

مكارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵ -
القواعد الفقہیہ / ناصر مكارم الشیرازی. - قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب ؑ، ۱۴۲۵ ق. =
۱۳۸۳.
ج. ۲. ISBN (دوره)
فهرستتوسی براساس اطلاعات فیما
کتابنامہ
۱. فقه -- قواعد. الف. عنوان.
۲۹۷/۳۲۴ BP ۱۶۹/۵ م ۷ ق ۹ ۱۳۸۳

هوية الكتاب

اسم الكتاب: ..القواعد الفقہیة / الجزء الأول
مؤلف: ..آية الله العظمى مكارم الشیرازی
الطبعة: ..الأولى
تاریخ النشر: .. ۱۴۲۵ هـ
عدد النسخ: .. ۱۰۰۰ نسخة
رقم الصفحات و القطع: .. ۴۹۶ صفحة / وزیري
المطبعة: .. أمير المؤمنين ؑ - قم
النَّاشِر: .. مدرسة الإمام علي بن ابی طالب ؑ
عنوان النَّاشِر: ایران - قم - شارع شهداء - فرع ۲۲ - تلفكس: ۷۷۳۲۴۷۸-۲۵۱-۰۰۹۸

ردمك: ۰-۰۴-۸۱۳۹-۹۶۴

عنواننا في الإنترنت: www.Amiralmomeninpub.com

سعر المجلدين: ۴۰۰۰ تومان

مقدمة

بعض مشاكلنا العلمية

لم تزل و لاتزال تفتخر الشيعة الإمامية بأنّ مصادر علومها هم أهل بيت الوحي و ورثة علم النبي ﷺ، فعندهم من الأثر الصحيح ما لم يصل إلى غيرهم، حيث أخذوها ممّن صاحبه طوال الليالي و الأيام، و صاحب سرّه و من تربّي في حجره، أو ممّن نشأ من بعده في بيته.

لكن لايفتخر الشيعة بهذا فحسب؛ بل يفتخرون أيضاً بأنّ أئمتهم ﷺ قد فتحو لهم باب الاجتهاد حينما أغلقه الآخرون على أنفسهم، فأمروهم بالنظر و التفكير في الأصول التي وصلت إليهم و استنباط فروعها منها، و في الفروع التي تحدث لهم و إرجاعها الى أصولها، ليتبيّن لهم بذلك كل ما يحتاجون إليه من الأحكام الشرعية في جميع الحوادث الواقعة لهم.

و قد ندبهم أئمة اهل البيت ﷺ إلى ذلك تارة بقولهم ﷺ: «أنتم أعرف الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»^١.

و أخرى؛ بأنّ لله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة، و أما الباطنة فالعقول.^٢

و ثالثة؛ بتعليمهم طرق الجمع بين الأخبار المتعارضة، بالأخذ بالمجمع عليه، و بعرضها على كتاب الله، و غير ذلك من المرجّحات.

١. الوسائل، ج ١٨، من أبواب صفات القاضي الباب ٩، ح ٣.

٢. الكافي، ج ١، باب العقل و الجهل، عن هشام بن الحكم عن الكاظم ﷺ.

و رابعة؛ بمثل قولهم عليه السلام: «هذا باب يفتح منه ألف باب»، بعد الإشارة إلى قاعدة «الغلبة» و هي: إنَّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر،^١ و قولهم عليه السلام مشيرين إلى بعض مسائل الموضوع: «هذا و أشباهه يُعرف من كتاب الله، و ما جعل عليكم في الدين من حرج»،^٢ فحثوهم على الإستضاءة بالكتاب العزيز و الأصول التي وردت في السنة أكثر ممَّا يعرفه النَّاس.

و خامسة؛ بإبطالهم التصويب و إعلامهم بأنَّ لله في كُلِّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل،^٣ فمن أدركه فقد أصاب و إلَّا فقد أخطأ، و: «إن للمصيب أجرين و للمخطئ أجرأ واحداً»،^٤ حتى يبذل الناظر غاية مجهوده في البحث و الفحص عن الأدلة ليصيب الأحكام الواقعية، و لا يكتفي بما وقف عليه بادئ نظره، بزعمه أنَّ المجتهد مصيب في رأيه، و ما انتهى إليه إجتهاده هو حكم الله الواقعي في حقه؛ إلى غير ذلك من القرائن الكثيرة التي يطول المقام بذكرها.

فبهذه و غيرها فتحوا عليه السلام علينا باب الإجتهد، الذي هو رمز بقاء الدِّين و حافظ نشاطه العلمي، و به توجَّه الخطى نحو الكمال و يتقدم العلم إلى الإمام و يعلو الإسلام و لا يُعلَى عليه، أجل لا ينمو العلم - أي علم كان - ولا يربو إلَّا تحت ضوء الإجتهد.

و لذلك نرى فقهاء أهل البيت من أصحابنا قد أتوا بما لم يأت به الآخرون، من كتب قيِّمة كثيرة في مختلف أبواب الفقه و أصوله، و تلاحت آراؤهم العلميَّة و

١. الوسائل، ج ١٨، من أبواب القضاء، الباب ٣، ح ٢.

٢. الوسائل، ج ١، الباب ٣٩ من أبواب الموضوع.

٣. هذه الرواية متواترة بالمعنى كما اعترف به المحققون من الأصحاب في باب التخطئة و التصويب فإنَّه تواترت الاخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بأنَّ لله في كُلِّ واقعة حكماً بينه لنبيه و بينه النبي صلى الله عليه وآله للأوصياء من بعده؛ فجميع الأحكام مخزونة عندهم حتى مثل أرش الخدش، و مضامينها و إن كانت مختلفة إلَّا أنَّها مشتركة في إفادة هذا المعنى.

٤. هذه الرواية من الروايات النبوية المشهورة؛ قال شيخنا الاجل في «الفصول في باب التخطئة و التصويب: «ان الامة قد تلقت هذه الرواية بالقبول».

نظراتهم جيلاً بعد جيل حتى انتهت إلى يومنا هذا، فأخذت علوم الدين و لا سيما الفقه عندهم يتسع نطاقها كل يوم، فها نحن قد ورثنا اليوم من أصحابنا الأقدمين و علمائنا الأكابر المتأخرين مئات، لا بل آلاف من الكتب القيمة في الفقه و أصوله و الحديث و رجاله؛ بها ينكشف النقاب عن غوامض مسائلها، و يهتدي رواد العلم إلى مكنون حقائقها، فشكر الله سعيهم و أجزل أجرهم، و جزاهم عتاً و عن الإسلام خير الجزاء.



لكن مع الأسف!

لم يخل هذا النجاح العلمي العظيم عن نواقص لا يستهان بها، نشأت عن إفراط في بعض الجوانب و تفريط في جوانب أخرى، حيث أننا نرى اليوم مسائل كثيرة، لا تترتب عليها أية فائدة يعبأ بها، قد أختلطت بالمسائل النافعة، لاسيما في أصول الفقه، بل حتى في الفقه نفسه.

و من العجب أن هذه المسائل تزداد كل يوم، تحت عنوان بسط العلم و تحقيق الحقيقة؛ بما يُنذر عن مستقبل مظلم!

فنرى في «أصول الفقه» الذي هو من أهم أركان الاجتهاد و استنباط الاحكام الفرعية عن مداركها؛ مباحث لا طائل تحتها اصلاً أو قليلة الفائدة جداً، لا تليق بتلك الأبحاث الطويلة، كالبحث الطويل عن المعاني الحرفية، و بعض أبحاث المشتق، و بعض أبحاث مقدمة الواجب، و كثير من مباحث الإنسداد، و البحث عما يرد على التعاريف من النقوض، مع إعترافهم بأنها تعاريف بنحو شرح الإسم لحدود حقيقية. و في الفقه أيضاً نرى أنهم يبحثون في فروع نادرة جداً، لو لم يكن الإبتلاء بها محالاً عادة، ككثير من فروع العلم الإجمالي التي تذكر في الفقه تارة و في الأصول أخرى، و كالبحث المشهور عن وجوب القسمة على النبي ﷺ بين أزواجه و عن وظائف الإمام عند ظهوره؛ و حكم دمه و غيره، و كالبحث عن أن من خُلق بالغاً دفعةً،

هل يحتاج إلى الوضوء لصلواته أم لا؟ إلى غير ذلك مما يطّلع عليه الخبير في كثير من أبواب الفقه.

و من جانب آخر نراهم يعتنون بشأن الأقوال الشاذة، مهما كانت، و يتعبون أنفسهم بإيراد الإشكالات الكثيرة على كل واحد منها و لو كانت ظاهرة البطلان من غير حاجة إلى إبطال، و بتوضيح موارد النظر في ذيل كلام المخالف و صدره، و معناه و لفظه، و أصله و فرعه، و لو كان أجنبياً عن تحقيق حكم المسألة.

و نراهم ايضاً يبحثون في بعض مسائل أصول الفقه - أي ما يسمى أصولاً و لعلها ليست بأصول! - شهراً أو شهوراً عديدة ثم يلتمسون ثمرة لها، من هنا و هناك، و قد لا يرى لها عين و لا أثر، و لمّا يعيهم الفحص يسكنون إلى النذر و أشباهه و يرضون أنفسهم بظهور ثمرتها في النذور؛ و يقولون: لعلّ ناذراً ينذر شيئاً يرتبط بتلك المسألة، غافلين عن أنّ هذا الناذر المسكين يمكن أن يرتبط نذره بمسألة من مسائل أيّ علمٍ من العلوم، فهل يرضى اللبيب بطرح جميع تلك العلوم في الأصول معتذراً بمثل هذا العذر؟

و أسوأ من ذلك كله ما نراه من تغيير مجاري البحث في هذه العلوم و خلطها بغيرها، فيستدلّ للمسائل الفقهية أو الاصولية باستدلالات لا يليق إيرادها إلا في المباحث الفلسفية، مع أنّه من الواضح أنّ طور البحث يختلف من علمٍ لآخر، فالفلسفة تدور على التدقيق و التعمق في الحقائق الكونية الخارجية و تدور استدلالاتها عليها؛ و أمّا الفقه و أصوله فإنّهما يدوران على أمور إعتبارية تشريعية و أمور عرفية و ضوابط جرت عليها سيرة العقلاء فيما بينهم؛ و كلّ من هذين يليق بطور من البحث لا يليق به الآخر، و لا شك أن تحريف كل منها عن موضعه لا يوجب إلاّ بعداً و ضلالاً عن الحقيقة.

فصارت هذه الأمور و أمثالها تُفني مدّة طويلة من أحسن أيام شباب طلاب العلم و شيئاً كثيراً من نشاطهم العلمي و قواهم الفكرية، و تمنعهم عمّا هو أهمّ و أنفع. فأصبحت هذه المشكلة بلاءً للعلم و أهله، و لهذا - و لغيره - صارت أبحاثنا الفقهية

اليوم تدور غالباً حول أبواب العبادات و شيء طفيف من المعاملات، و بقيت سائر المباحث القيّمة متروكة مهجورة إلاّ عند الأوحدي من العلماء الأعلام.

نسأل الله تعالى و نبتهل إليه سبحانه أن يبعث أقواماً ذوي عزائم راسخة يقومون بأعباء هذا الأمر، و يهذبون علوم الدين و ينفون عنها هذه الزوائد، و يهدون طلاب العلم إلى سواء السبيل، و لست أنسى أن بعض الأساتذة الكرام يرى أنّ التعرّض لمثل هذه المسائل لا يخلو عن شبهات شرعية. و لعلّ ذلك بملاحظة ما نرى من إنّ الإسلام اليوم في أشدّ الحاجة إلى العلماء الذابّين عن حوزته بعلومهم النافعة، فصرف الوقت في غيرها يمنع عن هذه المهمة.

و من العجب أنّ كثيراً من الباحثين مع علمهم بجميع هذه الأمور و قولهم في المجالس «كيت و كيت» إذا اشتغلوا بالبحث لا يملكون أنفسهم عن متابعة الباقيين. فلعلّهم يحسبون عدم التّعدي عن طورهم في سرد جميع هذه المباحث إقتداءً محموداً بالسلف الصالح (رضوان الله عليهم)، فكأنّهم نسوا طريقتهم في عدم الخضوع قبال أية مسألة من المسائل العلميّة المنقولة عنهم إلاّ بالدليل القطعي، لا ينظرون إلى القائل و لا يرون في هذا أية منافاة للأسوة الحسنة بهم و اقتفاء آثارهم (قدّس الله أسرارهم)، فإذا كانوا يطالبونهم الدليل القاطع على آرائهم في تلك المسائل فكيف لا يطالبونهم الدليل على جعلها في عداد مسائل العلوم و في كيفية البحث عنها؟!

أو لعلّهم يعتقدون بوجود «فوائد علميّة» في هذه المباحث، و إن خلت عن «نتائج علمية»، لكنّهم نسوا أن فائدة هذه العلوم لا تظهر إلاّ في العمل، فما لا فائدة عمليّة فيه لا يستحقّ البحث، فإنّ هذه العلوم ليست من العلوم التي تُطلب لذاتها كالعلوم الباحثة عن توحيد الله تعالى و صفاته و أسمائه.

أو لعلّهم يزعمون أنّ مخالفة علمائنا الأكابر (رضوان الله عليهم) في هذه الأمور تمسّ كرامتهم و تضرّ بشأنهم! ولكن الحقّ أنّ الجمود على ما أفادوه و ترك السعي في تهذيبه و تنقيحه و تكميله أمسّ بكرامتهم و أضرّ بشأنهم، لأنّه إضاعة لما راموه من

أهداف العلم و تقدّمه نحو الكمال، جزاهم الله عن الدين و أهله خير الجزاء.
ربّنا اغفر لنا و لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان و لاتجعل في صدورنا غلاً للذين آمنوا ربّنا
إنّك رؤوف رحيم.

القواعد الفقهية بين الفقه و الأصول

من أهم ما يجب على الفقيه تحقيقه و البحث عنه هي «القواعد الفقهية»، و هي مجموعة في القواعد التي تكون ذريعة للوصول إلى أحكام كثيرة من أول الفقه إلى آخره، و تبني عليها فروع هامة في شتى المباحث و الأبواب.

لكن رغم فائدتها الكبيرة هذه - لم يبحث عنها بما يليق بها، و لم تؤدَّ حقها من البحث، لا في الفقه و لا في أصوله، إلا شئ طفيف منها، كقاعدة لاضرر، و بعض القواعد الأخر كقاعدة التجاوز و الفراغ التي وقع البحث عنها في بعض كتب المتأخرين من الأصوليين بحثاً تبعياً إستطرادياً، لاذاتياً إستقلالياً، فأصبحت هذه القواعد التّفيسة كالمشردين لا تأويها دارٌ و لا نجد قراراً، لاتعد من الأصول و لا من الفقه، مع أنّ من حقها أن يفرد لها علم مستقل. و غير خفي أنه لا يمكن تنقيحها ضمن الأبحاث الفقهية؛ لأنّ كل مسألة منها تختص ببحث خاص، كما أنّ كثيراً منها لاتمسّ المسائل الأصوليّة كي يبحث عنها في علم الاصول و لو استطراداً.

نعم، قام شردمة قليلون من متأخري الأصحاب بتأليف رسالات تحتوي على بعض تلك القواعد: منهم:

١- العالم الفاضل المولى محمد باقر اليزدي الحائري المتوفّي قريب سنة الثلاثمائة بعد الألف.

٢- المولى العلامة محمد جعفر الأسترابادي المتوفّي سنة ١٢٦٣ و سمّاها (مقاليد الجعفرية).

٣- السيد الأجل السيد محمد مهدي القزويني المتوفي سنة ١٣٠٠هـ.^١
ولكن مع الأسف لم يصل شيء من هذه الكتب إلينا.
و أمّا كتاب (القواعد) الذي صنّفه شيخنا الأعظم الشّهِيد الأوّل (قدّس الله نفسه)
فليس متمحّضاً في سرد القواعد الفقهية، بل يحتوي على مسائل فقهية مختلفة من
شتّى الأبواب، و أخرى أصولية، و يرى فيه بعض المسائل الكلامية بل اللغوية أيضاً،
فهو بكتاب فقهّي أشبه منه بغيره.
و كذا (تمهيد القواعد) للعلامة النحرير الشّهِيد الثّاني، فهو كما ذكر (قدّس الله
نفسه) في مقدمته يحتوي على مائة قاعدة أصولية و ما يتفرع عليها من الأحكام، و
مائة قاعدة أدبية مع ما يناسبها من الفروع الشرعية.
و أمّا كتاب (عوائد الأيّام) في بيان قواعد الأحكام و مهمّات مسائل الحلال و
الحرام، الذي ألفه شيخنا المحقق النراقي رحمته الله فهو - كما يظهر من اسمه - و إن اشتمل
على بعض القواعد الفقهية إلاّ أنّه لا يستوعبها، كما أنّه لا يختص بها بل يعمّها وغيرها.
فتحصّل من ذلك كله أنّه لا يوجد في مؤلفاتنا تأليف يحتوي على تلك القواعد
الهامة بأجمعها و يبحث عنها بحثاً يليق بها، و لذلك لم يبق لي شك في أنّ القيام
بهذه المهمة بجمع تلك القواعد في موسوعة مستقلّة و البحث عنها بما يليق بها
خدمة للعلم و أهله، فقامت لها مع قلة البضاعة مستمداً من الله التوفيق و الهداية، و
أبتهل إليه سبحانه أن يُبلّغني مُناي في إتمامه، و أن يجعله ذخراً لي و تذكرةً لغيري
إنّه خير ناصرٍ و معين.

و القواعد الفقهية التي يستند إليها في مختلف أبواب الفقه و إن كانت كثيرة جداً
إلاّ أنّا نبحت في هذا الكتاب عن مهمّاتها، و هي ثلاثون قاعدة كما يلي:

١- قاعدة لا ضرر.

١. ذكرها العلامة الجليل محيي آثار الشيعة و مآثرها الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه القيم «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

- ٢- قاعدة الصحة.
- ٣- قاعدة لاحرج.
- ٤- قاعدة الفراغ و التجاوز.
- ٥- قاعدة اليد (دلالتها على الملك و صحة التصرفات و ما يلحق بها من الأحكام).
- ٦- قاعدة القرعة.
- ٧- التقية.
- ٨- قاعدة لاتعاد (لاتعاد الصلاة إلا من خمس الخ).
- ٩- قاعدة الميسور (الميسور لا يسقط بالمعسور).
- ١٠- قاعدة التسلّط (الناس مسلّطون على أموالهم).
- ١١- قاعدة حجية البيّنة.
- ١٢- قاعدة حجية خبر الواحد في الموضوعات.
- ١٣- قاعدة حجية قول ذي اليد.
- ١٤- قاعدة الحيّزة (من حاز ملك).
- ١٥- قاعدة السّبق (من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد فهو أحقّ به).
- ١٦- قاعدة الإلزام (الإلزام المخالفين بما ألزموا به أنفسهم).
- ١٧- قاعدة الجبّ (الإسلام يجب ما قبله).
- ١٨- قاعدة الإلتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن).
- ١٩- قاعدة ما يضمن و ما لا يضمن (ما يضمن بصحيحه يضمن بفساد و بالعكس).
- ٢٠- قاعدة اليد (على اليد ما أخذت حتى تؤدّي).
- ٢١- قاعدة عدم ضمان الأمين.
- ٢٢- قاعدة الغرور (المغرور يرجع إلى من غرّه).
- ٢٣- قاعدة الخراج (بالضمان).
- ٢٤- قاعدة اللزوم (كل معاملة لازمة إلا ما خرج بالدليل).
- ٢٥- قاعدة البيّنة واليمين (ثبوت البيّنة على المدّعي و اليمين على من أنكر).

٢٦- قاعدة التلف المبيع قبل قبضه (كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه).

٢٧- قاعدة تبعية العقود للقصد.

٢٨- قاعدة التلف في زمن الخيار (التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له).

٢٩- قاعدة الاقرار (من ملك شيئاً ملك الإقرار به).

٣٠- قاعدة الطهارة.

و نبدأ بالأهم فالأهم و نجعلها في مجلدين إن شاء الله تعالى، و نراعي جانب الاختصار في سرد المطالب و نقل الأقوال، و لا نتعرض لها إلا إذا مسّت الحاجة إليها عند البحث، و نصرّح بأساميهم و أسامي كتبهم التي نقل عنها، و نجتنب عن التكنّي عنهم و عن كتبهم بما تداول في هذه الأيام، إلا إذا دعت إليه الضرورة، حفظاً لحقوقهم العظيمة و حرصاً على درك الحقيقة، فلعلّ الناظر يراجع كلماتهم و يفهم منها غير ما فهمناه و يرى فيها رأياً أقرب إلى الحق و الصواب.

و قبل الشروع في البحث عن هذه القواعد لابدّ لنا من تحقيق مرادنا من «القاعدة الفقهية» و طريق تمييزها عن «المسائل الأصولية» و «المسائل الفقهية».

القاعدة الفقهية و تمييزها عن المسائل الأصولية والفقهية

إِصْطَلَحَ جَمْعُ مَنْ مَتَأَخَّرَى الْأَصُولِيِّينَ - كَمَا يَظْهَرُ مِنْ كَلِمَاتِهِمْ فِي مَقَامَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ - عَلَى إِطْلَاقِ هَذَا الْعَنْوَانِ أَعْنَى «الْقَاعِدَةُ الْفَقْهِيَّةُ» عَلَى أَحْكَامٍ عَامَةٍ تَرْتَبِطُ بِكَثِيرٍ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ، وَبِمَا أَنَّ الْمَقْصُودَ هُنَا بَيَانُ مَرَادِهِمْ مِنْهَا وَجِهَةُ افْتِرَاقِهَا عَنِ الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ وَ الْفَقْهِيَّةِ فَقَبْلَ ذَلِكَ لِابْتِدَاءِ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى تَعْرِيفِ الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ وَ الْفَقْهِيَّةِ إِجْمَالاً، فَنَقُولُ:

أَمَّا الْمَسَائِلُ الْأَصُولِيَّةُ، فَتُذَكَّرُ لَهَا تَعَارِيفُ مُخْتَلَفَةٌ لِأَيِّهَامَا التَّعَرُّضُ لَهَا وَ لِمَا قِيلَ أَوْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِيهَا، كَيْلَا نَخْرُجَ عَنِ طُورِ الْبَحْثِ الَّذِي أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي الْمَقْدَمَةِ؛ وَ عَلَيْهِ نَكْتَفِي بِذِكْرِ مَا هُوَ الْحَقُّ عِنْدَنَا فِي الْمَقَامِ وَ مَا يَكُونُ مَقْيَاساً لِتَشْخِصِ الْمَسَائِلِ الْأَصُولِيَّةِ عَنْ غَيْرِهَا عِنْدَ الشُّكِّ فِي بَعْضِ مَصَادِقِهَا، وَ نَقْدَمُ لِذَلِكَ مَقْدَمَةً هِيَ: إِنَّ عِلْمَ «أَصُولِ الْفَقْهِ» فِي عَصْرِنَا الْحَاضِرِ يَشْتَمِلُ عَلَى أَنْوَاعٍ مُخْتَلَفَةٍ مِنَ الْمَسَائِلِ، أَحَدُهَا: مَا يَبْحَثُ فِيهَا عَنِ كَلِيَّاتٍ تَرْتَبِطُ بِدَلَالَةِ الْأَلْفَاظِ الْوَاقِعَةِ فِي الْكِتَابِ وَ السَّنَةِ وَ مَعَاقِدِ الْإِجْمَاعَاتِ؛ وَ تَسْمَى «مَبَاحِثَ الْأَلْفَاظِ».

ثَانِيهَا: مَا يَبْحَثُ فِيهَا عَنِ حُجِيَّةِ أُدْلَةٍ كَثِيرَةٍ وَ جَوَازِ الْإِسْتِنَادِ إِلَيْهَا فِي كَشْفِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَ تَسْمَى: «بَابَ الْإِمَارَاتِ وَ الْأَدْلَةِ الْإِجْتِهَادِيَّةِ».

ثَالِثُهَا: مَا يَبْحَثُ فِيهَا عَنِ وَظِيْفَةِ الْمَكْلَفِ عِنْدَ الشُّكِّ فِي حُكْمِهِ الْوَاقِعِيِّ مَعَ عَدَمِ طَرِيقِ إِلَيْهِ، وَ هُوَ بَحْثُ «الْأَصُولِ الْعِلْمِيَّةِ».

رابعها: ما يبحث فيها عن حكم تعارض الأدلة الشرعية و طريق علاجها و هو باب «التعادل و الترجيح».

و خامسها: أبحاث تدور حول «الإجتهد و التقليد» و حجية قول المجتهد للعامي و حدودها و شرائطها.

و المسائل الأخيرة قسم من بحث الحجج الشرعية إلا أنّها مخصوصة بالمقلّدين، كما إنّ ما قبلها أعني أبحاث التعادل و الترجيح ترجع إليها أيضاً لأنّها ترجع إلى تعيين ما هي الحجّة من الأدلة المتعارضة.

ثم لا ريب في أنّ علم الأصول لم يكن بادئ الأمر مشتملاً على عامة تلك الأبحاث كما يظهر بمراجعة كتب الأقدمين من الأصوليين؛ بل زيدت عليه تدريجاً حتى بلغ ما نشاهده اليوم، و لاشك في أنّنا نرى نحواً من الإرتباط بين هذه المسائل إجمالاً بحيث لا يستنفر الطبع من جعلها علماً واحداً منفرداً بالتدوين، و هذا شيء يظهر للناظر في أوّل نظرة، كما أنّنا نرى بينها اشتراكاً في الأثر و هو أنّها تعطي الفقيه قدرة قريبة على كشف الأحكام الشرعية من مداركها، و اشتراك جميع مسائلها في هذا الأثر أيضاً ممّا لا ينكر؛ أضف إلى ذلك أنّنا نرى فرقاً واضحاً بين هذه المسائل و سائر العلوم التي يُحتاج إليها في الفقه كعلمي الرجال و الحديث و اللّغة و غيرها بحيث إذا عرض علينا بعض تلك المسائل لم نشك أنّها من الأصول أو ليست منها، كل ذلك معلوم بالوجدان.

و هذه الأمور، أعني الإرتباط الذي يوجد بين تلك المسائل، و إتّحادها في الأثر الخاص، و تمايزها عن مسائل سائر العلوم المعلوم بالوجدان إجمالاً، كلّها حاكية عن وجود نوع من الوحدة بين تلك المسائل يتجلّى بأنحاء مختلفة؛ و من الواضح أنّ جمع هذه المسائل المختلفة بهذا النحو و جعلها علماً واحداً كما تصدّى له جمع من المحققين و قرّره الآخرون لم يكن صدفة و إتفاقاً بل لم يحملهم على ذلك إلا الربط الواقعي بينها.

فإذن لا يمكننا القول بخروج بعض هذه الأبحاث عن المسائل الأصلية وعدّها بحثاً

إستطرادياً كما ارتكبه كثير منهم، حتّى جعل المحقق القمي رحمته الله جلّ تلك المباحث إلا ما شذ منها خارجاً عن مسائل الأصول و داخلاً في مبادئها، نظراً إلى أنّها ليست أبحاثاً عن عوارض الأدلّة الأربعة بل عن الأدلّة بما هي أدلّة. و ليت شعري إذا كانت عامة مباحث الألفاظ و جميع أبحاث الأدلّة الإجتهدية و كذا الأصول العمليّة خارجة عن علم الأصول فأين هذا العلم الذي قرع الأسماع و ملأ الكتب؟ و هل هو البحث عن أحوال تعارض الدليلين فقط؟ و ما الداعي إلى إخراج هذه المسائل المهمّة عن علم الأصول؟

و يتلوه في الضعف قول من يرى دخول مباحث الألفاظ طرّاً في مبادئ هذا العلم، مع أنّها تقرب من نصف مسائل الأصول، و لا يرى أيّ فرق بينها و بين غيرها من مسائل الأصول فيما يُرام من أهدافه. فالحق أنّ تصحيح التعاريف التي ذكرها للأصول أهون من إرتكاب التفكيك بين تلك المسائل.

و التعريف الجامع بين عامة تلك المسائل و ما أشبهها، الحاكي عن الوحدة التي تتضمّنها، هو أن يقال: «إنّ مسائل الأصول هي القواعد العامة الممهّدة لحاجة الفقيه إليها في تشخيص الوظائف الكلّية للمكلفين»، و على هذا تمتاز المسائل الأصوليّة عن غيرها من المسائل الفقهية و القواعد الفقهية و سائر العلوم بأمور:

أولها: أنّها ممهّدة لحاجة الفقيه إليها في تشخيص وظائف المكلفين، و بهذا تمتاز عن العلوم الأدبيّة و أمثالها التي يحتاجها الفقيه أيضاً، حيث لم تُمهّد لذلك. و منه يُعلم أنّ أبحاث صيغة الأمر و مادته و المشتق و أمثاله أبحاث أصوليّة وإن كانت تشبه الأبحاث اللغويّة و الأدبيّة، لأنّها ممهّدة لحاجة الفقيه إليها.

ثانيها: أنّ نتائجها أحكام و وظائف كليّة، فالبحث عن حجية الإستصحاب في الشبهات الموضوعيّة و كذا أصالتي البراء و الإحتياط الجاريتان فيها و ما شاكلها ليست أبحاثاً أصوليّة، لأنّ نتائجها أحكام و وظائف شخصية.

ثالثها: أنّها لا تختصّ بباب دون باب و بموضوع معيّن دون آخر، بل تشمل جميع الموضوعات في جميع أبواب الفقه، مهمّاً وجد لها مصداق، فإنّ البحث عن هيئة

الأمر و مادته و أبحاث العموم و الخصوص و كذلك أبحاث الأدلة الإجتهدية و الأصول العملية و أحكام التعارض و غيرها لا تختص بموضوع دون آخر و بباب من أبواب الفقه دون باب، و بهذا تمتاز عن القواعد الفقهية كما سيأتي شرحه إن شاء الله.

و ممّا ذكرنا تعرف أنّه ليس من شرط المسألة الأصولية الوقوع في طريق إستنباط الحكم الشرعي، كما يظهر من غير واحد من الأعلام، و ذلك لأنّ البحث في كثير من مسائله بحثٌ عن نفس الحكم الشرعي لا عمّا يقع في طريق استنباطه، كالبحث عن البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية المستفادة من قوله ﷺ «كل شيء لك حلال» - بناءً على شموله للشبهات الحكمية - فإنّه بحث عن حكم شرعي عام، و هو الإباحة، غاية الأمر أنّه لا يختص بباب دون باب و بموضوع دون آخر، بخلاف الأحكام المبحوث عنها في الفقه. و كذا الكلام في غير البراءة من الأصول العملية عقلية كانت أو شرعية، فإن ما اشتمل منها على حكم ظاهري شرعي كان البحث عنه بحثاً عن نفس الحكم الشرعي، و أمّا في غيره فالبحث يدور مدار بيان وظيفة الشاك عند الحيرة و الشكّ على نحو كليّ عام من دون إختصاص بباب دون باب و بموضوع دون آخر، كما هو شأن المسائل الفرعية.



و أمّا المسائل الفقهية؛ فهي «المسائل الباحثة عن الأحكام و الوظائف العملية الشرعية و ما يؤول إليها و عن موضوعاتها الشرعية». فالمسائل الباحثة عن الأحكام الخمسة المشهورة، و كذا ما يبحث عن الأحكام الوضعية، و ما يبحث عن ماهية العبادات، و كذا البحث عن مثل طهارة و التّجاسة الثابتين لموضوعات خاصّة، ممّا يؤول إلى الأحكام تكليفية أو وضعية تتعلّق بأفعال المكلفين، كلّها أبحاث فقهية داخلية فيما ذكرناه. كما أنّ البحث عن عبادات الصبي و سائر الأحكام التي تشملها أيضاً كذلك، فموضوع المسألة الفقهية إذن ليس خصوص الأفعال، و لا أفعال المكلفين، لاستلزامه القول بالإستطراد في كثير من مسائله، كالأبحاث المتعلقة

بعبادات الصبي و سائر أفعاله، و كالمسائل الباحثة عن أحكام وضعية متعلّقة بأعيان خارجية كأحكام المياه و المطهّرات و النّجاسات، و لا داعي الى إخراجها من الفقه مع كثرتها، كما أنّه لا وجه لصرّفها عن ظاهرها و إرجاعها إلى البحث عن أفعال المكلفين بالتعسّف و التكلّف.



و من هنا تعرف أنّ القواعد الفقهية «هي أحكام عامّة فقهية تجري في أبواب مختلفة»، و موضوعاتها و إن كانت أخصّ من المسائل الأصولية إلاّ أنّها أعمّ من المسائل الفقهية. فهي كالبرزخ بين الأصول و الفقه، حيث إنّها إمّا تختص بعدّة من أبواب الفقه لا جميعها، كقاعدة الطهارة الجارية في أبواب الطهارة و النّجاسة فقط، و قاعدة لاتعاد الجارية في أبواب الصلاة فحسب، و قاعدة ما يضمن و ما لا يضمن الجارية في أبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ دون غيرها؛ و إمّا مختصة بموضوعات معيّنة خارجية و إن عمّت أبواب الفقه كلّها، كقاعدتي لاضرر و لا حرج؛ فإنّهما و إن كانتا تجريان في جلّ أبواب الفقه أو كلّها، إلاّ أنّهما تدوران حول موضوعات خاصة، و هي الموضوعات الضرورية و الحرجية.

و هذا بخلاف المسائل الأصولية، فإنّها إمّا لاتشتمل على حكم شرعي أصلاً بل تكون واقعةً في طريق إستنباطه، ككثير من مسائله؛ و إمّا تتضمّن حكماً عاماً كالبراءة الشرعية الجارية فيما لانصّ فيه - على ما عرفت - من غير اختصاص بموضوع دون آخر، بل تجري في جميع الموضوعات إذا فقد فيها النصّ. لا يقال: إنّها تختص أيضاً بموضوع خاصّ و هو ما لانصّ فيه.

فإنّا نقول: إنّ هذه الخصوصية ليست خصوصية خارجية من قبل ذات الموضوع، و إنّما هي خصوصية ناشئة من ملاحظة حكم الشرع كما لا يخفى على الخبير.

و الغرض من جميع ما ذكرنا في تعريف المسألة الأصولية و الفقهية و القاعدة الفقهية تشخيص حال بعض المسائل المتشابهة التي قد يقع البحث عنها، و أنّها من الأصول أو من القواعد الفقهية أو من الفقه نفسه. و من المعلوم أنّ تمعّيب حال

المسألة و إندراجها في أي واحد من العلوم له دخل تام في طور البحث عنها و كيفية استفادتها عن مبادئها الخاصة؛ فإن كل واحد من هذه العلوم يمتاز بنوع من البحث لا يجري في غيره، كما أشرنا إليه في المقدمة فكن على بصيرة منها.



فائدة: إشتهر في السنة جماعة من الأصوليين أنّ المسائل الأصولية تنفع المجتهد دون المقلد، بخلاف المسائل الفقهية فإنها تنفع المجتهد و المقلد كليهما، و قد يجعل هذا طريقاً لتمييز المسألة الأصولية عن الفقهية.

و من نتائج هذا البحث كما صرحوا به - هو أنّ تطبيق كبريات المسائل الفقهية على مصاديقها الجزئية ليس من شأن الفقيه، بل عليه بيان الأحكام الفرعية الكلية الدائرة على موضوعاتها العامة، و أمّا تشخيص مصاديقها و تطبيقها عليها عند الحاجة إليها فهو موكول إلى المقلد، وليس للفقيه فيه نصيب أصلاً - اللهم إلا في عمل نفسه؛ و على هذا لو كان تشخيص المقلد في بعض الموضوعات مخالفاً لمجتهده فليس قوله حجة في حقه، بل كل يعمل على شاكلته.

و فيه إشكال واضح، فإنه مخالف لما استقرّ عليه ديدنهم في طيات كتب الفقه، حيث نراهم يكترون البحث عن تشخيص المصاديق الخارجية و صدق العناوين العرفية الواردة في أدلة الأحكام الشرعية على مصاديق مشكوكة و عدم صدقها ثم الإفتاء بما تستقرّ عليه أنظارهم.

فنراهم مثلاً يبحثون عن «التغيير» الموجب لنجاسة الماء و أنه صادق على التقديري حتى يحكم بنجاسته إذا تغير تقديراً أم لا؟ و عن الماء الذي نقص عن الكرّ بمقدار يسير أنّ إطلاق «الكرّ» عليه هل هو من باب المجاز و المسامحة أم أنه حقيقة بنظر العرف حتى يجري عليه أحكام الكرّ؟ و كذا ما أشبهه من التحديدات الواردة في الشريعة؛ و عن الأحجار المأخوذة من المعادن، و أنه هل يصدق عليها عنوان «الأرض» الوارد في أبواب ما يصحّ السجود عليه حتى يصحّ السجود عليها أم لا؟ و أنه هل يجوز السجود على قشور الفواكه مطلقاً أو بعد انفصالها، نظراً إلى صدق

عنوان «ما أكل» الوارد في أخبار الباب عليها أم لا؟... إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، فإنّ جميع ذلك في الحقيقة راجع إلى تشخيص الموضوعات العرفية الخارجية. فلولا أنّ هذه التطبيقات موكولة إلى نظر الفقيه لكان من الواجب الإفتاء بالكلّيات فقط، بأنّ يقال: الماء إذا تغيّر بالتجاسة نجس، و: الكر طاهر مطهر، و: يجب السجود على الأرض و ما خرج منها إلّا ما أكل و لبس؛ و يخلّى بين المقلّدين و بين مصاديق هذه الكبرى الكليّة.

و السرّ في جريان سيرتهم في الفقه على ذلك أنّ ملاك التقليد - و هو لزوم رجوع الجاهل إلى العالم - لا يختصّ بالأحكام الكليّة، بل قد يحتاج تطبيق كثير من الموضوعات العرفية على مصاديقها إلى دقّة في التّظر و تعمق في الفكر كالأمثلة المذكورة، و ذلك خارج عن قدرة العوام فعليهم الرّجوع فيها إلى نظر المجتهد و رأيه؛ و المجتهد يرجع في تشخيصها إلى ارتكازاتهم المغفولة الموجودة في أعماق أذهانهم و أذهان جميع أهل العرف - و منهم مقلّديه - فيستخرجها و يكشف بها صدق هذه العناوين على المصاديق المشكوكة و عدمه، و يفتي بمقتضاه.

نعم، في المفاهيم الواضحة التي لا فرق فيها بين المجتهد و العامي - كمفهوم الماء و الدّم و أمثالهما - كلّ يرجع إلى تشخيصه و ليس تشخيص واحد منهما حجة في حق غيره.

و منه يظهر وجه عدم جواز تفويض أمر الاستصحاب و غيره من الأصول العمليّة في الشّبّهات الموضوعيّة إلى المقلّدين، مع أنّها ليست من المسائل الأصوليّة قطعاً، و الوجه فيه أنّ تشخيص مجاريها و معارضاتها و الحاكم و المحكوم منها ممّا لا يقدر عليه العامي، فهو جاهل بها و يجب عليه الرّجوع إلى العالم بها؛ و قد عرفت أنّ رجوع الجاهل إلى العالم لا يختصّ بالأحكام الكليّة، بل يعمّها و الموضوعات المشكّلة و ما شاكلها لإتحاد ملاك الرّجوع في الجميع.

أقسام القواعد الفقهية

تنقسم القواعد الفقهية إلى أقسام:

الأول: ما لا يختص بباب من الفقه دون باب بل يجري بحسب مدلوله في جلّ الأبواب أو كلّها إلا أن يمنع منه مانع، مثل قاعدة لاضرر و قاعدة لاجرح و قاعدتي القرعة و الصحة على قول، و لنسمّها: «القواعد العامة».

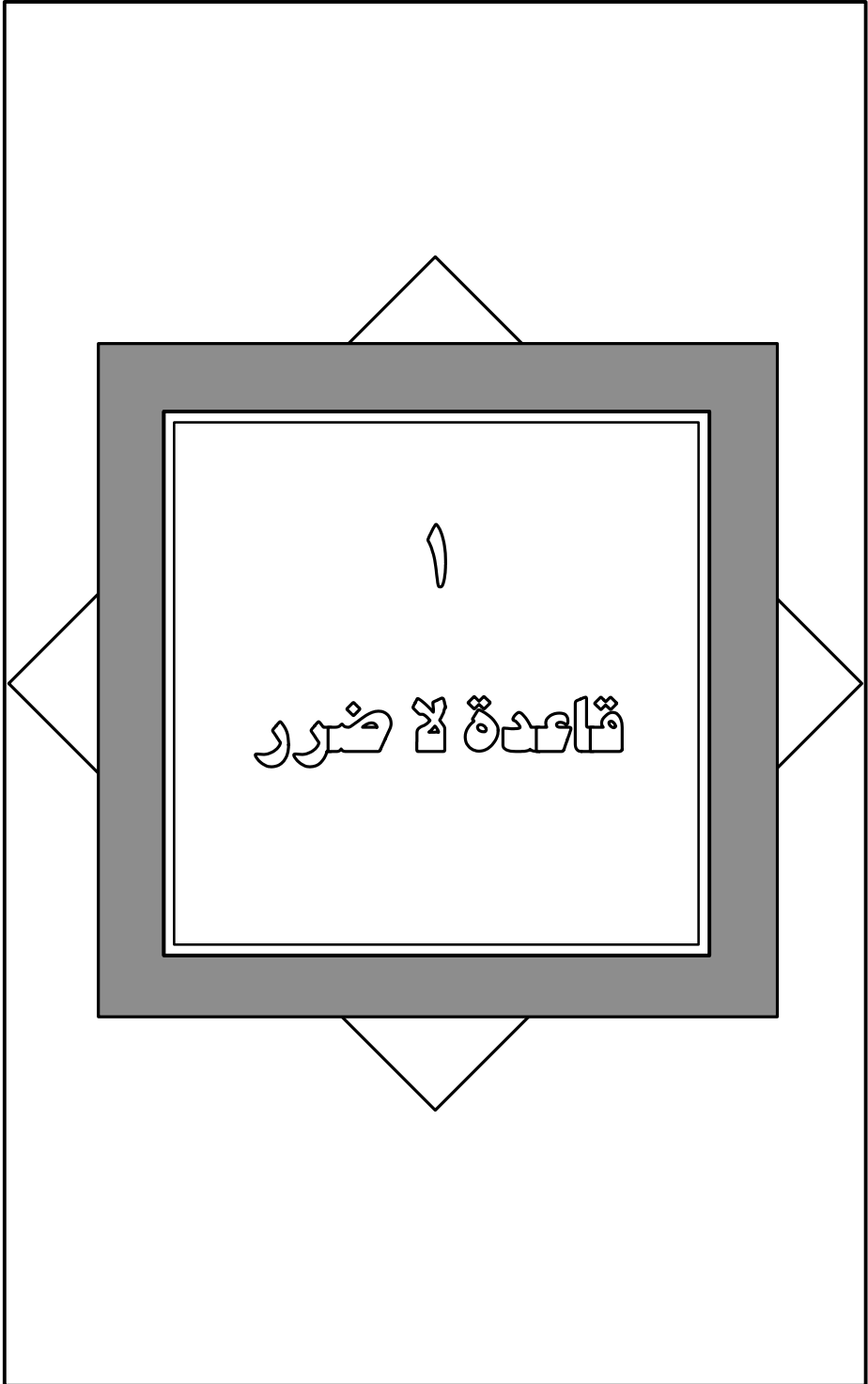
الثاني: ما يختصّ بأبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ و لا يجري في غيرها، كقاعدة التلف في زمن الخيار، و قاعدة ما يضمن و ما لا يضمن، و قاعدة عدم ضمان الأمين، و ما شابهها.

الثالث: ما يختصّ بأبواب العبادات، كقاعدة لاتعاد، و قاعدة التّجاوز و الفراغ على المعروف، و ما يضاھيهما.

الرابع: ما يجري في أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ كقاعدة الطهارة و غيرها.
الخامس: ما يُعمل لكشف الموضوعات الخارجية الواقعة تحت أدلّة الأحكام، مثل حجّية البيّنة و حجّية قول ذي اليد، و كفاية العدل الواحد في الموضوعات و عدمها؛ فهي كالأمارات التي يستند إليها في باب الأحكام. و الفرق بينها - أي الأمارات - و بين هذا القسم من القواعد الفقهية أنّها تُعمل لكشف الأحكام الكلية و هذه تعمل لكشف الموضوعات، إلى غير ذلك من الأقسام.

و الأولى أن نخصّ كلّ قسم من هذه الأقسام ببحث مستقلّ، لما بين القواعد المندرجة تحت كل قسم من القرابة و المشاكلة الموجبة لتسهيل الأمر في إثباتها و درك حقائقها و حلّ مشكلاتها.

«والحمد لله أولاً و آخراً»





قاعدة لاضرر

هذه القاعدة من أشهر القواعد الفقهية، و يستدلّ بها في جلّ أبواب الفقه من العبادات و المعاملات، بل هي المدرك الوحيد لكثير من المسائل؛ و لهذا أفردوها بالبحث و صنف فيها غير واحد من أعظم المتأخرين رسالات مستقلة بينوا فيها حال القاعدة من حيث مدركها و معناها، و فروعها و نتائجها. منهم العلامة الأكبر شيخنا الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله حيث ضفّ فيها رسالة طبعت في ملحقات مكاسبه بعد أن تعرّض لها استطراداً في في فرائده ذيل قاعدة الاشتغال، و العلامة المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني رحمته الله، و العلامة النحيري النائيني رحمته الله، و العلامة النراقي رحمته الله، و قد جعلها العائدة الرابعة من عوائده.

فبعضهم تقبلها بقبول حسن و جعلها مدركاً لكثير من الفروع الفقهية، و بعضهم خرّب بنيانها من القواعد، و اعتقد بعدم إمكان الاعتماد عليها لاثبات شيء من الفروع التي لا يوجد لها مدرك سواها، و بعضهم رآها حكماً قضائياً يعتمد عليه في أبواب القضاء لاغير؛ بما سنتلو عليك منها ذكراً. فهذه القاعدة تليق بالبحث و التنقيح التام لكي يتضح حال تلك الفروع الكثيرة المتفرّعة عليها في الأبواب المختلفة من الفقه. فنقول - و من الله جل ثناؤه التوفيق و الهداية -: إنَّ الكلام فيها يقع في مقامات:

المقام الأول: في مدركها

لاريب في أن نفي الضرر و الضرار في الجملة من الأمور التي يستقل بها العقل، و يشهد له في مقامات خاصة آيات من الكتاب العزيز:

قال الله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾^١. والمعنى أنه قد نهى سبحانه عن إضرار الأم بولدها بترك إرضاعه غيظاً على ابيه لبعض الجهات، كما أنه نهى سبحانه عن إضرار الاب بولده بمنع رزقيهن و كسوتهن بالمعروف مدة الرضاع، فيمتنع عن إرضاع الولد، فيتضرر منه الولد.

و هذا أظهر الاحتمالات في معنى الآية الشريفة، و يشهد له صدرها أيضاً حيث قال سبحانه: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^٢ فإنه يشتمل على حكمين: حكم إرضاع الأم حولين كاملين، و حكم الإنفاق عليهن مدة الرضاع، و ذيل الآية متمم لهذين الحكمين؛ فكأنه سبحانه قال: فإنّ أبي أحدهما عن القيام بما هو وظيفة له - الأب من الإنفاق و الأم من الإرضاع - فعلى الآخر أن لايعامله بترك وظيفته فيضّر بالولد من هذه الناحية، و يؤيده أيضاً قوله تعالى في نفس الآية: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ كما لا يخفى؛ و على هذا يكون قوله «لَا تُضَارَّ» مبنياً للفاعل و الباء زائدة، فإنّ المضارة تتعدى بنفسها.

و قد يُذكر في معنى الآية احتمالات آخر مبتنية على كون «لَا تُضَارَّ» مبنياً للمفعول و الباء للسببية، مثل ما ذكره الفاضل المقداد في (كنز العرفان في فقه القرآن) حيث قال: «قيل إنّ المراد أن لا يُضَارَّ بالوالدة بأن يترك جماعها خوفاً من الحمل و لاهي تمتنع من الجماع خوفاً من الحمل فتضّر بالأب؛ روي عن الباقر و الصادق (عليه السلام)». و الآية على هذا المعنى، تدلّ على نهى الأب عن الإضرار بالأم و بالعكس، بسبب خوف الولد، و على الأول تدلّ على نهيهما عن الإضرار بالولد؛ فهي

١. سورة البقرة، الآية ٢٣٣.

٢. سورة البقرة، الآية ٢٣٣.

على كل حال دالة على نفي الضرر و النهي عن الإضرار في الجملة، و هو المطلوب. و
أما تمام الكلام في فقه الآية فهو في محلّه.

و قال سبحانه، أيضاً في حق النساء المطلقات: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^١
فنهى سبحانه عن الإضرار و التضيق على المطلقات في السكنى و النفقة في أيام
عدتهن، كما أوصى سبحانه بهنّ في موضع آخر بقوله: ﴿وَلَا تُسْكُوهُنَّ
ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾^٢ حيث نهى عن الرجوع إلى المطلقات رجعيّاً لا لرغبة فيهنّ بل
لطلب الإضرار بهنّ كالتقصير في النفقة أو لتطويل المدة حتّى تلجأ إلى بذل مهرها؛
كما أشار إليه في كنز العرفان.

و قال سبحانه، ناهياً عن الإضرار بالوراث و تضييع حقوقهم: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَى
بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾^٣ فنهى سبحانه عن الإضرار بالوراث في الوصية بأنّ يوصى
ببعض الوصايا اجحافاً عليهم و دفعاً لهم عن حقهم؛ أو يقّر بدين ليس عليه دفعاً
للميراث عنهم. و يشير إليه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ
بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^٤ و الجنف هو الميل إلى أفراط أو تفريط و الإضرار بالورثة.

و قال سبحانه، أيضاً ﴿وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾^٥ فنهى عن إضرار كاتب الدين و
الشاهد عليه أو على البيع، بأن يكتب ما لم يمل أو يشهد بما لم يستشهد عليه؛ هذا
إذا قُدّر الفعل أعني: «لا يضر» مبنياً للفاعل، و أمّا إذا قُدّر مبنياً للمفعول فالنهي إنّما
هو عن الإضرار بالكتّاب و الشهداء إذا أدوا حق الكتابة و الشهادة؛ على إختلاف
الأقوال في تفسير الآية الشريفة.



هذا ولكنّ العمدة، في إثبات هذه القاعدة على وجه عام هي الروايات الكثيرة

١. سورة الطلاق، الآية ٦.

٢. سورة البقرة، الآية ٢٣١.

٣. سورة النساء، الآية ١٢.

٤. سورة البقرة، الآية ١٨٢.

٥. سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

المدعى تواترها، المروية من طرق الفريقين، وإن اختلفت من حيث العبارة بل المضمون؛ حيث إن بعضها عام وبعضها خاص، إلا أن مجموعها كافٍ في إثبات هذه الكلية.

و بما أنّ في استقصاء هذه الروايات فوائد جمّة لا تُنال إلا به فاللزام ذكر ما وقفنا عليه في كتب أعلام الفريقين ممّا ذكره المحققون في رسالاتهم المعمولة في المسألة و ما لم يذكره لتتم الفائدة بذلك إن شاء الله. و آتي و إن بذلت جهدي في جمعها و إستقصائها و أوردت ما أورده الأصحاب في هذا الباب و أضفت عليه ما ظفرت به ممّا لم يشيروا إليه، لكن لعلّ باحثاً يقف على ما لم أقف عليه فإنّ العلم غير محصور على قوم، و كم ترك الأول للآخر. و كيف كان، نبداً بذكر أخبار أصحابنا الأعلام، ثمّ نتبعها بذكر ما أورده الجمهور في أصولهم.

و أخبار اصحابنا على نحوين، فبعضها يدل على هذه القاعدة بعمومها، و بعضها وارد في موارد خاصة؛ و سوف نذكرها تباعاً إن شاء الله.

الأخبار الدالة على القاعدة بعمومها:

١- ما رواه الكليني (رضوان الله تعالى عليه) في (الكافي) عن ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: إنّ سمرة بن جندب^١ كان له عذق، و كان طريقه

١. «سمرة» بفتح الأول و ضمّ الثاني و فتح الثالث؛ و «جندب» بضمّ الأول و سكون الثاني و فتح الثالث على وزن «لعبة» صحابي من بني شمع بن فزارة. و الذي يظهر من تتبع كتب الرجال و السير، لاسيّما ما نقله العلامة المامقاني و ابن ابي الحديد في ترجمة الرجل أنّه كان من أشدّ الناس قسوة و عداوة لأهل البيت عليهم السلام و شيعتهم، و كان لا يبالي بقتل الابرياء و جمع الأكاذيب و تحريف الكلم عن مواضعه، و إليك بند ممّا التقطناه من مخازيه:

١- إن معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة ألف درهم على أن يروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّ هذه الآية نزلت في علي عليه السلام: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ - إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى - وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» و أنّ هذه نزلت في ابن ملجم «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْغَيَّابِ» فلم يقبل فزاده حتّى بلغ أربع مائة الف فقبل! نقله ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة

إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري فقال الأنصاري: يا سمرة؛ لاتزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليه، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق، و هو طريقي إلى عذقي، قال: فشكاه الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فأرسل إليه رسول الله ﷺ فأتاه فقال: إن فلاناً قد شكاك و زعم أنك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال يا رسول الله ﷺ: أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله ﷺ: خلّ عنه و لك مكانه عذق في مكان كذا و كذا، فقال: لا، قال: فلك إثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعداق فقال: لا، قال فلك عشرة في مكان كذا و كذا، فأبى، فقال: خلّ عنه و لك مكانه عذق في الجنة قال: لا أريد، فقال له رسول الله ﷺ: إنك رجل مضارٌّ و لاضرر و لاضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت ثم رمى بها إليه و قال له رسول الله ﷺ: إنطلق فاغرسها حيث شئت.^١

٢- ما رواه في (الكافي) أيضاً عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال:

٣- استخلف زياد سمرة بن جندب على البصرة فأتى الكوفة و قد قتل ثمانية آلاف من الناس و في رواية: من الشيعة! فقال له زياد: هل تخاف أن تكون قتلت أحداً بريئاً؟ قال: لو قتلت مثلهم ما خشيت! (رواه أبو جعفر الطبري في احداث سنة خمسين من تاريخه).

٣- قال سمرة: و الله لو أطعت الله كما أطعت معاوية لما عذبتني أبداً. (نقله الطبري و ابن الأثير).

٤- إن سمرة بن جندب عاش حتى حضر مقتل الحسين عليه السلام و كان من شرطة ابن زياد و كان في أيام مسير الحسين عليه السلام إلى العراق يحرض الناس على الخروج إلى قتاله نقله ابن أبي الحديد في شرحه. (ولكن الذي يوهن هذه الرواية ما نقله من جماعة منهم البخاري أنه مات سنة ٥٨ و في نقل آخر ٥٩ و في نقل ثالث ٦٠، مع إن وقعة الطف كانت سنة ٦١ فتدبر. و لو لم يكن دليل على فسق الرجل و معاداته للحق و أوليائه إلا هذه الرواية المنقولة في المتن عن الجوامع المعتبرة الحاكية عن اعتدائه على الأنصاري، لكان كافياً، فإنه صريح في طغيانه و إجترانه على رسول الله ﷺ و التبارز بعصيانه قبال أمره المؤكّد بأنواع التأكيد و قد قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَأَيُّؤْمُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: ٦٥) بل قد يلوح منها أمارات كفره، فإن من البعيد أن يكون الإنسان مؤمناً بالمعاد و وعده تعالى بالثواب و الجزاء ثم لا يقبل ضمان رسول الله ﷺ الجنة له ضماناً صريحاً بثمن بخس.

إنَّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الانصاري إلى رسول الله ﷺ، فشكا إليه و خبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ﷺ، و خبّره بقول الأنصاري و ما شكاه، و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلما أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار.^١

رواه في الوسائل في الباب ١٢ من كتاب إحياء الموت ثمّ قال: و رواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه، و رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد مثله. ولا يخفى أنّ هذه الرواية و ما قبلها رواية واحدة تحكي عن قضية واحدة نقلها زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام؛ و عمدة الفرق بين الطريقتين هو ذكر قيد «على مؤمن» في قوله «لا ضرر و لا ضرار على مؤمن» في الأولى منهما دون الأخيرة، و سيأتي أنّ له دخلاً في فهم مغزى الحديث.

٣- ما رواه الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) بإسناده عن الحسن الصيقل عن ابي عبدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شيء من أهل الرّجل فكرهه الرّجل، قال: فذهب الرّجل إلى رسول الله ﷺ فشكاه فقال: يا رسول الله ﷺ إنّ سمرة يدخل عليّ بغير أذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلي حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله ﷺ فدعاه فقال: يا سمرة! ما شأن فلان يشكوك و يقول: يدخل بغير أذني، فترى من أهله ما يكره ذلك يا سمرة! استأذن إذا أنت دخلت، ثمّ قال له رسول الله ﷺ: يسرّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة قال: لا؛ قال: ما أراك يا سمرة إلاّ مضارّاً، اذهب يا فلان فاقلعها و اضرب بها وجهه.^٢

١. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٢، ح ٢.

٢. الوسائل، ج ١٧، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، ح ١. و من لا يحضره الفقيه، باب حكم الحرّيم، ح ٨.

و هذه الرواية كما ترى خالية عن ذكر فقرة (لاضرر و لا ضرار)، و لكنّها مشتملة على صغراها و هي قوله: «ما أراك يا سمرة إلّا مضاراً».

و كيف كان، فلا ريب في أنّ هذه الروايات الثلاث تحكي عن قضية واحدة و إن اختلفت عباراتها و بعض خصوصياتها، نقلها «زراة» تارة و «أبو عبيدة الحدّاء» أخرى. و يظهر منها أنّه كان لسمرة بن جندب حق العبور إلى نخلته من باب البستان الذي كان دار الانصاري فيه؛ ولكن أراد استيفاء حقّه مع الاضرار بالانصاري، و لم يرض بالجمع بين حقّه و حقّ الأنصاري بأن يكون دخوله مع استيذان منه، بل و لم يرض بالاستبدال عنها، فدفع عنه رسول الله ﷺ شرّه، و أمر بقلع نخلته، لانحصار طريق خلاص الأنصاري من الظالم المجحف فيه. و في فقه الرواية أبحاث تأتي في محلّه عن قريب إن شاء الله.

٤- ما رواه في (الكافي) عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا أُرِفَت الأُرْف و حُدَّت الحدود فلا شفعة.^١ رواه في الوسائل عن الكافي في الباب من أبواب الشفعة، ثمّ أشار إلى رواية الشيخ و الصدوق له بطرقهما؛ إلّا أنّ في رواية الصدوق زيادة و هي: «و لاشفعة إلّا لشريك غير مقاسم».^٢

و يظهر من هذا الحديث أنّ العلة أو الحكمة في جعل «حق الشفعة» للشريك هي لزوم الضرر و الإضرار عند فقده، فإنّ الإنسان لا يرضى بأيّ شريك؛ و يدلّ أيضاً على أنّ هذا الحقّ ثابت في المشاع و قبل القسمة، و أمّا بعدها فلا شفعة، و هو المراد من قوله: إذا أُرِفَت الأُرْف (أي أعلمت علامات القسمة) و حُدَّت الحدود فلا شفعة؛ و يدلّ عليه أيضاً الزيادة الواردة في طريق الصدوق و هو قوله عليه السلام و لاشفعة إلّا لشريك غير مقاسم.^٣

١. الكافي، ج ٥، ص ٢٨٠، ح ٤.

٢. ولكن ذكر محقق الكتاب - طبعة جماعة المدرّسين - أنّ هذا الذيل ليس في بعض النسخ ولا الكتابين و لعلّه في زيادات النسخ.

٣. قال شيخ الطائفة قدّس سره في الخلاف في كتاب الشفعة في المسألة الثالثة: و معنى أُرِفَ عليه أعلم، قال أبو عبيدة: يقال: أُرِفْتُها تأريفاً أي أعلمت لها علامات، و هي لغة أهل الحجاز. إنتهى كلامه.

و في هذا الحديث أيضاً أبحاث تدور حول قوله ﷺ (لاضرر و لاضرار) و أنّها رواية مستقلة ذكرها الراوي مع حكم الشفعة من باب الجمع في الرواية و النقل، أو أنّها من تنمة رواية الشفعة، و الكلام فيها يأتي عن قريب ان شاء الله.

و رواها في (مجمع البحرين) في مادة «ضرر» إلى قوله: لاضرر و لاضرار، إلا أن فيه التقييد بقوله «في الإسلام» بعد قوله: و لاضرار. وليكن هذا على ذكر منك.

٥- ما رواه في (الكافي) عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله ﷺ قال: قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لايمنع نفع الشيء،^١ و قضى بين أهل البادية أنّه لايمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، فقال: لاضرر و لاضرار.^٢

قال العلامة المدقق شيخ الشريعة الاصفهاني ﷺ: إنّ في النسخة المصححة من الكافي عنده: «و قال: لاضرر و لاضرار»، لا فقال: الخ، فتكون هذه الفقرة معطوفة على ما قبلها بالواو لا بالفاء، فليكن هذا أيضاً على ذكر منك.

أقول: و هنا شيء يجب التنبيه عليه، و هو أنّه قد وقع الخلاف بينهم في أنّ مالك البئر إذا قضى حاجته و حاجة مواشيه وزرعه من مائها و فضل بعد ذلك شيء، فهل يجب عليه بذله بلاعوض لمن احتاج إليه لشربه أو شرب ماشيته أو سقى زرعه، أو مع العوض، أم لا؟ و المعروف بينهم أنّه لايجب، ولكن المحكي عن شيخ الطائفة في المبسوط و في الخلاف و عن ابن الجنيد و السيد أبي المكارم بن زهرة أنّه يجب بذله لمن احتاج إليه لشربه و شرب ماشيته خاصة، و المسألة معنونة في كتاب «احياء الموات»، و لنا في تأييد مختار الشيخ ﷺ و تضعيف ما ذهب إليه المشهور كلام يأتي.

و في معنى قوله: «لايمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء» احتمالات:

احدها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها عن أهل البادية، حتّى منعوا عن سقى

١. الاصح على ما في بعض النسخ «النقع» و هو فاضل الماء؛ يقال: «نقع البئر» أي فاضل مائها.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٣، ح ٦ و الوسائل، ج ١٧، من أبواب إحياء الموات الباب السابع، ح ٢.

مواشيهم عند العطش الحاصل عادة بعد الرعي، لم يقدرُوا على رعي مواشيهم حول الآبار و منعوا من الاستفادة عن كلائها، فمنع فضل الماء يمنع عن فضل الكلاء. ثانيها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها عن أهل البادية قابله صاحب الكلاء بمنع فضل كلائه منه.

ثالثها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها فلعل أهل البادية يحتاجون إليه لزرعهم و كلائهم و ذلك يُضَرّ بهم و يمنعهم عن الزرع و الكلاء، فلهذا أمر صاحب البئر بأن لا يمنع فضل مائها حتّى لا يمنع فضل الكلاء. و لعلّ أوجه الاحتمالات هو الأول، فتدبّر.

٦- ما أرسله الصدوق عليه السلام: قال النبي صلى الله عليه وآله: الإسلام يزيد و لا ينقص. قال و قال: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً و لا يزيده شراً. قال: و قال: الإسلام يعلو و لا يعلو عليه.^١

و الظاهر أن الصدوق عليه السلام جمع هنا بين روايات ثلاث واردة بطرق مختلفة ليستدلّ بها على أنّ المسلم يرث من غير المسلم، أحدها - قوله: الإسلام يزيد و لا ينقص.

ثانيها - لا ضرر و لا ضرار في الإسلام.

ثالثها - الإسلام يعلو و لا يعلو عليه.

و أمّا قوله: «فالإسلام يزيد المسلم خيراً و لا يزيده شراً» فالظاهر أنّه تفريع على الرواية الأولى؛ و الذي يؤيد ذلك ما رواه في الوسائل في هذا الباب بعينه عن «معاذ» أنّه ورث المسلم من أخيه اليهودي - وكان عندئذ باليمن - و قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الإسلام يزيد و لا ينقص. فاستدلّ معاذ بهذه الرواية على أنّ المسلم يرث من أخيه اليهودي، فعلى هذا ليس مجموعها رواية واحدة واردة في باب الإرث مشتملة على نفي الضرر و الضرار كي تعد رواية مغايرة لغيرها من الروايات. و يؤيده

أيضاً مارواه «الحاكم» في المستدرک^١ عن النبي ﷺ: الإسلام يزيد و لا ينقص، مجرداً عن هذا الذيل، أعني قوله: لا ضرر و لا ضرار.

٧- مارواه المحدث النوري في (المستدرک)^٢ عن (دعائم الإسلام) عن أبي عبدالله ﷺ أنه سئل عن جدار الرجل و هو سترة فيما بينه و بين جاره، سقط فامتنع من بنيانه قال: ليس يجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو شرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: أستر على نفسك في حقك إن شئت، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه اضراً بجاره، لغير حاجة منه إلى هدمه، قال لا يترك،^٣ و ذلك أن رسول الله ﷺ قال: لا ضرر و لا إضرار، و إن هدمه كلف أن يبنيه.

ولكن لا يظهر من هذه الرواية أنّ هذه الفقرة كانت مذكورة في كلام النبي ﷺ مجردة عن غيرها، فلعله ﷺ أخذها من قول النبي ﷺ الوارد في قضية سمرة بن جندب بعنوان كبرى كليتة يستدلّ بها على مورد السؤال؛ و هذا أمر جائز للإمام ﷺ كما يجوز لغيره؛ فلا يجوز الاستشهاد بهذه الرواية على كون هذه الفقرة قضية مستقلة من قضايا النبي ﷺ كما قديتوهم. فكن على بصيرة منه، حتى أحدث لك منه ذكراً.

٨- ما رواه في (المستدرک) أيضاً عن (دعائم الإسلام) عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: لا ضرر و لا ضرار.^٤

و هذه أيضاً - كالتّي قبلها - لاتدل على كون الفقرة المذكورة كلاماً مستقلاً من كلمات النبي ﷺ و قضاءً غير ما ورد في ذيل رواية سمرة.

٩- ما رواه الشيخ في (التهذيب) بإسناده عن هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله ﷺ: في رجل شهد بغيراً مريضاً و هو يباع، فاشتره رجل بعشرة دراهم و

١. في المجلد الرابع، ص ٣٤٥.

٢. المستدرک، ج ١٣، ص ٤٤٧.

٣. أي لا يترك حتى يفعل ذلك.

٤. المستدرک، ج ١٣، ص ٣٠٨.

أشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس و الجلد، فقاضى أنّ البعير برىء فبلغ ثمنه ثمانية دنانير، قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أريد الرأس و الجلد فليس له ذلك، هذا الضرر و قد أعطي حقه إذا أعطي الخمس.^١

و يمكن عدّ هذه الرواية من الروايات العامة نظراً إلى ظهور قوله «هذا الضرر» في كونه صغرى لكبرى كلية مفهومة من العبارة، كما هو المعمول في حذف الكبريات في مقام التعليل و الاكتفاء بذكر صغرها، فكأنّه قيل: هذا الضرر و لاضرار، أو لا يجوز الضرر. و احتمال 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 إلى أنّ ظاهرها كون التعليل بأمر ارتكازي عقلي، ولا قيد في هذا الحكم بنظر العقل فتدبر. و كيف كان، فهي دالة على نفي الضرر فقط، فلو قلنا بالفرق بينه و بين عنوان الضرر - كما هو الأقوى - فلا تكون دالة على نفي الضرر.



الأفبار الدالة على القاعدة الواردة في الموارد الفاصلة

مامرّ كان هي الروايات الدالة على هذا الحكم عموماً، و إليك بعض ما ورد في الموارد الخاصة المؤيدة لما سبق من العمومات:

١٠- ما رواه في (الكافي)، عن محمد بن حفص عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قوم كانت لهم عيون في أرض قريبة بعضها من بعض، فأراد رجل أن يجعل عينه أسفل من موضعها الذي كانت عليه، و بعض العيون إذا فعل بها ذلك أضرتّ بالبقية من العيون، و بعضها لا يضرتّ من شدة الأرض، قال: فقال: ما كان في مكان شديد فلا يضرتّ، و ما كان في أرض رخوة بطحاء فإنّه يضرتّ، و إن عرض رجل على جاره أن يضع عينه كما وضعها و هو على مقدار واحد قال: إن تراضيا فلا يضرتّ، و قال: يكون بين العينين ألف ذراع.^٢

١. الوسائل، ج ١٢، كتاب التجارة الباب ٣٢ من أبواب بيع الحيوان، ح ١.

٢. الوسائل، ج ١٧، من أبواب كتاب أحياء الموات الباب ١٣، ح ١.

و يظهر من هذه الرواية أنّ الإضرار بالغير غير جائز، حتّى إذا كان منشأ التصرف في أمواله التي يتسلّط على التصرف فيها كيف يشاء بمقتضى قاعدة تسلّط الناس على أموالهم، فإنّ صاحب العين إنّما أراد التصرف في عينه المملوكة بأن يجعلها أسفل ممّا كانت فمنعه الإمام عليه السلام من ذلك لما فيه من الإضرار بالعيون القريبة منها. هذا ولكن لاعموم فيها يمكن التمسك به في غير موردها، نعم لا يبعد التعدي عنه إلى غير البئر من التصرفات و إلى سائر الجيران و الأملاك المتقاربة.

و قد عنون الفقهاء هذه المسألة في باب «حريم العين» من كتاب إحياء الموات، و المشهور بينهم أنّ حريم العين و القناة ألف ذراع في الارض الرخوة و خمسمائة ذراع في الأرض الصلبة؛ ولكن المحكي عن الأسكافي و المختلف و المسالك أنّ حدّه أن لا يضرّ الثاني بالأوّل.

و كيف كان، هذا الخلاف لا دخل له فيما نحن بصدده فإنّه لاشكّ في أنّ الحكمة أو العلة في التحديد بالألف و خمسمائة على القول به هو رفع الإضرار، و لا يبعد القول بكفاية أحد الأمرين، أعني: البعد بالمقدار المذكور و العلم بعدم تضرّر الجار، و تمام الكلام في محلّه.

ثمّ لا يخفى أنّ منصرف الرواية هو ما إذا كان ترك ذاك التصرف موجباً لفوات بعض المنافع الزائدة المترتبة لمالك العين لا ما إذا كان يتضرّر بتركه حتّى يؤؤل الأمر إلى تعارض الضررين؛ وليكن هذا على ذكر منك حتّى نبحت عنه في بحث تعارض الضررين من التنبيهات الآتية إن شاء الله تعالى.

١١- ما رواه الكليني، بإسناده عن محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له قناة في قرية فأراد رجل أن يحفر قناة أخرى إلى قرية له، كم يكون بينهما في البعد حتّى لاتضرّ إحداها بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبة أو رخوة؟ فوقع عليه السلام: على حسب أن لاتضرّ إحداها بالأخرى إن شاء الله.^١

١. الوسائل، ج ١٧، الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، ح ١.

و هذه الرواية دالة على أنّ هذا الحكم، أعني: عدم جواز الإضرار بالغير - حتى بأن يتصرف الإنسان في ملكه أو ملك مباح فيلزم منه ضرر على غيره - كان مرتكزاً في ذهن الراوي فلذا لم يسأل عن أصل الحكم و إنما سأل عن صغراه بقوله: كم يكون بينهما في البعد حتى لاتضرّ إحدهما بالأخرى؟ و منشأ هذا الإرتكاز اما التعارف الخارجي و ما هو الدائر بين العقلاء في أمثال هذه الموارد، و إمّا عمومات لاضرر، و إمّا ما روي عن الأئمة السابقين عليهم السلام من لزوم التباعد بين العينين بألف أو خمسمائة ذراع على اختلاف الأراضي، مثل ما روي عن الصادق عليه السلام في الرواية السابقة.

و كيف كان، فطريق الإستدلال بهذه الرواية هو عين ما مرّبناه في الرواية السابقة؛ إلا أنّ مورد السؤال هناك هو خصوص التصرف في العيون المستحدثة من قبل، و السؤال هنا عن احداث عين جديدة في أرض قريبة من عين أخرى.

١٢- ما رواه بذلك الإسناد، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له رحي على نهر قرية، و القرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا التهر، و يعطل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: يتقي الله، و يعمل في ذلك بالمعروف، و لا يضرّ أخاه المؤمن.^١

و الظاهر أن صاحب الرحي كان له حق الانتفاع من ذاك التهر من قبل، و إلا كان تصرفه فيه عدوانياً و جاز لصاحب القرية نهيه عن التصرف فيه بمثل هذا و تعطيل رحاه حتى إذا لم يرد سوق الماء في غير ذلك التهر، فإنّ الناس مسلطون على أموالهم؛ و على هذا سوق الماء في غير هذا النهر مزاحم لحقه و يكون تعدياً عليه، فالمنع منه استناداً إلى هذه الجهة لادخل له بما نحن بصدده. ولكن الذي يقرب دلالة الرواية على المطلوب أنّ الامام عليه السلام لم يسند الحكم إليه، بل أسنده إلى عنوان آخر هو عنوان الإضرار فقال: (لا يضرّ أخاه المؤمن)، و يستفاد منه حكم عام بعدم جواز إضرار المؤمن بأخيه في كل الموارد؛ و هو و إن كان حكماً تكليفاً في بادئ

١. الوسائل، ج ١٧، الباب ١٥ من أبواب إحياء الموات، ح ١.

النظر إلا أنه يستفاد منه الحكم الوضعي أيضاً عند التأمل فتأمل.

١٣- ما رواه الكليني (رضوان الله تعالى عليه)، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أتى جبلاً، فشق فيه قناة، فذهبت قناة الآخر بماء قناة الأول، قال: فقال: يقاسان^١ بحقائب البئر ليلة لية، فينظر أيتهما أضرت بصاحبتهما، فإن رأيت الأخيرة أضرت بالأولى فلتعور.

و رواه الصدوق، بإسناده عن عقبة بن خالد؛ و زاد: و قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، و قال: إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأول سبيل.^٢ وبمضمونه رواية أخرى عن الشيخ بإسناده عن عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام. و في (مجمع البحرين) «حقائب البئر» أعجازها.^٣ و هذه الرواية أيضاً تدلّ على عدم جواز الإضرار بالغير و إن كان بالاستفادة من أرض مباحة، حيث قد أمر عليه السلام بالاختبار و المقايسة و النظر الى ماء القناتين ليلة ليلة، فإن ثبت أنّ القناة الأخيرة تضرّ بالأولى فلتعور و إلا فلا؛ و أما عدم حكمه بعبور الاولى لو أضرت بالثانية فوجهه واضح، إذا لا يصدق الإضرار عليه بعد إقدامه بنفسه على حفر قناته قرب الأولى مع كون ذلك معرضاً لقلّة الماء عادة. و لا يخفى أنّ الاستفادة من هذه الرواية الحكم الوضعي أيضاً

١٤- ما رواه في (الكافي)، عن طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الجار كالنفس غير مضارّ و لا أثم.^٤

و هي تدل على عدم جواز الإضرار بالجار بما لا يضرّ الإنسان بنفسه، و قوله: (لا أثم) لعلّ معناه أنه لا يجوز إرتكاب الإثم في حقّ الجار و أنّ كل إضرار به إثم، أو أنه كفي في اداء حقّ المجاورة أن لا يضرّ به، فإذا لم يضرّ به فلا إثم.

١. و في نسخة: «يتقاسمان» و الأصح هو الأول و هو من المقايسة.

٢. الوسائل، ج ١٧، من أبواب إحياء الموات الباب ١٦، ح ١ و ٢.

٣. مجمع البحرين، ج ٢، ص ٥٤٤.

٤. الوسائل، ج ١٧، من كتاب إحياء الموات الباب ١٢، ح ٢.

و رواه المحدث الكاشاني رحمته الله في (الوافي) في باب «حسن المجاورة» ثم قال: لعل المراد بالحديث أنّ الرجل كما لا يضر نفسه و لا يوقعها في الإثم أو لا يعد عليها الأمر إثمًا، كذلك ينبغي أنّ لا يضر أخاه و لا يوقعه في الإثم أو لا يعد الأمر عليه إثمًا، يقال: أثمه، أوقعه في الإثم، أثمه الله في كذا عدّه عليه إثمًا. إنتهى كلامه.

١٥- ما رواه الطبرسي، في (المجمع) مرسلًا في تفسير قوله تعالى: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ»^١ من أنه جاء في الحديث: إنّ الضرر في الوصية من الكبائر.^٢

و الظاهر منها - بقرينة سائر الروايات الواردة في ذلك الباب - أنّ الضرر في الوصية هو الوصية بتمام المال أو بأكثر من الثلث، و لا يخفى أنّ المستفاد منها عدم صحة هذه الوصية و عدم نفوذها، سيّما بملاحظة الآية الشريفة، فهي لا تدلّ على الحكم التكليفي فحسب بل عليه و على الحكم الوضعي.

١٦- ما رواه الصدوق في (عقاب الأعمال) بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله، في حديث: و من أضرّ بامرأة حتّى تفتدي منه نفسها لم يرض الله تعالى له بعقوبة دون النار - إلى أن قال - و من ضرّ مسلماً فليس متاً و لسنا منه في الدنيا و الآخرة.^٣ و غير خفي أن الفقرة الأخيرة مطلقة، تدلّ على عدم جواز الإضرار بالمسلم مطلقاً.

١٧- ما رواه الكليني، بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنّه نهى أن يضرّ بالصبي أو تضرّ أمّه في رضاعه.^٤ و في ذيل هذا الباب رواية أخرى قريبة منها.

١. سورة النساء، الآية ١٢.

٢. الوسائل، ج ١٣، من أبواب الوصايا الباب ٨، ح ٤.

٣. الوسائل، ج، الباب ٢ من أبواب كتاب الخلع و المباراة، ح ١. و ذكر في هامش الوسائل - طبعة آل البيت - أن قوله: «و من ضرّ...» لا يوجد في نسخة أخرى من الوسائل، بل الموجود مكانه: «و من خاف...»، وكذلك في المصدر، و أنّه في هامش المصححة الثانية: «أخاف...» بدل «أضرّ...».

٤. الوسائل، ج ١٤، من أبواب الأحكام الأولاد باب أقل مدة الرضاع و أكثرها، ح ٣.

١٨- ما رواه الكليني، ايضاً بإسناده عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمزّ الدابة فتتنفر بصاحبها فتعقره فقال: كل شيء يضّرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه.^١

فحكم عليه السلام بأنّ التصرف في الشارع المباح بما يوجب الإضرار بالغير موجب للضمان، وأنّ كون الطريق عامّاً لا يمنع من هذه الحكم.

١٩- ما رواه الشيخ، بإسناده عن أبي الصباح الكناني عن ابي عبدالله عليه السلام قال: كل من أضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن.^٢

٢٠- ما رواه الصدوق، بإسناده عن الحسن بن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا ينبغي للرجل أن يطلق أمّراته ثمّ يراجعها و ليس له فيها حاجة ثمّ يطلقها، فهذا الضرر الذي نهى الله عزّوجلّ عنه، إلّا أن يطلق ثمّ يراجع و هو ينوي الإمساك.^٣ و قوله: فهذا الضرر الذي نهى الله عزّوجلّ عنه، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِسُوا هُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾.^٤ و في ذاك الباب بعينه روايات أخر في هذا المعنى، فراجع.

هذا ما وصل إلينا من طرق الاصحاب عموماً و خصوصاً، و هناك روايات آخر خاصة واردة في أبواب مختلفة يعثر عليها المتتبع قد طوينا الكشف عنها، و العمدة هي العمومات المتقدّمة.



١. الوسائل، ج ١٣، كتاب الديات، من أبواب موجبات الضمان الباب ٩، ح ١.

٢. المصدر السابق، ح ٢.

٣. الوسائل، ج، كتاب الطلاق، من أبواب أقسام الطلاق الباب ٣٤، ح ١.

٤. سورة البقرة، الآية ٢٣١.

الأفبار الدالة على القاعدة فى طرف العامّة:

و أمّا ماورد من طرق العامة فهى روايات:

١- مارواه أحمد، فى مسنده^١ قال حدثنا عبدالله، قال حدثنا ابو كامل الجحدري، قال حدثنا الفضيل بن سليمان، قال حدثنا موسى بن عقبة، عن اسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة بن صامت عن عبادة قال: إنَّ من قضاء رسول الله ﷺ أنَّ المعدن جُبار، و البئر جُبار، و العجماء جرحها جبار، و العجماء البهيمية من الأنعام و غيرها، و الجبار هو الهدر الذي لا يُعْرَم؛ و قضى فى الركاز الخمس، و قضى أن تمر النخل لمن أبرّها إلا أن يشترط المبتاع، و قضى أن مال المملوك لمن باعه... إلى أن قال: و قضى للجدّتين من الميراث بالسدس بينهما بالسواء، و قضى أن من اعتق شركاً فى مملوك فعليه جواز عتقه إن كان له مال، و قضى أن لا ضرر و لا ضرار، و قضى أنه ليس لعرق ظالم حق، و قضى بين أهل المدينة فى النخل لا يُمنع نفع بئر، و قضى بين أهل المدينة أنه لا يمنع فضل ماء لا يمنع فضل الكلاء.

قال فى المجمع: الجبار بالضم و التخفيف الهدر يعنى لاعزم فيه، و العجماء البهيمية سمّيت بذلك لأنّها لا تتكلّم، و المعنى: أن البهيمية العجماء تنفلت فتتلف شيئاً فذلك الشئ هدر، و كذلك المعدن إذا انهار على أحد فهو هدر.^٢ انتهى يعنى لا غرامة فى التلف فى شئ من هذه الموارد.

أقول: لاشك فى أن هذه الاقضية صدرت فى وقائع مختلفة، ولكن «عبادة» ذكر متون الأقضية و حذف مواردها و جمعها فى حديث واحد؛ و مضمونها من أقوى الشواهد على ذلك، و على هذا فمن القريب جدّاً أن يكون قوله: «لا ضرر و لا ضرار» غير صادر عنه ﷺ مستقلاً و بلا سابقة دعوى و لامنازعة، بل لعلّه كان ذلك قضاء فى واقعة أو وقائع متعددة و نقله عبادة مجزّداً عنها؛ فىحتمل قريباً أن يكون بعينه ماورد فى

١. المجلد الخامس، ص ٣٢٦ و ٣٢٧.

٢. مجمع البحرين، ج ١، ص ٣٤١.

قضية سمرة مع الأنصاري، أو ما ورد فيها و في حكمي الشفعة و منع فضل الماء - بناء على القول بوروده في ذيلها أيضاً على ما سيأتي شرحه - و حينئذ لا يجوز لنا الأخذ بما يظهر منه بادئ النظر من وروده مستقلاً و الاستدلال به على أنه كان قضاءً مستقلاً؛ فليكن هذا أيضاً على ذكر منك.

٢- ما أرسله ابن الأثير، في (النهاية) أنه ﷺ قال: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام. و احتمال التقطيع في كلام ابن الأثير عند النقل أيضاً قريب فلا يصح عدّه قضاءً مستقلاً

٣- و هناك عبارات مختلفة من محققي اصحابنا تدل على أن الحديث كان متفقاً عليه بين العامة و الخاصة:

منها، ما ذكره العلامة ﷺ في (التذكرة) في المسألة الأولى من خيار الغبن، قال: الغبن سبب الخيار للمغبون عند علمائنا و به قال مالك و أحمد لقوله ﷺ لا ضرر و لا ضرار في الإسلام. إنتهى.

و يظهر من عبارته أن مستند مالك و أحمد أيضاً في هذا الحكم هو حديث نفي الضرر، ولكن يحتمل أن يكون دليلاً لمختاره و مختار الأصحاب فقط. و كيف كان، فتمسك العلامة بهذا الحديث في هذا المقام شاهد على كونه معتمداً عليه عند العامة و الخاصة.

و منها، ما أفاده السيد ابو المكارم بن زهرة في (الغنية) في أواخر أبواب الخيار من كتاب البيع لإثبات حكم الأرش من قوله: و يحتج على المخالف بقوله ﷺ: لا ضرر و ضرار.

و منها، ما أفاده شيخ الطائفة في المسألة ٦٠ من كتاب البيع من (الخلاف) في باب حكم خيار الغبن: دليلنا ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: لا ضرر و لا ضرار. إنتهى. و ليعلم أنه ﷺ لم يذكر هنا قيد «في الإسلام» مع ذكره في كتاب الشفعة من (الخلاف) بعينه حيث قال: في المسألة ١٤ منه: إن قول النبي ﷺ: لا ضرر و لا ضرار في الإسلام يدل على ذلك؛ فإذاً يشكل الإعتماد على ذكره هذا القيد هناك و الإستدلال به على وجوده في متن الرواية.

و الحاصل أنّ أمثال هذه التعبيرات و الإستدلالات في كتب العامة و الخاصة تدلّ على كون هذه الرواية كالمُجمع عليها بينهم، حيث أرسلوها إرسال المسلّمات. و ممّا ينبغي التنبيه عليه هنا، أنّ صاحب الوسائل رحمته الله روى هذه الفقرة أعني قوله «لاضرر و لا ضرر» مجردة عن غيرها في أبواب مختلفة من الوسائل مثل الباب ١٧ من أبواب الخيار، و قديهم ذلك أنّها رواية أو روايات أخر فيستند إليها في إثبات صدور هذه الفقرة مستقلة، ولكن هذه الشبهة تزول بسرعة بعد ملاحظة أسناد هذه الأخبار، فإنّ أسنادها بعينها أسناد رواية زرارة الواردة في قضية سمرة بن جندب، و رواية عقبة الواردة في قضاء رسول الله في منع فضل الماء فراجع، و ديدن صاحب الوسائل في تقطيع الروايات معلوم لكلّ من له أنس بكتابه.



هذا، ما وقفنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة عموماً و خصوصاً في كتب الفريقين، و قد تحصّل منه أنّ هذه الفقرة لا ضرر و لا ضرر نقلها زرارة و أبوعبيدة الحدّاء عن الإمام الباقر عليه السلام، و عقبة بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام، و رواها الصدوق و القاضي نعمان المصري مرسلأً، و أرسله الشيخ و العلامة و ابن زهرة (رضوان الله عليهم) في كتبهم إرسال المسلّمات، و من طرق العامة رواه أحمد مسنداً و ابن الأثير مرسلأً. و قد وردت روايات خاصة في مواضع شتى تؤيّد مضمونها، فإذن لو لم ندع التواتر فيها - كما ادعاه فخر الدّين في محكي (الإيضاح) من باب الرّهن - فلا أقلّ أنّها من المستفيضات التي لا ينبغي التأمّل في جواز الإعتماد عليها حتى من القائلين بعدم حجّية خبر الواحد.



المقام الثاني: في مفاد هذه القاعدة

و قبل الشروع في بيان مفاد القاعدة و مغزاها لابدّ من تقديم أمرين لهما دخل تام في فهم معنى هذه الروايات.

الأمر الأول: قد عرفت أن قوله «لا ضرر و لا ضرار» مذيّل في غير واحد من طرق الرواية بقوله في الاسلام فهل هذا القيد ثابت بطرق صحيحة يُركن إليها، بحيث لو توقف استظهار بعض ما ذكر في معناها عليه يحكم به أم لا؟

الذي يظهر بعد التأمل التام في أسانيد الروايات و مضامينها أن تذييل الحديث بهذا الذيل غير ثابت، لما عرفت عند بيان الاخبار من عدم وروده إلا في مرسلة الصدوق،^١ و مرسلة ابن الأثير،^٢ و مرسلة الطريحي في (مجمع البحرين) في مادة «ضرر» ذيل حديث الشفعة^٣ لكن الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، لأن حديث الشفعة المذكور في جوامع أخبارنا بدون هذا القيد، و لا شك أنه أخذ الحديث منها، و في كلام الشيخ في كتاب الشفعة في المسألة الرابعة عشرة^٤ و قد عرفت أنه نفسه نقله مجرداً عن هذا القيد في «المسألة الستين» من كتاب البيع، و في كلام العلامة في التذكرة في المسألة الأولى من خيار الغبن.^٥

و الإنصاف أن شيئاً من هذه المرسلات بل و لامجموعها مع ما عرفت من السهو و الإشتباه في غير واحد منها لم تبلغ حداً يمكن معه الركون إليها؛ فما يظهر من بعض كلمات شيخ الشريعة الإصفهاني رحمته الله من عدم وجود هذا القيد إلا في كلام ابن الأثير في (النهاية) و إن كان مخالفاً للواقع، لما عرفت من نقله في كلام الصدوق و كلام غير واحد من أئمة الفقه، إلا أن هذا المقدار غير كاف في إثباته، كما أن ما نقله عن بعض معاصريه من دعوى التواتر في هذا القيد و إسناده إلى المحققين أيضاً، في غير محلّه. و الحاصل أن إثبات هذه الزيادة بنقل من عرفت دونه خرط القتاد. و على هذا لاتصل النوبة إلى ملاحظة التعارض بين طرق الرواية، و ما وردت فيه

١. ذكرناها تحت الرقم ٦ من أحاديث الخاصة.

٢. ذكرناها تحت الرقم ٢ من أحاديث العامة.

٣. ذكرناها تحت الرقم ٤ من أحاديث الخاصة.

٤. ذكرناهما تحت الرقم ٣ من أحاديث العامة.

٥. ذكرناهما تحت الرقم ٣ من أحاديث العامة.

هذه الزيادة و ما لم ترد، حتّى يقال بتقديم ما اشتمل على الزيادة، لما قرّر في محله من تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، نظراً إلى أنّ الزيادة سهواً من الراوي نادر الوقوع جداً بخلاف النقيصة، فيؤخذ بما اشتمل على الزيادة؛ حتّى يجاب عنه بما أفاده المحقق النائيني بأنّ مبنى ذلك ليس إلا سيرة العقلاء، و لا يعلم بناؤهم على تقديم أصالة عدم الزيادة في أمثال هذه المقامات التي يحتمل قريباً كون الزيادة من الراوي عند النقل بالمعنى لمغروسيتها في ذهنه، بمناسبة الحكم و الموضوع، و ملاحظة أشباهه من قوله: لا رهبانية في الإسلام، لا إحصاء في الإسلام، و غير ذلك من أمثالهما. إنتهى ما أفاده عليه السلام ملخصاً.

هذا مع أنّنا لم نجد أساساً لهذا الأصل و ما أشبهه ممّا ينسب إلى بناء العقلاء؛ فإنّه ليس عندهم أثر من هذه الأصول التي تنسب إليهم، بل الذي وجدنا منهم أن مدارهم في هذه المقامات، إذا أدت حاجتهم إليها في عمل أنفسهم، على الإطمئنان من أي طريق حصل، و عند الإحتجاج مع خصومهم على قرائن لفظية أو حالية أو مقامية توجب الإطمئنان عادة لمن اطّلع عليها، و لم نجد لهم تعبداً خاصاً بتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة. و إن شئت اخترت نفسك عند مطالعة الكتب التي ترد عليك كلّ يوم، فهل تأخذ بأصالة عدم الزيادة بعنوان أصل عقلائي و لو لم تفد الإطمئنان؟ فالإنصاف أن العقلاء لا يعرفون كثيراً من هذه الأصول التي تنسب إليهم، و أنّ بناءهم في هذه الموارد على الأخذ بما تطمئن به أنفسهم لا غير. و أمّا التذييل بقوله «على مؤمن»، فقد عرفت أنّه وارد في رواية ابن مسكان عن زرارة المرويّة في الكافي، ولكن عرفت أيضاً أنّ ابن بكير قد روى هذه الرواية بعينها عن زرارة مجردة عن هذا القيد، و رواها أيضاً بعينها أبو عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام مجردة عنه، فإحدى الروایتين نقلها أبو عبيدة الحذاء و زرارة برواية ابن بكير عنه مجردة عن القيد و الأخرى نقلها ابن مسكان عن زرارة مقيّدة به، فيكيف يمكن الإعتماد على الأخيرة في إثباته، سيّما مع ملاحظة أنّه ليس قيّداً يهتم بشأنه في بادئ النظر؟

ثم اعلم أنّ هذا البحث أعني زيادة «في الإسلام، أو على مؤمن» لو ثبت يترتب عليه بعض الفوائد المهمة، وليس كما أفاده المحقق النائيني رحمته خالياً عن الفائدة؛ و تظهر الفائدة في تنقيح مفاد الحديث و تأييد كون كلمة «لا» نافية، الذي استند إليه العلامة الأنصاري في إثبات حكومة القاعدة على العمومات؛ لانهائية حتى يكون مفادها حكماً فرعياً بعدم إضرار الناس بعضهم ببعض، بيان ذلك:

إنّ الجار و المجرور (في الإسلام) هنا متعلق بفعل عام مقدّر و على اصطلاح النحاة الطرف هنا ظرف لغو، و التقدير: لا ضرر موجود في الإسلام؛ و معناه أنّه لا يوجد حكم ضرري في أحكام الإسلام. و هذا المعنى يوافق حكومة القاعدة على عمومات الأحكام، و لا يناسب كون «لا» ناهية، بأنّ يكون معناه: لا تضروا في الإسلام؛ لأنّ الإسلام ليس ظرفاً لإضرار الناس بعضهم ببعض إلّا على تكلف بعيد. و العجب من المحقق النائيني (قدّس الله نفسه) حيث أنكر ذلك و أعتد بجواز إرادة النهي مع هذا القيد أيضاً! و كأنّ الشبهة نشأت عن الخلط بين اصطلاح النحاة في الطرف، و بين الطرف و المظروف بمعناهما العرفي فراجع و تأمل. و سيأتي تنمة لهذا الكلام عند تحقيق مفاد الحديث.



الأمر الثاني: لا يخفى على الناظر في روايات الباب ورود قوله «لا ضرر و لا ضرار» ذيل قضية سمرة، و ظاهر غير واحد منها وروده مستقلاً أيضاً، ولكنّ الإنصاف أنّه ظهور بدوي يزول بالتأمل؛ فإنّ احتمال التقطيع فيها قوي جداً، و قد أشرنا إلى بعض ما علم التقطيع فيه، عند نقل الأخبار. هذا مضافاً إلى عدم اعتبار الطرق المشتملة على ذكر هذه العبارة مجردة عن غيرها، فلا يمكن الركون إليها.

ولكن ظاهر حديثي الشفعة و منع فضل الماء^١ المرويين عن عقبة بن خالد ورودها ذيل قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله في الشفعة و منع فضل الماء. لكن وقع التشكيك من

١. ذكرناهما تحت الرقم ٤ و ٥.

غير واحد من محققي الأصحاب في هذا الظهور و احتمال كونه من باب الجمع في الرواية. و أول من فتح باب هذا التشكيك العلامة الجليل شيخ الشريعة الإصفهاني رحمته الله، فإنه أصّر على عدم ورودها في هاتين القضيتين، و أتعب نفسه الزكّية في جمع القرائن على ذلك، و تبعه المحقق النائيني رحمته الله و أيده بقرائن آخر.

و تظهر ثمرة هذا النزاع في تحقيق مفاد الحديث و أنه نفي الأحكام الضرورية الحاكم على عمومات أدلة الأحكام، أو أنّ مفاده التّهي عن إضرار الناس بعضهم ببعض؟ فإنه لو ثبت ورودها ذيل حديثي الشفعة و منع فضل الماء كانت كالعلة لتشريع هذين الحكمين في الشريعة، و هذا لا يناسب التّهي بل يناسب النفي كما هو ظاهر.

و كيف كان عمدة ما استند إليه المحقق المذكور في إثبات هذا المدعى المخالف لظاهر الرواية مقايسة قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله المحكية عن طرق العامة المنتهية إلى «عبادة بن صامت» و ما ورد من طرق الخاصة المنتهية في كثير من مواردنا إلى «عقبة بن خالد»؛ فإنّ توافقهما و اتّحادهما في كثير من عباراتهما مع خلوّ رواية «عبادة» من هذا الذيل، مع أنّه نقل قضاءه عليه السلام في الشفعة و فضل الماء بعينه كما نقله «عقبة بن خالد»، ممّا يضعف الاعتماد على هذا الظهور البدوي، و يوجب قوّة الظنّ بأنّ الجمع بين هذه الفقرة و سائر فقرات الرواية كان من باب الجمع في الرواية من ناحية الراوي، لا أنّها صدرت في قضية واحدة عن النبي صلى الله عليه وآله؛ سيّما مع كون عبادة ضابطاً متقناً في نقل الأحاديث و من خيار الشيعة على ما قيل. كما أنّه لا يمكن الإستشهاد بظهور «الفاء» في قوله: «فلا ضرر و لا ضرار» في ذيل حديث منع فضل الماء في كون ما بعده متفرعاً على ما قبله و متصلاً به؛ لما عرفت سابقاً من أنّ النسخ المصحّحة من (الكافي) خالية عنها بل المذكور فيها هو «الواو» بدل «الفاء»؛ فراجع الروايات السابقة و تأملها.

هذا ملخص ما أفاده العلامة الإصفهاني في كلام طويل له في رسالته المعمولة في المسألة. ولكنّ الإنصاف أنّ رواية عقبة بن خالد أقوى ظهوراً في اتّصال هذه الفقرة

بقضائه ﷺ في الشفعة و منع فضل الماء من رواية عبادة في الإنفصال، بيان ذلك: إنَّ من يتأمل في رواية عبادة بن صامت لا يشك في أنه لخصّ قضايا رسول الله ﷺ، و ارتكب التقطيع فيها، و لم ينقلها مع موارد، بل نقلها مجردة عن ذكر المورد؛ لأنَّنا نعلم قطعاً بعدم صدور هذه القضايا أو أكثرها عنه ﷺ بلا مقدّمة، بل كل واحدة منها كانت واردة في مورد خاص، مثل قضية سمرة بن جندب و شبهها؛ ولكن عبادة لخصها و جمعها في عبارة واحدة. و من هنا يحتمل قريباً أن يكون قد حذف قوله: «لا ضرر و لا ضرار» عن ذيل قضائه في منع فضل الماء؛ حيث لا يتفاوت معه المعنى حتّى يعد خارجاً عن حدود النقل بالمعنى المتداول بين الرواة، و اكتفى بذكر هذه الفقرة أعني: «لا ضرر» بعنوان قضاء مستقلّ لوروده في موارد مختلفة.

و ممّا يقرب هذا الإحتمال أنّه لاشكّ في ورود «لا ضرر» في ذيل قضية سمرة، ولكنّ عبادة لم ينقل موردها بل اكتفى بنقل قضائه ﷺ بأنّه لا ضرر و لا ضرار مجرداً عن كل شيء؛ فيستكشف من ذلك عدم اعتناؤه بنقل هذه الخصوصيات. فاكثفاؤه بذكر هذه الفقرة مستقلّة، و عدم تذييل قضائه ﷺ في الشفعة و منع فضل الماء بها، قريب جداً.

هذا مع أنّ الكلام بعد في سند رواية عبادة بن صامت، فإنّ مجرد توثيق عبادة لو ثبت لا يكفي في الاعتماد على الرواية، لاشتمال سندها على رجال آخرين لم يثبت لنا وثاقتهم لما عرفت من أنّ أحمد نقلها في مسنده بخمس وسائط عن عبادة. هذا كلّهُ مضافاً إلى أنّ الجمع بين الروايات في نقل واحد بهذا الوجه - بإلحاق حكمٍ يكون كالكبرى برواية خاصة تكون كالصغرى له - غير معهود من الرواة، بل هو أشبه بالفتاوى و الاجتهادات التي تداولت بعد عصر الرواة كما لا يخفى.

فالحاصل أنّ صرف النظر عن ظهور رواية «عقبة» في ورود جميع فقراتها في واقعة واحدة و ارتباط بعضها ببعض بأمثال هذه الإحتمالات مشكل جداً؛ و وجود «فاء التفرّيع» و إنّ كان مؤيداً للإتصال، ولكنّ عدمها لا يدلّ على عدمه، بل العطف بالواو أيضاً ظاهر فيه و إنّ كان أضعف ظهوراً من الفاء.

و قد تبع هذا المحقق على هذا القول، المحقق النائيني (قدس سرهما) في رسالته المعروفة، و استدلل له مضافاً إلى ما ذكره بوجوه أخرى:

أحدها - إن قضية النبي ﷺ مضبوطة عند الإمامية و أهل السنة، و بعد اتفاق ما رواه العامة عنه ﷺ مع ما رواه أصحابنا عن أبي عبد الله ﷺ و بعد ورود «لاضرر» مستقلاً في طريقهم، يحدس الفقيه أن ما ورد في طريقنا أيضاً كان قضاءً مستقلاً من دون أن يكون تنمة لحديثي الشفعة و منع فضل الماء، و إنما ألحقه بها عقبه بن خالد من باب الجمع في الرواية و النقل.

ثانيها - إن جملة «و لا ضرر» على ما سيحيي من معناها لاتناسب حديث الشفعة و لاحديث منع فضل الماء، فلا يحتمل تذييلهما بها في كلام النبي ﷺ.

ثالثها - إن بيع الشريك بغير رضا شريكه ليس مقتضياً للضرر فضلاً عن أن يكون علّة له، فلا يصحّ تعليل فساده بحديث لا ضرر، و كذلك كراهة منع فضل الماء - على ما هو الأقوى من أنه ليس وجه التّحريم - لا يمكن تعليلها بلا ضرر، فيستكشف من هذا عدم كونه من تنمة الحديثين.

ثم أورد ﷺ على نفسه بإمكان كونه من قبيل العلّة في التشريع - و يعني بها حكمة الحكم -، و أجاب عنه بأنّ حكمة الأحكام لو لم تكن دائمية فلا أقلّ من لزوم كونها غالبية، و الحال أنّ الضرر في موارد الشفعة و منع فضل الماء ليس غالبياً. هذه خلاصة ما أفاده.

و جميع ما ذكره ﷺ قابل للمناقشة:

أما الأوّل فبما عرفت أنفاً من أنّ القرائن شاهدة على عدم كون هذه الفقرة قضاءً مستقلاً حتّى يلزم خلو رواية «عقبه» عنها، بل الظاهر أنّ عبادة هو الذي حذف موردها أو موردها و جعلها قضاءً مستقلاً؛ و ليس عليه حرج في ذلك، لعدم كونه بصدد نقل جميع الخصوصيات كما تنادي به روايته. و يشهد له أيضاً ترك ذكر قضائه ﷺ في حق سمرة بن جندب الذي وردت هذه الفقرة في ذيلها، و كذلك لم

يذكر عقبة بن خالد قضية سمرة و ما حكم به النبي ﷺ هناك، فلعله أو كل أمرها إلى شهرتها، أو لم يكن بصدد استقصاء جميع قضاياه ﷺ، فإنه لم يثبت لنا كونه بصدد ذلك، فلا «عقبة بن خالد» كان بصدد استقصاء قضايا النبي ﷺ و لا «عبادة» كان بصدد بيان خصوصيات قضاياه.

و يجاب عن الثاني بأنه يمكن أن يكون ذكر «و لاضرار» بعد قوله «لاضرر» من قبيل الإستشهاد بثلاث فقرات من حديث الرفع هي (رفع ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوه و ما أخطأوا) في رواية البنزطي و صفوان عن أبي الحسن عليه السلام، الواردة في رجل أكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك؛ فإنّ مورد استشهاده عليه السلام لم يكن جميع الثلاثة، بل خصوص رفع الإكراه. و هذا أمر شائع عند الاستشهاد بالقضايا التي تشتهر بعبارة مخصوصة و جيزة؛ فإنّها كثيراً ما تنقل بجميعها في مقام الاستشهاد و إن كان مورد الاستشهاد خصوص بعض فقراتها. فذكر: «لا ضرار» في كلام النبي ﷺ عقيب قوله: «لا ضرر» عند قضائه في الشفعة أو منع فضل الماء تميمياً لهذه القضية التي اعتمد عليها في غير مقام لا ينافي عدم انطباق «لا ضرار» على مورد الحديثين. و إن هذا إلاّ مثل سؤال بعضنا عن حكم النائم، فيجاب بما ورد من رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ، مع أنّ مورد الاستشهاد هو إحدى فقراتها فقط.

هذا مضافاً إلى أنّ منافاة قوله: «ولا ضرار» لمورد الحديثين غير واضح كما سيأتي البحث عنه إن شاء الله عند البحث عن معنى كلمتي «الضرر» و «الضرار» فانتظر.

و يدفع الثالث أنّ حمل التّهي في مسألة منع فضل الماء على الكراهة غير معلوم، بيان ذلك: إنّ القدر المتيقّن من مورد الرواية هو ما إذا كان الممنوع في حاجة شديدة، و يشقّ عليه تحصيل ماء آخر لسقيه أو سقي مواشيه، بحيث لو منع من فضل ماء البئر لوقع في مضرة شديدة و حرج و ضيق في المعيشة، و لا إطلاق لها يشمل غير هذه الصورة؛ فإنّها واردة في حق أهل بوادي المدينة و من ضاهاهم، و قد كانوا بحسب الظاهر آنذاك في مثل هذه الحال، و لا اقلّ من الشك، فلا يمكن التعدي عنها إلى غير هذه الموارد.

ثم أنه لا يبعد من مذاق الشارع المقدس أن يأمر مالك البئر بعدم منع فضل مائه في أمثال المقام، إمّا مجاناً و بلا عوض، أو في مقابل القيمة - على خلاف في ذلك بين القائلين بوجوب البذل، كما عرفت شرحه عند نقل الأحاديث -؛ رعاية لمصالح جمع من ذوى الحاجة من المسلمين. و قاعدة تسلط الناس على أموالهم و إن كانت قاعدة مسلمة و ثابتة عند الشرع و العقلاء؛ إلا أنه لا مانع من تحديدها من بعض النواحي من قبل الشارع المقدس لمصالح هامة، كما حُدّدت من ناحية العقلاء في بعض الموارد؛ و قد حدّدها الشارع في مواضع أُخر، كما في الإحتكار و الأكل في المخصصة و أمثالهما.

و لا مانع من القول بوجوب بذل فضل الماء هنا كما صار إليه جمع من الفقهاء، منهم شيخ الطائفة حيث قال فيما حكي عن (مبسوطه): «إنّ كلّ موضع قلنا فيه يملك البئر فإنّه أحقّ بمائها بقدر حاجته لشربه و شرب ماشيته و سقي زرعه، فإذا فضل بعد ذلك شيء و جب بذله بلا عوض لمن احتاج إليه لشربه و شرب ماشيته - إلى أن قال -: أمّا لسقي زرعه فلا يجب عليه، لكنّه يستحب». و ذكر في الخلاف نحوه، و في المختلف حكايته عن ابن الجنيد و عن الغنية أيضاً، فراجع.

نعم ظاهر المشهور عدم وجوب البذل. و لعلّ الوجه فيه ترددهم في صحة أسانيد الروايات الدالة على هذا الحكم - كما حكي عن المسالك - أو استنادهم فيه إلى عموم السلطنة و غيرها، و استبعاد تخصيصها بأمثال هذه الروايات. و استيفاء البحث عن هذا الحكم موكول إلى محلّه من كتاب «إحياء الموات».

و الغرض من جميع ما ذكرنا أنّ القول بحرمة منع فضل الماء ممّا لا استبعاد فيه؛ كما أنّ انطباق عنوان الضرر على القدر المتيقّن من مورد الرواية بالنظر الواسع العرفي قريب جداً، كانطباقه على مورد الإحتكار و شبهه؛ فإنطباق لاضرر على مورد الرواية قريب بعد ملاحظة ما ذكرنا في توضيحه؛ و عليه لا وجه للقول بأنّ الذيل كان حديثاً مستقلاً وقع الجمع بينه و بين سائر فقرات الرواية من الرّاي.

و العجب أنّ المحقق النائيني رحمته الله لم يكتف بما ذكر حتّى منع انطباق «لاضرر» على

مورد الرواية و لو بعنوان حكمة الحكم؛ و قد عرفت أنّ انطباقه على القدر المتيقن من مورد الرواية بعنوان علة الحكم أيضاً قريب فضلاً عن حكمة الحكم. هذا كله مضافاً إلى أن التعليل بما يشتمل على حكم الزامي لتأكيد الأوامر الاستحابية أو التواهي التنزيهية المؤكدة غير بعيد؛ فمجرد كون الحكم المعلّل غير إلزامي لا يكفي شاهداً للحكم بعدم تذييله بهذه العلة المشتملة على حكم إلزامي، فتدبر.

و أمّا حديث الشفعة، فلا مانع من ورود «لاضرر» فيه بعنوان حكمة الحكم. و القول بأنّ الحكمة لا بدّ أن تكون أمراً غالبياً، و ليس الضرر الحاصل بترك الأخذ بالشفعة و لزوم بيع الشريك على شريكه كذلك، ممنوع بعدم الدليل على لزوم كونها أمراً غالبياً، بل يكفي كونها كثيرة الوقوع، و إن لم تكن أمراً غالبياً، بل لا يبعد كفاية عدم كونها نادرة؛ ألا ترى أنّه قد ورد في غير مورد من المناهي أنّ المنهي عنه يورث الجنون أو البرص و أمثال ذلك، مع أنّ هذه اللوازم ليست دائميّة بل و لا غالبية.

و أضعف منه القول بأنّ الضرر الناشئ من ترك الشفعة إتفاقي نادر الوقوع - كما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني في رسالته الميل إليه -، فإنّه ممنوع جدّاً؛ لما نشاهد من حال التّاس و عدم رضاهم بأيّ شريك، بل الذين يرضونهم للشركة أقلّ بمراتب بالنسبة إلى من لا يرضونهم؛ و لاشكّ لمن لاحظ حال الشركاء في المساكن و الأرضين و غيرها أنّه لولا حكم الشفعة و نهى الشريك عن بيع حصته ممّن شاء من دون رعاية نظر شريكه، لوقع بين التّاس من التشاجر و التنازع و البغضاء و فساد الأموال و الأنفس ما لا يخفى.

نعم هذا الضرر ليس دائماً حتّى يصلح لأن يكون علة لهذا الحكم، و لكنّه يصلح أنّ يكون حكمة له بلا إشكال.

و لقائل أن يقول: كيف يجعل حكم واحد مثل: «لاضرر» علة في مقام مثل قضية سمرة، و حكمة في مقام آخر، كما فيما نحن فيه؟ و قد أشار إلى هذا الإشكال المحقق النائيني في رسالته و ارتضا.

لكن الإنصاف، أنه أيضاً في غير محلّه لعدم المانع من ذلك أصلاً، و هل ترى مانعاً من جعل حفظ النفوس حكمة في باب القصاص و الديات، و علة في باب وجوب بذل الطعام عند المخمصة لمن لا يجد إليه سبيلاً؟ بل قد يكون حكم واحد في قضية واحدة علة من جهة و حكمة من جهة أخرى؛ فإننا نراهم يصرّحون بأن الإسكار علة لتحريم الخمر، و لذا يجوز التعدي عن الخمر إلى سائر المسكرات؛ بينما يقولون أنه من قبيل الحكمة من جهة المقدار و الكم، و أنّ «ما أسكر كثيره فقليله حرام» كما ورد في عدة روايات؛ و حينئذ أي مانع من جعل قول الشارع «لأنه مسكر» مثلاً علة في بعض المقامات و حكمة في مقامات أخرى؟

و لا يتوهم أنّ ذلك يوجب اختلافاً في معنى هذه الفقرة حتى يستبعد استعمالها في معنيين مختلفين - و لو في مقامين مختلفين كما في محل البحث -؛ فإنّ المعنى في الجميع واحد لا اختلاف فيه أصلاً، و إنّما الاختلاف في كيفية التعليل بها، و نحو ارتباط هذه الكبرى مع صغرها؛ فإنّها قد تكون علة لتشريع حكم عام فتكون حكمة، و لا يجب دوران ذلك الحكم مدارها بل قد يتخلف عنها كما في حكم الشفعة؛ و في بعض المقامات تكون ضابطة كلية تلقى إلى المكلفين يدور الحكم معها حيثما دارت. و أمّا تشخيص كون العلة من قبيل الأوّل أو الثّاني فإنّما هو من القرائن اللفظية و المقامية. و كيف كان، لا يتوجّه على الحديث إيراداً من هذه الناحية أيضاً.

و قد تحصّل ممّا ذكرنا، أنّ الإستشكال في مناسبة «لاضرر» لمورد الحديثين ضعيف جداً، و لو بُني على أمثال هذه التشكيكات لجرى الإشكال في كثير من الظواهر المرتبطة بعضها ببعض.

و الإنصاف أنّا لو خلينا و أنفسنا لا نجد أيّ فرق بين هذين الحديثين و سائر الروايات الواردة في وقائع مختلفة المشتملة على ذكر التعليلات و الكبريات، بل لعله لو لم يفتح باب هذا التشكيك ما كان يبدو في أذهانهم (قدّس الله أسرارهم) شيء من هذه الإيرادات؛ و إنّما حصل ما حصل بعد ابداء هذا الإحتمال.

و اذ قد عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان مفاد هذه الفقرة التي هي العمدة في مدرك هذه القاعدة، و البحث عنها تارة يكون حول مفردات الحديث أعني كلمتي «الضرر» و «الضرار»، و أخرى في معنى الجملة، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في معنى الضرر و الضرار

و قد اختلفت عبارات اللغويين في معناهما، فأما الضرر:
فغن «الصحاح» أنه: خلاف النَّفْع.

و عن «القاموس» أنه: ضد النَّفْع، و أنه: سوء الحال.

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

و عن «المصباح» أنه: فعل المكروه بأحدٍ و النقص في الأعيان.

و ذكر الراغب في «مفرداته» أنه: سوء الحال، إمّا في النفس، لقلّة العلم و الفضل؛ و

إمّا في البدن، لعدم جارحة و نقص؛ و إمّا في الحال من قلّة مال و جا.^١

و الظاهر أنّ الاختلاف بين هذه التعبيرات من جهة وضوح معنى الكلمة لا

لاختلاف في معناها. بل الرجوع إلى أقوال أهل اللغة - لو قلنا بحجية قول اللغوي -

في أمثال هذه المقامات التي يكون المعنى ظاهراً عند أهل العرف و يعرفه كلّ من

أنس بهم و لو من غير أهل لسانهم، مشكلاً؛ لأنّ الرجوع إليهم من باب رجوع الجاهل

إلى العالم و أهل الخبرة، و هنا ليس كذلك، لأنّ كلّ من يزاول هذه اللغة كمزاولتنا

يكون من أهل الخبرة بالنسبة إلى أمثال هذه اللغات الدارجة، بحيث يحصل له من

تتبع موارد استعمالها الكثيرة نوع ارتكاز بالنسبة إلى معناها اللغوي، يمكنه

الرجوع إليه عند الشكّ في بعض مصاديقه. مضافاً إلى أنه ليس من دأب اللغويين

التعرّض لخصوصيات معنى هذه اللغات اتكالياً على وضوحها؛ فاللازم علينا الرجوع

إلى ما ارتكز في أذهاننا و أذهان أهل العرف من معناها.

١. ذكره في معنى الضرر بالضم و التشديد و هو و الضر بالفتح و الضرر بمعنى واحد كما وقع التصريح به في

بعض كلمات اللغويين.

و الذي نجده من ارتكازنا الحاصل من تتبّع موارد استعمالات هذه الكلمة أنّ معناها هو «فقد كل ما نجده و ننتفع به من مواهب الحياة، من نفس أو مال أو عرض أو غير ذلك». و ما قد يقال من عدم صدقه في موارد فقد العرض، كما ترى. نعم استعماله في بعض موارد فقد العرض قليل، بل الظاهر صدقه في موارد اجتماع الأسباب و حصول المقتضي لبعض تلك المنافع إذا منع منه مانع. كما أنّ الظاهر أنّه مقابل للنفع، كما يشهد به كثير من آيات الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ﴾^١ و قوله: ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَ مَا لَا يَنْفَعُهُ﴾^٢ و قوله: ﴿يَدْعُوا لِلَّهِ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾^٣ و قوله: ﴿وَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا﴾^٤؛ إلى غير ذلك في آيات.

فالأمر فيه سهل بعد إمكان الرجوع إلى ما ارتكز في الذهن من تتبع موارد استعمالاته عند الشكّ في بعض مصاديقه؛ فإنّ الرجوع إلى هذا الارتكاز يغني عن إعتاب النفس في تحصيل ضابطة كلية له.

و أمّا الضرر، فهو مصدر باب المفاعلة من ضارّه يضارّه؛ و ذكر في معناه أمور:

الاول - أنّه فعل الإثنين، و الضرر فعل الواحد.

الثاني - أنّه المجازاة على الضرر.

الثالث - أنّه الإضرار بالغير بما لا ينتفع به، بخلاف الضرر فإنّه الإضرار بما ينتفع به.

الرابع - أنّ الضرر والضرار بمعنى واحد.

ذكر هذه المعاني الأربعة في «النهاية» و ظاهرها أنّه - أي الضرر - مشترك لفظي

بين هذه المعاني.

الخامس - أنّه بمعنى الضيق. ذكره في القاموس.

١. سورة البقرة، الآية ١٠٢.

٢. سورة الحج، الآية ١٢.

٣. سورة الحج، الآية ١٣.

٤. سورة الفرقان، الآية ٣.

السادس - أنه الإضرار العمدي و الضرر أعم منه. مال إليه المحقق النائيني في آخر كلامه بعد أن جعلهما بمعنى واحد في أول كلامه، و لذا احتمل كونه للتأكيد في محل الكلام.

و التحقيق أنّ المعنى الأخير أقرب من الجميع فإنّه الذي يظهر بالتتبع في موارد استعماله في الكتاب العزيز و الروايات، قال الله تعالى: ﴿وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾؛^١ فإنّ قوله: «لتعتدوا» من أقوى الشواهد على أنّ الضرر هنا بمعنى التعمّد في الضرر بقصد الاعتداء و قد مرّ في رواية العشرين من الروايات السابقة ما يؤيدّه و يؤكّده.

و قال: تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾؛^٢ و قد مرّ أنّ المعروف في تفسيرها أنّه تعالى نهى عن إضرار الأم بولدها بترك إرضاعه غيظاً على أبيه و عن إضرار الأب بولده بانتزاعه عن أمّه طلباً للإضرار بها.

و قال تعالى: ﴿وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾؛^٣ و كونه بمعنى الاضرار العمدي بالسحر واضح.

و قال: عزّ من قائل: ﴿مَنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾؛^٤ و قد مرّ أنّ المعروف في تفسيرها التّهي عن الإضرار بالورثة بإقراره بدين ليس عليه دفعا لهم عن ميراثهم.

و قال تعالى: ﴿وَ لَا تُضَارَّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾؛^٥ نهى سبحانه عن الإضرار بالمطلقات و التضيق عليهنّ في النفقة و السكنى طلباً للإضرار بهنّ.

و قد مضى في الحديث التاسع من الأحاديث السابقة المروية عن هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام من أنّ البعير المريض إذا برئ و طلب الشريك

١. سورة البقرة، الآية ٢٣١.

٢. سورة البقرة، الآية ٢٣٣.

٣. سورة البقرة، الآية ١٠٢.

٤. سورة النساء، الآية ١٢.

٥. سورة الطلاق، الآية ٦.

الرأس و الجلد فهو الضرار؛ و لا يخفى أنه إذا ازدادت القيمة بالبرء و مع ذلك طلب الرأس و الجلد فليس إلا لقصد الإضرار بصاحبه. بل الظاهر أنّ قوله في رواية سمرة: (إنّك رجل مضار) ناظر إلى هذه المعنى؛ فإنّ القرائن تشهد على أنّه لم يقصد بعمله إلا الإضرار بالأنصاري.

فهذا المعنى إذن أقرب معانيه.

و أمّا احتمال كونه فعل الإثنين، فالظاهر أنّه بملاحظة كونه من باب المفاعلة. و لكنّه قياس في غير محلّه، لعدم استعماله في شيء من الموارد التي أشرنا إليها آنفاً في هذا المعنى.

و أمّا كونه بمعنى المجازاة على الضرر، فلعلّه مأخوذ من سابقه. و هو أيضاً ضعيف لما عرفت.

و أمّا كونه بمعنى الإضرار بالغير بما لا ينتفع به، فالظاهر أنّه من لوازم المعنى المختار في كثير من الموارد، فهو من قبيل ذكر الملزومات و إرادة اللزم.

و أمّا كونهما بمعنى واحد، فهو في الجملة صحيح على ما ذكرنا، لأنّ الضرر أعمّ من العمدي و غيره، فيتصادقان في العمدي، و يفترقان في غيره.

و أمّا كونه بمعنى «الضيّق»، كما ذكره في القاموس، بناءً على أنّ المراد منه الإيقاع في الحرج و الكلفة، في مقابل الضرر الذي هو إيراد نقص في الأموال و الأنفس - كما قد يفسر بذلك -، فهو أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّه لا يلائم موارد استعماله، فإنّ قوله تعالى: ﴿أَوْ ذَيْنَ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ ناظر إلى الإضرار بالورثة ضرراً مالياً، بأن يوصي بوصية، أو يقترّ بدينٍ ليس عليه، منعاً لهم عن حقّهم كما عرفت في أوائل الكتاب. إن قلت: إنّ هذا عين الإلقاء في الضيق و الكلفة؛ قلنا: بأنّ جميع موارد إيراد النقص في الأموال و الأنفس من هذا القبيل.

و قد مرّ في الرواية الخامسة عشرة أيضاً، أنّ الضرار في الوصية من الكبائر، و هو أيضاً مستعمل في هذا المعنى أعني إيراد النقص المالي على الغير. و قد مرّ في رواية هارون بن حمزة الغنوي الرواية العاشرة استعماله في مورد الضرر المالي. و

أيضاً قوله تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ»^١ يشمل الضرر في الأموال و الأنفس بلا إشكال؛ فإنه من أوضح مصاديق السحر. و قد استعمل الضرر أيضاً في هذا المعنى بعينه في قوله تعالى: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ»^٢.

و بالجملة، القرائن الكثيرة المستفادة من موارد استعمال هذه الكلمة تؤكد كونها بمعنى التعمد في الضرر.

و أمّا سائر المعاني المذكورة فهي إمّا ناشئة من توهم كونه بين الإثنين، لكونه مصدرأ لباب المفاعلة؛ و إمّا تكون من لوازم المعنى المختار؛ أو غير ذلك من الأمور التي لايسعنا الإعتماد عليها.

هذا تمام الكلام في معنى كلمتي «الضرر» و «الضرار».

المقام الثاني: في معنى المديث و مفاده

إعلم أنّ في معنى الحديث الشريف احتمالات قال بكلّ منها قائل:
الأول: إن نفي الضرر يعني نفي الأحكام الضررية؛ إمّا بأن يكون مجازاً، من باب ذكر المسبّب و إرادة السبب، كما يظهر من شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري؛ فإنّ لزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، و كذا الحكم بجواز دخول سمرة دار الأنصاري بغير إذنه موجب للضرر - و إن كان له حق العبور في الجملة -؛ فنفي الضرر هنا بمعنى نفي ذلك الحكم الوضعي أو التكليفي المستلزم له، و هكذا في سائر المقامات. و إمّا من باب الحقيقة الادعائية، كما هو الشأن في جميع المجازات على قول جمع من المحققين. و إمّا من باب الإطلاق الحقيقي بلا احتياج إلى الإدعاء، كما اختاره المحقق النائيني رحمته الله.

الثاني: إنّه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع؛ بأن يكون نفي الضرر كناية عن نفي أحكام الضرر في الشريعة. إختاره المحقق الخراساني رحمته الله في (الكفاية) و في

١.سورة البقرة، الآية ١٠٢.

٢.سورة البقرة، الآية ١٠٢.

حاشيته على الفرائد. ولكنّ الظاهر أنّ مختاره الكتابيين وإن كان متقارب المضمون إلا أنّ بينهما فرقاً، من حيث إنّ ظاهر كلامه في الأوّل أنّ نفي الضرر كناية عن نفي جميع أحكامه، و ظاهر الثّاني أنّه كناية عن نفي الإضرار بالغير أو تحمّل الضرر عنه خاصة، فراجعهما و تأمّل.

الثالث: أن يكون المراد من نفي الضرر نفي صفة من صفاته، يُعنى بها: «عدم التدارك»، فقلوه: «لا ضرر» يقصد به أنّه: «لا ضرر غير متدارك في الشريعة». حكاها العلامة الأنصاري رحمته في رسالته المطبوعة في ملحقات (المكاسب) عن بعض الفحول، و لم يسمّه.

و هذه الإحتمالات الثلاثة تبتني على إرادة النفي من لفظة «لا».

الرابع: أن يكون المراد منه التّهي عن إضرار الناس بعضهم ببعض، بأن يُراد من لفظة «لا» التّهي. إختاره جمع من أعلام المتأخّرين، و في مقدّمهم علامة عصره شيخ الشريعة الإصفهاني في رسالته التي صتّفها في هذه القاعدة، و هي رسالة نافعة مشتملة على فوائد جمّة من أشباه التركيب أيضاً بما سيأتي الإشارة إليه، و من كلمات أئمّة اللغة أيضاً.

فهذه أقوال أربعة في معنى الحديث، لو لم نجعل ما ذكره المحقّق الخراساني في الحاشية و (الكفاية) قولين مختلفين، و يختلف مفادها و نتائجها؛ فعلى الأخير يسقط الحديث عن الإستدلال به في الأبواب المختلفة من الفقه بالكلية، و لا يستفاد منه إلا حكم فرعي تكليفي بعدم جواز إضرار الناس بعضهم بعض؛ و على الثالث لا يستفاد منه إلا لزوم الغرامة و التدارك في موارد الإضرار؛ و أمّا على الأولين فإنّه يكون مشتملاً على قاعدة عامة حاكمة على عمومات الأحكام الأوليّة بما سنتلو ذكره إن شاء الله. ولكنّ الحقّ أنّه لا تظهر ثمرة مهمّة بين هذين كما ستعرف.

المفتار في معنى الحديث:

و لنذكر أولاً ما قيل أو يمكن أن يقال في توجيه كل واحد من المعاني المذكورة،

حتى تكون على بصيرة من أمرها، ثم نبحت عما هو المختار، سواء كان بين هذه المعاني أو معنى آخر سواها. فنقول و من الله الهداية:

أما المعنى الرابع فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه ما ذكره شيخ الشريعة الإصفهاني في رسالته، فإنه ﷺ انتصر له بأوفى البيان بما لأمزيد عليه، وإليك نص عبارته:

«إنَّ حديث الضرر محتمل عند القوم لمعانٍ: أحدها: أن يراد به النهي عن الضرر، فيكون نظير قوله تعالى: «لَارْفَثَ وَ لَأْفُسُوقَ وَ لَأَجْدَالَ فِي الْحَجِّ»،^١ وقوله تعالى: «فَإِنَّ لَكَ أَنْ تَقُولَ فِي الْحَيَاةِ لَأَمْسَاسَ»،^٢ أي لا يمَسُّ بعض بعضاً، فصار السامري يهيم في البرية مع الوحش و السباع لا يمَسُّ أحداً و لا يمَسُّه أحد؛ عاقبه الله تعالى بذلك، و كان إذا لقي أحداً يقول: لا مساس، أي: لا تقربني و لا تمسني، و مثل قوله: «لا جلب و لا جنب و لا شغار في الإسلام»، و قوله: «لا جلب و لا جنب و لا اعتراض»، و قوله: «لا إحصاء في الإسلام و لابنيان كنيسة»، و قوله: «لا حمى في الإسلام»، و قوله: «و لا مناخشة»، و قوله: «لا حمى في الأراك»، و قوله: «لا حمى إلا ما حمى الله و رسوله»، و قوله: «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل»، و قوله: «لا صمات يوم إلى الليل»، و قوله: «لا ضرورة في الإسلام»، و قوله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، و قوله: «لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام»، و قوله: «لا غش بين المسلمين».

هذا كله مما في الكتاب و السنة النبوية، و لو ذهبنا لنستقصي ما وقع من نظائرها في الروايات و استعمالات الفصحاء نظماً و نثراً لطال المقال وأدى إلى الملal. و فيما ذكرنا كفاية في إثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب؛ أعني تركيب «لا» التي لنفي الجنس، و في ردّ من قال - في إبطال احتمال النفي -: إن النفي بمعنى النهي و إن كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب».

ثم ذكر في تأييد هذا المعنى في كلام له في غير المقام مانصه: «و لنذكر بعض

١. سورة البقرة، الآية ١٩٧.

٢. سورة طه، الآية ٩٧.

كلمات أئمة اللغة و مهرة أهل اللسان، تراهم متفقين على إرادة النهي لا يرتابون فيه و لا يهتمون غيره، ففي (النهاية الأثيرية) قوله: لا ضرر، أي: لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه؛ و الضرر فعال من الضرر، أي: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و في (لسان العرب) - و هو كتاب جليل في اللغة في عشرين مجلداً -، معنى قوله: لا ضرر أي لا يضر الرجل أخاه و هو ضد النفع؛ و قوله: لا ضرار، أي: لا يضر كلّ منهما صاحبه. و في (الدر المنثور) للسيوطي: لا ضرر، أي لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه، و لا ضرار، أي: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و في (تاج العروس) مثل هذا بعينه، و كذا الطريحي في (المجمع). إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

هذا ولكنّ الإنصاف، أنّ ما أفاده هذا الشيخ الجليل العلامة المدقق غير كافٍ في إثبات مراده، لأنّ إرادة النهي من لفظة «لا» فيما نقله من التراكيب المشابهة لحدّith الضرر غير معلوم، بل الظاهر - كما يظهر بالتأمل - أنّ «لا» في جميعها حتّى في قوله تعالى: ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، و قوله تعالى: ﴿لَا مَسَاسَ﴾ مستعملة في معنى النفي؛ فليس معنى قوله: ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾، لا ترفثوا و لا تفسقوا و لا تجادلوا في الحج، بل مفادها نفي وجود هذه الأمور من ناحية الحج، و إن كان لازمه التّهي عنها، ولكن بينه و بين ما أفاده من استعمال «لا» في التّهي فرق ظاهر ستطلع على آثاره عند بيان المعنى المختار. و الشاهد عليه أنّ المتبادر من أمثال هذه التراكيب عند العرف الساذج ليس إلّا التّفي فهل يحتمل أحد أنّ المعنى المطابقي لقوله تعالى: ﴿لَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ هو: لا ترفثوا و لا تفسقوا و لا تجادلوا في الحج؟ و لعلّ منشأ الشبهة هو ما ذكرنا من أنّ التّفي في كثير من هذه التراكيب كناية عن التّهي، فاشتبه المعنى الكنائي بالمعنى المطابقي؛ و سيظهر لك أنّ بينهما فرقاً كثيراً من حيث النتيجة.

ثمّ لا يخفى عليك ما في هذا التعبير الكنائي من لطف البيان و إفادة المراد بوجه أكد؛ و إن هذا إلّا نظير قول الرجل لخادمه: ليس في بيتي الكذب و الخيانة، ليعرّفه

بأبلغ البيان أنّ هذه الأمور ممّا لا ينبغي له ارتكابها في بيته أبداً، و من ارتكبها كان خارجاً عن أهل البيت. و يظهر ذلك بالرجوع إلى الارتكاز الذي نعده من مثل هذه التراكيب في العربية بل و في غيرها من اللسان؛ فإننا لا نشكّ بعد التأمل في موارد استعمالها أنّ كلمة «لا» و معادلها من سائر اللغات في هذه الموارد استعملت في النفي الذي هو معناها الأصلي إذا دخلت على الاسم.

و من أقوى الشواهد على ذلك أنّه يصحّ تبديلها بغيرها من حروف النفي، فيقال بدل قوله: لارفت و لافسوق و لاجدال في الحج، ليس في الحج رفت و لافسوق و لاجدال؛ فهل يمكن القول بأنّ «ليس» أيضاً استعملت في معنى التّهيّ؟

هذا مضافاً إلى عدم إمكان إرادة التّهيّ من بعض هذه التراكيب بوجه من الوجوه، و هل يمكن أن يقال أنّ معنى قوله: «لا إحصاء في الإسلام»، هو: «لاتخصوا في الإسلام»؛ و هل لنا أنس بهذا التعبير، و هل الإسلام يمكن أن يكون ظرفاً للإحصاء؟ و أمّا ما نقله عنه عن أئمة اللغة، فلعلّ نظرهم إلى التّيجة و المغزى لا إلى المعنى المطابقي، كما هو دأبهم في سائر المقامات؛ لمّا قد عرفت من أنّنا لانضائق عن القول بإرادة معنى التّهيّ بالمأل من هذا النّفي بعنوان الكناية، و إنّما الكلام هنا في مفاد كلمة «لا». هذا مضافاً إلى أنّ حجّية قولهم في أمثال هذه التراكيب التي نعلم وضع مفرداتها بل و هيئاتها في الجملة من دون الحاجة إلى الرجوع إليهم مشكّلاً، و لو قلنا بحجّية قول اللغوي.

هذا كلّه مع ما عرفت في مقدّمات البحث من قوّة احتمال ورود هذه الفقرة ذيل رواية الشفاعة التي لاتناسب النهي أصلاً، بل ظاهرها النّفي لجعلها كبرى كليّة للحكم الوضعي المذكور في صدر الرواية. و لو قلنا بورود قيد «في الإسلام» بعد قوله: «لاضرر و لا ضرر» كان إرادة النفي هنا أوضح كما مرّ في المقدّمات.



و أمّا المعنى الثالث، فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه: إنّ الضرر إذا كان متداركاً لم يصدق عليه عنوان «الضرر» بنظر العرف، و إن صحّ إطلاقه عليه بالدقّة العقليّة؛

فنفى الشارع للضرر على الإطلاق، مع ما نرى من وجوده في الخارج، دليل على أنّ جميع أنواع الضرر الحاصلة من ناحية المكلّفين متدركة بحكم الشرع، و أنّ فاعلها مأمور بتدراكها و جبرانها، و إلا لم يصحّ نفيها؛ فهذا القيد أعني «عدم التّدرك» إنّما يستفاد من الخارج من باب دلالة الإقتضاء.

و أورد عليه العلامة الانصاري رحمته الله بعد عدّه أردأ الوجوه، بأنّ الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، و إنّما يصحّ ذلك إذا كان الضرر متداركاً فعلاً و خارجاً.

و استحسّنه المحقق النائيني رحمته الله و قال: إنّ حرّيّ التحقيق، خصوصاً لو أُريد من لزوم التّدرك وجوبه التكليفي، من دون إشتغال ذمة الضارّ بشيء، فإنّ مجرد حكم الشارع بوجوب تداركه لا يبرر عدّه كالعدم.

هذا و الانصاف، أنّ شيئاً ممّا ذكرناه (اعلى الله مقامهما) غير وارد على هذا الوجه، بل لقائله أن يقول: إنّ التّفي هنا بلحاظ عالم التشريع و الخارج - كما التزم به المحقق النائيني في بيان مختاره على ما عرفت في الوجه الأوّل -؛ فالشارع لا يرى الضرر الذي حكم بتداركه من قبل الضارّ ضرراً في عالم التشريع، لأنّه متدارك فعلاً بلحاظ حكمه، فلا يرى منه بهذا التّظر عين و لا أثر، فالتّدرك فعليّ بهذه الملاحظة لا شأنّي.

و منه تعرف أنّه لافرق في ذلك بين الإلزام تكليفاً بتدراك الضرر أو اشتغال ذمة الضارّ بشيء، لأنّ نظر الشارع في مقام التشريع في الحقيقة إلى من يأتّم بأوامره و ينتهي بنواهيته، و لولا ذلك لم يكن لإشتغال الذمة أيضاً أثر في عدّه كالمعدوم، إذا فرضنا المكلّف عاصياً غير معتن بتشريعات الشارع المقدّس و أحكامه الوضعية و التكليفية.

نعم يرد على هذا الوجه أمران آخران يخربان بنيانه من القواعد: أحدهما: أنّه لو كان مراده التّفي بلحاظ عالم التشريع - قد عرفت أنّه لا مناص منه - فلا داعي لتقييد الضرر المنفي بغير المتدارك، بل يجوز نفي وجود الضرر بهذا

للحاحظ مطلقاً؛ فيرجع إلى عدم جعل الأحكام الضررية كما هو مفاد الوجه الأول، فلا تصل النوبة إلى هذا الوجه. والحاصل أنه لا دليل على تقييد نفي الضرر بغير المتدارك على كل حال.

ثانيهما: أنّ التدارك في عالم التشريع بل وفي الخارج أيضاً لا يكفي في سلب عنوان الضرر حقيقةً عمّا هو مصداقه مع قطع النظر عن التدارك، بل هو نوع من التسامح العرفي، أو نحو من المجاز بلحاظ الإشتراك في الآثار؛ فإنّ الضرر المتدارك في حكم العدم من جهة كثير من الآثار. نعم لو كان التدارك من جميع الجهات و الحثثيات بحيث لا يرى أهل العرف فرقاً بين التألف و البديل في شيء من الخصوصيات، حتّى من جهة الزّمان، بأنّ يكون التدارك بعد التلف بلا فصل، أمكن الحكم بسلب عنوان الضّرر عنه بالنظر العرفي، و إن كان ضرراً بالدقّة العقليّة. ولكنّه أيضاً غير صاف عن شوب الأشكال.

و أمّا الوجه الأول فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه ما ذكره المحقق النائيني في كلام طويل له في المقام حاصله:

«إنّ التّفني في المقام و أشباهه من حديث الرّفْع، و لاصلاة إلّا بظهور، و غيرهما، محمول على معناه الحقيقي بالنظر إلى عالم التشريع؛ فإنّ الأحكام التكليفية و كذا الوضعيّة أمرها بيد الشّارع، إن شاء رفعها، و إن شاء وضعها. فالتّفني إذا تعلّق بحكم شرعي يكون نفيّاً حقيقياً، لارتفاعه واقعاً في عالم التشريع. هذا بالنسبة إلى التّفني، و أمّا إطلاق «الضرر» على الأحكام المستلزمة له فهو أيضاً حقيقي؛ لأنّ إطلاق المسببات التوليدية كالإحراق على إيجاد أسبابها شائع ذائع، فمن ألقى شيئاً في النار يقال: إنّه أحرّقه، قولاً حقيقياً.

و حينئذ نقول: كما أنّ الشّارع إذا حكم بحكم شرعي أو تكليفي يوجب الضّرر على المكلفين يصدق أنّه أضّرّ بهم، و ليس هذا إطلاقاً مجازياً، كذلك إذا نفاه يصدق عليه أنّه نفى الضّرر عنه. نعم لو كانت الأحكام الشريعة من قبيل المعدّات للضرر لا من قبيل الأسباب، أو كانت من قبيل الأسباب غير التوليدية كان إسناد

الضرر إلى من أوجدها إسناداً مجازياً. ولكن الأحكام الشرعية ليست كذلك، بل حكم الشارع بالنسبة إلى محيط التشريع كالسبب التوليدي لغيره؛ أمّا في الأحكام الوضعية فواضح، فإنّ حكم الشارع بلزوم البيع الغبني مثلاً يوجب إلقاء المغبون في الضرر، وكذا في أشباهه؛ و أمّا في الأحكام التكليفيّة فإسناد الإضرار فيها إلى الشارع إنّما هو بملاحظة داعي المكلف وإرادته المنبعثة عن حكم الشرع، ففي الحقيقة الحكم التكليفي سبب لانبعاث إرادة المكلف وهي سبب للفعل؛ فهو أيضاً من سنخ الأسباب التوليدية». هذه خلاصة ما أفاده و قد لخصناه لطوله.

و يرد عليه أمور:

أولها: أنّ التّفي بلحاظ عالم التشريع دون الخارج بنفسه نوع من المجاز، لأنّ ألفاظ التّفي و الإثبات موضوعة للوجود و العدم الخارجيين، أمّا الوجود و العدم في وعاء الإعتبار و التشريع فليسا وجوداً و عدماً حقيقيين، بل هما نوع من الوجود و العدم الإدّعائيين؛ فالحكم بالعدم على ما أنعدم في ذلك العالم و بالوجود على ما وجد فيه، و كذا حمل عنوان الضرر على الأحكام المجعولة فيها كلّها تحتاج إلى نوع من العناية و المسامحة. بل إنّ إطلاق العالم على ذلك العالم الفرضي الإعتباري أيضاً من باب المجاز، غاية الأمر أنّه من باب الحقيقة الإدعائية - و المجازات كلّها أو جلّها من هذا القبيل على المختار -؛ فالشارع المقدّس إذا اعتبر شيئاً نفيّاً أو إثباتاً في عالم التشريع فقد جعله فرداً إدعائياً للوجود و العدم الخارجيين، و أطلق الألفاظ عليه بهذه الملاحظة. و الحاصل أنّ التّفي في المقام و أشباهه ليس محمولاً على معناه الحقيقي.

ثانيها: أنّه لو سلّمنا أنّ التّفي هنا حقيقي بلحاظ عالم التشريع - كما أفاده -، لم تبق حاجة في توجيه انطباق عنوان «الضرر» على الأحكام الضرورية إلى بحث الأسباب التوليدية؛ فإنّ جعل الأحكام الضرورية - وضعية كانت أو تكليفية - بنفسه مصداقاً لعنوان الإضرار في وعاء التشريع لاسبب له؛ فإنّ الجعل و الإعتبار في عالم

التشريع كالإيجاد في عالم التكوين، فمن شرع قانوناً ضرورياً فقد أضرب بمن يشمله بنفس هذا الجعل. وعبارة أخرى: الحكم بجواز أخذ مال الغير بغير حق، بالنسبة إلى عالم التشريع، كالأخذ منه في عالم الخارج؛ فكما أنّ أخذه منه بنفسه مصداق للضرر، كذلك الحكم بالجواز في عالم التشريع مصداق له بهذا التظر، و لافرق فيه بين الأحكام التكوينية والوضعية. نعم لو كان النفي بلحاظ عالم التكوين مسّت الحاجة إلى بحث الأسباب التوليدية في توجيه انطباق عنوان الضرر على الأحكام الضرورية كما لا يخفى.

ثالثها: أنّ ما ذكره من كون الأحكام التكوينية من سنخ الأسباب التوليدية بتوسيط إرادة المكلفين المنبثقة من تلك الأحكام هو أيضاً في غير محلّه؛ فإنّ أفعال المكلفين وإن استندت إلى إراداتهم إلا أنّ إراداتهم مستندة إلى اختيارهم - على ما هو التحقيق من بطلان الجبر -، فليست الأحكام الشرعية عللاً توليدية للإرادة، بل العلة لها هو الإختيار، و الأحكام من قبيل المعدّات و الدواعي المؤكّدة لاختيار أحد الطرفين لا غير. هذا مضافاً إلى أنّه لو تم هذا البيان كان اللازم الحكم بصدق عنوان الضرر في عالم الخارج لا عالم التشريع، لأنّ انبعاث الإرادة عن الأحكام التكوينية يوجب تحقّق الفعل في الخارج، فنفي التكليف الضري يستلزم نفي وجود الضرر في هذا الوعاء، و لو من طريق إعدام إرادة المكلفين المنبثقة عنه؛ فكأنّه وقع الخلط في كلامه ﷺ بين ظرفي الخارج و التشريع.

و هذه الإيرادات واردة على التقريب الذي اختاره المحقّق النائيني في بيان الوجه الأوّل. و أمّا ما يرد على هذا الوجه على جميع تقريباته و يهدم بنيانه من القواعد فهو:

إنّه مبني على أنّ الفاعل للضرر في قوله: «لاضرر و لاضرار» هو الشارع المقدّس، بأن يكون المنفي في الحقيقة إضرار الشارع بالمكلفين، و مآله إلى نفي الأحكام المستلزمة للضرر. فحاصل معنى الرواية على هذا: أنّه لاضرر و لاضرار من ناحية الشارع على المكلفين؛ فإنّه لم يكتب عليهم أحكاماً - وضعية أو تكليفية - توجب

الإضرار بهم، كلزوم البيع الغبني على المغبون، و وجوب الوضوء و الصوم الضرريين، و غيرها من أشباهها؛ فنفي العبادات الضرورية بهذه القاعدة ينادي بأعلى صوته بأنّ الفاعل للضرر في هذه الفقرة عندهم هو الشارع لاغير.

مع أنّ هناك قرائن كثيرة تشهد على أنّ الفاعل هو التّاس، بعضهم ببعض؛ فالمنفي في الحقيقة نفي جواز إضرار بعضهم ببعض - وضعاً أو تكليفاً -.. لا أقول: إنّ النّفي بمعنى التّهي - كما اختاره المحقق الإصفهاني -، بل هو بمعناه الأصلي، ولكن المنفي هو الضرر التّاشي من ناحية المكلفين. و سيأتي تحقيق هذا المعنى و بيان نتائجه عند بيان المذهب المختار إن شاء الله.

و الذي يدلّ على أنّ الفاعل في هذه الفقرة هو التّاس لاالشارع المقدس أمور: منها: أنّ قوله ﷺ «إنك رجل مضارّ» بمنزلة الصغرى لقوله: «لاضرر و لاضرار»، و لاشكّ أنّ الفاعل في هذه الجملة هو «سمره بن جندب». فهذا من أقوى الشواهد على أنّ الفاعل في الفقرة الثانية ايضاً هم المكلفون لاغير.

و منها: أنّ كلمة «ضار» بما له من المعنى و هو الضرر العمدي التّاشي عن الأغراض الفاسدة - كما قويناه - لاتناسب كون الفاعل هو الشارع المقدس قطعاً؛ لأنّ احتمال إضرار الشارع بالمكلفين بهذا الوجه منفي مطلقاً، عند كلّ أحد، من دون حاجة إلى بيان، بل الذي يحتاج إليه إنّما هو نفي إضرار بعض المكلفين ببعض كذلك، مثل ما في قضية سمره.

و منها: قوله في ذيل رواية «منع فضل الماء» التي رواها عقبة بن خالد: «أنّه لا يمنع فضل ماء» ليمنع فضل كلاء، و قال: «لاضرر و لاضرار»؛ بناءً على أنّ ورود هذه الفقرة ذيلها - كما قويناه - ظاهرٌ في أنّ نفي الضرر و الضرر بمنزلة التعليل للنهي عن منع فضل الماء، فكأنّه قال: لايمنع صاحب البئر فضل مائه لما فيه من الإضرار باليمنوع، و إضرار التّاس بعضهم ببعض منفي في الشريعة؛ فظاهر هذه الرواية ايضاً كون الفاعل، المكلفين، و احتمال كونه هو الشارع يحتاج إلى تكلف بعيد.

هذا مضافاً إلى ظهور كلمات أئمة اللغة في ذلك، حيث إنّهم فسروه بما يرجع إلى

النهي عن الإضرار، ومن الواضح أنه لا يتم إلا على كون الفاعل هو الناس. وقد عرفت عند التعرّض لما اختاره المحقق الإصفهاني ونقده أنه لا يستفاد من تفسيرهم أنّ لفظة «لا» استعملت في النهي، وإن كان كناية عنه فراجع. والحاصل أنّ هذه التفسيرات أيضاً مؤيدة لما ذكرنا؛ وكذا ما يظهر من أئمة الفقه ومهرته من التمسك بهذه القاعدة في أبواب المعاملات، وما يحذو حذوها ممّا يرجع إلى مناسبات بين الناس؛ وليس التمسك بها في أبواب العبادات بهذه المثابة كما لا يخفى على من له أنس بكلماتهم.

و ممّا ذكرنا يظهر حال الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في معنى الحديث، حيث إنّه يشترك مع الوجه الأول من جهات شتى، وإن كان قابلاً للتطبيق على المذهب المختار كما سنشير إليه فيما يلي.

فذلكة الكلام في معنى الحديث:

قد عرفت ممّا ذكرنا في توضيح الوجوه التي ذكرها الأعلام في تفسير الحديث و ما يتوجّه إليها من الإيرادات أموراً:

الأول: أنّ كلمة «لا» هنا بمعنى النفي لا النهي.

الثاني: أنّ الفاعل للضرر في قوله: «لا ضرر و لا ضرار» هو الناس لا الشارع المقدّس.

الثالث: أنّ المنفي هو نفس الضرر و الضرار لا الأحكام التي ينشأ منه الضرر، و

لكنه كناية عن عدم امضائهما في الشرع.

و من هذه الأمور يُستنتج المذهب المختار في تفسير الحديث. بيان ذلك:

إنّ ظاهر هذه الفقرة نفي وجود الضرر و الضرار بين المكلفين، ولكن عدم صدق

هذا المعنى في الخارج، مضافاً إلى قرينة المقام - و هو كونه عَلَيْهِ السَّلَامُ بصدد بيان الحكم

الشرعي و القضاء بين الأنصاري و سمرة بن جندب - يكون شاهداً على أنّه كناية عن

عدم امضاء هذه الفعل الضري في الشريعة، لاوضعاً و لا تكليفاً؛ فكأنّه إذا لم يمضه

لا يرى منه عين و لا أثر في محيط التشريع؛ وإن هو إلا نظير قول الرجل لخادمه:

لا يكون في بيتي الخيانة و الكذب و قول الزور، يعنى أن هذه الأمور غير مجازة عندي، فكأنني لا أرى منها عيناً و لأثراً. فنفي هذه الأمور كناية عن نفي إمضائها و عدم ترخيصها بوجه من الوجوه. و كذا الكلام في أشباهه مثل قوله: لارهبانية في الإسلام، و لا إحصاء في الإسلام، حيث إنّ المنفي فيها أيضاً نفس هذه الأفعال، ولكنّه يفيد نفي الترخيص و الإمضاء بأبلغ الوجوه، كما هو الشأن في جميع الكنايات. و من ذلك تعرف أنّ مفاد الحديث لا ينحصر في النهي التكليفي عن الإضرار بالغير، بل يعمّه و الأحكام الوضعية؛ فكما أنّ دخول سمرة بن جندب على الأنصاري بغير استئذان منه ضررٌ منهيه عنه تكليفاً، كذلك البيع الغبني إذا وقع على وجه اللزوم بنفسه مصداقٌ للضرر و الإضرار، فهو أيضاً غير ممضي من ناحية الشرع، و عدم امضائه يساوق عدم نفوذه و تأثيره.

و هذا المعنى المختار و إن وافق ما ذهب إليه الأكثر من حيث النتيجة في أكثر نواحيها، إلاّ أنّه يفارقه في أبواب العبادات الضرورية، من الوضوء و الصوم الضرريين و ما ضاهاهما؛ فعلى مختارهم يمكن نفي وجوبهما بهذه القاعدة، ولكن على المختار لا يمكن لعدم أوله إلى الضرر و الإضرار بين الناس. و قد عرفت أنّ الفاعل للضرر المنفي هو الناس لا الشارع المقدّس، و هذا فرق ظاهر بين المذهبيين من حيث النتيجة، فلا تغفل.

لا يقال: إنّ قوله «لا ضرر و لا ضرار» و إن لم يكن ناظراً إلى غير الضرر الناشئ من أفعال المكلفين؛ من المضارّ الناشئة من أحكامه تعالى. إلاّ أنّه يمكن استفادة حكمه منه بالأولوية القطعية، فإنّ الشارع إذا نهى عن إضرار الناس بعضهم ببعض و منّ عليهم بهذا الحكم كيف يرضى بإلقائهم في الضرر من ناحية أو امره و نواهيه؛ إذن لا يبقى شك في أنّ تكاليفه لا تشتمل على ضرر. و إن وجد ما ظاهره ذلك من عموم أو إطلاق يشمل موارد الضرر، فاللازم تخصيصه و تقييده.

و أمّا الأحكام المشتملة على الضرر دائماً أو غالباً فضررها متدارك لامحالة بما فيها من المصالح الغالبة و يكشف عن ذلك حكمه بها مع هذا الحال، فهي و إن كانت

ضرورية بظاهرها، ولكن لاريب في أنّ الشارع قد حكم بها لمصالح تفوق ما فيها من المضار. فالجهاد وإن كان فيه تلف النفوس، و نقص من الأموال و الأنفس و الثمرات، إلا أنّ فيه عزّ المسلمين و حفظ بيضة الإسلام و ثغوره، و أحكامه و حدوده؛ و فيه من المنافع العاجلة و الآجلة ما لا يحصى. و من الواضح أن كون الشيء نافعاً أو ضاراً تابع لأقوى الجهات الموجودة فيه من المنافع و المضار. و لا يزال العقلاء يقدمون على أمور فيها ضرر من بعض الجهات لمنافع أقوى تترتب عليها، و لا يسمونها ضرراً و شراً، بل يعدونها نفعاً و خيراً. و الحاصل أنّه لا بدّ من تقييد إطلاقات الأحكام الواردة في غير هذه الموارد و حصرها على غير موارد الضرر.

لأننا نقول: إذا كان حكم الشارع في الموارد التي تستلزم الضرر دائماً أو غالباً كاشفاً عن مصالح تربو على المضار الظاهرة فيها، و معه لا يكون الحكم ضررياً، فليكن إطلاق حكمه أو عمومه في مثل الصوم و الوضوء الشامل للصوم و الوضوء الضررين أيضاً كاشفاً عن وجود مصالح في هذه الموارد ينتفي معها عنوان الضرر؛ فالتمسك بالأولوية القطعية في هذه الموارد، و التعدي من دليل نفي الضرر إليها بهذه الولاية، ممنوع جداً، بعد عدم إحراز موضوع الضرر فيها، بل و إحراز عدمه.

و من أقوى المؤيّدات، على ما ذكرنا من عدم شمول دليل نفي الضرر للعبادات الضرورية، و أمثالها من التكاليف التي ينشأ الضرر في بعض مصاديقها، أنّ قدماء الأصحاب بل و كثير من متأخريهم فيما - حضرنى من كلماتهم - مع استقامة أنظارهم في فهم المفاهيم العرفية من الكتاب و السنة، لم يفهموا من قاعدة نفي الضرر شمولها لمثل هذه الأحكام؛ و لم يستندوا إليها في أبواب العبادات الضرورية، و إنّما استدلّوا بها في أبواب المعاملات، مثل خيار الغبن و غيره ممّا يرجع إلى إضرار الناس بعضهم ببعض فقط.

فهذا من المؤيّدات القويّة لما استظهرناه من أنّ دليل نفي الضرر لا يدلّ على نفي هذه الأحكام، لا بمعناه المطبقي و لا بالأولوية القطعية. و إليك بعض ما حضرنى من كلماتهم عاجلاً، و لا بدّ من التتبع و التأمل لكي يظهر حقيقة الحال.

قال شيخ الطائفة في المسألة ١١٠ من كتاب الطهارة في باب أحكام الجبائر: «إذا خاف التلف من استعمال الماء أو الزيادة في العلة يمسح عليها، ثم قال: «دليلنا قوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ و إيجاب نزع الجبائر فيه حرج». ثم استدلل بالإجماع و ببعض الأخبار، و لم يستدل بقاعدة لاضرر. و مثله إستدلاله في غير واحد من مسائل التيمم فراجع.

و قال المحقق في «المعتبر» في مسألة خوف زيادة المرض، أو بطء برئه، أو ظهور الشين في الأعضاء، أنه يجوز التيمم في هذه الحالات. ثم استدلل بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، و غيره من الأدلة، و لم يستدل بهذه القاعدة. و العلامة أيضاً استدلل في «التذكرة» على جواز التيمم عند خوف الشين في البدن باستعمال الماء بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، و لم يستند إلى قاعدة نفي الضرر.

و أفتى صاحب المدارك في مسألة من وجد الماء بضمن يضرب بالحال بجواز التيمم، و ذكر في تأييد هذه الفتوى بعد الإستدلال بالروايات بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، و قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾. و هكذا في غير واحد من موارد الضرر في أبواب التيمم إستدل بقاعدة نفي الحرج، و لم يتعرض لقاعدة نفي الضرر أصلاً.

فهؤلاء الأعلام و غيرهم (رضوان الله عليهم) مع استنادهم غالباً في أبواب المعاملات - مثل: مسألة خيار الغبن و غيرها - بقاعدة نفي الضرر، لا يستندون إليها - فيما حضرنا من كلماتهم - في أبواب العبادات الضرورية، و غيرها من التكاليف التي تكون من حقوق الله، و لاترجع إلى معاملة الناس بعضهم مع بعض. أظن أنّ الإستناد بهذه القاعدة في هذه الأبواب نشأ بين المتأخرين، أو متأخري المتأخرين من الأصحاب. و قد عرفت أنّ القرائن الكثيرة الموجودة في نفس روايات الباب تشرف الفقيه على القطع بعدم شمولها لما ذكرنا؛ و فتاوى الأصحاب أيضاً شاهدة له. و لو تنزلنا و حكمنا بإجمالها فاللازم أيضاً الأخذ بالمتيقن منها؛ فتبقى إطلاقات أدلة هذه التكاليف سليمة عن المعارض أو الحاكم.

هذا ولكن الذي يسهل الخطب إمكان الإستناد إلى قاعدة «نفي الحرج» في جلّ هذه الموارد، فيستغنى بها عن غيرها؛ ولكن مع ذلك تظهر الثمرة في موارد نادرة يصدق عليها عنوان الضرر دون الحرج فراجع و تأمل.



و هنا احتمال آخر، في معنى الحديث يُحكى عن بعض «أعظم العصر»، و هو أنّ مفاد هذه القاعدة حكمٌ سلطاني بمنع إضرار الناس بعضهم ببعض، فإنّ للنبي ﷺ ثلاث مقامات: مقام النبوة و تبليغ الرسالة، و هو من هذه الجهة مبلّغ عن الله، و حاكٍ لأحكامه الظاهرية و الواقعية، كالمجتهد بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المستفادة من الكتاب و السنة؛ و مقام القضاء، و هو عند تنازع الناس في حقوقهم و أموالهم، فللنبي ﷺ القضاء و فصل الخصومة بينهم؛ و مقام السلطنة و الرياسة من قبل الله، فأمره ﷺ و نهيه نافذان فيما يراه مصلحة للأمة، كنصب أمراء الجيوش و القضاة و أشباه ذلك.

و حكمه ﷺ في قضية سمرة بنفى الضرر و الضرر ظاهرٌ في أنّه ليس من الأوّل و لا من الثاني؛ لأنّه لم يكن للأنصاري - و لالسمرة - شكٌ في حكم تكليفي أو وضي في قضيتهما. أو تنازع في حقٍ اختلفا فيه من جهة اشتباههما في المصاديق أو الحكم، و إنّما وقع ما وقع من الأنصاري في مقام الشكوى و التظلم و الاستنصار به ﷺ بما أنّه سلطان على المسلمين و سائسهم، مع وضوح الحكم و الموضوع كليهما. فأمره ﷺ بقلع النخلة حسماً لمادة الفساد، ثمّ عقّبه بقوله: «لاضرر و لا ضرار». فهذا حكم سلطاني عام بعد حكمه الخاص؛ و معناه أنّه لا يضرّ أحدٌ أحداً في حمى سلطاني و حوزة رعيتي، و على جميع الأمة إطاعته في ذلك و الانتهاء بنهيه، لا بما أنّه حكم من أحكام الله بل بما أنّه حكم من قبل سلطان مفترض الطاعة. و يشهد لهذا المعنى تصدير هذه الفقرة في رواية «عبادة بن صامت» المروية من طرق العامة بقوله: و «قضى» الظاهر في هذا النوع من الحكم.

هذا ملخص ما يُحكى عنه (دام علاه) في كلام طويل له في المقام. ولكن لا يخفى على المتأمل أنه لا يمكن عدّ هذا معنى آخر للحديث، بل يؤول إلى المعنى الثالث من المعاني السابقة الذي اختاره شيخ الشريعة الإصفهاني (قدّس الله سرّه الشريف)، من إرادة النهي من هذه الفقرة، غاية الأمر، ظاهر القائلين بهذا المعنى هو النهي التشريعي، على وزان سائر الأحكام الشرعية، و مفاد هذا البيان كونه سنخاً آخر من النهي، سمّاه نهياً سلطانياً؛ و من المعلوم أنه لا يظهر ثمرة بينهما بعد وجوب إمتثال كل منهما على جميع الأمة بلا تفاوت في ذلك.

و الظاهر أنه (دام علاه) أيضاً ليس بصدد ذلك، بل بصدد بيان تقريب آخر في إثبات كون «لا» بمعنى النهي، لا النفي، خلافاً للعلامة الأنصاري (قدّس الله سرّه) و أتباعه؛ فلانكون هذه القضية ناظرة إلى نفي الأحكام الضرورية و حاكمة عليها، و لا يجوز الإستدلال بها لنفي الأحكام الضرورية مطلقاً. و مع ذلك يرد عليه:

أولاً: أنّ كون «لا» هنا ناهية خلاف التحقيق كما مرّ بيانه مشروحاً.

و ثانياً: أنه إن كان مراده من مقام سلطنة النبي ﷺ أنّ له ﷺ تشريعاً كتشريع الله في الأحكام الكلية على الموضوعات الكلية كالسلطين في سابق الأيام - و إن كانت سلطنته حقّة -، أعطاه الله ذلك رعاية لمقامه السامي، فهذا كما ترى، و لا يظنّ أن يكون هذه مراده.

و إن أراد أنّ له مقام ولاية الأمر و الحكومة الشرعية، بمعنى أنّ الأمور الخاصة الجزئية التي ترتبط بمصالح الأمة، مما لا يندرج تحت ضابطة كلية، - كنصب الولاية و أمراء الجيوش و عمال الصدقات و غيرها من أمثالها - كلّها بيده، و أنّ تطبيق هذه الأمور على ما يراه مصلحة للعباد و تشخيص مصاديقها موكول إلى نظره الشريف، فهو و إن كان من مقاماته قطعاً؛ إلاّ أنه لا يشمل مثل: الضرر و الضرار، و ما أشبههما من الموضوعات الكلية، التي لها في الشرع حكم كليّ لامحالة، و ليست من سنخ تلك الأمور الخاصة التي لاتنضبط تحت قاعدة كلية و يرد فيها حكم كليّ كما هو ظاهر.

و بعبارة أخرى: إنّ مقام السلطنة و الحكومة و إن كان من مقامات النبي ﷺ و

الأئمة عليهم السلام، بل و حكّام الشرع في الجملة بلا إشكال؛ إلا أنه يختصّ بأمر شخصية جزئية ترتبط بمصالح الأمة ممّا لا يندرج تحت ضابط كليّ و لا يمكن تشريعه في ضمن أحكام كلبية، - كمنصب أمراء الجيوش و القضاة و جباة الصدقات و أمثالها ممّا لا تحيط بالأحكام الكلبية بجزئياته يختلف بحسب الأزمنة والظروف -؛ فهذه الأمور و إن كانت أحكامها الكلبية واردة في الشرع بنحو بسيط، مثل ما ورد في صفات القاضي و جابي الصدقة و غير ذلك، إلا أنّ تشخيص مواردها و تطبيقها على مصاديقها موكل إلى نظر السلطان و ولي الأمر. و أمّا غير هذه الأمور من الأحكام الكلبية الواردة على موضوعاتها الكلبية فليست بيد السلطان، بل بيد الشارع المقدّس؛ و ليس للنبيّ تشريع في قبال تشريع الله حتّى يكون هناك تشريعان في الأحكام الكلبية.

و إن شئت قلت: ما من موضوع كليّ إلا و له حكم كليّ في الشرع من قبل الله سبحانه، و حينئذ لا يبقى مورد لتشريع النبيّ صلى الله عليه وآله أحكاماً كلبية على موضوعاتها الكلبية؛ و إنّما سلطانه صلى الله عليه وآله على تعيين مصاديقها، و تطبيقها في الموارد التي فيها مصلحة للمسلمين بحسب اختلاف الظروف؛ و من المعلوم أنّ الضرر و الضرر من الموضوعات الكلبية التي تحتاج إلى حكم كليّ، فليسا في حیطة سلطنة وليّ أمر المسلمين بل في حیطة التشريع الإلهي لا غير. نعم لو كان حكمه صلى الله عليه وآله مقصوراً على قلع شجرة «سمرة» أمكن القول بأنّه من قبيل الأحكام السلطانية، ولكنه ليس كذلك.

و ثالثاً: الظاهر أنّ حكمه صلى الله عليه وآله في قضية سمرة كان من باب القضاء و أنّ المقام كان من مقامات التنازع في الحقوق و الأموال، غاية الأمر أنّه قد يكون النزاع ناشئاً من الجهل بالحكم، و من الجهل بمصاديقه أخرى. و الشاهد على ذلك أنّ سمرة - كما يظهر من الرواية - كان يدّعي أنّ وجوب الاستئذان من الأنصاريّ تضييق في دائرة سلطنته فيما كان له من حقّ العبور إلى نخلته، فلذا قال: أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ و كان الأنصاريّ أيضاً يرى أنّ له إلزامه بذلك، فشكاه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، ففضى له عليه، ثمّ ذكر حكماً عاماً شرعياً يستفاد منه أحكام أشباهه. و يشهد بذلك ما ورد في الرواية من التعبير بالقضاء؛ و ذكره في ضمن أقضية النبيّ صلى الله عليه وآله في روايات الفريقين. و

قد كان هذا العنوان - أي عنوان القضاء - مستعملاً في هذا المعنى من لدن زمن النبي ﷺ، إذا كان محفوفاً بقرينة الدعوى و الشكوى و المنازعة.



المقام الثالث: التنبيهات

ذكر غير واحد من الأعلام هنا تنبيهات يتنوا فيها حدود هذه القاعدة و مجراها، و فروعاً تستنبط منها، و مغزاها، و رفع ما يورد عليها من الإيرادات؛ فنذكرها و نذكر ما عندنا فيها، ثم نعقبها بما أهملوا ذكره من الأمور المهمة التي لها دخل في تحقيق حدود القاعدة و فروعها، فنقول و من الله سبحانه نستمد التوفيق:

التنبيه الأول: هل هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات؟

ذهب غير واحد من المحققين تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله في ما أفاده في (الفرائد) إلى أنّ هذه القاعدة و إن كانت متينة سنداً و دلالة، إلا أنّها موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها، بحيث يكون الخارج منها أضعاف ما بقي تحتها؛ بل لو أريد العمل بها على عمومها حصل منها فقه جديد. و من هنا يعلم بأنّ لها معنى آخر غير ما يظهر لنا في بادئ النظر لا يرد عليه تخصيص كثير. و عليه، تكون القاعدة مجملة لنا؛ و علينا الاقتصار في العمل بها على الموارد التي عمل بها الأصحاب ممّا يعلم انحصار مدرك المسألة عندهم بهذه القاعدة لاغير.

و قد زعم بعضهم أنّ عمل الأصحاب بها جابرٌ للوهن المذكور؛ و كأنّه قد وصلت إليهم قرائن بيّنت لهم مغزاها و مفادها لم تصل إلينا! مع أنّ الناظر في كلماتهم يعلم علماً قطعياً بعدم وصول شيء آخر إليهم هنا عدا هذه الروايات المعروفة المشهورة، و قد عملوا بطواهرها و بنوا عليها أحكاماً كثيرة في مختلف أبواب الفقه. فراجع كلام شيخ الطائفة و العلامة، و غيرهما من نظرائهما من القدماء و المتأخرين، في أبواب بيع الغبن، و شبهها ممّا استندوا فيه إلى هذه القاعدة، تجده شاهد صدق على ما

ادّعينا؛ فكيف يكون عملهم - و الحال هذه - جابراً لهذا الضعف و دافعاً لهذا الإشكال؟ و قد شاع اليوم هذا النحو من الإستدلال في موارد كثيرة، حيث لم يتيسر لهم حلّ بعض الإشكالات الواردة على بعض القواعد، فاستراحوا إلى عمل الأصحاب؛ مع أنّ التدبّر في كلماتهم يرشدنا إلى أنّ أصحابنا الأقدمين لم يزيدوا علينا في كثير من هذه المباحث شيئاً، إلاّ صرافة الذّهن وجودة النّظر العرفي، الموجبة لكشف مغزى كلماتهم عليهم السلام لهم.

و كأنّ هذا المعنى قد ألجأ شيخنا العلامة الأنصاري في بعض كلماته إلى حلّ هذا الإشكال، تارة: بمنع أكثرية الخارج منها و إن سلّمت كثرته، و أخرى: بخروج ما خرج بعنوان واحد؛ - بناءً على ما اختاره في أبواب العموم و الخصوص من عدم استهجان كثرة التخصيص إذا كان بعنوان واحد -.

و أورد عليه المحقق الخراساني في بعض حواشيه على (الفرائد) بأنّ خروج أفراد كثيرة بعنوان احد إنّما يمنع من استهجان التّخصيص إذا كانت أفراد العام هي العناوين لا الأشخاص.

أقول: الظاهر أنّ تسالمهم (قدّس الله أرواحهم) - على كثرة ما خرج من عموم قاعدة لاضرر - إنّما نشأ ممّا يتراعى في بادئ النّظر من وجود أحكام ضرورية كثيرة في الشريعة، كوجوب الأخماس و الزكوات و أداء الديّات و تحمّل الخسارات عند الإلتلاف و الضمانات، و غير ذلك ممّا يتضمّن ضرراً مالياً؛ و كوجوب الجهاد و الحج و غيرهما، ممّا يحتاج إلى بذل الأموال و الأنفس؛ و كوجوب تحمّل الحدود الشرعية و القصاص و أشباهها، ممّا يتضمّن ضرراً نفسياً أو عرضياً. فإنّ هذه الأحكام ثابتة في الشريعة ظاهرة عند أهلها، خواصهم و عوامهم.

و فيه، أولاً: إنّ هذا الأشكال على فرض صحّته - و هو غير صحيح كما سيأتي - إنّما يلزم القائلين بكون مفاد القاعدة نفي الأحكام الضرورية في الشريعة، و أمّا على المختار من أنّ مفادها نفي إضرار التّاس بعضهم ببعض، و أنّ الشّارع لم يميض الإضرار في عالمي الوضع و التكليف، فلا مجال له قطعاً.

نعم قد عرفت أنّ هذه القاعدة تدلّ بالملازمة والأولوية على أنه لا ضرر من ناحية أحكام الشرع على أحد؛ و من المعلوم أنّ هذه الملازمة لاتنفي شيئاً من الأحكام التي يترأى منها الضرر، بل أقصي ما يستفاد منها هو أنّ هذه الأحكام - بعد ثبوتها و تحقّقها و لو بطرق ظاهريّة - مشتملة على مصالح جمّة تكون بلحاظها أمراً نافعاً محبوباً لا ضاراً مبغوضاً؛ و ما نراه من الضرر أحياناً بادئ الأمر إنّما هو لعدم علمنا بمنافعها و مصالحها، و إنّما فالعالم بفوائد الخمس و الزكاة و الدّيات يراها لازمة ببداهة عقله و حكومة فطرته، لِمَا فيها من المصالح.

و ثانياً: نمنع كون هذه الأحكام كلّها أو جلّها ضرورية بنظر العرف و العقلاء؛ فإنّ اشباهها أو ما يقرب منها متداولة معروفة بينهم، يحكمون بها و يرونها حقاً نافعاً لا ضاراً باطلاً؛ فإنّهم لا يزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج و العشور، و أنّ فيها صلاح المجتمع الذي يقوم صلاح الأفراد بصلاحه، و لاتنحفظ منافعهم إلاّ به. و قد استدلّ الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام بهذا الإرتكاز العقلائي في عهده المعروف إلى مالك الأشتر، حيث قال: «فالجناد بإذن الله حصون الرعية و زين الولاية و عزّ المسلمين و سبل الأمن، و ليس تقوم الرعية إلاّ بهم، ثمّ لا قوام للجنود إلاّ بما يخرج الله لهم من الخراج الذي يقومون به على جهاد عدوّهم و يعتمدون عليه فيما يصلحهم».

و كذلك عندهم حدود و ديات، يرون إجرائها صلاحاً للمجتمع الذي يرتبط به صلاح كلّ فرد فرد منهم، و إن كانت في الأنظار البدوية الساذجة ضرورية. و الحاصل أنّ جلّ هذه الأمور أو أشباهها موجودة عند العقلاء، و هم لا يرون فيها ضرراً، بل يرونها نافعة؛ و القول بأنّ العرف بالنظر البدوي يحكم بكونها ضرورية، فتشمّلها قاعدة لا ضرر، ساقط جداً؛ لأنّ العرف لو حكم بكونها مصاديق للضرر من باب المسامحة لا يلزمنا متابعتها بعد ما يحكم بعدم كونها كذلك بعد تكرار النظر.

و بالجملة، الصغرى في جلّ الأمثلة المذكورة ممنوعة، فإن بقي هناك موارد يصدق عليها عنوان الضرر بالنظر غير المسامحي العرفي، فلا شك أنّها طفيفة لا يلزم منها تخصيص الأكثر.

و أمّا ما أفاده العلامة الأنصاري من كفاية الخروج بعنوان واحد في دفع محذور تخصيص الأكثر، و ما ذكره المحقق الخراساني من أنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كان ما تحت العام هي العناوين لا الأفراد، فكلاهما ممنوعان؛ لما حقّقناه في محلّه من استهجان التّخصيص ببعض مراتبه، و إن كان بعنوان واحد أو كان ما تحت العام هي العناوين لا الأفراد؛ كما يظهر بمراجعة امثلتها العرفية.

التنبيه الثّاني: هل في هذا الحديث شيء يخالف القواعد؟

قال شيخنا العلامة الأنصاري رضوان الله عليه بعد نقل قضية سمرة: و في هذه القصة إشكال من حيث حكم النبي ﷺ بقلع العذق، مع أنّ القواعد لاتقتضيه؛ و نفي الضرر لا يوجب ذلك - ثمّ قال -: لكن لا يخلّ بالإستدلال» إنتهى كلامه.

و حاصل الإشكال عدم إنطباق بعض ما ذكر في الرّواية على هذه القاعدة، و لا على سائر القواعد المعمولة؛ لأنّ أقصى ما يستفاد من قاعدة نفي الضرر هو لزوم إستئذان سمرة من الأنصاري، لما في تركه من الضرر عليه، و أمّا قلع نخلته و رميها إليه عند إباته عن الإستئذان فلا؛ مع أنّ ظاهر الرّواية أنّ هذا الحكم معلّل بالقاعدة المذكورة.

أقول: و يمكن الذب عنه بأنّ الظّاهر أنّ حكمه ﷺ بذلك كان من باب حسم مادة الظلم و الفساد و إحقاق الحق؛ لأنّ النّخلة لو بقيت - و الحال هذه - كان الأنصاري دائماً في عذاب و شدة، بل لعلّها صارت منشأ لمفاسد أخرى؛ فلم يكن هناك طريق لدفع شرّ سمرة و قطع ظلمه عن الأنصاري، الواجب على وليّ أمر المسلمين، إلّا بقلع نخلته و رميها إليه.

و عليه يستقيم تعليل هذا الحكم بنفي الضرر، لأنّ ضرر دخول سمرة على الأنصاري بلا إذن منه، إذا كان منفيّاً في الشريعة، و انحصر طريق دفعه في قلع النّخلة، صحّ تعليل الحكم بقلعه بأنّه لا ضرر و لا ضرار؛ فهو من قبيل التعليل بالعلّة السابقة. فالتعليل في محلّه و الإشكال مدفوع.

و غير خفي أنّ هذه الحكم لا يختصّ بالنبي ﷺ، بل لحكام الشرع أيضاً ذلك، إذا لم يجدوا بداً منه في قطع يد الظالم و حفظ حق المظلوم؛ فما أفاده المحقق التائيني في المقام، من أنّ القلع لعلة كان من باب قطع الفساد لكونه ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، في غير محله.

و ذكر هذه المحقق طريقاً آخر في دفع هذا الأشكال حاصله: إنّ الضرر و إن كان ينشأ من دخول سمرة على الأنصاري بلا استئذان منه، ولكن منشأ جواز دخوله كان هو استحقاقه، لكون التخلّة باقية في البستان؛ فالضرر و إن نشأ عن الدخول، إلاّ أنّه كان معلولاً لاستحقاق إبقاء التخلّة. فرفع هذا الحكم إنّما كان برفع منشأه، و هو إستحاق الإبقاء؛ كارتفاع وجوب المقدّمة برفع وجوب ذبيهاً. فالقاعدة رافعة لإستحقاق بقاء التخلّة، و لازمه جواز قلعها؛ فيصحّ حينئذ تعليل الحكم المزبور بالقاعدة. إنتهى ملخصاً.

و أنت خبير بما فيه؛ فإنّه أولاً: مخالف للوجدان، و لظاهر الرواية معاً؛ لظهورها في أنّ سمرة لو كان يرضى بالاستئذان من الأنصاري لم يكن عليه بأس، و لم يجز قلع نخلته؛ ولكته لما أبى و أصّر على الإضرار بالأنصاري حكم بذلك في حقه. مع أنّ ما ذكره ﷺ لو تمّ لاقتضى جواز قلع التخلّة في هذه الحال أيضاً؛ لما ذكره من أنّ استحقاقه لإبقائها كان موجباً لجواز الدخول على الأنصاري بغير إذن منه، و هذا الجواز بنفسه حكم ضرري، و إن لم يعمل بمقتضاه، و لم يدخل على الأنصاري بغير إذن منه.

و ثانياً: إنّ بقاء العذق في البستان كان له آثار شرعيّة مختلفة، منها: جواز الدخول بلا استئذان؛ فإذا كان خصوص هذا الأثر ضرريّاً، فاللازم نفي ترتبه، لانفي ذات المؤثر بجميع آثاره. و السرّ في هذا أنّ الحكم باستحقاق إبقاء التخلّة كما أنّه من الأحكام الشرعيّة و أمره بيد الشارع رفعاً و وضعاً، فكذلك ما له من الآثار المختلفة المترتبة عليه شرعاً، و الجزء الأخير من العلة التامة للضرر هو الدخول في البستان بلا استئذان، فاللازم رفع هذا الأثر خاصة، لآذات الموضوع بجميع آثاره. فاللازم أن

يحكم بجواز إبقاء النخلة، و ترتّب جميع آثاره عليه ما عدا الدخول عليه بغير إذنه. و أمّا قياسه على باب المقدمة فهو كما ترى، للفرق الواضح بين المقامين؛ فإنّ الترتّب هناك تكويني ليس أمره بيد الشارع، فليس له رفع وجوب المقدمة إلا برفع وجوب ذبيها، بخلاف المقام. فكأنّه ﷺ خلط بين الترتّب الشرعي و التكويني، فتدبّر جيّداً.

التنبيه الثالث: في وجه تقديم هذه القاعدة على أدلة الأحكام الأوليّة

المعروف في وجه تقديم عموم هذه القاعدة على أدلة الأحكام الشرعيّة أنّه من باب حكومتها عليها؛ فليستا من قبيل المتعارضين حتّى تلاحظ التسبب بينهما، أو يطلب الترجيح. و قد ذكر في وجه تقديمها عليها وجوه آخر، و لكن هذا البحث مبني على مختاراتهم في معنى الحديث.

فمن قال بأنّ معناه نفي الحكم الضري، فهو قائل بالحكومة لامحالة؛ لأنّه بمدلوله اللفظي ناظرٌ إلى أدلة الأحكام الأوليّة، فيكون حاكماً عليها. و كذلك الكلام على مذهب من يقول بأنّ معناه نفي الحكم الضري بلسان نفي موضوعه. و أمّا بناء على ثالث الأقوال في معنى الحديث - و هو أن يكون النفي بمعنى النهي - فلا يبقى مورد للحكومة، و لاربط له بأدلة الأحكام، بل هو كسائر التّواهي الشرعيّة الواردة في مواردّها بلا تفاوت بينها. و كذا الكلام على المعنى الرابع، و هو إرادة نفي الصفة - أعني صفة عدم التدارك - عن نفي الضرر ليكون إشارة إلى لزوم تدارك الضرر؛ فإنّه حينئذ حكم مستقل في قبال سائر الأحكام، يختصّ بموارد الغرامات، و يدلّ على اشتغال ذمة الضارّ بغرامة ضرره؛ فيقدّم على العمومات الدالة على براءة الذمة منها؛ إمّا لكونه أخصّ منها، أو لعدم بقاء المورد له على فرض عدم التقدّم، أو لقوّته و إباته عن التخصيص. هذا كلّ بناءً على مختارات القوم.

و أمّا بناءً على مختارنا في معنى الحديث، و أنّ مفاده نفي إمضاء إضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع و التكليف، فالظاهر أيضاً عدم حكومته على أدلة

الأحكام الأخر، لعدم كونه ناظراً إليها؛ فإنّ الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الآخر، بحيث لولاه لكان لغواً باطلاً. إمّا بأن يتصرّف في موضوعه، كقول المولى لعبده: «إنّ الفاسق ليس بعالم»، في قبال قوله: أكرم العلماء. أو بالتصرّف في متعلّقه، كقوله: «مجرّد الإطعام ليس من الإكرام». أو بالتصرف في حكمه، كقوله: «إنّما عنيت بذلك الأمر أو بالتصرّف في نسبة الحكم إلى موضوعه، كقوله: «إكرام الفاسق ليس إكراماً للعالم».

فإذن لا تنحصر الحكومة في الثلاثة الأولى كما أفاده المحقق التائيني في بعض كلماته في المقام. و من المعلوم أنّ شيئاً من هذه الأمور غير موجود في المقام. نعم، هو مقدّم على أدلّة سائر الأحكام لوجهين آخرين: أحدهما: قوّة الدلالة، لاشتماله على نفي وجود الضرر رأساً، الظاهر في كمال التحاشي والتباعد عنه؛ لاسيّما إذا أضيف إليه قيد: «في الإسلام» - لو ثبت هذا القيد بحسب الأخبار، و قد عرفت الكلام فيه في مقدّمة البحث. ثانيهما: إباؤه عن التخصيص؛ لكونه في مقام الإمتنان، و للمناسبات المغروسة في الأذهان بين هذا الحكم و موضوعه، كما لا يخفى على المتأمل الخبير. و لذا يستنفر الطبع من تخصيص هذا الحكم، و لو بالتخصيص المتّصل، بأن يقال: لا يجوز لأحد أن يضرّ بأحد إلّا في كذا و كذا، و لو خرج منه بعض الموارد - كما إذا كان الإضرار بحق - فهو في الحقيقة خروج موضوعي، لأنّه إحقاق حق لا إضرار، فتأمل.



التنبيه الرابع: هل الحكم بنفي الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟

قد عرفت عند بيان المختار في مفاد القاعدة أنّها لا تدلّ على نفي التكاليف الضرورية، كالوضوء و الصوم الضرريين، و أنّ اللازم الرجوع في هذه الموارد الى قاعدة: «نفي الحرج»؛ و أمّا على مختار القوم من دلالتها على نفيها، فهل هو من باب الرخصة أو العزيمة؟

لا إشكال في عدم وجوب الوضوء الضروري و شبهه، إذا كان المكلف عالماً بموضوع الضرر على مختارهم، وإنما الكلام في صحته حينئذ و إن لم يكن واجباً. نقل المحقق النائيني القول بالصحة عن بعض الأعظم و لم يسمه، و استدلل له بأن «لا ضرر» إنما يرفع الوجوب فإنه ضرري، و أمّا أصل الجواز و المشروعية فلا، لأن الإمتنان لا يقتضي أزيد ممّا ذكر.

و ببيان آخر: أدلة وجوب هذه الأمور دالة بالالتزام على وجود ملاكاتها حتى في موارد الضرر، و أدلة نفي الضرر إنما تعارضها في دلالتها المطابقيّة على الوجوب، و لاتعارضها في دلالتها الالتزامية على وجود ملاكاتها الموجب لمشروعيتها في هذه الموارد. و قد استحسّن هذا البيان بعض أعظم العصر في (مستمسكه).

و أورد المحقق النائيني على البيان الأوّل بأمرين:

أحدهما: إنّ هذه الأحكام أمور بسيطة لاتركيب فيها حتى يرتفع بعض أجزائها و يبقى الآخر.

ثانيهما: إنه يستلزم كون ما في طول الشيء في عرضه؛ فإن التيمّم متأخر عن الوضوء، و إذا كان المكلف في موارد الضرر مرخصاً شرعاً في الطهارة المائية مع جواز الإكتفاء بالطهارة الترابية يلزم اتحادهما في الرتبة، و هو باطل؛ لأنّ المكلف إذا كان قادراً على الطهارة المائية لم يدخل تحت قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»^١.

أقول: يمكن الجواب عنهما، أمّا عن الأوّل: فبأنّ طريقه غير منحصر في تجزئة الحكم البسيط، بل يمكن أن يكون من باب تقييد إطلاقات نفي الضرر بعدم إقدام المكلف على التكليف الضروري، بأن يقال: إنّ وجوب الوضوء الضروري منفي عند عدم الإقدام لاغير، و لازم ذلك مشروعيته و إن لم يكن واجباً. و الدليل عليه إنصاف الإطلاقات إليه، فتأمل؛ فإنّ دعوى الإنصاف فيها عن هذه الصورة مشكلة جداً.

و عن الثاني: بعدم قيام دليل على كون الطهارة الترابية في طول الطهارة المائية دائماً حتى في أمثال المقام، ولو سلّمنا شمول إطلاق الآية الشريفة لها، فهو إطلاق كسائر إطلاقات أدلة الأحكام، محكوم لقاعدة «لا ضرر» أو مخصّص بها، فتأمّل، و الأولى في دفع هذا الإشكال منع شمول الآية و دلالتها على المقام، و لا أقلّ من إجمالها من هذه الجهة، فتدبر.

و التّحقيق أنّ هذه المسألة مبنية على مسألة حرمة الأضرار بالنّفس على الإطلاق، فإن قلنا بالحرمة فهذا الوضوء حرام لا يمكن التّقرّب به بلا إشكال؛ لأنّ حركات الوضوء متّحدة مع عنوان الإضرار بالنّفس. و على فرض كون الوضوء سبباً له لامتّحداً معه لا يمكن أيضاً التّقرّب به؛ لما حققناه في محلّه من سراية الحسن و القبح من المسبّبات إلى الأسباب التوليدية.

هذا، ولكن الكلام في حرمة الإضرار بالنّفس بهذا العموم، و تمام الكلام في محلّه؛ و إن كان الأقوى في النّظر عاجلاً عدم مشروعية هذا الوضوء على القول بشمول «لا ضرر» لأمثال هذه التكاليف.

التّنبية الخامس: هل الأمر يدور مدار الضرر الواقعي أو لا؟

إذا جهل بالضرر مع وجوده واقعاً فقد يقال بالصّحة؛ لما يظهر اختياره من السيّد السند المحقّق اليزدي في باب الوضوء عند ذكر الشرط السابع من شرائطه حيث قال: «و لو كان جاهلاً بالضرر صحّ، و إن كان متحقّقاً في الواقع و الأحوط الإعادة أو التيمّم»، و كأنّه عدل عنه في المسألة ٣٤ من هذا الباب حيث قال: «لو كان أصل الإستعمال مضراً، و توضأ جهلاً أو نسياناً فإنّه يمكن الحكم ببطلانه، لأنّه مأمور واقعاً بالتيمّم». و كيف كان فقد أفتى بالصّحة غير واحد من أعلام محشّيها (قدّس الله أسرارهم).

و غاية ما يستدلّ به على الصّحة أمران:

أحدهما: إنّ القاعدة واردة مورد الإمتنان، و لا مئة في نفي صحّة مثل هذا الوضوء؛

فإنه لا يزيد المكلف إلا عناءً و شدة، كما لا يخفى.

ثانيهما: إن الضرر هنا مسبب عن جهل المكلف، لاعتن حكم الشارع؛ فإن غفلته عن الواقع هي التي أوقعت في الضرر. و من المعلوم أن المنفي بهذه القاعدة هو الضرر الناشئ من قبل حكم الشارع لا غير.

ولكن يرد على الأول منهما أن المنة إنما هي بلحاظ نوع الحكم، لابلحاط أشخاصه و أفراده و كل واحد واحد من الوقائع الشخصية؛ فرفع وجوب الوضوء الضروري إذا كان بحسب نوعه منة على العباد، كان داخلاً تحت القاعدة على الإطلاق. و ما يتوهم كثيراً من دورانه مدار الأشخاص و لزوم المنة في كل واحد من الأحكام الشخصية المرفوعة - و كثيراً ما يرتب عليه فروع مختلفة - باطل جداً، لأن المتيقن إنصراف أدلة «لا ضرر» عن الموارد التي لا تكون بحسب نوعها منة على العباد لا غير.

و يشهد على ذلك أن حديث الرفع أيضاً وارد مورد الإمتنان، و لا يزالون يستدلون به على عدم نفوذ المعاملات التي وقعت عن إكراه - بل استدلل به الإمام عليه السلام على ذلك أيضاً - حتى فيما إذا كان في نفوذها مصلحة المكروه بالفتح أحياناً، و إن لم يعلم هو به؛ فلا يراعى فيه ملاك الإمتنان في كل واحد من الموارد الشخصية. و لو كان مراعاة ذلك لازماً لكان الحكم ببطلان عقد المكروه على الإطلاق بمقتضى حديث الرفع في غير محله، و لكان و القول بأن نفوذ تلك المعاملة بغير رضى المالك مشتمل على الضرر دائماً - و إن كان فيها منافع جمّة له واقعاً - لما فيه من سلب إختيار المالك و قصر دائرة سلطنته، شططاً من الكلام. و هكذا الكلام في نفي آثار غير الإكراه من التسعة، كالجهل و النسيان، فإنه لا يكون فيه ملاك المنة في جميع الحالات، مع إطلاقهم القول برفعها. و ليس ذلك إلا من جهة كفاية ملاك المنة بحسب نوع الحكم و نوع مصاديقه.

فالصواب في وجه الحكم بصحة العبادة في المقام هو الوجه الثاني، و يمكن تقريبه بوجه آخر أتمّ و أقوى و هو:

إنه لا إشكال في أن الضرر في هذه الموارد من قبيل العناوين الثانوية التي تكون

مانعة عن تأثير العنوان الأوّلي بملاكه، الذي يكون على نحو الإقتضاء لا العلية التامة؛ فالوضوء الضروي في حدّ ذاته واجد للملاك، ولكن هذا العنوان الثانوي بملاكه يمنع عن تأثيره؛ و من المعلوم أنّ الضرر إذا كان متوجّهاً نحو المكلف على كل حال، لجهله بالواقع، كان الحكم بنفيه بلا ملك، لعدم إمكان استيفاء الشارع غرضه منه؛ فالحكم بنفيه حينئذ حكم بلا ملك و لغو محض. و إن هو إلاّ نظير الحكم ببطلان وضوء المكروه على استعمال الماء مع كونه مضرّاً له؛ فهل يساعد وجدان أحد على الحكم ببطلان وضوئه في هذا الحال إذا أتى به عن قصد؟

و ممّا ذكرناه يظهر أنّ المكلف غير مأمور بالتيمّم في محل البحث، بل هو مأمور بالوضوء واقعاً. فما ذكره في العروة من تعليل بطلان الوضوء بعدم الأمر به واقعاً في غير محلّه؛ اللهم إلاّ أن يقال: إنّ نظره في ذلك إلى إطلاق الأخبار الخاصة الواردة في باب التيمّم فيما إذا كان استعمال الماء مضرّاً. ولكن الإنصاف أنّ شمولها لصورة وجود الضرر واقعاً مع جهل المكلف به محل تأمل و إشكال.

هذا كلّّه إذا كان الضرر موجوداً في الواقع مع جهله به؛ و أمّا عكس المسألة و هو: إذا كان استعمال الماء مضرّاً باعتقاده و مع ذلك توضاً و اغتسل، ثمّ بان عدم الضرر فيه، فظاهر غير واحد منهم الحكم بالبطلان فيه - كما يظهر من كلماتهم في أبواب مسوغات التيمّم - و الوجه فيه: إمّا كونه مأموراً بالتيمّم، و عدم كونه مأموراً بالوضوء؛ نظراً إلى صدق عدم التمكن من استعمال الماء في حقّه، لأنّ المراد من «عدم الوجدان» في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ عدم التمكن من استعماله؛ سواء كان لعدم وجوده، أو لعدم القدرة على استعماله لمانع شرعي أو عقلي. و يظهر إختيار هذا الوجه من المحقق النائيني رحمته الله.

أو لعدم تمسّي قصد القرية منه مع كونه باطلاً و حراماً باعتقاده، و لو فرض تمسّيها منه فلا يكون الفعل مقرباً؛ لأنّه حرام واقعاً. بل لأنّ الفعل إذا وقع بعنوان التجري فهو كالمعصية الحقيقية في كونه مبعداً للعبد من ساحة المولى و مانعاً من التقرّب إليه. و قد اعتمد على هذا الوجه في «المستمسك».

و الإنصاف أنّ شيئاً من الوجهين لا يكفي في إثبات البطلان؛ أما الأول: فلأن مجرد تخيل الضرر لا يجعله غير واجد للماء و غير متمكّن من استعماله، بل هو متخيّل لعدم، التمكّن، لا أنّه غير متمكّن واقعاً. و إن هو إلّا نظير من يكون مستطيعاً في الواقع و هو لا يعلم باستطاعته، أو يكون قادراً على الصلاة قائماً و هو يزعم أنّه غير قادر؛ فهو مأمور واقعاً بالطهارة المائية و إن كان معذوراً مادام جهله. و أمّا قياس ذلك على ما ذكره في باب صحّة صلاة من يكون الماء في راحلته و هو لا يعلم به فهو قياس مع الفارق؛ لأنّ الجهل هناك مانع عقلي من استعمال الماء كما هو ظاهر، بخلاف الجهل في ما نحن فيه، فإنّه ليس مانعاً عقلاً و لاشرعاً؛ كيف و المفروض أنّ المكلف قد أقدم على الوضوء فكيف يقاس به؟ فتدبّر.

و أما عدم تمشّي قصد القرية، فهو ليس دائميّاً، كما يظهر من ملاحظة حال عوام الناس في أمثال المقام. و كون التجري مبعّداً و مانعاً من التقرّب أيضاً محل للكلام. فالعمدة في وجه البطلان هو إستظهار الموضوعيّة من عنوان «الخوف» الوارد في أبواب التيمّم، الصادق في المقام، لأنّ المفروض كون المكلف خائفاً من استعمال الماء بل عالماً بالضرر - و إن لم يكن كذلك في الواقع -.. ولكن في هذا الإستظهار أيضاً كلام في محلّه من الفقه.

التنبيه السادس: هل القاعدة شاملة للعدميات أو لا؟

لا إشكال في شمول القاعدة للأحكام الوجوديّة، و إنّما الكلام في شمولها للعدميات. و حاصل القول فيه أنّه هل يجوز التمسك بالقاعدة لإثبات أحكام وجوديّة في موارد يلزم من فقدها الضرر، بأن يكون عدم الحكم مشتملاً على الضرر فيتمسك بالقاعدة لنتفیه و يستنتج منه حكم وجودي، أو لا؟

و مثلاً له بضمان ما يفوت من عمل الحرّ بسبب حبسه، و بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار؛ فإنّ عدم الضمان في المقامين أمر ضرري، و إثباته رافع لذلك الضرر. هذا ولكن في التمثيل الثاني إشكال ظاهر، لأنّه مشمول لقاعدة الإلتلاف؛ فإنّ فتح قفص

الطائر سبب لإتلافه و داخل تحت أدلة الإتلاف بلا كلام. اللهم إلا أن يقال: إن النظر هنا إلى شمول قاعدة لاضرر له و إن كان حكمه معلوماً من جهة قاعدة الإتلاف. ولكنّه كما ترى؛ ولذلك اقتصروا في ذكر المثال الأوّل على عمل الحرّ، مع أنّه لافرق بين عمل العبد و الحرّ من هذه الجهة، و إنّما الفرق بينهما من جهة صدق الاتلاف في عمل العبد لأنّه مال، و عدم صدقه في عمل الحرّ لعدم صدق المال عليه. و كيف كان، فهذا النزاع كما يتصوّر بين القائلين بدلالة الحديث على نفي الأحكام الشرعيّة الضرريّة مطلقاً كذلك يتصوّر على المختار، من عدم دلالتّه إلا على نفي إمضاء إضرار النّاس بعضهم ببعض في عالمي الوضع و التكليف؛ فما نذكره من الوجوه الآتية لتعميم القاعدة جارٍ على المذهبين.

و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم أنّ الحقّ عدم الفرق بين الأمور الوجوديّة و العدميّة هنا؛ و يدلّ عليه أمور:

الأول: أنّ ما يطلق عليه الحكم العدمي في أمثال المقام يكون في الحقيقة حكماً وجودياً، فعدم الضمان في المثالين عبارة أخرى عن الحكم ببراءة الذمّة، و هي حكم شرعي يحتاج إلى جعل الشارع كما يحتاج شغل الذمّة إليه. و إن شئت قلت: براءة الذمّة في باب الأحكام الوضعيّة نظير الإباحة في باب الأحكام التكليفيّة؛ فكما أنّ الإباحة و الترخيص في مواردّها من الأمور الوجوديّة، فكذلك حكم الشارع ببراءة ذمّة الحابس للحرّ عن الغرامة حكم وضعي وجودي. و توهم أنّ الإباحة التكليفيّة كالبراءة الوضعيّة من الأمور العدميّة المطابقة للأصل غير محتاجة إلى التشريع و الجعل فاسد، لأنّ الأحكام الخمسة بأجمعها أمور وجوديّة، غاية الأمر أنّ بعضها محتاج إلى البيان، و بعضها يستكشف من عدم البيان؛ و الحاجة إلى البيان و عدمه غير الحاجة إلى الجعل و عدمه، كما هو ظاهر. و لذا يتراى من الشارع المقدّس إنشاء الإباحة في موارد كثيرة، كقوله: «كلّ شيء حلال» و أمثاله فإنّ التحليل و الترخيص و الإباحة في هذه الموارد أمور وجوديّة أنشأها الشارع.

الثاني: الظاهر من قوله: «لا ضرر و لا ضرار» أنّه لاضرر من ناحية الشارع على أحد -

على قولهم -، أو من ناحية المكلفين بعضهم إلى بعض - على المختار -؛ فالمنفي هو الضرر المستند إلى الشارع أو إلى المكلفين. فلو لزم من عدم الجعل في بعض الموارد إستناد الضرر إليه - كما في مثال الحرّ المحبوس - وجب نفيه بالقاعدة. فالدليل ليس فيه عنوان: «الحكم الضري» حتى يتكلم في صدقه على العدميات، بل المدار على صدق نسبة الإضرار إلى الشارع أو إلى المكلفين.

و دعوى أنّ استناد الضرر لا يصحّ إلاّ في مورد الأفعال الوجوديّة ممنوعة جداً؛ ألا ترى أنّه لو صرح الشارع بأنّ منافع الحرّ غير مضمونة و لا يجب تداركها و أنّ بلغ ضرره ما بلغ، صحّ لنا إن نقول: إنّ الحرّ المحبوس لم يقع في هذه الخسارة العظيمة إلاّ لقول الشارع كذا و كذا؟

و السّر في ذلك أنّ محيط التشريع بجميع شؤونه محيط حكومة الشارع، و الأمر فيه في جميع حركات المكلفين و سكناتهم إليه؛ فما ينشأ من إهمال جعل بعض الأحكام من الضرر مستند إليه، مثل ما ينشأ من أحكامه المجعولة. ألا ترى أنّ الوالي إذا أهمل في وضع الأنظمة اللازمة و نصب الحرس و الشرط و تجنيد الجنود لحفظ الرعية و نظام عيشتهم فحدث في أمورهم أحداث، فإنّها تنسب كلّها إلى سوء تدبير الوالي و إهماله في الأمور؟

و الحاصل أنّ ترك الفعل في الموارد التي يترقّب وجوده، يصحّ إستناد لوازمه إلى من يترقّب منه، و لا يشترط في صحة الإنتساب كون الفعل وجودياً دائماً. و من المعلوم أنّ المترقّب من الشارع المقدّس في محيط التشريع جعل الأحكام الحافظة لمصالح العباد و منافعهم، فلو أخلّ بها فقد ألقاهم في الضرر، و هو منفي بمقتضى الحديث.

هذا على مختار القائلين بأنّ المنفي هو الضرر من ناحية الشرع؛ و أمّا على المختار فالأمر أوضح، لأنّ حبس الحرّ و إتلاف منفعه مثلاً إضرار من ناحية بعض المكلفين ببعض، فهو منفي في الشريعة بجميع آثاره التكليفية و الوضعية، و لا ينتفي إلاّ بثبوت الغرامة له عليه، فتأمل.

و لعلّه إليه يرجع ما أفاده شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري رحمته في رسالته المعروفة في المسألة في مقام توجيه القول بشمول القاعدة للعدميات، حيث قال: (إنّ المنفي ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتدين به، و بعامل عليه في شريعة الإسلام، وجودياً كان أو عدمياً؛ فكما أنه يجب في حكمة الشارع نفي الأحكام الضرورية، كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر). و لقد أجاد فيما أفاد، قدّس الله سرّه الشريف.

الثالث: لو سلّمنا عدم شمولها للعدميات بالدلالة اللفظية، فلا أقلّ من دلالتها عليها بتنقيح المناط و إلغاء الخصوصية و مناسبة الحكم و الموضوع؛ و أيّ خصوصية للوجود و العدم في هذا الباب و فيما منّ الله به على عباده من نفي الضرر عنهم؟ و غير خفي أنّ كل ما يتصوّر في الحكم بنفي الضرر و الضرار من المصالح و الملاكات فهو موجود في طرفي الوجود و العدم من دون أي تفاوت؛ و مجرد كون شيء من الأمور الوجودية أو العدمية لا يكون مبدءاً للفرق في المقام، و ليت شعري ماذا تصوّره القائلون بالتفرقة بينهما؟

و قد يذكر للتعميم وبهوه أمر غير صافية عن الإشكال:

منها: أنّ الحكم العدمي يستلزم أحكاماً وجودية دائماً، لا لما ذكرناه في الوجه الأول، بل لأنّ عدم ضمان ما أتلّفه على الحرّ من المنافع مثلاً يستلزم حرمة مطالبته بالغرامة و مقاصته و التعرّض له.

و فيه: إنّ حرمة مزاحمة الناس في سلطنتهم على أموالهم و أنفسهم بغير حقّ ثابت عليهم، ليس حكماً ضرورياً أصلاً، و إنّما الضّرر في المقام ينشأ من عدم ثبوت حقّ للحرّ على من أتلّف منافعه؛ فلو أمكن إثبات حقّ له عليه بأدلة نفي الضرر فهو، و إلّا فلا يجوز الإستناد إليها لنفي حرمة المذكورات.

و منها: أنّه يمكن استفادة العموم من نفس قضية «سمره»، حيث إنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم سلّط الأنصاري على قلع التّخلة، و علّله بنفي الضرر؛ فإنّ الضّرر هناك في عدم سلطنته على

القلع، فنفاه و أثبت سلطانه عليه.

و فيه: ما عرفت في التنبيه الثاني من أن تسليطه عليه إنّما كان من باب دفع المنكر، و مقدمة لحفظ الحقّ، و حسماً لمادة الفساد، بعد إباطه الشديد عن القيام بما هو وظيفته قبال الأنصاري. فالمرفوع أولاً و بالذات هو تسلّط سمرة على إتيان عذقه بغير إذن من الأنصاري - فإنّ الضرر كان من ناحيته -، و من الواضح أنه أمر وجودي. و منها: أنّ استشهاده عليه السلام بهذه القاعدة في حديث الشفعة لإثبات حقّ الشفعة للشريك - مع أنّ الضرر إنّما هو في عدم هذا الحقّ - دليل على شمولها للعدميات؛ و كذلك استشهاده بها لإثبات حقّ الإنتفاع من فضل الماء في حديث منع فضل الماء. و فيه: أنّ المرفوع في حديث الشفعة هو لزوم البيع، و في حديث منع فضل الماء هو جواز المنع، و كلاهما أمران وجوديان، فتأمل.

و أمّا ما استدللّ به على عدم العموم فهو أمور ذكرها المحقّق النائيني رحمته الله في رسالته، نذكرها ثمّ نذكر ما عندنا في دفعها.

أحدها: أنّ الأمور العدميّة لا يصحّ إستنادها إلى الشّارع.

و قد عرفت الجواب عنه.

ثانيها: أنّه لو عمت القاعدة الأمور العدميّة لزم تأسيس فقه جديد؛ فيلزم مثلاً كون أمر الطّلاق بيد الزّوجة لو كان بقائها على الزوجية مضراً بحالها، كما إذا غاب عنها زوّجها، أو لم ينفق عليها لفقر أو عصيان، بل يلزم الإنفساخ بغير طلاق. و يلزم أيضاً إنعتاق العبيد إذا كانوا في الشدّة. و يلزم أيضاً وجوب تدارك كلّ ضرر يتوجّه إلى مسلم، إمّا من بيت المال أو من مال غيره.

و يدفعه: أنّ ما يلزم منه ليس فقهاً جديداً و ما يكون فقهاً جديداً لا يلزم منه. أمّا كون الطّلاق بيد الزّوجة إذا غاب عنها زوّجها فهو مخالف للنصوص الخاصة الواردة في كتاب الطّلاق - و للمسألة صور كثيرة مذكورة هناك -؛ لأنّها إمّا تعلم بحياة زوّجها أو لا، و على الأوّل يجب عليها أن تصبر كما ورد في التّصوص؛ و على الثاني إمّا ينفق عليها ولي الزّوج أو لا، فإنّ أنفق فعليها أن تصبر أيضاً، و على الثاني ترفع أمرها إلى

الحاكم فيتفحص عن حالها أربع سنين؛ إلى غير ما ذكره هناك مع مداركه و نصوصه، و تحقيق الحق في محلّه.

و بالجملة عدم حكمهم بجواز طلاق الزوجة هناك إنما هو لاتباع النصوص، و لولاها لم نستبعد التمسك بقاعدة لاضرر في هذا الباب كسائر الأبواب.

هذا، ولكن لا يلزم من التمسك بالقاعدة هنا كون أمر الطلاق بيد الزوجة - كما توهمه المحقق المذكور-، بل غاية ما يستفاد منها جواز حل عقدة النكاح، أما كونه بيدها فلا؛ و حينئذ إما نقول بكون أمره بيد الحاكم، أو بيد ولي الزوج، فإن طلق فهو و إلا فيجبره الحاكم. فإنّ هذا هو الذي تقتضيه قواعد المذهب و الجمع بين التصوص كما سيأتي. و ذهب جماعة إلى عدم الحاجة إلى الطلاق في بعض صور المسألة بل يأمرها الحاكم بالإعتداد فتعتدّ و تبين من زوجها.

و أما إذا كان الزوج حاضراً ولكن كان لا ينفق عليها لفقراً أو عسبان، أو كان غائباً و لم يمكن إستفسار حاله - لعدم بسط يد الحاكم أو لموانع أخر -، و لم يكن يوجد فيما من ينفق عليها و لم ترض هي بالصبر، فقد ذهب المحقق الطباطبائي اليزدي رحمته الله فيما أفاده في ملحقات (العروة)^١ إلى إمكان القول بجواز طلاقها للحاكم؛ لقاعدتي نفي الحرج و الضرر - خصوصاً إذا كانت شابة و استلزم صبرها طول عمرها وقوعها في مشقة شديدة -، و لما يستفاد من أخبار كثيرة واردة في باب «وجوب نفقة الزوجة» من أنه إذا لم يكسها ما يورثها و لم يطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفرّق بينهما، أو على الزوج أن يطلقها. و بعض تلك الأخبار ما هو صحيح السند.

و يؤيد ما أفاده رحمته الله أنهم استدّلوا بهذه الروايات في باب وجوب نفقة الزوجة و لم يستشكلوا عليها بمخالفتها للقاعدة من هذه الجهة، و لو كان لوجب التنبيه عليه عادة، فراجع (الجواهر) و (الرياض) في باب وجوب النفقة تجد صدق ما ذكرنا. و قد حكي في (المسالك) في باب «من غاب عنها زوجها» قولاً بأن للمرأة الخروج من

١. ملحقات العروة الوثقى، ج ٢، ص ٧٥، المسألة ٣٣.

النكاح بالإعسار بالنفقة، وإن لم يسمّ قائله؛ واستدلّ هو على جواز الطلاق في بعض صور المسئلة - أعني مسألة من غاب عنها زوجها - بقاعدتي نفي الحرج و الضرر مضافاً إلى النصوص.

و الحاصل إنّ مخالفة هذه الفتوى لفتاوى الأصحاب غير معلومة مع ذهاب هؤلاء الأعلام أو ميلهم إليها.

و أمّا ما أفاده المحقق التائيني فيما عرفت من كلامه من احتمال الحكم بانفساخ النكاح بلا حاجة الى الطلاق، فهو أمر عجيب؛ لأنّ الذي يقتضيه الجمع بين أحكام الشرع و أغراضه و ملاكات أحكامه أن يرفع الضرر بطريق يكون أقلّ محذوراً. و من المعلوم أن توقّف حل عقدة النكاح على الطلاق - إلا فيما استثني - حكم ثابت في الشرع، كما أنّ كون الطلاق بيد من أخذ بالساق حكم آخر؛ فإذا أمكن دفع الضرر بإلغاء الثاني - الذي هو في الواقع شرط من شرائط الطلاق - و إعطائه بيد وليّ الأمر الحافظ لنفوس المسلمين و أموالهم و فروجهم، فما الوجه في إهمال حكم الطلاق و توقّف إنفساخ الزوجية عليه من رأس، و الحكم بانفساخها بنفس الضرر؟

و الحاصل أنّه يقتصر في تخصيص عمومات الأحكام الأولية بعموم لاضرر على مورد الضرورة لاغير.

كما أنّ ما ذكره من مسألة تدارك الضرر الذي ليس من ناحية أحكام الشرع و لا من ناحية المكلفين بعضهم ببعض من بيت المال، فهو أعجب من سابقه. و ليت شعري ما الوجه في لزوم تدارك هذا الضرر مع عدم استناده إلى الشارع و لا إلى مكلف؟ و هل يمكن إسناد الضرر إلى الشارع و أحكامه لو لم يحكم بوجود تدارك هذا الضرر من بيت المال حتّى يستدلّ بحديث نفي الضرر لإثبات وجوب التدارك؟ و لعمرى أنّه أوضح من أن يخفى على مثل هذا المحقق التحرير.

التنبيه السابع: هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصي أو النوعي؟

لا ينبغي الإشكال في ظهور أدلّة الباب في الضرر الشخصي، أما على المختار

فواضح؛ لأنّ النهي عن الضرر كالنهي عن سائر الموضوعات تابع لوجود مصداقه الخارجي الذي هو عين التشخص، و كون الضرر من العناوين الثانوية لا يصادم هذه الظهور في شيء كما لا يخفى. و أمّا على القول بأنّ مفاد الحديث هو نفي الأحكام الضررية مطلقاً فهو أيضاً كذلك؛ فإنّ الألفاظ بأجمعها في هذه المقامات ظاهرة في مصداقيها الخارجية الشخصية أينما تحققت. فإذا كان الحكم بالنسبة إلى بعض أفراد المكلفين ضرورياً دون بعض أخصّ جريان القاعدة بمن يصدق في حقه الضرر دون غيره. و لا يتوقف هذا الظهور على القول بتقدّم القاعدة على عمومات الأحكام الأوّلية من باب الحكومة - كما علّله يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني في المقام -، بل يجري على جميع الوجوه التي ذكرها في وجه تقديمها عليها.

نعم، قد يتوهم ظهور كلمات الأصحاب في الضرر النوعي؛ لأنهم استدّلوا بها على خيار الغبن، مع أنّ المعاملة الغبنية لا تكون ضرورية دائماً، بل قد تكون المصلحة في بيع المتاع و لو بأقلّ من ثمن المثل؛ كما إذا كان في معرض الحرق و السرق، أو كان المالك عاجزاً عن حفظه و قدر غيره عليه، فإذا باعه، و الحال هذا و هو لا يعلم بأقلّ من ثمن المثل لم يتضرّر من هذه المعاملة و إن كان مغبوناً فيها؛ فهذه المعاملة الغبنية لا تشتمل على الضرر بالنسبة إلى هذه الشخص.

ولكن يدفعه أنّ المعاملة المذكورة المشتملة على الغبن من جهة بيع المتاع بأقلّ من ثمن مثله، ضرورية من حيث كونها معاملة بلا إشكال، و إن كانت نافعة لملاحظات آخر خارجية. و إن شئت قلت: إنّ هذه المعاملة، كما أنّها غبنية من حيث كونها معاملة فكذلك تكون ضرورية من هذه الجهة. و كون المتاع في معرض الحرق و السرق أمر خارج من دائرة المعاملة، فلا يقال: إنّ انتفع بهذا البيع؛ لأنّ الإنتفاع بالبيع إنّما يكون فيما إذا باعه بأكثر من ثمن مثله، بل يقال: إنّّه و إن تضرّر في هذه المعاملة إلاّ أنّه انتفع بأمر خارج منها. و لذا يقال في أمثال المقام: إنّ الضرر اليسير منع من الضرر الكثير، و إنّّه لو لم يبعه بالضرر تضرر بأصله أو بأزيد منه؛ فإذا لوحظت جميع الحثيات الداخلية و الخارجية بعد الكسر و الإنكسار لم تكن هذه المبادلة

ضرريّة في حقّه، كما أنّه ليس مغبوناً بهذه الملاحظة، ولكن هذه ملاحظات خارجة عن حقيقة المعاملة بما أنّها معاملة و لا يصحّ جعلها مقياساً لكون المعاملة ضرريّة أو غير ضرورية، فالمعاملة الغبنيّة ضرريّة دائماً. و الحاصل أنّ عنوان الضرر صادق على هذه المعاملة بلا إشكال.

نعم، الحكم بالفساد في خصوص هذه الواقعة لا يكون منّة على المكلّف. ولكن قد عرفت أنّاً أنّ الإمتنان إنّما هو بلحاظ الحكم الكلّي في هذه المقامات، لبحسب مصاديقه الشخصية؛ و دوران الضرر مدار الأشخاص أمر، و دوران الإمتنان مدار النوع أمر آخر، و لامنافاة بينهما أصلاً.

التّنبية الثّامن: هل يجوز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النّفس؟

قال شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري في رسالته المعمولة في المسألة في ملحقات مكاسبه، في «التّنبية الرابع» من التّنبیّات التي أوردّها هناك ما لفظه: «مقتضى القاعدة أن لا يجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، و أنّه لا يجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه؛ لأنّ الجواز في الأوّل و الوجوب في الثّاني حكمان ضرريان». ثمّ فرّع على الأوّل ما ذكره من عدم جواز إسناد الحائط المخوف وقوعه على جذع الجار، و على الثّاني جواز إضرار الغير عند الإكراه و التّقيّة؛ بمعنى أنّه إذا أمر الظّالم بإضرار أحد و أوعد على تركه، جاز للمأمور إضراره لدفع الضرر المتوّعد عن نفسه، و لا يجب عليه تحمّل ذلك الضرر لدفع الضرر عن الغير.

و ذكر في (الفرائد) في هذا المقام ما لفظه: «أنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرّجح يرجع إلى الأصول و القواعد الأخرى، كما أنّه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على التّاس، فإنّه يرجع إلى قاعدة «نفي الحرج»؛ لأنّ إلزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج. و قد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التّولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب» إنتهى. و ذكر هناك ما حاصله: «إنّ الضرر إذا توجّه إلى شخص - بمعنى حصل مقتضيه -

فلا يجوز دفعه عن نفسه بإضرار غيره، كما إذا أجبره الظالم على دفع مال من أمواله، فإنه لا يجوز له نهب مال غيره لدفع الضرر عن نفسه؛ أمّا إذا كان الضرر أولاً وبالذات متوجّهاً إلى الغير، كما إذا أجبره على نهب مال الغير و أوعده على ترك التّهب بأخذ مال نفسه، فيجوز له ذلك، و لا يجب عليه بذل مال من أمواله و تحمّل الضرر عن الغير؛ لأنّ الضرر بحسب قصد المكره بالكسر و إرادته الحتميّة متوجّه نحو الغير، و المكره بالفتح و إن كان مباشراً للإضرار إلاّ أنّه ضعيف لا ينسب إليه الإضرار حتّى يقال: إنّهُ أضّرّ بالغير لثلاً يتضرّر نفسه. نعم، لو تحمّل الضرر و لم يضّرّ بالغير فقد صرف الضرر عنه إلى نفسه عرفاً، ولكن الشّارع لم يوجب عليه هذا المعنى، و الإمتنان بهذا على الأمة لا قبح فيه. هذا مع أنّ أدلّة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين، فإنّه لا حرج في عدم الرخصة في دفع الضرر عن التّفس بإضرار الغير، بخلاف إلزام تحمّل الضرر عن الغير بإضرار التّفس فإنّه حرجي قطعاً، إنتهى ملخصاً.



أقول: أعلم أنّ هنا مسائل ثلاث:

أحداها: عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن التّفس، و هذا مستفاد من حديث لا ضرر بلا كلام.

ثانيها: عدم وجوب تحمّل الضرر عن الغير بإضرار التّفس، و هذا مستفاد من أدلّة البراءة، و لا يحتاج إلى قاعدة لا ضرر؛ لأنّه ليس لنا دليل يقتضي - بعمومه أو إطلاقه - وجوب تحمّل الضرر عن الغير، حتّى يحتاج في نفيه إلى أدلّة نفي الضرر، بخلاف المسألة الأولى؛ لأنّ إطلاقات البراءة هناك تدلّ على الجواز على عكس ما نحن فيه، فيحتاج في نفيه إلى قاعدة لا ضرر.

ثالثها: مسألة تعارض الضررين في حق شخصين أو شخص واحد، و سيأتي حكمه في التنبية الآتي إن شاء الله، و لا دخل له بالمسألتين السابقتين. و من العجب أن شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله قد جمع في الفرائد بين هذه المسائل الثلاث في عبارة واحدة كما عرفت؛ ولكنه رحمته الله فرّق بينها في رسالته المطبوعة في ملحقات،

(المكاسب)، فعقد للمسألتين الأوليتين التنبيه الرابع، و لتعارض الضررين التنبيه السادس من التنبيهات التي ذكرها.

و أعجب منه ما أفاده المحقق التائيني في المقام، حيث أورد على كلام الشيخ في رسالته المذكورة بأنه لوجه لعقد مسألة واحدة للجميع، و أنّ الصواب جعل عنوان مسألة تعارض الضررين عنواناً مستقلاً، و مسألة الإضرار بالغير كالولاية من قبل الجائر عنواناً آخر.

أقول: كأنه زاع بصره الشريف عن الأمر الرابع الذي ذكره الشيخ رحمته في تلك الرسالة، فإنه بعينه ما رآه. و على كل حال، فلنرجع إلى البحث عن المسألتين الأوليتين اللتين عقد لهما هذا التنبيه، ثم لنبحث عن الثالثة في التنبيه الآتي إن شاء الله، فنقول و منه سبحانه نستمد التوفيق و العناية:

أما الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس فهو أمر غير جائز بلا إشكال، فلا يجوز توجيه السيل إلى دار الغير دفعاً له عن داره، و لا إلقاء الغير عند السبع لصرفه عن نفسه. و يدلّ عليه أدلة نفي الضرر لاسيما على المختار في معناها. لا يقال: إنّ ترك الإضرار بالغير في مفروض البحث أيضاً يشتمل على الضرر، فكما أنّ فعله مستلزم للضرر على الغير فكذلك تركه أيضاً مستلزم للضرر على نفسه، فيكون داخلًا في مسألة تعارض الضررين، و لعلّ هذا هو الوجه في جعل الجميع مسألة واحدة.

لأننا نقول: ترك الإضرار بالغير في مفروض البحث ليس في حدّ ذاته ضررًا، و إنّما هو ترك للمانع عن مقتضي الضرر، توضيحه: إنّ مقتضي الضرر في مفروض الكلام - و هو توجّه السيل أو السبع مثلاً - موجود بحسب أسبابه الطبيعية لاسبب فعل المكلف، ولكن يمكن خارجاً دفع أثره بتوجيهه نحو الغير و صرفه عن نفسه، فترك هذا إنّما هو ترك للمانع لا إيجاد للمقتضي كما لا يخفى.

و من هنا تعرف أنّ أدلة لا ضرر لا تشمل هذه الترك رأساً، لعدم موضوع له هنا، فلا يحتاج إلى القول بانصرافها بقربنة ورودها مورد الإمتنان - كما يظهر من بعض

كلماتهم - لأنّ ذلك فرع وجود الموضوع و المقتضي لها، و قد عرفت عدمه في المقام. هذا بالنسبة إلى المسألة الأولى.

و أما المسألة الثانية - و هي تحمّل الضرر بنفسه لدفعه عن غيره، كما إذا توجه السبل بحسب أسبابه الطبيعيّة نحو الغير فدفعه إلى داره حفظاً لدار الغير عن الضرر - فقد عرفت أنّه لا دليل يقتضي وجوب ذلك و لو بالإطلاق كي يحتاج إلى نفيه إلى قاعدة نفي الضرر أو قاعدة نفي الحرج؛ فالقاعدة أجنبيّة عنه، و المرجع فيه هو البراءة. نعم، لو كان هناك عموم أو إطلاق يقتضي وجوبه أمكن التمسك بالقاعدة على نفيه.



بقي في المقام مسألة «الإضرار بالغير عند الإكراه»، كالتولّي من قبل الجائر مكرهاً إذا استلزم إضراراً و ظلماً على بعض العباد، الذي صرح الشيخ رحمته الله بجوازه في مقامات مختلفة، مدعياً أنّ الضرر بحسب طبعه الأولي و إرادة المكره (بالكسر) متوجه نحو الغير، فلا يجب ترك الإضرار به و تحمّله عنه، فهو عنده من صغريات المسألة السابقة، و قد تبعه على هذا المعنى كثير من متأخريه.

ولكن ما ذكره ممنوع جداً لأنّنا نمنع من اندراجه تحت تلك المسألة، بيان ذلك: إنّ الضرر في هذه الموارد إنّما يتوجه نحو الغير من ناحية فعل المكره (بالفتح)، فمع قطع النظر عن فعله لا يتوجه إليه شيء. و إن شئت قلت: عدم وجوب تحمّل الضرر عن الغير إنّما هو في المواطن التي يكون مقتضي الضرر بحسب أسبابه الطبيعيّة و الخارجيّة مع قطع النظر عن فعل هذا المكلف موجوداً و متوجّهاً نحو الغير، ولكن مكلفاً آخر يقدر على إيجاد المانع عن تأثيره بتوجيه الضرر إلى نفسه، و في باب الإكراه ليس الأمر كذلك، فإنّ الضرر بحسب أسبابه الطبيعيّة و الخارجيّة لم يتوجه نحو الغير، و إنّما يتوجه إليه بسبب إرادة المكره (بالفتح).

و أمّا ما أفاده العلامة المذكور رحمته الله في بعض كلماته من أن توجه الضرر نحو الغير في موارد الإكراه إنّما هو بسبب إرادة المكره بالكسر فهو ممنوع جداً، لأنّ مجرد إرادة

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 إرادته أمكن القول بذلك، لأنّ الضرر بحسب أسبابه الخارجيّة - و منها إرادة المكره (بالكسر) - توجه نحو الغير، و لم تتوسّط فيه إرادة المكره (بالفتح) و إختياره. ولكن الأمر في موارد الإلجاء و الإضطراب سهل، لأنّه لا يبقى هناك مجال للبحث عن جواز الإضرار و عدمه، لارتفاع التكليف فيها رأساً.

أمّا إذا لم يكن المكلف ملجئاً، بل كان مكرهاً، مع بقاء إرادته و إختياره المقابل للإضطراب و الإلجاء، فتوجه الضرر نحو الغير لا يكون إلا بتوسيط إرادته؛ فأرادته و إختياره متوسّط في البين، و بدونه لا يكون الضرر متوجّهاً نحو الغير. و ما يظهر من كلماته ﷺ من أنّ الفعل لا يسند إلى المكره (بالفتح) و إن كان مباشراً - لضعفه و قوّة السبب و هو المكره (بالكسر) - أيضاً ضعيف؛ فإنّ إسناد الفعل في المقام إنّما هو إلى المباشر قطعاً بحسب أنظار أهل العرف لمقام إرادته و إختياره، و إنّما لا ينسب إليه إذا كان مضطراً و ملجئاً و كان كالالة لفعل المكره بالكسر أو ما يجري مجراه.

و من أشنع ما يلزم هذا القول أنّ مقتضاه جواز الإضرار بالغير في موارد الإكراه بما دون النفس مطلقاً، و لو كان بالمضار المؤلمة المشجبة في الأموال و الأنفس، و إن بلغت ما بلغت، لدفع ضرر يسير عن نفس المكره (بالفتح) و ماله و عرضه؛ فإنّ ذلك هو مقتضى الحكم في باب تحمّل الضرر عن الغير، إذ لا يجب تحمّل ضرر يسير على نفسه دفعاً لضرر كثير عن غيره - إلا في موارد مستثناة كالنفوس و شبهها - و قد عرفت أنّ باب الإكراه عند العلامة الأنصاري ﷺ و من تبعه من مصاديق مسألة تحمّل الضرر المتوجه إلى الغير، فتدبّر تعرف.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ مسألة الإكراه على الضرر - كما في التولي من قبل الجائر و أشباهه - لا تكون من باب تحمّل الضرر عن الغير بتضرر النفس، و إنّما تكون من باب تعارض الضررين، فيجري عليها الأحكام الآتية في التنبيه الآتي إن شاء الله، فكن على بصيرة منه.

التنبيه القاسم: حكم تعارض الضررين

إذا تعارض ضرران، فإن كان بالنسبة إلى شخص واحد، كما إذا تضرّر إنسان من شرب دواء من بعض الجهات و انتقع به من جهات أخرى، فالحكم فيه واضح، فإنّ الواجب عليه ترك الضرر الأقوى و الأخذ بالأضعف - لو قلنا بأنّ الإضرار بالنفس محرّم مطلقاً - و إن كانا متساويين فالحكم فيه هو التخيير.

إلا أنّ الكلام بعد في حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً، حتّى في الموارد التي يكون هناك غرض عقلائي مع صدق عنوان الضرر و لم يكن هناك خوف هلاك النفس. و الحكم بالتحريم مطلقاً و إن كان مشهوراً إلاّ أنّه قد وقع التأمّل فيه من بعض المعاصرين من جهة عدم قيام دليل عليه، و المسألة تحتاج إلى مزيد تتبّع و تأمّل. ولكن لا إشكال في عدم شمول إطلاقات أدلّة نفي الضرر لها؛ فإنّها ناظرة إلى الإضرار بالغير على ما هو التحقيق، فمسألة الإضرار بالنفس خارجة عن محل البحث و لها موقف آخر.

و أمّا إذا دار الأمر بين ضررين بالنسبة إلى شخصين، و هو المقصود بالبحث هنا، فقد وقع الكلام في حكمه بين الأعلام؛ و قد مثّلوا له بما إذا أدخلت الدابة رأسها في قدر مالك آخر بغير تفريط من المالكين و لم يمكن إخراج رأسها إلاّ بكسر أحدهما، أو وقع دينار من شخص في محبرة غيره كذلك. و مثّلوا له أيضاً بما إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره و تركه موجباً لتضرّر نفسه، كما إذا احتاج إلى حفر بئر في داره بما يتضرّر منه جاره.

أقول: مسألة تعارض ضرر المالك و غيره بالتصرف في مال نفسه لها أحكام خاصة لا تجري في مطلق تعارض الضررين، فلذا عقدنا لها بحثاً آخر سيوافيك - و عليه لا بدّ لنا من البحث في مقامين مختلفين؛ و قد عرفت أنّ مسألة التولّي من قبل الجائر و سائر موارد الإكراه على إضرار الغير داخله في باب تعارض الضررين، و ليست من باب تحمل الضرر المتوجّه إلى الغير، فما ذكره من الأحكام هنا شامل لها أيضاً، فنقول:

المقام الأول: فيما إذا تعارض ضرران و دار الأمر بين الإضرار بأحد الشخصين أو أحد المالين لا على التعيين و لم يكن منشؤه تصرف المالك في خصوص ملكه، و حاصل القول فيه أن التأمل التام في أدلة نفي الضرر يرشدنا إلى أنها لاتشمل صورة تعارض الضررين؛ إمّا لأنها واردة مورد الإمتنان فلا تشمل إلا الموارد التي تكون قابلة له، لامثل المقام الذي لا يكون قابلاً له على كل حال، فتأمل؛ و إمّا لانصراف أخبار الباب إلى ما لايلزم منه الضرر إلا في أحد طرفيه دون ما يلزم منه ذلك في كلا طرفيه، و الوجه فيه أن ظاهر الأدلة و لو بملاحظة مناسبة الحكم و الموضوع أن الشارع المقدس أراد بنفي الضرر في عالم التشريع إعدامه من صفحة الوجود بالنسبة إلى مناسبات المكلفين بعضهم ببعض، و هذه الغاية إنّما تنال إذا كان الضرر في أحد طرفي الفعل و الترك لافي كليهما، فكما أن إخراج رأس الدابة من القدر بكسر القدر مستلزم للضرر على صاحب القدر، فكذلك ذبح الدابة و حفظ القدر يوجب الإضرار على صاحبها، فلا يحصل غرض تشريع هذا الحكم من واحد منهما. و الحاصل أن مناسبة الحكم و الموضوع هنا مع قطع النظر عن ورود القاعدة مورد الإمتنان تقتضي إنصرافها عن مورد التعارض.

فاللزم إلتماس دليل آخر للحكم هنا، و الذي يظهر لنا بعد الرجوع إلى سيرة العقلاء في أمثال هذه المقامات و ما تقتضيه قاعدة: «الجمع بين الحقوق مهماً أمكن» هو لزوم تقديم جانب الضرر الأقوى، بأن يكسر القدر أو المحبرة في المثاليين السابقين إذا كانت قيمتهما أقل من قيمة الدابة - كما هو الغالب - ثم تجعل الخسارة على المالكين جميعاً لاعلى واحد منهما فقط. و الوجه في تضمين صاحب الدابة شقصاً من الخسارة أن كسر القدر إنّما كان لحفظ ماله، و الوجه في تضمين صاحب القدر الشقص الآخر أن توجه هذا الضرر إلى المالين لم يكن بتفريط من صاحب الدابة حتى يكون ضامناً لجميع القيمة، بل إنّما وقع لأسباب خارجية متساوية النسبة إلى كليهما، فكلاهما متساويان في لزوم تحمّل هذا الضرر بالنسبة.

و الحاصل أن الضرر الحاصل من إدخال الدابة رأسها في القدر قد نشأ من ناحية

أمر خارجة من غير دخل لأحد المالكين فيها - كما هو مفروض البحث - و هذا الضرر كما أنه متوجه إلى صاحب الدابة من جهة متوجه إلى صاحب القدر من جهة أخرى، فعلى كل منهما قبول شقص من الخسارة الحاصلة من توجه أسباب الضرر، لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح في تحمّل الخسارة المتساوية النسبة إليهما؛ وأهميّة أحد المالكين بالنسبة إلى الآخر لا تؤثر في تضمين أحد المالكين دون الآخر. بل يمكن أن يقال إنّ الخسارة عليهما تكون بنسبة مالهما، فصاحب الدابة يضمن من الخسارة الحاصلة بنسبتها، و صاحب القدر بنسبته، غاية الأمر أنّه يراعى جانب الأهم في حفظ تشخّص أحد المالكين، بإفناء الآخر و الإنتقال إلى بدله، فيكسر القدر و تخلّص الدابة؛ و لو كانا متساويين من جهة الماليّة فلا يبعد الحكم بالقرعة كما لا يخفى.

هذا كلّ إذا لم يكن توجه الضرر ناتج من تفريط أحد المالكين، و إلا كانت الخسارة عليه فقط دون الآخر كما هو ظاهر.

و من هنا يظهر وجه النّظر فيما ذكره في كتاب (الغصب) من أنّه: «إذا حصلت دابة في دار لا تخرج إلاّ بهدمها و لم يكن تفريط من أحد المالكين يهدم و تخرج الدابة و يضمن صاحب الدار لمصلحته»؛ إذ مجرّد كون الهدم لمصلحة صاحب الدابة لا يوجب إستقرار تمام الخسارة عليه، بعد ما كانت الخسارة بسبب أمور خارجية متوجهة إليهما و لم يكن تفريط من صاحب الدابة، فاللزام هو الحكم بإستقرارها عليهما، جمعاً بين الحقيين.



المقام الثّاني: في تعارض ضرر المالك و غيره.

إذا لزم من ترك تصرّف المالك في ملكه ببعض أنحاء التصرفات ضرر عليه، و لزم من تصرّفه ضرر على غيره، فهل هو من قبيل تعارض الضررين حتّى يحكم عليه بما قدمناه في التنبية السابق، أو يجب ترجيح جانب المالك دائماً؛ فله التصرف في ملكه بما يشاء و كيف يشاء، أو فيه تفصيل؟

التحقيق أنّ ههنا مسائل أربع:

أحدها: ما إذا لزم من ترك تصرّف المالك في ملكه ضرر عليه.

ثانيها: ما إذا لزم منه فوت بعض منافعه من دون توجّه ضرر عليه.

ثالثها: ما إذا لم يلزم شيء منهما ولكن بدا له ذلك التصرّف عبثاً و تشهياً.

رابعها: ما إذا كان قصده من ذلك التصرف الإضرار بالغير من دون أن ينتفع به أصلاً.

و لا إشكال في عدم جواز الأخير بل الظاهر أنّ مورد رواية سمرة هو بعينه هذه الصورة.

و أمّا باقي الصور فظاهر المحكي عن المشهور الحكم بالجواز فيها مطلقاً، بل أدعي الأجماع على الجواز في الصورة الأولى. ولكن صريح بعضهم كالمحقق رحمته و ظاهر آخرين كالعلامة في (التذكرة)، و الشهيد في (الدروس) - رحمة الله عليهما - إستثناء الصورة الثالثة حيث قيّد الأول منهم الجواز بصورة «دعاء الحاجة إليه»، و الأخيران بما «جرت به العادة». و من المعلوم أنّ مفروض الكلام في الصورة الثالثة ما لم تدع الحاجة إليه و لاجرت به السيرة، بل الظاهر إنصراف كلمات غير هؤلاء الأعلام أيضاً عن هذه الصورة و عدم شمولها لغير الصورتين الأوليين.

و إذا قد عرفت ذلك فاعلم أنّ الذي اختاره شيخنا العلامة رحمته في فرائده هو الحكم بتقديم جانب المالك في هاتين الصورتين، بالرجوع إلى عموم قاعدة تسلط الناس على أموالهم و قاعدة لاحرج، بعد سقوط أدلة نفي الضرر بالنسبة إليهما للتعارض.

و أورد عليه المحقق التائيني رحمته بفساد الصغرى و الكبرى؛ أمّا الصغرى - يعني عدم كون المقام من مصاديق الحرج بل و لامن مصاديق تعارض الضررين - فملخص ما أفاده في بيانه هو أنّ الحرج ليس مطلق المشقة بل هو المشقة الجوارحية، فالمشقة الطارئة على الجوانح من منع المالك عن التصرف في ملكه غير منفية بأدلة نفي الحرج؛ فليس المقام من مصاديق الحرج، بل و لا من تعارض الضررين؛ لأنّ الضرر الحاصل للمالك من ترك تصرفه ليس في عرض الضرر الحاصل للجار عند التصرف

حتى يتعارضان، بل أحدهما في طول الآخر، و ذلك لأنّ المجعول في هذه الواقعة ليس إلّا حكماً واحداً؛ إمّا جواز تصرّف المالك أو حرمة، و الأوّل ضرري للجار فقط، و الثاني للمالك فقط؛ فليس هناك حكمان ينشأ منهما الضرر عليهما حتى يتعارضان. نعم، بعد شمول أدلة نفي الضرر لجواز تصرّف المالك ينشأ منه حكم ضرري على المالك، و هو عدم سلطنته على تصرّفه في ماله بهذا النحو من التصرّف؛ ولكن من المعلوم أنّ هذا الحكم إنّما نشأ من ناحية أدلة لاضرر، و لا يعقل أن يكون منفيّاً بها و في عرضها، فليس المقام من باب تعارض الضررين.

و أمّا فساد الكبرى - يعني عدم جواز الرجوع إلى قاعدة السلطنة و أدلة نفي الحرج بعد تعارض الضررين - فقد ذكر في وجهه ما حاصله: إنّ الرجوع إلى العام عند تعارض المخصّصات إنّما يصح في موارد تعارض المخصّص مع ما في رتبته، و أمّا إذا تولّد من تخصيص العام بمخصّص فرد آخر من سنخ المخصّص، و وقع التعارض بين هذين الفردين من أفراد للمخصّص فذلك لا يوجب الرجوع إلى العام، و المقام من هذا القبيل؛ فإنّ حكومة أدلة نفي الضرر على عموم تسلّط الناس على أموالهم أوجب الحكم بعدم جواز تصرّف المالك بذاك النحو من التصرّف، و هذا الحكم ضرري بالنسبة إلى المالك. و إن شئت قلت: التعارض هنا بين مصداقين لمخصّص معلوم لابين دليلين مختلفين أحدهما مخصّص للعام إجمالاً.

هذا كلّه بالنسبة إلى عدم جواز الرجوع إلى قاعدة السلطنة، و أمّا عدم جواز الرجوع إلى دليل نفي الحرج فلأنّ الرجوع إليه إنّما يصحّ إذا كان حاكماً على دليل نفي الضرر و هو ممنوع. إنتهى كلامه ملخصاً.

أقول: و ما أفاده ﷺ قابل للنقد من جهات شتى، و لنذكر أولاً ما عندنا في حكم المسألة بجميع صورها؛ ثمّ لنشر إلى مواضع الإشكال فيما أفاده تحقيقاً للحقّ و توضيحاً للمختار.

المفترار في ملك المسألة:

لا ينبغي الإشكال في أن قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن دليل لاضرر قاصرة عن شمول بعض أنحاء التصرف في المال، فإنها إنما تدل على جواز تصرف المالك في ماله بما جرت عليه سيرة العقلاء من أنحاء التصرفات، و لا دليل على جريانها فيما عدا ذلك. و منه يظهر حال كثير من الأمثلة التي ذكروها في المقام؛ فإن التصرفات التي لا يكون في فعلها نفع للمالك و لا في تركها ضرر عليه عادة و إنما يقصد بها مجرد الإضرار بغيره، و كذلك ما يصدر منه عبثاً مع العلم بتضرر غير منه ضرراً معتدلاً به، لا دليل على جوازها أصلاً؛ فإنها خارجة عن حدود السلطنة العرفية العقلانية في باب الأموال، كما لا يخفى على الخبير بأحوال العقلاء و اعتباراتهم و أمثلتها.

و الوجه فيه أن سلطنة المالك على ماله كسائر الإعتبارات العقلانية لها حدود معلومة لا يتعدى عنها، و من يتعد حدودها فهو خارج عن حيطة اعتباراتهم. و لعل من ذلك ما ذكره من مثال جعل حانوت حداد في صف العطارين بحيث يوجب تضرراً فاحشاً على جيرانه، أو كالذي جعل داره مدبغة عظيمة يتأذى منها جيرانه و يشتد عليهم الأمر إلى حد بعيد لا يتحمل عادة، فهل أن العقلاء من أهل العرف يجوزون ذلك، و هل يرون دائرة سلطنة المالك على ماله تشمل هذه النواحي؟! و بذلك يظهر أن قاعدة السلطنة في حد ذاتها قاصرة عن شمول الصورة الرابعة من صور المسألة المتقدمة، بل الصورة الثالثة أيضاً، حتى مع قطع النظر عن ورود أدلة لاضرر.

و أمّا إذا كان تصرف المالك في ماله لغرض عقلائي في حدوده المتعارفة المعمولة فيما بينهم، ولكن لزم منه ضرر على غيره و لزم من تركه ضرر عليه، أو فات منه بعض المنافع، فهو أيضاً على قسمين؛ لأنه تارة يكون صدق عنوان الإضرار بالغير ملازماً لصدق عنوان التصرف في ماله أيضاً، بأن يكون تصرف المالك في ماله مستلزماً لتصرف ضرري في مال غيره، و لو بعنوان التسبب، كما إذا حفر بئراً في داره فأخذ ينضّ باتجاه دار جاره فأسقط جداره، أو أسقط بعض بيوته عن حيز الإنتفاع؛ فإنه لا

إشكال في صدق التصرف في ملك الغير بحفر البئر و لو بعنوان التسبب في هذا المثال و أشباهه.

و أخرى لا يصدق عليه هذا العنوان و إن لزم منه تضرره، كما إذا رفع جداره على جانب جدار جاره بما يتضرر به و ينزل قيمة داره. و لعلّ منه ما ذكره - و ورد في الروايات أيضاً - من نقص ماء قناة لحفر قناة أخرى في أرض قريبة منها، و كذا فساد ماء بئر جاره لحفر البالوعة في داره في مكان قريب منه - في بعض الصور لا في جميعها، كما لا يخفى -

و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم أنّه إن كان من قبيل القسم الأول، فهو من باب تعارض الضررين و السلطنتين؛ فكما أنّ قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن أدلة لاضرر تجري في حق هذا المالك فيجوز له التصرف في داره بحفر البئر، فكذلك تجري في حق الآخر، فيجوز منع الأول ممّا يوجب تصرفاً في دار الثاني بمقتضى سلطنة الثاني بنفس تلك القاعدة؛ فالتعارض بين السلطنتين. كما أنّ أدلة لاضرر متساوية النسبة إلى كليهما؛ فكما أنّ تصرفه في داره بحفر البئر يكون ضررياً، فكذلك ترك تصرفه. فالحكم هنا هو الحكم في باب تعارض الضررين الذي فصلناه في المقام الأول، و حاصله لزوم الجمع بين الحقيين مهما أمكن.

و أمّا إن كان من القسم الثاني فالحكم فيه هو الرجوع إلى قاعدة السلطنة بعد تعارض الضرر من الجانبين، بل قد عرفت إمكان القول بعدم شمول أدلة لاضرر لمورد التعارض رأساً؛ إمّا لعدم المقتضي للإمتنان، أو لانصرافها إلى غير هذه الصورة. و على كل تقدير لا إشكال في جواز الرجوع إلى قاعدة السلطنة هنا، و الحكم بجواز مثل هذه التصرفات. فللمالك التصرف في ملكه بأنحاء التصرفات المتعارفة و إن تضرر منه جاره، ما لم يلزم منه تصرف في ملكه، سواء تضرر المالك من ترك هذا التصرف، أو وفاته بعض منافعها، و ترك تصرفه في ملكه بما يترقب منه من المنافع ضرر عليه غالباً.

هذا كلّه إذا لم يرد دليل خاص على المنع من بعض أنواع التصرف، كما ورد في

باب حريم البئر، و قد مضى بعض رواياته و أحكامه عند ذكر أخبار الباب، و يطلب تفصيله من كتاب (إحياء الموات) و غيره.



و أما ما أفاده المحقق السابق ففيه مواقع للنظر:

أما أولاً: فلأن ما ذكره في نفي الصغرى - من أن ضرر المالك ليس في عرض ضرر الجار لأنّ المجعول في هذه الواقعة ليس إلاّ حكماً واحداً... ممنوع؛ لأنه مبني على كون حكم نفي الضرر من قبيل الرّفْع لا الأعمّ منه و من الدفع، مع أنّه لا إشكال في كونه أعمّ؛ و حينئذ كما يمكن الإستدلال به على نفي جواز تصرّف المالك في ملكه بهذا النوع من التصرف لكونه ضررياً، كذلك يمكن نفي حرمة أيضاً لأنه ضرري، و لا نحتاج إلى ورود دليل دال على الحرمة و الجواز كليهما بعمومه أو إطلاقه، حتّى يرفع اليد عنه في مورد الضرر بدليل نفي الضرر؛ فما أفاده عليه السلام من «أنّه لا يتصور هنا إلاّ حكم واحد و أنّ الحكم بحرمة التصرف إنّما نشأ من شمول لاضرر بجواز التصرف الثابت بعموم دليل السلطنة» خال عن التحصيل، بل الضرر الناشئ من التصرف و من تركه في حدّ سواء بالنسبة إلى أدلّة نفي الضرر بعد كون التّفي هنا أعمّ من الدفع و الرّفْع. و ثانياً: إنّ ما أفاده من عدم شمول لاضرر للضرر الناشئ من قبل هذا الحكم أيضاً ممنوع؛ للقطع بعدم خصوصيّة لبعض أنواع الضرر في هذا الحكم الإمتناني، و بأنّ جميع الأحكام الضرريّة متساويّة فيما منّ الله به على عباده من رفعها عنهم في عالمي التكليف و الوضع و جعلهم في فسحة منها؛ فلو كان لتنقيح الملاك مورد فهذا مورده. هذا كلّ لو لم نقل بشمول الدليل له بمقتضي الدلالة اللفظيّة، لأنّ الحكم ورد على عنوان عام و طبيعة سارية إلى جميع مصاديقها.

و ثالثاً: إنّ ما أفاده في منع الكبرى من عدم جواز الرجوع إلى عموم دليل السلطنة بعد تعارض الضررين لعدم كونهما في رتبة واحدة، فيه مضافاً إلى ما عرفت من ابتناؤه على مبني فاسد، و هو كون نفي الضرر من قبيل الرّفْع لا الأعمّ منه و من الدفع، أنّه لا مناص هنا من الرجوع إلى العام الفوقاني بعد هذا التعارض؛ لأنّ البحث

في الكبرى إنّما هو بعد الفراغ عن الصغرى و قبول وقوع التعارض بين الضررين، و معلوم أنّه لا ترجيح لأحدهما على الآخر حينئذ؛ فكيف لا يتساقطان؟ و لم لا يرجع إلى عموم قاعدة السلطنة؟ و ليت شعري، إذا فرضنا حصول صغرى التعارض بين مصداقي الضرر في المقام و لم يجز الرجوع إلى قاعدة نفي الضرر، فما الوجه في عدم جواز التمسك بدليل المحكوم، أعني: قاعدة السلطنة، و ما المرجع في المقام لو لم تكن هي المرجع؟!

و رابعاً: إنّ ما أفاده من نفي صغرى الحرج - نظراً إلى أنّه عبارة عن مشاق الجوارح لا الجوانح - هو أيضاً بإطلاقه ممنوع؛ لأنّ مشاق الجوانح أيضاً كثيراً ما يصدق عليها عنوان الحرج، فالمصائب المؤلمة و الحوادث المفجعة أمور حرجية بلا إشكال، مع أنّها من مشاق الجوانح، و قد قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾^١، و قال أيضاً: ﴿فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾^٢.

نعم، مطلق ضرر المالك و منعه من التصرف في ملكه لا يكون مصداقاً للحرج كما أفاده العلامة الأنصاري (قدّس الله سرّه)، و لا يكون ذلك إلّا في بعض الموارد التي يصعب جداً على المالك تحمّله و يكون في صدره حرج منه و ضيق.

التنبية العاشر: في أنّه لا فرق بين توجه ضرر «الحكم» إلى خصوص من كُلف به أو غيره إذا لزم من تكليف بعض المكلفين ضرر على غيره، كما في المرضعة القليلة اللبن إذا أضرّ صيامها بولدها، و كما في الحامل المقرب، فهل يصحّ نفي وجوب الصوم عنها بدليل نفي الضرر، كما ينفي وجوب الوضوء و الغسل الضرريين به على القول به؟ الظاهر ذلك، لعموم الدليل؛ فإنّ المنفي على هذا القول هو الأحكام الضرورية، و

١. سورة الأعراف، الآية ٢.

٢. سورة النساء، الآية ٦٥.

من المعلوم أنّ حكم الصوم هنا ضرري و لو باعتبار الولد. و لادليل على لزوم توجه الضرر الناشئ من قبل الحكم الضرري إلى خصوص من كلف به، بل لا يبعد نفي وجوب مثل هذا الصوم على المختار ايضاً من عدم جواز نفي وجوب الوضوء و الصوم الضررين بها، فإنّ صيامها - و الحال هذا - إضرار بالولد، و قد نفى الشارع إضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع و التكليف، فيشملة أدلة نفي الضرر. و يؤيده ايضاً نهيه سبحانه عن إضرار الأب و الأم بالولد في قوله تعالى: ﴿لَا تَضَارَّ وَالِدَهَا وَ لَأُمُّهُ لَهَا بِوَلَدِهَا﴾^١ و قد مرّ الكلام في تفسير الآية في صدر الكتاب.

التنبيه الحادي عشر: تأييد للمختار في معنى الحديث

ذكر شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله في بعض كلماته في المقام إشكالاً و جواباً عن بعض معاصريه، لا بأس بنقله و البحث عنه لما فيه من تأييد المذهب المختار في معنى القاعدة.

حاصل الإشكال: أنّه كيف يجوز الإستدلال بقاعدة نفي الضرر لرفع التكاليف الضرريّة، مثل وجوب الحج و الصوم و الوضوء إذا لزم منها الضرر، مع أنّ الضرر ما لا يحصل نفع دنيوي أو أخروي في مقابله، و نحن نعلم من عموم أوامر هذه التكاليف لموارد الضرر أنّ لها عوضاً دينياً أو دنيوياً يربو على ضررها، فلا تكون إذن ضرريّة؟ و حاصل الجواب: أنّ المعلوم كون العوض في قبال ماهية هذه الأمور المتحققة في حالتي الضرر و عدمه، لا في قبال الفرد الضرري منها، فالضرر غير منجبر بالعوض. نعم، لو كان المأمور به متضمناً للضرر دائماً بنفسه كما في الحكم بأداء الزكاة و سائر الواجبات الماليّة كان هذا البيان حقاً. إنتهى ملخصاً.

و أورد هو رحمته الله على كلّ من الإيراد و الجواب؛ على الأوّل بأنّ الضرر عبارة عن خصوص الضرر الدنيوي، و أمّا المنافع الأخرويّة الحاصلة في قباله فإنّها لا تخرجه

عن كونه ضرراً؛ و على الثاني بما لفظه: «أنه لو سلّم وجود النّفع في ماهية الفعل أو في مقدماته - كأن تضرّر بنفس الصوم أو بالحج أو بمقدماته - يكون الأمر بذلك الفعل نفسياً أو مقدّمة أمراً بالتضرّر، فلا يبقى فرق بين الأمر بالزّكاة و الأمر بالصوم المضر، أو الحجّ المضرّ بنفسه أو بمقدماته» هكذا أفاد ﷺ.

أقول: الإنصاف أنّ ما ذكره هذا المعاصر للشيخ العلامة (قدّس سرهما) بعنوان الإشكال تحقيق لامحيص عنه، و قد عرفته سابقاً عند بيان المختار في معنى القاعدة ببيان أوفى و أتمّ؛ و حاصل ما ذكرناه هناك؛ أنّ إطلاقات الأوامر الشرعيّة إذا شملت مورد الضرر - كما هو المفروض - دلّت بالإلتزام على وجود المصلحة في مورد الفعل على مذهب أهل العدل، لا على مجرد نفع أخروي كما ذكره هذا المعاصر، و معه لا يصدق عليه عنوان الضرر.

و أما ما أفاده الشّيخ العلامة من أنّ الأجر الأخروي لا يخرج من تحت عنوان الضرر، فهو غير متوجّه إلى هذا البيان، لأنّ مصالح الأفعال المأمور بها الموجودة في نفس الأفعال غير الأجور الأخرويّة التي تكون بإزاء إطاعتها. مع أنّ ما ذكره ﷺ أيضاً قابل للبحث، فهل يصحّ في لسان أهل العرف من المتشرّعين إطلاق عنوان الضرر و الغرم بما لهما من المعنى الحقيقي على الإنفاق في سبيل الله، و قد قال الله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^١ إلى غير ذلك ممّا دلّ على عدم نفاذ ما يُعطى في سبيل الله و بقائه بحسب النتيجة و الأثر و إن فني من جهة العين و الظاهر. و القول بأنّ هذه الإطلاقات و التعبيرات لاتمنع من صدق عنوان الضرر بحسب أنظار أهل العرف مع قطع التّظر عن إيمانهم بالآخرة مدفوع؛ فإنّ صدق عنوان الضرر لغة و عرفاً تابع لتحقق نقص بلا منفعة، و أمّا تشخيص الإنتفاع به و عدمه؛ فليس هو بنظر العرف، فلو رأى أهل العرف بحسب أنظارهم البادية المبنية على الغفلة عن المصالح الموجودة في متعلّقات أحكام الشرع تحقّق هذا العنوان في بعض الموارد، ولكن لم

نرها بعد الدقة و التأمل، فلا يلزمنا متابعتهم في إطلاق هذا اللفظ بعد ذلك و الحكم بصدق العنوان المزبور في تلك الموارد.

التنبيه الثاني عشر: هل الإقدام مانع عن شمول لاضرر أو لا؟

الحق أنه لا فرق في جريان هذه القاعدة بين تحقق موضوع الضرر بأسباب خارجة عن اختيار المكلف و بين تحققه بسوء اختياره، كمن شرب دواءً يضرّ معه الصوم، أو أجنب نفسه متعمداً في حال يخاف من استعمال الماء؛ ففي جميع هذه المقامات يجوز نفي الوجوب بأدلة لاضرر - على القول بشمولها لأمثال هذه التكاليف - و ذلك لعموم الأدلة؛ و حصول الموضوع بسوء اختيار المكلف غير مانع عنه، و دعوى انصراف الإطلاقات إلى غيره ممنوعة.

نعم، في الأمور المالية، و كل ما يكون من نسخها من الحقوق، إذا أقدم المكلف بنفسه على موضوع ضرري لايجوز نفي صحته بأدلة لاضرر؛ لما أشرنا إليه سابقاً من أنّ هذه الأمور بمقتضى طبعها الأولي أمرها بيد المكلف يصنع بها ما يشاء، فإذا أقدم البالغ الرّشيد على البيع بما دون ثمن المثل عن علم و اختيار، كان بيعه صحيحاً، و لا يمكن نفي صحته بأدلة نفي الضرر، لا لمجرد ورودها مورد الإمتنان و نفي الصحة هنا مناف له - لما عرفت من أن ورودها في مقام الإمتنان من قبيل الحكمة لا العلة - بل لأنّ باب الأموال و الحقوق المشابهة لها بحسب طبيعتها الأوليّة تقتضي ذلك، و يكون المكلف سلطاناً عليها ينفذ تصرفه فيها، ضررياً كان أم لا؛ فكما أنّ الهبة و الصّح بدون العوض و أشباهها أمور ضرورية لايجوز نفي صحتها بأدلة نفي الضرر، فكذلك البيع بما دون ثمن المثل و شبهه.

و من هنا تعرف النّظر فيما أفاده الشّيخ الأعظم العلامة الأنصاري رحمته الله في المقام حيث قال: «لو أقدم على أصل التضرّر كالإقدام على البيع بدون ثمن المثل عالمًا، فمثل هذا خارج عن القاعدة؛ لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع» إنتهى.

أقول: بل حصل الضرر بحكم الشارع وإن تحقّق موضوعه بفعل المكلف، لأنّه لو لم يمتز هذا البيع لما كان مجرد إقدام المكلف على إنشاء البيع أمراً ضرورياً؛ وإن هو من هذه الجهة إلاّ كسائر الموضوعات الضرورية التي يوجد لها المكلف بسوء اختياره، كمن أجنب متعمداً في حال يضرّ معه إستعمال الماء. فالوجه في صحّة هذه المعاملات ما قدّمناه من أنّ نفوذ المعاملة من آثار السلطنة الثابتة للمالك على ماله يقلّبه كيف يشاء، و لولاه لما كان سلطاناً عليه، و هو مناف لطبيعة الملكية و سلطنة المالك على أمواله كما هو ظاهر.



فرع: قد أفتى غير واحد من الأصحاب في كتاب «الغصب» بوجوب ردّ الخشبة المغصوبة المستدخلة في البناء، أو اللّوح المغصوب المنصوب في السفينة و إن تضرّر منه الغاصب؛ و كذلك أفتوا بوجوب قلع الشّجر و طم الحفر و ضمان كلّ نقص يحدث بسببه فيمن غرس بغير أرضه، و إن جرّت عليه من الدواهي ما جرّت. و استدلّ له بأنّ الغاصب هو الذي أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب. و كأنّ المستدلّ بهذا ناظر إلى ما أشرنا إليه من أنّ الضرر المقدم عليه في باب الأموال غير منفي بأدلة نفي الضرر، فلا يردّ عليه ما ذكره الشيخ رحمته في بعض كلماته في المقام من أنّ حصول موضوع الضرر بسوء الإختيار غير مانع من شمول أدلّته. هذا، ولكن يردّ عليه: أنّ المالك لا يجوز له تضييع المال، بل له نقله إلى غيره بأيّ وجه كان؛ فأقدامه على أمر يوجب التضييع و الفساد لا يكون ممضي من قبل الشارع، و كون الموضوع من قبيل الأموال لا يقتضي نفوذ مثل هذه الأمور، فتأمل.

هذا، و يمكن الإستدلال له بما دلّ على أخذ الغاصب بأشقّ الأحوال، و في بعض موارد المسألة بما دلّ على أنّه: «ليس لعرق ظالم حقّ» كما قيل؛ فإنّ هذه قواعد عقلائيّة قبل أن تكون شرعيّة يستند إليها العقلاء في أمورهم، فهي المانع من شمول أدلّة لا ضرر لمثل المقام، لاسيّما مع ملاحظة ورودها مورد الإمتنان الذي يكون الغاصب أجنياً عنه؛ فورودها في هذا المقام و إن لم يكن دليلاً على المطلوب

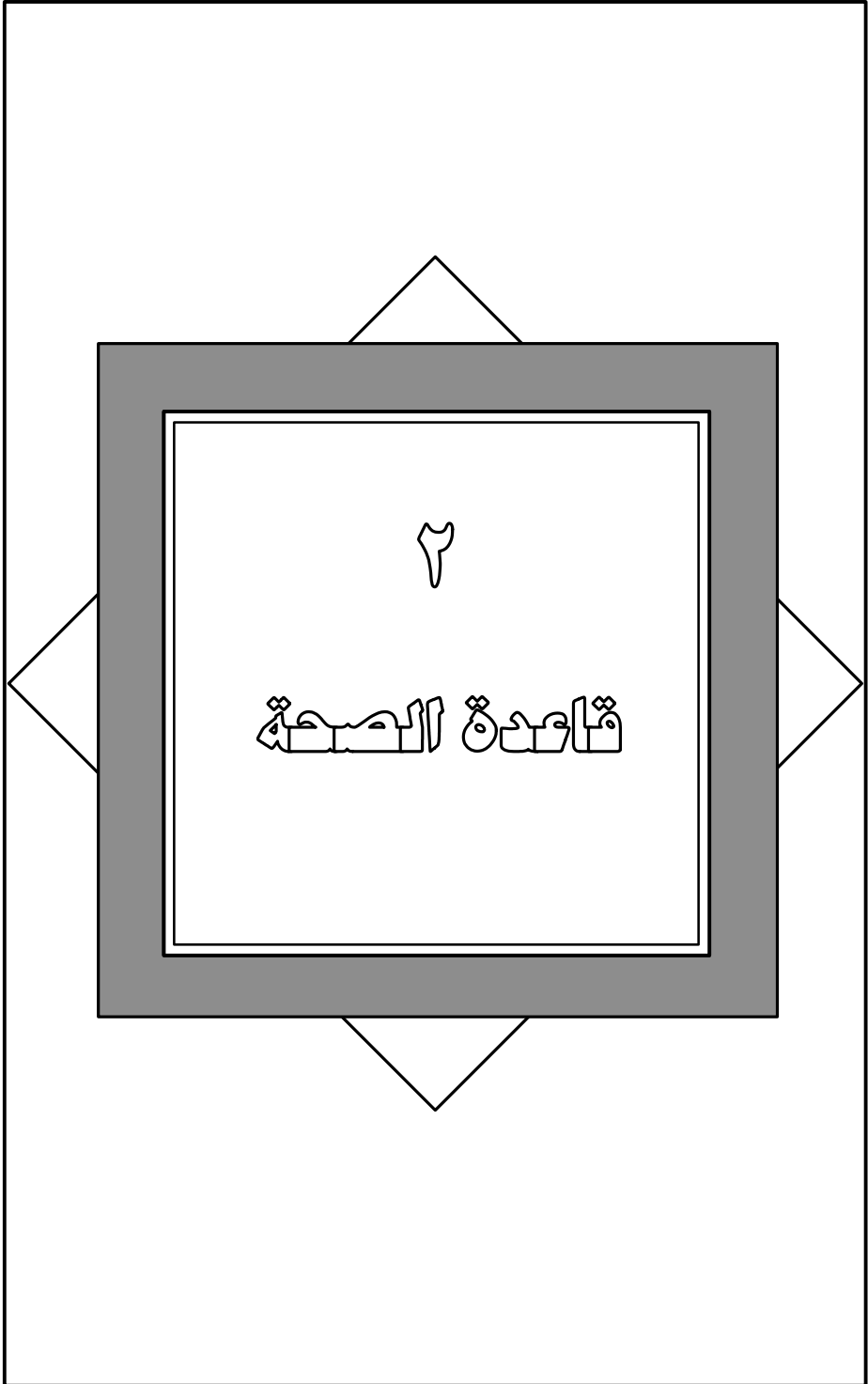
- كما عرفت - لكنّه مؤيّد له لامحالة.

و يمكن الإستدلال له أيضاً بأنّه داخل في المسألة التي مرّ ذكرها من عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه؛ فإنّ الأمر هنا وإن كان دائراً بين إضرار مالك السفينة و مالك اللوح، إلّا أنّ الضرر بحسب أسبابه الشرعيّة التي تكون هنا كالأسباب الخارجيّة متوجّه إلى الغاصب، لأنّه الذي جعل مال الغير في محل يكون مأموراً بنزعه بحكم الشرع، فالضرر أولاً بالذات متوجّه إليه لا إلى المالك، فلا يجوز له دفع هذا الضرر عن نفسه بإضرار الغير، فتأمّل.

و قد ذكر المحقّق النائيني هنا وجهاً آخر، و هو أنّ الهيئة الحاصلة من نصب اللوح في السفينة ليست مملوكة للغاصب، و إذا لم تكن مملوكة فرفعها ليس ضراراً عليه، لأنّ الضرر عبارة عن نقص ما كان واجداً له.

و فيه: مضافاً إلى أنّه تدقيق عقلي في أمر عرفي كما لا يخفي، أنّ الكلام ليس في مجرد رفع الهيئة الحاصلة من نصب اللوح في السفينة أو الخشبة في الدار فقط، بل في ما يحدث من الخلل في محمولات السفينة و سائر أجزاء الدار أيضاً الحاصل بسبب رفع هذه الهيئة الإتصاليّة؛ فرفعها و إن كان رفعاً لأمر غير مملوك و من هذه الجهة لا يكون ضرورياً، إلّا أنّه منشأ لمضار كثيرة أخرى فيما يملكه الغاصب، لصيرورة السفينة بسببه معرضاً للغرق و الفساد. و كذا الحال في الحائط المبني على خشبة الغير، فإنّ إخراج الخشبة لا يوجب رفع الهيئة الإتصاليّة فقط، بل يوجب الفساد في سائر نواحي البنيان.

هذا آخر ما أردنا تحريره في بيان هذه القاعدة المهمّة و فروعها و نتائجها، و الحمد لله أولاً و آخراً.



٢

قاعدة الصحة



قاعدة الصحة

و هذه القاعدة أيضاً من أشهر القواعد الفقهيّة المتداولة بينهم، يتمسك بها في جلّ أبواب الفقه أو كلّها. و قد عنونها كثير منهم بعنوان «أصالة الصحة في فعل الغير»، و ظاهره عدم جواز تمسك المكلف بها لإثبات صحة أفعال نفسه عند الشك فيها، بل صرح بعضهم - كالمحقّق النائيني - باختصاصها بفعل الغير، و أنّ المتّبع في أفعال شخص المكلف هو «قاعدة الفراغ» لاغير؛ و ستعرف في «المقام الثالث» إن شاء الله عدم صحة هذه الدعوي، و لزوم تعميم القاعدة لأفعال المكلف نفسه، و لذا نجعل عنوان بحثنا: «أصالة الصحة في الأفعال الصادرة من الغير أو من النفس»، و إن كان بعض الأدلّة يختصّ بالقسم الأوّل منه.

كما أنّ تقييد عنوان البحث بقيد «أفعال المسلم» كما يترائي من بعض بلا وجه، و لذا أسقطناه منه.

ثمّ أعلم أنّ هنا أبحاثاً تقع في مقامان:



المقام الأوّل: في مدرك القاعدة

و استدللّ لها بالأدلة الأربعة، ولكن عمدتها - كما ستعرف - هو الإجماع العملي و السيرة المستمرة المتداولة بين العقلاء، و الإستقراء، و لذا لم يتعرّض غير واحد من الأعلام لما استدللّ لها من الكتاب و السنّة، لعدم دلالتها عليها، ولكن ما كان في

ذكره بعض الفوائد نشير إليه على سبيل الإجمال و الإختصار. و قبل البحث في ذلك لابد لنا من تقديم أمر ينفعنا في تحقيق حال تلك الأدلة و هو:

إنّ حمل فعل الغير على الصّحة يتصوّر له معان ثلاث:

أولها: الإعتقاد الجميل في حقّه و ترك سوء الظنّ به، بأن لا يضر المسلم لأخيه ما يزي به و يشينه، و يعتقد أنّه لم يفعل سوءاً عن علم و عمد و إن صدر منه ذلك خطأً أو نسياناً.

و ما قد يقال من أنّ الإعتقاد من الأمور غير القابلة للخطاب التكليفي تحريماً أو إيجاباً لخروجه عن حيطة الإختيار، ممنوع جداً، لأنّه في كثير من موارد أمر مقدور؛ و كثيراً ما يحصل لنا إعتقاد سوء في حقّ أحد و بعد ذلك نتفكّر في أمره و نبدي لأنفسنا إحتتمالات فيما شاهدناه أو سمعناه منه ممّا صار منشأً لهذا الإعتقاد، و نقول: لعلّه كان كذا و كذا، من الإحتتمالات التي كانت مغفولة باديء الأمر، بما يصرفنا عن ذاك الإعتقاد القطعي أو الظنيّ بالسوء؛ إذن فهذا أمر ممكن و واقع كثيراً و معه فهو قابل للخطاب الشرعي تحريماً أو إيجاباً.

و الحاصل أنّ كثيراً من الإعتقادات الحاصلة لنا حاصلة من الأنظار البادية في أفعال الغير، و عدم التوجّه إلى ما يحتمله من الإحتتمالات، فهي تزول بسرعة عند التوجّه إلى الوجوه التي تحتملها. و حينئذ لا مانع من أن يأمر الشارع الحكيم بتحصيل الإعتقاد الحسن في حق المسلمين و نفي إعتقاد سوء عنهم، لما فيه من المصالح التي لاتحصى، كجلب اعتماد المسلمين بعضهم ببعض، و دفع الضغائن عنهم، و دفعاً لما في سوء الظنّ و الإعتقاد من التفرقة و التباعد و اختلال النظام و إثارة الفتن بينهم؛ كما هو ظاهر لمن تدبّر.

ثانيها: ترتيب آثار الحسن الفاعلي عليها، أي المعاملة مع فاعله معاملة من أتى بفعل حسن، و عدم المعاملة معه معاملة من ارتكب أمراً قبيحاً، من حسن العشرة معه و الركون إليه كما يركن إلى من لم ير منه قبيح.

و الفرق بينه و بين المعنى السابق: أنّ الحمل على الصّحة بهذا المعنى عمل

خارجي بخلاف المعنى الأول، فإنّ الحمل عليها هناك بمعنى الإعتقاد الحسن و ترك إعتقاد السوء، و هو و إن كان مستلزماً للثاني كثيراً إلا أنّ الفرق بينهما ثابت في المعنى، و في النتيجة أحياناً.

و ثالثها: ترتيب آثار الفعل الصحيح الواقعي على فعله، بمعنى فرض عمله صحيحاً واقعاً و في نفس الأمر، لبحسب إعتقاده فقط كما في الوجه السابق؛ فيرتب عليه ما هو من آثاره الواقعية، فيفرض فعله تامّ الأجزاء و الشرائط واقعاً، و يرتب عليه ما يرتب عليه، و يكون عمله منشأً للآثار الشرعية. و هذا هو الذي نحن بصده في إثبات هذه القاعدة لا المعنيين السابقين.

❦

و إذ قد عرفت ذلك فلنرجع إلى ذكر أدلّة هذه القاعدة في الأدلة الأربعة:

الأول: الكتاب

و استدال لها من الكتاب العزيز بآيات، منها:

١- قوله تعالى مخاطباً لبني إسرائيل: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ أَلْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ﴾^١ و الإستدلال به يتوقف على أمرين: أحدهما: كون القول هنا بمعنى الإعتقاد، و الثاني: كون الإعتقاد كناية عن ترتيب آثاره؛ نظراً إلى ما قد قيل من أنه ليس أمراً مقدوراً قابلاً للخطاب الشرعي، فالأمر بالقول الحسن في حقّ الناس يؤول إلى الأمر بترتيب آثار الحسن على أفعالهم.

و كلاهما محل تأمل و إشكال،: أمّا الأول: فلأنّ حمل القول على هذا المعنى - مضافاً إلى أنه لا شاهد له في المقام - مخالف لما يظهر من غير واحد من الأخبار الواردة في تفسير الآية:

منها: ما عن تفسير العسكري عليه السلام أنّ معناه: «عاملوهم بخلق جميل»^٢. و يظهر من

١. سورة البقرة، الآية ٨٣.

٢. تفسير الامام العسكري عليه السلام، ص ٣٢٨.

هذه الرواية أنّ القول الحسن كناية عن المعاشرة بالمعروف.
و منها: ما عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ و جلّ: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: «قولوا للناس أحسن ما تحبّون أن يقال لكم، فإنّ الله يبغض اللعان السبّاب، الحديث.

و منها: ما عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول - إلى أن قال -: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: «عودوا مرضاهم و اشهدوا جنائزهم و صلّوا معهم في مساجدهم» الحديث. و هذا الحديث أيضاً يشير إلى المعاشرة الحسنة.
إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على هذا المعنى.

و أمّا الثاني: فلأنّ غاية ما يستفاد من الآية - بناءً على تفسير القول بالإعتقاد - هو أحد المعنيين الأوّلين، و لا دلالة لها على المعنى الثالث أصلاً.
و يرد على الإستدلال بها إشكال آخر، و هو أنّ هذا الأمر وقع في سياق أوامر أخرى، بعضها وجوبي و بعضها إستحبابي؛ فإنّ الإحسان إلى ذي القربى و اليتامى و المساكين غير واجب بقريئة مقابلته بإيتاء الزكاة، فهذا السياق يضعّف دلالتها على الوجوب، فتدبرّ.

أمّا كون الخطاب إلى بني إسرائيل فلا يوجب وهناً في دلالة الآية كما لا يخفى.
هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الإعتقاد الحسن أمر مقدور كما عرفت.

٢- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لَا يُجَسَّسُوا وَ لَا يُعْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^١ و تقريب الإستدلال بهذه الآية كما ذكر في (الفرائد) و غيره -: أنّه سبحانه نهى عن بعض الظنّ، و القدر المتيقّن منه ظنّ السوء، و معناه التّهي عن ترتيب آثاره عليه لما مرّ آنفاً، و لازمه الأمر بترتيب آثار الحسن عليه لعدم الوسطة.

و يعلم الجواب عنها ممّا ذكرناه في الجواب عن الإستدلال بالآية الأولى.

١. سورة الحجرات، الآية ١٢.

٣- آيات وجوب الوفاء بالعقود و التجارة عن تراض و ما أشبهها. إستدلّ بها شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله في (الفرائد). و الإستدلال بها عجيب؛ لأنّ هذه أحكام كليتة واردة على موضوعاتها الواقعيّة، و التمسك بعمومها عند الشكّ في تحقّق مصداق التجارة عن تراض أو العقد العرفي المقيّد بقيوده الثابتة شرعاً من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصدقيّة كما هو ظاهر.

الثاني: الأخبار

و استدلّ لها من الأخبار بما دلّ على لزوم حمل أمر الأخ على أحسنه، و هو كثير، منه: ١- ما ورد مستفيضاً من أنّ المؤمن لا يتهم أخاه، و أنّه إذا اتّهم أخاه إنمات الإيمان في قلبه كانميّات الملح في الماء، و أنّ من اتّهم أخاه فهو ملعون. ٢- ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً و أنت تجدلها في الخير سبيلاً». ٣- ما ورد في وجوب تكذيب السّمع و البصر عن الأخ المؤمن، و أنّه إن شهد عندك خمسون قسامة فكذبهم و صدقه....

إلى غير ذلك ممّا هو كثير.

و عدم دلالتها على المقصود ظاهر؛ فإنّها ناظرة إلى أحد المعنيين الأولين من المعاني الثلاثة المذكورة لحمل فعل الغير على الصّحة، لا المعنى الثالث الذي نحن بصدده. و الغرض من جميع هذه التأكيدات تحكيم مباني الأخوة بين المؤمنين و إلزامهم بالمعاشرة بالمعروف، و له شواهد كثيرة من نفس هذه الروايات لا تخفى. هذا مضافاً إلى أنّ ذكر الأخ في كثير منها دليل على أنّ هذا الحكم ليس حكماً عمومياً في حقّ كل واحد و جميع الناس من المؤمنين و غيرهم - كما أشار إليه العلامة النراقي في عوائده -، فلعلّه نظير كثير من الحقوق الواردة في باب حقّ المؤمن على أخيه التي لا تجري في حقّ جميع المسلمين بل و لا جميع المؤمنين و إنّما تختص بالذين استحكمت بينهم عرى المودّة و الإخاء، كما حقّق في باب حقوق المؤمن.

الثالث: الإجماع

أما الإجماع القولي فإثباته بوجه كلي بعنوان «وجوب حمل أفعال المسلمين أو أفعال الغير مطلقاً على الصحة» دونه خرط القتاد؛ فإن كلمات أكثرهم - كما اعترف به المحقق المولى محمد باقر الخراساني في (الكفاية) و غيره فيما حكي عنهم، و العلامة التراقي في عوائده - خالية عنه، و إنما تعرّض لهذه القاعدة بعنوان مستقل شرذمة من متأخري الأصوليين، و الظاهر من بعض العبائر أنّها من القواعد المقبولة على نحو كلي، و لكن الإكتفاء بمجرد ذلك في إثبات هذه القاعدة على نحو عام مشكل جداً. و الحاصل أنّ دعوى الإجماع القولي عليها كما يترأى من بعضهم قابلة للذبّ و الإنكار، و على تقدير ثبوته - و هو غير ثابت - فالإعتماد على مثل هذه الإجماعات في أمثال هذه المسائل التي لها مدارك كثيرة أحر كما ترى.

نعم، يمكن دعوى الإجماع في موارد خاصة، كأبواب الذبائح و المناكح و بعض أبواب المعاملات و غير ذلك، و لكنه غير كاف في إثبات هذه الكلية.



و أما الإجماع العملي من العلماء بل من المسلمين جميعاً - و هو الذي يعبر عنه بسيرة المسلمين - فهو غير قابل للإنكار في جلّ موارد هذه القاعدة أو كلّها؛ فهم لا يزالون يتعاملون مع الأفعال الصادرة عن غيرهم معاملة الصحة في أبواب العبادات، كصلاة الإمام، و أذان المؤذن، و إقامة المقيم للجماعة، و صلاة الميت و تغسيله، و حج التائب، و أشباهها. و كذا في أبواب المعاملات، كالمعاملات الصادرة من الوكلاء، و أبواب الذبائح و الجلود و الثياب و الأواني التي يغسلها الغير، و نظايرها؛ فإنّه لا يشك أحدٌ في أنّ المسلمين في جميع الأعصار و الأمصار يتعاملون مع هذه الأفعال إذا صدرت من غيرهم معاملة الصحة، و لا يتوقفون عن ترتيب آثارها عليها إستناداً إلى أنّهم شاؤون في صحتها. و كذلك جرى ديدنهم على حمل أفعال أولياء الصغار و المجانين، و أوصياء الأموات و متولّي الأوقاف و جباة الصدقات على الصحيح، و هذا أمر معلوم لكلّ من عاشرهم و لو أياً قليلاً.

و في بعض هذه الموارد و إن كان هناك قواعد و إمارات أخر تقتضي صحّتها، كقاعدة اليد، و سوق المسلمين و نحوهما، إلا أنّ الناظر فيها بعين الإنصاف يعلم علماً قطعياً أنّ عملهم في هذه الموارد لا يكون مستنداً إلى هذه القواعد، بل المدرك فيها جميعاً هو قاعدة الصحّة و إن كانت مؤيّدة في بعض مواردّها بقواعد و إمارات أخرى. كما أنّه لا يحتمل إستناد المجمعين في جميع هذه الموارد على اختلافها إلى نصوص خاصّة وردت فيها.

و العجب من المحقّق النراقي رحمته الله حيث أنكر هذا الإجماع العملي في عوائده. ولكنّ الظاهر - كما يظهر بمراجعة كلامه - أنّ عمدة إشكاله نشأ من تعميم البحث و عقد عنوانه للأفعال و الأقوال، و لكنك خبير بأنّ للبحث في الأقوال الصادرة عن الغير مقاماً آخر لا يرتبط بالمقام.

و التّحقيق أنّه لا ينحصر هذا الإجماع العملي بالمسلمين، بما هم مسلمون بل مدار أمور العقلاء على اختلافهم في العقائد و الآراء و العادات، في جميع الأزمنة و العصور عليه، كما يظهر بأدنى تأمّل في معاملاتهم و سياساتهم و غيرها؛ فما لم يثبت فساد عمل الغير لهم يحكمون بصحته، و يطالبون مدّعي الفساد في الأفعال التي صدرت عن غيرهم من الوكلاء و الأوصياء و الخدّام و أرباب الحرف و الصنائع و آحاد الناس الدليل على ما ادّعاه، وإلا لا يتأمّلون في ترتيب آثار الصحّة عليها.

اللّهمّ إلا أن يكون هناك إمارات الفساد و بعض قرائنه، أو يكون الفاعل متّهماً، فقد يتوقفون في هاتين الصورتين عن الحمل عليها حتّى يتفحص عن حاله، و سيأتي - إن شاء الله - إمكان القول بإستثنائهما عن قاعدة الصحّة حتّى في الأمور الشرعيّة عند ذكر التّنبهات.

و حيث إنّ أفعال العقلاء و سيرهم و ما يستندون إليه في أمورهم مبنى على أصول عقلائيّة غير تعبدية، لا بدّ لنا من البحث في منشأ هذه السّيرة و تحقيق حالها، كي نكون على بصيرة من الفروع المشكوكة التي تترتب على هذا الأصل. فنقول و من الله سبحانه نستمد التّوفيق و الهداية:

إنّ منشأ هذه السيرة العامّة العقلائيّة في حمل الأفعال الصادرة عن الغير على الصّحة لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة:

أولها: الغلبة، بأن يقال: إنّ الأفعال الصادرة من الغير لما كانت صحيحة غالباً صارت هذه الغلبة مورثة للظنّ بصحة الفرد المشكوك، إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب، فهذا الظنّ الناشئ من الغلبة حجة عندهم في المقام؛ و لا يلزم القول بحجّية هذا الظنّ هنا حجّيته في جميع المقامات، لما فيه من دواعٍ أُخر، كشدة الحاجة و عموم الإبتلاء و غير ذلك، إنضمت إليه فأوجبت بناءهم على العمل به.

ولكن هذا احتمال ضعيف، لما نشاهده من عدم اعتنائهم بشأن هذه الغلبة، و بنائهم على هذا الأصل و لو في مقامات لا تكون الصّحة غالبية فيها مضافاً إلى إمكان منع دعوى الغلبة، و إنكار كون غالب الأفعال الصادرة من التّاس صحيحة، لو لم يكن الغالب على أفعالهم الفساد، فتدبّر.

ثانياً: توقّف حفظ النظام و صلاح المجتمع عليها، نظراً إلى أنّه لو لم يبن على الصّحة في موارد الشكّ في الأفعال الصادرة عن الغير، لزم العسر الأكيد و الحرج الشديد و اختلّ أمر المعاش و نظام أمور التّاس؛ لانسداد باب العلم العادي الذي يمكن الوصول إليه بطرق متعارفة في هذه الموارد لغالب التّاس، فصار هذا منشأً لبنائهم و اتّفاقهم على حملها على الصّحة فيما إذا لم يقدّم دليل خاص عليها، بل و مطالبة مدّعي الفساد بالدليل.

و يقرب هذا المعنى إلى الذّهن و يزيده وضوحاً ما يلزم من عدم البناء على هذا الأصل من فساد الأموال و الأنفس و التنازع و التّشاجر و لو في يوم واحد.

ثالثها: اقتضاء العمل بحسب طبيعته الأولى للصّحة، بيان ذلك: لا ريب في أنّ الآثار المترقّبة من الأفعال إنّما تترتب عليها إذا صدرت صحيحة، و الأفراد الفاسدة لا يترتب عليها أثر أو الأثر المترقّب منها، و حيث إنّ غرض العقلاء من كلّ فعل هو آثاره المطلوبة بالدواعي التّفسيّة و البواعث الفكرية إنّما تدعو إلى الأفراد الصحيحة. فكلّ فاعل - لو خلّي و طبعه - يقصد الأفعال الصحيحة و يتحرّك نحوها، فإنّها التي

تفيض عليه الآثار التي يطلبها و الفوائد التي يرومها؛ فلا يطلب الفاعل بحسب طبعه الأولي إلا الفرد الصحيح، و ما يصدر من الأفعال الفاسدة من بعض الفاعلين إما يكون من غفلة و اشتباه، أو أغراض فاسدة غير طبيعيتة، و كل ذلك على خلاف الطبع. و يتضح ذلك عند ملاحظة حال العقلاء في جميع أمورهم من الحرف و الصنائع و بناء الأبنية، و من معاملاتهم و سياساتهم و غيرها. فكما أنّ الصحة في مقابل العيب هي الأصل في كل مبيع؛ لأنها مقتضى طبعه الأولي و سنة الله التي قد جرت في خلقه، فينصرف البيع إليها من غير حاجة إلى التصريح بها، فيكون المعيب غير مقصود للمتبايعين لأنه مخالف للطبيعة الأوليّة في الخلقة، كذلك الأمر في الأفعال الصادرة من العقلاء، فإنّ الدواعي الحاصلة لهم الباعثة على العمل إنّما تدعو إلى الفرد الصحيح الذي يكون منشأً للآثار، لا الفاسد الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب فيه.

فبذلك صار الأصل في الأفعال الصادرة من الفاعلين - مسلمين كانوا أو غير مسلمين - هو الصحة، و الفساد إنّما ينشأ من أغراض غير طبيعيتة، أو من خطأ الفاعل و غفلته الذي هو أيضاً على خلاف الأصل و الطبع. هذا غاية ما يمكن أن يقال في منشأ هذا الإعتبار العقلائي. و الأقرب من هذه الوجوه هو الوجه الأخير ثمّ الثاني.

و كيف كان، فإنّ استقرار سيرة العقلاء على هذا الأصل ممّا لا يكاد ينكر، من غير فرق بين أرباب الديانات و غيرهم، أو بين كون الفاعل مسلماً أو غيره، و جميع ما ورد في الشرع في هذا الباب في الموارد الخاصّة كلّه إمضاء لهذا البناء العقلائي لا تأسيس لأصل جديد.

الرّابع: دليل العقل

و دلالته على المطلوب من وجهين:

الوجه الأوّل: أنه لو لم يبين على الصحة في الأفعال الصادرة من الغير لاختلّ أمر

المعاد والمعاش جميعاً، و بطلان التّالي واضح عقلاً و شرعاً؛ فلا يمكن الإقتداء بإمام إلا بعد العلم بصحة صلاته من حيث القراءة و الطّهارة و غيرهما، و لا الرّكون إلى فعل التّائب و الأجير، و لا الإعتماد على الأفعال الواجبة كفاية الصادرة من الغير إلا عند العلم بصحتها، و لا يمكن الإعتماد على العقود و الإيقاعات الصادرة من الغير ممّا يكون محللاً لابتلاء المكلف، و كذا في تطهير الثياب و ذبح الذبائح و غيرها ممّا لا يحصى.

و قد يخدش فيه من و جهين، من ناحية الصغرى و الكبرى؛ أمّا الصغرى: فبأنّ اختلال النظام غير مسلمّ فيما اذا اقتصر على العمل بما تطمئنّ به النفس من أفعال الغير، و ما يوجد فيه أمارات شرعيّة أخرى تدلّ على صحّته، من «اليد» و «السوق» و غيرهما ممّا قامت الأدلّة على اعتباره.

و أمّا ما ذكره المحقّق الأشتياي في بعض كلماته في ا لمقام، من لزوم الإختلال في أمر المعاد - لو لم يلزم في المعاش - لاستلزامه عدم جواز الصّلاة إلا خلف النّبي و وصيه عليه السلام، فهو ممنوع؛ كفاية الإطمئنان الحاصل في كثير من الموارد لكثير من النّاس، كما لا يخفى.

و أمّا الكبرى: فبأنّ هذا الوجه لا يثبت حجّية هذا الأصل إلا في الجملة و لا يكفي في إثبات هذه الكلّيّة؛ فإنّ اللازم الإقتصار على العمل بما يندفع معه محذور اختلال النظام، و أمّا غيره فلا. هذا، ولكن لا يخفى أنّ ملاحظة ما يلزم منه الإختلال و ما لا يلزم منه ذلك، و التفكيك بينهما أيضاً قد يكون بنفسه حرجياً و منشأً للإختلال، و الإيكال على وجدان المكلفين في تشخيص مواردها قد يؤدي إلى ذلك كما لا يخفى على الخبير.

و قد يستند في إثبات الكبرى تبعاً لشيخنا الأعظم العلامّة الأنصاري رحمته الله إلى فحوى ماورد في باب اليد في رواية حفص بن غياث من أنّه: «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»، بعد حكمه عليه السلام بترتيب آثار الملكيّة على ما في اليد، فيدلّ على أنّ كلّ ما يلزم الإختلال لولاه فهو حق. و يمكن تأييده أيضاً بما ورد في جواز شراء

الفراء من سوق المسلمين عند الشك في تذكيتها و عدم وجوب السؤال عنه، معللاً بقوله عليه السلام: «إن الدين أوسع من ذلك»، بعد أن ذم الخوارج الذين ضيقوا على أنفسهم؛^١ وغيره من أشباهه مما يدل على التوسعة في أمور الدين.

هذا، ولكن الإستناد في إثبات الكبرى إلى الأدلة النقلية يخرج عن الإستدلال العقلي، مضافاً إلى إمكان منع الأولوية بعد ملاحظة إمكان الإعتماد إلى أمارات أخرى في كثير من موارد الشك في الصحة.

ولكن الإنصاف أن الدليل مما يمكن الركون إليه، و لا أقل من تأييد المدعى به، مع قطع النظر عن كونه دليلاً عقلياً أو نقلياً.

الوجه الثاني: الإستقراء، فإن الناقد البصير إذا أمعن النظر في الأحكام الواردة في الشرع، الثابتة عند أهله بإجماع أو غيره، يرى أن الشارع المقدس لا يخرج في حكمه عما يطابق هذا الأصل في موارد، بحيث يورثه ذلك الأطمئنان بثبوت هذه الكلية في الشرع. فلاحظ ما ورد من الأحكام المختلفة في أبواب الطهارات و النجاسات مما يرتبط بفعل الغير، و أبواب الذبائح و الجلود، و أبواب الشهادات، و الدعاوى و التنازع في صحة بعض العقود و الإيقاعات و فسادها و غيرها، تجده شاهد صدق على ما ذكرنا، و كلما كررت النظر زادك وضوحاً و ظهوراً.

و أورد عليه المحقق التراقي عليه السلام في عوائده بأن هذا الإستقراء غير مفيد؛ لأن تامه لم يتحقق، و ناقصه لو سلمنا كونه مفيداً فإنما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة أخرى أزيد مما يوافقه، كما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سئل عن رجل جمال استكري منه إبل، و بعث معه بزيت إلى أرض، فزعم أن بعض زقاق الزيت انخرق فاهراق ما فيه، فقال عليه السلام: إنه إن شاء أخذ الزيت، و قال: إنه انخرق ولكنّه لا يصدق إلا ببينة عادلة).^٢ و هي صريحة في عدم حمل قول الجمال على

١. الوسائل، ج ١، كتاب الطهارة من ابواب النجاسات، الباب ٥٠، ح ٣.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٤٣، ح ١ في باب ضمان الجمال و المكاري و أصحاب السفن.

الصحة. و موثقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: (عن الرجل يأتي بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على الثلث، فقال: إن كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس أن يشرب)؛ إلى غير ذلك ما ذكره.

و فيه: أنّ التحقيق - كما ذكرنا في محله - حجّية كل ما يورث الظنّ الإطمئنانى و سكون النفس؛ لبناء العقلاء عليها كافة في جلّ أمورهم، عدا موارد خاصة. و الإستقراء الغالبى و إن لم يوجب العلم - و لذا لا يعتمد عليه في الأمور التي تحتاج إلى أدلّة قاطعة - إلاّ أنّه كاف في إثبات الأحكام الفرعية إذا انضم إليه قرائن أُخر و حصل منه الإطمئنان. و أمّا ما ذكره من المعارضات فهي إمّا واردة في مورد أقوال الغير لا أفعاله، كالحديث الأوّل، أو في موارد الإتهام كالحديث الثاني، فتأمّل.

هذا تمام كلام فيما أردنا ذكره من أدلّة هذه القاعدة، و قد تحصّل من جميعها أنّ هذه القاعدة من القواعد التي استقرّت عليها سيرة أهل الشّرع بل العقلاء جميعاً، و أنّ العمدة في إثباتها هو ذلك، و إن كان غيرها من الأدلّة أيضاً لا يخلو عن تأييد لها أو دلالة عليها.

المقام الثّاني: تنبيهات أصالة الصّحة

التنبيه الأوّل: هل المراد من «الصحة» الصّحة الواقعية أو الصّحة عند الفاعل؟

فيه خلاف مشهور، و قد يعبر عن الصّحة الواقعية بالصّحة عند «الحامل»، نظراً إلى أنّ الصحيح الواقعي في نظره هو ما بني على صحّته إجتهداً أو تقليداً؛ فلا فرق بين هذين التعبيرين فيما يراد في المقام.

و على كل حال، المحكي عن المشهور هو البناء على الصّحة الواقعية، و يحكى عن صاحب (المدارك) رحمته الله الأوّل. ولكن قد عرفت عند حكاية الإجماع على الحجّية أنّ هذه القاعدة بكلّيتها غير معنونة في كلمات المشهور، فإسناد القول الثّاني إليهم هنا لعلّه لظهور كلماتهم فيه في مقامات خاصّة، كفروع التنازع في أبواب المعاملات؛ حيث أطلقوا القول بتقديم قول مدّعي الصّحة و لم يقيّدوه بكونه عالماً بالصّحة و

الفساد الواقعيين، لكي يكون الحمل على الحصّة عند الفاعل مساوياً للحمل على الصحة الواقعية، ولو كان مرادهم من الصحة الصحة عند الفاعل لم يكن هناك بدٌّ من التقييد به. و من البعيد جداً أن يفرّق بين الأبواب المختلفة، فيحمل على الصّحة الواقعيّة في مقام و الصّحة الفاعليّة في مقام آخر، فإسناد هذا القول إلى المشهور بهذا الإعتبار قريب.

و تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا كان معتقد الفاعل مخالفاً لمعتقد الحامل، كما إذا كان البائع ممّن يرى جواز العقد بالفارسيّة، أو بغير صيغة الماضي، أو جواز تقديم القبول على الإيجاب أو غير ذلك؛ على خلاف ما يعتقد الحامل، فإذا شكّ في صحّة بيعه و فساده لم يفده حمل فعل البائع على الصّحة على القول الأوّل، و يفيد على الثاني. فإذن تنحصر فائدة هذه القاعدة على القول الأوّل بالموارد التي تطابق الصّحة عند الفاعل الصّحة عند الحامل، و أمّا في غيرها فإنّما تفيد بالنسبة إلى الآثار التي يكون موضوعها الصّحة الفاعليّة كالإتتمام - على قول -.

ثمّ اعلم أنّ المدرك الوحيد في هذه المسألة هو ملاحظة الدليل الذي إستندنا إليه في إثبات أصل القاعدة؛ و حيث أنّ عمدته - كما عرفت - هي السيرة المستمرة بين العقلاء من جميع الأمم و في جميع الأعصار على اختلافهم في المذاهب و الآراء، فالحق هو الحمل على الصّحة الواقعيّة؛ لأنّه لم يعهد منهم أن يتساءلوا بينهم عن معتقد الفاعلين في المسائل المختلفة عند حمل أفعالهم على الصّحة. و يزيدك وضوحاً ملاحظة حال المسلمين في الأعصار المختلفة مع تشعبهم في المذهب، و اختلافهم في المسائل الفرعيّة، فلم يعهد منهم السؤال عن معتقد الفاعل إذا كان وكيلاً في البيع و غيره، أو وصيّاً عن ميت، أو وليّاً على صغير أو غير ذلك، بل تحمل أفعالهم على الصحيح عند الشكّ من غير فحص عن حال فاعلها.

و لعلّ قائلًا يقول: إنّ منشأ هذه السيرة كما ذكرت أحد أمور ثلاثة: إمّا الغلبة؛ أو إقتضاء طبيعة العمل؛ أو التعبّد العقلائي دفعاً للحرج و حفظاً لنظام المجتمع، و لاشكّ أنّ شيئاً منها لا يقتضي مزيد من الصّحة الفاعليّة؛ ضرورة أنّ الدواعي الباعثة

على العمل إنّما تدعو إلى الصحيح في نظر الفاعل و بحسب معتقده، و الغلبة إنّما تكون في موافقة عمله لما هو الصحيح عنده، و الحرج و الإختلال يندفعان بالحمل على الصّحة الفاعليّة، لتطابق الصّحة عند الفاعل و الحامل في كثير من الموارد، و كفى بها في دفع محذور الحرج و الإختلال.

و فيه: أنّه إنّما ذكرنا هذه الأمور بعنوان الحكمة و الداعي لبناء العقلاء على هذا الأصل، لا العلة التي يدور الحكم مدارها. و قد عرفت أنّ ما نشاهده من سيرتهم هذه لا تنحصر بالموارد التي تطابق الصّحة الفاعليّة و الصّحة عند الحامل، بل تعمّها و غيرها. و قد عرفت أنّ استمرار سيرة المسلمين على هذه القاعدة المتّخذة من سيرة العقلاء يؤكّد هذا المعنى؛ لأنّها جرت على ترتيب آثار الصّحة الواقعيّة على العقود و الإيقاعات الصادرة عن الغير، و عباداتهم النيابيّة، و أداء الواجبات الكفائيّة و غيرها، من غير تحقيق و تفحص عن حال فاعليها و معتقدهم، مع ما يرى من الإختلاف الشديد بينهم في أحكام العبادات و المعاملات، لاسيّما مع ملاحظة أنّ هذه القاعدة تعمّ المخالفين أيضاً، و تدلّ على حمل أفعالهم على الصّحة و ترتيب آثارها عليها في ما لا يشترط فيه الولاية، و مخالفتهم لنا في كثير من الفروع الفقهية واضح لكلّ أحد، و لم يعهد السؤال عن مذهب الفاعل أو الفحص عنه بطريق آخر.



نعم هاهنا صورتان قابلتان للبحث:

الأولى: ما إذا علم تفصيلاً إعتقاد الفاعل و مخالفته لمعتقد الحامل بالكلية، بحيث لم يجمعهما جامع؛ كما إذا اعتقد الفاعل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفائيّة حينما يعتقد الحامل حرمة. فإنّ حمل فعله على الصّحة هنا - من باب احتمال مصادفته للواقع ولو سهواً منه - مشكل جداً، لعدم جريان شيء من الأدلّة السابقة فيه، و إنّ هو إلّا الحمل على الفساد بالنظر إلى معتقد فاعله.

الثانية: ما إذا علم جهل الفاعل بالحكم أو الموضوع أو كليهما علماً تفصيلاً، كمن لا يعلم ترتيب أجزاء الوضوء أو الصّلاة أو غيرهما، و يأتي بها من غير علم بأحكامها،

ولكن يحتمل مطابقتها للواقع أحياناً من باب الصدفة و الإتفاق. و الحمل على الصحة الواقعية هنا أيضاً مشكل، و إن كان أخف إشكالاً من الصورة الأولى؛ و لذا اختار المحقق الإصفهاني رحمته في تعليقاته على (الكفاية) الحمل عليها في هذه الصورة، و ادعى قيام السيرة عليها، خصوصاً بعد ملاحظة جهل غالب العوام بالأحكام. و فيه: أنه لم يثبت إستقرار السيرة في الموارد التي يعلم فيها علماً تفصيلياً بجهل الفاعلين في خصوص مسائل معينة. نعم، لا يبعد جريانها في موارد يعلم إجمالاً بجهلهم ببعض المسائل أو بكثير منها، لأن غالب العوام - لاسيما أهل البوادي و من ضاهاهم - من هذا القبيل، مع أنه لا إشكال في حمل أفعالهم على الصحة الواقعية و ترتيب آثارها عليها.

و يمكن إستظهار المقصود - أعني 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) - و الصدوق (ره) في الفقيه - بإسناده عن إسماعيل بن عيسى قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال:.... و إذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسألوا عنه).^١

بناءً على شموله لصورة العلم بكون معتقد الفاعل جواز الصلاة في ما دبغ من الجلود و إن كانت غير مذكاة، لاشتهار فتاوى أبي حنيفة في العراق في ذلك العصر، و مفروض سؤال الراوي أيضاً هو الشراء من المخالفين؛ فالعمل بهذه الأمانة - أعني الصلاة فيها - ليس إلا من جهة حمل أفعال المسلمين على الصحة الواقعية، فبالصلاة فيها يستكشف كونها مذكاة، لإعتبار التذكية في لباس المصلي واقعاً.

اللهم إلا أن يقال: إن الرواية غير معمول بها، لكفاية الأخذ من سوق المسلمين و من يد المسلم من غير اعتبار الصلاة فيها، فيحمل هذا الحكم على الإستحباب و ضرب من الإحتياط. ولكن يمكن القول بكفاية الحكم المذكور في إثبات المدعى و إن كان حكماً إستحبابياً، فتأمل.

١. الوسائل، ج ١، كتاب الطهارة من ابواب النجاسات، الباب ٥٠، ح ٧.

نعم يظهر من بعض الروايات خلاف ذلك، وأن الحمل على الصحة إنما يجوز في ما يوافق معتقد الفاعل لمعتقد الحامل، كالروايات الكثيرة الواردة في باب «تحريم العصير إذا أخذ مطبوخاً ممن يستحلّه»؛ مثل ما وراه الكليني (رضوان الله عليه) بإسناده عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يهدي إليّ البختج^١ من غير أصحابنا؟ فقال: إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه، وإن كان ممن لا يستحل شربه فاقبله، أو قال: إشربه^٢ و مثله غيره.

فإن حمل فعل المسلم على الصحيح الواقعي يقتضي الحكم بالحلية هنا. وليست هذه الصورة من الصورتين اللتين اخترنا إستثناءهما من هذه القاعدة؛ لوجود الجامع بين العقيدتين، لاستحلال الفريقين المطبوخ على الثلث.

و يمكن الجواب عنه بأن المورد من موارد التهمة، وسيأتي الإشكال في جريان القاعدة فيها، وذلك لأنّ مستحل المسكر لا داعي له إلى طبخ العصير على الثلث غالباً، فتسقط القاعدة في مورده، و يكون المرجع فيه هو الإستصحاب، و لاشك في أنّه يقتضي الحرمة.

التنبيه الثاني: في وجوب إحراز صورة العمل

يعتبر في جريان هذه القاعدة إحراز صورة العمل، و هو القدر المشترك بين صحيحه و فاسده، بحيث يصدق عليه عنوان ذاك العمل بالمعنى الأعمّ من الصحيح و الفاسد؛ فإذا رأينا رجلاً يأتي بحركات نشك في صدق عنوان الصلاة عليها و لو فاسداً، كما إذا انحنى و لاندري أنّه انحناء ركوع أو انحناء لأخذ شيء من الأرض، لم يكن هناك مورد للحمل على الصحة كما هو ظاهر. و مجرد كون الآتي بها قاصداً لعنوان الصلاة غير كافٍ في هذا المعنى، ما لم يحرز صورة العمل خارجاً؛ لوضوح عدم كفاية

١. البختج: العصير المطبوخ، و أصله بالفارسية: يخته. (النهاية)

٢. الكافي، ج ٦، ح ٤.

مجرد القصد في صدق عنوان على عمل خارجي حتى يؤتى بصورته الخاصة. نعم، إذا كانت هناك صورة خاصة مشتركة بين عمليين، فالمميز هناك هو القصد؛ فهذا الشرط غير ما سيأتي الإشارة إليه - إن شاء الله - عن قريب من إشتراط إحراز كون الفاعل بصدد العنوان الذي يراد حمل فعله على الصحيح منه.

و على كل حال، إعتبار هذا الشرط في جريان أصالة الصحة في جميع مواردنا أمر ظاهر لا سترة عليه. وكأن ما ذكره المحقق الثاني في (جامع المقاصد) من: «عدم جريان أصالة الصحة في العقود إلا بعد استكمال أركانها ليتحقق وجود العقد، و أما قبله فلا وجود له» أيضاً ناظر إلى هذا المعنى، و لذا مثل له في بعض كلماته بما إذا اختلفا في كون المعقود عليه حرّاً أو عبداً، أو اختلف الضامن و المضمون له فقال الضامن: ضمنت و أنا صبيّ، و قال المضمون له: بل ضمنت و أنت بالغ، و كذا ما يحكى عن العلامة رحمته الله من الإشكال في جريانها في هذا الفرض، فإنّ الظاهر أنّ منشأ إشتكاليهما في جريان قاعدة الصحة هنا هو ما ذكرنا من عدم إحراز عنوان العمل في هذه الأمثلة. و على أيّ حال، فإن كان مراد المحقق الثاني رحمته الله من استكمال الأركان ما ذكر - كما يظهر من أمثلته -، فهو ممّا لا ينبغي الرّيب فيه؛ و إن كان مراده أمراً وراءه، فهو قابل للتأمّل و البحث. و لا نظنّ أحداً يخالف ما ذكرنا عند العمل بقاعدة الصحة، و هل ترى أحداً يحكم بالصحة فيما يشكّ في صدق عنوان البيع أو التّكاح ولو فاسداً على الفعل الخارجيّ؟ و هل تظنّ أحداً فيما إذا رأى أحداً ينحني لا يدري أهو انحناء ركوع أو انحناء لأخذ شيء من الأرض يحكم بحمل فعله على الركوع الصحيح؟

فكل ما يكون الشكّ فيه مساوفاً للشكّ في صدق عنوان العمل و صورته لا يكون مجرى للقاعدة، فإذا شكّ في مالية العوضين رأساً لم يصدق هناك عنوان البيع؛ لأنّ البيع إنّما يصدق في محل قابل له و لو إجمالاً؛ فإذا شكّ في أنّ المبيع حرّ أو عبد أو أنّه خمر أو مائع آخر مباح - بناءً على أنّ الشارع تصرّف في موضوع الخمر و أسقطها عن المالية رأساً -، لم يصدق هناك عنوان البيع. و إن هو إلّا كبيع الماء على

الشاطيء و أشباهه، ممّا لا مالية له بنظر العرف و العقلاء؛ فإنهم لا يرون بيعها إلا سفهاً و هزلاً، لا بيعاً حقيقياً، و لو بيعاً فاسداً. و كذلك إذا شك في بلوغ الضامن مثلاً - بناءً على سقوط ذمة غير البالغ و عدم الإعتبار بعهدته، و كونه في الشرع كمن لا اعتبار بذمته و عهدته عند العقلاء كغير المميّزين و المجانين -، فإنه لا يصدق هناك عنوان الضمان و لو فاسداً.

و بعض هذه الأمثلة و إن كان قابلاً للنقض و الإبرام، إلا أنه لا إشكال في الكليّة المذكورة، و هي أنّ ما لا يصدق عليه عنوان العمل - ولو بالمعنى الأعمّ - خارج عن مسألة أصالة الصّحة. و من المعلوم أنّ انهدام الأركان أو الشكّ فيها يساوق الشكّ في تحقّق العنوان غالباً أو دائماً، بل لعلّ المراد من الركن هنا هو: ما يلزم من عدمه إنتفاء العنوان. فتأمّل. فإذاً يكون قول المحقّق الثّاني و من وافقه بأنّه يلزم إحراز أركان العقد في إجراء أصالة الصّحة فيما يشكّ في صحته قوياً.

ثمّ إنّه لا يختصّ هذا البحث بباب البيع، بل هو عامّ لجميع موارد جريان أصالة الصّحة، لإتّحاد الدليل، و لأنّنا لا نجد أيّ مخصّص له بباب دون باب. فاللازم إحراز عنوان العمل المشترك بين الصحيح و الفاسد في الحكم عليه بالصّحة عند الشكّ بمقتضى هذه القاعدة؛ ففي باب الوضوء إذا رأينا رجلاً من بعيد يغسل يديه و لاندري أنّ غسله غسل وضوء أو غيره، فهل ترى أحداً يقول بحمل فعله على الوضوء الصحيح؟

ولكنّ العجب من المحقّق الثّاني رحمته الله حيث خصّ البحث هنا بباب العقود، بل لعلّ ظاهر بعض كلمات شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري رحمته الله أيضاً ذلك. و قد عرفت مغزى البحث و ما يؤوّل إليه، كما عرفت أنّه لا وجه لتخصيصه بباب دون باب.

ثمّ اعلم أنّ في المسألة أقوالاً آخر عدا ما ذكرنا و ذكره المحقّق الثّاني:

أحدها: ما اختاره العلامة الأنصاري رحمته الله، من لزوم إحراز جميع ما يعتبر إحرازه في صدق عنوان العقد الصحيح عرفاً، و اختصاص القاعدة بما إذا شكّ في ما عداها من الشّرائط الشرعيّة؛ نظراً إلى أنّه ما لم يحرز العنوان الصحيح العرفي لا يكون هناك مجال لإجراء القاعدة.

و فيه: ما عرفت من كفاية إحراز القدر المشترك بين الصحيح و الفاسد؛ لأنَّ هذه القاعدة لا تختصّ بالمتشرعين، بل أهل العرف إذا حصل لهم الشكّ في صحة الأعمال الصادرة من غيرهم من العقود و غيرها يعتمدون على هذه القاعدة، و يحكمون بصحتها، و لا يتوقفون عن ذلك إذا أحرزوا صورة العمل و أنّ الفاعل كان من قصده إيجاد العمل الصحيح خارجاً. و لو كان مجرى القاعدة خصوص موارد الشكّ في الشرائط الشرعيّة لم يبق لها مجال عند أهل العرف و العقلاء فيما بأيديهم من الأحكام.

ثانيها: ما ذهب اليه المحقّق النحرير العلامة الإصفهاني رحمته الله، من كفاية إحراز مجرد الإنشاء في العقود، و أنّه إذا أحرز مجرد إنشاء البيع أو التّكاح أو غيرهما ثمّ شكّ فيما يعتبر فيها من الشرائط عند العقلاء أو عند الشرع يحكم بصحتها، حتّى أنّه رحمته الله لم يعتبر إحراز كون الإنشاء بقصد الجدّ، بل اكتفى بكون المنشئ في مقام الجدّ و إن لم يعلم قصده لذلك جدّاً؛ كل ذلك لعموم الأدلّة التي عمدتها السيرة العقلانيّة.

و فيه: أنّه إن كان مراده رحمته الله من الإنشاء هو ما يصدق عليه عنوان المعاملة المشتركة بين صحيحها و فاسدها، فلا ينبغي الشكّ في عدم كفاية مجرد الإنشاء في إحراز عنوانها، بل يعتبر فيه مضافاً إليه سائر أركانها، من صلاحية العوضين و المتعاقدين و لو إجمالاً، فلا وجه للإقتصار على الإنشاء فقط؛ و إن كان مراده كفاية مجرد الإنشاء و لو لم يصدق عليه عنوان المعاملة، فقد عرفت في بيان المختار أنّه بمعزل عن الحقّ.

ثالثها: ما اختاره المحقّق التّائيني رحمته الله - و هو من أغرب الأقوال في المسألة -، و حاصله: لزوم إحراز جميع شرائط العوضين و المتعاقدين، و اختصاص القاعدة بموارد الشكّ في شرائط العقد فقط؛ و دليله على هذا التبعض أنّ العمدة في إثبات هذه القاعدة هنا هو الإجماع، و معقده هو الشكّ في صحّة العقد، و ظاهر هذا العنوان خصوص الشرائط المعتمدة في العقد نفسه دون غيره ممّا يعتبر في صحته من صفات المتعاقدين و العوضين.

و فيه أوّلاً: ما قد عرفت آنفاً من أنّ حمل العقد الصادر من الغير على الصحة جزئي

من جزئيات مسألة حمل فعل الغير على الصحة مطلقاً، و أنه لم يقيم دليل خاص عليه في أبواب المعاملات. و قد عرفت أيضاً أنّ دعوى الإجماع القولي في أصل المسألة مشكلة فضلاً عن حصر الدليل فيه، فتدبر.

ثم إنّ لازم ما أفاده وجوب التماس دليل آخر لحمل فعل الغير على الصحة في أبواب العبادات و شبهها، فيكون هناك قاعدتان مستقلتان إحداهما في أبواب المعاملات، و الأخرى في غيرها. و ربما يلوح من بعض كلماته ﷺ في المقام إلتزامه بهذا اللزوم، و هو عجيب؛ حيث إنه لاشك في أنّها قاعدة واحدة مستندة إلى دليل أو أدلة معلومة جارية في جميع أبواب الفقه، من غير فرق بين أبواب العقود و غيرها؛ و لم أقف على احتمال التفكيك بينهما في كلام غيره.

و ثانياً: سلّمنا إنحصار مورد القاعدة و معقد الإجماع في أبواب المعاملات بالشك في صحة العقد، ولكن الإنصاف أنّ المراد من صحة العقد - بظاها - صحته بمعنى ترتيب جميع آثاره الشرعية عليه، من النقل و الإنتقال و غيرهما، لصحة العقد الإنشائي فقط؛ و من الواضح أنّ صحة العقد بهذا المعنى تتوقف على ضمّ سائر الشرائط المعبرة في العوضين و المتعاقدين إلى شرائط الإنشاء، و لا يكفي فيها مجرد إحراز شرائط الصيغة. إذن لا يبقى مجال لهذا التفصيل.

و ثالثاً: أنّه لا يظنّ بأحد الإلتزام بهذا التفصيل عملاً في مختلف أبواب المعاملات في الفقه؛ حتّى أنّه نفسه لا يمكنه الجري عملاً على وفق ما أفاده؛ فإنّ لازمه حصر مورد القاعدة بموارد الشك في صحة الإنشاء من ناحية الماضوية و الصراحة، و التنجيز و أمثالها - بناءً على اعتبار هذه الأمور فيها -؛ و أمّا إذا شك في معلومية العوضين، أو زيادة أحد العوضين على الآخر و عدمها مع كونهما جنساً واحداً و ما أشبه ذلك، فلا يمكن التمسك بها لإثبات صحة المعاملة المشكوكة من ناحيتها، و هو كما ترى.

و ما قد يلوح من بعض كلماته في المقام من: «إنّ اعتبار معلومية العوضين، أو عدم كون أحدها زائداً على الآخر إنّما هو مأخوذ في صحة العقد» لم نتحقق معناه؛

فإنه إن أراد اعتبارها في صحة العقد بمعنى إنشاء الصيغة فهو كما ترى، وإن أراد اعتبارها في العقد المسببي و ما يترتب عليه النقل و الإنتقال، فجميع الشرائط كذلك، و لا يرى بينها من تفاوت.

و لأبأس بالإشارة إلى بعض الموارد التي صرحوا بجريان قاعدة الصحة فيها مع كون الشك فيها من ناحية شرائط المتعاقدين أو العوضين، و هو ما ذكره في رواية «ابن أشيم» المشهورة الواردة في العبد المأذون الذي دفع إليه مال ليشتري به نسمة و يعتقها و يحجّ عن أبيه، فاشترى أباه و أعتقه، ثم تنازع مولى المأذون و مولى الأب و ورثة الدافع، و ادّعى كلّ منهم أنه اشتراه بماله؛ فقال أبو جعفر عليه السلام: «يردّ المملوك رقاً لمولاه، و أيّ الفريقين أقاموا البيّنة بعد ذلك على أنه اشتراه بماله كان رقاً له». حيث استشكلوا على ظاهر الحديث بمخالفته للقواعد، في جهة أنّ الحكم بفساد العقد المذكور و مطالبة البيّنة من مدّعي الصحة مخالف للقاعدة؛ لأنّ مدّعي الصحة تكفيه أصالة الصحة مع يمينه. و من الواضح أنّ منشأ الشكّ هنا ليس من ناحية صحة الإنشاء و شرائطه، بل من ناحية العوضين، و أنّ العبد المأذون إشتري أباه بمال مولى الأب حتّى يكون البيع باطلاً، أو بمال مولاه أو ورثة الدافع حتّى يكون صحيحاً؟

التنبية الثالث: في أنّ الصحة المستفادة منها في كلّ مورد بحسبه

و لا إشكال في أنه لا تثبت بهذ القاعدة إلا الآثار المترتبة على صحة موردها و مجراها، و من المعلوم أنّ صحة كلّ شيء بحسبه؛ فإن كان موردها عبادة أو عقداً بجميع أجزائه و شرائطه، فصحته صحة فعلية، و يترتب عليه ما يترقب منه من الآثار فعلاً.

و أمّا إذا كان موردها جزءاً من أجزائهما، فصحته صحة تأهلية، بمعنى قابلية ذاك الجزء لانضمام سائر الأجزاء أو الشرائط إليه و سيرورتها عبادة أو معاملة تامة، و تترتب عليها آثار تلك العبادة أو المعاملة إذا لحقه سائر أجزائها و شرائطها. و هذا

المعنى ممّا لا ينبغي التأمل فيه، إلّا أنّ الكلام في بعض ما فزعوا عليه، حيث فرّع عليه شيخنا الأعظم (قدس سرّه الشّريف) فروعاً:

منها: إذا شكّ في لحوق الإجازة لبيع الفضولي، فأصالة الصّحة في البيع الصادر منه لا تثبت لحوق إجازة المالك به؛ لأنّ صحته صحة تأهلية لا تدلّ على أزيد من صّحة الإنشاء الصادر من الفضولي و اشتماله على شرائط الصّحة.

و منها: ما إذا شكّ في تحقّق القبض في الصّرف و السلم، فإنّ جريان إصالة الصّحة في العقد لا يدلّ على تحقّق القبض.

و منها: ما لو ادّعى بائع الوقف وجود المسوّغ له في بيعه، فإنّ أصالة الصّحة لا تثبت وجوده، لاسيّما مع بناء بيع الوقف على الفساد.

و منها: ما لو ادّعى الراهن إذن المرتهن في بيع العين المرهونة، فإنّ أصالة صّحة البيع لا تثبت إذنه.

هذا ملخّص ما أفاده رحمته.

أقول: قد عرفت من التّنبيه السابق أنّ القاعدة الكلّية في مجرى هذه القاعدة أنّه مهمّما حصلت أركان العمل، بأقلّ ما يصدق عليه عنوانه الأعمّ من الصحيح و الفاسد، جرت فيه أصالة الصّحة عند الشكّ فيما زاد عليها، ممّا يعتبر في صحّته. و أنت بعد الإحاطة بهذا تعرف حال هذه الفروع؛ فإنّ من المعلوم أنّ مجرد الإيجاب و القبول لا يجدي في تحقّق عنوان البيع، أو التّكاح، أو غيرهما، ما لم ينضمّ إليه قابليّة محلّه، و غيره ممّا به قوامه و عليه أساسه؛ فلا يكفي إحراز مجرد الإنشاء في إجراء القاعدة في البيع و التّكاح و شبههما، لا لأنّ صّحة كل شيء بحسبه، بل لأنّ عنوان البيع و أشباهه لا يصدق بمجرد نفس الإنشاء كما لا يخفى.

و من هنا يعلم حال البيع الصادر من الفضولي، فإنّه بدون إجازة المالك ليس بيعاً حقيقياً، و لا يصدق عليه عنوانه - و لو بمعناه الأعم -؛ ضرورة عدم أهليّة الفضولي للعقد على مال غيره، بل هو أشبه شيء بكتابة السند و تنظيمه للتوقيع عليه ممّن بيده أمره، فليس موقف الفضولي موقف البائع حقيقة، و لا يصدق على إنشائه عنوان البيع.

نعم، إذا تحقّق إيجاب البيع و قبوله في محلّ قابل له و لو في الجملة، ثم شكّ في حصول بعض ما يتوقّف صحّته عليه من الشرائط، كالقبض في الصّرف و السّلم، فلا ينبغي الإشكال في جواز الإعتماد على هذا الأصل لإثباتها. فهل نجد من أنفسنا إلزاماً على البحث و الفحص عن حال بيع صرف أو سلم صدر من وكيلنا و أنّه هل أقبض المثلث أو قبض الثمن في مجلسه أو لا؟ فما أفاده رحمته من عدم جواز الركون إلى هذا الأصل لإثبات صحّة البيع و حصول التّقل و الإنتقال، عند الشكّ في تحقّق القبض في الصّرف و السّلم، بمعزل عن الحقّ. و ليت شعري ما الفرق بين هذا الشرط و غيره من الشروط المقارنة المعتمدة في العقود؟

نعم إذا علمنا من الخارج أنّ المتبايعين أوقعا العقد متردّدين في القبض و الإقباض، ثم شككنا في أنّه بدا لهما فيهما، فالأمر كما ذكره رحمته؛ أمّا إذا أحرزنا أنّهما أوقعا قاصدين للنقل و الإنتقال، عازمين على القبض و الإقباض، ثم شككنا في لحوقه، فلا إشكال في جريان قاعدة الصحّة فيه. و بالجملة لا نجد أيّ فرق بين الشروط المقارنة للعقد و المتأخّرة عنه، بعد إحرار عنوانه خارجاً، فلا وجه للفرق بينهما أصلاً.

و أمّا مسألة الشكّ في مسوّغات بيع الوقف، فالظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال فيها أيضاً من الجهة المبحوث عنها؛ لما عرفت في سابقه. بل الظاهر أنّه ليس من فروع هذا البحث؛ فإنّ وجود المسوّغات من الشرائط المقارنة المعتمدة في صحّة العقد حين صدوره، كالمالية و الملكية و أشباههما. و لو قلنا بأنّ أركان البيع غير حاصلة مع الشكّ في وجود المسوّغ سقطت أصالة الصحّة فيه من هذه الجهة، لأنّ الصحّة المستفادة منها صحّة تأهليّة كما هو محلّ البحث. نعم، هنا إشكال آخر أشار إليه شيخنا الأعظم في ضمن كلامه في المقام، و هو أنّ طبع هذه المعاملة و بناءها على الفساد و سيأتي الإشكال في جريان أصالة الصحّة في أمثال هذه المسألة.

و قد ظهر ممّا ذكرنا حال الفرع الأخير، و هو ما إذا شكّ في إجازة المرّتهن في بيع العين المرهونة، و الأقوى فيه أيضاً جريان أصالة الصحّة؛ لصدق عنوان البيع معه، و

عدم وجود أي فرق بين هذا الشرط و سائر شروطه. اللهم إلا أن يقال: إن بيع العين المرهونة أيضاً مبني على الفساد كبيع العين الموقوفة، و سيأتي الإشكال في أمثاله.

التنبيه الرابع: في لزوم إحراز كون الفاعل بصدد الفعل الذي يراد ترتيب آثاره

يعتبر في إجراء هذه القاعدة إحراز عنوان الفعل و كون الفاعل بصدده، إذا كان ممّا يصلح لانطباق عناوين مختلفة عليه، و لا يمتاز بعضها من بعض إلا بقصد فاعله؛ فغسل الثوب تارةً يكون بعنوان التطهير الشرعي، و أخرى بعنوان إزالة قذارته العرفية، و في الأول يراعى إطلاق الماء و طهارته شرعاً دون الثاني. و كذلك حال قراءة الحمد بعنوان جزئيتها للصلاة و قراءتها بعنوان قراءة القرآن، و لاشك في أنّ الحمل على الصحة من ناحية عنوان خاص يحتاج إلى إحراز كون الفاعل بصدده. و الأصل في ذلك ما مرّ مراراً من لزوم صدق العنوان الأعمّ من الصحيح و الفاسد في إجراء هذه القاعدة، فإذا كان العنوان من العناوين القصدية لا يكاد يصدق إلا إذا كان فاعله قاصداً له.

ولكن هنا أمر يجب التنبيه عليه، و هو أنّ القوم قد أفرطوا في باب العناوين القصدية، و قد حققنا في محلّه أنّ القصد في كثير من هذه الموارد التي يسمونها عناوين قصدية لا أثر له إلا في كون الفعل بعنوانه الخاص اختيارياً و مستنداً إلى فاعله، لا في تحقق عنوان الفعل خارجاً؛ ألا ترى أنّ عنوان التوهين - و هو من أظهر العناوين القصدية عندهم - كثيراً ما لا يتوقف وجوده خارجاً على قصد فاعله، كمن أقدم على تلويث بيت الله و الكتب المقدسة - و العياذ بالله - بأعين الناس و مرأهم نتيجة غفلة أو نسيان؛ حيث إنّه لا يشكّ أهل العرف في أنّ عمله هذا يوجب وهناً لهذه المقدسات في أنظار الناس، فيستنكرونها و يسرعون إلى إزالة النجاسة و تطهير محلّها، و إن كان الفاعل عندهم معذوراً غير مستحقّ للمؤاخذه و اللوم من جهة غفلته و نسيانه، إذا لم يكن مقصراً في مقدماته. نعم، لو كان العمل مشتركاً بين عنوانين، و لم يكن هناك ما يمتاز به خارجاً من جهة من الجهات - لو وجد أعمال

كذلك -، ففي مثله يمكن القول بتوقّف صدق أحد العنوانين عليه على قصده. و بناءً على هذا المبني، يكون الدليل على اعتبار إحراز قصد الفاعل لهذه العناوين عدم جريان القاعدة في غير الأفعال الاختيارية، لعدم بناء العقلاء عليه كما هو واضح؛ و قد عرفت أنّ الفعل في هذه الموارد لا يكون إختيارياً إلا بقصد عنوانه. نعم لا يبعد أن يقال بأنه لا يجب إحرازه بطرق علميّة، بل يكفي الظنّ الحاصل من ظاهر الحال، بأن يكون ظاهر حال الفاعل أنّه بصدد العنوان الفلاني؛ فإنّ هذا الظنّ ممّا استقرّ بناء العقلاء على العمل به في مورد الصفات الباطنية، كالقصد و العلم و العدالة، ممّا لا طريق إليها غالباً إلاّ ظواهر الحالات، و يستندون إليها في كثير من احتجاجاتهم كما لا يخفى على من سبر أحوالهم. نعم، في غير هذه المقامات من الصفات الظاهرة التي يمكن إثباتها بطرق علميّة غالباً لا اعتبار بالظنّ عندهم. و الظهور المزبور معتبر عندهم و إن لم يكن هناك شكّ في صحّة العمل على فرض قصده، فحجّية ظهور حال الفاعل في هذه المقامات أجنبيّة عن قاعدة الصحّة و إن كان يظهر بعض ثمراتها في إجراء القاعدة كما عرفت و من هنا يظهر وجه النّظر في بعض ما إفاده المحقّق الإصفهاني رحمته الله في المقام بما لانطيل الكلام بذكره، فراجعه و تأمل.

و إنّما عقدنا تنبيهاً خاصاً لهذا البحث مع أنّ شيخنا العلامة الأنصاري و غيره من المحقّقين أدرجوه في التّنبية الآتي، لما فيه من الآثار الخاصّة التي تظهر في إجراء القاعدة في مقامات مختلفة.

التّنبية الخامس: في حكم عمل النائب والاجير اذا شك في صحته

قد عرفت أنّ الصحّة التي يحمل عليها فعل الغير هي الصحّة عند الحامل، و عبارة أخرى الصحّة الواقعيّة لا الصحّة الفاعليّة، فيرتّب عليه جميع ما يترتّب على الفعل الصحيح الواقعي من آثاره، من غير فرق بين تلك الآثار. إلاّ أنّه قد يظهر من بعض كلماتهم في بعض المقامات التفكيك بينها أحياناً، مثل ما نسب إلى المشهور

من عدم جواز الإكتفاء بعمل النائب عند الشك إلا أن يكون عدلاً، وإن كان مستحقاً للأجرة؛ و مثل ما حكاه شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري رحمته عن بعض من اشترط العدالة فيمن يوضئ العاجز عن الوضوء، و ارتضاه المحقق الهمداني رحمته في بعض تعليقاته على (الفرائد).

أقول: أمّا ذهاب المشهور إلى اعتبار العدالة في النائب فمحلّ تأمل وإشكال، قال في (المدارك) في بحث النّيابة من كتاب «الحج» ما لفظه: «و لم يذكر المصنف من الشرائط عدالة الأجير، و قد أعتبرها المتأخرون في الحجّ الواجب، لا لأنّ عبادة الفاسق تقع فاسدة، بل لأنّ الإتيان بالحجّ الصحيح إنّما يعلم بخبره، و الفاسق لا يقبل إخباره بذلك». و يظهر منه أنّ الشهرة لو ثبتت فإنّما هي حادثة بين المتأخرين؛ هذا مضافاً إلى إمكان حمل كلام من اعتبر العدالة على خصوص صورة الشكّ في أصل تحقّق العمل، لا في صحّته مع العلم بصدوره.

و على أيّ حال، فقد استوجه الشيخ رحمته ما نسب إلى المشهور من عدم جريان أصالة الصّحة في عمل النائب و وجهه بما حاصله: إنّ لفعل النائب عنوانين: أحدهما: من حيث إنّ فعله من أفعاله، و به يستحقّ الأجرة، و يترتب عليه غيره من آثاره.

ثانيهما: من حيث إنّ عمله تسببي للمنوب عنه، حيث إنّ المنوب عنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب، و كأنّ فعل النائب صادر عنه و قائم به؛ و من هذه الجهة الفعل المنوب عنه.

و أصالة الصّحة في فعل النائب إنّما تنفع في ترتيب آثاره عليه من الجهة الأولى دون الثانية، ففي موارد الشكّ لامحيص عن التفكيك بين العنوانين و ترتيب خصوص آثاره التي تترتب عليه بعنوان أنّه فعل النائب، لا ما يترتب عليه بعنوان أنّه فعل المنوب عنه؛ و من هنا يحكم بإستحقاقه الأجرة و لا يحكم ببرائة ذمّة المنوب عنه. إنتهت محصل كلامه.

و اعترض عليه جمع ممّن تأخّر عنه، قائلين بشمول القاعدة لباب النّيابة، و جواز

الحكم ببراءة ذمة المنوب عنه، و عدم لزوم الإستنابة عنه ثانياً؛ و ذكروا في دفع إستدلالة رحمته مقالات شتى تعلم من مراجعة كتبهم.

ولكن الذي ظهر لي أنّ عمدة الإشكال في كلامه رحمته إنّما نشأ من حسبانته فعل النائب فعلاً تسبباً للمنوب عنه، مع أنّه لا ينبغي الرّيب في عدم جواز إسناده إليه إلّا مجازاً؛ لأنّ المفروض أنّ النائب فاعل مختار مستقلّ في فعله، و إن كان المنوب عنه محرّكاً و داعياً له إلى العمل؛ و لاشكّ أنّ الفعل في هذه المقامات يستند إلى المباشر، فالفعل فعل النائب لاغير. و لا فرق في ذلك بين القول بأنّ حقيقة النيابة عبارة عن تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، و القول بأنّ حقيقتها هي قصد تفرّغ ذمة الغير بعمله، و أنّه لا يعقل تنزيل نفسه منزلته أو تنزيل فعله منزلة فعله؛ فإنّ الفعل حقيقة فعله، و صادر عنه باختياره و إرادته و إن كانت فائدته لغيره.

نعم، قد يسند الفعل إلى السبب، و ذلك فيما إذا كان أقوى من المباشر، و كان المباشر مقهوراً على العمل غير مستقل في إرادته، لا في مثل المقام المفروض إستقلاله فيه. و حينئذ إذا جرت أصالة الصّحة في حقّ النائب و الأجير يحكم بصّحة فعلهما، و تترتب عليه جميع ما للعمل الصّحيح من الآثار، فإن كان عمله صلاة فهي صلاة صحيحة بحكم هذه القاعدة، و يترتب عليها جميع ما للصّلاة الصحيحة الصادرة منهما بهذا العنوان من الأثر، و منها براءة ذمة المنوب عنه، و عدم لزوم الإستنابة عنه ثانياً.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني رحمته أورد في بعض كلماته في المقام على مقالة الشيخ رحمته إيراداً حاصله: إنّ التفكيك المذكور في كلام الشيخ بين استحقاق الأجرة و بين براءة ذمة المنوّب عنه من غرائب الكلام؛ إذ مع إحراز قصد النيابة يحكم بمقتضى قاعدة الصّحة بصّحة الفعل النيابي و يترتب عليه إستحقاق الأجرة و براءة ذمة المنوب عنه، و مع عدم إحرازه لا يحكم بشيئ منهما؛ فإنّ ما يترتب عليه إستحقاق الأجرة ليس إلّا صدور الفعل الصحيح من النائب، و هو بعينه موضوع للأثر الآخر أي فراغ ذمة المنوّب عنه، فكيف يمكن التفكيك بينهما؟ إنتهى.

ولكن يمكن أن يوجّه هذا التفكيك بأنّ الملازمة بين هذين الأثرين وإن كانت ثابتة بحسب الحكم الواقعي - كما أنّ قاعدة الصحة لو كانت جارية أثبتتهما -، إلاّ أنّه بعد المنع من جريانها لبعض ما ذكر يمكن القول باستحقاق الأجير الأجرة على ذلك العمل الذي يدعي صحته، لا لقاعدة الصحة؛ بل لأنّه لمّا لم يكن هناك طريق عادة لإثبات صحة عمل الأجير إلاّ قوله فلا محالة تنصرف الإجارة إليه. نعم، للمستأجر أن يراقب الأجير أو يبعث معه من يراقبه في عمله، و أمّا إذا لم يراقبه و خلّاه و نفسه و أوكل الأمر إليه، فعليه أن يقبل قوله؛ و هذا أمر ظاهر لمن سبر حال العقلاء في استيجاراتهم، فتأمّل.

ثمّ إنّّه قد يفصل في المقام بين مسألة التّيابة، و مسألة وضوء العاجز و شبهها، بجريان القاعدة في الأولى دون الثانية؛ إختاره المحقّق الهمداني رحمته الله في بعض تعليقاته على (الفرائد)، و استدلّ على مختاره بما حاصله: إنّ تكليف العاجز هو إيجاد الفعل بإعانة غيره، فالواجب عليه هو الوضوء و لو كان بإعانة الغير، فإجراء أصالة الصحة في فعل غيره - و هو التوضيية - لا يثبت صحة فعله - و هو الوضوء - هذا ملخص كلامه.

و فيه: إنّ فعل المُعين إذا كان محكوماً بالصحة بمقتضى القاعدة يترتب عليه جميع آثارها، حتّى ما كان مترتباً على لوازمه العقلية؛ لأنّها من الأمارات المعتبرة لا من الأصول العملية، و من المعلوم أنّ صحة وضوئه من آثار صحة فعل الغير؛ بل هما أمر واحد يتفاوتان من ناحية الإسناد إلى العاجز و من يعينه. فما أفاده رحمته الله من عدم إثباته صحة الوضوء ممنوع، إلاّ أن يرى القاعدة من الأصول العلمية التي لا تثبت لوازمها العقلية، و يرى هذين العنوانين المنطبقين على فعل واحد باعتبارين من قبيل اللوازم العقلية، و كلاهما محلّ إشكال.

نعم، يمكن الإيراد على جريان القاعدة في أمثال المقام من ناحية أخرى، و هي: أنّ السيرة العقلية التي يستند إليها في إثبات كلفة القاعدة غير جارية في أفعال الغير، إذا كانت بمرئى و مسمع من المكلف و كان منشأ شكّه عروض الغفلة له عن

فعله أحياناً. و انسداد باب العلم الذي هو الحكمة في حجية أمثال هذه الطرق إنّما هو في غير هذه الأفعال التي تكون بمرئى من المكلف؛ نعم، إذا كان الفاعل مع حضوره كالبعيد، كالحجّام بالنسبة إلى غسل موضع الحجامة في الظهر، فلا يبعد حينذاك إجراء أصالة الصّحة في فعله، و لعلّه إليه يشير ما ورد من أنّ الحجّام مؤتمن، فتأمل.

التنبية السادسة: هل القاعدة من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟

وقع الكلام بين الأعلام في أنّ قاعدة الصّحة هل هي من الأمارات المعتبرة؟ كما يظهر من كل من استند في حجيتها إلى ظهور حال المسلم؛ أو من الأصول العمليّة؟ كما اختاره المحقق النائيني و بعض من تأخّر عنه، و قد يستظهر من عبارة الشيخ الأعظم أيضاً، و إن كان هذا الإستظهار محلّ تأمل و إشكال.

أو يفصل بين مواردّها؟ فإن كان منشأ الشكّ في الصّحة احتمال تعمّد الإخلال بما يعتبر في العمل من الأجزاء و الشرائط، أو احتمال عروض الغفلة و السهو مع علم الفاعل بالحكم، فهي من الأمارات؛ نظراً إلى أنّ احتمال التعمّد خلاف ظاهر حال الفاعل، كما أنّ احتمال عروض الغفلة و السهو منافٍ لما ورد في باب قاعدة الفراغ من التعليل بالأذكريّة حين الفعل، حيث إنّ وروده في ذلك الباب لا يوجب إختصاصه به بعد كونه أمراً عاماً يعمّ العامل و الحامل الأوّل في قاعدة الفراغ و الثاني فيما نحن بصدده. و أمّا إن كان منشأ الشكّ احتمال جهل الفاعل بالحكم - بناءً على شمول القاعدة له - فلا محالة تكون أصلاً تعبدية؛ لعدم وجود ملاك الأمارية فيها أصلاً، و قد اختار هذا المذهب المحقق الإصفهاني رحمته الله في تعليقاته على (الكفاية)، و انتصر له بما ذكر.

و أورد عليه المحقق النائيني في بعض كلماته في المقام بما حاصله: إنّ غاية ما يستفاد من التعليل بالأذكريّة - و كذلك ظهور حال المسلم - هو حمل فعله على الصّحة عند فاعله، لا الصّحة الواقعيّة التي نحن بصددها؛ فإنّ لا مجال لعدّه هذا

الأصل من الأمارات المعتبرة بل لا يكون إلا من سنخ الأصول العملية.
أقول: لا طريق لنا إلى تحقيق حال هذه القاعدة من حيث كونها أمانة أو أصلاً من
الأصول العملية إلا بمراجعة أدلة حجيتها و تنقيح مفادها، و حيث كان العمدة من
بينها السيرة المستمرة بين العقلاء فلا بدّ من تحقيق حال هذه السيرة و مبدئها،
فنقول و منه عزّ شأنه التوفيق:

إن كان منشأ هذه السيرة الغلبة الخارجية فتكون القاعدة من الظنون المعتبرة و
الأمارات العقلانية لامحالة؛ و إن كان الوجه فيها إقتضاء طبع العمل لذلك، و أنّ
الفاقد على خلاف طبعه؛ حيث إنّ الفاعل بحسب دواعيه الخارجية لا يتوجّه إلا نحو
العمل الصحيح عادة، فإنّه منبع الآثار و إليه يرغب الرّاغبون كما عرفت بيانه وافياً
عند ذكر الأدلة، فهذا أيضاً يقتضي كونها من الأمارات. اللهم إلا أن يقال: إنّ مقتضاها
هي الصّحة الفاعلية لا الصّحة الواقعية؛ فإنّ الذي يقتضيه طبع العمل بحسب دواعي
العاملين هو الصّحة عندهم لا الصّحة الواقعية التي بنينا عليها الأمر في هذه القاعدة،
و من هنا يسري الإشكال إلى أساس هذا الوجه، و يسقط بناء هذه السيرة على هذا
الأساس.

ولكن يمكن دفع الإشكال بأنّ مخالفة إعتقاد الفاعل للحامل و إن لم يكن نادراً، إلا
أنّ الأغلب إتفاقهما في موارد الإبتلاء كما هو ظاهر لمن تتبعها، فالوجه في استناد
سيرة العقلاء إلى إقتضاء طبع العمل هو ملاحظة الغلبة بهذا النحو.

و نظيره من بعض الجهات ما ورد في باب قاعدة الفراغ من التعليل بقوله: «هو
حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّ الفاعل إذا كان بحسب الغالب حال اشتغاله
بالعمل أذكر فظاهر حاله أنّه يجري على وفق دواعيه إلى الفعل الصحيح لأنّه الذي
يوصله إلى أغراضه، و من البعيد إقدامه على فعل فاسد؛ فهو بحسب طبعه الأوّلي
يتوجّه نحو العمل الصحيح، فالتعليل المذكور هناك يشبه ما أشرنا إليه هنا من
إقتضاء طبع العمل للصّحة.

و إن كان الوجه في استقرار السيرة على الحمل على الصّحة لزوم الحرج و اختلال

النظام على تقدير عدم حمل فعل الغير عليها، فالظاهر كون القاعدة حينئذ من الأصول العمليّة التعبدية؛ لأنّ المفروض عدم ملك الأمارية فيها على هذا التقدير، بل لا يبنى عليها إلا لبعض مصالح المجتمع.

و حيث قد عرفت أنّ الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني، فالأقوى كونها من الإمارات. كما أنّه ظهر بما ذكرنا إندفاع ما أفاده المحقق التائيني في توجيه عدم كونها من الإمارات، من أنّ ظاهر حال الفاعل جريه على العمل الصحيح باعتقاده لا الصحيح الواقعي الذي هو المقصود في المقام؛ و ذلك لما أشرنا إليه من تطابق المعنيين في أغلب موارد الإبتلاء و إن كان إختلافهما أيضاً غير نادر في نفسه، فملك الأمارية - و هو الكشف الظني عن الواقع - موجود فيه.

كما ظهر أيضاً وجه اندفاع ما اختاره المحقق الإصفهاني، من القول بالتفصيل بين ما كان منشأ الشك فيه احتمال التعمّد أو عروض الغفلة و السهو مع العلم بالحكم، فهو من الإمارات؛ و بين ما إذا كان منشؤه احتمال الجهل بالحكم، فهو من الأصول العمليّة؛ و ذلك لكفاية إيرائه الظنّ النوعي و كونه كاشفاً ظنياً بحسب أغلب موارد في كونه من الإمارات، و إن لم يورث الظنّ الشّخصي في بعض موارد لأمر عرضيّة. و ما ذكره رحمته من دعوى غلبة جهل الفاعلين بصحيح الأفعال و فاسدها ممنوعة.

ثمرّة هذا النزاع:

قد يقال بظهور ثمرّة النزاع بين كون هذا الأصل من الإمارات أو الأصول العمليّة في إثبات اللوازم العقليّة و العادية - كما هو الشّأن في غيره من موارد إختلاف الإمارات و الأصول -؛ و قد مثّل له بما لو شكّ في أنّ الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك - كالخمر و الخنزير - أو بعين من أعيان ماله، فعلى القول بكونه من الأصول التعبدية يحكم بصحّة الشراء و عدم إنتقال شيء من تركة المشتري إلى البائع، و عدم خروج تلك العين من تركته، لأصالة عدمه؛ و أمّا على القول بكونه من الإمارات فيحكم بمقتضى قاعدة الصحّة بانتقال شيء من تركته إلى البائع. هكذا أفاد الشيخ الأعظم رحمته.

و حُكِيَ عن العَلَّامة رحمته الله في (القواعد) فيما لو اختلف الموجر و المستأجر، فقال الموجر: «أجرتك كل شهر بدرهم»، و قال المستأجر «بل سنة بدينار» أنه: (في تقديم قول المستأجر نظر؛ فإن قَدَمْنَا قول المالك فالأقوى صحّة العقد في الشهر الأول هنا؛ وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادّعى أجرة مدّة معلومة أو عوضاً معيناً، و أنكر المالك التعيين فيهما، و الأقوى التّقديم فيما لم يتضمّن دعوى) إنتهى.

و لا يخفى أنّ ما قواه أخيراً من تقديم قول المستأجر المدّعي لصحّة الإجارة في المقامين إذا لم يتضمّن دعوى و عدم قبوله فيما يتضمّن ذلك، ظاهر في عدم إثبات القاعدة لما يترتب على الصحّة من اللّوازم العقليّة؛ فإنّ الحكم بصحّة الإجارة في الفرض الأوّل لا يقتضي شرعاً كونها سنة بدينار، بل هو من اللّوازم العقليّة لمفروض البحث. كما أنّ الصحّة في الفرض الثاني لا تقتضي وقوع الإجارة على مدة معيّنة أو عروض معين، و إنّما يلزمها ذلك لما علمناه من الخارج من كيفية مورد تنازعهما.

و التّحقيق - كما ذكرناه في محلّه - أنّ ما هو المعروف من أنّ مجرد كون شيء من الأمارات المعترية يوجب ترتّب جميع الآثار الشرعيّة الثابتة لمورده عليه - و لو كانت بوسائط عقليّة أو عاديّة - ممّا لا أصل له، و إن اشتهر بين الأصوليين في العصور الأخيرة؛ بل الحق أنّ ذلك تابع لدليل حجّيتها بحسب اختلاف الغايات و المقامات - و المقامات في ذلك مختلفة جدّاً -، حتّى أنّ «البينة» التي لا إشكال عندهم في كونها من الأمارات الشرعيّة لا يمكن الحكم بترتّب جميع لوازمها العقليّة عليها، و إن صرّح به غير واحد.

فمثلاً لو علمنا من الخارج بأنّ هذا المائع المعلوم لو كان نجساً لكان خمراً ثمّ قامت البينة على نجاسته، فهل يحكم بكونه خمراً و يجري عليه جميع ما للخمر من الآثار؟ لانظنّ أحداً يلتزم به في عمله، و إن لهج به لسانه أحياناً عند البحث؛ و ليس ذلك إلّا لأنّ اعتبار هذه اللّوازم مقصورٌ على ما يفهم من إطلاق أدلّة حجّيتها.

فمفاد قاعدة «اليد» مثلاً - لو قلنا بحجّيتها من باب الأمارات - ليس إلّا إثبات الملكيّة و أحكامها و لوازمها، و أمّا الأحكام التي تثبت لموردها لا من جهة الملكيّة

فلا يمكن الحكم بشبوتها؛ فلو علمنا إجمالاً أنّ المائع الفلاني إمّا خمر أو ماء مطلق، ثمّ دلت اليد على أنّه ملّك، فلا يمكن الحكم بكونه ماءً مطلقاً، بحيث يجري عليه أحكامه من الطّهارة الحديثة و الخبثية. و الحاصل أنّ مفاد قاعدة اليد ثبوت الملكية لصاحبها و يترتب على موردها ما للملك من الأثر؛ و لا يبعد إثبات بعض لوازمها، مثل الشّهادة التي نطق بها بعض الأخبار الدالّة على جواز الشّهادة على الملك بمجرد اليد، ولكن لا يترتب عليه جميع ماله من اللوازم و الآثار العقلية و العادية و إن كانت غير مرتبطة بعنوان الملكية.

و كذلك قاعدة «الفراغ» إن قلنا بأنّها من الأمارات؛ فإنّ غاية ما يستفاد منها صحّة العمل المفروغ عنه، و ترتب آثاره عليه، من فراغ الذمّة و ما يترتب عليه من الأحكام، لا كل ما يلازمه عقلاً و عادة و لو من جهات أخرى، مثل كون المصلي على وضوء فعلاً لو كان منشأ الشكّ في صحّة الصلوة الصادرة منه كونه على وضوء حالها؛ و لذا حكموا بوجوب تحصيل الطهارة عليه للأعمال المستقبلية.

و من هذا القبيل أصالة الصحّة في فعل الغير؛ فإنّ مفادها - و لو على القول بأماريتها - كون الفعل صحيحاً و يترتب عليه جميع أحكام الصحّة و لو كانت بوسائط عقلية أو عادية، و أمّا ما يترتب على لوازمها و ملزوماتها من الأحكام التي لم يؤخذ في موضوعها الصحّة و الفساد، فلا يمكن إثباتها بهذه القاعدة. ففي الفرع الأوّل من الفرعين اللذين سبق ذكرهما صحّة الشراء و إن كانت واقعاً مستلزماً لإنتقال شيء من تركة المشتري إلى البائع، إلّا أنّ ذلك ليس من أحكام صحة الشراء بما هي هي؛ فإنّ أثرها هو إنتقال الثمن إلى البائع أيّاً ما كان، و أمّا أنّ هذا الثمن الشخصي كان عيناً من الأعيان المملوكة و أنّها كانت في أمواله التي تركها للورثة فهو شيء آخر علمناه من الخارج، لا أنّه من آثار الصحّة و لو بالواسطة.

هذا بالنسبة إلى جريان أصالة الصحّة في هذا الفرع. و أمّا ما قد يقال من أنّنا نعلم هنا إجمالاً بأنّ المشتري إمّا لم يملك المثلث، و إمّا انتقل شيء من تركته إلى البائع، فالحكم بملكيتّه للمثلث و انتقال جميع تركته إلى الورث أمر مقطوع البطلان، فهو

حقاً، ولكن لا دخل له بقاعدة الصحة و أحكامها و إن كان دخيلاً في استنباط حكم هذه المسألة.

و من هنا يظهر الحال في الفرع الثاني المحكي عن (القواعد)، و هو ما إذا اختلف المالك و المستأجر في المدّة أو العوض، فادّعى المستأجر مدّة معلومة أو عوضاً معيّناً، و أنكره المالك؛ فإنّ أصالة الصحة تقتضي تقديم قول المستأجر، و عدم قبول قول المالك المدّعي للفساد إلاّ ببينة. و يترتب على صحّة الإجارة ما لها من الأحكام و لو بوسائل عقلية أو عادية، و أمّا أنّه ما هي مدّة الإجارة و ما هو عوضها؟ فهذا أمر لا يمكن إثباته بمجرد الحكم بالصحة، حتّى إذا علمنا من الخارج بأنّها لو كانت صحيحة لكانت على هذا العوض المعلوم أو بهذه المدّة المعلومة؛ فإنّ صحّة الإجارة من حيث هي لا تتوقف على مدّة خاصة أو عوض كذلك، بل هي أعم منه. و لقد أجاد العلامة رحمته فيما أفاده أخيراً، من تقديم قول المستأجر فيما لم يتضمّن دعوى.

و أمّا حكم هذه المسألة من حيث صحّة الإجارة في الشهر الأوّل - إذا اختلفا و قال الموجر: آجرتك كلّ شهر بدرهم، و قال المستأجر: بل سنة بدينار -، أو عدم صحّتها، فله مقام آخر لا دخل له بما نحن بصده من فروع أصالة الصحة، و موعداً فيه كتاب الإجارة إن شاء الله تعالى.

التنبية السّابع: هل تقدم قاعدة الصحة على أصالة الفساد في المعاملات و أصالة

الاشتغال في العبادات؟

أمّا على المختار من حجّيتها على نحو سائر الأمارات المعتبرة فواضح؛ و أمّا على القول بكونها أصلاً عملياً، فللزوم لغويتها رأساً على تقدير عدم تقدّمها عليهما؛ فإنّه ما من مورد يجري فيه قاعدة الصحة إلاّ و هناك أصالة الفساد - إن كان معاملة - أو أصالة بقاء شغل الذمّة - إن كان عبادة - كما هو ظاهر لا يخفى.

مضافاً إلى ما قد يقال من أنّ أصالة الصحة بالنسبة إليهما من قبيل الأصول السببية فإنّ الشكّ في بقاء شغل الذمّة في العبادات، أو حصول آثار المعاملات من

النقل و الإنتقال و غيرها، مسبب عن صحة العمل العبادي أو العقد الصادر من عاقده.

هذا حالها بالنسبة إلى أصالة الفساد.

و أمّا بالنسبة إلى الأصول الموضوعية الجارية في موارد قاعدة الصحة، فلا إشكال في تقدّم القاعدة عليها أيضاً؛ أمّا بناءً على كونها من الأمارات المعتبرة فظاهر؛ و أمّا بناء على عدّها من الأصول العملية، فلما عرفت في أصالة الفساد من لزوم اللغوية، فإنّه قلّمّا يوجد مورد يجري في أصالة الصحة إلاّ و يوجد هناك أصول موضوعية على خلافها؛ مثلاً: إذا شكّ في صحة العبادة من جهة الشكّ في الطهارة أو الإستقبال أو غيرها، فأصالة عدم هذه الأمور تدلّ على فسادها؛ كما أنّه إذا شكّ في صحة عقد من العقود، من جهة الشكّ في معلومية العوضين أو الإنشاء الصحيح أو القدرة على التسليم أو غير ذلك، فأصالة عدم هذه الأمور تقتضي فسادها؛ لأنّ علم المتعاقدين و قدرتهما و صدور الإنشاء الصحيح منهما كلّها أمور حادثة، مسبوقه بالعدم؛ فإنّ لا يبقى لأصالة الصحة إلاّ موارد طفيفة.

لا يقال: إنّ شرائط المتعاقدين أو العوضين ليست دائماً من الأمور الوجودية المسبوقه بالعدم؛ فإنّ منشأ الشكّ قد يكون من ناحية زوال قدرة المتعاقدين أو علمهما بعد القطع بوجوده، و مثل هذا كثير جدّاً؛ فإنّ لا يبقى مجال للقول بلزوم اللغوية على فرض تقديم الأصول الموضوعية عليها.

لأنّ نقول: إنّ ما لا يكون مسبوقاً بالعدم فالغالب معلومية سبق وجوده، كما إذا شكّ في بقاء المتعاقدين أو العوضين على ما كانا عليه من شرائط الصحة، و من الواضح أنّ اعتبار أصالة الصحة في هذه المقامات أيضاً لغو؛ للإستغناء عنها بالأصول الوجودية الجارية في مجراها، فتدبّر. و أمّا الموارد التي لا يعلم حالها من الوجود و العدم فقليلة جدّاً، لا يمكن تنزيل القاعدة عليها.

التنبيه الثامن: في مستثنيات هذه القاعدة

يستثنى من عموم قاعدة الصحة صورتان:

الصورة الأولى: ما إذا كان العمل بحسب طبيعته مبنياً على الفساد، بحيث تكون الصحة فيه أمراً إستثنائياً على خلاف طبعه، كبيع الوقف، فإنه بمقتضى طبعه فاسد؛ لأنه لا يباع ولا يورث، وإنما يجوز بيعه لأمر خاصة عارضة أحياناً تقتضي الجري على خلاف مقتضى طبيعته، كالخلف بين أربابه، و أدائه إلى الخراب، على ما فصلوه في كتاب الوقف. و كذلك بيع العين المرهونة، فإن طبعه الأولي يقتضي الفساد، و صحته إنما تكون بإذن ممن المرتهن.

و أمثله في أبواب العبادات أيضاً كثيرة، كالصلاة في النجس المعلوم، فإنها فاسدة إلا في موارد الضرورة لبرد أو نحوه.

ففي هذه المقامات و أمثالها لو شك في صحة العقد أو العبادة الصادرة من الغير لا يجوز الحكم بصحتها بمقتضى هذه القاعدة، بل لابد من إقامة دليل آخر عليها؛ و ذلك لما عرفت غير مرة من أنّ عمدة أدلتها هي السيرة المستمرة بين العقلاء، و هي غير جارية في هذه المقامات كما لا يخفى على من تتبع مواردنا.



و للمحقق اليزدي رحمته الله في المجلد الأول من (ملحقات العروة) كلام لا يخلو إيراداً عن الفائدة في المقام؛ و إليك نص عبارته، قال في المسألة «٦٣» من كتاب الوقف: «إذا باع الموقوف عليه أو الناظر العين الموقوفة، و لم يعلم أنّ بيعه كان مع وجود المسوّغ أو لا، فالظاهر عدم جريان قاعدة الحمل على الصحة، فلو لم يثبت المسوّغ يجوز للبطون اللاحقة الإنتزاع من يدي المشتري؛ فهو كما لو باع شخص مال غيره مع عدم كونه في يده و لم يعلم كونه وكيلاً عن ذلك الغير، فإنه لا يصح ترتيب أثر البيع عليه. و دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ لا تكفي في الحكم بصحة الشراء، و لا يجوز مع عدم العلم به الشراء منهما.

و دعوى الكفاية من حيث كونهما من ذي اليد الذي قوله مسموع بالنسبة إلى ما

في يده، و لذا إذا رأينا شيئاً في يد الدلال المدّعي للوكالة عن صاحبه في بيعه جاز لنا الشراء منه، مدفوعة بأنّ يد مدّعي الوكالة يد مستقلة و أمانة على السلطنة على التصرف فيه، بخلاف يد الموقوف عليه مع اعترافه بأنّ ما في يده وقف، فإنّها ليست يداً مستقلة؛ لأنّها في الحقيقة يد الوقف، المفروض عدم جواز بيعه. فيد الموقوف عليه و الناظر إنّما تنفع في كيفية التصرفات التي هي مقتضى الوقف، لا في مثل البيع الذي هو مناف و مبطل له؛ فهي نظير يد الودعي التي لاتنفع إلا في الحفظ لا في البيع، فإذا ادّعى الوكالة بعد هذا في البيع إحتاج إلى الإثبات، و أنّ يد الأمانة صارت يد وكالة، و إلا فالأصل بقاؤها على ما كانت عليه^١ إنتهى.

أقول: أما ما أفاده - قدس الله سره - من عدم جريان قاعدة الصحة هنا فهو صحيح متين، و وجهه ما ذكرناه.

و أمّا عدم جواز الإعتماد على دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ، من باب قبول دعوى صاحب اليد، ففيه: أنّ المتصدّي لبيع الوقف - على ما صرح به في كتاب البيع - هو البطن الموجود من الموقوف عليهم بضميمة الحاكم ولاية عن سائر البطون، أو خصوص الناظر عليه؛ قال شيخنا الأعظم في (المكاسب): «إنّ المتولّي للبيع هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيم من قبل سائر البطون، و يحتمل أن يكون هذا إلى الناظر إن كان، لأنّه المنصوب لمعظم الأمور الرّاجعة إلى الوقف، إلا أن يقال بعدم انصراف وظيفته المجعولة من قبل الواقف إلى التصرف في نفس العين» إنتهى.

و كيف كان، فالمتولّي لبيع الوقف إمّا هو الموقوف عليه مع الحاكم، أو الناظر؛ فيدهما قبل عروض المسوّغات يد التصرف في منافع الوقف بصرفها في مصارفها، و في عينه بالإصلاح و التدبير، و أمّا بعد عروض المسوّغ فيدهما يد البيع و إبدال العين الموقوفة، أو صرف قيمتها في مصارف خاصّة؛ على تفصيل ذكره في أبواب بيع الوقف.

و الحاصل أنّ الموقوف عليه و الناظر تختلف يدهما باختلاف الظروف، ففي ظرف عدم وجود المسوّغ يدهما ليست يداً مستقلةً؛ و أما في ظرف وجود المسوّغ فهي يد مستقلة يجوز لها البيع. و إن شئت قلت: إنّ يدهما يد مستقلة في كل حال، ولكن تصرفاتهما في العين الموقوفة ببيعها مشروطة بشرائط معينة. و نظيره في ذلك يد الولي، فإنّها يد مستقلة في أموال المولّى عليه، ولكن تصرفاته فيها منوطة بوجود المصلحة فيها، أو عدم المفسدة، على خلاف فيها.

و حينئذ، لا يبعد جواز الركون إلى دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ في بيعها، كما يجوز الإعتماد على دعوى الولي وجوده في بيع مال المولّى عليه بلا إشكال.

اللهم إلا أن يقال: إنّ وجود المسوّغ في بيع الوقف أمر نادر إتفاقي، بخلاف وجود المصلحة في بيع مال المولّى عليه، فإنّه شائع ذائع، و هذا هو الفارق بين المقامين؛ فالمتولّي لبيع الوقف المدّعي لوجود المسوّغ متّهم في دعواه و إن كان ذا يدٍ بالنسبة إلى العين الموقوفة، فلا يسمع دعواه بخلاف الولي. و هو قريب جداً.

فهذا هو السرّ في عدم سماع دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ في بيع العين الموقوفة لا ما ذكره ﷺ.

و أمّا ما أفاده من عدم سماع قول الدّعي إذا ادّعى الوكالة في بيع الوديعة، و أنّه محتاج إلى إثبات إنقلاب يد الأمانة إلى يد الوكالة، فهو عجيب، فإنّه لا ينبغي الشكّ في سماع دعواه؛ ضرورة أنّه إذا رأينا مالاً في يد زيد، ثم رأيناه بعد ذلك في يد عمرو و هو يدّعي الوكالة عن زيد في بيعه، فلا شكّ في قبول دعواه فيه؛ فهل يد الدّعي هنا أسوأ حالاً من عدم اليد على المال بالمرّة؟

و بالجملة إنقلاب اليد أمر شائع يقبل قول مدّعيه إذا لم يكن متّهماً؛ مثلاً: إذا ادّعى أحدّ الوكالة عن غيره في بيع ماله، ثم ادّعي بعد يوم أنّه اشتراه بنفسه من مالكه أو وهبه إياه، فلا شكّ في قبول قوله، و انقلاب يد الوكالة إلى يد الملك. و كذا إذا رأينا أحداً يسكن داراً يدّعي أنّه استأجرها، ثم رأيناه يدّعي أنّه اشتراها من

مالكها ولم يكن متّهماً، فلا ريب في قبول قوله، و انقلاب يد الإجارة إلى يد الملك. و أمثله كثيرة جداً.



الصورة الثانية: إذا كان الفاعل متّهماً في فعله، فإنّه يشكل حمل فعله على الصحيح؛ و المراد من الإتهام وجود قرائن ظنيّة خارجيّة توجب الظنّ بالفساد عادة لمن اطّلع عليها، لا كل ظنّ شخصي من أي وادٍ حصل.

و ذلك كما إذا ادّعى من كان وكيلاً في شراء أموال كثيرة تحتاج إلى الكيل أو الوزن أنّه اشتراها مراعيّاً لجميع شروط الصّحة فيها من الكيل و الوزن اللازمين و غيرهما، في وقت لا يسعه عادة، فإنّه و إن كانت مراعاة تلك الشّروط ممكنة في حدّ ذاتها على خلاف العادة إلّا أنّ العادة تقضي بخلافها؛ و هذه قرينة ظنيّة توجب سوء الظنّ بدعواه، و اتّهامه فيما يقول لغالب النّاس. و كذا إذا ادّعى الأجير في الصلاة و غيرها أنّه أتى بصلوات كثيرة، مراعيّاً لجميع أجزائها و شرائطها من الطّهارة و الموالاة و غيرهما في وقت لا يسعها عادة، إلى غير ذلك من الأمثلة.

و الرّكون إلى القاعدة في تصحيح هذه الأفعال عند الشكّ في صحّتها مشكل جداً. و الوجه فيه ما عرفت نظيره في الصّورة السابقة من قصور أدلّة حجّيتها - و عمدتها السّيرة المستمرة بين العقلاء - عن شمول هذه الموارد كما هو ظاهر لمن تتبعها. و لا أقلّ من الشكّ، و هو كافٍ في الحكم بعدمها في أمثال المقام.

هذا، و يمكن القول برجوع الصورة الأولى إليها أيضاً؛ فإنّ بيع الوقف بدعوى وجود المسوّغ و أمثاله من مظانّ التهمة غالباً، و يكون مدّعيه متّهماً فيما يدعيه، فتدبّر.

التنبيه التاسع: هل تجري القاعدة في أفعال المكلف نفسه؟

ظاهر كثير من عناوين كلمات القوم إختصاص قاعدة الصّحة بأفعال الغير، بل ظاهر بعضها إختصاصها بأفعال المسلمين فحسب. لكن قد عرفت في صدر البحث أنّه لا فرق في هذا بين المسلم و غيره أصلاً، بعد ما كان مدرکه بناء العقلاء عليه، و

سيرتهم المستمرة في أمورهم، لا يفرقون في ذلك بين أتباع المذاهب المختلفة، و
لابين المليين و غيرهم؛ و قد أمضاها - على هذا الوجه - الشارع المقدس و لم يردع
عنها، و لا يزال المسلمون يتعاملون مع المعاملات الصادرة عن أهل الذمة معاملة
الصحيح، مع ما فيها من احتمال الفساد و لو على مذهبهم، و ليس هذا إلا لعموميّة
القاعدة، و عدم اختصاصها بالمسلمين.

نعم في الموارد التي لا يتمشي الفعل الصحيح من غير المسلم، أو يعلم علماً
تفصيلاً باختلاف عقديتهم مع ما عليه المسلمون من الأحكام، و لا يكون بينهما
جامع، لا يمكن حمل فعلهم على الصحيح. و قد عرفت في التنبية الأول جريان هذا
المعنى في حق المسلمين أيضاً، إذا اختلفوا في الآراء الفقهية، و لم يجمعهم جامع،
على ما فضلناه هناك فراجع؛ فليس هذا أيضاً مقصوراً على غير المسلمين.

و أمّا تخصيص القاعدة بأفعال الغير فهو ظاهر عناوينهم و كلماتهم في مقامات
مختلفة، بل و ظاهر غير واحد من أدلتهم - كالأيات و الأخبار التي استدلوا بها هنا -،
بل وقع التصريح به في كلمات بعضهم كالمحقق الثاني رحمته الله، حيث إنه صرح في صدر
كلامه في المسألة بأنه: «لاريب في اختصاصها بفعل الغير، و أمّا بالنسبة إلى فعل
نفس الشخص فالتبع فيه هو قاعدة الفراغ، فليس هناك أصل آخر يسمّى بأصالة
الصحة غير تلك القاعدة» إنتهى.

و الحقّ أنه لو قلنا بعموم قاعدة الفراغ و شمولها لجميع الأفعال من العبادات و
غيرها، من غير فرق بين الصلاة و الصيام و البيع و الشراء و النكاح و العتق و تطهير
الثياب و دفن الموتى إلى غيرها من الأفعال التي يتصور فيها الصحة و الفساد، فلا
يبقى مجال للنزاع في شمول هذه القاعدة لأفعال نفس المكلف، للإستغناء عنها
بقاعدة الفراغ؛ و أمّا إذا قلنا باختصاصها بالعبادات و ما يرتبط بها، فالظاهر جواز
الإستناد إلى قاعدة الصحة في موارد الشكّ في صحة أفعال النفس، من ناحية
الإخلال ببعض أجزائها و شرائطها، أو وجود بعض موانعها.

و الدليل على جريانها في المقام هو الدليل على جريانها في غير المقام - من

أفعال الغير ، و قد عرفت أنّ عمدة الدليل عليها هناك هي السيرة المستمرة بين العقلاء؛ فإنّنا إذا تتبعنا حالهم نجدهم عاملين بها في أفعال أنفسهم، فهل ترى أحداً من العقلاء يتوقف عن الحكم بأثار ما صدرت منه من العقود و الإيقاعات في الأزمنة السالفة إذا شك في صحتها من بعض الجهات و لم يجد عليها دليلاً؟ كلا، بل لا يزالون يتعاملون مع ما صدر منهم في الأزمنة البعيدة و القريبة معاملة الصحة و يرتّبون أثارها عليها، و لا يمسكون عن ذلك بمجرد الشك، و لا يمنعونهم عن ذلك شيء إلا إذا وجدوا على الفساد دليلاً.

و السرّ فيه أنّ العلة التي دعتهم إلى هذه السيرة هناك موجودة بعينها هنا، و كل ما كان ملاكاً لها في أفعال الغير موجود في أفعال النفس؛ و ذلك لما عرفت من أنّ العلة الباعثة إلى هذا البناء لا تخلو عن أمور ثلاثة: الغلبة الخارجيّة المورثة للظن، و إقتضاء طبع العمل للصحة من جهة جري الفاعل بحسب دواعيه الخارجيّة نحو الفعل الصحيح، و العسر و الحرج أو اختلال النّظام الحاصلان من ترك مراعاة هذه القاعدة. و من الواضح أنّ هذه الأمور جارية بالنسبة إلى أفعال النفس كجريانها في ناحية أفعال الغير، بل لعلّ جريانها هنا أسهل منه في أفعال الغير؛ فإنّ الإشكال الحاصل من جهة إختلاف الصحة عند الفاعل مع الصحة عند العامل هناك، غير موجود هنا، لأنّ الحامل هنا هو الفاعل بعينه.

التّنبية العاشر: أصالة الصحة في الأقوال و الإعتقادات

هل القاعدة مختصة بالأفعال الصادرة من الغير، أو تشمل أقواله و اعتقاداته أيضاً؟

الحق أنّه إن كان المراد من الصحة في باب الأقوال مطابقة مدليلها للواقع، فحملها على الصحة بهذا المعنى عبارة أخرى عن حجّيتها، و المتكفل له مبحث حجّية خبر الواحد؛ و من المعلوم عدم حجّية خبر كل مخبر، بل هو مشروط بشرائط مذكورة في محلّه، على إختلاف المذاهب في ذلك.

و إن كان المراد صحتها بما أنها أفعال صادرة عن المتكلمين بها، وكان لها آثار شرعية بهذا الاعتبار، كما إذا شك في صحة القراءة و الأذكار الصلواتية الصادرة من الإمام أو الأجير، فإنها و إن كانت من سنخ الأقوال و لها معان معلومة، إلا أنها باعتبار ألفاظها الصادرة عن المكلف جزء للصلاة، فهي من هذه الجهة فعل من أفعاله يترتب على صحيحها آثار خاصة؛ فإذا كان هذا هو المراد فلاشك في أنها بهذا الاعتبار مشمولة لأدلة حجية القاعدة، فتجري فيها و يترتب عليها آثارها. هذا ملخص الكلام في «الأقوال».

و أما «الإعتقادات» فتارة يكون البحث فيها عن الإعتقادات المتعلقة بالموضوعات الخارجية، و أخرى بما يتعلق بالأحكام الفرعية، و ثالثة بما يتعلق بأصول الدين. أما الأول، فكما إذا اعتقد إنسان أن هذا الماء الخاص بلغ قدر كره، و شكنا في صحة إعتقاده ذلك، لاحتمال خطئه عند تقديره بالأشبار أو الوزن؛ فإن كان لاعتقاده ذلك آثار عملية خارجية، كما إذا غسل ثوباً بذاك الماء المشكوك كبريته عندنا، فلا ينبغي الإشكال في لزوم حمل إعتقاده على الصحة، و ترتيب آثار الطهارة على الثوب المغسول به، بل هو في الحقيقة من مصاديق حمل فعل الغير على الصحة، و إن كان منشأ الشك في صحته هو احتمال خطئه في إعتقاده؛ ففي المثال المذكور فعل الغير - و هو الغسل - محمول على الغسل الصحيح، و إن كان منشأ الشك فيه الشك في صحة إعتقاده كون الماء المغسول به كراً.

و من المعلوم أن أدلة حمل أفعال الغير على الصحيح مطلقة من جهة منشأ الشك، و لا فرق فيه بين كونه من جهة احتمال غفلة الفاعل و سهوه، أو تعمده في الجري على خلاف معتقده، أو اعتقاد فاسد بنى عليه في عمله. و هذا أمر ظاهر لاسترة عليه.

و أما الثاني - و هو الإعتقاد المتعلق بالأحكام الفرعية - فإن كان المراد من حمله على الصحة الحكم بمطابقته للواقع، فيجوز اتباعه و الجري على وقفه، فهو راجع إلى حجية رأي الغير و جواز تقليده في الأحكام الفرعية، و المتبع فيه أدلة حجية قول

المجتهد للعالمي بما له من الشرائط والقيود. وإن كان المراد منه ترتيب آثاره العملية عليه إذا عمل بما اعتقد من الأحكام، كما إذا كان إماماً و شك في صحة صلاته، و كان منشأ الشك فيها احتمال خطئه في بعض أحكامها و مخالفتها لما حصله إجتهداً أو تقليداً، فلا شك أنّ اللازم هنا أيضاً هو حمل إعتقاده على الصحيح، و تترتب عليه هذه الآثار، فيجوز الائتمام به، كما يجوز إستيجاره، و يُكتفى بأعماله في أداء الواجبات الكفائية؛ بل هو في الواقع من باب حمل فعل الغير على الصحة، و إن كان منشأ الشك فيها خطؤه في إعتقاده. و الوجه فيه ما عرفت من عدم الفرق في حجّية هذه القاعدة بين كون منشأ الشك في صحة فعل الغير، خطؤه في تشخيص المصاديق الخارجية؛ أو خطؤه في إستنباط الأحكام من أدلتها الشرعية، أو غير ذلك ممّا لا يرجع إلى خطئه في الإعتقاد.

و أمّا الثالث - أعني الإعتقاد المتعلق بأصول الدين - فإن كان هناك أثر عملي يترتب على الإعتقاد الصحيح، كما إذا كان هناك ذبيحة نشك في تذكيتها من جهة الشك في صحة عقائد ذابحها، فاللازم حمل إعتقاده على الصحة إن كان مدّعياً للإسلام إجمالاً، و ترتيب جميع آثار الإسلام عليه و إن شك في صحة عقائده، و لا يجب الفحص عن تفاصيل معتقده في ناحية المبدأ و المعاد و غيرهما. و الدليل عليه ما مرّ في القسم السابق بعينه، من إطلاق أدلة حجّية هذه القاعدة، و شمولها لجميع موارد الشك في صحة فعل الغير من أي وادٍ حصل، و من أي منشأ نشأ. بل لا يبعد جواز الحكم بإسلام كلّ من شك في إسلامه و إن لم يدع الإسلام إذا كان في دار الإيمان، و الوجه فيه إستقرار سيرة المسلمين على إجراء أحكام الإسلام، في المناكح و الذبائح و الطهارة و غيرها، على كلّ من كان في بلاد الإسلام من دون فحص عن مذهبه، حتّى يقوم دليل على فساده.



هذا آخر ما أردنا تحريره من تنبيهات هذه القاعدة الشريفة، النافعة في جلّ أبواب الفقه أو كلّها، و لم نعتمد فيها الإجمال كما صنعه كثير منهم، و به نختم

البحث عنها حامداً لله و مسلماً و مصلئاً على نبيّه و آله الخيرة الكرام. اللهم ما بنا
من نعمة فمنك، فلا تسلبنا صالح ما أنعمت به علينا وزدنا من فضلك و مواهبك.



٣

قاعدة لا حرج



قاعدة لا حرج

إشتهر بين الأصحاب - لاسيما المتأخرين منهم - الإستدلال بهذه القاعدة في كثير من الموارد، لنفي كثير من التكاليف التي تستلزم العسر و الحرج؛ و يترأى هذا منهم في غير واحد من أبواب العبادات، مثل أبواب الوضوء، و الغسل، و التيمم، و الصلاة، و الصيام و غيرها، و لم أرَ من تعرّض لها مستقلاً و أفرد لها بحثاً يختصّ بها غير العلامة النراقي في عوائده، حيث أفرد لها «عائدة» و بحث عنها بحثاً بين الإجمال و التفصيل.

ولكن موقف القاعدة من الفقه و شدة إبتلاء الفقيه بها في كثير من أبوابه توجب البحث عنها و عن مداركها و فروعها في جميع جوانبها و نواحيها، بما يعطي الفقيه بصيرة و معرفة بحال الفروع الكثيرة المبنية عليها. و قد بلغ عدم الإعتناء بشأن هذه القاعدة المهمة و ما يليق بها من البحث حدّاً أوجب الترديد في أصلها فضلاً عن الفروع المتفرّعة عليها؛ و قد رأيت من ينكر وجود مدرك صحيح للقاعدة فيما بأيدينا من الأدلّة، مع ما ستعرف من وفور مداركها و كثرة أدلّتها.

و لهذا و لغيره من المزايا التي تشتمل عليها هذه القاعدة - و لاسيما سعة دائرتها و شمولها لجلّ أبواب الفقه كما ستعرف - كان اللازم تقديم البحث عنها على غيرها من القواعد التي نبحت عنها فيما يلي إن شاء الله، فنقول - و منه سبحانه نستمد التوفيق و الهداية -: إنّ البحث عنها يقع في مقامات ثلاث:

الأول: في مداركها التي ظفرنا بها.

الثاني: في مفادها و مغزاها و نسبتها مع غيرها من الأدلة.

الثالث: فيما يتعلّق بها من التنبّهات.

و قبل الشروع في هذه الأمور لابدّ لنا من إيضاح محل البحث و ما نروم إثباته.

المرج على أنواع:

إنّ العسر و الحرج في الأفعال يكون على أقسام؛ فتارة يبلغ حدّاً لا يطيق المكلف تحمله؛ و أخرى يكون ما دون ذلك، ولكن تحمّله يوجب إختلال النّظام؛ و ثالثة لا يبلغ ذا و لا ذاك، ولكن يستلزم الضّرر في الأموال أو الأنفس أو الأعراض؛ و رابعة لا يوجب شيئاً من ذلك بل يكون فيه مجرد المشقّة و الضيق.

أمّا الأوّل - أعني التكاليف الحرجيّة البالغة حدّاً ما لا يطاق - فلا إشكال في خروجه عن محل البحث، و قد عقدوا له بحثاً آخر في الكتب الكلاميّة و بعض الكتب الأصوليّة، و اختلفوا في جوازه و استحالته، بعد اتّفاقهم على عدم وقوعه في الشريعة الغرّاء؛ ولكن الظاهر أنّ القول بجوازه و إمكانه من الفروع الفاسدة المنشعبة عن شجرة خبيثة، و هي إنكار الحسن و القبح العقليين المعروف بين قدماء الأشاعرة. و على كل حال، فهو خارج عن نطاق البحث هنا.

و من هنا تعرف النّظر في كثير من كلمات العلامة النّراقي رحمته في عوائده، حيث ذكر كثيراً من الأدلّة النقليّة و العقلية الدالّة على بطلان التكليف بما لا يطاق في عداد أدلّة القاعدة، و إن اعترف بأنّها تختصّ بقسم خاص من الحرجيات و أنّها أخصّ من المدعى و لاتقوم بإثبات جميعها. ولكن الإنصاف أنّها خارجة رأساً عن حيطة القاعدة المعروفة المتداولة بين القوم، بل لا يعبّرون بالحرج إلّا عن التكاليف الممكنة المشتملة على الضيق و الشدّة، و أمّا التكاليف غير المقدورة فيعبّرون عنها بما لا يطاق، و لا كلام لأحد من أصحابنا في بطلانها.

و أمّا الثاني فهو أيضاً كسابقه خارج عن محلّ الكلام في هذه القاعدة المشهورة، لانصراف كلماتهم و عبائرهم عنه، لأنّ قبح التكاليف الموجبة لاختلال النّظام ممّا

لا يحتاج إلى مؤنة الإستدلال، بل هو أمر واضح ظاهر؛ بدهة أن الشارع المقدس لم يُرد بتشريع أحكام الدين و نُظْمه إبطال نظام المجتمع و تعطيل مسيرته، بل المقصد الأقصى من إثبات كثير من تكاليفه ليس إلا حفظ هذا النظام على الوجه الأحسن، و تحكيم قواعده على نهج صحيح يشتمل على منافع دينية و دنيوية للناس، كأحكام الديات و القصاص التي فيها حياة لأولي الألباب، و كثير من أحكام المعاملات و غيرها، فكيف يكلف الناس بأمر توجب إختلالاً في هذا النظام؟

و أما الثالث فهو داخل في قاعدة لاضرر، و خارج عن نطاق هذه القاعدة، و إن أمكن الإستدلال بكليتهما في كثير من موارد الضرر لبعض ما يترتب على كل منهما من الخصوصية.

فتحصل من جميع ذلك أن مركز البحث في قاعدة لاضرر هو القسم الرابع من الأقسام المتقدمة، و هو الأفعال الحرجية غير البالغة حد ما لا يطاق، و غير الموجبة لاختلال النظام، و لا ما يتضمن ضرراً في الأموال و الأنفس؛ و منه يظهر حال الأدلة التي يستند إليها في إثبات القاعدة، و ما يكون مرتباً بمحل البحث، و ما هو خارج عن محل الكلام.

و إذا تضح ذلك فإننا نشرع - بحول الله و قوته - بذكر ما ظفرنا به من مدارك لهذه القاعدة.

المقام الاول: مدارك قاعدة لاضرر

استدل لها بالأدلة الأربعة؛ ولكن الإنصاف أنه لا مجال فيها للأدلة العقلية و لا الإجماع، بعد ما عرفت من اختصاص محل البحث بالتكاليف الحرجية التي لا تبلغ حد ما لا يطاق، و لا حد إختلال النظام، و لا توجب ضرراً على الأموال و الأنفس.

أما العقل فلأنه لا مانع عقلاً من تشريع الأحكام الحرجية و الإلزام بالأمر العسرة الشديدة، و الشاهد له وجود تكاليف حرجية في الشرعيات و العرفيات ثابتة بأدلتها، كما سيأتي الإشارة إليه في التنبيهات الآتية إن شاء الله. و إلزام الموالي العرفيين

عبيدهم بل إلتزام كثير من الناس من قبل أنفسهم بأمر عسرة حرجية لما يرقبون فيها من المنافع الدنيوية أمر شائع ذائع؛ و سيأتي أنّ مثل هذه التكاليف كانت كثيرة في الأمم الماضية و إن صارت قليلة في هذه الأمة المرحومة.

و أمّا الإجماع فلأنّ دعواه على القاعدة بجميع نواحيها مشكل جداً بعد عدم تعرّض الأكثر لها بعنوان كليّ عام، و إنّما تعرّض لها من تعرّض في موارد خاصّة؛ و أمّا دعواه في خصوص بعض الموارد كالوضوء و الغسل الحرجيين و إن كان بمكان من الإمكان إلاّ أنّه لا ينعف في إثبات القاعدة، بل لا يتمّ على مباني القوم حتّى في موارد الخاصة؛ لاختصاص حجّية الإجماع عندهم بمسائل لا دلالة عليها من الكتاب و السنة ممّا يصحّ إستناد المجمعين إليه في إثبات المسألة، و المقام من هذا القبيل، لما ستعرف من الأدلّة النقلية الكثيرة الدالّة عليها، التي يعلم أو يظنّ إستناد المجمعين إليها في إثبات القاعدة.

فإذن العمدة من بين الأدلّة هنا هي الكتاب و السنة.

ما يدلّ عليها من الكتاب العزيز:

و استدلّ لها بآيات منه:

منها: قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾^١

و هي من أقوى الأدلّة عليها، و إليها استند في أخبار كثيرة لنفي تكاليف حرجية في الشريعة المقدّسة، تارة بعنوان الحكمة لتشريع بعض الأحكام، و أخرى بعنوان العلة لها بما سيأتي نقله؛ و معها لا يبغي ريب في دلالتها على المطلوب؛ بل لا ينبغي الرّيب فيها مع غصّ النّظر عن هذه الأخبار الكثيرة أيضاً، لتماميّة دلالتها في حدّ ذاتها.

١. سورة الحج، الآية ٧٨.

و المراد من «المجاهدة» فيها هي المجاهدة في امتثال الواجبات و ترك المحرمات - كما اختاره اكثر المفسرين - و حقّ الجهاد إمّا هو الإخلاص في هذه المجاهدة العظيمة - كما يحكى عن أكثر المفسرين - أو الإطاعة الخالية عن المعصية - كما يحكى عن بعضهم ٤ و لعلّ الجميع يرجع إلى معنى واحد، و هو المجاهدة البالغة حدّ الكمال الخالية عن شوائب التقصان.

و معنى الآية - و الله أعلم - أنه لا عذر لأحد في ترك المجاهدة في امتثال أوامر الله تعالى و اجتناب نواهيه بعد ما كانت الشريعة سمحة سهلة و ليس في أحكام الدين أمر حرجي يشكل إمتثاله، فكأنه يقول: كيف لاتجاهدون في الله حقّ جهاده و قد اجتباكم من بين الأمم و لم يجعل عليكم في الشريعة و أحكامها أمراً حرجياً؟ و منها: قوله تعالى: ﴿و إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^١

و في دلالتها على المقصود تأمل، فإنّ المستفاد من صدرها و ذيلها أنّ الأمر بالغسل و الوضوء عند وجدان الماء، و التيمّم عند فقدانه، إنّما هو لمصلحة تطهير النفوس، أو هي و الأبدان، من الأقدار الباطنة و الظاهرة؛ فلا يريد الله تعالى بتشريع هذه التكاليف إلقاء الناس في مشقة و ضيق بلا فائدة فيها، بل إنّما يريد تطهيرهم بها؛ فالمراد من الحرج هنا ليس مطلق المشقة، بل المشاق الخالية عن الفائدة و المصالح العالية التي يرغب فيها لتحصيلها.

و الشاهد على ذلك كلمة «لكن» الإستدراكية في قوله: ﴿وَلَكِنْ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ بعد قوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾، و إن هو إلا نظير قول القائل: «إشتر لي طعاماً من ذاك المكان البعيد، ما أريد لأجعلك بذلك في كلفة و مشقة و إنّما أريد تحصيل

الطعام الطيب»؛ فالمراد من الحرج هنا المشاق التي لاطائل تحتها، و لافائدة مهمّة فيها تجبر كلفتها، فلا يمكن التمسك بها لإثبات هذه القاعدة الكلّية كما هو ظاهر. وإن شئت قلت: المقصود إثبات قاعدة كلّية دافعة للتكاليف الحرجيّة، يمكن التمسك بها في قبال العمومات المثبتة للتكاليف حتّى في موارد العسر و الحرج، نظير إطلاقات وجوب الوضوء و الغسل الشاملة لموارد الحرج. و من الواضح أنّ إطلاقات الأدلّة الأوّلية كما تدل على ثبوت الحكم حتّى في موارد العسر و الحرج كذلك تدلّ على وجود مصالح في مواردّها أو في نفس تلك الأحكام بالملازمة القطعيّة، و حينئذ لا يمكن نفي هذه التكاليف في موارد الحرج بالآية الشريفة، بناءً على ما عرفت من ظهورها في نفي المشقة الخالية عن فائدة جابرة لها.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...﴾^١.

و غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دلالتها على المدعى هو أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ بعد نفي وجوب الصيام عن طائفتين، المسافرين و المرضى، أنّه بمنزلة التعليل لهذا الحكم، فيكون كسائر الكبريات الكلّية التي يستدلّ بها لإثبات أحكام خاصّة، ولكن مفادها عام شامل لمورد الإستدلال و غيره؛ فتدلّ هذه الفقرة على نفي جميع الأحكام العسرة و الحرجيّة، فتأمّل.

و منها: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا...﴾^٢ و وجه الإستدلال بها أن نبينا الأعظم ﷺ سأل ربّه ليلة المعراج أمراً حكاها الله تعالى في هذه الآية الشريفة، و منها رفع الإصر عن أمته؛ و كرامته ﷺ على ربّه و مقامه عنده تعالى يقتضي إجابة هذه الدّعوة و إعطائه ذلك، و يشهد لهذه الإجابة

١. سورة البقرة، الآية ١٨٥.

٢. سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

نقلها في القرآن العظيم و الإهتمام بأمرها، فلولا إجابته له لم يناسب نقلها في كتابه في مقام الإمتنان على هذه الأمة المرحومة، و هو ظاهر.

و حيث أنّ الإصر في اللغة - كما سيأتي عند تحقيق معنى العسر و الحرج و الإصر - بمعنى التقل، أو الحبس، أو الشدائد، كانت الآية دليلاً على نفي التكاليف الحرجية عن هذه الأمة.

هذا كله مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها، و أمّا بالنظر إليها فالأمر أوضح جداً، فقد وقع التصريح في غير واحد منها بأنه تعالى أجاب رسوله و أعطاه ذلك و رفع عن أمته ﷺ الآصار؛ و قد ذكر في بعض هذه الأخبار موارد كثيرة من هذه الآصار التي كانت في الأمم الماضية و رفعها الله عن هذه الأمة، رحمة لها و إكراماً لنبية الأعظم، و سيأتي نقل نماذج من هذه الأخبار عند ذكر الروايات الدالة على القاعدة.

❦

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا في بيان الآيات التي يمكن التمسك بها في إثبات هذه القاعدة أنّ أظهرها دلالة على المطلوب هي الآية الأولى، المستدل بها في كثير من الأخبار الواردة في المسألة، التي يظهر من مجموعها أنّ للآية خصوصية في هذا الباب، و إن كانت بقية الآيات أيضاً لاتخلو عن دلالة أو تأييد للمدعى؛ ففي مجموعها غنى و كفاية، و إن لم تبلغ في الظهور و قوة الدلالة مرتبة الروايات التالية.

ما يدل عليها من السنة:

و أمّا ما يمكن الإستدلال به على هذه القاعدة من السنة فهي أخبار كثيرة، بين صريح في المدعى، و ظاهر فيه، و قابل للتقضى و الإبرام. و إليك ما ظفرنا به و ما يمكن أن يقال في وجه دلالتها:

١- ما رواه الشيخ بإسناده عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا (نسافر، فرتما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فتكون فيه العذرة، و يبول فيه

الصبي، و تبول فيه الدابة، و تروث؟ فقال: إن عرض في قلبك شيء فقل هكذا، يعني أفرج الماء بيدك، ثم توضأ، فإن الدين ليس بمضيق؛ فإن الله يقول: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^١.

و ظاهرها أن الحكمة في عدم انفعال الماء الكر - بناءً على أن مثل هذا الغدير الذي وقع السؤال عنه في الرواية كثر غالباً كما هو الظاهر - هي التوسعة على الأمة، و رفع الضيق و الحرج عنها؛ و منه يستفاد أن كل ما يكون حرجياً و ضيقاً على الناس فهو مرفوع عنهم، و يؤكد هذا التعميم استدلاله عليه السلام بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

و الإستناد إلى هذه القاعدة في إثبات حكم عدم إنفعال الكر و إن كان من قبيل حكمة الحكم لا العلة - كما هو كذلك في غير واحد من الروايات الآتية أيضاً - إلا أن مجرد ذلك غير ضائر؛ لأنه لا مانع من كون قضية واحدة بعينها حكمة لحكم و علة لحكم آخر، و قد حققنا ذلك في مبحث قاعدة لاضرر، و أثبتنا ضعف ما قد يلوح من بعض كلمات المحقق النائيني قدس الله سره من عدم إمكان كون قضية واحدة حكمة لحكم في مقام و علة لحكم آخر في مقام آخر، فراجع.

٢- ما رواه في الكافي عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الإناء؟ فقال: لا بأس، ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٢).

و سؤال الرواي فيها يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون من جهة الإغتسال بغسالة الحدث الأكبر، فإنه إذا اغتسل من الإناء و انتضح من غسالته فيه إمتزج ماء الإناء به، و قد لا يكون ذلك بمقدار يستهلك فيه، فيكون باقي الغسل بغسالة الحدث الأكبر؛ فتكون الرواية دليلاً على جواز الإغتسال به في مقام الضرورة، أو مطلقاً، بناءً على إلغاء خصوصية المورد.

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الماء المطلق، الباب ٩، ح ١٤.

٢. الوسائل، ج ١، من أبواب الماء المضاف، الباب ٩، ح ٥.

ثانيهما: أن يكون من جهة إنفعال الماء القليل، لأنّ الجنب لا يخلو عن نجاسة بدنيّة غالباً؛ فتكون الرواية في الروايات الدالة على عدم إنفعال الماء القليل، و تنسلك في سلكها؛ كما استدلّ به بعض القائلين بعدم الإنفعال على مذهبه.

هذا، ولكن إجمالها من هذه التّاحية لا يضرّ بدلالاتها على ما نحن بصده، لأنّ استناده عليه السلام في إثبات هذا الحكم بقاعدة رفع الحرج يدلّ على اعتبارها على نحو عام في جميع المقامات كما هو ظاهر. و في كون إستناده إليها في هذا المقام من قبيل الإستناد إلى الحكمة أو العلة إحتمالان، يظهر وجههما لمن تدبّر.

و ممّا يستفاد من الرواية أنّ الحرج المرفوع عن الأمة أمر وسيع يشمل مثل الإجتناّب عن هذا الإناء؛ فإنّ الإجتناّب عن مثله في تلك الأوساط - ممّا كانت المياه فيه قليلة - و إن كان عسراً إلاّ أنّه لم يكن في الإجتناّب عنه مشقّة عظيمة؛ وليكن هذا على ذكر منك.

٣- ما رواه شيخ الطائفة عليه السلام بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن الجنب يحمل يجعل الركوة أو التور^١ فيدخل أصبعه فيه؟ قال: إن كانت يده قدرة فأهرقه (فليهرقه)، و إن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه؛ هذا ممّا قال الله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٢.)

ذكره العلامة المجلسي عليه السلام في باب ما يمكن أن يستنبط منه متفرقات أصول مسائل الفقه.^٣

أقول: لعلّ وجه إستناده عليه السلام إلى قاعدة نفي الحرج لجواز الإغتسال من الماء القليل الذي أدخل أصبعه فيه و لو لم يصبها قدر، هو نفي التّجاسة المتوهّمة في بدن الجنب أجمع بما أنّه جنب، و لو لم تصبها نجاسة عينية، فإنّه لاشكّ في لزوم العسر و الحرج منه لو كان الأمر كذلك.

١. الركوة: ما يجعل تحت المعصرة فيجتمع فيه عصير العنب، و التور: إناء صغير.

٢. الوسائل، ج ١، من أبواب الماء المطلق، الباب ٨، ح ١١.

٣. بحار الأنوار، ج ١، ص ١٥٢.

و يمكن أن يكون ناظراً إلى نفي الحكم الإستحبابي بالإجتنا ب عن القذارات العرفية لا الشرعية، الموجودة في اليد غالباً، أو النجاسات الشرعية المشكوكة التي لا يجب الإجتنا ب عنها، و لذا ورد في كثير من الروايات الواردة في كيفية إغتسال الجنب الأمر بغسل الكفين أولاً قبل الشروع في الغسل^١. فالإستناد إلى آية نفي الحرج إنما هو لنفي هذا الحكم الإستحبابي بالنسبة إلى مثل هذا الشخص، فتدبر. هذا، ولكن إبهام الرواية من هذه الناحية أيضاً لا يقدر في الإستدلال بها على المقصود، بعد استناده ﷺ بالآية الشريفة لجواز الإغتسال من مثل هذه الإناء. ثم لا يخفى أن الرواية كسابقتها في احتمال كون الإستناد فيها إلى القاعدة من قبيل الإستناد إلى علة الحكم أو حكمته.

٤- ما رواه محمد بن يعقوب بإسناده عن محمد بن ميسر قال: (سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، و يريد أن يغتسل منه، و ليس معه إناء يغرف به و يدها قذرتان؟ قال: يضع يده، ثم يتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله عزّ و جل: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٢. و القذارة هنا إن كانت بمعنى النجاسة كانت الرواية من أدلة عدم انفعال الماء القليل - كما استدلل بها القائلون بهذا القول - و إن كانت قذارة عرفية - كما هو المحتمل على القول بانفعال الماء القليل - كانت الرواية ناظرة إلى نفي حكم إستحبابي، و هو غسل اليدين خارج الإناء قبل الإغتراف منه في مورد الرواية و أشباهه؛ و هذا الحكم الإستحبابي إما يكون رعاية للتنزه عن القذارات العرفية، أو اجتناباً عن القذارات الشرعية المحتملة التي لا يجب الإجتنا ب عنها في فرض الشك، كما عرفت آنفاً. و على كل تقدير، تكون الرواية من أدلة القاعدة؛ فإن إبهامها من حيث موردها لا يضّر بالقاعدة المستدل بها فيها.

١. راجع الباب ٢٦ من أبواب الجنابة.

٢. الوسائل، ج ١، من أبواب الماء المطلق، الباب ٨، ح ٥.

٥- ما رواه شيخ الطائفة المحققة بإسناده إلى عبد الأعلى مولى آل سام قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ إمسح عليه).^١

و هي من أظهر الروايات دلالة على المطلوب، لصراحتها في إرجاع حكم المسألة إلى كتاب الله عزّ و جلّ، و أمره عليه السلام باستفادة أشباه موردها من قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فلو كان في الأحاديث السابقة شائبة الإشكال من جهة احتمال كون نفي الحرج فيها من قبيل الحكمة للحكم لا العلة - و قد عرفت أنّ الإشكال فيها من هذه الناحية أيضاً لا وجه له - فإنه يرتفع بصراحة هذا الحديث في كون نفي الحرج علة للحكم، بحيث يدور مدارها، و يجوز التعدّي من موردها إلى غيره.

نعم، يبقى فيها إشكالات من جهات آخر لابدّ من التّعريض لها و بيان ما يمكن أن يقال في حلّها:

الإشكال الأوّل: في كفيّة إستفادة وجوب المسح على المرارة من قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فإنّ نفي الحرج إنّما ينفي وجوب الوضوء عليه على نحو وضوء المختار، و أمّا وجوب المسح على الجبيرة فلا.

و يمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرّه الشريف) و حاصله: إنّ المسح الواجب في الوضوء يشتمل على أمرين: إمرار اليد على المحلّ، و مباشرتها للبشرة؛ و المتعسّر في مفروض سؤال الراوي هو الثاني - أعني مباشرة اليد للبشرة - لا إمرار اليد على المحلّ، فسقوط الثاني بالحرج لا يوجب سقوط الوظيفة الأولى.^٢

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٣٩، ح ٥.

٢. ذكره في (الفرائد) في باب حجية ظواهر الكتاب.

و يرد عليه أنّ إرجاع حكم المسح إلى هذين الحكمين و الحكم بانحلاله اليهما ممّا لايساعد عليه فهم العرف في أمثال المقام؛ فإنّ الظاهر بنظر العرف أنّ إمرار اليد على المحلّ إنّما هو مقدّمة لحصول المسح على البشرة، لا أنّه أمر مطلوب في نفسه، فوجوبه من هذه الجهة من قبيل وجوب المقدّمة، و من المعلوم سقوطه عند سقوط وجوب ذبيها؛ و يشهد له ما ورد في باب حرمة المسح على الخفّين و ذم القائلين به من قوله ﷺ: (إذا كان يوم القيامة و ردّ الله كلّ شيء إلى شيء و ردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضؤهم؟!)^١ فإنّ ظاهره أنّ المسح على الخفّين كالعدم، لا أنّه مشتمل لجزء من وظيفة المسح و فاقد للجزء الآخر، فتأمل.

ثانيهما: أن يكون مراده ﷺ من التمسك بالآية الشريفة نفي وجوب المسح الواجب على المختار، و أمّا بدليّة المسح على المرارة فهو أمر آخر مستفاد من قاعدة الميسور المركوزة في الأذهان، لاسيّما في أبواب الوضوء و الصلّاة، كما لا يخفى على من راجع أحكام الشرع فيها. هذا، و لو بقي في الرواية إبهام من هذه الناحية لم يقدر في الاستدلال بها على المطلوب، فتدبّر.

الإشكال الثاني: في أمره ﷺ بالمسح على الجبيرة مع عدم انقطاع إلّا ظفر واحد و كفاية المسح على غيره من الأظفار الباقية - بناءً على كفاية المسح و لو على أصبع واحد أو أقلّ منه -

و يمكن الذب عنه بأنّ الأمر بالمسح عليها للعمل باستحباب المسح بجميع الكفّ على ظهر القدم أجمع؛ أو أنّ الظفر الساقط لعلّه كان من أظفار يده لوقوعه على الأرض بعد عثره، و هو و إن كان بعيداً عن مساق السؤال إلّا أنّه ليس فيها ما ينافيه صريحاً، كما لا يخفى على من راجعها و تأمّل فيها حقّه، و من المعلوم أنّ الواجب في غسل اليد غسلها بتمامها.

الإشكال الثالث: في سنده، لضعفه بعبد الأعلى مولى آل سام؛ فإنّه و إن كان يظهر

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٣٨، ح ٤.

من بعض القرائن المذكورة في الكتب الرجالية إمامياً ممدوحاً إلا أنه لم يثبت وثاقته، و مجرد ذلك لا يكفي في الإعتماد على روايته.

و يمكن دفعه بكفاية كون مثل «ابن محبوب» في سلسلة السند، فإنه رواه عن علي بن الحسن بن رباط، الذي قيل في حقه أنه ثقة لاغمز فيه، عن عبد الأعلى، عن الصادق عليه السلام؛ و ابن محبوب من أصحاب الأجماع، و يجب تصحيح ما يصح عنه. ولكن لنا في هذا - أعني تصحيح ما يصح عن أصحاب الإجماع، و الإكتفاء بصحة السند إليهم، و عدم ملاحظة من بعدهم - كلام و إشكال و إن كان من المشهورات، فرب مشهور لا أصل له، و ليس المقام مقام بسط الكلام فيه، و لعلنا نشير إليه في بعض المباحث الآتية لمناسبات تأتي إن شاء الله.

٦- ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث في تفسير آية الوضوء، قال: (فلما أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنه قال: ﴿بِوَجْهِكُمْ﴾ ثم وصل بها ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ أي من ذلك التيمم، لأنه علم أن ذلك أجمع لم يجر على الوجه؛ لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها، ثم قال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ و الحرج: الضيق).^١

و الإنصاف أنه لا يستفاد من الرواية أمر زائد على ما يستفاد من نفس الآية الشريفة، و قد عرفت عند ذكر آيات الكتاب المستدل بها على القاعدة أن لنا في دلالة هذه الآية عليها تأملاً و إشكالاً؛ لأن الظاهر من مقابلة نفي إرادة الحرج بإثبات إرادة التطهير بقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ أن المراد بالحرص هنا هو العمل الشاق الخالي عن فائدة مرغوبة، و إلا فمجرد إرادة التطهير من الوضوء و الغسل و التيمم الذي بدل عنهما لا يرفع مشقة الفعل لو كان شاقاً و حرجياً في نفسه، فلا معنى لنفي إرادة الحرج و إثبات إرادة التطهير، لأن حالها من حيث العسر و الضيق و المشقة لا تتفاوت بإرادة غاية الطهارة منها و عدمها.

١. الوسائل، ج، من أبواب التيمم، الباب ١٣، ح ١.

٧- ما رواه عبدالله بن جعفر الحميري في (قرب الأسناد) عن مسعدة بن صدقة قال: (حدّثني جعفر، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: ممّا أعطى الله أمّتي وفضّلهم على سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم يعطها إلاّ نبي (نبيا)، وذلك أنّ الله تبارك و تعالّى كان إذا بعث نبياً قال له: اجتهد في دينك و لاحرج عليك، و إنّ الله تبارك و تعالّى أعطى ذلك أمّتي حيث يقول: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ يقول: من ضيق. الحديث^١.

و ظاهر هذا الحديث أنّ رفع الحرج الذي منّ الله به على هذه الأمة المرحومة كان في الأمم الماضيّة خاصّ بالأنبياء، و أنّ الله أعطى هذه الأمة ما لم يعطها إلاّ الأنبياء الماضين (صلوات الله عليهم) فلا ينافي ما دلّ على اختصاص رفع الحرج بهذه الأمة، فتأمل.

٨- ما رواه العلامة المجلسي قدس سرّه من كتاب «عاصم بن حميد» عن محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فقال: في الصلاة و الزكاة و الصيام و الخير أن تفعلوه)^٢.

ذكره العلامة المجلسي في باب «ما يمكن أن يستنبط من الآيات و الأخبار من متفرقات أصول مسائل الفقه» و قال في ذيله: الظاهر أنّ الغرض تعميم نفي الحرج. و الظاهر أنّ مراده: أنّ نفي الحرج لا يختصّ بعبادة من العبادات، بل يشمل جميعها، و جميع الطاعات و الخيرات التي يفعلها الإنسان، فلم يجعل الشارع فيها أمراً حرجياً؛ فلو كان إطلاقه أدلة العبادات يشمل موارد الحرج لا بدّ من تخصيصها بغيرها.

١. قرب الأسناد، ص ٨٤.

٢. بحار الأنوار، ج ١، ص ١٥٥.

٩- ما رواه الشيخ بإسناده عن احمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي قال: (سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلي فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إن أباجعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك).^١

دل على أنّ الحكمة في حلية ما يشتري من سوق المسلمين هي التوسعة على الأمة و رفع الضيق عنها؛ و قوله: (إنّ الدين أوسع من ذلك) دليل على عدم اختصاص هذا الحكم بهذا المورد، و أنّ الدين وسيع في جميع نواحيه، و ليس فيه حكم حرجي، و التضييق فيها إنّما ينشأ من الجهالة، كما نشأ للخوارج المتقشّفين الضالّين. و هذه الرواية و إن خلت عن عموم «نفي الحرج» بهذا العنوان، إلا أنّها مشتملة على معناه، و هو نفي الضيق و إثبات التوسعة في أحكام الدين، كما سيأتي شرحه في باب معنى الحرج لغة و عرفاً.

١٠- ما رواه الصدوق مرسلأ قال: (سئل علي عليه السلام أيتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين أحب إليك أو يتوضأ من ركو أبيض مخمر؟ فقال: لا، بل من فضل وضوء جماعة المسلمين، فإنّ أحب دينكم إلى الله الحنيفية السمحة السهلة).^٢

قال في (المجمع): («الركوة المخمر» أي المغطى)، و يستفاد من جوابه عليه السلام تفضيله الوضوء من فضل وضوء جماعة المسلمين على الوضوء من الإناء المغطى، و استناده في هذا الحكم إلى سهولة الشريعة دليل على أنّ الأحكام الحرجية المعسورة ليست منها، و لا أقلّ من كونه مؤيداً لسائر أخبار الباب.

١١- ما رواه الطبرسي في الإحتجاج مرسلأ عن موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام في حديث طويل يذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه وآله و ما سأله ليلة المعراج؛ و فيه أنّه عليه السلام قال: (اللهمّ إذا أعطيتني ذلك [يعنى به رفع المؤاخذة على

١. الوسائل، ج ١، من أبواب النجاسات، الباب ٥٠، ح ٣.

٢. الوسائل، ج ١، من أبواب الماء المضاف، الباب ٨، ح ٣.

الخطأ و النسيان] فزديني، فقال الله تعالى: سل؛ قال: ﴿رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ يعني بالأصر الشدائد التي كانت على من كان من قبلنا؛ فأجابه الله إلى ذلك، فقال تبارك اسمه: قد رفعت عن أمتك الأصار التي كانت على الأمم السابقة، كنت لا أقبل صلاتهم إلا في بقاعٍ من الأرض معلومة، اخترتها لهم و إن بعدت، و قد جعلت الأرض كلها لأمتك مسجداً و طهوراً، فهذه من الأصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك؛ و كانت الأمم السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوها من أجسادهم^١ و قد جعلت الماء لأمتك طهوراً؛ فهذه من الأصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك، - إلى أن قال: - و كانت الأمم السالفة صلواتها مفروضة عليها في ظلم الليل و أنصاف النهار، و هي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك، و فرضت عليهم صلاتهم في أطراف الليل و النهار، و في أوقات نشاطهم... و الحديث طويل.

و رواه العلامة المجلسي رحمته الله في (بحار الأنوار) في باب احتجاجات أمير المؤمنين عليه السلام.

و رواه أيضاً المحدث النبيل السيد هاشم البحراني في تفسيره المسمى بالبرهان في ذيل قوله تعالى: ﴿أَمَنْ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ الآية.

١٢- ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا...﴾ أن هذه الآية مشافهة الله لنبيه عليه السلام ليلة أُسري به إلى السماء، قال النبي صلى الله عليه و آله: لَمَا انتهيت إلى محل سدرة المنتهى - إلى أن قال - فقلت: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ

١. الظاهر أن الضمير في قوله «قرضوها» راجع إلى النجاسة، يعني قرضوا النجاسة و آثارها، لا أنهم كانوا يقرضون لحومهم؛ و قرض عين النجاسة و آثارها عن أبدانهم لعلها كان مثل حلق الشعر عنها، و يشتمل على مشقة كثيرة و إلا فوجوب قرض اللحوم عليهم أمر بعيد جداً، و ما ورد في بعض الروايات من «أن بني إسرائيل كانوا إذا أصابهم قطرة من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض» لعلها سهو من الراوي عند النقل بالمعنى، و المقروض كان عين النجاسة و أثرها، فتأمل.

إِخْطَأْنَا ۙ فَقَالَ اللَّهُ: لَا أَوَاخِذَكَ، فَقُلْتُ: «رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۙ فَقَالَ اللَّهُ: لَا أَحْمَلُكَ، فَقُلْتُ: «رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لِأَطَاقَةِ لَنَا بِهِ وَ أَعْفُ عَنَّا وَ أَعْفِرْ لَنَا وَ أَرْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْكَافِرِينَ ۙ فَقَالَ اللَّهُ: قَدْ أَعْطَيْتَكَ ذَلِكَ لَكَ وَ لِأُمَّتِكَ، فَقَالَ الصَّادِقُ عليه السلام مَا وَفَدَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَحَدٌ أَكْرَمَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله حَيْثُ سَأَلَ لِأُمَّتِهِ هَذِهِ الْخِصَالَ.^١

و في معناها أو ما يقرب منها روايات أخر واردة في تفسير الآية الشريفة، من أرادها فليراجعها.

١٣- ما رواه في (أصول الكافي) بإسناده عن حمزة بن الطيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: أكتب، فأملئ عليّ: إنّ من قولنا أنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، و أنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه و نهى، و أمر بالصلاة و الصيام، فنام رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلاة، فقال: أنا أنيمك و أنا أوقظك، فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون؛ ليس كما يقولون: إذا نام عنها هلك؛ و كذلك الصيام، أنا أمرضك و أنا أصحك، فإذا شفيتك فاقضه، ثم قال أبو عبد الله: و كذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق - إلى أن قال - و قال: و ما أمروا إلاّ بدون سعتهم، و كلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، و كلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم، ولكنّ الناس لا خير فيهم؛ ثم تلا عليه السلام «لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمُرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ...» الحديث^٢.

و ظاهر بعض فقرات ذيل الحديث و إن كان نفي التكليف بما لا يطاق إلاّ أنّ ملاحظة مجموعها لاسيّما قوله، «لم تجد أحداً في ضيق»، و استشهاده بالآية الأخيرة، تشهد بأنّها ناظرة إلى نفي التكاليف الحرجية أيضاً.

١. تفسير القمي ج ١، ص ٩٥، و رواها المحدث البحراني عليه السلام أيضاً في تفسيره في ذيل الآية الشريفة.

٢. أصول الكافي ج ١، ص ١٦٤ من الطبعة الأخيرة.

١٤- الرواية المشهورة المعروفة المرورية عنه (صلى الله عليه وآله): (بُعِثت بالحنيفية السمحة السهلة).



هذا ما ظفرنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة الكلية، و في دلالة بعضها كسند بعضها الآخر وإن كان هناك تأمل أو إشكال، إلا أن في مجموعها غنى وكفاية إن شاء الله.

و نحن و إن بذلنا الجهد في الظفر بهذه الروايات و تتبّع مظانّها و مواردّها، إلا أنّ المتتبّع لعلّه يظفر بروايات آخر غيرها تؤكّدها أو تؤيّدّها. و في الروايات الواردة في الباب الأوّل من المجلّد الأوّل من الوسائل في مقدّمة العبادات أيضاً روايات لا تخلو عن إشعار بها، يظهر لمن راجعها، ولكن هناك بعض الروايات تبدو في أوّل النّظر أنّها تدلّ على المطلوب، ولكن عند التأمّل يظهر أنّها ناظرة إلى نفي التّكليف بما لا يطاق الذي هو خارج عن نطاق البحث، فكن على بصيرة منها.



المقام الثاني: في مفاد القاعدة

المراد من العسر و الحرج و الإصر:

أمّا الحرج: فالذي يظهر من تتبّع كلمات أئمة اللّغة و موارد استعمالاته و غير واحد من الروايات السابقة المفسّرة له أنّه في الأصل بمعنى «الضيق».

قال في (القاموس): مكان حرج أي ضيق. و فسره بالإثم أيضاً.

و قال في (التهاية): الحرج في الأصل الضيق، و يقع على الإثم و الحرام و قيل:

الحرج أضيّق الضيق.

و قال في (المجمع): «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» أي من ضيق - إلى أن

قال: - و في كلام الشّيخ علي بن إبراهيم: الحرج: الذي لامدخل له، و الضيق: ما يكون له مدخل، و الحرج: الإثم.

و في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - و هي الرواية السادسة ممّا ذكرنا -، و رواية (قرب الأسناد) عن الصادق عليه السلام - و هي الرواية السابعة ممّا ذكرنا - تفسير الحرج صريحاً بالصّيق؛ و قوله عليه السلام في رواية أبي بصير - و هي الرواية الأولى ممّا ذكرنا -: (إنّ الدّين ليس بمضيق، فإنّ الله يقول: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾) ظاهر في هذا المعنى أيضاً؛ فالمستفاد من هذه الروايات الثلاث تفسير الحرج بالصّيق.

و قد استعمل «الحرج» في الكتاب العزيز في معان ثلاثة:

الأول: «الصّيق»، قال الله تعالى: ﴿فَن يردِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يُشْرَحَ صدرُهُ لِلسَّلَامِ وَ مَنْ يردُ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صدرَهُ ضَيّقاً حَرَجاً﴾^١.

و قال تعالى: ﴿كِتابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صدرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ﴾^٢.

و قال تعالى: ﴿تُمْ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾^٣.

فإنّ ظاهر سياق هذه الآيات يشهد بأنّ المراد من الحرج فيها هو الصّيق.

الثاني: «الإثم»، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمَرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾^٤.

و قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾^٥.

و قوله تعالى: ﴿ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيما فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾^٦.

فإنّ الحرج في هذه الموارد استعمل بمعنى الإثم.

الثالث: «الكلفة»، كقوله تعالى: ﴿وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٧.

١. سورة الأنعام، الآية ١٢٥.

٢. سورة الأعراف، الآية ٢.

٣. سورة النساء، الآية ٦٥.

٤. سورة التوبة، الآية ٩١.

٥. سورة النور، الآية ٦١.

٦. سورة الأحزاب، الآية ٣٨.

٧. سورة الحج، الآية ٧٨.

و قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾^١.
ولكن الإنصاف أنّ جميع هذه المعاني راجعة إلى معناه الأصلي، وهو «الضيق»، و
أمّا الإثم و الكلفة، و كذا كثرة الشجر - كما في قول القاموس: «مكان حرج أي الكثير
الشجر» - فهي من مصاديق الضيق؛ فإنّ الإثم يوجب ضيقاً على صاحبه في الآخرة،
بل و في الدنيا، فقولته تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ...﴾ كأنه بمعنى قولنا: ليس على
هذه الطوائف ضيق و محدودية في الدنيا من جهة بعض أفعالهم، فهم مرخصون
فيها، بل و لا ضيق في الآخرة من جهة العذاب و غيره. و هكذا كثرة الشجر توجب
ضيقاً في المكان.

و ما ذكرنا هو الذي يساعد عليه التّظر الدقيق بعد ملاحظة موارد الإستعمالات
هذه الكلمة.

ولكن الذي يظهر ممّا حكاه ابن الأثير في كلامه بقوله: و قيل: «إنّه أضيّق الضيق»،
و كذا ما حكاه في (المجمع) عن علي بن إبراهيم من أنّ «الحرج ما لامدخل له، و
الضيق ما له مدخل»، أنّ الحرج ليس مطلق الضيق، بل هو ضيق خاصّ عبر عنه في
(التهاية) بأضيّق الضيق، يعني به الضيق الشديد، و في كلام علي بن إبراهيم بما لا
مدخل له، و كأنّ مراده أيضاً هو الضيق الذي بلغ حداً لا مخلص منه و لا مندوحة له.
و التّحقيق، عدم اعتبار شيء من الخصوصيتين فيه، لخلوّ كلمات أئمة اللّغة منها،
حتّى أنّ ابن الأثير نفسه أسنده إلى قيل مشعراً بضعفه، و الأحاديث المروية عن
أئمة أهل البيت عليهم السلام المفسّرة له أيضاً خالية عن القيد، مضافاً إلى عدم انطباقه
بهذا المعنى على موارد كثير من الروايات السابقة، حيث استدلّ فيها بقوله تعالى: ﴿وَ
مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ لأمور لا تكون من أضيّق الضيق، و لا ممّا لا مدخل
له، فراجع و تأمل. و أمّا ما حكاه في (المجمع) عن علي بن إبراهيم فلا حجّة فيه.
و أمّا العسر: ففي (التهاية) أنّه ضدّ اليسر، و هو الضيق و الشدّة و الصعوبة.

و في (القاموس): العسر بالضم و بضمّتين و بالتّحريك ضد اليسر، و تعسر على الأمر و تعاسر و استعسر: اشتدّ و التوى، و يومّ عسر و عسير و أعسر: شديد أو شؤم. و قريب منه ما ذكره غيرهما.

و أمّا الإصر: ففي (القاموس) الإصر بالكسر العهد و الذنب و الثقل. و عن (التهامية): الإصر الإثم و العقوبة، و أصله من الضيق و الحبس، يقال: أصره يأصره إذا حبسه و ضيقه.

و عن (الصحاح) أصره حبسه، و أصرت الشيء أصرأ كسرتة، و الإصر العهد و الإصر الذنب و الثقل. و يقرب منه غيره.

و في (المفردات) للراغب الأصفهاني: الإصر عَقْدُ الشَّيْءِ وَ حَبْسُهُ بِقَهْرِهِ،... و المَأْصِرُ مَحْبَسُ السَّفِينَةِ، قال تعالى: ﴿وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ أي الأمور التي تثبطهم و تقيدهم عن الخيرات و عن الوصول إلى الثوابات، و على ذلك ﴿وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ و قيل: ثِقَلًا، و تحقيقه ما ذكرت؛ و الإصر العهد المؤكد الذي يُنْبِطُ نَاقِضَهُ عن الثواب و الخيرات؛ قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكَمِ إِصْرِي﴾، الإصر: الطنب و الأوتاد التي بها يُعَمَدُ البيت. ^١ إنتهى ملخصاً.

و في (مجمع البحرين): أصل الإصر الضيق و الحبس، يقال: أصره يأصره إذا ضيق عليه و حبسه، و يقال للثقل إصرأ لأنه يأصر صاحبه من الحركة لثقله، و قوله تعالى ﴿يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾ هو مَثَلٌ لِثَقَلِ تَكْلِيفِهِمْ.

و المتحصّل من جميع ذلك أنّ الإصر في الأصل هو الحبس و الضيق، و إنّما يستعمل بمعنى العهد و الإثم و العقوبة لمناسبات فيها مع هذا المعنى، و تفسيره في بعض الأخبار السابقة - الحديث (١١) ممّا ذكرنا - بالشدائد أيضاً مأخوذ من هذا المعنى. إذن فالإصر و الحرج بمعنى واحد، أو أنّهما متقار بالمعنى.

تنبيه:

قد ظهر ممّا ذكرنا في معنى «العسر» و «الخرج» أنّهما لا يفترقان فرقاً جوهرياً، فهل هما بمعنى واحد، أو أنّ الأوّل أعم من الثاني؟ ذهب المحقق التراقي رحمته الله في عوائده إلى الأخير حيث قال:

«العسر كما أشرنا إليه أعمّ مطلقاً من الضيق، فإنّ كلّ ضيق عسر و لا عكس، فإنّ من حمل عبده على شرب دواء كراهه في يوم مثلاً يقال: إنّه يعسر عليه، و لا يقال: إنّه في ضيق، أو ضيق عليه مولاة؛ و كذا من يكون منتهى طاقتة حمل مئة رطل، إذا أمر بحمل تسعين مثلاً و نقله إلى فرسخ يقال: إنّه يعسر عليه، ولكن لا يقال: إنّه في الضيق، نعم لو أمر بحمله و نقله كل يوم يقال: إنّه ضيق عليه، و كذا يصحّ أن يقال: إنّ التوضؤ بالماء البارد في يوم شديد البرد ممّا يعسر، ولكن لا يقال: إنّ المكلف في ضيق من ذلك»^١ إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

و يظهر من كلامه هذا أنّ الحرج لا يدور مدار صعوبة العمل فحسب - و إن بلغ من الصعوبة ما بلغ -، بل يعتبر فيه مضافاً إلى ذلك نوع تضييق آخر على المكلف، فمثل الوضوء أو الغسل مرّة واحدة بالماء البارد شديد البرودة في أشدّ أيام الشتاء و إن كان صعباً جداً، لكنه ليس حرجياً؛ لأنّه ليس فيه ضيق على المكلف عنده. نعم، لو كرّر هذا العمل أياماً كان ضيقاً و حرجاً.

و أنت خبير بأنّ هذا المعنى مضافاً إلى كونه مخالفاً لفهم الأصحاب المستدلّين بنفي الحرج في مقامات كثيرة لنفي ما فيه مجرّد الصعوبة من التكاليف من دون اعتبار أمر زائد عليه، مثل الضيق الحاصل من تكرار العمل، مخالف أيضاً لاستدلالات الأئمّة عليهم السلام بالآية الشريفة في مقامات ليس فيها أمر زائد على ما فيها من الصعوبة و المشقّة و العسر، فراجع الأحاديث السابقة تجد فيها شواهد مختلفة لهذا المعنى.

و الحق، أنّ الحرج في الأصل و إن كان بمعنى الضيق إلا أنّ الضيق المعتبر في الأمور الحرجية ليس أمراً وراء صعوبة العمل و شدّته و المشقّة الحاصلة منه، فإنّ العمل إذا كان صعباً و عسراً كان المكلف منه في ضيق، بخلاف ما إذا كان سهلاً و يسراً.

و ما ذكره   من الأمثلة شاهداً على ما ادّعاها قابل للمنع و الإنكار، فإنّ من حمل عبده على شرب دواء كربه غاية الكراهة و لو مرّة واحدة يقال: إنّ هذا العمل حرج عليه، و ليس ذلك إلاّ لأنّه يقع منه في ضيق. و إن كان هذا الضيق في آفات خاصّة؛ و كذلك الحال في سائر الأمثلة.

و الحاصل أنّ المعتبر في معنى الحرج وجود نوع ضيق و محدوديّة فيه، و لو كان هذا الضيق حاصلًا من صعوبة العمل و تعسّره، و لا يعتبر فيه مداومته في يوم أو أيّام عديدة و تكراره؛ و يزيدك هذا وضوحاً ملاحظه ما ذكرناه في معنى هذه الكلمة، و موارد استعمالها من الكتاب و السنّة و غيرهما، فراجع و تأمل.



نعم هنا إشكال، و هو أنّه لو كان المراد من الحرج المنفي في هذه القاعدة مجرد الضيق و الصعوبة في قبال السّعة و السّهولة - على ما هو الظاهر من معناه لغة و عرفاً - يلزم نفي كل تكليف يشتمل على أدنى مراتب الصعوبة و المشقّة، و هذا يوجب رفع اليد عن كثير من التكاليف الشرعيّة، كالصّيام في أيّام الصيف لكثير من النّاس، و الوضوء في ليالي الشّتاء بالمياه الباردة، و غير ذلك من أشباهه، بل جلّ التكاليف يشتمل على نوع مشقّة في كثير من الأوقات و الحالات؛ و هذا ممّا لا يتفوّه به فقيه، و لو بني عليه حصل منه فقه جديد.

و هذا يكشف عن أنّ معناه اللّغوي و العرفي و إن كان واسعاً في نفسه، إلاّ أنّ المراد منه هنا مرتبة خاصّة، لا مطلق الصعوبة و المشقّة و الضيق، ولكن أيّ مرتبة منه؟ و ما حدّها؟ و ما الدليل على تعيين حدّ خاصّ بعينه؟ هذه أسئلة أشكلت أجوبتها على غير واحد من الأكابر على ما يظهر من كلماتهم في مقامات مختلفة.

ولذا قال الشيخ الحرّ العاملي (قدّس الله سرّه الشريف) في كتابه المسمّى (الفصول المهمّة) بعد ذكر طائفة من الأخبار النافية للخرج: «نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، وإلا لزم رفع جميع التكاليف» إنتهى.

و ذهابه ﷺ إلى إجمال أدلّة نفي الحرج إنّما نشأ من قيام قرينة مقامية كما عرفت على إرادة مرتبة خاصّة منه، لعدم إمكان إرادة جميع مراتبه، ولكن أشكل عليه الأمر في تعيين هذه المرتبة، لعدم قيام دليل عليه عنده.

لكن الحقّ - كما يظهر بعد إمعان النّظر - إمكان تعيين هذه المرتبة، وهي: ما يلزم منه مشقة شديدة لا يتحمّلها الناس عادة في مقاصدهم، فإنّها القدر المسلّم من أدلّة نفي الحرج؛ أو أنّ القدر المسلّم خروجه منها هو ما دون هذه المرتبة، كما يشهد به رواية عبدالأعلى مولى آل سام الواردة في حكم الجبيرة، وكذا غيرها من روايات الباب.

و الظاهر أنّ فقهاء الأصحاب قدّس سرّهم أيضاً لم يفهموا من عمومات نفي الحرج إلّا ذلك، و لذا صرح غير واحد منهم في مسألة «جواز التيمّم بخوف الشين في أعضاء الوضوء» بوجوب تقييدها بما لا يتحمّل عادة، أو بالشّديد منه، أو بالفاحش؛ على اختلاف تعابيرهم.

قال الشيخ الأجلّ صاحب (الجواهر) ﷺ عند التّعريض لهذه المسألة ما حاصله: «لا أعرف في جواز التيمّم عند خوف الشين خلافاً بين الأصحاب، و ظاهر إطلاق كثير منهم عدم الفرق بين شديده و ضعيفه، و هو مشكل جداً؛ إذ لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر و الحرج، و احتمال دخوله في المرض، أو في إطلاق ما دلّ على التيمّم عند خوف البرد، و من المعلوم عدم العسر في ضعيفه، بل لا يكاد ينفك عنه غالب الناس في أوقات البرد، و عدم صدق إسم المرض عليه، و ظهور أدلّة خوف البرد في غيره» ثمّ قال: «و لعلّه لذا قيّده في موضع من (المنتهى) بالفاحش، و اختاره جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم المحقّق الثاني في جامعته، و الشهيد الثاني في روضه،

و الفاضل الهندي في كشفه، و إليه يرجع ما عن جماعة أخرى من التقييد بما لا يتحمّل عادة، فالأقوى الإقتصار على الشديد منه الذي يعسر تحمّله عادة» إنتهى كلامه.

و كأنه رحمه الله تفتنّ لما ذكرناه من وجود القرينة المقامية على صرف إطلاقات أدلّة نفي الحرج في هذا المقام، ولكن قد عرفت عدم اختصاصها به. و الظاهر أنّ مراد غير هؤلاء المحققين الذين قيّدوا الإطلاق بما عرفت من «الشديد» أو «الفاحش» أيضاً ذلك، فلا خلاف بينهم فيه؛ كما أنّ الظاهر إنحصار مدرك المسألة المذكورة في قاعدة لاجرح.

و قد تعرّض للمسألة كثير من أعاضم المتأخّرين، منهم المحقق اليزدي في (العروة) حيث قال: «بل لو خاف من الشين الذي يكون تحمّله شاقاً تيمم» إنتهى. و قرّره عليه كثير من محققي المحشّين و زاد بعضهم: «إذا كانت بحيث لا تتحمّل عادة». ثم لا يخفى عليك أنّ عدم تحمّل مشقّة الفعل عادة يختلف باختلاف الأفعال و ما يرام منها، من حيث الإهتمام بشأنها، و باختلاف الحالات و غيرها، فتدبّر جيّداً. فتحصّل من جميع ذلك أنّ المعيار في قاعدة نفي الحرج ليس مطلق المشقّة و العسر الموجودين في كثير من التكاليف الشرعيّة أو أكثرها، بل المشقّة الشديدة التي لا تتحمّل عادة في مثل ذاك الفعل؛ و أنّ الدليل عليه قيام قرينة مقامية على هذا التقييد كما عرفت، فليست قاعدة نفي الحرج مجمّلة مبهمّة. كما أنّه لا يلزم في القاعدة بناءً على هذا المعيار تخصيص الأكثر أو المستوعب؛ و سيأتي تتمّة لهذا الكلام في التنبية الأوّل من التنبهات الآتية إن شاء الله.



مفاد القاعدة و وجه تقدّمها على سائر العمومات:

لا يخفى أنّ العسر و الحرج و أمثال هذه العناوين أوصاف للأفعال التي تتعلّق بها الأحكام لا لنفس الأحكام، مثلاً بوضوء المختار لمن على يده جبيرة أمر حرجي

متعسر، فالمتّصف بهذه الصّفة نفس هذا العمل لا الوجوب المتعلّق به، فلا يقال: وجوب الوضوء على مثل هذا الشّخص أمرٌ حرجي و فيه ضيق على المكلف إلا من باب الوصف بحال المتعلّق، فإنّه لو كان في الوجوب ضيق فإنّما هو من ناحية العمل المتعلّق به.

و يشهد له نفي الجعل عنه. في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فإنّ الجعل على المكلفين كناية عن التّكليف، و المجعول هو نفس العمل المكلف به، و هو المتّصف بالحرص هنا، فكأنّ المكلف به أمرٌ يضعه الشّارع على عاتق المكلفين و يكون ثقله عليهم، كما أنّه قد يرفعه عنهم ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾؛ فقوله: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) بمعنى: لم يكلفكم عملاً حرجياً متعسراً.

و أوضح من ذلك قوله ﷺ في رواية الإحتجاج السابقة^١: (يعني بالإصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا - إلى أنّ قال: - كنت لا أقبل صلاتهم إلا في بقاع من الأرض معلومة، إخترتها لهم و إن بعدت، و قد جعلت الأرض كلّها لأمتك مسجداً و طهوراً، فهذه من الأصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك...) إلى غير ذلك من فقراتها، فإنّها ظاهرة أو صريحة في أنّ نفس هذه الأعمال كانت من الأصار الثابتة في حقّ الأمم الماضية المرفوعة عن هذه الأمة المرحومة.

فالمرفوع أولاً و بالذات هي نفس الأفعال الحرجية، إلا أنّ رفعها عن المكلفين أو عدم جعلها عليهم كناية عن عدم إيجابها، كما أنّ وضعها عليهم كناية عن إيجابها؛ فالوضع و الرّف في عالم التشريع هو الإيجاب و نفيه، و هذا التّعبير - كما عرفت - مأخوذ من مشابهة الإلزام بشيء و إيجابه لوضعه على عاتق المكلف، فكأنّ الشّارع المقدّس إذا أوجبه على المكلفين وضعه عليهم في الخارج، و إذا لم يوجبه عليهم رفعه عنهم.

١. نقلناها تحت الرّقم «١١».

و الحاصل أنّ العسر و الحرج كمقابليهما من أوصاف أفعال المكلفين، التي قد تكون شاقّة ضيقة كما قد تكون سهلة يسيرة.

و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في تقدّم عمومات نفي الحرج على العمومات المثبتة للأحكام بعناوينها الأوليّة، و وجوب تخصيصها بها، و يشهد له إستشهاد الإمام عليه السلام بها في قبال كثير من الأدلّة المثبتة للأحكام، مضافاً إلى فهم الفقهاء (رضوان الله عليهم) و استنادهم إليها في فروع فقهية كثيرة، ولكن ما وجه هذا التقدّم؟ فهل هو من جهة حكومتها عليها أو أمر آخر وراءها؟

التّحقيق أنّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ العسر و الحرج و أشباههما من أوصاف أفعال المكلفين لا الأحكام المتعلقة بها لا يصحّ لنا أن نقول بأنّ وجه تقدّم عمومات هذه القاعدة على أدلّة الأحكام هو حكومتها عليها، فإنّها عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الآخر، بحيث لولاه لكان لغواً؛ إمّا بأن يتصرّف في موضوعه، أو في حكمه، أو في متعلّقه، أو في انتساب المتعلّق إلى موضوعه؛ و قد مرّ بيانه في القاعدة الأولى من هذه السلسلة - و هي. قاعدة لاضرر - عند ذكر نسبتها مع سائر الأدلّة.

و من المعلوم أنّ دليل نفي الحرج إنّما ينفي وجود الحرج و جعله على المكلفين في عالم التشريع، من دون أن يكون ناظراً إلى غيره من أدلّة أحكام الشرع و متصرّفاً فيها بأحد الأنحاء الأربعة المتقدّمة؛ فمن هذه الجهة يكونان في عرض واحد و من قبيل المتعارضين. ففي الحقيقة أدلّة نفي الحرج تكون من سنخ ما دلّ على أنّه (لم يجعل على النساء جمعة و لاجماعة و لا أذان و لا إقامة)، فلو كان هناك ما يدلّ بعمومه على أنّ عليهنّ بعض هذه الأمور فإنهما يكونان من المتعارضين - لا أنّ الأوّل حاكم على الثاني -، و لا يقدر عليه إلا من باب التّخصيص؛ و مجرّد كون لسانه «نفي الجعل» لا يكفي في تقدّمه على غيره.

كما أنّ من الواضح أنّ النسبة بين أدلّة هذه القاعدة و أدلّة الأحكام هي العموم من وجه، فكما أنّه يمكن تخصيصها بأدلّة نفي الحرج يمكن تخصّص أدلّة نفي الحرج بها.

إلا أن كونها في مقام الإمتنان على الأمة يأبي من التخصيص جداً، فتخصّص الأدلة المثبتة للأحكام بها لقوة دلالتها بالنسبة إليها، وهذا أمر ظاهر لمن راجع العمومات السابقة. ومنه يظهر وجه استشهاد الإمام عليه السلام بها في مقابل كثير من العمومات المثبتة للأحكام، ووجه فهم الفقهاء واستشهادهم بها في أبواب شتى. نعم، لو قلنا بأن العسر والحرج من أوصاف نفس الأحكام الشرعية، وأنها هي التي قد تكون تارة عسرة حرجية وأخرى سهلة يسيرة، وأن قوله تعالى: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) في قوة قولنا: إن الأحكام المجعولة الثابتة بأدلتها ليس فيها ما يكون حرجاً وضيّقاً على المكلفين، فحينئذ يصح القول بحكومتها عليها؛ لأنها ناظرة إليها ومفسرة لها بما هو ملاك الحكومة. ولكن قد عرفت أنفاً ضعف هذا المبني، وأنها من صفات أفعال المكلفين، بل القول بالحكومة على هذا المبني، أيضاً عندي غير صافٍ عن شوب الإشكال، كما لا يخفى على من تدبّر.



و قد بقي هنا أمور هامة نذكرها في طي تنبيهات:

المقام الثالث: التنبيهات

التنبيه الأول: هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها؟

من الإشكالات القوية التي أوردت على هذه القاعدة، أنه كيف يمكن الحكم بعمومها وارتفاع كل أمر حرجي في الشريعة بها، مع ما يترأى من كثرة التكاليف الشاقّة الحرجية في أبواب العبادات وغيرها؛ كالوضوء بالمياه الباردة في ليالي الشتاء، والصوم في إلتام الحارة من الصيف، مع ما فيهما من المشقة الظاهرة؛ و كالجهد بالأموال والأنفس، و مقارعة السيف و السنان، و مقابلة الشجعان، و عدم الفرار من الزحف؛ و تحمّل لومة اللائمين في إجراء أحكام الله، و تسليم النفس لإجراء الحدود و القصاص؛ و الهجرة عن الأوطان لتحصيل مسائل الدين و بثّها بين المسلمين الواجب على نحو الكفاية؛ و أشدّ منها الجهاد الأكبر مع النفس و جنود الشياطين.

فهذه التّخصيصات الكثيرة توهنها و تمنع عن التّمسك بعمومها؛ لأنّ قبح تخصيص الأكثر دليل على أنّ المراد منها غير ما يفهم منها في بدء الأمر، فيكون معناها مجملاً مبهماً ولا تكون قابلة للإستدلال؛ فإنّ ما يظهر منها بادية الأمر غير مراد، و المراد منها غير معلوم. فعمومها كعمومات «القرعة» و ما أشبهها موهونٌ، فلا يجوز العمل بها إلّا في الموارد التي عمل بها الأصحاب.

و كأنّه إلى هذا المعنى أشار المحدث الجليل الحرّ العاملي رحمته الله في كتابه المسمّى: (الفصول المهمّة) حيث قال بعد نقل طائفة من الأخبار النافية للحرّج: «نفي الحرّج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، و إلّا لزام رفع جميع التكاليف» إنتهى. فالتزم بعد القول بإجمالها و إبهامها بسقوطها عن الحجّية إلّا في القدر المتيقّن منها، و هو التكليف بما لا يطاق.

أقول: قوله: «و إلّا لزم رفع جميع التكاليف» إن كان مراده منه المبالغة في كثرة التخصيصات الواردة عليها بما عرفت آنفاً، و أشرنا إليه أيضاً عند ذكر معنى «العسر و الحرّج»، فله وجه مع قطع النّظر عمّا سيأتي، و أمّا إن كان مراده منه ما يظهر منه في ابتداء النّظر من نفي عمّة التكاليف الشرعيّة، لما في جميعها من مرتبة من العسر و الحرّج، فهو مبني على أن يكون المراد من «الحرّج» مطلق الكلفة الحاصلة و لو من الأمور البسيطة العادية، و هو ممنوع جداً، كما عرفت عند تحقيق معنى هذه الكلمة. مضافاً إلى أنّ غير واحد من التكاليف الشرعيّة لا يشتمل على أدنى مشقّة و كلفة، لموافقته لكثير من الطباع، فالقول بإستلزام عموم نفي الحرّج لنفي عمّة التكاليف ممنوع من هذه الجهة أيضاً.

أضف إلى ذلك أنّ ما ذكره هذا المحدث الجليل هدم لأساس هذه القاعدة رأساً؛ لأنّ بطلان التّكليف بما لا يطاق ظاهر لكلّ أحد، بل لا يبعد كونه من ضروريات الدين، فحصر مفادها في خصوص التّكليف بما لا يطاق مساوق لسقوطها عن الحجّية، و هو مخالف لسيرة الفقهاء، حيث يستدلّون بها في كثير من أبواب الفقه لنفي التكاليف الحرّجية غير البالغة حد ما لا يطاق، بل مخالف لما عرفت من استدلال الإمام عليه السلام بها

لكثير من المسائل و تعليمه ﷺ لإستنباط الحكم من هذه القاعدة العامة. و أمّا قصر العمل بها على خصوص الموارد التي عمل بها الأصحاب، مع أننا نعلم أو نظن أنه لم يكن عند أكثرهم أو جميعهم في هذا الباب إلا هذه الآيات و الأخبار المأثورة عنهم ﷺ، فمما لأوجه له.

و احتمال أن يكون قد وصل إليهم من المدارك ما لم يصل إلينا، أو كان لهذه العمومات قرائن متصلة ترفع إبهامها و توضح المراد منها، وصلت إليهم دوننا، ضعيف جداً؛ و من أقوى الشواهد على بطلانه أنهم يستندون في إثبات المسائل إلى نفس هذه الآيات و الروايات، معتمدين في إثبات مقاصدهم عليها لاغير.



الوهوه المذكورة في دفع هذا الإشكال:

و قد يذب عن الإشكال بوجه لا تخلو عن إيرادات، نذكرها و نذكر ما فيها من جهات الضعف، ثم نتبعها بما عندنا في حسم مادته.

الوجه الأول: ما حكاه المحقق التراقي عن بعض سادة مشايخه - و الظاهر أنه السيد السند العلامة الطباطبائي (قدس سرهما) - قال: «أمّا ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج و الجهاد و الزكاة بالنسبة إلى بعض الناس و الدية على العاقلة و نحوها، فليس شيء منها من الحرج؛ فإنّ العادة قاضية بوقوع مثلها، و الناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف و من دون عوض، كالمحارب للحمية، أو بعوض يسير... و بالجملة فما جرت العادة على الإتيان بمثلها و المسامحة فيه و إن كان عظيماً في نفسه، كبذل النفس و المال، فليس من الحرج في شيء. نعم، تعذيب النفس و تحريم المباحات و المنع عن جميع المشتبهات أو نوع منها على الدوام حرج و ضيق و مثله منقّف في الشرع» إنتهت.

و هذا القول كما تراه على طرف الإفراط، كما أنّ ما ذكره المحدث الحرّ العاملي على طرف التفريط، فكلاهما خارجان عن حدّ السواء، و يوجبان سقوط القاعدة عن

قابلية الإستدلال بها في الفقه رأساً؛ أمّا الأوّل فقد عرفت حاله، و أمّا الأخير فلأنّ لازمه وجوب العمل بالتكاليف الواردة في الشرع من الواجبات و المحرّمات و إن بلغت من العسر و الحرج ما بلغت من دون أي استثناء، فينحصر مفاد القاعدة في خصوص تعذيب النفس و تحريم المباحات و أمثالها، و هو كما ترى؛ فإنّه يرد عليه جميع ما أوردناه على سابقه من مخالفته لاستدلال الأئمة عليهم السلام بأية نفي الحرج في موارد عديدة، و مخالفته لفهم الفقهاء و استنادهم إليها في أبواب شتى.

أضف إلى ذلك مخالفته للوجدان؛ فإنّ مجرد ارتكاب الناس لبعض الأمور الشاقّة، لأجور يترقّبونها أو لعلّ أخرى لا يخرجها عن كونها أموراً شاقّة حرجيّة، اللهمّ إلا أن يرجع هذا القول إلى بعض ما سنشير إليه في الوجه المختار.

الوجه الثّاني: ما حكاه عليه السلام أيضاً عن بعض فضلاء عصره و حاصله: «إنّ الذي يقتضيه النّظر بعد القطع بورود تكاليف شاقّة و مضار كثيرة في الشّريعة أنّ المراد بنفي العسر و الحرج و الضرر، ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثّابتة بالنسبة إلى طاقة أوساط النّاس المبرئين عن المرض، و القدر الذي هو معيار التّكاليف، بل هي منفيّة من الأصل إلا فيما ثبت و بقدر ما ثبت.

و الحاصل أنا نقول: إنّ المراد أنّ الله سبحانه لا يريد بعباده العسر و الحرج و الضرر، إلا من جهة التّكاليف الثّابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط، و هم الأغلبون، فالباقي منفي، سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة. - ثمّ قال: - إنّ ذلك النّفي إمّا من جهة تنصيص الشّارع، كما في كثير من أبواب الفقه من العبادات و غيرها، كالقصر في السّفر، و الخوف في الصّلاة، و الإفطار في الصّوم و نحو ذلك؛ و إمّا من جهة التّعميم، كجواز العمل بالإجتهد لغير المقصر في الجزئيات كالوقت و القبلة، أو الكلّيات كالأحكام الشّرعية» انتهى.

أقول: عبارته المحكيّة عنه عليه السلام و إن كانت لاتخلو عن إجمال و إبهام، إلا أنّ الظّاهر أنّ مراده أنّ الأصل الأوّلي في الأحكام عدم كونها حرجيّة و لاضرريّة؛ و إمّا يخرج من هذا الأصل في موارد ثبت فيها تكليف حرجي أو ضرري، إمّا بالعموم أو

بالخصوص، فيقتصر في هذه الموارد التي ثبت فيها تكاليف حرجية أو ضرورية على ما ثبت و بقدر ما ثبت، و أمّا الزائد عليها فهو منفي بهذه القاعدة.

غاية الأمر أنّ التكاليف الحرجية الثابتة بأدلتها تنصرف إلى طاقة أوساط الناس المبرئين عن الأمراض و الأعذار، و أمّا بالنسبة إلى غيرهم فحيث لا دليل على إثباتها فهي أيضاً منفية بهذه القاعدة.

و أمّا ما ذكره في آخر كلامه فالظاهر أنّه ناظر إلى أنّ نفي الحرج و الضرر تارةً قد يكونان بعمومات هذه القاعدة، و أخرى بتنصيب الشارع عليه خصوصاً، كما في صلاة القصر في السفر، و الإفطار في الصوم في السفر و للمريض و الشيخ الكبير و أشباههم؛ و ثالثة بتنصيبه عليه عموماً، كتجويزه العمل بالظنّ في الموضوعات، كالوقت و القبلة لجميع أحاد الناس غير المقصر منهم، و في الأحكام الشرعية الكلية للمجتهدين خاصة. هذا حاصل ما يستفاد من كلامه. و لازمه إختصاص نفي الحرج و الضرر بموارد لم يدلّ على خلافه دليل أصلاً، لاعموماً و لخصوصاً.

و فساد هذا القول أيضاً ظاهر؛ لمنافاته لما عرفت من تمسك الأئمة عليهم السلام بعموم نفي الحرج لنفي كثير من الأحكام في موارد يستلزم العسر و الحرج و تخصيص أدلتها به، و لسيرة كثير من الفقهاء (رضوان الله عليهم)، و لظاهر عمومات نفي الحرج و الضرر الواردة في مقام الإمتنان الآبية عن مثل هذه التخصيصات الكثيرة. أضف إليه أنّ النسبة بينها و بين الأدلة المثبتة للأحكام هي نسبة عموم من وجه. فلا وجه لتقديمها على عمومات نفي الحرج و الضرر.

و أمّا ما احتمله التراقي رحمته الله من أنّ المستفاد من كلامه كون قاعدة نفي الحرج من باب أصل البراءة، فيكون تقديم ما ثبت بأدلة الأحكام من باب تقديم الأدلة الإجتهدية على الأصول العملية مع أنّه بعيد عن مساق كلامه، ظاهر الفساد؛ لأنّ الأصول العملية ناظرة إلى بيان وظيفة الشاك، و ليس في أدلة نفي الحرج و الضرر من الشك عين و لأثر.

الوجه الثالث: أنّ العسر و الحرج يختلفان باختلاف العوارض الخارجية، فقد يكون

شيء عسراً و حرجاً ولكنه باعتبار أمر خارجي يكون سهلاً و يسيراً. و من الأمور الموجبة لسهولة كل عسر، وسعة كل ضيق، مقابلته بالعوض الكثير و الأجر الجزيل، و لاشك أن كل ما كلف الله سبحانه به من التكاليف يقابله ما لا يحصى من الأجر، قال تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾. و على هذا لا يكون شيء من التكاليف عسراً و حرجاً، فكل ما كلف الله به من الأمور الشاقة ظاهراً فقد ارتفعت مشقته بما وعد له من الأجر الجميل و الثواب الجزيل. إنتهى.

و فيه: أن لازمه أيضاً سقوط أدلة نفي الحرج عن جواز الإستدلال بها رأساً، لأن كل ما ورد الأمر به أو النهي عنه ففي امتثال أمره و نهيه أجر إلهي بالملازمة الثابتة من حكم العقل، فلا يصح نفيه بأدلة نفي الحرج؛ بل تكون هذه الأدلة لغواً بالمرّة و لا يبقى لقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ معنى، إلا أن يكون المراد نفي التكاليف المشتملة على المشقة الخالية عن الأجر و الثواب، ولكنه يرجع إلى توضيح أمر واضح.

و يرد عليه أيضاً ما أوردناه على ما تقدّمه، من مخالفته للأخبار الحاكية لاستدلال المعصومين عليهم السلام بها نفي الأمور الحرجية؛ كما أنه مخالف لفهم فقهاء الأصحاب المستدلين بها في فروع كثيرة.

هذا مضافاً إلى عدم تماميته في نفسه، لأن مجرد ترتب الأجر الجميل و الثواب الجزيل على شيء لا يمنع عن صدق العسر و الحرج عليه، مثلاً: نقل الصخور العظيمة من قلل الجبال، أو تحمّل منن اللثام، من الأمور العسرة الحرجية و إن كان في مقابلها أجور جزيلة. نعم، ترتب الأجر و الثواب عليها يكون داعياً على الإتيان بها و مصححاً لارتكابها عند العقلاء، لا أنه مانع عن صدق عنوان العسر و الحرج عليها.

و يشهد على ذلك ظهور بعض الآيات و صراحة بعض الأخبار الماضية في ثبوت تكاليف عسرة حرجية في حق الأمم الماضية، مع أنه لا ينبغي الشك في ترتب أجور جميلة على طاعتهم و امتثالاتهم؛ فهذا دليل على أنه لا منافاة بين صدق عنوان الحرج و العسر على شيء مع ترتب الأجر الجميل عليه.

و الحاصل أنّ العسر و الحرج و إن كانا يختلفان باختلاف بعض العوارض الخارجية - كغيرهما من العناوين - إلا أنّ اختلافهما بمجرد ترتّب الأجر و الثواب الأخرى أو الأجر الدنيويّة عليهما ممنوع جدّاً.

الوجه الزايع: ما اختاره المحقق التراقي و جعله الطريق الوحيد في حلّ الإشكال بحذافيره و إليك نصّ عبارته:

«إنّه لا حاجة إلى ارتكاب أمثال هذه التّأويلات و التّوجيهات، بل الأمر في قاعدة نفي العسر و الحرج كما في سائر العمومات المخصّصة الواردة في الكتاب الكريم و الأخبار الواردة في الشّرع القويم؛ فإنّ أدلّة نفي العسر و الحرج تدلّ على انتفائهما كلية، لأنّهما لفظان مطلقان واقعان موقع النّفي فيفيدان العموم، و قد ورد في الشّرع التكليف ببعض الأمور الشّاقّة و التكاليف الصّعبة أيضاً، و لا يلزم منها ورود إشكال في المقام، كما لا يرد بعد قوله سبحانه: ﴿وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ إشكال في تحريم كثير ممّا وراءه، و لا بعد قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ تحريم أشياء كثيرة؛ بل يخصّص بأدلّة تحريم غيره عموم ذلك، فكذا ههنا، فإنّ تخصيص العمومات بمخصّصات كثيرة ليس بعزيز، بل هو أمر في أدلّة الأحكام شائع، و عليه استمرت طريقة الفقهاء؛ فغاية الأمر كون أدلّة نفي العسر و الحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصّص و بعد ظهوره يعمل بقاعدة التّخصيص» إنتهى.

و يردّ عليه أولاً: إنّ قبح تخصيص الأكثر أو التّخصيص الكثير المستهجن أمر ظاهر لا يجوز ارتكابه، و لا يصحّ الإلتزام به في كلام الشّارع الحكيم؛ كما أنّ لزوم مثل هذا التّخصيص في المقام ممّا لا ينبغي الريب فيه بعد كثرة التّكاليف الحرجيّة التي أشرنا إليها إجمالاً عند تقريب أصل الإشكال، من الواجبات الماليّة الكثيرة، و الجهاد الأصغر و الأكبر، و الحج و الصّيام و القصاص و الحدود و الدّيات، و غيرها.

و ما استشهد به من الآيتين على ما ادعاه من جواز التّخصيصات الكثيرة قابل للمنع، فإنّ الظاهر أنّ الحصر في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...﴾ حصر اضافي في مقابل ما حرّمه أهل الكتاب على أنفسهم و بدعهم في باب الدّبائح

أو غيره، فتدبر. كما أن قوله تعالى ﴿وَ أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ أيضاً ظاهر في الحصر الإضافي أو محتمل له، و تمام الكلام فيه في محله.

و ثانياً: إنّ عمومات نفي الحرج واردة في مقام الإمتنان على الأمة المرحومة، كما أنّ ظاهر روايات الباب أو صريحها أنّه من خصائص هذه الأمة، فكيف يجوز تخصيصها بمثل هذه المخصّصات الكثيرة و الحال هذه؟ و كيف يكون نفي الحرج من مختصّات هذه الأمة مع إثبات أحكام حرجية كثيرة فيها؟ بحيث تكون حالها كحال بقيّة الأمم؟

اللّهمّ إلا أن يقال بأنّ امتياز هذه الأمة إنّما هو في قلة أحكامها الحرجية بالنسبة إلى الماضين و إن كانت في نفسها كثيرة؛ هذا ولكن إشكال إباء هذه العمومات الواردة في مقام الإمتنان عن مثل هذه التخصيصات باق بحاله.

و ثالثاً: إنّ القول بجواز تخصيص عمومات نفي الحرج بمخصّصات كثيرة يمنع عن التمسك بها رأساً، لأنك قد عرفت أنّ النسبة بينها وبين عمومات الأدلّة المثبتة للأحكام هي العموم من وجه، فلا وجه لتقديمها عليها عند التعارض إلا بما ذكرنا من إبائها عن التخصيص.

المفتار في ملّ الإشكال:

الوجه الخامس: - و هو المختار في حسم مادّة الإشكال - أنّ ما يدعى من التكاليف الحرجية الواردة في الشريعة على أقسام:

منها: ما ليس حرجياً و إن ادّعي كونها كذلك، كحجّ بيت الله الحرام و أداء الخمس و الزكاة - لاسيّما مع ما عرفت عند ذكر معنى «الحرج» من أنّ المراد منه هنا ليس مطلق المشقة و الضيق، بل المشقة التي لا تتحمّل عادة على ما بسطنا الكلام فيه؛ فإنّ إخراج خمس أرباح المكاسب يكون بعد وضع مؤنة السنة بجميع أنحاءها، و كذا إخراج خمس غيرها من المعادن و الكنوز، و الزكوات المقدّرة في الشرع التي هي قليل من كثير ليست أموراً شاقّة لا تتحمّل عادة، لاسيّما مع صرفها في مصارف يعود

نفعها غالباً إلى المجتمع أجمع حتّى المعطين، كصرفها في إصلاح حال الفقراء و المساكين و أبناء السبيل، و عمارة الشوارع، و بناء القناطر، و حفظ ثغور الإسلام، و تقوية جيوش المسلمين، و أمن السبيل؛ فهذه في الحقيقة مثل سائر ما يصرفونه في حاجاتهم الشخصية و إصلاح أمورهم الخاصة، ممّا لا يعدّونه ضرراً و حرجاً بل إصلاحاً و نفعاً.

و هذا المعنى و إن كان عند بعض الأذهان البادية من الإستحسانات، إلّا أنه اليوم ظاهر لكل خبير بوضع المجتمعات البشرية و ما فيه نجاحها و فلاحها؛ و لذا ترى العقلاء من جميع الأمم يسلكون هذا المسلك و يكلفون أفرادها بأداء واجبات ماليّة يصلحون بها حال الضعفاء و ذوي الحاجات و سائر الأمور العامّة التي يعود نفعها إلى مجتمعهم أجمع؛ و لا يعدّونه ضرراً و لاحرجاً، بل قد عرفت أنّها في الحقيقة من قبيل مصارفهم الشخصية.

و إن أبيت عن ذلك فقد عرفت أنّ الواجبات الماليّة في أنفسها و مع قطع النظر عن هذا ليست أموراً شاقّة حرجيّة لاتتحمل عادة، فلا يكون فيها ما هو الملاك في هذا الباب.

أضف إلى ذلك أنّ إطلاق العسر و الحرج على الأمور الماليّة مطلقاً لا يخلو عن إشكال - كما أشار إليه المحقق النائيني في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لاضرر -؛ لظهور عنوان الحرج في المشقّة في الجوارح لا في الجوانح، و من المعلوم أنّ بذل الأموال ليس فيه مشقّة بهذا المعنى و لو بلغ ما بلغ، اللهمّ إلّا فيما تسري فيه المشاق الرّوحية إلى البدن، كمن لا ينام طول ليلته إذا بذل مالاً كثيراً، على تأمل في ذلك أيضاً.

و منها: ما يكون من ناحية فعل المكلف و سوء اختياره، كالقصاص و الحدود و ما شاكلهما، فإنّ المكلف بسوء اختياره يقع في هذه الأمور الحرجيّة؛ فلو لم يقتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، أو لم يجن عليها بجناية أخرى توجب القصاص أو الحدّ، أو لم يعتد على غيره بمال أو بعرض؛ فإنّه لا يعتدى عليه بمثله و لا يعاقب به.

و انصراف أدلة نفي العسر و الحرج عمّا أقدم عليه بسوء اختياره واضح، لا سيّما في هذه الموارد التي لا يكون نفي العسر و الحرج فيها منّة على من ارتكبها إلا بترك الإمتنان بل الظلم الفاحش على غيره. فهذه الموارد لم تكن داخلة تحت عمومات نفي الحرج حتى يكون خروجها عنها بالتخصيص.

و منها: ما هو قابل للإنكار؛ فمثل التوضي بالماء البارد في ليالي الشتاء، أو الصيام في الأيام الحارّة من الصيف إذا بلغت مشقته حدّاً لا تتحمّل عادة، لا يبعد القول بعدم وجوبه. ولكنّ بلوغه هذا الحدّ لغالب الناس ممنوع.

و منها: ما يبقى من الموارد النادرة التي يمكن إتزام تخصيص القاعدة بها إذا كان دليله أخصّ من أدلة نفي الحرج أو بمنزلة الأخصّ، كالجهاد الذي فيه من المشقّة و الحرج ما لا يخفى؛ قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾^١ و قال تعالى حاكياً عن وقعة الأحزاب: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾^٢ و قد سمى سبحانه في كتابه العزيز الساعات التي كانت قبل غزوة تبوك «ساعة العسرة»؛ ففي هذا المورد و شبهه نلتزم بتخصيص عمومات لاحرج بها.

فإن قيل: كيف يجوز تخصيص عمومات نفي الحرج بهذه الموارد و لو كانت قليلة بالنسبة إلى ما يبقى تحتها مع اعترافك بورودها مورد الإمتنان الأبّي عن التّخصيص؟

قلنا: عدم جواز تخصيص العمومات الواردة في مقام البيان إنّما هو في موارد يكون تخصيصها منافياً للمنّة، و أمّا إذا كان موافقاً لها فلا مانع منه، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ منافع الجهاد و مصالحه من ظهور المسلمين على الأعداء، و حفظ ثغورهم، و بقاء عزّهم، و جعل كلمة الله هي العليا، و تفريق أحزاب الكفر، و جعل كلمتهم هي السفلى، لمّا كانت ظاهرة واضحة لكلّ أحد صار هذا قرينة عرفيّة

١. سورة البقرة، الآية ٢١٦.

٢. سورة الأحزاب، الآية ١٠.

على جواز التّخصيص، و لم يناف ورود العامّ مورد الإمتنان؛ بل إنّ ترك تشريع هذا الحكم الظّاهر المصلحة منافٍ له؛ و كلّ ما كان من هذا القبيل جاز تخصيص عمومه من دون أي محذور.

و الحاصل أنّ حال العمومات الواردة في مقام البيان ليست حال سائر العمومات التي يجوز تخصيصها بكلّ مخصّص؛ كما أنّه ليس حالها حال بعض العمومات المعلّلة بعلل عقلية عامّة لايجوز تخصيصها أبداً بأيّ مخصّص كان، بل حكمها في جواز التّخصيص و عدمه جوازه بما لاينافي الإمتنان و عدم جوازه فيما ينافيه.



التنبيه الثاني: هل العبرة بالحرص الشخصي أو النوعي؟

هذا البحث نظير ما أسلفناه في قاعدة «لاضرر»، و الكلام فيه من جهات كثيرة كالكلام فيه، و إن كان بينهما إختلاف من بعض الجهات نشير إليها.

و حاصل القول أنّ العبرة في ارتفاع الحكم بلزوم العسر و الحرج هل هو بالحرص الشخصي، بأن يكون لزوم الحرج في مورد رافعاً للتكليف في خصوص ذلك المورد، أو النوعي بحيث كان لزومه على نوع المكلفين رافعاً للتكليف عن عامتهم؟

الحق هو الأوّل؛ لظهور جميع العناوين الواردة في لسان الأدلّة في مصاديقها الشّخصيّة، فعنوان الضرر إنّما يصدق في خصوص موارد و أشخاصه، و كذلك الحرج و غيرهما من العناوين الواردة في الأدلّة؛ و إرادة الحرج أو الضرر النوعي تحتاج إلى قرينة مفقودة في المقام.

نعم، يظهر من أحاديث الباب استدلال الإمام (عليه السلام) في موارد مختلفة بعموم قوله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لنفي الحكم عن جميع الأفراد مع عدم كونه حرجياً إلا في حقّ غالبهم - مثل رواية أبي بصير الدالة على عدم انفعال الماء الكر - مستنداً إلى عموم هذه الآية، مع أنّه من المعلوم عدم لزوم العسر و الحرج على جميع المكلفين من عدم هذا الحكم، و كذلك بالنسبة لغيره من الأحكام. و هذه

الرواية و أمثالها هي غاية ما يمكن أن يستشهد به للوجه الثاني. ولكن يمكن أن يجاب عنه بما ذكرناه عند ذكر روايات الباب من أن استنادهم عليه السلام بهذه الفقرة من الآية الشريفة على وجهين: تارة يكون بعنوان العلة للحكم و يكون ضابطة كلية تعطى بيد المكلفين و يدور الحكم معها حيثما دارت، كما في رواية عبدالأعلى مولى آل سام فيمن عثر و انقطع ظفره.... و لإشكال في أنّ الحرج في أمثال هذه الموارد أخذ شخصياً.

و أخرى بعنوان حكمة الحكم، أعني ما كان داعياً و باعثاً على تشريعه و إن كان هناك بواعث آخر غيرها، فيكون كالمعدات أو العلل الناقصة. و من الواضح أنّ الحكم في هذا الموارد لا يدور مدار العلة، بل قد يتجاوز عنها إلى غيرها، و قد لا يشمل جميع موارد، و لذا لا يجوز الإستناد إلى ما ورد في أدلة الأحكام من علل الشرائع، و لا يعامل معها معاملة منصوص العلة، فلا يكون جامعاً و لا مانعاً.

و ما يتوهم أنّ الحرج قد أخذ فيه نوعياً هو في الحقيقة من قبيل القسم الأخير، أعني ما يكون حكمة للحكم؛ فالحرج فيه أيضاً شخصي، ولكن دائرة التعليل لا تنطبق على دائرة الحكم، لأنّ الحرج فيه نوعي، فتدبر.

و الحاصل أنّ استدلالهم عليه السلام في بعض الموارد التي يكون الحرج فيها نوعياً بأية نفي الحرج لا يكون دليلاً على الوجه الثاني، و لا يجوز التعدي منه إلى غيره من الموارد التي يكون الحرج فيه نوعياً، بل يجب الإقتصار على خصوص مورد؛ لأنّ سياقه سياق بيان حكمة التشريع لاعلة الحكم.

كما أننا نعلم خارجاً أنّ الحكمة في تشريع كثير من الأحكام هي التوسعة و رفع الحرج عن المكلفين - و لو لم يستند فيها إلى آية نفي الحرج و غيرها من أشباهها - كالقصر في الصلاة و الصيام، و رفع الصوم عن المرضى و الشيوخ، و العدول من الوضوء و الغسل إلى التيمم في كثير من الموارد، و كثير من أحكام مستثنيات أبواب النجاسات. و لا يكون هذا دليلاً على أخذ الحرج نوعياً في قاعدة نفي الحرج.

هذا كله مضافاً إلى عدم إنضباط الحرج النوعي، فهل الملاك فيه هو نوع المكلفين

في جميع الأزمنة و الأمكنة؟ أو أهل عصر واحد؟ أو أهل مكان واحد؟ أو صنف خاص منهم؟ أو غير ذلك من الإحتمالات فتأمل.
فتحصّل من جميع ذلك أنّ المعيار في هذا الباب هو الحرج الشخصي لاغير.

التنبية الثالث: حكم تعارض دليلي نفي الحرج و نفي الضرر

إذا تعارض الضرر و الحرج في مورد - كما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لإضرار جاره و ترك تصرفه فيه حرجاً عليه؛ لأنّ منع المالك عن تصرفه في ملكه كيف يشاء أمرٌ حرجي - فهل يقَدّم قاعدة نفي الحرج؟ أو يؤخذ بقاعدة نفي الضرر؟ أو يتساقتان و يرجع إلى أدلةٍ أخرى؟

قال شيخنا الأعظم (قدس سرّه الشريف) في بحث قاعدة «لاضرر» من (الفرائد): «إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرّر جاره و تركه موجباً لتضرر نفسه، فإنّه يرجع إلى عموم «التاس مسلّطون على أموالهم»، و لو عدّ مطلق حجره على التصرف في ملكه ضرراً، لم يعتبر في ترجيح المالك ضررٌ زائدٌ على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلّط. و يمكن الرجوع إلى قاعدة «نفي الحرج»؛ لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرجٌ و ضيقٌ عليه؛ إمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، و إمّا لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل»^١.

و قال المحقّق النائيني^٢ في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر ما حاصله: «إنّ حكومة لا حرج على لا ضرر - كما احتمله الشيخ الأعظم - تتوقّف على أمرين: الأوّل: كون لا حرج مثبتاً للحكم أيضاً، أي كما أنّه حاكم على الأحكام الوجوديّة يكون حاكماً على الأحكام العدميّة أيضاً، و إلّا لا يعقل تعارضه مع لا ضرر و اجتماعه معه في مورد واحد حتّى يكون حاكماً عليه....»

و إن شئت قلت: إنّ هذا الشرط يرجع إلى منع الصغرى و حاصله عدم إمكان تعارض لا ضرر مع لا حرج.

١. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٦٧، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

الثاني: أن يكون لاحرج ناظراً إلى لاضرر، و معنى النظر أن يكون الحكم في طرف المحكوم مفروض التحقق حتى يكون الحاكم ناظراً إلى الحكم الثابت في المحكوم. و أما لو كان كل منهما في عرض الآخر، و لا أولوية لفرض تحقق أحدهما قبل الآخر فلا معنى للحكومة.

و بالجملة لوجه لجعل لاحرج حاكماً على لاضرر، فلا يمكن علاج التعارض بالحكومة. كما أنه لا يمكن علاجه بتقديم لاضرر على لاحرج مطلقاً من باب أن مورد الضرر أقل من الحرج - لأن كل ضرري حرجي و لاعكس - فإن فيه أولاً: أن أقلية المورد إنما توجب الترجيح إذا كان المتعارضان متضادين دائماً لا مثل المقام الذي يتوافقان غالباً....

و ثانياً:.... أن الحرج هو المشقة في الجوارح لا في الروح، فقد يكون الشيء ضررياً كالنقص في المال و لا يكون حرجياً، فقولك: كل ضرري حرجي و لاعكس غير صحيح.^١

أقول: و لقد أجاد فيما أفاد بقوله ثانياً من أن ملاك الحكومة - و هو نظر أحد الدليلين إلى الآخر و التصرف فيه بأحد انحائه التي مضى شرحها - مفقود في المقام. توضيحه: إن أدلة و نفي الضرر نفي الحرج متساوية الأقدام بالنسبة إلى موضوعاتهما، و قد عرفت مما ذكرنا هنا و في قاعدة لاضرر أن لسانهما واحد، فلا وجه لحكومة إحداها على الأخرى؛ بل قد عرفت أنه لاحكومة لهما على الأدلة المثبتة للأحكام رأساً، و إنما يقدمان على غيرهما لورودهما مورد الإمتنان، و لجهات أخر مضى شرحها، فلا معنى لتقدم إحداها على الأخرى و حكومتها عليها، بل هما متعارضتان متكافئتان و النسبة بينهما عموم من وجه.

و أما القول بأن النسبة بينهما عموم مطلق - لأن كل أمر ضرري حرجي و لاعكس - كما حكاه المحقق المذكور، فإنه ساقط جداً، لا لما ذكره فقط، بل لأن

تصادق مورد الضرر و الحرج لو ثبت فإنما هو في مورد الإضرار على النفس لا في مورد الإضرار بالغير؛ فمثل دخول «سمره بن جندب» على الأنصاري بلا إذن منه كان ضرراً عليه مرفوعاً بحكم قاعدة نفي الضرر، ولكن لم يكن فعلاً حرجياً لا لسمره و لا للأنصاري؛ أمّا الأول فواضح، و أمّا الثاني فلأنه لم يكن دخول سمره فعلاً للأنصاري. نعم، دخوله بلا إذن كان ضيقاً على الأنصاري، ولكن من الواضح أنّ قاعدة لاحرج لاتنفي كل ضيق حاصل من أيّ ناحية، بل الضيق و الحرج المرفوع بها هو ما حصل من ناحية التكاليف الواردة في الشرع، فقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ أي ما جعل عليكم تكليفاً يلزم منه الحرج و الضيق، بقرينة قوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾. و إن شئت قلت: عمومات نفي الحرج إنّما تنفي الحرج الحاصل من ناحية التكاليف الشرعية على نفس المكلفين بها؛ و أمّا الحرج و الضيق الحاصل من أفعالهم على غيرهم فلا دلالة لها عليه، و إنّما المتكفل له قاعة لاضرر. و لافرق في ذلك بين شمول قاعدة نفي الحرج للعدميات أيضاً و بين اختصاصها بالوجوديات فقط.

و إذ قد ثبت أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فالحكم في موارد تعارضهما هو تساقطهما في مورد الاجتماع و الرجوع إلى غيرهما، إلا أن يكون هناك مرجّحات خاصة في بعض الموارد، كاهتمام الشارع ببعض المواضيع، مثل حقوق الناس و أشباهها، فيعمل بها.

و أمّا ما ذكره ﷺ بقوله: «أولاً»، و حاصله توقّف حكومة أدلة لاحرج على أدلة نفي الضرر على شمول لاحرج للعدميات، ففيه أنّ موارد التعارض لاتنحصر بمورد السؤال ممّا يكون الطرفان من قبيل النقيضين أحدهما وجودي و الآخر عدمي، بل قد يكون من قبيل الضدين، و ذلك كما إذا كان القيام في مكان موجباً للضرر على غيره و القيام في غير ذلك المكان حرجاً عليه نفسه و دار أمره بينهما، فالتعارض في هذا المثال و أشباهه ثابت من دون توقّف على شمول لاحرج للعدميات. نعم، خصوص المثال الذي ذكره الشيخ الأعظم ﷺ في كلامه يكوم من قبيل المتناقضين، ولكن ما ادّعاه المحقق النائيني ظاهر في انحصار مورد تعارضهما بالمتناقضين كما يظهر لمن تدبّر في كلامه.

التنبيه الرابع: هل تشمل القاعدة العدميات أو لا؟

الحقّ أنّه لافرق في شمول أدلّة نفي الحرج بين الأحكام الوجوديّة و العدميّة - كما مرّ نظيره في قاعدة نفي الضرر - ولكن بمعنى أنّه لو لزم من ترك بعض الأفعال ضيق و حرج على المكلف - كترك شرب مائع نجس أحياناً - فإنّه يجوز شربه و ترتفع حرمة بمقتضى قاعدة نفي الحرج؛ و مجرد كون موضوعه - و هو ترك الشرب - أمراً عدمياً لا أثر له أصلاً، بعد كون الدليل الدالّ على نفي الحرج شاملاً لجميع الموارد، مثل قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ و قوله ﷺ: (إنّ الدّين ليس بمضيق)، و قوله: (الدّين أوسع من ذلك)؛ فإنّ مفادها جميعاً نفي الأحكام الحرجيّة، سواء تعلقت بموضوعات وجوديّة أو عدميّة.

هذا بناءً على المختار من أنّ الحرج و العسر من صفات فعل المكلف لا من صفات الأحكام، و بناءً عليه يلاحظ العدمي و الوجودي في ناحية متعلّق الحكم و هو فعل المكلف لافي ناحية الحكم نفسه.

و أمّا بناءً على كونه من أوصاف الحكم فظاهر أدلّة نفي الحرج - أعني نفي الأحكام الحرجيّة بناءً على هذا القول - و إن كان خصوص الأحكام الوجوديّة؛ لأنّ عدم الحكم ليس حكماً و لا يصدق عليه أنّه ممّا جعله الشارح فلا يدخل في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، إلا أنّك قد عرفت سابقاً في بحث قاعدة لاضرر، أنّ العرف يحكم حكماً قطعياً بإلغاء هذه الخصوصيّة، فلا يرى أيّ فرق بين لزوم الحرج من جعل الوضوء على المكلف أو من ترك جعل تسلّط الناس على أموالهم، و لا يرى وجهاً للإمتنان بترك جعل الأوّل دون الثّاني، و قد مرّ هناك بعض ما ينفعك في المقام فراجع.

التنبيه الخامس: نفي الحرج هل هو رخصة أو عزيمة؟

إذا تحمّل الحرج و أتى بالعمل الذي فيه ضيق و شدّة منفيّة - كالوضوء و الغسل الحرجيين - فهل يجزي عنه، لكون المرفوع وجوبه لا أصل مشروعته، أو لا يجزي،

لكونه باطلاً لعدم الأمر به رأساً فيكون تشريعاً محرماً؟

و هذه المسألة كأصل القاعدة غير معنونة في كلمات القوم مستقلاً، حتى أنّ المحقق النراقي الذي انفرد بذكر هذه القاعدة في عوائده لم يتعرّض لهذه المسألة و لا لغير واحد من التنبهات التي ذكرناها، إلا أنّ الذي يظهر من غير واحد من أعظم المتأخرين في الفروع الفقهية المتفرّعة على هذه القاعدة كونها من باب الرخصة لا العزيمة، فلنذكر بعض ما وصل إلينا من كلماتهم ثم نتبعها بما هو المختار.

قال الفقيه المتمتّع الماهر صاحب الجواهر (قدس سرّه الشريف) في ذيل مسألة سقوط الصيام عن الشيخ و الشيخة و ذي العطاش ما نصّ عبارته:

«ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم في المقام و نظائره من العزائم لا الرخص، ضرورة كون المدرك فيه نفي الحرج و نحوه ممّا يقضي برفع التكليف... مع عدم ظهور خلاف فيه من أحد من أصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني، فجعل المرتفع التعيين خاصة متمسكاً بظاهر قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ طَعَامٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾^١.

و ظاهر كلامه أنّ دلالة عمومات نفي الحرج على ارتفاع التكليف كليّة، و كونه من باب العزيمة أمر مفروع عنه، حتى أنّ ذهاب المحدث البحراني إلى الرخصة في هذا المورد الخاص إنّما هو لقيام دليل خاصّ عليه، و هو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾.

و قال المحقق الهمداني في مصباحه في بعض التنبهات التي ذكرها في مسوغات التيمّم ما حاصله:

«إنّ التيمّم في الموارد التي ثبت جوازه بدليل نفي الحرج رخصة لا عزيمة، فلو تحمّل المشقة الشديدة الرافعة للتكليف و أتى بالطهارة المائية صحت طهارته، كما تقدّمت الإشارة إليه في حكم الإغتسال لدى البرد الشديد؛ فإنّ أدلّة نفي الحرج

لأجل ورودها في مقام الإمتنان و بيان توسعة الدين لاتصلح دليلاً إلا لنفي الوجوب لا لرفع الجواز.

ثم أورد على نفسه بقوله: «فإن قلت: إذا إنتفى وجوب الطهارة في موارد الحرج فلا يبقى جوازها حتى تصح عبادة، فإنّ الجنس يذهب بذهاب فصله، و بعبارة أخرى: أدلة نفي الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف فتخصصها بغير موارد الحرج فإتيانها في تلك الموارد بقصد الإمتثال تشريع محرم».

ثم أجاب عنه بأنه: «إذا كان منشأ التخصيص كون التكاليف بالوضوء و الغسل حرجياً من دون أن يترتب عليهما عدا المشقة الرافعة للتكليف مفسدة أخرى لا يجوز الإقدام عليها شرعاً كالضرر و نحوه، فهو لا يقتضي إلا رفع مطلوبية الفعل على سبيل الإلزام لا رفع ما يقتضي الطلب و محبوبية الفعل، و كيف كان فلا يفهم من أدلة نفي الحرج عرفاً و عقلاً إلا ما عرفت»^١.

و قال السيّد السند المحقق الطباطبائي اليزدي في (العروة) في المسألة ١٨ من مسوّغات التيمّم: «إذا تحمّل الضرر و توضأ و اغتسل فإن كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء و نحوه وجب الوضوء و الغسل و صحّ، و إن كان في استعمال الماء في أحدهما بطل، و أمّا اذا لم يكن استعمال الماء مضرّاً بل كان موجباً للحرج و المشقة كتحمّل ألم البرد أو الشين مثلاً فلا يبعد الصحّة، و إن كان يجوز معه التيمّم؛ لأنّ نفي الحرج من باب الرخصة لا العزيمة، ولكن الأحوط ترك الإستعمال و عدم الإكتفاء به على فرضه فيتّم أيضاً».

وأشكل عليه كثير من المحشّين وصرّحوا بوجوب التيمّم أو بعدم ترك الإحتياط به. أقول: قد ظهر لك ممّا ذكرنا سابقاً أنّ أدلة نفي الحرج و إن لم تكن حاكمة على عمومات الأحكام إلا أنّها مقدّمة عليها لقوّة دلالتها بالنسبة إليها فتخصّص العمومات المثبتة للأحكام بها، و من الواضح أنّه لا دلالة لتلك العمومات عرفاً على إثبات

أمرين: الإلزام و المطلبية، حتى يرتفع أحدهما و يبقى الآخر، بل الاستفادة منها حكم واحد إثباتاً و نفيًا؛ فإما أن يخصص فينتفي من أصله؛ وإما أن يبقى بحاله. و لا دخل لذلك بمسألة عدم جواز بقاء الجنس من دون فصله، فإن ذلك مسألة عقلية و الكلام هنا في دلالة لفظية بحسب متفاهم العرف. فالذي تقتضيه القاعدة الأولية هو نفي المشروعية رأساً في موارد الحرج أو الضرر أو غيرهما مما يستلزم تخصيصاً في أدلة الأحكام.

و ورودها في مقام الإمتنان و إن كان معلوماً لاريب فيه إلا أنه لا يقتضي ما ذكره من نفي خصوص الإلزام؛ لما حققناه في بعض أبحاث قاعدة لاضرر من أن الإمتنان يجوز أن يكون في أصل الحكم، فلا يجب وجود ملاكه في جزئيات موارده.

مثلاً رفع أثر الإكراه بحديث الرّفع يوجب بطلان البيع الحاصل عن إكراه، و إن كان في هذا البيع منافع كثيرة للمكروه في بعض موارد الإكراه، كما إذا كان الثمن أكثر من ثمن المثل بأضعاف و كان لا يعلمه البائع المكروه، فإنه لا إشكال في أن حديث الرّفع من أظهر مصاديق ما ورد مورد الإمتنان ولكن الإمتنان في رفع آثار الإكراه إنما يكون بنحو كلي عام، لا في كل واحد واحد من مصاديقه و جزئياته. فلو انكشف بعد بيع المكروه أنه كان مشتملاً على منافع كثيرة له لم يكشف ذلك عن صحة البيع المذكور، من حيث إن رفع أثر هذا الإكراه مخالف للإمتنان لما في مورده من المنافع الهامة، بل يتوقف على الإجازة اللاحقة بلا إشكال.

فالمعيار هو كون الحكم الكلي - و هو رفع أثر الإكراه على نحو عام و بعنوان ضرب قانون كلي - إمتناناً على المكلف، و إن كان بملاحظة بعض مصاديقه التادرة مخالفاً له. و هكذا الكلام في باقي التسعة.

و كذا الحال في حجية كثير من الأمارات الشرعية كسوق المسلمين و أيديهم و غيرهما مما يستفاد من أدلتها أو من قرائن خارجية أن حجيتها إنما هي من باب التوسعة على المكلفين، و أن الله قد منّ عليهم بذلك؛ فإن ذلك لا ينافي ثبوت بعض التكاليف من ناحيتها عليهم أحياناً، بحيث لولاها لم يكن طريقاً إلى إثباتها.

و الحاصل إنّ الإمتنان بهذه الأمور إنّما هو باعتبار مجموع الوقائع التي تشملها. فورود عمومات نفي الحرج مورد الإمتنان لا يصلح قرينة على صرفها عن ظاهرها من نفي الأحكام الحرجية رأساً، وجوباً كان أو تحريماً أو غيرهما. فلاوجه للقول بنفي خصوص الإلزام في بعض مواردنا مع بقاء أصل المحبوبة. و أمّا ما أفاده في جواب المستشكل فهو بمنزلة قرينة أخرى لصرف عمومات لاحرج عن نفي الجواز في موارد الأحكام الوجوبية الحرجية و انحصار مفادها في نفي الوجوب، و حاصله ببيان منّا:

أنا نعلم خارجاً أنّ الوضوء و الغسل الحرجيين و أشباههما لا يترتب عليها أيّ مفسدة موجبة لنقصان ملاك المحبوبة فيها، إلا أنّ إيجابها لما كان موجباً للضيق و الحرج على المكلفين رفعه الشارع منّة عليهم مع وجود ملاك فيه؛ فعدم وجوبها ليس من ناحية عدم مقتضي بل من جهة ابتلائه بالمانع، و هو ما أرادته الشارع المقدّس من الإمتنان على هذه الأمة. و من المعلوم أنّ هذا مانع عن الأمر الإلزامي دون غيره، فوجود ملاك المطلوبة فيها مع عدم المانع عن الأمر غير الإلزامي بها يكشف عن تعلق أمر بها كذلك، بل يكفي في صحّتها و صحّة قصد القرينة بها مجرد وجود ملاك المحبوبة فيها و لو لم يكشف عن تعلق أمر بها.

ولكن يرد عليه، أنّ دعوى العلم بعدم المفسدة فيها دعوى بلا بينة و لا برهان، لاحتمال وجود بعض المفسدات فيها بعد كونها حرجية، و لاقلّ من أن التكلّيف إذا كان حرجياً و ثقيلاً على المكلفين أوجب كثرة المخالفة و العصيان، و هي مفسدة عظيمة. و لهذا ذهب بعضهم إلى أنّ نفي الحرج لازم على الواجب الحكيم من باب وجوب اللطف، فتأمل.

أضف إلى ذلك أن تحمّل الحرج و تكلف الفعل الحرجي بعدما منّ الله تعالى على عباده بنفيه رفضاً لما تصدّق و ما منّ به عليهم، و يمكن أن يكون في هذا مفسدة؛ كما ورد في باب عدم صحّة التمام في مواطن القصر من التعليل بأنّه ردّ لتصدّق الله على الأمة، مثل ما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال

سمعتة يقول: قال رسول الله ﷺ: إنَّ الله عزَّ وجلَّ تصدَّق على مرضى أمّتي و مسافريها بالتقصير و الإفطار، أيسرُّ أحدكم إذا تصدَّق بصدقة أن تردّ عليه؟ و في معناه رواية أخرى رواها الصدوق في الخصال عن السكوني^١.

و الغرض من ذلك كلّ إبداء احتمال وجود مفسدة في تحمّل الحرج و الإتيان بالتكاليف الحرجيّة؛ و معه لا يصحّ دعوى القطع بعدم وجود مفسدة فيها و بقاء ملاك المحبوبة على حاله، و من المعلوم أنّ مجرد الإحتمال كافّ في المقام.

و أمّا مسألة التيمّم في الموارد التي ثبت جوازه فيها بدليل نفي الحرج ففيها إشكال آخر مضافاً إلى ما ذكرنا في الجميع، و هو أنّ المستفاد من أدلّة تشريع التيمّم و المركز في أذهان المتشرّعة كون التيمّم بدلاً طويلاً عن الوضوء و الغسل، لا عرضياً، فلا يجتمعان في مورد. و من المعلوم أنّ القول بالرّخصة يستلزم كونهما في عرض واحد في الموارد التي ثبت جواز التيمّم فيها بأدلّة نفي الحرج، فيجوز في حال واحد التيمّم و الغسل، أو هو و الوضوء؛ و الإلتزام به مشكّل جدّاً.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى بحسب ما يستفاد من ظاهر أدلّة نفي الحرج كونه من باب العزيمة لا الرّخصة، كما فهمه الشيخ الأجلّ صاحب (الجواهر) و جعله أمراً مفروغاً عنه، فحينئذ لا يجوز تحمّل الحرج و الإتيان بالفعل الحرجي، و لو فعله لا يجتزى به.

التنبیه السادس: في اختلاف العسر و الحرج باختلاف العوارض والاحوال

لا يخفى أنّ العسر و الحرج يختلف باختلاف الأشخاص، و الحالات، و الأمكنة، و الأزمنة، و الظروف المختلفة و وجود الأسباب و عدمها إلى غير ذلك.

فربّ شيء يكون حرجياً بالنسبة إلى شخص دون آخر، كالضعيف دون القوي؛ و ربّ شيء يختلف باختلاف حالات شخص واحد من القوّة و الضعف و الصحّة و

١. الوسائل، ج ٥، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، ح ٧ و ح ١١.

المرض؛ و ربّ شيء يكون عسراً و حرجياً في مكان دون آخر، كتحصيل الماء في الصحاري القفار دون الشاطيء؛ أو في زمان دون آخر، كالحجّ بالنسبة إلى بعض التّاس في الأزمنة السّابقة دون زماننا هذا، إلى غير ذلك.

و حيث قد عرفت في التّنبية الثّاني من هذه التّنبيهات أنّ المعيار في هذا الباب هو الحرج الشّخصي لا التّوعي فاللازم ملاحظة جميع هذه الأمور في الحكم بنفي التّكليف.

و أمّا لو قلنا بأنّ العبرة بالحرج التّوعي، فهل العبرة بنوع المكلّفين في جميع الأزمنة و الأمكنة على اختلافهم في الصنوف و الحالات و الظروف، أو أنّ العبرة بصنف منهم؟ و ما الدّليل على تعيين صنف خاص، و ما المعيار في سعة دائرة هذا الصنف؟ و هذا كلّ ممّا أشرنا إليه سابقاً في أنّ عدم وجود الضابطة لتشخيص ذلك أحد الموهنات لهذا القول.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه القاعدة المهمّة المغفول ذكرها في كلمات الأصحاب، مع استنادهم إليها في مختلف أبواب الفقه، و تفرّيع فروع كثيرة عليها؛ و قد بقي خبايا في زوايا يعثر عليها الخبير.

٤

قائمة

الفراغ والتجاوز



قاعدة الفراغ و التجاوز

من القواعد المهمة التي اشتهرت في السنة المتأخرين اشتهاراً تاماً حتى صارت كالمسلّمات الدائرة بينهم هي قاعدة «التجاوز و الفراغ»، و إن اختلفوا في أنّها هل ترجع إلى قاعدتين: «التجاوز» و «الفراغ»، أو هي قاعدة واحدة يعبر عنها باسم تارة و بآخر أخرى، حسب اختلاف المقامات؟ كما يأتي البحث عنه بما يستحقّه.

و هي المدرك الوحيد لكثير من الفروع الفقهيّة في أبوابها، و لذا وضع غير واحد من المحققين رسالات خاصّة لها، و مع ذلك لم يؤدّ حقّها من البحث. و قد بذلنا غاية المجهود في كشف الستر عن وجه هذه القاعدة و مداركها و ما يتفرّع عليها من الفروع، و غيرها ممّا يتعلّق بها؛ و سنبيّن أنّها لاتختصّ بباب معيّن من أبواب الفقه.

و الكلام فيها يقع في مقامات:

- ١- البحث عن مدرك القاعدة.
- ٢- في أنّها قاعدة واحدة لاقاعدتان.
- ٣- في أنّها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟
- ٤- في اعتبار الدخول في الغير فيها و عدمه؟
- ٥- في أنّه ما هو المراد من «الغير»؟
- ٦- في أنّ المحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه شرعي أو عقلي أو عادي؟
- ٧- في عموم القاعدة لجميع أبواب الفقه و عدم اختصاصها بباب دون باب.

- ٨- في عمومها لأجزاء أجزاء العبادة و غيرها.
 - ٩- في جريانها عند الشك في صحة العمل.
 - ١٠- في جريانها في الشرائط.
 - ١١- في أنه لماذا لاتجري القاعدة في أجزاء الطّهارات الثلاث؟
 - ١٢- في عدم جريان القاعدة عند الغفلة عن كفيّة العمل.
 - ١٣- في عدم جريانها في الشبهات الحكميّة.
 - ١٤- في اختصاصها بالشكّ الحاصل بعد العمل، لا الشكّ الموجود من قبل.
- و إذ قد عرفت ذلك نرجع إلى تفصيل هذه الأبحاث و توضيح هذه القاعدة من شتى الجهات، فنقول و من الله جلّ شأنه نستمد التوفيق و الهداية:

المقام الاول: البمث عن مدرک القاعدة

الذي يجب البحث و التنقيب عنه قبل كلّ شيء أنّ قاعدة الفراغ و التجاوز و إن كانت ثابتة في النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، لكنّها لم تكن معروفة عند قدماء الأصحاب، كمعروفيتها عند المتأخرين، و إن استند إليها بعضهم أحياناً في بعض أبواب الطّهارة أو الصلوة بعنوان حكم جزئي لاقاعدة كليّة سارية في أبواب كثيرة من الفقه أو كلّها.

و لاغرو في ذلك فإنّ لها نظائر من القواعد الفقهية و أدلّة الأحكام؛ فهل كانت أخبار الإستصحاب المتكى عليها اليوم معروفة عند الأوائل؟ إنّ أول من استدلّ بها هو والد شيخنا البهائي على ما حكى عنه. إلى غير ذلك من أشباهه.

ولكن من الواضح أنّ غفلتهم عنها، أو عدم استنادهم إليها في كثير من كتبهم، لاتؤثّر في اعتبار القاعدة بعد تماميّة دلالة الأخبار عليها كما هو ظاهر؛ فإنّ ذلك لايسقطها عن الإعتبار من جهة إعراض الأصحاب عنها، لعدم ثبوت الإعراض في أمثالها بعدما كانت استفادتها من الأخبار تحتاج إلى دقة خاصّة في الأخبار لاتحصل إلا بتلاقح الأفكار بعد برهة طويلة من الزمان.

مضافاً إلى أنّ عدم تعرضهم لها بهذه الصورة المعمولة في هذه الأعصار، لا يدلّ على عدم اعتبارها عندهم، فإنّه لم يكن من دأبهم إيداع جميع القواعد و الأصول التي يستند إليها في استنباط الأحكام في كتبهم في صورة خاصّة مشروحة. و كيف كان يمكن الإستدلال على هذه القاعدة بأمور:

١- الأخبار العامة و الخاصّة

أولها - و هي العمدة - الأخبار المستفيضة الواردة في أبواب مختلفة، بعضها مختصة بالطهارة أو الصلاة، و بعضها عامّة لاتقييد فيها بشيء، و قسم ثالث منها و إن كان وارداً في مورد خاصّ ولكنّه مشتمل على كبرى كلىة يستفاد منها قاعدة كلىة شاملة لسائر الأبواب.

فلا بدّ لنا أولاً من إيراد جميع ما ظفرنا به من الروايات، ثمّ البحث عن مقدار دلالتها، و ما يحصل لنا من ضمّ بعضها إلى بعض، و الجمع بينها. و الروايات هي:

١- ما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكّ في التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شكّ في القراءة و قد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شكّ في الرّكوع و قد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثمّ قال: يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككّ ليس بشيء.^١

و هذه الرواية بحسب ظاهرها شاملة للطهارة و الصلاة و غيرها من العبادات، بل تشمل جميع المركّبات التي لها أثر شرعي في أبواب العبادات و المعاملات و غيرها - كما سيأتي الكلام فيه مستوفى إن شاء الله - لعموم لفظ «شيء» لها. ولكن ظاهرها بقريئة قوله «خرجت من...» إختصاصها بالشكّ في صحة الشيء بعد الفراغ عن أصل وجوده؛ فإنّ الخروج عن الشيء - بحسب الظهور الأوّلي - هو الخروج عن نفسه لاعتن محله.

١. الوسائل، ج ٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، ح ١.

كما أنّ ظاهرها، بادئ الأمر هو اعتبار الدخول في الغير، إلا أن يكون ذلك جارياً مجرى الغالب؛ لأنّ الإنسان لا يخلو عن فعل ما غالباً، فكلمة خرج من شيء دخل في غيره عادةً. فيكون قوله: «ثم دخلت في غيره» من باب التأكيد للخروج من الفعل الأول. فليكن هذا على ذكر منك، و سيأتي توضيحه في الأمر الرابع إن شاء الله.

٢- ما رواه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه.^١

و صدرها و إن كان مختصاً بباب أجزاء الصلاة إلا أنّ ذيلها قضية عامة كالرواية الأولى، و ظهورها بادئ الأمر في اعتبار الدخول في الغير مثلها.

٣- ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: كلما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو.^٢

و هي أيضاً ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير، إلا أن يقال بأنّ إطلاقها منصرف إلى ما هو الغالب من تلازم مضي الشيء للدخول في الآخر، على عكس ما قلناه في الرواية الأولى. ولكنها من حيث اختصاصها بالشك في الصحة دون أصل الوجود كالأولى، و إن كان القول بالتعميم هنا أقرب؛ لأنّ إطلاق مضي الشيء على مضي وقته أو محلّه كثير، يقال: مضت الصلاة، أي فات وقتها و محلّها. و سيأتي البحث عنه مستوفى إن شاء الله.

٤- ما رواه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه.^٣

و الضمير في قوله «غيره» يحتمل رجوعه إلى «شيء من الوضوء»، و هو الذي يسبق إلى الذهن بادئ الأمر، ولكنه مخالف لما يأتي من عدم جريان القاعدة في

١. الوسائل، ج ٤، من أبواب الركوع، الباب ١٣، ح ٤.

٢. الوسائل، ج ٥، من أبواب الخلل، في الباب ٢٣، ح ٣.

٣. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٤٢، ح ٢.

أجزاء الطّهارات الثلاث؛ و يحتمل رجوعه إلى «الوضوء»، فينطبق على ما هو المشهور المعروف المدعى عليه الإجماع، ولكنّ هذا الإحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر كما عرفت.

و هل هي عامّة للشكّ في الصّحة و الوجود معاً، أو مختصّة بأحدهما؟
ظاهر صدرها التعميم؛ فإنّ الشكّ في شيء من الوضوء أعمّ من الشكّ في أصل وجوده أو صحّته، و ذيلها أيضاً لا يأبى عن الحمل عليه.

و هل الرّواية تعمّ جميع أبواب الفقه أو تختصّ باب الوضوء؟
ظاهر قوله «إنّما الشكّ... العموم، ولكنّ تخصيصها باب الوضوء ليس ببعيد؛ فإنّ قوله «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» يحتمل أن يكون ناظراً إلى قوله «شيء في الوضوء» فالمعنى حينئذ أنّ الشكّ إنّما يعتبر «إذا كنت في شيء من الوضوء لم تجزه»، ولكنّ هذا الإحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر، لاسيّما بملاحظة كون التعليل كقاعدة ارتكازية عقلانيّة، كما سيأتي إن شاء الله.

و هل يستفاد منها اعتبار الدخول في الغير أو لا؟
ظاهر صدرها - كما أفاده العلامة الأنصاري - هو الإعتبار، بينما ذيلها ظاهر في خلافه. ثمّ إنّّه إذا لم يحمل إطلاق الذيل على ما هو الغالب من الدخول في الغير بعد الفراغ عن الشّيء، لم يبعد ترجيحه على الصدر بناءً على أنّ ظهور التعليل يكون أقوى.

٥- ما رواه بكير بن أعين، قال: قلت له: الرّجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ.^١

و هي وإن كان واردة في خصوص الشكّ في الوضوء إلّا أنّ قوله «هو حين يتوضّأ...» من قبيل ذكر العلة في مقام بيان المعلول، فذكر قوله «هو حين يتوضّأ...» بدل قوله «لا يعيد الوضوء».

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٤٢، ح ٧.

و حيث إنّ التعليل بأمر عقلي شامل لغير مورد السؤال، يجوز عدُّ الرواية في سلسلة الروايات العامة الدالة على القاعدة.

اللهمّ إلا أن يقال: أنه ليس من قبيل العلة للحكم، بل من سنخ الحكمة له، ذكر استيناساً للحكم، فلا يجوز التعدي عنه إلى سائر الموارد. و مثله كثير في مختلف أبواب الفقه، فتأمل.

٦- مرواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن شكَّ الرجل بعدما صلّى فلم يدر أثلثاً صلّى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتمّ لم يعدّ الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك.^١

و بيان دلالتها بعين التقريب الذي تقدّم في سابقتها إلا أنّ الحكم و علته كليهما المذكوران هنا.

و قد يتوهم أنّ التعبير بقوله: «و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتمّ» دليل على أنّها نظرة إلى بيان قاعدة اليقين و الشكّ الساري، ولكنّه كما ترى؛ فإنّ اليقين في تلك القاعدة لا يجب أن يكون في خصوص حال الإنصراف كما ذكر في هذه الرواية، مضافاً إلى أن لسانها في الذيل «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» من أقوى الشواهد على أنّها بصدد بيان قاعدة الفراغ، و ظاهر في أنّها من سنخ الأمارات، و قاعدة اليقين على القول بها ليست كذلك، فتدبر.

ثمّ لا يخفى أنّ عدّ الرواية من الروايات العامة الدالة على القاعدة مبني على التعليل الضمني الإرتكازي المستفاد من قوله: «و كان حين انصرف...»، و إلا هي مختصة بباب الشكّ في ركعات الصلاة بعد الفراغ. و لو قلنا بأنّه لا يزيد على الأشعار بالعلة العامة سقطت عن الدلالة على المطلوب.

٧- ما وراه ابن إدريس في مستطرفات (السرائر) نقلاً عن كتاب حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه و مضى على اليقين و

١. الوسائل، ج ٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٧، ح ٣.

يقضي الحائل و الشكّ جميعاً؛ فإن شكّ في الظهر فيما بينه و بين أن يصلّي العصر قضاها، و إن دخله الشكّ بعد أن يصلّي العصر فقد مضت، إلّا أن يستيقن؛ لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلاّ بيقين»^١.

و حاصل مفادها أنّ وجود «الحائل» الذي هو عبارة أخرى عن «الغير» الوارد في سائر الروايات يوجب عدم الإعتناء بالشكّ بعد التجاوز عنه، فلو شكّ في فعل الظهر بعد الإتيان بالعصر لا يعتني بشكّه لتحقق الحائل و هو العصر، و أمّا لو شكّ قبله فعليه إتيانها. نعم، لو علم بترك الظهر و لو بعد تحقق الحائل - و هو العصر - فعليه أدائها، لوضوح أنّ القاعدة تختصّ بصورة الشكّ.

و أمّا قوله: «و يقضي الحائل و الشكّ جميعاً» فلا يخلو عن تشويش و اضطراب، ولكن لا يمنع من الإستدلال بالذيل بعد وضوحه و ظهوره في المقصود.

و قد استدللّ بالرواية سيّدنا الأستاذ في (المستمسك) على عدم وجوب الظهر على من صلى العصر ثمّ شكّ في فعل الظهر، ثمّ صرح بأنّه لم يجد عاجلاً من تعرّض لذلك؛ ثمّ استدللّ لهذا الحكم بقاعدة التجاوز أيضاً بناءً على أنّه يثبت وجود المشكوك بلحاظ جميع آثاره.^٢

هذا ولكنّ الرواية بنفسها من أدلّة القاعدة كما رأيت، و سيأتي له مزيد تحقيق أيضاً. و على كلّ حال، هي من الأدلّة العامّة الدالّة على عدم الإعتناء بالشكّ بعد تحقق الحائل؛ لأنّ الحكم المذكور في صدر الرواية كالعلة المذكورة في ذيلها حكم عام لا يختصّ بباب دون باب. ولكنّ ظاهرها اعتبار الدخول في الغير لو لم نقل بظهورها في اعتبار الفراغ عن الغير. فتأمّل.

هذا ما عثرنا عليه من الروايات العامّة التي لا تختصّ بباب دون باب. و هناك روايات كثيرة خاصّة وردت في أبواب مختلفة مثل أبواب الوضوء، و غسل

١. الوسائل، ج ٣، أبواب المواقيت في كتاب الصلاة، الباب ٦٠، ح ٢.

٢. مستمسك العروة، ج ٧، ص ٤٢٤.

الجنابة، و الرّكوع وغيره من أفعال الصّلاة، بل و في أبواب الحج. و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما ورد في تلك الأبواب من الروايات الخاصّة المؤيّدّة لما مرّ عليك من العمومات:

١- ما ورد في باب الوضوء، مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأمضه و لا إعادة عليك.^١ وهذه الرواية - كما ترى - مختصّة بباب الوضوء و الصّلاة، و لاتعمّ سائر الأبواب بلسانها.

٢- ما ورد في أبواب الجنابة، مثل ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: قلت له: رجل ترك بعض ذراعه، أو بعض جسده من غسل الجنابة - إلى أن قال: فإن دخله الشكّ و قد دخل في صلاته فليمض في صلاته و لا شيء عليه...^٢ و ظاهرها إعتبار الدخول في الغير فتأمل.

٣- ما ورد في باب الشكّ في الرّكوع، مثل ما رواه حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشكّ و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت، أمضه.^٣

٤- ما رواه في ذلك الباب بعينه عن الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت، فامض في صلاتك.^٤

٥- و ما رواه أيضاً في ذلك الباب عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود، فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع.^٥

٦- ما ورد في باب عدد الأشواط في الطواف من عدم الإعتناء بالشكّ فيه بعد خروجه عن الطواف و فوت المحلّ، مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سألت

١. الوسائل، ج ١، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، ح ٦.

٢. الوسائل، ج ١، أبواب الجنابة، الباب ٤١، ح ٢.

٣. الوسائل، ج ٤، أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٢.

٤. الوسائل، ج ٤، أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٣.

٥. الوسائل، ج ٤، أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٦.

أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أسته طاف أم سبعة، طواف فريضة؟ قال: فليعد طوافه، قيل: إنّه قد خرج و فاته ذلك، قال ليس عليه شيء.^١

٧- و ما رواه عن منصور بن حازم في ذاك الباب بعينه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر سته طاف أم سبعة؟ قال: فليعد طوافه، قلت: ففاتته، قال: ما أرى عليه شيئاً، و الإعادة أحب إليّ و أفضل.^٢

و استدللّ في الجواهر بها و بما أشبهها للحكم بعدم العبرة بالشكّ في عدد أشواط الطواف بعد الفراغ عنه، بعد استظهار عدم الخلاف في حكم المسألة.

و من هنا تعرف أيضاً أنّ الحكم بمقتضى قاعدة التّجاوز و الفراغ لا يختصّ بأبواب الطّهارة و الصّلاة، بل يجري في الحجّ و غيره أيضاً كما سيأتي البحث عنه مستوفى إن شاء الله. و لم نعثر في غير هذا الباب من أبواب الحجّ ما يدلّ على ما نحن فيه، و لعلّ المتتبع الخبير يعثر على غيره أيضاً.

و هناك روايات أخرى خاصّة في مختلف أبواب الصّلاة و الطّهارة تتحدّ مضامينها مع ما ذكرنا لم نتعرّض لبيانها، و إنّما اخترنا هذه الرّوايات السّبع من بينها لما فيها من الشّواهد و الإشارات و أضواء تشرق على المباحث الآتية، و يُهتدى بالحقائق التي تحتها كما ستعرف إن شاء الله.

و هذه الرّوايات و إن وردت في أبواب خاصّة و ليس فيها ما يدلّ على عموم الحكم كالرّوايات السابقة ولكنّها تكون مؤيّدّة لها، و يشرف الباحث على القطع بعدم اختصاص القاعدة بباب دون باب، و جريانها في جميع العبادات، بل و غيرها من المركّبات الشرعيّة إذا شكّ في بعض أجزاءها و شرائطها، أو في أصل وجودها بعد مضي محلّها.

و يمكن جعل هذه الأخبار و ما يضاهاها دليلاً مستقلاً بنفسه، فإنّ استقرار

١. الوسائل، ج ٩، أبواب الطواف، الباب ٣٣، ح ١.

٢. الوسائل، ج ٩، أبواب الطواف، الباب ٣٣، ح ٨.

أحكام الشرع في أبواب الوضوء و الغسل، و الإقامة و التكبير و القراءة و الركوع و السجود و الطواف - مع قطع النظر عن العمومات - يوجب الإطمئنان بعدم اختصاص الحكم بباب دون باب، و جريان القاعدة في جميع الأبواب؛ لاسيما بعد ملاحظة التعبيرات الواردة فيها، مما يشعر أو يدلّ على عدم اتكاء الحكم على خصوصية المورد، بل على عناوين: الشك، الفراغ و التجاوز، و أمثالها، فتأمل.

٢- السيرة العقلية

و يدلّ على المقصود أيضاً إستقرار سيرة العقلاء و أهل العرف - في الجملة - على البناء على صحة العمل بعد مضيّه، و لعلّه في الحقيقة راجع إلى عمومية أصالة الصحة لفعل النفس كما مرّ في بحث «قاعدة الصحة»، و أنّه لافرق فيها بين فعل الغير و فعل النفس، خلافاً لما يستفاد من صريح كلمات بعضهم و ظاهر آخرين من تخصيصها بفعل الغير فقط، و لذا ذكروا في عناوين كلماتهم هناك: «أصالة الصحة في فعل الغير».

و قد عرفت أنّ دقيق النظر يعطي عدم اختصاص بعض أدلتها به و شمولها لأصالة الصحة في فعل النفس أيضاً.

و لذا قال فخر المحققين قدس سرّه الشريف في (إيضاح القواعد) في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: إنّ الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح و هو يعلم الكمية و الكيفية الصحة.

و هذا الكلام منه - كما ترى - إشارة إلى قاعدة عامة تجري في فعل الإنسان نفسه و غيره، و هو مبني على ظهور حال الفاعل الذي هو بصدد تفرغ ذمته بفعل صحيح مع علمه بأجزاء الفعل و شرائطه.

و هي قاعدة عقلية عامة في جميع الأفعال و جميع الأبواب. ولذا لو فرضنا واحداً ممّا كتب كتاباً أو حاسب حساباً أو أقدم على تركيب معجون و هو عالم بأجزائه و شرائطه ثمّ مضت عليه أيام أو شهور فشكّ في صحّة الكتاب أو المحاسبة أو تركيب

المعجون من جهة احتمال الإخلال ببعض شرائطه و أجزاءه غفلةً منه فهل تراه يعتني بهذا الشكّ و يعيد النظر إليها مرّة بعد مرّة كلّما شكّ في شيء ممّا يعتبر فيها؟ مع أنّ احتمال الفساد من ناحية الغفلة موجود في غالب أفعال الإنسان، كيف و قد صار الغفلة و التسيان كالطبيعة الثانية له، كما قال الشاعر: وَ لَلْغَفَلَاتِ تَعْرُضُ لِلْأَرِيْبِ.

وكلّما كان الفعل أدقّ و كانت أجزاءه و شرائطه أكثر كان هذا الإحتمال فيه أقوى؛ فإذا كتب كاتب كتاباً ضخماً كان احتمال الغلط فيه من ناحية الغفلة و الإشتباه فيه قوياً جداً، ولكن إذا كان الكاتب ذو بصيرة في فعله و نيّة صادقة في كتابته عازماً على بذل مجهوده في تصحيح الكتاب لا يعتني باحتمال الفساد فيه إذا فرغ منه و جاوز عنه، إلّا أن يكون هناك قرائن و أمارات توجب الظنّ بوجود الخلل في بعض نواحيه. و لافرق في ذلك بين أن يكون الكاتب غيره أو نفسه فشكّ في عمل نفسه. نعم، إذا كان هو مشتغلاً بعمله فشكّ في شيء منه في محلّه يعيد النظر إليه حتّى يكون على ثقة من صحّته و أدائه كما هو حقّه.

و لعمر الحقّ أنّ هذا أمر ظاهر لاسترة عليه لمن راجع أفعال العقلاء و ديدنهم في أمورهم المختلفة في الجملة؛ و إن كان باب المناقشة في جزئيات المسألة و حدودها سعة و ضيقاً واسعاً، ولكن أصل هذه القاعدة - على إجمالها - محفوظة عندهم.

و الظاهر أنّ الوجه في بنائهم هذا أنّ احتمال الغفلة حين الإشتغال بالعمل في حدّ ذاته أمر مرجوح لا يعتنى به. أضف إليه أنّ العاقل الشّاعر الذاكر حين الفعل لا يأتي بما هو مخالف لأغراضه و أهدافه.

و هذا هو بعينه ما أشار إليه الإمام عليه السلام في عبارة و جيزة لطيفة في رواية «بكير بن أعين» الماضية^١ حيث قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ».

١. نقلناها تحت الرقم ٥ في الروايات العامة.

فإنه كالصغرى لكبرى محذوفة تعرف من سياق الكلام، و هي أنّ الذّاكر لفعله لا يأتي بما هو مخالف لمقصوده و غرضه. و إذا انضمت هذه الكبرى إلى صغرى مذكورة في كلامه ﷺ و هي أنه «حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» لأنّ احتمال الغفلة أمر مرجوح بالنسبة إلى المشتغل بالعمل حينه، كان قضيتها صحّة العمل و عدم الإعتناء بالشك. فالصغرى تسدّ احتمال الغفلة، و الكبرى تسدّ احتمال العمد في فعل ما هو محلّ بغرضه.

و كذلك قوله في رواية محمد بن مسلم: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»^١

هذا كلّه مضافاً إلى ما في هذا الأصل من رفع الحرج عن التّاس الذي هو الملاك في كثير من الطرق و الأصول العقلانيّة. و ببالي أنّ صاحب الجواهر قدّس سرّه تمسك بقاعدة الحرج أيضاً في مسألة الشكّ في عدد أشواط الطّواف التي مضى ذكرها آنفاً؛ و كأنّه قدّس سرّه أيضاً ناظرٌ إلى هذا المعنى، لأنّ مسألة الشكّ في عدد أشواط الطّواف لخصوصيّة لها من هذه الجهة.

و إن قال قائل: كيف يكون الذّكر هو الأصل في حال الفاعل مع أنّا كثيراً ما نغفل عن تفاصيل أعمالنا، و هل يوجد بين التّاس من يكون حاضر القلب، ذاكرةً لجميع أفعال صلّاته و سائر عباداته دائماً، اللهمّ إلاّ الأوحدي منهم؟ فالغفلة عن تفاصيل الفعل و أجزاءه و شرائطه حين العمل لعلّها الغالب، من غير فرق بين الصّلاة و الصيام و الطّهارات و الحجّ.

بل يظهر من غير واحد من الروايات الواردة في باب حضور القلب في الصّلاة، و أبواب الشكوك، أنّ الأمر كان على هذا الحال عند كثير من أصحاب الأئمّة، و كانوا يشكون عندهم ﷺ إنصرف قلوبهم عن تفاصيل العمل - أو عن الله - في صلواتهم أو غيرها.

١. نقلنا تحت الرقم ٦ في الروايات العامّة.

قلنا: هذه الغفلات ليست غفلة محضاً بل هي مشوبة بنوع من الذكر الإجمالي، و ذلك لأنّ الإنسان إذا كان بصدد إتيان شيء من المركّبات الخارجيّة، و لم يكن له عهدٌ به من قبل - كمن يصلي لأول مرّة - فلا مناص له من الذكر الكامل و العلم التفصيلي عند الإتيان بكلّ جزء جزء منه، بحيث كلّما غفل عنه وقف عن العمل، لعدم اعتياده عليه. ولكن بعد الإتيان به مرّات عديدة - تتفاوت بتفاوت الأعمال و الأشخاص - يحصل له ملكة خاصّة، و نوع من الإرتكاز الإجمالي بالنسبة إلى تفاصيل العمل و خصوصيّاته و أجزاءه، و يقوم ذلك مقام الذكر الكامل و العلم بتفاصيله. و حينئذ صورة العمل و خصوصيّاته و إن انمحت عن صفحة ذهنه عند غلبة الغفلة، لكنّها بعدُ مرتكزة في أعماق ذهنه و باطن شعوره، و لذا يأتي بالعمل غالباً على وجه الصّحّة حينئذ، و لا يقف عنه عند انصراف ذهنه و غلبة الغفلة كالمتردّد الحائر؛ كيف لا، و الفعل فعل إرادي إختياري لا بدّ من استناده إلى إرادة ما قطعاً. و الحاصل أنّ الفاعل في هذه المقامات ليس ساهياً غافلاً بالمرّة، بل هو ذاكر بنوع من الذّكر، سمّه: «الذّكر الإجمالي» أو ما شئت.

بقي هنا أمران.

الأوّل: إنّ بناء العقلاء على هذه القاعدة في أمورهم لا يلزم القول باتّحاد سعة دائرتها عند الشّرع مع ما هو عندهم، فلو دلت الإطلاقات السّابقة على جريانها في موارد لم يثبت استقرار السيرة العقلائيّة عليها فإنّه يُبنى عليها، فكم من أصل أو قاعدة أو أمانة ثبتت في الشّرع بنحو أوسع أو أضيق ممّا عند العرف و العقلاء مع كون أصولها متّخذة منهم؟

الثّاني: الظّاهر أنّ بناء العقلاء على هذه القاعدة في أفعالهم إنّما هو في الموارد التي لم يكن فيها قرائن ظنيّة يُعتنى بها على خلافها؛ فلو كان الفاعل ممّن يكثر عليه السّهو، أو نحو ذلك من القرائن و الأمارات الظنيّة الغالبة، أشكل الركون إليها عند الشكّ في العمل و لو بعد الفراغ و التّجاوز منه.

المقام الثاني: في أنّها قاعدة واردة أو قاعدتان؟

ذهب غير واحد من أعظم المتأخرين و المعاصرين - و في مقدمهم العلامة الأنصاري (قدس سرّه الشريف) على ما يستفاد من ظاهر كلماته في الرسالة - إلى أنّها قاعدة واحدة عامّة لموارد الفراغ عن العمل و التّجاوز عن أجزاءه، بينما ذهب آخرون كالمحقّق الخراساني و الفقيه النابه الهمداني قدس سرّهما في محكي تعاليقهما على الرسالة إلى أنّهما قاعدتان مختلفتان و اردتان على موضوعين مختلفين.

و اختار المحقّق النائيني رحمته في بعض ما ذكره أخيراً في المسألة مذنباً ثالثاً، و هو أنّه ليس هناك إلاً قاعدة الفراغ الشّاملة لجميع الأبواب، و موضوعها الأعمال المستقلّة التّامة، لا أجزاء عمل واحد. ولكنّه أضاف إلى ذلك أنّ الأخبار الواردة في خصوص الشكّ في أجزاء الصّلاة تدلّ على أنّ الشّارع المقدّس نزلّ أجزاء الصّلاة منزلة الأعمال المستقلّة، فأجرى فيها تلك القاعدة أيضاً. فبمقتضى حكومة هذه الأخبار على أدلّة القاعدة حصل لقاعدة الفراغ فرداً أدعائي تنزيلي قبال أفرادها الحقيقيّة.

إذن لا يبقى مجال للبحث عن تصوير الجامع بينهما - لأنّ المفروض كون دخول أحد الفردين في الكبرى المجعولة في طول الفرد الآخر لا في عرضه - لكي يبحث عن كفيّة الجامع بينهما، فإنّ ذلك إنّما هو في الأفراد العرضيّة لا غير.

هذا و البحث عن هذه المسألة تارة يقع في مقام الثبوت، و أنّه هل يوجد هناك ما بمفاده يكون جامعاً بين حكم «الفراغ عن نفس العمل» و «التّجاوز عن أجزاءه، أو لا يوجد هناك جامع أصلاً؟

و أخرى في مقام الإثبات و أنّ مفاد أخبار الباب و أدلّة القاعدة هل هو جعل قاعدة واحدة تشمل بعمومها الشكّ في أجزاء العمل في أثناءه، و الشكّ في صحّته بعد الفراغ عنه؟ و ذلك بعد إحراز إمكانها من جهة مقام الثبوت.

و بعد ذلك كلّه نتكلّم فيما أفاده المحقّق النائيني قدس سرّه و ما اختاره من المذهب الثالث.

أما المقام الأول، فحاصل الكلام فيه أنه قد يتوهم عدم إمكان الجمع بين القاعدتين في لسان واحد و جعل واحد ثبوتاً. واستدلّ عليه بعدة أدلة ذكرها المحقق التائيني رحمته الله في كلماته في المقام، وإن لم يرتضها و أجاب عنها بما سيأتي نقله و نقده.

الدليل الأول: أنّ لازم وجود الجامع المذكور الجمع بين اللّحاظين في متعلق الشك؛ فإنّ متعلّقه في قاعدة التّجاوز هو أصل وجود العمل بمفاد كان التامة، بينما متعلّقه في قاعدة الفراغ صحة العمل بمفاد كان التاقصة، و الجمع بين هذين اللّحاظين في إنشاء واحد و خطاب واحد محال.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأنّ استحالة الجمع بين اللّحاظين في إنشاء واحد، و كلام واحد، و كذا استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و إن دارت في ألسن المتأخرين و اشتهرت بينهم، و بنوا عليها ما بنوا من مسائل مختلفة في طيات كتب الأصول الحديثة هي من المشهورات التي لا أصل لها. و ما بنوا عليها من المسائل الأصولية و غيرها - و ما أكثرها و أوفرها - كلّها مخدوشة ممنوعة؛ و ذلك لما حققناه في محلّه من وقوع ذلك فضلاً عن إمكانه، و حاصله؛ إنّ اللّحاظ في هذه الموارد لا يجب أن يكون تفصيلاً و في آن واحد حقيقي مقارنة لأنّ صدور الكلام و الإنشاء، بل يجوز تصوّر هذه الأمور المختلفة تفصيلاً من قبل و لو أنّها، ثمّ الإشارة إليها إجمالاً عند الإستعمال و في آن الإنشاء. و هذا أمر ممكن جدّاً، بل واقع كثيراً. و هذه الإشارة الإجمالية كافية في مقام الإنشاء و استعمال اللفظ.

و الوجدان أقوى شاهد على ذلك، فهل ترى من نفسك إشكالاً أو حزاة و استحالة في قول القائل عند إنشاء هاتين القاعدتين: «إذا جاوزت عن محلّ شيء فشكك فيه ليس بشيء، سواء كان في أصل وجوده أم في صحته، و سواء كان في أجزاء عمل واحد أم في أمور مستقلة».

و هل ترى فرقاً بين أن يضيف إلى كلامه قوله: «سواء...» و بين أن يضم ذلك في نفسه من غير تصريح به في الكلام؟ أو ليس قوله: «سواء» توضيحاً للإطلاق المراد

من كلامه السابق؟ إنَّه ليس إنشاءً جديداً مذكوراً في ذيل الكلام غير ما هو مذكور في صدره.

و هذا أمر وجداني لا ترفع اليد عنه ببعض السفسطات الباطلة، كيف و قد عرفت أن اللّحاظ الإجمالي حين الإنشاء، أو استعمال اللفظ، كافٍ قطعاً، و لا حاجة إلى اللّحاظ التفصيلي كي يقع الكلام في عدم إمكان المتعدّد منه في استعمال واحد. هذا مضافاً إلى أنّ أن استعمال اللفظ ليس أنأ حقيقياً عقلياً، و ليس استعمال اللفظ في المعنى من قبيل فناء العنوان في المعنون و المرأة في المرئي، كما توهم؛ فإنّ هذه كلّها استحسانات زائفة لاقيمة لها عند أبناء المحاوره إذا رجعنا إليهم، و كثير منها من قبيل خلط الحقائق بالإعتباريات، و الأمور العقليّة بالأمر العرفيّة. و توضيح ذلك أكثر ممّا ذكر موكول إلى محلّه.^١

١. كما أنّ استعمال اللفظ الواحد في معانٍ متعدّدة، بلا ملاحظة جامع بينها، أمر شائع في ألسنة أبناء المحاوره من أهل الأدب و الشعر و غيرهم، و من أطف ما ذكر في المقام ما أفاده العلامة الخبير و الأديب الماهر الشيخ محمد رضا الإصفهاني رحمته الله في كتابه المسمّى «الوقاية»، ناقلاً له من بعض الأدباء في وصف نبينا الأعظم عليه السلام.

المرتمي في الدجي و المبتلي بعمى و المشتكى ظمأً و المبتغي ديناً
يأتون سدّته من كلّ ناحية و يستفيدون من نعمائه عيناً

يمدح هذا الشاعر النبي الأعظم عليه السلام بأنّ كلّ ذي حاجة يأتي بابه و يستفيد من نعمائه، فمنهم من وقع في ظلماء يبتغي شمساً مضيئة و نوراً يهتدي به، و منهم من ابتلي بالعمى يطلب عيناً يدله على الطريق، و منهم من يشتكي من الظماء يروم عيناً صافية يرتوي بها و يبرّد كبده الحراء، و منهم مديون يُطلب بدينه يبتغي عين الذهب. كلّ أولئك يأتون بابه، و كلّ واحد منهم يستفيد منه بما يسدّ به خلّته و يرفع حاجته. و من الواضح أنّ لفظة «العين» في المصراع الأخير استعملت في أربع معانٍ: بمعنى الشمس، و الباصرة، و النّابعة، و بمعنى الذهب؛ كلّ واحد لواحد من الطوائف الأربع.

و لا يخفى على العارف بأساليب الكلام و لطائفها و من له نصيب من قريحة الشعر و ذوق الأدب، أنّ لطف هذا الشعر إنّما هو باستعمال لفظ العين في معانٍ أربع، كلّ واحد مستقلّ عن الآخر. و إرجاع جميع هذه المعاني إلى معنى جامع قريب أو بعيد مع أنّه يذهب بلطف الشعر و طراوته، مخالف للوجدان؛ لعدم انسباقه إلى الذّهن عند إطلاقه، ولو كان كذلك لانسبق إليه بلا تأمل.

كما أنّ تأويله إلى المسمّى به «العين» يأباه الطبع السليم و القريحة الوقّادة، و لا ينسب إلى الذّهن أيضاً من اللفظ

و ثانياً: إنّ وصف الصحة - على ما هو التّحقيق - ليس من الأوصاف الحقيقيّة العارضة للعمل حقيقة، مثل عروض العلم و البياض للإنسان و الثّلج، بل هو أمر إنتزاعي ينتزع من وجود الشيء جامعاً لجميع أجزائه و شرائطه، ففقدان هذا الوصف إنّما هو بفقدان جزء من العمل أو شرط من شروطه؛ و من المعلوم أنّ الجعل لا يتعلّق بها إلاّ باعتبار منشأ انتزاعها.

فالشكّ في الصحة يرجع لامحالة إلى الشكّ في وجود جزء أو شرط بمفاد كان التامة. إذن لا يبقى فرق بين متعلّق الشكّ في مورد قاعدة الفراغ، و التّجاوز؛ فإنّ متعلّقه في كلّ منهما هو الوجود بمفاد كان التامة، فتدبّر.

و ثالثاً: أنّه لا يلزم الجمع بين اللّحاظين، لإمكان إرجاع قاعدة الفراغ إلى ما هو مفاد كان التامة؛ بأن يجعل متعلّق الشكّ نفس صحّة العمل، لا اتّصاف العمل بالصحة. و الفرق بينهما ظاهر، لرجوع الأوّل إلى مفاد كان التامة و الثاني إلى مفاد كان الناقصة.

ذكر هذا الوجه المحقّق التائيني^١ و ارتضاه في آخر كلامه بعدما أورد عليه في أوّله بوجهين:

الأول: أنّه مخالف لظاهر أخبار الباب؛ لظهورها في الحكم باتّصاف العمل الموجود بالصحة، لابنفس الصحة بعنوان كان التامة، فإنّ الرجوع التعتدّ فيها إلى التعتدّ بوجود صحّة العمل ربّما يشبه الأكل من القفا.

ثانيهما: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ في باب الأحكام التكليفيّة، التي لا يعتبر فيها إلاّ إحراز وجود الصحيح خارجاً؛ و لا يتمّ في باب الأحكام الوضعيّة، لأنّ الأثر فيها يترتب على اتّصاف العقد الموجود بالصحة، و لا يترتب على مجرد وجود الصحيح في الخارج؛ فإنّه من الواضح أنّ مجرد التعتدّ بهذا لا يترتب عليه أيّ أثر خارجي، بل الآثار إنّما تترتب

^١ بالوجدان. و قد أوضحنا جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى و دفعنا بدفع جميع ما ذكرناه فيه من الإشكال فيما كتبناه في مباحث «الأصول اللفظيّة».

على هذا الفرد الموجود إذا اتّصف بالصحة.

هذا ما أفاده المحقق المذكور في هذا المقام، ولكن في كلا الوجهين نظر: **أما الأول** فلأنه خروج عن محل البحث، لما عرفت من أنّ الكلام هنا في مقام الثبوت، و ما ذكره من مخالفته لظاهر الروايات راجع إلى مقام الإثبات و الإستظهار من الأدلة؛ و سيأتي الكلام فيه، فتأمل.

و **أما الثاني** فلأنّ الأثر في المعاملات يترتب على ما هو مفاد كان التامة أيضاً، ولكن مع حفظ المورد و الموضوع؛ مثلاً: إذا شككنا في تحقق عقد صحيح مستجمع لشرائطه على امرأة خاصة بمهر معين إلى أجل معلوم، و كان الشك في أصل وجود هذا العقد الخاص بعنوان كان التامة، ثم ثبت حكم الشارع بوجوده كذلك، رتبنا عليه الأثر، و كان لتلك المرأة جميع ما للزوجة من الآثار الشرعية.

و كأنه قدّس سرّه توهم أنّ وجود العقد بمفاد كان التامة دائماً يلزم إبهامه و إجماله و عدم تشخص مورده حتى يترتب عليه الأثر، مع أنّ إبهام متعلق العقد أوتعيّنه و تشخصه لاربط له بكون الشك في وجوده بمفاد كان التامة أو غيرها؛ فإنّ متعلق الشك قد يكون وجود عقد خاص معين من جميع الجهات، مع كونه من قبيل مفاد كان التامة، تأمل فإنه لا يخلو عن دقة.

الدليل الثاني: إنّ المركّب حيث إنّ مؤلف من أجزاء، فلا محالة يكون لحاظ كلّ جزء بنفسه سابقاً في الرتبة على لحاظ الكلّ، إذ في رتبة لحاظ المركّب و الكلّ يكون الجزء مندكاً فيه، مثلاً: لحاظ كلّ حرف من حروف كلمة بنفسه مقدّم على لحاظ الكلمة المؤلفة منها، كما أنّ لحاظ الكلمة في نفسها مقدّم على لحاظ الآية، و هكذا بالنسبة إلى السورة و الصلاة جميعاً. و حينئذ كيف يمكن أن يراد من لفظ «الشيء» في قوله: «كلّ شيء شكّ فيه و قد جاوزه...» الكلّ و الجزء معاً و بلحاظ واحد، مع أنّهما مختلفان في مرتبة اللّحاظ!؟

و الجواب عنه:

أولاً: ما مرّ من إمكان الجمع بين اللّحاظين في كلام واحد؛ فإنّ هذا الوجه أيضاً يرجع في الحقيقة إلى استحالة الجمع بين اللّحاظ الإستقلالي للجزء - و هو لحاظه بنفسه - و لحاظه مندكاً في الكلّ - و هو لحاظه التّبعي - في مرتبة واحدة. و ثانياً: أنّ ما ذكر إنّما يلزم إذا لوحظ الكلّ و الجزء تفصيلاً و بهذين العنوانين، و لكنّ لحاظهما بعنوان إجماليّ شامل لهما، كعنوان العمل - بنحو اللابشرط - لآمانع منه أصلاً، فقوله «كلّ شيء...» في معنى قوله «كلّ عمل...»، فكما يندرج مجموع العمل تحت هذا العنوان، يندرج جزؤه أيضاً فيه على نحو إجماليّ. و الحاصل أنّ الإشكال إنّما هو في فرض ملاحظة هذين العنوانين بنفسيهما، لا فيما إذا لوحظا بعنوان عامّ شامل لهما.

و العجب أنّه قدس سرّه مثل له بأجزاء الكلمة، و كلمات الآية، و آيات السّورة، مع أنّ كثيراً من الأعلام صرّحوا بشمول قاعدة التّجاوز بنفسها للأجزاء و أجزاء الأجزاء، فإذا شكّ في قراءة السّورة بعد مضي محلّها جرت فيها القاعدة، كما أنّه إذا شكّ في قراءة آية منها بعد مضي محلّها جرت فيها أيضاً؛ فالسّورة بنفسها مشمولة لها، و الآية من آياتها أيضاً كذلك.^١

فلو كان لحاظ الكلّ و أجزائه في خطاب واحد مستحيلاً جرى ذلك في الجزء و أجزاء الجزء.

و ممّا ذكرنا تعرف عدم الحاجة في حلّ الإشكال الى تكلف القول بأنّ الأدلّة الواردة في المسألة متكفّلة لحكم قاعدة الفراغ عن العمل فقط، فالمجموع أولاً و بالذات هو هذه القاعدة، إلّا أنّ الأدلّة الخاصّة الواردة في باب أجزاء الصّلاة تنزّل أجزاءها منزلة الكلّ؛ فيحصل للقاعدة بعد حكومة أدلّة قاعدة التّجاوز - و هي الروايات الواردة في باب الشكّ في أجزاء الصّلاة - على أدلّتها فردان: فرد حقيقي، و

١. راجع العروة الوثقى و تعليقات الأعلام عليها في مسألة الشك بعد المحلّ في أجزاء الصّلاة.

فرد تنزيلي. و على هذا لا يلزم الجمع بين اللّحاظين في إطلاق واحد أصلاً. ذكر ذلك المحقق النائيني في أواخر كلامه في المسألة، وجعله طريقاً لحلّ هذه العقدة و الإشكال الآتي في الوجه الثالث من لزوم التّدافع بين القاعدتين، و بنى عليه ما بنى.

ولكن فيه من التّكلف و التعسّف ما لا يخفى، و سيأتي توضيحه بنحو أوفى إن شاء الله تعالى.

الدليل الثالث: لزوم التّدافع بين القاعدتين في موارد التّجاوز عن محلّ الجزء المشكوك، فإنّه باعتبار لحاظ الجزء بنفسه - كما هو مورد قاعدة التّجاوز - يصدق أنّه قد تجاوز عن محلّه، فلا يعتني بالشكّ فيه؛ و باعتبار لحاظ الكلّ يصدق أنّه لم يتجاوز، فيجب الإعتناء به و تداركه، و هذا هو التّدافع بينهما.

و الجواب عنه، أنّ هذا التّدافع ساقط جداً لأنّه:

أولاً: لاتدافع بين نفس القاعدتين، و إنّما يكون التّدافع - على فرض وجوده - بين أصل قاعدة التّجاوز و عكس قاعدة الفراغ، و هذا إنّما يلزم لو كان عكسها كنفسها مجعولة.

و أمّا لو كان المجعول أصلها فقط، و كان لزوم التّدارك عند عدم الفراغ من باب قاعدة الإشتغال - كما هو الظاهر - فلا تدافع بينهما أصلاً؛ فإنّ مخالفتها من قبيل مخالفة ما فيه الاقتضاء و ما لا إقتضاء فيه و من الواضح عدم المنافاة بينهما.

فلزوم تدارك الجزء المشكوك قبل الفراغ من باب عدم وجود ما يعذر به العبد و ما يقتضي براءته، فإذا اقتضت قاعدة التّجاوز عدم وجوب التّدارك عليه كان عذراً له في تركه و مبرىءً للذمّة.

و الحاصل أنّ التّدافع بينهما ثابت لو كان عكس قاعدة الفراغ كأصلها مجعولاً، و كان كل واحد منهما من قبيل ما فيه الإقتضاء، فهذا يقتضي التّدارك قبل الفراغ عن الكلّ بينما تكون قاعدة التّجاوز مقتضية لعدم وجوبه عند التّجاوز عن الجزء، فحينئذ يلزم التّدافع بينهما. إلا أن يخصّص عكس القاعدة بموارد لاتجري فيها قاعدة

التّجاوز، كالشّرائط التي تعتبر في مجموع الصلاة، بناءً على عدم جريان قاعدة التّجاوز فيها بالنّسبة إلى الأجزاء السابقة.

هذا ولكن قد عرفت أنّ المجعول هو نفس القاعدة لاعتكافها، وأنّ التدارك قبل الفراغ إنّما هو بمقتضى قاعدة الإشتغال و التّكليف الأصلي.

و من هنا تعرف وجه النظر فيما أفاده من الإشكال و الجواب في المقام بقوله: «إن قلت» و «قلت»، فراجع كلامه.

الدليل الرابع: إنّ المعتمد في قاعدة التّجاوز هو التّجاوز عن محل المشكوك، و المعتمد في قاعدة الفراغ هو التّجاوز عن نفس العمل، فكيف يمكن إرادة التّجاوز عن محلّ الشيء و عن نفسه معاً من لفظ واحد؟

و الجواب عن هذا الإشكال يظهر ممّا ذكرناه و أوضحناه في الوجوه السابقة، و لاسيّما الوجه الأوّل. و نزيدك هنا أنّ الاختلاف بينهما ليس اختلافاً في مفادهما و ما يراد من لفظ «التّجاوز» و متعلّقه، و إنّما هو في المصاديق لاغير.

ففي موارد إحراز نفس العمل مع الشك في صحّته من جهة الشك في الإخلال ببعض ما يعتبر فيه، يتحقّق المضي عنه بالتّجاوز عن نفسه، و في موارد الشك في نفس الأجزاء يكون المضي عنه بالتّجاوز عن محلّه؛ فالملاك هو صدق التّجاوز عن الشيء و المضي عنه و هو مفهوم واحد و إن كان ما يتحقّق به مختلفة.

هذا ولكن الإنصاف أنّ صدق التّجاوز عن الشيء بالتّجاوز عن محلّه يحتاج إلى نوع من المسامحة، لأنّ التّجاوز عن الشيء ظاهر في التّجاوز عن نفسه لاعتكافها، ولكن هذا المقدار لا يوجب إشكالاً في اندراج القاعدتين تحت عموم واحد، غاية الأمر يكون للتّجاوز فردان: فرد حقيقي - و هو التّجاوز عن نفس العمل - و فرد إدعائي - و هو التّجاوز عن محلّه - و لا يذهب عليك أنّ هذا ليس من باب إستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و لو قلنا بامتناعه كما لا يخفى، كما أنّ هذا غير ما أفاده المحقّق المذكور من إرجاع احدى القاعدتين إلى الأخرى.

نتيجة البعث في مقام الثبوت:

هذا كله بحسب مقام الثبوت، و قد تحصل منه أنه لا مانع من اتحاد القاعدتين و إنشائهما بلفظ واحد، كما أنه لا مانع من إنشائهما بإنشاءين مختلفين لو كان هناك داع إليه. و قد عرفت أنّ جميع ما ذكره من الموانع و الإشكالات و جوه فاسدة لا يمكن الركون إليها، و أنه لا يلزم أي محذور عقلي من هذه الناحية.



و أما بحسب مقام الإثبات و ظهور أدلة المسألة، فالمستفاد من بناء العقلاء الذي قد عرفت ثبوته في المسألة و قد أشير إليه في روايات الباب الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أيضاً بقولهم: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، و قولهم «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» هو اتحادهما و عدم الفرق بينهما، لاتحاد الملاك في الموردين، و إن اختلفت مصاديقهما من بعض الجهات.

فما دام الإنسان مشتغلاً بعملٍ يكون خبيراً بحاله، مقبلاً عليه، عالماً بكيفياته - و لو بالعلم الإجمالي الإرتكازي الذي عرفته آنفاً - فيكون أذكر و أبصر منه حين يشكّ عند مضيّه و انصرام أجله و انمحاء تفاصيله عن ذهنه؛ بلا تفاوت في ذلك بين الكلّ و الجزء، و بين الفراغ عن نفس الشيء أو التّجاوز عن محلّه.

و أمّا الأدلة النقلية التي هي العمدة في المسألة، فالإنصاف أنه لا يستفاد منها - على اختلاف ألسنتها و تعابيرها - شيان مختلفان، بل الناظر فيها إذا كان خالي النظر، غير مشوب الذهن بما دار بين الأعلام من النقص و الإبرام في إتّحاد القاعدتين و اختلافهما، لا يتبادر إلى ذهنه إلا قاعدة واحدة عامّة تجري في نفس العمل و أجزائه بعد مضيها و انصرامها.

و لا ينافي ذلك كونها مقيدة ببعض القيود في بعض مصاديقها، كاعتبار الدخول في الغير بالنسبة إلى جريانها في الأجزاء - لو قلنا به - كما سيأتي إن شاء الله.

و يؤيد هذا المعنى تقارب التعبيرات - لو لم نقل باتّحادها - في أخبار الباب الواردة في موارد الفراغ عن نفس العمل، و التّجاوز عن الأجزاء؛ من التعبير بالمُضي-

كما في روايتي إسماعيل و محمد بن مسلم - و أنّ الشك ليس بشيء - كما في روايتي زرارة و ابن أبي يعفور.

حتى أنّ التعبير «التّجاوز» أو «الدّخول في الغير» لا يختصّ بموارد قاعدة التّجاوز - على ما اختاره القائلون بالتّعدّد - بل ورد ذلك بعينه في الأحاديث الواردة في مورد قاعدة الفراغ أيضاً؛ فرواية ابن أبي يعفور المروية عن الصادق عليه السلام: «إذا شكّك في شيء من الموضوع و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» - بناءً على رجوع الضمير في قوله: «قد دخلت في غيره» إلى الموضوع - واردة في باب قاعدة الفراغ مع ذكر اعتبار الدخول في الغير فيها و ما وقع فيها من التعبير بالتّجاوز.

و في غير هذه الرواية أيضاً شواهد على المقصود، فراجع و تدبّر. فتحصّل من ذلك كلّهُ أنّ الحقّ هو اتّحاد القاعدتين وفاقاً لما يظهر من شيخنا العلامة الأنصاري و غيره - رضوان الله عليهم -

بقي هنا شيء:

و هو أنّه ما ثمره هذا النزاع، و أيّ فرق بحسب النتيجة بين القول باتّحاد القاعدتين و تعدّدتهما؟ و سيظهر لك ذلك في البحوث الآتية لاسيّما البحث عن إعتبار الدّخول في الغير، و جريان قاعدة التّجاوز في الأعمال المستقلة، و نحوهما.

المقام الثالث: في أنّها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟

وقع الخلاف في أنّ قاعدة التّجاوز و الفراغ - سواء قلنا باتّحادهما كما هو التحقيق، أو تعدّدتهما كما عليه شرذمة من المتأخّرين و المعاصرين - هل هي من الأصول العمليّة أو مندرجة في سلك الأمارات؟ و أنت إذا أحطت خبراً بما أسلفناه في بيان مدرك القاعدة لاتشكّ في اندارجها

في سلك الامارات الظنّية، لما عرفت من أنّ الحقّ ثبوتها عند العقلاء و أهل العرف قبل ثبوتها في الشرع، و أنّ ملاكها عندهم هو غلبة الذّكر على الفاعل حين العمل، بما عرفت توضيحه.

فهي مبتنّية عندهم على أصالة عدم الغفلة حين العمل، منضمة إلى عدم احتمال ارتكاب الفاعل العالم بالأجزاء و شرائط العمل ما هو خلاف مراده و مرامه. و قد عرفت أيضاً أنّ الشارع المقدّس أمضاها بهذا الملاك عيناً، و الشّاهد له روايتنا «بكير بن أعين» و «محمد بن مسلم»؛^١ ففي الأولى علل الحكم بقوله: «هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشك»، و في الثانية بقوله: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»، و الإنصراف في الصّلاة آخر أزمّة الإشتغال بالفعل. و معه لا يبقى مجال للتشكيك في حجّية القاعدة فتكون على نحو سائر الأمارات المعتبرة عقلاً و شرعاً.

هذا و من أوضح القرائن عليه أنّه ورد في غير مورد من الرّوايات الخاصّة - التي استدللنا بها سابقاً - إشارات لطيفة إلى هذا المعنى لا يبقى معها شكّ في المسألة، و إليك بيانها:

ففي رواية عبدالرحمن عن أبي عبدالله عليه السلام الواردة فيمن أهوى إلى السّجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع.^٢

و في رواية أخرى عن الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً بعد سؤاله بقوله: أستتمّ قائماً فلا أدري أركعت أم لا؟ قال عليه السلام: بلى قد ركعت.^٣

و في رواية ثالثة عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً بعد سؤاله بقوله: أشكّ و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت، أمضه.^٤

١. ذكرناهما تحت الرّمق ٥ و ٦ سابقاً عند ذكر روايات القاعدة.

٢. الوسائل، ج ٤، من أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٦.

٣. الوسائل، ج ٤، من أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٣.

٤. الوسائل، ج ٤، من أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٢.

هذا ما ظفرنا به من الروايات الخاصة المشتملة على التصريح بوقوع الفعل المشكوك و وجوده بقوله: «قد ركع»، أو: «بلى قد ركعت»، أو: «قد ركعت أمضه». وهي شاهدة على كشف القاعدة عن الواقع، و أنّ اعتبارها إنّما هو من جهة كشفها عن ذلك، لا أنّها مجرد حكم لرفع الحيرة و الشك عند العمل من دون أن تكون ناظرة إلى الواقع و إحرازه، كما هو شأن الأصول العمليّة.



نسبتها مع سائر الأصول:

و من هنا لا يبقى مجال للشك في تقديمها على الإستصحاب و سائر الأصول العمليّة الواردة في مواردّها، لتقدّم الأمارات عليها جميعاً. و أمّا لو قلنا بأنّها مندرجة في سلك الأصول العمليّة أشكل تقديمها على غيرها كالإستصحاب و شبهه.

نعم، ذكر شيخنا العلامة الأنصاري في صدر كلامه في المسألة أنّ هذه القاعدة مقدّمة على خصوص الإستصحاب - و شبهه - و إن كانت من الأصول العمليّة، لورودها في موردّه، و لكونها أخصّ منه مطلقاً؛ فإنّه ما من مورد تجري فيه القاعدة إلّا و هناك إستصحاب يقتضي الفساد (إنتهى ملخص كلامه).

و هذا الكلام و إن ارتضاه غير واحد ممّن تأخّر عنه و ركنوا إليه في وجه تقديم القاعدة على الإستصحاب - على القول بأنّها منسلكة في سلك الأصول العمليّة - إلّا أنّه لا يخلو عن نقد و إشكال. و ذلك لأنّ موارد جريان القاعدة لا تنحصر بموارد يجري فيها إستصحاب الفساد بل هي على أقسام ثلاثة:

قسم يجري فيه إستصحاب الفساد، و قسم يجري فيه إستصحاب الصحة، و قسم لا يجري فيه إستصحاب أصلاً، لا ذا و لا ذاك.

أمّا الأوّل فأمثلته كثيرة؛ و أمّا الثاني فهو كالشك في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها، من جهة الشك في الطهارة أو الستر أو غيرهما من الشرائط، مع القطع بسبق

وجودها قبل الصلاة و عدم العلم بحصول خلافها.

و الثالث كالشك في الصحة من ناحية هذه الشرائط، مع عدم العلم بالحالة السابقة، من جهة تعاقب حالتين مختلفتين لا يدري أيتهما كانت مقدّمة على الأخرى.

و الموارد التي تكون من القسم الثاني و الثالث ليست نادرة لا يُعتنى بها حتى يكون حمل العمومات أو الإطلاقات عليها من قبيل الحمل على الفرد التّادر، و تخصيصها بها من التّخصيص المستهجن، بل هي كثيرة جدّاً و لاسيّما القسم الثاني. اللهم إلا أن يقال: إنّه لاشك في ندرة القسم الثالث، كما أنّه لاشك في لَعُوِيّة جعل القاعدة لخصوص الموارد التي تكون من القسم الثاني؛ لكفاية الإستصحاب الجاري فيها و في غيرها، الموافق للقاعدة بحسب التّتيحة.

فإذن لا يمكن حصر موارد القاعدة فيها، بل لابدّ من جريانها في موارد القسم الأوّل أيضاً، و هي موارد إستصحاب الفساد.

و أحسن من جميع ذلك أن يقال: إنّ الروايات الخاصّة الواردة في بعض مصاديق القاعدة - التي مرّت عليك عند بيان مدرّكها - بل و بعض العمومات الواردة في مورد الشك في الرّكوع و السّجود و مثلهما دليل قاطع على تقديم القاعدة على أصالة الفساد و استصحاب العدم؛ لوضوح أنّ هذه الموارد من موارد استصحاب العدم.

فمثل قوله عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام: إن شك في الرّكوع بعدما سجد فليمض، و إن شك في السّجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه. و هكذا مصحّحة زرارة و موثّقة ابن أبي يعفور و غيرهما، دليل واضح على جريانها في موارد أصالة الفساد، فتدبر جيّداً.



بقي هنا شيء:

و هو أنّ القول بأمارية القاعدة - كما هو المختار- لا يوجب الحكم بثبوت جميع

لوازمها و ملازماتها، كما دار في ألسنة كثير من المتأخرين و المعاصرين في باب الأمارات، و أنه يثبت بها جميع ذلك.

مثلاً: إذا شك بعد الفراغ عن الظهر في صحتها من جهة الشك في الطهارة، فلا إشكال في الحكم بصحتها و صحة ما يترتب على فعلها من صلاة العصر؛ و أمّا الحكم بتحقق الطهارة حتى لا يجب تحصيلها للصلوات الآتية فلا، بل يجب عليه تحصيلها للصلاة العصر و غيرها؛ فإنّ مورد جريان القاعدة هو نفس صلاة الظهر و هي تدلّ على صحتها كأنّها أمر معلوم بالوجدان من هذه الجهة - أيّ من حيث اشتمالها على الطهارة المعتبرة فيها - و أمّا تحقق نفس الطهارة مع قطع النظر عن هذه الحيثية فلا. تأمل فإنّه لا يخلو عن دقة.

نعم لو أجرى القاعدة في نفس الطهارة، بأن شك في صحتها بعد إحراز أصل وجودها، كانت كأنّها حصلت بالوجدان، فلا يجب تحصيلها للصلوات الآتية. و السرّ في جميع ذلك، ما ذكرناه في محلّه من أن كون شيء أمانة لا يلازم إثبات جميع ملازماته. و ما يقال من إثباتها جميع اللوازم و الملازمات و لو بألف واسطة حديث ظاهري خال عن التحقيق، و لو بُني عليه لزم فقه جديد كما لا يخفى على الخبير. بل إنّما يترتب عليها من الآثار الواقعية و لوازمها في موردها بمقدار ما ينصرف إليه إطلاق أدلتها، و يختلف ذلك باختلاف المقامات.

مثلاً: لاشكّ في كون البيّنة من أوضاع الأمارات و أتمّها دليلاً وسعة، ولكن هل يمكن الأخذ بجميع لوازمها و ملازماتها و القول بحجّية مثبتاتها كيف كانت؟ مثلاً: إذا شهد شاهدان أو أكثر بأنّ زيداً كان جالساً في مكان فلاني، ثمّ جاء رجل و رمى إلى جانبه سهماً لو كان جالساً في مكانه لأصابه و قتله، فهل ترى بمجرد شهادة الشهود إجراء حكم القتل - عمداً أو خطأً - في حقّه و لو لم يحصل القطع بوقوع القتل من الأمانة المذكورة، إستناداً إلى أنّ ذلك من آثارها الشرعية و لو بوسائل؟

أو أنّه إذا قامت البيّنة بأنّ هذا اليوم هو أوّل يوم من شوال و يوم فطر، و علمنا أن زيداً يجيء من سفره ذاك اليوم بعينه، فهل يمكن ترتيب آثار مجيء زيد بمجرد هذه الشهادة؟ فتدبر فإنّه حقيق به.

المقام الرابع: في اعتبار الدخول في الغير و عدمه

اختلفوا في اعتبار الدخول في الغير و عدمه في جريان القاعدة على أقوال:
 القول الأول: ما يستفاد من كلمات شيخنا العلامة رحمته 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 الصلاة هو الحالة الحاصلة بعدها، و لو لم يدخل في فعل وجودي بعد، و إليك نص عبارته:
 «الأقوى اعتبار الدخول في الغير و عدم كفاية مجرد الفراغ، إلا أنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدخول في غيره، كما لو فرغ عن الصلاة و الوضوء؛ فإن حالة عدم الإشتغال بهما بعد مغايرة لحالهما، و إن لم يشغل بفعل وجودي، فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما».

القول الثاني: اعتبار الدخول في فعل وجودي بعد العمل. يظهر ذلك من كلمات المحقق الخراساني رحمته في تعليقاته على (الرسائل)، حيث إنه بعدما صرح باعتبار الدخول في الغير في مورد قاعدة التجاوز عند الشك في أجزاء فعل واحد، قال:
 «و أما قاعدة الفراغ فالظاهر منها أيضاً اعتبار الدخول في الغير لظهور قوله عليه السلام في صحيحة زرارة في الوضوء: «و قد صرت إلى حال آخر»، و صدر موثقة ابن أبي يعفور:
 «إن شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره».

و كلامه هذا مبني على إرجاع ضمير «غيره» في الحديث إلى الوضوء، أي دخلت في غير الوضوء من الأفعال الوجودية، لا في غير ذلك الجزء. و استدلاله بهاتين الروايتين دليل على عدم اكتفائه في ذلك بمجرد الفراغ عن العمل، و عدم كفاية مجرد صدق عنوان «المُضي» أو «التجاوز» - الواردين في بعض أحاديث الباب - عنده.
 القول الثالث: التفصيل بين موارد جريان قاعدة التجاوز و الفراغ، و القول باعتبار الدخول في الجزء المستقل المترتب عليه شرعاً في جريان قاعدة التجاوز، و أما الفراغ فلا يعتبر فيه شيء إلا الدخول فيما يكون مابيناً للعمل المشكوك فيه. حتى أنه بالنسبة إلى جريان قاعدة التجاوز في الجزء الأخير من الصلاة إعتبر الدخول في

التعقيب المترتب عليه شرعاً، وإلا لا يجري فيه قاعدة التجاوز، وإن جرت فيه قاعدة الفراغ، لعدم اعتبار شيء فيه عدا الدخول في حال مباين لها. و لا يبعد رجوع هذا القول إلى ما ذكره الشيخ العلامة الأنصاري رحمته الله في المعنى، و إن كانا مختلفين في الصورة فتأمل.

القول الرابع: التفصيل بين موارد جريان قاعدة الفراغ من الوضوء و الصلاة، بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء و لو مع الشك في الجزء الأخير منه، و عدم كفايته بالنسبة إلى الصلاة. حكاه شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله عن بعض، و لم يسم قائله، ثم ردّ عليه باتحاد الدليل في البابين؛ و هو كذلك.

القول الخامس: عكس هذا التفصيل، أعني إعتبار الدخول في الغير في باب الوضوء دون باب الصلاة؛ قال المحقق الإصفهاني في بعض كلماته في المقام: (و يمكن أن يقال - بناءً على تعدد القاعدة - بالفرق بين الوضوء و الصلاة في جريان قاعدة الفراغ فيهما، بتقيدها في الأول بالدخول في الغير دون الثاني؛ و ذلك لتقييد الفراغ عن الوضوء بذلك في رواية زرارة حيث قال: «إذا قمت من الوضوء و فرغت منه فقد صرت في حال أخرى من صلاة أو غيرها...»، و كذا في رواية ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره...» و لا استبعاد في اختصاص الوضوء بالدخول في الغير بعد اختصاصه بعدم جريان قاعدة التجاوز عن المحلّ فيه رأساً).

هذا ما عثرنا عليه من الأقوال في المسألة، و لعلّ المتتبع يعثر على أقوال آخر في كلماتهم، ولكنّ المهمّ تحقيق الحال بينهم.

فنقول: التحقيق أنّ منشأ الخلاف في المسألة هو إختلاف السنة الروايات الواردة

فيها:

فبعضها مطلقة لم يذكر فيها سوى عنوان المضي و التجاوز عن الشيء؛ كرواية

محمد بن مسلم،^١ و رواية ابن أبي يعفور،^٢ و ظاهر رواية بكير بن أعين،^٣ و رواية أخرى لمحمد بن مسلم^٤ المشتملة على تعليل الحكم، و كذا ما قبلها؛ و بعض الروايات الخاصة الواردة في أبواب الوضوء و الصلاة، كقوله في رواية محمد بن مسلم: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأَمْضه».^٥

و بعضها الآخر مقيّد بالدخول في الغير مثل رواية زرارة،^٦ و رواية إسماعيل بن جابر،^٧ و صدر رواية ابن أبي يعفور، و رواية أخرى لزرارة نقلناها عن مستطرفات (السرائر) نقلاً عن كتاب حريز.^٨

فحينئذ يقع البحث في أنه ما هو وجه الجمع بين الطائفتين؟

هل هو بتقييد المطلقات بما قيّد بالدخول في الغير، كما هو قضية المطلق و المقيّد في غير المقام؟ أو يقال: إنّ القيد هنا من قبيل القيود الغالبية فلا يفيد الإحتراز عن غيره؛ لأنّ الغالب في أفعال الإنسان - لاسيّما مثل الصلاة التي هي مورد الروايات - أنه إذا خرج منها دخل في فعل آخر؟

أو يقال: إنّ التقييد بالدخول في الغير إنّما هو في موارد التّجاوز عن أجزاء العمل، فكّل جزء شكّ فيه لا يعتنى به إذا دخل في غيره، و أمّا إذا كان الشكّ بعد الفراغ عن الكلّ فيكفي فيه مجرّد الفراغ عنه؛ لأنّ التقييد بذلك إنّما ورد في موارد التّجاوز عن الأجزاء لا بالنسبة إلى الفراغ عن الكلّ؟

و لا يخفى أنّ الخلاف الواقع في اتّحاد القاعدتين و تعدّدهما لا دخل له بهذا

١. نقلناها تحت الرّقم ٣ من الروايات العامة.

٢. نقلناها تحت الرّقم ٤ من الروايات العامة.

٣. نقلناها تحت الرّقم ٥ من الروايات العامة.

٤. نقلناها تحت الرّقم ٦ من الروايات العامة.

٥. نقلناها تحت الرّقم ١ من الروايات الخاصة.

٦. نقلناها تحت الرّقم ١ من الروايات العامة.

٧. نقلناها تحت الرّقم ٢ من الروايات العامة.

٨. نقلناها تحت الرّقم ٧ من الروايات العامة.

التفصيل، فإنه لا ينافي وحدة القاعدتين أيضاً لعدم المانع في تقييد أحد فردي عام واحد بقيد لا يجري في سائر أفراده.

هذا و لكن المحقق النائيني رحمته الله بنى هذه المسألة و التفصيل الذي اختاره فيها على ما اختاره في أصل القاعدة من أنه ليس هناك إلا قاعدة واحدة، و هي قاعدة الفراغ الجارية في الأفعال المستقلة، لكن الشارع المقدس نزل خصوص أجزاء الصلاة منزلة الأفعال المستقلة بمقتضى حكومة الأدلة الواردة فيها عليها، فبعد هذا التنزيل تجري القاعدة في أجزاء الصلاة فقط. ولكن حيث إن أدلة التنزيل مقيدة بخصوص موارد الدخول في الغير، و لا مانع من تنزيل شيء مقام شيء مع قيود خاصة ليست في المنزل عليه، كان اللازم إعتبار الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز دون غيرها.

هذا و قد عرفت سابقاً ضعف ما اختاره من المبنى، و أنه ليس في أخبار الباب من لسان التنزيل و الحكومة عين و لا أثر، و أن جميع ما ورد في باب قاعدة التجاوز و الفراغ يفرغ عن لسان واحد من دون أن يكون أحدهما ناظراً إلى الآخر، و تنزيل شيء منزلة آخر.

مضافاً إلى أن لفظ «الشيء» الوارد في أخبار قاعدة الفراغ عام يشمل الأفعال المستقلة و أجزاء المركبات الشرعية مثل الركوع و السجود و غيرها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ما يقتضيه الإنصاف هو أن الدوران لو كان بين احتمال التقييد، و بين الأخذ بالإطلاق و حمل القيد على القيد الغالبي - مع تسليم كون القيد هنا قيداً غالبياً - لم يكن مجالاً للترديد 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 و انصرافه إلى الغالب.

فإن تكون المطلقات أيضاً قاصرة في نفسها عن الدلالة على شمول الحكم و

عمومه، و نتيجة ذلك وجوب الأخذ بها في القدر المتيقن منها، أعني خصوص الموارد التي يكون القيد موجوداً - وهي موارد الدخول في الغير - لاغير. غاية ما في الباب أنّ هذا ليس من جهة قيام الدليل على التقييد، بل من ناحية قصور المطلقات عن إثبات مزيد منه.

هذا ولكن الذي يسهل الخطب و يرفع الغائلة هو أنه و إن لم نعتبر الدخول في الغير في موارد قاعدة التجاوز، إلا أنه لازم لتحقق عنوان «المضي و التجاوز»، فنفس هذا العنوان لا يتحقق إلا بالدخول في الغير. مثلاً: إذا شككنا في تحقق جزء من أجزاء الصلاة و وجوده فإنما يتحقق التجاوز عن محلّه إذا دخلنا في جزء آخر منها أو في مقدّمة له، و بدونه فالمحلّ باق لم يتجاوز عنه.

و هذا بخلاف موارد الفراغ عن الكل؛ فإنّ عنوان «المضي» أو غيره من أشباهه يتحقق بوجود آخر جزء منه مثل التسليم في الصلاة، و إن لم يدخل في غيرها. فحينئذ يكون التقييد بالدخول في الغير في خصوص «الأجزاء» من باب عدم تحقق عنوان التجاوز و المضي بدونه. فهذا القيد لا يكون في الواقع قيداً، بل يكون من باب تحقق الموضوع. ولكن ليُعلم أنّ هذا إنّما هو في مورد الشك في أصل وجود الجزء، لا ما إذا شك في صحته بعد العلم بتحقيقه و وجوده.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّ الأقوى عدم اعتبار الدخول في الغير في موارد القاعدتين - سواء قلنا باتّحادهما أو تعددهما، - إلا ما يتحقق به موضوع المضي و التجاوز. نعم، يستثنى من ذلك بعض موارد لورود دليل خاص فيه، كما سيأتي إن شاء الله.

و بهذا البيان تنحلّ عقدة الإشكال و ترتفع الغائلة.

و يؤيد ما ذكرنا ظهور التعليل الوارد في روايتي «بكير بن أعين» و «محمد بن مسلم» بقوله عليه السلام: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، و قوله عليه السلام: (و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك)؛ لرفضه كلّ قيد سوى عنوان «البعديّة». و من الواضح أنّ ظهور التعليل مقدّم على غيره عند التعارض، مع ما عرفت فيها من ضعف الدلالة.

و كذلك بناء العقلاء على العمل بالقاعدة أيضاً ينفي إعتبار هذا القيد؛ لأنه يدور مدار مضي العمل و الفراغ عنه، و لا دخل للدخول في الغير فيه كما هو ظاهر. نعم، يبقى في المقام شيء و هو أنه ما المراد من الغير بناءً على القول باعتباره؟ و هل هو كل فعل مغاير للمشكوك فيه، أو يعتبر فيه قيود خاصة؟ و سنبحث عنه في الأمر الآتي إن شاء الله.

المقام الخامس: ما هو المراد من «الغير»؟

قد وقع الكلام بين الأعلام أيضاً في أنّ الذي يعتبر في تحقّق التّجاوز عن محلّ الشيء هل هو الدّخول في مطلق الغير - بناءً على اعتبار الدّخول في الغير - و لو كان مقدّمة للجزء الآتي، كالهوي للسّجود، و النهوض للقيام، أو لا يكفي إلاّ الدّخول في الأجزاء الأصليّة؟

و المشهور عدم الإكتفاء بمطلق الغير، و ظاهر الرّوايات أيضاً ذلك؛ لظهور قوله عليه السلام: «إن شك في الرّكوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السّجود بعد ما قام فليمض» في مقام التّوطئة لذكر الكبرى الكلّية بقوله: «كلّ شيء شك فيه و قد جاوزه في غيره فليمض عليه» في أنّ الغير لا بدّ و أن يكون من الأجزاء الأصليّة، و أن لاغير أقرب إلى «الرّكوع» من «السّجود» و إلى «السّجود» من «القيام».

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ ذكر المثاليين ليس من جهة اعتبار الدّخول في الأجزاء الأصليّة المستقبلة، بل من باب أنّهما ممّا يكثر الإبتلاء بهما؛ و أنّ الشك في حال الهوي أو التّهوض نادر، فإنّه يحصل عادة بعد ما استقرّ في الغير و قبله لا تغيب صورة الفعل غالباً عن الدّهن.

و يؤيد ما عليه المشهور رواية عبدالرحمن، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل رفع رأسه من السّجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد؛ قلت: الرّجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم

لم يسجد؟ قال سجد^١ فإنّ المدار فيها الأجزاء الأصليّة لامقدماتها. ولكن تعارضها رواية أخرى له عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع^٢ فإنّ ظاهر قوله: «أهوى إلى السجود» عدم بلوغه حدّه. ورواية فضيل بن يسار قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أستتمّ قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت، فامض في صلاتك، فإنّما ذلك من الشيطان^٣. هذا ولكن الرواية الأخيرة لاتخلو عن شوب أبهام؛ فإنّ المراد من الإستتمام قائماً يمكن أن يكون إستتمامه بعد السجود الثّاني، فلو شكّ في ركوع الركعة السابقة لاعتني به، كما احتمله شيخ الطّائفة (قدّس الله سرّه الشريف). و أمّا احتمال إرادة الإستتمام قائماً في نفس تلك الرّكعة فبعيد جداً، لعدم تصوير وجه صحيح له. و ما ذكره المحقّق الإصفهاني رحمته الله في (نهاية الدّراية) في توجيهه من أنّ المراد إنحناؤه للرّكوع ثمّ استتمامه القيام مع الشكّ في أنّه ركع أم لا نادراً بعيد الوقوع كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى أنّ القيام بعد الرّكوع بنفسه من الواجبات، فهو من قبيل الدّخول في جزء آخر من الأفعال الأصليّة، لا من باب الدّخول في مقدّمة الأجزاء. و يحتمل أيضاً ورودها في كثير الشكّ بقوله عليه السلام: «فإنّما ذلك من الشيطان»، كما احتمله صاحب (الوسائل) بعد ذكر احتمال الشّرخ.

و أمّا الرواية الأولى فظهورها و إن كان في الهوي الذي هو من المقدمات، إلّا أنّ حملها على آخر مراتب الهوي الذي يصل إلى حدّ السجود بقريئة غيرها من الروايات التي ذكرناها آنفاً - لاسيّما مع ذهاب المشهور إلى عدم الإعتناء بمقدمات الأفعال - ليس ببعيد، فتأمّل.

١. الوسائل، ج ٤، أبواب السجود، الباب ١٥، ح ٦.

٢. الوسائل، ج ٤، أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٦.

٣. الوسائل، ج ٤، أبواب الرّكوع، الباب ١٣، ح ٣.

فتحصل من جميع ذلك أنّ الذي يقتضيه الجمع بين روايات الباب هو عدم الإعتناء بالدخول في مقدمات الأفعال عند إجراء القاعدة و أنّه يجب الدخول في فعل آخر أصلي.

و هذا لاينافي ما ذكرناه آنفاً من ظهور روايات القاعدة في كفاية مطلق الفراغ، و كذا التّجاوز الحاصل بالدخول في فعل غيره أياً ما كان؛ لأنّه لامانع من أن يكون هذا حكماً تعبدياً في خصوص مورده بأن يكون الشّارع قد أسقط هنا حكم مقدمات الأفعال و لم يعتن بها. و لاينافي ذلك بقاء الإطلاق على حاله بالنسبة إلى سائر موارد القاعدة. و لعلّ الحكمة في حكم الشّارع بذلك أنّ صورة الجزء السّابق لاتتمحي عن الذّهن غالباً قبل الانتقال إلى جزء آخر مباين له؛ فحالة الذّكر الحاصلة حين الفعل باقية قبل الانتقال إلى الجزء الثّاني، فتأمّل. و إن أبيت عن قبول هذه الحكمة فالحكم تعبد محض في مورده.

و أمّا التّفصيل بين الوضوء و الصّلاة بعدم اعتبار الدخول في الغير في الأوّل دون الثّاني أو بالعكس، فهو ضعيف جداً يدفعه إتحاد الدّليل في البابين، كما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله.

و أمّا قوله في رواية زرارة: «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه و قد صرت في حال أخرى، في الصّلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لاشيء عليك فيه»^١ فالظاهر أنّه ليس قيماً شرعياً، و لعلّ الوجه فيه هو جريان العادة بأنّ صورة الفعل لاتذهب عن الذّهن عادة قبل صيرورته إلى حال آخر، و اشتغاله بفعل مباين له. و لذا جعله مقابلاً لما ذكر في صدر الرواية بقوله: إذا كنت قاعداً على وضوءك فلم تدرأ غسلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما، - إلى أن قال: - ما دمت في حال الوضوء.

فلو كان القيد قيماً شرعياً كان هناك صورة ثالثة لم يذكرها الإمام رحمته الله، مع أنّ

١. الوسائل، ج ١، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، ح ١.

ظاها كون الإمام عليه السلام بصدد بيان جميع صور المسألة بما ذكره من الشقين. و منه يظهر الجواب عن الإستدلال بالحديث الثاني، أعني صدر رواية ابن أبي يعفور «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه».

فإنه لامناس من حمل القيد على ما ذكرنا أو شبهه، كما يشهد به ذيل الرواية أيضاً؛ فإنه خال عن هذا القيد، مع أنه من قبيل الكبرى له. هذا مضافاً إلى احتمال رجوع الضمير في قوله «دخلت في غيره» إلى غير هذا الجزء، فيكون حال أجزاء الوضوء حال أجزاء الصلاة. و هذا الحكم وإن كان مخالفاً للمشهور، بل مخالفاً لغيرها من الروايات كما سيأتي، إلا أن هذا الإحتمال في نفسه أقرب إلى ظاهر الرواية. و كونها غير معمول بها على هذا التقدير لا يوجب حملها على غيره، ما لم تقم قرينة لفظية أو حالية عليه، فتدبر.

المقام السادس: الممل الذي يعتبر التّجاوز عنه شرعي أو عقلي أو عادي؟

قد عرفت أنّ ظاهر إطلاقات أخبار الباب عدم الإعتناء بالشك في الشيء بعد مضيه، أو التّجاوز عنه، أو الخروج منه، و أنّ هذه العناوين المضي و التّجاوز و الخروج إنما تصدق حقيقة في موارد يعلم بوجود أصل الشيء مع الشك في تحقّق بعض ما يعتبر فيه من الأجزاء و الشرائط؛ فهي غير صادقة في الموارد التي يشك في أصل وجود الشيء حقيقة، فلا تشمل مورد قاعدة التّجاوز الذي يكون الشك فيه في أصل وجود الرّكوع أو السّجود أو غيرهما مثلاً.

إلا أنّ تطبيق هذه الكبرى في غير واحد من الأخبار على هذه الموارد، يدلّ على أنّ المراد من التّجاوز عن الشّيء أعمّ من التّجاوز عنه حقيقة و بالعناية - أيّ بالتّجاوز عن محلّه - و هذا إطلاق شائع ذائع.

فحينئذ يقع الكلام في أنّ المراد بـ«محل الشيء» ماذا؟ فإنه يتصوّر على أنحاء:

١- المحلّ الشرعي: و هو المحلّ المقرّر للشيء شرعاً.

و لا يخفى أنّ المراد منه هو المحلّ الذي يعتبر إتيانه فيه أولاً وبالذات و بحسب حال الذكر و الإختيار، فمحلّ السجود قبل الدخول في القيام بحسب جعله الأولي الشرعي، و إن كان يجوز الرجوع إليه و إتيانه بعد الدخول في القيام إذا تذكر قبل الركوع.

فما يقال من أنّ محلّ السجود باقٍ قبل الدخول في ركوع الركعة الآتية فاسد؛ لأنّه محلّ له في حال السهو و النسيان، و لذا لا يجوز تأخيرها كذلك عمداً.

٢- المحلّ العقلي: و هو المحلّ المقرّر له بحكم العقل و بحسب الطبع. و قد مثّل له شيخنا العلامة الأنصاري رحمته بمحلّ «الراء» من تكبيرة الإحرام، فإنّه لا بدّ أن يؤتى بها بلا فصل، و إلّا لزام الإبتداء بالسّاكن المحال عقلاً.

و لا يخفى أنّ هذا القسم - مع غمض النظر عن المثال الذي ذكره رحمته؛ فإنّ الإبتداء بالسّاكن ليس محالاً عقلاً بل هو كالتقاء السّاكن بل ثلاث ساكنات أمرٌ ممكنٌ في لغتنا و إن لم يقع فيها، بينما وقع في غيرها من لغات الأجنبي - راجعٌ إلى المحلّ الشرعي بالمأل؛ فإنّ الأمر إنّما يتعلّق بالأفراد الممكنة لا غير، فتأمّل.

٣- المحلّ العرفي: و هو المحلّ الذي قرّر له بحكم الطريقة المألوفة، كمحلّ أجزاء الجملة و آيات السورة، فإنّه لا بدّ أن يؤتى بها قبل فصل طويل يوجب انمحاء صورتها كما مثّل له.

ولكن غير خفي أنّ هذا أيضاً راجعٌ إلى المحلّ الشرعي، فإنّ المعتمد شرعاً في القراءة إتيانها على الطريقة المألوفة، فلو أتت بها على غيرها كانت فاسدة غير مأمور بها شرعاً، لعدم صدق إسم الكلام أو السورة أو القراءة عليها عرفاً.

٤- المحلّ العادي: و هو المحلّ المقرّر له بحسب العادة.

و العادة إمّا «عادة نوعيّة» أو «شخصيّة»، و الأولى مثل الإتيان بأجزاء الغسل متوالية؛ فإنّ التوالي و إن لم يكن معتبراً فيها شرعاً و يجوز الفصل بينها بساعة أو يوم أو أيّام إلّا أنّه جرت عادة الناس بإتيانها متوالية غالباً. و الثاني كمن اعتاد أداء الصلاة في أوّل وقتها؛ فإنّ أوّل الوقت بالنسبة إليه محلّ عادي.

و لا إشكال و لا كلام في الإقسام الثلاثة الأولى؛ لما عرفت من رجوعها إلى المحلّ الشرعي، و إنّما الكلام في القسم الأخير بكلا شقيّه، فقد نفاه كثيرٌ من أعلام المتأخّرين كشيخنا العلامة الأنصاري، و المحقّق الخراساني، و المحقّق الإصفهاني و غيرهم (قدّس الله أسرارهم).

إلاّ أنّه قد يُحكى عن غير واحد من الأعاضل ممّن تقدّم - كفخر المحقّقين و غيره - الميل إلى إجراء قاعدة الفراغ و التّجاوز هنا، حتّى أنّهم مثّلوا له بمعتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير منه. بل يُحكى عن الفخر الإستدلال له بخبر «زرارة»، و بأنّ خرق العادة على خلاف الأصل.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ كما عرفت ليس في أخبار الباب من لفظ «المحلّ» عينٌ و لا أثر، حتّى يتكلّم في المراد منه؛ و إنّما المذكور فيها عنوان «الخروج» و «المضي» و «التّجاوز» بمعناها الأعمّ من الحقيقي و المجازي كما عرفت، و في صدق هذه العناوين على التّجاوز عن المحلّ المعتاد إشكال؛ لأنّ القدر المعلوم منها المستكشف من الأمثلة المذكورة في الروايات هو المحلّ الشرعي، أو ما يرجع إليه، و لا إطلاق يعتمد عليه بالتّسبة إلى غيره كما لا يخفى.

هذا ولكنّ المكلف إذا كان من قصده الإتيان بأجزاء الغسل - مثلاً - متواليّة، كان داخلًا تحت ملاك التّعليل الوارد في الروايات بقوله: «هو حين يتوصّأ أذكر منه حين يشكّ»، و قوله في رواية محمد بن مسلم: «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»؛ لما قد عرفت من أنّه كالصّغرى لكبرى محذوفة، و هي أنّ الذّاكر لا يأتي بما يخالف مقصده و مرامه.

و من الواضح أنّ المحلّ الشرعي أو العقلي أو العرفي بما هو لا دخل في هذا المعنى، و إنّما هو مقدّمة لقصد الفاعل إليه؛ فإنّ الفاعل إذا كان بصدد الإتيان بعمل و كان عالمًا بأنّ أجزاءه مترتبة شرعاً على نحوٍ خاص فلا محالة يقصده بهذا التّرتيب، و إذا كان قاصداً له بهذا التّرتيب - و العاقل لا يأتي بما هو مخالف لمرامه - كان فعله الخارجي منطبقاً على قصده، إلاّ أن يكون غافلاً أثناء العمل، و هو خلاف أصالة عدم

الغفلة المأخوذة من ظهور حال الفاعل.

و الحاصل أنّ المحلّ الشرعي أو ما يشبهه لا دخل له في هذا التعليل أصلاً، بل هو مبني على قصد الفاعل ونيته فقط؛ فلو حصل هذا القصد بعلة أخرى غير الترتب الشرعي، كالعادة، كانت العلة جارية فيها.

و من هنا تعرف أنّ المحلّ العادي بما هو لا أثر لها في جريان القاعدة، إلا أن تكون العادة كاشفة عن قصد الفاعل؛ فإنّ الفاعل إذا كان معتاداً بعادة نوعيّة أو شخصيّة بإتيان عمل كالغسل - مثلاً - متوالياً، كشفت هذا العادة عن أنه حين الفعل قصده بهذا النحو، فيجري التعليل في حقّه؛ و لو فرض عدم كشف العادة عنه في مقام، لم يعتدّ بها أصلاً، فتدبرّ فإنّه حقيقٌّ به.

هذا و يمكن الإستدلال على اعتبار المحلّ العادي، بالمعنى الذي ذكرنا، بالسيرة العقلائيّة التي استدللنا بها لأصل القاعدة؛ فهل ترى من نفسك إذا كنت بصدد كتابة كتاب أو تركيب معاجين أو حساب أمور عديدة، و كنت عالماً بأجزائها و شرائطها، و بعد ذلك شككت في أنك أتيت بها صحيحة تامّة، فهل ترجع إليها مرّة بعد مرّة و إن كان محلّها العقلي باقٍ بعدد، أو تعتمد على ما كنت بصده و تتعامل مع ما فعلت معاملة الفعل الصحيح؟

و هل ترى من نفسك إذا أتيت بغسل الجنابة بقصد رفع الجنابة ثمّ مضى أيام أو شهور، ثمّ شككت في الإتيان بالجزء الأخير منه، تعود إليه مرّة بعد مرّة لأنّ أجزاء غسل الجنابة في نفسها ليس لها محلّ شرعي يفوت بالفصل الطويل؟

فالإنصاف أنّ الإعتماد على المحلّ العادي في إجراء القاعدة بالمعنى الذي ذكرنا قريب جدّاً، و لعلّ ما حكى عن الفخر و غيره من أعظم أصحابنا أيضاً ناظر إلى هذا المعنى.

هذا ولكنّ الذي منع غير واحد من كبراء الأصحاب عن إختيار هذا القول و جعلهم في وحشة منه، أنّ فتح هذا الباب يوجب فقهاً جديداً؛ فإنّ لازمه أنّه إذا كان من عادة الإنسان الإتيان بالصلاة أوّل وقتها، أو الوضوء بعد الحدث فوراً، الحكم بعدم

وجوب الإتيان بها عليه لو شكّ آخر وقتها وكذا عدم وجوب تحصيل الطّهارة لو شكّ بعد حدثه بفصل طويل.

ولكنّه توهم باطل؛ فإنّ ما ذكرنا من البيان يختصّ بما إذا أحرز إقدام الفاعل على العمل قاصداً لإتيان تمام أجزائه و شرائطه، ثمّ بعد ذلك شكّ في تماميتها؛ فإنّ هذا الفعل محكوم بالصحة والتمامية، ولو كان المحلّ الشرعي لتدارك بعض أجزائه باقياً، فإنّ العادة كافية هنا. وأمّا إذا شكّ في أصل وجوده و لم يحرز إقدام المكلف على العمل قاصداً له كذلك فلا.

و لعلّ ما حكى عن الفخر و غير واحد من أعظم الأصحاب أيضاً ناظرٌ إلى هذا المعنى؛ فإنّهم مثلاً بغسل الجنابة لمعتاد الموالاة إذا شكّ في الجزء الأخير منه، و من الواضح أنّ هذا لا يوجب فقهاً جديداً و لا ما يستوحش منه من الفتاوى، فافهم.

المقام السابع: عموم القاعدة لجميع أبواب الفقه

لا يخفى أنّ مورد جريان قاعدة التّجاوز بالنسبة إلى الأجزاء عند الشكّ في أصل وجودها، و قاعدة الفراغ بالنسبة إلى مجموع العمل عند الشكّ في بعض ما يعتبر فيها، و إن كان في غير واحد من أخبار الباب هو «الصلاة» و «الطهور»، إلّا أنّ إطلاقات الأخبار لا تختصّ بهما، بل تشملها و غيرها من سائر العبادات، بل المعاملات من العقود و الإيقاعات، و غيرها. و قد عرفت أنّها تشير إلى كبرى واحدة تحتوي على القاعدتين معاً.

فلو شكّ في صحة عقدٍ أو إيقاع بعد الفراغ عنه و مضيه لم يعتدّ بالشكّ و يمضي عليه كما هو. و كذا لو شكّ في صحة غسل ميت و كفنه و دفنه، فإنّ العمومات و الإطلاقات تقتضي صحتها بعد مضيتها. و لا وجه لتخصيصها بباب الصلاة و الطّهارة، أو أبواب العبادات.

و القول بأنّها القدر المتيقّن في مقام التّخاطب فلا تشمل العمومات غيرها، كما ترى؛ لما تحقّق في محلّه من أنّ مجرد وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب

لا يضرّ بإطلاق الدليل، وإلا أشكل الأمر في جميع الإطلاقات الواردة في الأخبار التي وقع السؤال فيها عن موارد خاصّة، ولا يظنّ بأحد الإلتزام به في أبواب الفقه. هذا مضافاً إلى أن بعض الأخبار العامّة غير وارد في مورد خاص، ودعوى القدر المتيقن فيه أيضاً باطلٌ جداً.

ولكن في إجراء قاعدة التّجاوز بالنسبة إلى الكلمات و أجزاء عقد البيع و نحوه إشكال، يظهر وجهه بما سيأتي في الفصل الآتي إن شاء الله.

وقد عرفت سابقاً أنّ الفقيه المتتبع الماهر صاحب (الجواهر) تمسك بهذه القاعدة في مسألة الشكّ في عدد أشواط الطواف بعد الفراغ منه؛ مضافاً إلى ما ورد فيها من الروايات الخاصّة. ولعلّ المتتبع في كلماتهم يقف على غيره ممّا يتمسك فيها بهذه القاعدة.

و صرّح في الجواهر أيضاً في باب الشكّ في أفعال الوضوء: «إنّ هذه القاعدة محكمة في الصلّاة و غيرها من الحجّ و العمرة و غيرهما»^١

المقام الثامن: عمومها للأجزاء غير المستقلّة

هذا كلّه بالنسبة إلى عدم اختصاصها بأبواب الطّهارة و الصلّاة، و شمولها لجميع أبواب الفقه؛ و أمّا بالنسبة إلى الأجزاء غير المستقلّة - أي أجزاء كل جزء - مثل آيات الحمد و كلمات جملة واحدة، فقد استشكل بعضهم كالمحقّق النائيني^٢ في جريان قاعدة التّجاوز فيها؛ بينما صرّح آخرون في تعليقاتهم على «العروة الوثقى» بجريانها فيها. و غاية ما يمكن أن يقال في وجه المنع أمران:

أحدهما: إنّ إطلاقات الأدلّة بطبعها الأوّلي لا دلالة لها إلا على قاعدة الفراغ بالنسبة إلى مجموع العمل، ولكن الأخبار الخاصّة و بعض الأخبار العامّة المصدّرة بالشكّ في أجزاء الصلّاة، من الرّكوع و السّجود، كدليل حاكم عليها توجب سعة

دائرتها؛ و من المعلوم أنّ القدر الثابت من الدليل الحاكم هنا هو الأجزاء المستقلة و أما بالنسبة إلى أجزاء الجزء فلا.

و أنت خبير بأنّ هذا يبتني على ما اختاره المحقق المذكور قدس سرّه في أصل بناء القاعدتين، و قد أشرنا إلى فساده غير مرّة، و أنّه بناءً على تعدّدهما كلّ واحد مستقلّ بالجعل؛ و بناءً على اتّحادهما فإنّ نسبتهما إلى إطلاقات أدلتهما تكون متساوية.

ثانيهما: إنّ قاعدة التّجاوز تقتضي عدم الإعتداد بالشكّ في الجزء بعد ما جاوز محلّه الشرعي، و من المعلوم أنّ الأجزاء غير المستقلة مثل «الله» و «أكبر» في تكبيرة الإحرام ليس لها محلّ شرعي تعبدي، و إنّما يكون هذا الترتيب الخاص من مقومات التكبير، بحيث لو قال: «أكبر الله» كان آتياً بما هو مباين للمأمور به، لا آتياً به في غير محلّه؛ و هذا المعنى بالنسبة إلى حروف كلمة واحدة أظهر، فإجراء القاعدة في مثل هذه الأجزاء محلّ تأمل و إشكال.

و فيه: أنّ محلّ أجزاء الجزء ليس دائماً من قبيل مقوماتها بحيث إذا حوّلت أجزاءه عن محلّها صار أمراً مغايراً له، أو غلطاً رأساً، كما في جزئي تكبيرة الإحرام، ففي مثل ذلك ربّما نقول بعدم جريان قاعدة التّجاوز فيه مطلقاً. ولكن قد يكون من قبيل آيات السورة الواحدة، و تغييرها عن محلّها يكون من قبيل تغيير الأجزاء الأصليّة للصلاة عن محلّها كما لا يخفى، فكلّ من هذه الآيات مأمور بها، و لها محلّ شرعي بحسب نزول الآيات، أو أمر النبي ﷺ بقراءتها كذلك، على تفصيل في محلّه، فإذا شكّ في قراءة الآية السابقة يصدق أنّها «شيء» شكّ فيه و قد جاوز عنه و دخل في غيره.

فعموم لفظ «الشيء» كعنوان «التّجاوز» و «الدّخول في الغير» - لو قلنا بإعتباره - شاملّ لها. بل يمكن القول بشمولها لجزئي التكبير؛ لما قد عرفت سابقاً من أنّ عنوان «المحلّ» فضلاً عن «المحلّ الشرعي» غير موجود في روايات الباب حتّى يتكلّم فيه، بل المذكور فيها عنوان الشيء و التّجاوز و أمثالهما، و هي صادقة بالنسبة إلى كلمة

«الله» بعد الدخول في «أكبر». نعم، في خصوص هذا المورد إشكال ناشئ من أنّ جريان القاعدة إنّما يكون بعد إحراز عنوان الصلاة، و مع هذا الشك لم يحرز دخوله في الصلاة بعد، فتأمل. و إذا سلّمنا ورود الإشكال هنا فجريان القاعدة في غيرها سليمة عنه.

نعم، في إجراء القاعدة في أجزاء كلمة واحدة بل الكلمات المتقاربة كجزئي تكبيرة الإحرام و ما شابهها إشكال آخر، و هو قوّة إنصراف الإطلاقات عنها، لاسيّما بعد ملاحظة التعليلات الواردة فيها؛ فإنّ صورة العمل لاتكاد تخفى عن الذهن عادة بمجرد ذلك الزمان القليل، فلا يصدق في حقه أنّه في الحرف الأول أذكر منه في الثاني، بل هو بعد كأنّه في محلّ الفعل غير متجاوز عنه؛ فالأخذ بالإطلاق بالنسبة إليها مشكل جدّاً.

نعم، لو كان الشك في آيات السورة، أو فصول الأذان و الإقامة، لاسيّما في الآيات و الفصول المتباعدة لم يبعد الأخذ بها.



بقي هنا شيء:

و هو أنّه هل تجري قاعدة «التجاوز» في الأعمال المستقلّة كما تجري في أجزائها، فيحكم بتحققها بعد التجاوز عن محلّها، أو الدخول في عمل مستقلّ بعدها، أو لا؟ مثلاً: إذا دخل في صلاة العصر فشكّ في أنّه صلّى الظهر أو لا؟ فهل يحكم بتحقق صلاة الظهر بمقتضى القاعدة - لا من ناحية شرطية ترتّب العصر عليها، فإنّ ذلك أمر راجع إلى باب الأجزاء و الشرائط، بل من ناحية نفس صلاة الظهر - بحيث لا يجب الإتيان بها و لو بعد صلاة العصر، أو يجب الإتيان بها؟

قد يقال: إنّ القاعدة كما تجري في مثل «الأذان و الإقامة» بعد الدخول في الصلاة لورود النصّ فيها كما مرّ، كذلك تجري في مثل صلاة الظهر في المثال المذكور و شبهها.

نعم، بناءً على تعدد القاعدتين و توهم اختصاص دليل قاعدة التّجاوز بخصوص أجزاء الصّلاة و ما هو كالشّروط و لو لكمالها كالأذان و الإقامة، لم تجر في غير الأجزاء و شبهها.

هذا ولكنّ التّحقيق عدم جريان القاعدة في مفروض المسألة، و لو قلنا باتّحاد القاعدتين و دخولهما تحت عنوان واحد شامل لجميع الأبواب - كما هو المختار - و ذلك لأنّ صلاة الظهر لها اعتباران:

إعتبار من ناحية نفسها، و اعتبار من ناحية ترتّب العصر عليها؛ و موضوع «التّجاوز» في مفروض المسألة إنّما يصدق بالإعتبار الثّاني، فإنّ محلّ صلاة الظهر من ناحية إشتراط ترتّب العصر عليها يمضي بالدّخول في العصر، ولكن محلّها بالإعتبار الأوّل و في نفسها باقٍ إلى آخر وقتها الممتدّ إلى الغروب، و لذا لو نسيها و تذكّر بعد صلاة العصر و جب الإتيان بها.

و إن شئت قلت: التّرتيب شرط لصحّة صلاة العصر لا لصحّة الظهر، فإذا لم يصدق عنوان التّجاوز عليها بهذا الإعتبار فكيف تجري القاعدة فيها؟

نعم، بعد مضيّ وقتها و دخول وقت آخر يحكم بتحققها بمقتضى عموم هذه القاعدة، و لو لم يكن هناك دليل آخر يدلّ على عدم الإعتناء بالشكّ بعد الوقت. ثمّ لا يخفى عليك أنّه لافرق في ذلك بين القول بكون القاعدة أمانة، أو أصلاً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الأمانة إنّما تثبت آثار الواقع في خصوص موردّها لا بالنسبة إلى غيره، فراجع ما ذكر هناك.

المقام التاسع: جريان القاعدة عند الشكّ في صحّة الأجزاء

لا إشكال في جريان القاعدة عند الشكّ في صحّة المركّب، كالصّلاة و الوضوء، إذا شكّ فيه من جهة الإخلال ببعض ما يعتبر فيها من الأجزاء و الشّرائط. و هل تجري في موارد الشكّ في صحّة «الجزء»، كما إذا شكّ في صحّة القراءة أو الرّكوع من جهة الإخلال ببعض ما يعتبر فيها من الشّرائط، فيحكم بصحّتها بمقتضى

القاعدة؛ أو تختصّ بالشك في أصل وجود الأجزاء - كما هو مورد أحاديث الباب - و لا تجري عند الشك في صحتها؟

الحقّ أنّه لو قلنا باتّحاد القاعدتين - كما هو المختار - فلا إشكال في كون الحكم عامّاً للكُلِّ و أجزائه؛ و ذلك لما عرفت من أنّه بناءً على هذا يكون قوله: «كُلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى» و شبهه من أخبار الباب عامّاً شاملاً للشك في الشيء بعد الفراغ و التّجاوز عنه؛ من غير فرق بين الكلّ و الجزء، و لابين التّجاوز عن نفسه - بأن يكون أصل وجوده محرراً - و بين المضي عن محلّه - بأن يشك في أصل وجوده - غاية الأمر أنّ صدق التّجاوز و المضي في الأوّل حقيقي، و في الثّاني بنوع من العناية و الإدعاء.

و أمّا إذا قلنا بتغاير القاعدتين، و اختصاص قاعدة التّجاوز بالأجزاء، كاختصاص قاعدة الفراغ بالكلّ، فقد يشكل الأمر؛ من جهة ظهور أخبار قاعدة التّجاوز في الشك في أصل وجود الجزء، لا في صحته بعد الفراغ عن وجوده، كما قيل باختصاصها بأجزاء الصّلاة و عدم جريانها في غيرها؛ و لا دليل على التعميم هنا إلاّ أمور: أحدها: إنّ الشك في صحّة الجزء راجع إلى الشك في «وجود الشيء الصّحيح» على نحو كان الثّامة، فعموم القاعدة يشملها.

و فيه: إنّ خلاف ظاهر الأخبار على هذا المبني؛ لأنّها ظاهرة في الشك في أصل وجود الشيء من رأس، لا وجود الشيء بصفة الصّحة.

ثانيها: إنّ عمومها و إن كان لا يشملها في بدء النّظر إلاّ أنّه شامل له بتنقيح المناط؛ لعدم خصوصيّة في هذا الفرد، أعني الفرد الذي يشك في أصل وجوده. بل يمكن دعوى الفحوى و الأولويّة القطعيّة؛ لأنّ الشك في أصل وجود الجزء إذا كان داخلاً تحتها كان الشك في صحته بعد إحراز وجوده أولى و أقرب. و هذا الوجه حسن جداً.

ثالثها: أن يستند في هذا التعميم إلى أنّ أصالة الصّحة في فعل المسلم أصل برأسه، و مدرّكها ظهور حال المسلم كما قال فخر الدّين في (الإيضاح): «إنّ الأصل

في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح و هو يعلم الكيفية و الكمية الصحة».

ذكر هذا الوجه شيخنا العلامة الأنصاري رحمته، ثم استشهد له بعموم التعليل في قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

أقول: هذا راجع إلى ما أشرنا إليه غير مرة من أن أصالة الصحة كما تجري في أفعال الغير كذلك تجري في فعل النفس، و أنها ممّا جرت عليه سيرة العقلاء في أفعالهم و احتجاجاتهم، و أنّ التعليل الوارد في هذه الرواية و رواية محمد بن مسلم: «هو حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه حين يشك» إشارة إلى هذه السيرة العقلية.

المقام العاشر: جريان القاعدة في الشرائط

قد عرفت أنه لا إشكال في جريان القاعدة في الأجزاء عموماً - كما هو المختار - أو خصوص أجزاء الصلاة - كما هو مذهب بعض - ولكن في جريانها في الشرائط كلام و إشكال، و اختار كل مذهباً:

فمن قائل بعدم جريانها فيها مطلقاً، و لزوم إعادة المشروط و لو شك بعد الفراغ عنه؛ فيجب إعادة الصلاة بعد الفراغ عنها إذا شك في شيء من الطهارة و شبهها.

نقله شيخنا العلامة الأنصاري رحمته عن بعض أصحابنا و لم يسمّ قائله.

و هو مذهب عجيب لا وجه له أصلاً؛ لعدم قصور في النصوص الخاصة بالدالة على عدم الإعتناء بالشك في الصلاة و الطهور بعد مضيئهما، و لا في الروايات المطلقة و لا من حيث الفتوى.

و من قائل بجريانها فيها مطلقاً، حتى قال بعضهم بأن جريانها فيها يوجب إحراز وجود الشرط حتى بالنسبة إلى الأعمال الآتية؛ فلا يجب تحصيل الطهارة على من شك في صلاة بعد الفراغ عنها من ناحية الشك في الطهارة حتى بالنسبة إلى الصلوات الآتية.

و هذا القول أيضاً جائز عن قصد السبيل، قد عرفت فساده سابقاً.

و من قائلٍ بجريانها بالنسبة إلى نفس العمل المشروط، إمّا مطلقاً، وإمّا في خصوص ما إذا فرغ من المشروط كلّهُ؛ و أمّا إذا كان في الأثناء فلا تجري فيه.

و التّحقيق، أنّ الشرط دائماً يكون من قبيل الكيفيات أو الحالات المقارنة للمشروط، خلافاً لما ذكره غير واحد من المحققين في المقام من إمكان كون الشرط عملاً مستقلاًّ يؤتى به قبل المشروط، كما في الوضوء بناءً على ما يستفاد من ظاهر قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾، فإنّ هذا خلاف مفهوم الشرط. فالشرط دائماً من قبيل الحالات و الأوصاف و الكيفيات المقارنة، التي يكون تقييدها داخلًا في المشروط دون ذواتها؛ و هذا هو الفارق بينه و بين الجزء.

و أمّا الوضوء - لو قلنا بكونه شرطاً بعينه، لا الطّهارة الحاصلة منه - فالشرط في مورده حقيقة هو تأخر الصلاة عنه، و هو صفة لاحقة للصلاة، و إلا فالعمل المستقلّ المأتي به قبلاً أو بعداً إذا لم ينتزع منه عنوان «التّعقب» أو «اللحوق» أو مثلهما الذي يكون من الأوصاف المقارنة للمشروط لامعنى لكونه شرطاً.

هذا ولكن الشرط من ناحية استقلال منشأ انتزاعه في الوجود، و عدم استقلاله، على أقسام:

أحدها: ما يستقلّ في الوجود و لا يمكن تحصيله لمجموع المشروط إلا قبله، كالطّهارة؛ فإنّ تحصيلها لمجموع الصلاة لا يكون إلا قبلها.

ثانيها: ما يستقلّ في وجوده، ولكن يمكن تحصيله في الأثناء لكلّ جزء، كالإستقبال و السّتر و غيرهما.

ثالثها: ما لا يستقلّ في وجوده، كالموالة؛ فإنّها أمر ينتزع من نسبة خاصّة بين أجزاء الصلاة، و ليست كالطّهارة أو الإستقبال حتّى يمكن تحصيلها و لو بدون الصلاة.

ففي جميع هذه الأقسام إذا كان الشكّ بعد الفراغ عن المشروط بتمامه، كما إذا شكّ بعد التّسليم في شيء من الصلاة فلا إشكال في جريان القاعدة فيها و الحكم بصحتها؛ لشمول إطلاقات الأدلّة لها على جميع المباني. نعم، يجب تحصيل الشرط

المشكوك للأعمال الآتية لما أشرنا إليه في الأمر الرابع، فراجع.
و أما إذا كان الشك في أثنائه فقد يقال بأنه لا إشكال أيضاً في جريان القاعدة في القسم الأول، لأن المفروض عدم إمكان تحصيله إلا قبل العمل، فهو أمر قد تجاوز عنه و دخل في غيره.

و هذا إنما يتم إذا قلنا بشرطية نفس الوضوء مثلاً، و قد عرفت ما فيه من الإشكال، و أما إذا قلنا بشرطية الطهارة الحاصلة منها فإجراؤها فيه مشكل. و الوجه فيه أن مجرد عدم إمكان تحصيله إلا قبل العمل لا دخل له فيما نحن بصدده؛ لأنّ الأمور به هو الحالة الحاصلة منه، المقارنة للعمل، و ما يؤتى به قبله فهو من قبيل المقدّمة له، و مجرد ذلك لا يوجب صدق المضي و التّجاوز عنه إلا بالمسامحة؛ فإجراء القاعدة في هذا القسم مشكل جداً.

و أمّا القسم الثاني، فلا يبعد جريان القاعدة فيه بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، مع وجوب تحصيله للأجزاء الآتية، فلو شك في أثناء صلاته في استقبال القبلة في بعض الرّكعات السابقة، و هو مستقبل القبلة لما هو فيه من الرّكعة، أمكن الحكم بصحّة صلاته و دخل في قوله: «كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو». و قد عرفت عدم الفرق بين المركّب و أجزائه في ذلك.

هذا ولكن قد يستشكل عليه تارة: بأنّ شرطية الإستقبال و شبهه أمرٌ وحداني بالنسبة إلى مجموع الصّلاة، و محلّه هو المجموع، فما دام المصلّي مشغلاً بالصّلاة فمحلّه باق و لم يتجاوز عنه.

و فيه: إنّ مثل هذا الشرط و إن كان أمراً واحداً في مجموع الصّلاة، إلا أنّه ينحلّ بالنسبة إلى كلّ جزء من أجزاء الصّلاة، و يكون داخلاً تحت عنوان «الشيء» الوارد في الإخبار.

هذا مضافاً إلى أنّ الإشكال إنّما يتوجّه لو أُريد إجراء القاعدة بالنسبة إلى نفس الشرط، و أمّا إذا لوحظت بالنسبة إلى نفس الأجزاء المشروطة به، فلا وجه للإشكال فيها أصلاً.

و أخرى: بأن الشرائط لا محل لها حتى يصدق التجاوز عنها، فإنها من قبيل الكيفيات و الحالات العارضة للأجزاء، فالتجاوز عنها إنما يكون عرضياً بتبع التجاوز عن الأجزاء لاحقياً، فلا يمكن إجراء القاعدة فيها.

و فيه مضافاً إلى أن التجاوز عن الشرط بتبع التجاوز عن محله من الأجزاء كافٍ في صدق عنوان التجاوز عنه؛ فإن هذا مصداق التجاوز حقيقة لا مجازاً و مسامحة، فالتستر أو الإستقبال المقارن للقراءة أمرٌ يتجاوز عنه حقيقةً بعد الدخول في الركوع، أن هذا الإشكال كالإشكال السابق إنما يتوجه إذا جعل نفس الشرط مورداً للقاعدة، و أما إذا كانت الأجزاء مورداً لها من جهة الشك في صحتها و تماميتها بعد الفراغ عنها، أو التجاوز عن محلها فلا يبقى مورد له؛ و ذلك لما مرّت الإشارة إليه من أن الشك في صحة الجزء كالشك في أصل وجوده مشمول لعمومات القاعدة.

و أما القسم الثالث من الشرائط فإجراء قاعدة التجاوز فيه و إن كان مشكلاً؛ فإنّ الموالاة - مثلاً - أمرٌ منتزع عن نسبة خاصة بين أجزاء الصلاة، و ليست شيئاً يتجاوز عنه برأسه، فانصراف الإطلاقات عنها قويّ جداً، فلا يقال: إنّ الموالاة بين آيات الحمد أمرٌ تجاوز عنه و دخل في غيره، إلا أنه لمانع من إجراء القاعدة بالنسبة إلى نفس الحمد و السورة أو غيرهما بعد التجاوز عنها و الشك في صحتها من ناحية موالاتها.



بقي هنا شيء:

و هو أنه قد يستشهد للقول بالتفصيل بين الشك في الوضوء بعد الفراغ عن الصلاة، و الشك فيه في أثنائها، بما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام «قال: سألته عن رجل يكون على وضوء، و يشك على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكر و هو في صلاته إنصرف فتوضأ و أعادها، و إن ذكر و قد فرغ من صلاته أجزاءه ذلك»،^١ بناءً على أن

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٤٤، ح ٢.

مورد السؤال هو من يكون على وضوء باعتقاده ثم يشك في ذلك. و لكن فيه أن الأظهر في معنى الرواية هو أن يكون على وضوء في زمان، ثم يشك فيه في زمان بعده، فيكون مجرى للإستصحاب، لا مورداً لقاعدة الفراغ و حينئذ إما يحمل هذا الحكم على الإستصحاب، كما فعله صاحب (الوسائل)، و أما أن يطرح لمعارضته لأخبار الإستصحاب.

المقام المادى عشر: لماذا لاتجري القاعدة في أفعال الطّهارات الثلاث؟

الظاهر أنه لاختلاف بينهم في عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء، إذا انتقل من جزء إلى جزء آخر، قبل الفراغ من تمامه. و قد أدعى غير واحد الإجماع عليه، بل لعل نقل الإجماع فيه مستفيض.

هذا بالنسبة إلى الوضوء و أما إلحاق الغسل بالوضوء فهو المشهور كما حكى من طهارة شيخنا العلامة الأنصاري، و عن جماعة من أئمة الفقه كالعلامة و الشهيدين و المحقق الثاني و العلامة الطباطبائي (قدست أسرارهم) التصريح به، و عن بعضهم النص على إلحاق التيمم بهما. هذا حال المسألة من ناحية الفتاوى.

و الظاهر أن الأصل فيها ما رواه زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام:

قال: إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه، مما سمى الله مادمت في حال الوضوء؛ فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه، و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه، لاشيء عليك فيه الحديث.^١

و هذه الرواية صريحة في وجوب الإعتناء بالشك و الإتيان بالمشكوك مادام مشتغلاً بالوضوء، و أن عدم الإعتناء به يختص بصورة الفراغ منه؛ بل الدخول في حال آخر.

١. رواه المفيد و الشيخ و الكليني بإسنادهم، و رواه في الوسائل، من أبواب الوضوء، الباب ٤٢، ح ١.

ولكن قد عرفت في الأمر الخامس أنّ هذا ليس في الحقيقة من قبيل القيد. و يؤيدّه رواية بكير بن أعين، قال: قلت له: الرّجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ^١

فإنّها ظاهرة في أنّه حال الوضوء أذكر، فبمقتضى أذكريته يجب عليه الإعتناء بشكّه مادام مشتغلاً به. ولكن في دلالتها تأمل؛ لأنّها غير ناظرة إلى صورة الشكّ في بعض أجزاء الوضوء بعد انتقاله إلى جزء آخر.

و استدلّ له برواية ثالثة نقلناها سابقاً، وهي ما رواه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه.^٢ بناءً على رجوع ضمير «غيره» إلى «الوضوء»، فيكون دالاً بمقتضى مفهومه على وجوب الإعتناء بالشكّ مادام مشتغلاً بالوضوء.

ولكنك قد عرفت فيما سبق أنّ رجوع ضمير «غيره» إلى الوضوء - مع قطع النظر عن سائر أخبار الباب و الإجماع المدعى عليه في المسألة - غير معلوم، بل الظاهر رجوعه إلى الشيء المشكوك فيه، بقرينة الإطلاق الوارد في ذيلها؛ فإنّه دال على أنّ كلّ شيء - سواء فيه الكلّ و الجزء - تجاوز عنه و دخل في غيره يمضي عليه، و لا يعتني بالشكّ فيه.

و يؤيدّ ما ذكرنا ورود هذا التعبير بعينه في باب أجزاء الصلّة في رواية «زرارة» و «إسماعيل بن جابر»، و ليس المراد منه هناك إلاّ التّجاوز عن الجزء المشكوك فيه و الدّخول في سائر الأجزاء. فالإستدلال بهذا الحديث في حدّ نفسه مشكل، بل لعلّه في بدء النظر على خلاف المقصود أدلّ.

و يمكن الإستدلال له أيضاً برواية أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك، أغسل وجهي ثمّ أغسل يدي، و يشكّني الشيطان

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٤٢، ح ٧.

٢. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٤٢، ح ٢.

أني لم أغسل ذراعي و يدي؟ قال: إذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد.^١
فإنه لو كان مجرد التّجاوز عن جزء من الوضوء كافياً في عدم الإعتناء بالشك فيه
لم يحتجّ إلى تحصيل أمانة قطعية أو ظنية على غسل الذراع - وهو وجدان برد الماء
عليه - بل كان مجرد التّجاوز عنه كافياً فيه.

ولكن الظاهر منه كون الشك في حال الإشتغال بغسل اليد، وكأنّ منشأ شكّه كان
هو الوسوسة في أفعال وضوئه، و تعبیر الرّاي بقوله: يشككني الشيطان أيضاً شاهد
عليه. فهذه الرواية أجنبية عن المقصود.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما يدلّ على هذا الحكم من السنّة دلالة ظاهرة
منحصر في رواية زرارة و العجب من شيخنا العلامة الأنصاري رحمته حيث صرّح في
الرّسالة بورود أخبار كثيرة هنا مخصّصة للقاعدة المتقدّمة. فأين هي هذه الإخبار
الكثيرة؟!

و مع ذلك رواية زرارة المؤيّدّة بفتاوى الأصحاب كافية في إثبات هذا الحكم.
هذا كلّ بالنسبة إلى الوضوء، و لا يبعد كون التيمّم الذي هو بدل عن الوضوء
بحكمه؛ لإقتضاء البدلية ذلك، ولكنّه يختصّ بما إذا كان التيمّم بدلاً عن الوضوء.
و أمّا الغسل، و التيمّم الذي هو بدل عنه؛ فلم نظفر على دليل يدلّ على
استثنائهما. و خروجهما عن الأخبار العامّة الدّالة على القاعدة، كإثبات الإجماع
عليهما بنحو يكون حجة مشكّلاً جداً.

نعم، قد يقال بدخولهما في ذيل رواية ابن أبي يعفور التي مرّت عليك آنفاً، أعني
قوله: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». ولكن قد عرفت أنّها أجنبية عمّا نحن
بصدده.

فإذن لو أمكن إثبات الحكم فيهما ببعض الإعتبارات التي سنذكرها فهو، و إلا
فشمول الإطلاقات لهما غير بعيد، و طريق الإحتياط فيهما واسع، فتأمّل.

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٤٤، ح ٤.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الطّهارات الثلاث كلّها أو بعضها خارجة من تحت القاعدة. ولكن يبقى الكلام في وجه خروجها مع أنّه لا يرى في بدء النّظر أيّ تفاوت بينها وبين سائر المركّبات الشّرعيّة، كالصلاة والحجّ وغيرهما. فهل هو تعبّد محض؟ أو يوجد هناك فارق بينها وبين غيرها؟ إختار كلّ منهم مذهباً:

فقال المحقّق النّائيني رحمته الله: إنّ خروجها إنّما هو بالتخصّص؛ لما مرّ غير مرّة من أنّ العمومات على مختاره لا تدلّ إلاّ على قاعدة الفراغ بالنسبة إلى مجموع العمل، وأنّه لا دلالة لها بالنسبة إلى الأجزاء، وأنّ الأخبار الواردة في حكم التّجاوز عن أجزاء الصلاة حاكمة عليها، و تدلّ على تنزيل أجزاء الصلاة منزلة الأعمال المستقلّة التامة، و حيث إنّ الدليل الحاكم مختصّ بباب أجزاء الصلاة يبقى غيرها خارجاً بحكم الأصل.

و قد عرفت فساد هذا المبني، و أنّ أدلّة القاعدة عامّة، شاملة للأجزاء و الكلّ، و أنّ سياق أخبار التّجاوز الواردة في أجزاء الصلاة سياق غيرها من العمومات؛ فلا دلالة فيها على التّزليل و الحكومة، بل الجميع يشير إلى معنى واحد، فلا يفهم العرف من بعضها شيئاً وراء ما يفهم من غيره.

و قال شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله: أنّ خروج أجزاء أفعال الوضوء و شبهها من حكم قاعدة التّجاوز إنّما هو من باب التّخصيص؛ فإنّ الوضوء في نظر الشّارع فعل واحد، باعتبار وحدة مسبّبه؛ فإنّه يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض، و هو الطّهارة، فلا يلاحظ كلّ فعل منه شيئاً برأسه. قال: و بذلك يرتفع التعارض بين رواية ابن أبي يعفور - و هي قوله: إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه - الدّالة على الإعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء، و بين الأخبار السابقة الدّالة على عدم الإعتناء بمثل هذا الشكّ.

و كذلك يرتفع التّنافي المترائي بين صدر هذا الحديث و ذيله، فإذا كان الوضوء في نظر الشّارع فعلاً واحداً ارتفع الإشكالان و لم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة، و

به يوجّه حكم المشهور بإلحاق الغسل و التيمّم بالوضوء، و إلا لا وجه له ظاهراً. هذا و أنت خبير بأنّ مجرد وحدة المسبّب - و هو الطّهارة - لا توجب لحاظ السبب أمراً واحداً، و إلا جرى مثله في الصلّاة و غيرها؛ لإمكان القول بأنّ المطلوب منها أيضاً أمر واحد، فتأمّل.

و بالجملة الإلتزام بلوازم هذا التوجيه أمر مشكل جداً لا يظنّ أنّه ﷺ يلتزم بها، مضافاً إلى أنّ إلحاق الغسل بالوضوء غير معلوم كما مرّ.

و الأولى أن يقال بعد كون الحكم في الوضوء من باب التخصيص بدليل خاصّ وارد في المسألة أنّه لعلّ الوجه فيه كون أجزاء الوضوء يؤتى بها في زمان قصير لا يغفل عن حالها غالباً، و لا يكاد تخفى صورتها عادة بمضيّ هذا المقدار من الزمان؛ فملاك القاعدة المصرّح به في روايات الباب، و هو الأذكريّة في حال الفعل بالنسبة إلى حال الشكّ، مفقود فيها بحسب الغالب. بخلاف ما إذا فرغ من الوضوء، و انتقل إلى حال آخر؛ فإنّ انمحاء صورتها عن الذهن و نسيان كفيّة العمل فيه أمر قريب.

و لعلّ السيرة العقلانيّة الجارية على عدم الإعتناء بالشك بعد تمامه و التّجاوز عنه - بما مرّ من البيان - أيضاً غير جارية في أمثال المقام.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه خروج الوضوء و شبهه عن عموم القاعدة. و إن أبيت بعد ذلك كلّهُ إلا عن بقاء الإشكال في تفسير هذا الإستثناء و توجيهه، لم يكن قادحاً في أصل الحكم؛ بل لا بدّ من حمله على التّعبد المحض. و كم له من نظير في أحكام الشرع.

و ممّا ذكرنا يوجد طريق آخر لتعميم حكم الوضوء و إجراءاته في التيمّم و الغسل، فتأمّل.

المقام الثاني عشر: عدم جريان القاعدة مع الضفلة

إنّ الشكّ في العمل بعد الفراغ و التّجاوز عنه يتصوّر على أقسام: تارة يكون مع العلم بأنّه كان ذاكراً له حين العمل، عالماً بصحّته، ولكن يحتمل

أنه كان مخطئاً في اعتقاده، آتياً به على خلاف ما كان مأموراً به. و أخرى مع الشك في كونه ذا كراً له أو غافلاً عنه، فكما يحتمل الغفلة يحتمل الذكر.

و ثالثة مع العلم بكونه غافلاً محضاً ولكن يحتمل الإتيان بما كان مأموراً به من باب الصدفة و الإتفاق، كمن يعلم بأنه لم يحوّل خاتمه عن محلّه حين الوضوء ولكن يحتمل انغسال ما تحته اتفاقاً.

لا إشكال في جريان القاعدة في الصورتين الأوليين، و إنّما الكلام في شمول إطلاقات الأدلّة للتالفة، فقد يقال بعدم شمولها لها، نظر أ إلى التعليل الوارد في قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»؛ فإنّ التعليل بذلك يدلّ على تخصيص الحكم بمورد احتمال الذكر، و إن كان عنوان السؤال عاماً. و يمكن أن يقال بشمولها لها و أنّ التعليل من قبيل الحكمة للحكم لا العلة له، حتّى يكون مخصّصاً.

و التّحقيق هو الأوّل، لا لمجرّد ظهور التعليل الوارد في الرّواية، و في رواية أخرى لمحمد بن مسلم: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» في ذلك، بل لأنّ الإطلاقات بأنفسها قاصرة عن الشمول لها، و منصرفه عنها، لاسيّما مع القول بكون القاعدة من الأمارات، و من باب غلبة الذكر؛ فإنّ هذا الملاك إنّما هو في غير صورة العلم بعدم الذكر.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنّ حكم الشارع بحجّية القاعدة ليس تأسيساً، بل هو إمضاء لما عند العقلاء من الحكم بالصّحة بعد الفراغ و التّجاوز عن العمل، - بل لعلّ الأمر في جميع الأمارات الشرعيّة كذلك، فليس فيها تأسيساً جديداً على خلاف ما استقر عليه بناء العقلاء - و من الواضح عدم استقرار بناء العقلاء على الحكم بالصّحة في صورة الغفلة المحضة.

فلا محيص عن الحكم ببطلان العمل في هذه الصّورة و إعادته بمقتضى قاعدة الإشتغال إلّا أن يقوم دليل آخر على الصّحة.

و يجب التنبه هنا على أمور:

الأول: لا يخفى أنه إذا كان هناك أمانة شرعية كالبيّنة، أو حجة عقلية كالقطع، فاعتمد عليها المكلف حين الفعل ثم تبين خطأها بعده؛ كمن صلى إلى جهة يعلم أنها قبله، أو قامت أمانة شرعية عليها، ولكن تبين له بطلان منشأ قطعه وفساد الأمانة بعدما صلى، ولكنه يحتمل كون الجهة التي صلى إليها قبله من باب الإتفاق، فلا إشكال في أنه محكوم بحكم الغفلة؛ لأن الإحراز المذكور كان فاسداً، مع كون صورة العمل محفوظة عنده، لعلمه بالجهة التي صلى إليها، ولكن لا يعلم أنها كانت هي القبلة، أو غيرها؟! فلو صادفت القبلة لم يكن من ناحية «الذكر حين العمل»؛ لأن المفروض علمه بعدم كونه أذكر حينه، بل إنما هي من باب الصدقة و الإتفاق.

و ليس هذا من قبيل الشك في انطباق «المأمور به» على «المأتي به»، كما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في الأمر الخامس الذي ذكره في المسألة، بل من قبيل انطباق «المأتي به» على «المأمور به» صدفةً و اتفاقاً عند الغفلة.

و العجب منه رحمته الله أنه جعله من ذاك الباب، و عقد له و لأشباهه باباً مستقلاً. و كلامه في هذا المقام لا يخلو عن تشويش و اضطراب، فراجع.

الثاني: إن المراد بالغفلة هنا هو الغفلة المحضة، أعنى الذهول عن العمل عند أدائه مطلقاً، إجمالاً و تفصيلاً، نظير مسألة الخاتم في الوضوء؛ فإن المفروض ذهوله عن غسل ما تحته مطلقاً، إجمالاً و تفصيلاً، فاحتمال الصحة إنما يكون من باب الصدقة و الإتفاق فقط.

و أمّا إذا ارتكزت كيفية العمل في النفس إجمالاً بسبب التكرار و حصول العادة له، كما في أفعال الصلاة و الوضوء و غيرها من العبادات اليومية، بحيث يؤتى بها أحياناً متواليات على وجهها الشرعي مع الغفلة عنها تفصيلاً، فإن ذلك لا يعدّ من الغفلة، بل فيه نوع من الذكر كما أشرنا إليه سابقاً؛ و لولا ذلك كان الذكر التفصيلي غير حاصل لكثير من الناس في أقوالهم و أفعالهم و عباداتهم و غيرها، فلا يصحّ التعليل بغلبة الذكر حين العمل بالنسبة إلى العموم.

الثالث: إنّ شيخنا العلامة الأنصاري رحمته ذكر في كلام له في المقام أنّه لافرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً، و التعليل المذكور: (هو حين يتوضاً...) بضميمة الكبرى المتقدمة: (إنّ القاصد لفعل لا يتركه عمداً يدلّ على نفي الإحتمالين).

و هو منه رحمته عجيب؛ فإنّ العاقل القاصد لفعل شيء مع العلم بشرائطه و أجزاءه لا يحتمل في حقّه ترك الجزء عمداً أصلاً، و هذا هو المراد من الكبرى المتقدمة، لا أنّه يحتمل ذلك في حقّه و ينفي احتمال بهذه الكبرى تعبداً، أو من باب الغلبة، كما في احتمال التّرك نسياناً.

و الحاصل أنّه لو فرض احتمال ترك الجزء تعمّداً لم تجر فيه القاعدة بلا إشكال؛ لأنّه لا دافع لهذا الإحتمال، و لا يوجد مصحّح للعمل معه. فقولته رحمته: لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمّداً، لوجه له أصلاً.

المقام الثالث عشر: في عدم جريان القاعدة في الشبهات المكمية

لا إشكال في جريان القاعدة في الشبهات الموضوعية، بل هي القدر المعلوم من موردّها، المصرّح به في كثير من الروايات؛ فإنّ ما اشتمل منها على ذكر صغرى لهذه الكلية فتلك الصغرى من قبيل الشبهات الموضوعية كما هو واضح، و ما كان عاماً فالقدر المتيقّن منه ذلك.

إنّما الإشكال في جريانها في الشبهات الحكمية.

و الحقّ عدم جريانها فيها؛ فإنّ الشك من ناحية الحكم هنا يتصوّر على وجهين، لاجتري القاعدة في شيء منهما:

أحدهما أن تكون صورة العمل محفوظة عنده، و لم يكن في عمله مستنداً إلى حجة شرعية من اجتهادٍ أو تقليد، كمن يعلم أنّه صلى بلا سورة و كان ذلك عن جهل بالحكم أو غفلة منه، ثمّ بعد الفراغ منها يشكّ في صحّة صلاته من جهة الشكّ في حكمها الشرعي، و أنّ السورة جرم أم لا؟ و ليس له طريق لإحرازها من اجتهاد أو

تقليد؛ فإن قيل بعدم جريان القاعدة فيها وجب الإحتياط بإعادتها لاشتغال ذمته، و إلا كان محكوماً بالصحة و لم يجب عليه الإعادة.

و الحق عدم جواز التمسك بها؛ لظهور أخبار الباب في كون الشك في كيفية الوجود الخارجي، فقله: «رجل شك في الركوع أو السجود أو الوضوء» ظاهر في شكه في كيفية الإتيان بها بعد إحراز حكمها، لا في حكمها بعد إحراز كيفية وقوعها؛ لعدم ملاك الأذكريّة فيه، و هو واضح. هذا إذا كانت صورة العمل محفوظة، و كان عمله عن جهل بالحكم.

و منه تعرف أنه لو لم تكن صورة العمل محفوظة عنده، كما إذا شك الجاهل بالحكم بعد مضي برهة من الزمان في مطابقة أعماله لما كان مأموراً به في الواقع، من جهة عدم انحفاظ صورة عمله، كان خارجاً عن محل البحث داخلاً في الشبهات الموضوعية، و إن كان جريان القاعدة فيها أيضاً ممنوعاً؛ نظراً إلى استناد عمله إلى الجهل و الغفلة، خلافاً لما يترأى من المحقق النائيني من عدّه من أقسام الشبهة الحكمية.

ثانيهما: أن تكون صورة العمل محفوظة عنده - كمن يعلم أنه صلى بلاسورة - ولكن كان علمه مستنداً إلى حجة شرعية من اجتهاد أو تقليد، ثم شك بعد الفراغ عنه في صحته و فساده، من جهة زوال رأيه أو رأي مجتهد و تردده في حكم المسألة من دون العلم بفساده.

و جريان القاعدة في هذه الصورة و إن كان أقرب من سابقها، إلا أن الحق عدم جريانها فيها أيضاً؛ لما ذكر في الصورة السابقة، فراجع و تدبر جيداً.

المقام الرابع عشر: مورد القاعدة فصوص الشك الماصل بعد العمل

لا ينبغي الرّيب في أنّ مورد قاعدة التّجاوز و الفراغ هو الشكّ الحاصل بعد العمل. فلو كان الشكّ موجوداً من قبل، لكنّه غفل عنه و دخل في العمل، ثمّ بعد الفراغ منه تذكّر و تجددت له حالة الشكّ في صحّة عمله و فساده، لم يجز له التمسك بها، و

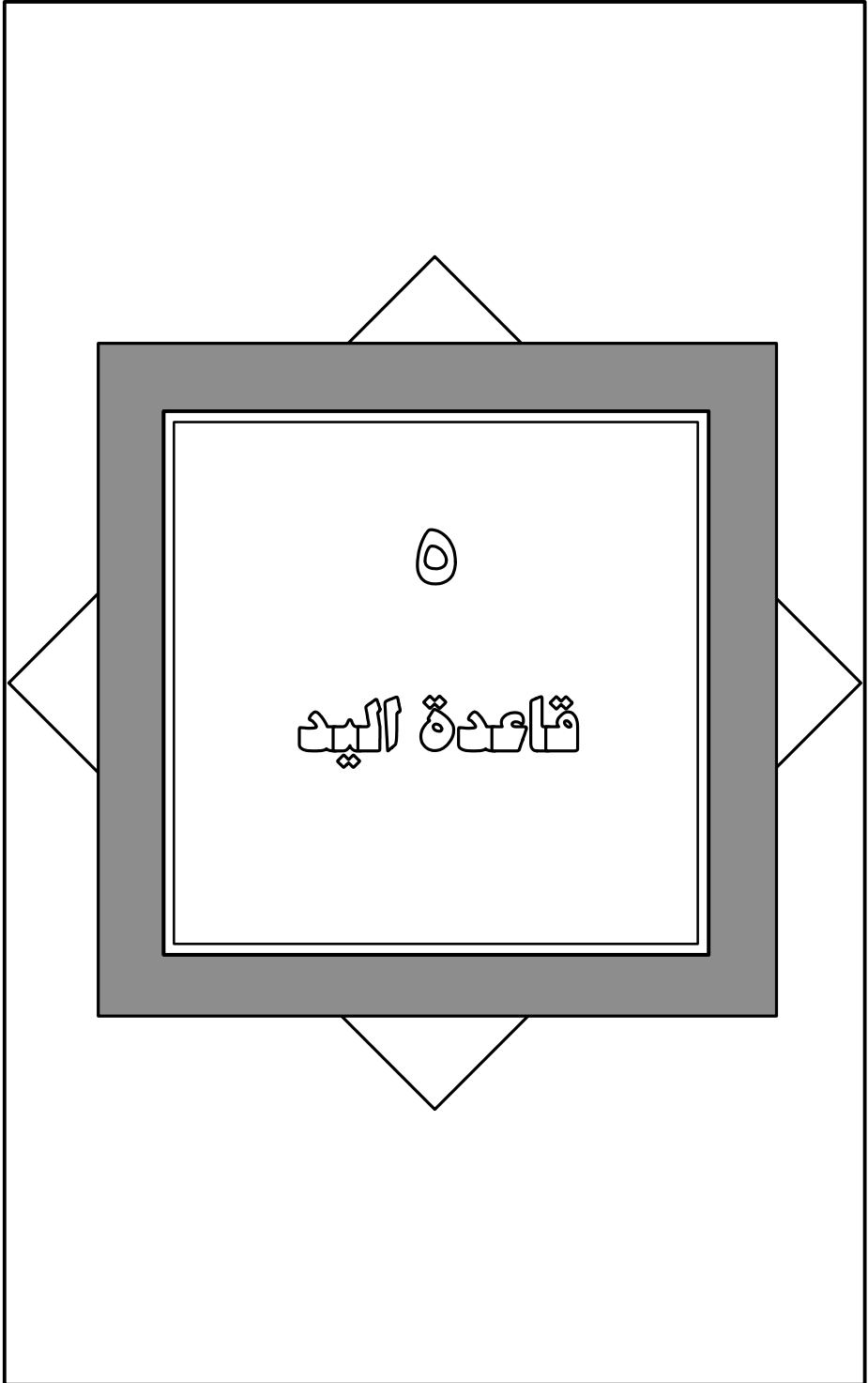
لو قلنا بجريان القاعدة في موارد الغفلة.

و ذلك كمن شك في الطهارة قبل الصلاة و كان حالته السابقة الحدث، ثم غفل و صلى، مع علمه بعدم تحصيل الطهارة بعد شكّه، فإذا سلّم توجه إلى ما كان فيه و شك في أنه كان على طهارة أم لا، فعليه تحصيل الطهارة و إعادة الصلاة. و الوجه فيه ظاهر، أمّا بناءً على المختار من عدم جريان القاعدة في موارد الغفلة فواضح؛ لأنّ المفروض غفلته عن تحصيل شرائطه قبل الصلاة مع وجوب الطهارة عليه بظاهر الشرع بمقتضى الإستصحاب، فلم يكن داخلاً تحت قوله: «هو حين يتوضأ أذكر»، أو قوله: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»، بل لو كان ذاكراً لم يقدم على هذا العمل.

و إن شئت قلت: مورد القاعدة هو ما كان احتمال الذّكر منشأً لاحتمال صحّة العمل و حصول شرائطه، و في المقام لو كان ذاكراً كان عمله محكوماً بالفساد في ظاهر الشرع بحكم الإستصحاب الجاري فيه بلا كلام.

و أمّا على القول بجريانها في موارد الغفلة، فالأمر أيضاً كذلك، لا لمجرد ظهور أخبار الباب مثل قوله: «الرجل يشكّ بعدما يتوضأ»، أو قوله «شكّ في الرّكوع بعدما سجد»، و أشباههما في أنّ الشكّ نشأ بعد الفراغ عن العمل أو التّجاوز منه، بل لأنّ مجرى القاعدة هو ما إذا كان العمل مبنياً على الصحّة و لو في ظاهر الشرع؛ فلو كان من أوّل أمره مبنياً على الفساد و محكوماً بالبطلان في ظاهر الشرع لم يمكن تصحيحه بالقاعدة بعد الحكم بفساده. و المقام من هذا القبيل؛ فإنّ الصلاة في مفروض الكلام كانت محكومةً بالفساد من أوّل أنات وجودها بحكم استصحاب الحدث، و إن كان المصلي غافلاً عن هذا الحكم حين الشروع لغفلته و نسيانه، فكيف يصحّ الحكم بصحّتها بعد الفراغ عنها، و هل يرضى بذلك لبيب؟

هذا تمام الكلام في قاعدة التّجاوز و الفراغ.



قاعدة اليد

و من القواعد المشهورة التي يتمسك بها في كثير من أبواب الفقه و تدور عليها أحكام المعاملات كلّها قاعدة اليد، فيها تدور رحي المعاملات، و بها تنحلّ عقدها. و يزيد هذا وضوحاً ما ستعرف - إن شاء الله - من أنّ مرادنا من «اليد» ليس خصوص يد الملكية، بل نبحت عن «اليد و الاستيلاء» بمفهومها العام الشامل ليد المالك، و المستأجر، و متولّي الأوقاف، و المستعير، و الودعي، و أشباههم؛ فإنّ كفيّة السلطة و الإستيلاء على الأموال و المنافع مختلفة، تترتب عليها أحكامها كذلك. فالبحث لا يدور على دلالة اليد على الملك فقط بل يعمّها و غيرها، فليكن هذا على ذكر منك.

و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام في هذه القاعدة أيضاً يقع في مقامات:

الأول: في مدرك القاعدة.

الثاني: في أنّها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟

الثالث: في أنّه بماذا تتحقّق اليد؟

الرابع: هل هي حجة حتّى إذا كان متعلّقها ممّا لا يجوز بيعه إلّا بمسوغ خاصّ،

كالوقف؟

الخامس: هل هي حجة و لو حدثت أولاً لا بعنوان الملك؟

السادس: هل هي تستقرّ على المنافع و الأعيان كليهما؟

السابع: هل يجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد؟

الثامن: هل هي حجة لصاحبها أيضاً؟
 التاسع: في عدم حجّية يد السارق و شبهه.
 العاشر: في حجّية اليد في الدعاوى إلا ما يستثنى.

المقام الاول: في مدرك القاعدة و ملاك مبيّتها

لا إشكال و لا كلام في حجّية اليد و دلالتها على الملك في الجملة، و عليه إجماع علماء الفريقين، بل المسلمين جيمعاً، بل كافة العقلاء من أرباب المذاهب و غيرهم. و هذا الحكم على إجماله من ضروريات الدين. ولكن مع ذلك لا بدّ لنا من استقصاء الأدلة الدالة عليه لكي نرجع إليها في إزالة الشكوك الواقعة في حدودها، و نستريح إليها فيما وقع الكلام فيه من فروع القاعدة و جزئياتها.
 فنقول و من الله نستمد التوفيق و الهداية: يدلّ على هذا الحكم - أعني كون اليد حجة على الملك - أمور:

أولها: إجماع علماء الفريقين عليه بل ضرورة الدين كما عرفت.
 هذا ولكن في الإستناد إلى الإجماع في هذه المسألة التي فيها مدارك كثيرة أخرى، الإشكال المعروف، من عدم كشفها عن قول المعصوم؛ بناءً على ما اختاره المتأخرون من أصحابنا - رضوان الله عليهم - من حجّية الإجماع من طريق الحدس و الكشف عن قوله عليه السلام.

ثانيها: السيرة المستمرة من المسلمين في جميع الأعصار و الأمصار على معاملة من بيده عين من الأعيان معاملة المالك، فلا يتصرّف فيها إلا بإذنه. كما أنه يكتفى بإذنه في جواز التصرّف فيها، و الإشتراء و الإستئجار؛ و كذلك تمضي جميع تصرّفاته فيها، من الوصية و الهبة و غيرها، و تورث بمجرد ذلك. و هذا أمر ظاهر لاسترة عليه. ولكن الظاهر أنّ هذه السيرة مأخوذة من بناء العقلاء، فتؤول إلى ما سنذكره في الدليل الثالث.

و من هنا يعلم أنه لا بدّ في الإعتماد عليها من ضمّ عدم ردع الشارع عنها، فيعتمد

عليها في موارد لا يوجد فيها ردع عموماً أو خصوصاً؛ و لو كانت سيرة المسلمين بما هم مسلمون لم يحتج إليه، و هو واضح.

ثالثها: بناء العقلاء جميعاً، من أرباب الأديان و الملل و غيرهم، على ترتيب آثار الملك على اليد، و قد صار هذا الحكم مرتكزاً في الأذهان، و راسخاً في النفوس، بحيث يكون كالأمور الغريزية؛ بل لعله يوجد شيء من آثار هذه الغريزة عند غير الإنسان من الحيوانات كما لا يخفى على من سبر أحوالها.

و هذا الحكم إنما ينشأ من المبادئ الأوليّة في حصول الملك؛ فإنه نشأ حينما نشأ من ناحية الحياة و الإستيلاء على الأشياء التي توجد في عالم الطبيعة، و تكون فيها منافع الإنسان، و لا يمكن الحصول عليها في أيّ زمان و مكان بحيث تكون كثرتها رادعة له عن حيازتها.

فأول ما نشأ الملك في العالم نشأ من ناحية الحياة و الإستيلاء على شيء، و هما يعتمدان على الجارحة المخصوصة، أعني: اليد، فكانت اليد هي الوسطة الأصليّة في الملك، و الوسيلة الإبتدائيّة له. ثمّ إنّه إذا ظفر الحائز عليه و جعله تحت يده فقد ينقله من يده إلى غيره و يجعله تحت يده باختيار منه، أو بإرثٍ أو نحو ذلك. و من هنا كلّ من شاهد عيناً بيد غيره؛ وراه مستولياً عليها، رآه أولى بها. فلم تكن الملكيّة في أول أمرها إلا هذه الأولويّة الطبيعيّة التكوينيّة، و الإختصاص الخارجي الناشئ من الإستيلاء، فالملك هو المستولي على شيءٍ خارجاً.

ثمّ بعد ذلك جعلت الأولويّة الإعتباريّة التشريعيّة التي هي من الأمور الإختباريّة مكانها.

وقد أطلق في آيات الكتاب العزيز عنوان «الكاسب» على «اليد» فقال تبارك و تعالی: ﴿فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾^١، و في موضع آخر ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^٢.

و من هنا تعرف نكتة التّعبير عن هذه القاعدة بقاعدة «اليد» دون سائر الجوارح؛ فإنّ الحيازة و الإستيلاء، لاسيّما بصورتها الإبتدائية البسيطة، تكون باليد، فهي ممتازة عن سائر الجوارح في هذا الباب. فيحكم على «اليد» بالملك و الضمان، و الغضب؛ فيقال: يد الملك، يد الضمان، و يد الغضب و الإعتداء.

ثمّ إنّ من الواضح أنّ ما يكون بيد الإنسان حقيقةً لا يكون دائماً بهذه الحالة، بل قد يدعه جانباً من يده، ولكنّه يكون في مكان يقدر على أخذه كلّما أراد؛ فيطلق «اليد» على هذا المعنى الذي هو في الحقيقة السلطة و الإستيلاء فقط؛ فيقال: إنّهُ تحت يده. و هذا المعنى من «اليد» معنى أوسع من معناه الحقيقي، أعني الجارحة المخصوصة.

و لا يهمننا البحث عن أنّ هذا المعنى صار من كثرة الإستعمال معنى حقيقياً لها، بحيث يراد من هذه اللفظة بلا قرينة، أو هو معنى كنائي أو مجازي لها بعد؛ فإنّه لو لم يكن من معانيها الحقيقية فلا أقلّ من كونه كنايةً واضحةً، أو مجازاً مشهوراً مقترناً بقرينة الشهرة و غيرها من القرائن الحالية، فلا ثمره مهمّة في هذا البحث.

و قد صرّح المحقق النحرير الشيخ محمد حسين الإصفهاني رحمته الله في رسالته المعمولة في المسألة أنّها حقيقة في الأول، و كناية في الثاني؛ و ذكر في وجه ما اختاره ما لا يخلو عن الإشكال، فراجع.

فحصّل من جميع ذلك أنّ كاشفية اليد عن الملكية أمر يقتضيها طبعها الأولي، و لذا لا يرى في هذا الحكم خلاف بين العقلاء جميعاً مع اختلاف آرائهم و تشتت مذاهبهم في غيره. و أمّا الغضب و الإستيلاء العدوانية على شيء فهو في الحقيقة إنحراف عن هذه الطّبيعة، و خروج عن مقتضى وضعها الأولي.

و سيأتي - إن شاء الله - أنّ الغضب و السلطة و العدوانية مهما كثرت و شاعت لاتقدح في كاشفية اليد عن الملك - حتّى إذا كانت الأيدي العادية أكثر من الأيدي

الأمينة - و أنّ الكاشفية في الإمارات - برغم ما ذكره غير واحد من المحققين - لا تدور مدار الغلبة دائماً، فتدبّر.

رابعها: إنّ اليد لو لم تكن دليلاً على الملك لزم العسر الأكيد، و الحرج الشديد، و اختلّ النظام في أمور الدنيا و الدين، و بلغ الأمر إلى ما لا يكاد يتحمّله أحد، و لم يستقرّ حجر على حجر. و لا يحتاج لزوم هذه الأمور إلى مُضي برهة طويلة من الدهر أو زمن كثير، بل يلزم ذلك من إلغاء حجّية اليد و لو ساعة واحدة!

و إلى هذا أشار الإمام عليه السلام في رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشهادة بالملكية بمجرد اليد: «و لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»^١. و من المعلوم أنّه إذا لم يقم لهم سوق لم يقم لهم بلد و لادار، و لاشيء من أمور دينهم و دنياهم، و من معاشهم و معادهم.

هذا، ولكن في الاستدلال بالعسر و الحرج و اختلال النظام الإشكال المعروف، و هو أنّ لازمه الإكتفاء بما يندفع معه العسر و يرتفع إختلال النظام، لاجتيتها مطلقاً؛ فلا يكفي مجرد ذلك في إثبات دلالة اليد على الملكية في جميع مواردّها. و لا بدّ حينئذ من حمل استشهاد الإمام عليه السلام بهذه القضية على بيان حكمة الحكم لا العلة له، فاختلال النظام حكمة للحكم بحجّية اليد على الإطلاق لا علة لها، و الإدارت مداره.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ «التبعيض» في ذلك بنفسه موجب للعسر و اختلال النظام، لأنّه لاتفاوت بين الأيدي المختلفة حتّى تتبعّض في الحجّية، و لو كان هناك فرق و تفاوت فإنّما هو في أمور لا يمكن جعلها فارقاً في المقام. كما أنّ «التخيير» أيضاً لا يرفع الغائلة؛ فلو قيل بأنّ هذه اليد حجّة دون أخرى لكان أول النزاع و الخلاف، و أول المخاصمة و اللجاج، و كان فيه من الهرج و المرج ما لا يخفى. فلا مناص من القول بحجّيتها مطلقاً.

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، من أبواب كيفية الحكم، باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد، ح ٢.

فاستدلال الامام عليه السلام إذاً يكون من قبيل «العلّة» للحكم، كما هو ظاهره أيضاً.



خامسها: السنّة

و هي روايات كثيرة وردت في مختلف أبواب الفقه، بعضها يدلّ عليها بالعموم و بعضها بالخصوص.

منها: رواية حفص بن غياث، المعروف بين الفقهاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال له رجل إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له قال عليه السلام: نعم، قال الرجل أشهد أنه في يده و لا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، قال أبو عبد الله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جازلك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو ليء و تحلف عليه؛ و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقر للمسلمين سوق).^١

و الرواية و إن كانت غير خالية عن ضعف في سندها، إلا أنّها منجبرة بعمل الأصحاب و استنادهم إليها؛ و إستفاضة مضمونها فتأمل.

و هي مشتملة على حجّية اليد بأبلغ بيان؛ بل جواز الشهادة بالملكيّة بمقتضاها، و أنّه كما يجوز أن يحلف الإنسان على كونه مالكاً لما في يده - مع أنّه غالباً مسبوق بيد غيره المحتملة للغصب و نحوه - فكذلك يجوز له الشهادة على ملك غيره بمجرد إستقرار يده عليه، و هذا هو منتهى المقصود في المسألة.

إلا أنّ «الشهادة» و «الحلف» هنا ليسا على الملكيّة الواقعيّة؛ بل على الملكيّة الظاهريّة كما هو ظاهر. و بهذا يندفع ما قد يقال من أنّه يعتبر في الشهادة العلم اليقيني المستند إلى أسباب حسّية، و ليس في المقام كذلك.

و منها: ما رواه يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: (من استولى على

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، من أبواب كيفيّة الحكم، باب وجوب الحكم بملكيّة صاحب اليد، ح ٢.

شيء منه فهو له^١ الواردة في باب حكم اختلاف الزوج و الزوجة أو ورثتهما فيما بأيديهم من أثاث البيت، دلّت على أنّ كلاً من الرّجل و المرأة أحقّ و أولى فيما استولى عليه من متاع البيت.

و العجب من المحقّق التّائبي رحمته الله حيث أسقط كلمة «منه» من الرواية و رواها هكذا: «من استولى على شيء فهو له»، فصارت رواية عامّة، و اعتمد عليها لإثبات هذه الكلّية، أعني حجّية اليد مطلقاً؛ مع أنّها مختصّة باب معيّن كما عرفت.

و قد نقلها المحقّق الإصفهاني في رسالته مع لفظة «منه»، و مع ذلك جعلها أحسن ما في الباب، و هو أيضاً عجيب.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الحديث و إن كان وارداً في بعض مصاديق القاعدة، إلّا أنّ إلغاء خصوصيّة المورد منه قريب جدّاً؛ و لاسيّما بملاحظة ارتكاز الحكم في الذّهن و مناسبة التّعبير بقوله: «من استولى» لعموميّة الحكم بملاك الاستيلاء؛ فإنّه من قبيل الوصف الذي علق عليه الحكم و هو دالّ أو مشعر بالعلّية.

و منها: ما رواه عثمان بن عيسى و حمّاد بن عثمان جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث فدك أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: (أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه إدّعت أنا فيه من تسأل البيّنة؟ قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين. قال عليه السلام: فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون تسألني البيّنة على ما في يدي؟!... الحديث)^٢

و هي ظاهرة بل صريحة في أنّ الوجه في عدم مطالبة البيّنة من ذي اليد هو كون اليد دليلاً على ملكيته لاغير.

و قوله عليه السلام في الفقرة الأولى: (كان في يد المسلمين شيء يملكونه)، ظاهره أنّهم

١. الوسائل، ج ١٧، من أبواب ميراث الأزواج، في باب اختلاف الرّوجين أو ورثتهما في متاع البيت، ح ٣.

٢. الوسائل، ج ١٨، من أبواب كتاب القضاء، في باب وجوب الحكم بملكيّة صاحب اليد.

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. و منه يظهر أنّ حجّية اليد و دلالتها على الملكية كانت أمراً ظاهراً مرتكزاً في أذهان المسلمين و أهل العرف لا يقدر أحد على إنكاره؛ فاحتج الأمير عليه السلام به على أبي بكر. و إطلاق حكم الله عليه في صدر الرواية إنّما هو من ناحية إمضاء الشارع لهذا الإرتكاز، و عدم رده عنه، لا أنّه حكم أسسه الشارع المقدّس. هذا ولكنّ الرواية دالّة على حجّية يد المسلم فقط، و ساكتة عن غيرها؛ فلا بدّ من تكميل دلالتها على المدعى بالغاء خصوصيّة المورد و نحوه.

و منها: ما ورد في جواز اشتراء المملوك من صاحب اليد، و إن ادعى أنّه حرّ. مثل رواية حمزة بن حرمان عن الصادق عليه السلام: (أدخل السوق و أريد أشتري جارية فتقول: إنّني حرّة، فقال: إشترها إلا أن يكون لها بيّنة) و مثله غيره.^١ فإنّ الحكم بجواز اشترائها مع أنّ الأصل يقتضي حرّيتها ليس إلا بمقتضى اليد، لعدم فرض أمانة أخرى على ملكيّة بايعها. هذا ولكنّ التّعدي عن موردها إلى سائر الموارد يحتاج إلى إلغاء الخصوصيّة، و إلا فهي رواية خاصّة وردت في مورد خاص. و منها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك. و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة^٢

و الوجه في دلالتها أنّ الحكم بالحليّة في ما ذكره عليه السلام من المثالين الأوّلين لا يصحّ بظاهر اليد السّابق على يده، و إلا تكون أصالة عدم الملك في مثال الثوب، و

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب بيع الحيوان، في باب جواز شراء الرقيق من الأسواق، ح ٢.

٢. الوسائل، ج ١٢، من أبواب ما يكتسب به، الباب الرابع، ح ٤.

أصالة الحرّية في مثال العبد قاضية بالحرمة بلا إشكال؛ فالحلّية مستندة إلى يد البايع في المثالين.

و في دلالة الرّواية على قاعدة الحلّية المعروفة و تطبيقها على المثالين كلام مشهور في محلّه، ذكره العلامة الأنصاري رحمته الله في ذيل أصالة البراءة، و تبعه فيه غيره من المحقّقين في تعليقاتهم عليه فراجع؛ و على كلّ حال فذاك الكلام و الإشكال أجنبي عمّا نحن فيه.

و كيف كان، دلالتها على المقصود من ناحية المثالين - بالقرينة التي ذكرناها - ظاهر للمنصف.

هذا و قد يقال في توجيه دلالتها على المدعى: إنّ قوله: «لك» في قوله «كلّ شيء هو لك حلال» قيد للمبتدأ، لاجزاء للخبر؛ فالمعنى: كلّ شيء يكون لك و يدك ثابتة عليه فهو حلال الخ. و عليه تكون الرّواية دليلاً على حجّية يده لنفسه عند الشكّ في ملكيته لما تحت يده.

و فيه من التّكلف و التعسّف ما لا يكاد يخفى.

و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ العمدة في دليل حجّية قاعدة اليد أولاً هو إرتكاز أهل العرف و جميع العقلاء من أرباب الديانات و غيرهم، في جميع الأعصار و الأمصار عليها، مع إمضاء الشّارع لها، لاجمردّ عدم الرّدع عنها؛ بل بالتّصريح بإمضاء هذه السّيرة و الإرتكاز العرفي في غير مورد و ترتيب آثارها عليها، و في التّالي لزوم العسر و الحرج بل إختلال نظام المعاش و المعاد أيضاً، و أمّا غير هذين الدّليلين فهو في الحقيقة تأييد و إمضاء لهما.

المقام الثّاني: في أنّها من الإمارات أو الأصول العمليّة؟

قد وقع الكلام بينهم في أنّ «اليد» حجّة كسائر «الإمارات الشّرعيّة و العقلانيّة» أو أنّها معتبرة كأصل عملي؟ ثمّ وقع الكلام في وجه تقديمها على الإستصحاب و سائر «الأصول العمليّة» على القول بكونها من الأصول.

فذهب كثير من المحققين إلى أنها إمارة عقلائية أمضاها الشارع المقدس، ولكن يظهر من صدر كلام شيخنا العلامة الأنصاري الميل إلى كونها أصلاً تعبدياً معتبراً لحفظ النظام وإقامة الأمت و العوج، بينما يظهر من ذيله الميل إلى كونها من الإمارات، نظراً إلى إنّ إعتبارها عند العقلاء إنّما هو لكشفها عن الملك غالباً و الغلبة إنّما توجب الحاق المشكوك بالغالب، فالشارع إعتبرها بهذا الملاك أيضاً.

و قال المحقق التائيني بعد ما أختار كونها إمارة: «أنه لاثمرة مهمة في هذا النزاع، لتقدمها على الإستصحاب مطلقاً، إمارة كانت أو أصلاً عملياً».

هذا و الحق أنّ الذي يظهر ممّا ذكرنا آنفاً عند بيان أدلة حجّيتها إنّ العمدة في ملك حجّيتها إنّها كاشفة عن الملك لا لغلبة الأيدي المالكية على العادية كما ذكر غير واحد منهم، لمّا سيمر عليك من الإشكال في أمر هذه الغلبة؛ بل لأنّ الملك مقتضي طبعها الأولى؛ فإنّ الملكية أوّل ما نشأت كانت كالأمور العينية الخارجية، لا الأمور الاعتبارية و التشريعية التي وعائها الذهن و عالم الإعتبار.

فحقيقة الملكية كانت هي الغلبة و السيطرة الخارجية على شيء، و الإختصاص الحاصل منه في عالم الخارج؛ و منشأ هذه السيطرة و الإستيلاء كانت الحياة التي تكون باليد غالباً؛ فكلّ من اكتسب شيئاً من المباحات بيده كان مسلطاً عليه، مانعاً لغيره من التصرف فيه بأنواع التصرفات. فأخذ بيده دليل على كسبه، و سبب للوصول إلى جميع أنحاء التصرف فيه. فهذه هي المرحلة الأولى من مالكية الإنسان للأشياء الخارجية.

ثمّ انتقل الأمر من أخذ الإنسان العين الخارجية بيده إلى جعلها في محلّ تصل يده إليها كلّما شاء؛ و يمنع غيره عنها كلّما قصدها، و هذه هي المرحلة الثانية لها. و حيث إنّ ذلك - أعني جعلها تحت يده و في حيطه تصرفه الخارجي دائماً - كان أمراً صعباً؛ لأنّ الملكية مازالت تكثر و تزداد و تتنوع، و كان المالك كثيراً ما يغيب عمّا يملكه و لا يمكنه نقل جميعه معه أينما ذهب، التّجأوا إلى أمر أسهل و أوسع منه، و هو جعلها في شكل آخر إعتباري، لا خارجي تكويني؛ فجعلوا لها صورة قانونية

تشريعية لا واقعية تكوينية، و من هنا نشأت الملكية و السلطة الإعتبارية، المعبر عنها باليد، و كانت هذه هي المرحلة الأخيرة للملكية.

فكانت اليد في شكلها الإعتباري القانوني دليلاً على الملك كما كانت في شكلها التكويني الخارجي دليلاً عليه بمقتضى طبيعتها الأولية.

و من هنا تعرّف أنه لايتفاوت الحال في أمر هذه الكاشفية بغلبة الأيدي المالكة على غيرها - مع ما في هذه الغلبة من الإشكال ء لا لما ذكره المحقق الإصفهاني رحمته الله فقط من أنّ المسلم إنّما هو غلبة اليد غير العادية - أعمّ من يد الملك و الوكالة و الوصاية و غيرها - لا اليد المالكة. بل لأنّ غلبة الأيدي غير العادية على العادية أيضاً أمر غير معلوم، لاسيّما في زماننا هذا، و كثير من الأزمنة السابقة عليه؛ فمن سبر التاريخ و علم أحوال كثير من الملوك و الخلفاء و الأمراء و فوضاهم في أموال الله و أموال الناس، و خضمهم إياها خضم الإبل نبتة الربيع، و إقتناء تابعيهم - و هم الأكثرون ذلك اليوم - لآثارهم، ثمّ انتقال هذه الأموال - لاسيّما الضياع و العقار - منهم إلى من بعدهم، جيلاً بعد جيل، يعلم أنّ دعوى هذه الغلبة أمر مشكل جداً.

و قد كان بعض سادة أساتذتنا يقول في بحثه في غير هذه المسألة ببعض المناسبات: «إنّ كلّ ما يكون تحت أيدينا من الأرض و الذار و شبههما قد جرت عليها من أوّل يوم إحيائه أيدي أناس كثيرين لا يعلمهم إلاّ الله؛ و هل يظنّ كون جميع الأيدي الجارية على كلّ عين منها مالكة أمينة غير عادية؟»

و من الواضح أنّ يداً واحدة منها في سلسلتها الطولية إذا كانت عادية لم تكن تلك العين مملوكة لمالكها الفعلي واقعاً الآن، و إن كانت ملكاً له ظاهراً.

و أوضح من هذا كلّ حال أموال الناس و أملاكهم في زماننا هذا، الذي غلب عليه و على أهله الجور و الإعتداء، يتقلّب كلّ على غيره و يتملّك أمواله يوماً بعنوان القهر و الظلم، و يوماً بعنوان بسط العدل و المساواة، و يوماً تحت عنوان إجراء أصول الإشتراكية، و يوماً بالزبا، و يوماً بالغشّ في المعاملة، و يوماً بالرّشاء، و بأشكال كثيرة آخر.

وإن أبيت عن جميع ذلك وقلت بغلبة الأيدي الأمانة على العادية في جميع ما ذكرنا، فافرض نفسك في صقع من الأصقاع و بلد من البلاد تكون الأيدي المالكة متساوية مع الأيدي الخائنة، فهل ترى من نفسك اسقاط اليد عن دلالتها على الملكية مطلقاً، و تتعامل مع جميع الأموال التي بأيدي الناس هناك معاملة مجهول المالك، و هل يساعدك العقلاء و أهل العرف على ذلك، لو قلت به؟!

هذا و لا غرو أن يكون هناك أمانة لاتدور مدار الغلبة. و إن تعجب فعجب قولهم بحجية أصالة الحقيقة و تقديمها على احتمال المجاز، و لو كان الإستعمال المجازي بالنسبة إلى بعض الألفاظ أغلب من استعماله الحقيقي. فهل ترى فرقاً بينه و بين ما نحن فيه؛ و السرفيه أيضاً هو أنّ دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي إنّما هي بمقتضى طبعها الأوّلي، و شرحه في محلّه.

و هكذا الحال في أصالة السلامة الدائرة بين العقلاء؛ فإنّها ليست من استصحاب الثابت حجّيته بمقتضى أخبار «لاتنقض»، بل هي حجة من باب الظنّ الحاصل من مقتضى طبع الإنسان؛ فإنّه يقتضي الصّحة و السلامة، و لا ينافي ذلك تساوي المرضى و السالمين أحياناً.



بقي هنا أمور:

الأول: إنّ التعليل الوارد في رواية حفص بن غياث - و هو لزوم اختلال السوق و انحلاله على فرض عدم حجّية اليد - لاينا في ما ذكرنا من كونها أمانة و طريقاً إلىء المكيّة؛ و ذلك لما عرفت من أنّه لامنافاة بين الملاكين، و أن تكون حجّيتها مستندة في المرتبة الأولى إلى إقتضاء طبع اليد، و في الثّانية إلى لزوم حفظ النّظام، و المنع عن الهرج و المرج. و أيّ مانع من أن يكون في شيء واحد ملاكان للحجّية؟

الثاني: إنّ تقديم البيّنة، في موارد قيامها، على اليد أيضاً لاينا في أماريتها. كما أنّ تقديم قرينة المجاز على أصالة الحقيقة؛ و دليل التّخصيص على أصالة العموم، و

أشباههما، لاينافي كون هذه الأمور حجة من باب الأمارية و الطريقيّة إلى الواقع؛ لأنّ الأمارات ليست متساوية الأقدام في كشف الواقع؛ فربّ أمارة تكون أقوى من أخرى، فتقدّم عليها. و لاشكّ أنّ البيّنة العادلة أقوى دلالة على الملكيّة من اليد؛ فاليد بطبعها الأوّلي و إن كانت تقتضي الملكيّة إلّا أنّه إذا كان هناك دليل أقوى يدلّ على انحرافها عن طبعها و استعمالها في غير محلّها، فلا بدّ من الرّكون إليه. و هذا نظير تقديم الأظهر على الظاهر في باب الألفاظ.

و عليه لاحتاج إلى ما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري قدس سرّه من أنّ تقديم البيّنة عليها إنّما هو من جهة أنّ اليد تكون أمارة على الملك عند الجهل بسببها، و البيّنة مبيّنة لسبب اليد؛ و بعبارة أخرى: مستند الكشف في اليد هي الغلبة، و الغلبة إنّما توجب إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب، أمّا إذا كان في مورد الشكّ أمارة معتبرة تزيل الشكّ تعبّداً فلا يبقى مورد للإلحاق.

و هذا البيان كما ترى راجع إلى توجيه حكومة البيّنة على اليد، بتصوّرها في موضوعها بإزالة الشكّ تعبّداً، و فيه من الإشكال ما لا يخفى؛ لإمكان معارضته بمثله، و القول بأنّ حجّية البيّنة إنّما هي عند الجهل بالملك، و اليد تزيل هذا الشكّ فتأمل. الثالث: إنّ اليد تقدّم على الإستصحاب حتى لو قلنا بأنّها من الأصول العلميّة، و أنّ الاستصحاب حجة من باب الأمارة، و الوجه فيه ما ذكره غير واحد من المحقّقين من أنّها اعتبرت في موارد الإستصحاب، و أنّها أخصّ أو كالأخصّ بالنسبة إليه؛ لأنّ ما لا يجري فيه إستصحاب عدم الملكيّة قليل جدّاً، فلو لم تكن معتبرة في موارد إستصحاب عدم الملكيّة لزم الوقوع فيما فرّ منه، و هو عدم بقاء السوق و بطلان الحقوق، و اختلال أمر الدّنيا و الدّين.

المقام الثالث: بماذا تتمقّق اليد

قد عرفت أنّ حقيقة اليد هي الإستيلاء و السيطرة على الشّيء، بحيث يمكن لصاحبها التصرّف فيه كيفما شاء، و الثقلّب فيه كيفما أراد. فهي لاتكتيف بكيفيّة خاصّة، بل تختلف باختلاف الحالات و المقامات؛ فربّما يكون نحو من الإستيلاء

محققاً لليد في مقام و لا يكون كذلك في مقام آخر، أو بالنسبة إلى شيء دون آخر، أو حالة دون أخرى. و المعيار في جميع ذلك هو العرف.

فقد تتحقق اليد بكون الشيء في يد الإنسان حقيقة؛ كالفلوس إذا كانت في كفه. و أخرى تكون بالتعلق ببدن الإنسان، كالقميص الذي لبسه، و الحذاء في رجله و النظارة على عينه، و الفلوس في كيسه؛ و الشيء على عاتقه.

و ثالثة تكون بركوبه؛ كركوب الدابة، أو ركوبه في محلّ خاص كالسائق للسيارة؛ فإنّ استقراره في محلّه سبب لاستقرار يده عليها، دون غيره من الركاب.

و رابعة بأخذ زمامه، كما يأخذ المكارى زمام الناقة و أمثالها، أو المشي في جانبه، كما يمشي هو أيضاً على جانب القافلة على الوضع الخاص لو كان.

و خامسة بالسكنى فيه، كسكنى الإنسان في الدار و في الدكان و شبهه.

و سادسة بكون مفتاحه بيده؛ و إن لم يكن ساكناً فيه، كما في الدور و الخانات و

الدكاكين و غيرها إذا كانت غير مسكونة.

و سابعة بالعمل فيها بالمباشرة أو التسبب، كما في عمل الفلاحين في الأراضي

الزراعية بالزرع و الحصاد و غيرهما، إذا لم يكن هناك سبب آخر يحقق سيطرتهم و استيلائهم عليها.

إلى غير ذلك من الأنحاء و الأشكال التي يطّلع عليها من سبر موارد الملك بين

العقلاء و العرف.

و غير خفي أنّ التصرف بنحو خاص في بعض الموارد - كما في الدار - محقق

للسلطة و الاستيلاء، لا أنّه شرط زائد عليها. فما قد يتوهم من أنّه يعتبر في تحقّق

اليد التصرف بنوع خاص في جميع مواردّها أو في بعضها مضافاً إلى السلطة و

الإستيلاء، توهم فاسد لا دليل عليه أصلاً.

بل جميع ما ذكرنا من الأدلّة السابقة و لاسيّما سيرة العقلاء و أهل العرف دليل

على نفي هذا الشرط، و كفاية حصول الاستيلاء على الشيء بنحو يمكنه التصرف فيه

كيفما شاء، و إن لم يتصرّف فيه أصلاً. و أمّا كون التصرف في بعض مواردّها و

مصاديقها محققاً لهذا المعنى في الخارج فهو أمر آخر وراء اعتبار التصرف كأمر زائد على الإستيلاء.

ثم إنه قد تتعارض أنحاء اليد بالنسبة إلى أشخاص مسيطرين على شيء واحد بأنحاء مختلفة، كما إذا تعارضت دعوى راكب الدابة و الآخذ بزمامها، وكل يدعي كونه مالكاً.

أو تعارضت دعوى المشتري و صاحب الدكان في متاع يكون بيد المشتري في دكان غيره، فالمشتري يدعي أنه ملكه إشتهاره من غيره، و صاحب الدكان يدعي أنه من أمتعه، و هما في الدكان؛ فلا يبعد أن يقال بأنه يكون لكل منهما ذات اليد عليه، أحدهما من جهة كونه بيده حقيقةً، و الآخر من جهة كونه في حیطة سلطانه و استيلائه. و هذا ناشٍ من تنوع اليد باختلاف المقامات. و قد يكون بعض هذه الأيدي أقوى من بعض و قد تكون متساوية، فتعارض. و لحلّ هذه الدعاوى مقام آخر.

المقام الرابع: هل اليد مجة فيما لا يملك إلا بمسوغ فاص؟

العين التي تستقر عليها اليد لا تخلو من أنحاء ثلاثة: أحدها: ما يعلم بأنها قابلة للنقل و الإنتقال، ولكن يشك في تحقق سببه بالنسبة إلى من هي في يده.

ثانيها: ما يشك في كونها طلقاً أو غير طلق.

ثالثها: ما يعلم بأنها لم تكن طلقاً و قابلة للنقل و الإنتقال إلا بمجوز خاص؛ كالعين الموقوفة التي لا يجوز بيعها و لا شراؤها إلا إذا طرأ عليها الخراب، أو خلف شديد بين أربابها على المشهور.

لا إشكال في حجية اليد في القسم الأول، في العين المعلوم قابليتها لذلك؛ لأنه القدر المتيقن منها. و كذا القسم الثاني؛ لشمول إطلاقات الأدلة و بناء العقلاء و الإجماعات له، بل الغالب في موارد اليد هو هذا القسم ظاهراً، و إخراجها عن تحت القاعدة يوجب الهرج و المرج و اختلال النظام، ولا يبقى معه للمسلمين سوق. مع أنه لا خلاف في شيء من ذلك.

و أما القسم الثالث فهو الذي وقع الخلاف فيه بين المحققين ممّن قارب عصرنا، فاختر بعض عموم الحجّية لها، و اختار عدمه آخرون.

فممّن ذهب إلى الأوّل المحقّق الإصفهاني رحمته الله في رسالته المعمولة في المسألة؛ و ممّن ذهب إلى الثاني المحقّق التائيني رحمته الله في رسالته. و هو الأقوى.

و عليه لو شوهدت العين الموقوفة في يد واحد بعنوان الملك، و احتمل في حقّه اشتراؤها لطرو الخراب عليها أو الخلف شديد بين أربابها، لم يجز الإعتماد على مجرد يده في إثبات ذلك، بل كانت أصالة الفساد هنا محكمة.

و ذلك لقصور أدلّة حجّيتها عن شمول مثله؛ فإنّ عمدتها كما عرفت هو بناء العقلاء و السيرة المستمرّة الدائرة بينهم، و الأخبار و الإجماعات الدالّة على إمضاء هذه السيرة من ناحية الشارع المقدّس. و لا يشمل شيء منها؛ فإنّ العقلاء من أهل العرف يقفون عن معاملة الملك مع عين موقوفة استولي عليها شخص أو أشخاص بعنوان المالكيّة، بمجرد احتمال وجود مسوّغ في بيعها؛ بل يلزمون أنفسهم على البحث و التحقيق عن ذاك المسوّغ. و يظهر ذلك بأدنى مراجعة لحالهم.

و أمّا الإطلاقات الواردة في الشرع - مضافاً إلى أنّها ناظرة إلى إمضاء هذا البناء - بنفسها منصرفة عن مثله. و لأقلّ من الشكّ، و هو كاف في إجراء أصالة الفساد.

و السرّ في جميع ذلك ما عرفت من أنّ دلالة اليد على الملكية شيء يقتضيه طبعها الأوّلي و ظاهر حال اليد، و المفروض أنّ هذا الطّبع قد انقلب في موارد الأعيان الموقوفة و شبهها؛ لأنّ طبيعة الوقف تقتضي أن تكون محبوسة تترك في أيدي أهلها، لا تباع و لاتورث. فجواز التّقل و الانتقال إنّما هو أمر عارضي لها، مخصوص بصور معيّنة محدودة. و بعبارة أخرى: جواز بيع الوقف إنّما هو في صورة الضّرورة و الإضطرار لاغير.

و من المعلوم أنّ إثبات ذلك الأمر العارضي يحتاج إلى دليل خاصّ و مجرد اليد لا تكفي لإثباته كما عرفت.

و ما قد يقال، من أنّ اليد من الأمارات، و هي تثبت أسبابها و لوازمها، فهي تثبت

أن محلها كان قابلاً للملكية، ممنوع جداً؛ فإن ذلك - لو قلنا به - إنما هو في موارد يشملها دليل حجيتها، و قد عرفت قصورها. و إثبات توسعه دليلها: ذلك يوجب الدور الواضح.

هذا كله فيما يعلم كونه وقفاً، و أمّا في موارد الشك فالحق - كما عرفت - حجية اليد فيها؛ فإن الأعيان الخارجية بطبيعتها الأولى قابلة للنقل و الانتقال، و أمّا حبسها و إيقافها فهو أمر عارضي لها يحتاج إثباته إلى دليل. ولكن هذا الأمر العارضي إذا عرض في محل فصار من الأعيان الموقوفة كان عدم الانتقال كالطبيعة الثانية له، فلا يُتعدى عنه إلا بدليل. و إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى دليل المخالف و الجواب عنه:

قال المحقق الإصفهاني رحمته الله في رسالته المعمولة في قاعدة اليد بعد اختيار عموم دليل الحجية للمقام ما حاصله: «إن ملاك الحجية و هي غلبة الأيدي المالكية في مقابل غيرها /على مختاره/ محفوظ في المقام، و غلبة بقاء الأعيان الموقوفة على حالها؛ لندرة تحقق المسوّغ، و إن كانت ثابتة لانتكر، ولكنها إنما هي في اليد التي ثبتت على الوقف حدوثاً إذا شك في بقائها على حالها أو انقلابها يد الملك، و أمّا في مورد البحث المفروض انقطاع اليد السابقة على الوقف فيها، و حدوث يد أخرى يشك في أنها على الملك أو الوقف، فلا مجال لتوهم بقاء اليد على حالها؛ فإن غلبة كون الأيدي مالكية شاملة له، و لا وجه للعدول عنها، و إذ قد ثبت ملاك طريقة اليد هنا فلا وجه لمنع شمول الإطلاقات له، و ليست الخدشة فيه إلا كالخدشة في سائر المقامات».

ثم قال: «بل يمكن أن يقال - بناءً على كون اليد أصلاً - إن اليد تتكفل لإثبات أصل الملكية، و حيث إنها عن سبب مشكوك الحال من حيث اجتماعه لشرط التأثير، و هو المسوّغ لبيع الوقف، فإصالة الصحة في السبب الواقع بين مقولي الوقف و ذي اليد تقضي بصحة السبب كما بنينا عليه في أصالة الصحة؛ فإنها مقدمة على الأصول الموضوعية الجارية في موردها، و منها أصالة عدم المسوّغ» إنتهى ملخصاً.

أقول: فيه أولاً: ما عرفت سابقاً من أن ملاك حجية اليد ليس غلبة الأيدي

المالكيّة، بل الملاك فيها ظهور حال اليد، و هو مقتضى طبعها الأوّلي. و نظيره في ذلك حجّية أصالة الحقيقة؛ فإنّها ليست من باب غلبة الحقيقة على المجاز بل هي حجّة - و لو كانت المجازات أكثر - . و قد مرّ توضيحه بما لا مزيد عليه.

و ثانياً؛ إنّ هذه الغلبة قد انقلبت في الأعيان الموقوفة؛ فإنّ الغالب في الأيدي الجارية عليها حدوثاً أو بقاءً بأيّ نحو كانت هو عدم المالكيّة - و الفرق بين اليد السابقة و الحادثة لوجه له؛ فإنّ جميعها تجري على العين الموقوفة. و لحاظ الغلبة إنّما هو في المجموع من حيث المجموع، فإنّها تشترك في جريانها على العين الموقوفة.

و ثالثاً؛ ما ذكره من تتميم الإستدلال بها، بناءً على كونها من الأصول العمليّة، بأصالة الصحّة في البيع الواقع من متولّي الوقف و ذي اليد، ممنوع؛ لما أشرنا إليه في قاعدة الصحّة من عدم جريانها في أمثال المقام، فراجع.

المقام الخامس: هل اليد مميّنة و لو حدثت لا بعنوان الملك؟

لا إشكال في حجّية اليد و دلالتها على الملك إذا كانت من أوّل أمرها مشكوكة. كما أنّه لا إشكال في حجّيتها إذا كانت مسبوقه بالملك ولكن شكّ في خروجها عنه بقاءً.

أمّا إذا كانت اليد حادثة لابنوان الملك، كما إذا كانت يد إجارة أو عارية أو عدوان ثمّ شكّ في انقلابها ملكاً؛ ففيه كلام بين الأعلام، و الذي اختاره غير واحد من المحقّقين هو عدم الحجّية، و غاية ما يقال في وجهه أمران:

الأوّل: إنّ ملك حجّيتها - و هو الغلبة و الكاشفيّة التّوعيّة - منتف هنا؛ فإنّها تختصّ بما إذا لم يعلم حدوثها على غير الملك، و أمّا إذا حدثت على غير الملك فلا تكون لها هذه الكاشفيّة. بل الغالب في هذه الموارد بقائها على عنوانها الذي كانت عليه، من الإجارة و غيرها. هذه الغلبة الطّارئة يزول الحكم السابق. و منه يعلم إنصراف الإطلاقات عنه أيضاً.

و الشاهد على هذا جريان سيرة العقلاء على أخذ مستمسك من المستأجرين و غيرهم بقبول الإجارة و غيرها، و ليس ذلك إلا لأجل إسقاط أمارية اليد عن الدلالة على الملكية، حتى يكون المستأجر محتاجاً إلى إقامة الدليل إن ادعى ذلك.

الثاني: إنها إنما تكون أمانة بما أنها مشكوكة الحال؛ ولكن استصحاب الحالة السابقة في المقام يخرجها عن كونها مشكوكة بحكم الشارع المقدس، و يدل على عدم كونها يد ملك؛ فلا تكون أمانة.

و بعبارة أخرى: اليد إنما تكون أمانة مع انحفاظ موضوعها، و هو كونه مشكوك الحال، و مع جريان الاستصحاب ينتفي موضوعها، و حينئذ لا يبقى مجال للإشكال بأنه كيف يقدم الإستصحاب - و هو من الأصول العملية - على اليد - و هي من الأمارات - ؟ فإن تقدم الأمانة على الأصل إنما هو فيما إذا كانا جاريتين في مورد واحد، أما إذا كان الأصل جارياً في موضوع الأمانة و منقحاً له فلا إشكال في تقديمه عليها.

أقول: هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم حجية اليد هنا ولكن فيه:

أولاً: إن ما ذكر من بناء العقلاء مسلم إذا كانت العين مورداً للتشاح و التنازع، بأن ادعى المالك الأصلي أنه مالکها فعلاً، و ادعى المستأجر أو المستعير انتقالها إليه ببيع أو نحوه، و أن يده فعلاً يد ملك؛ فإن الاعتماد على يده في قبال المالك الأول هنا غير معلوم، بل يطالبونه بالدليل على كون يده فعلاً يد ملك بعدما كانت غيره. و ما ذكر من جريان سيرة العقلاء، على أخذ مستمسك من المستأجرين و غيرهم أيضاً ناظر إلى هذه الصورة.

و أما لو لم يكن هناك منازعة و تشاح؛ بأن رأينا المستأجر السابق مستولياً على العين إستيلاء المالك على ملكه، يتصرف فيها كيفما شاء؛ يبيعه أو يهبه، فعدم الاعتماد على يده غير معلوم. كيف، و ليس حاله أسوأ مما إذا شاهدنا عيناً في يد واحد ثم شاهدناها في يد آخر يعمل فيها عمل المالك في ملكه. فإنه لا ينبغي الشك في الاعتماد، على يده، كيف، و الغالب في الأيدي سبقها بيد الغير قطعاً؛ - إما تفصيلاً

أو إجمالاً - فهل يمكن القول بأن سيق يد الاستيجار مثلاً أسوأ حالاً من سبق يد الغير؟! الغير!

نعم لو كان المدعي للملكية متّهماً في دعواه أمكن الإشكال في الاعتماد على مجرد يده، ولكنّه لا يختصّ بهذا المقام، بل يجري في جميع موارد التهمة، كما مرّ نظيره في باب أصالة الصحة، وسيجيء في مورد قاعدة اليد أيضاً أنّ حجيتها في الأيدي المتّهمة - بما سيذكر لها من المعنى - غير معلومة.

و لا يتوهم أن ركون العقلاء إلى اليد فيما ذكرنا إنّما هو من باب أصالة الصحة في الأفعال الصادرة عن الغير؛ فإنّ ما ذكرنا ثابتٌ و لو لم يكن هناك فعل يحمل على الصحة، فتدبر.

و ثانياً: إنّ ما ذكر من جواز التمسك باستصحاب الحالة السابقة و أنّه رافع لموضوع اليد، ممنوع أشد المنع؛ لأنّ الاستصحاب لا يرفع الشكّ عن حال اليد. و المفروض أنّ ظاهر اليد أولاً و بالذات هو اليد المالكة، و هذا الظهور من قبيل الأمارات، فكيف يمكن صرف النظر عنه بمجرد استصحاب بقاء اليد على وضعها السابق؟

و الإنصاف أنّ مثل هذا عن المحقق النائيني قدس سرّه عجيب. هذا ولكن لا يبعد تخصيص ما ذكرنا من جواز الاعتماد على اليد هنا بما إذا لم يكن مسبوقاً بيد العدوان؛ فإنّها من الأيدي المتّهمة التي لا يمكن الركون إليها، و إنّ ادعى صاحبها إنقلابها إلى يد الملك كما أشرنا إليه آنفاً و سيجيء مزيد توضيح له عن قريب إن شاء الله.

المقام السادس: هل اليد تعصّ المنافع و الأعيان؟

لا إشكال في تعلّق اليد بالأعيان، و دلالتها على الملكية لها، إنّما الكلام في تعلّقها بالمنافع. و المحكي عن الفاضل المحقق النراقي رحمته الله إختصاصها بالإعيان و عدم تعلّقها بالمنافع، و اختار غير واحد من أكابر المتأخّرين إمكان تعلّقها بالمنافع أيضاً. و محل النزاع الذي تترتب عليه الثمرة ما إذا تعلّقت اليد بها إستقلالاً لاتبعاً

للعين، بحيث تكون المنافع - مع قطع النظر عن العين - تحت اليد. أو إذا كانت تبعاً للعين، ولكن كان هناك دليل على عدم مالكيّة العين؛ فتظهر الثمرة في دلالة الإستيلاء التبعي للمنافع على ملكيتها و عدمها.

ففي هاتين الصورتين تتصوّر الثمرة العمليّة لهذا النزاع.

و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّ تعلق اليد بالمنافع مستقلاً أمر غير معقول، و إن مال إليه أو اختاره بعض المحققين - كما حُكي -؛ لعدم إمكان الاستيلاء الخارجي عليها من غير طريق الاستيلاء على نفس الأعيان، فإنّها في نفسها من الأمور العرضيّة، و لا استقلال لها في الوجود، فلا استقلال لها في وقوعها تحت اليد، و كيف يستولى عليها إستقلاًّ مع أنّها في ذاتها ممّا لا يوجد مستقلاًّ؟

و ما يحكى من التمثيل لها بالمزارع الموقوفة التي تكون بأيدي المتولين، فتصرف منافعها في حقّ الموقوف عليهم و تعطي ثمراتها بأيديهم، فلمهم اليد على منافعها دون أعيانها، واضح الفساد - كما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته في رسالته -؛ فإنّ مثل هذه المنافع من الأعيان، خارجة عن محل الكلام؛ لأنّ الكلام هو في المنافع المقابلة للعين.

و كذلك ما قد يقال من إمكان تصويرها في الاستيلاء على حقّ الإختصاص بمكان من المسجد و نحوه من المدارس و الخانات الموقوفة، حيث إنّ في هذه الموارد لا يكون المسجد و غيره تحت اليد، بل الذي يكون تحتها هو نفس حق الإختصاص. و فساد هذا أيضاً بيّن؛ فإنّ حقّ الإختصاص ليس من المنافع و لا يقع تحت اليد، بل هو أمر اعتباري نظير الملكية، و مرتبة نازلة من السلطنة على العين. فهو من آثار اليد على العين بنحو خاصّ، لامتعلقاً لها واقعاً تحتها.

و الحاصل أنّ الإستيلاء في هذه المقامات إنّما هو على نفس المسجد و المدرسة و الخان و شبهها، ولكنّه بنحو يكون مؤثراً في وجود نوع خاص من الحقّ و كاشفاً عنه، لا الملكية، لعدم قابليّة المورد.

و الإنصاف أنّ عدم إمكان تعلق اليد بالمنافع مستقلاًّ أوضح من أن يحتاج إلى أكثر من هذا البيان.

فيبقى الكلام في إمكان وقوعها تحت اليد بتبع الأعيان حقيقة، بأن تكون اليد على العين من قبيل الوساطة في الثبوت، لامن قبيل الوساطة في العروض، حتى يكون من باب المجاز و المسامحة. ثم بعد إمكان ذلك ثبوتاً يقع الكلام في قيام الأدلة عليه و دلالتها على حجّية مثل هذه اليد إثباتاً.

و تنقيحه يحتاج إلى توضيح حقيقة المنفعة المقابلة للعين، فقد يتوهم أنّها نفس صرف الشيء، في الطرق المقصودة التي لها أثر في شأن من شؤون الحياة، و بناءً عليه هي من الأمور التدريجية توجد شيئاً فشيئاً، و لاتقع تحت اليد إلا باستيفائها، و استيفائها مساوق لإعدامها، فما لم تستوف لم تقع تحت اليد، و إذا استوفيت انعدمت؛ فلا فائدة و لا أثر في البحث عن وقوعها تحت اليد تبعاً.

ولكنّ هذا توهم فاسد؛ لأنّ ذلك هو «الإنتفاع»، و هو قائم بأمرين: العين؛ و من يستوفي منها. و أمّا المنفعة التي هي مقابلة للعين، قائمة بالعين فقط، استوفيت أم لا، و تقع عليها المعاوضة في باب الإجارة و أمثالها فهي نفس قابليّة العين لصرفها في مصارف خاصّة؛ فإنّ هذا هو الذي يمكن تملكه في باب الإجارة، و يمكن قبضه و إقباضه و لو بتبع العين.

و من الواضح أنّ هذا المعنى من المنفعة من الأمور القارّة الثابتة خارجاً، استوفيت أم لا. و بناءً عليه تقع تحت اليد و لو بتبع العين. فالاستيلاء على الشيء يمكن أن يكون استيلاءً على منفعه حقيقتة و بالذات، على نحو الوساطة في الثبوت، لامجازاً و بالعرض، على نحو الوساطة في العروض.

و إذ قد فرغنا عن تصوير ذلك ثبوتاً، فالحقّ أنّه لا مانع من شمول أدلة حجّية اليد لها؛ لما قد عرفت من أنّ عمدتها بناء العقلاء؛ و من الواضح أنّ ملاكه عندهم أعمّ من العين، و منافعها.

فحينئذ تظهر الثمرة فيما إذا علم من الخارج أنّ استيلاء الشخص الفلاني على عين خاصّة ليس استيلاءً مالكيّاً؛ 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؛ و قد يكون استيلاء إجارة؛ و قد يكون استيلاء عارية، أو استيلاء تولية كما في الأوقاف، إلى غير ذلك. فاليد في جميع ذلك تعلقت بنفس العين لاغير، ولكنها ذات أنحاء مختلفة. و اليد أولاً و بالذات لولا قرينة على خلافها دليل على الملك فإذا سقطت عن الدلالة عليه بقرينة خارجية في مورد خاص لمانع من دلالتها على أنها بنحو آخر من أنحاء الأيدي الأمانة، و أنها ليست بيد عدوان.

ففي مورد البحث إذا سقطت اليد عن الحجية على الملك، يبقى ظهورها في دلالتها على أنها استيلاء إجارة أو نحوها. فما يقتضي ملك المنافع محفوظ. ثم إنه لو قامت قرينة خاصة على أنها ليست كذلك أيضاً يبقى ظهورها في دلالتها على أنه استيلاء يقتضي ملك الإنتفاع محفوظ.

و الحاصل أنّ المستند في جميع ذلك هو ظهور اليد المتعلقة بالعين و حجيتها، لاحجية اليد المتعلقة بالمنافع. إذن لاحاجة إلى إثبات إمكان تعلق اليد بالمنافع، لا استقلالاً و لاتبعاً للعين. و لا يبقى للتزاع هنا ثمرة عملية، و الله العالم.

المقام السابع: هل تجوز الشّهادة بالملك بمجرد اليد؟

قد وقع الخلاف بينهم في كتاب الشّهادات في جواز الشّهادة على الملكية بمشاهدة اليد و لو لم توجب علماً، بعد الاتفاق على كفايتها في الدلالة على الملك. و ذلك من جهة اعتبار العلم اليقيني الحسي في موضوع الشّهادة، بمقتضى ما ورد في محله من عدم جوازها إلا أن يراه مثل الشمس، كما روي عن النبي ﷺ، أو يعرف كما يعرف الكفّ، كما روي عن الصادق عليه السلام، إلى غير ذلك. و من المعلوم أن اليد بمجردّها لا توجب علماً.

هذا ولكن المشهور، جواز ذلك، بل قد يدعى الإجماع عليه كما حكاه في (الجواهر). و أولى منه ما إذا انضمّ إلى اليد التصرّفات الحاكية عن الملك؛ كالتصرّف

بالبناء و الهدم و الإجارة و غير ذلك، مع عدم وجود منازع؛ فإنّ الحكم بكفايتها، بل كفاية نفس هذه التصرفات في جواز الشهادة بالملك، أشهر.

و أولى منهما ما إذا انضم إليهما الاستفاضة أي استفاضة استناد الملك إلى المتصرف الذي بيده المال ٤ فقد وقع في جملة من عبارات القوم الاجماع على جواز الشهادة بالملك مع اجتماع الثلاثة، و أنه أقصى الممكن في الشهادة عليه.

و البحث هنا يكون من ناحيتين: من ناحية الأدلة العامة الكلية، و من ناحية الأدلة الخاصة الواردة في خصوص محل البحث.

أما الأول فحاصله أنه هل يمكن الحكم بقيام الأمارات - و منها اليد و شبهها - مقام العلم المأخوذ في الموضوع بمجرد دليل اعتبارها أم لا؟

و الإنصاف عدم كفاية نفس أدلة حجيتها في ذلك، لامن جهة لزوم اجتماع اللّحاظين و استحالته إذا كانت أدلة الحجية ناطرة إلى تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، و تنزيل نفسها منزلة العلم؛ لما ذكرنا في محله من عدم استحالة ذلك أصلاً. بل من جهة ظهور أدلتها في تنزيل المؤدى فقط و انصراف إطلاقاتها اليه، و عدم النظر إلى تنزيل نفسها منزلة العلم.

و ما قد يقال من الفرق بين العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية، و المأخوذ فيه على وجه الطريقيّة، بجواز ذلك في الثاني دون الأول - كما قد يستظهر من عبارات شيخنا العلامة الأنصاري في باب القطع من (الرسائل)، و إنّ حكي عنه في بعض تحقیقاته فيما كتبه في القضاء عدم جواز ذلك من دون تفصيل - فهو ممّا لامحصّل له، و لا دليل على هذه التفرقة، بل يرد عليه:

أولاً: إنّ أخذ العلم في الموضوع على نحو الصفية مجرد فرض لا يظنّ وقوعه في شيء من الأدلة الشرعية؛ فإنّ النظر إلى العلم دائماً يكون من ناحية إراءته للواقع، و لا ينظر إليه بما هو صفة من صفات صاحبه.

و بعبارة أخرى: إنّما يؤخذ العلم في الموضوع بملاك أنه نور لغيره، و كونه نوراً لصاحبه مستند إلى ذلك؛ فكلمة أخذ في الموضوع كان بهذا الملاك. و إن كان فرض

أخذه بما أنه صفة خاصة لصاحبه غير مستحيل، ولكنّه كما عرفت مجرد فرض. و ثانياً: إنّ أخذه في الموضوع على نحو الطريقيّة دليل على أنّ هذه المرتبة من إراءة الواقع يقوم بها الملاك، و لذا لا يكتفى بما دونه من المراتب، من الظنّ و غيره، حتى الظنّ القوي، إلّا أن يبلغ حد الإطمئنان الذي يسمّى علماً عرفاً. نعم لوقام دليل على اعتبار شيء من الظنون و تنزيله منزلة العلم من جهة الآثار المترتبة على نفس العلم و الظنّ، كان حاكماً على تلك الأدلّة الدالّة على أخذ العلم في موضوع حكم، و لمّا كانت أدلّة حجّية الظنون ظاهرة في تنزيل نفس المؤدّي فقط لم يجز الركون إليه في ذلك.

و قد يقال: إن كثرة إطلاق العلم و المعرفة على الأمارات الظنيّة سنداً و دلالة؛ دليل على أنّها منزلة منزلة العلم عند الشارع المقدّس، مثل ماورد في مقبولة عمر بن حنظلة: ...روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا ألخ^١؛ و قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾^٢ يعني: حتى تعلموا. مع أنّ مجرد الرجوع إلى أهل العلم لا يفيد بما هو إلّا الظنّ. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع.

و فيه أيضاً: إنّ إطلاق العلم و المعرفة في هذه الآيات أو الروايات على الظنّ غير معلوم، و إلحاقه به في بعض الموارد لعلّه من باب كشف الملاك و إلغاء الخصوصية عرفاً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سلّم ذلك في غير المقام ففي المقام ممنوع؛ لعدم مقاومة هذا الظهور الضّعيف لمثل قوله ﷺ: (حتّى تعرفها كما تعرف كفك)^٣ و قوله ﷺ: (هل ترى الشّمس؟ على مثلها فأشهد أو دع) فتأمّل.

و قد يقال في تصحيح قيام الأمارات فيما نحن فيه مقام العلم: إنّ الملكيّة ليست

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب وجوب الرجوع في القضاء و الفتوى ابى رواه الحديث، ح ١.

٢. سورة النحل، الآية ٤٣.

٣. الوسائل، ج ١٨، كتاب الشهادات، باب أنّه يجوز للإنسان أن يشهد بما يسجده بنحطه، ح ٣.

من الموضوعات الواقعية بل هي أمر انتزاعي من جواز جميع التصرفات كما اختاره شيخنا العلامة الأنصاري رحمته، -، أو أمر اعتباري عقلائي - كما اختاره بعض آخر - . و على أي حال يحصل العلم الوجداني بها بمجرد اليد؛ لأن الأحكام التي تنتزع منها الملكية حاصلة بسبب اليد، كما أن الاعتبار الشرعي أو العقلاني حاصل بمجردها. فبذلك يتحقق واقع الملكية؛ فإنها ليست إلا هذه الأمور، و قد تحققت.

و هذا القول أيضاً ممنوع، و ذلك لأن الملكية - سواء جعلناها من الأمور الانتزاعية أو الاعتبارية - لها واقع و ظاهر، فإذا كانت أسبابها الواقعية موجودة فالملك ملك واقعي، و إلا كان ظاهرياً فعلياً، نظير سائر الأحكام الظاهرية. و من الواضح أن ظاهر أدلة الشهادة اعتبار العلم الوجداني بالواقع، لا كمجرد الحكم الظاهري؛ فالعلم الوجداني بالملكية الظاهرية بحكم اليد أو البيّنة و سائر الأمارات غير كافٍ فيها.

فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم إمكان تصحيح جواز الركون إلى اليد في الشهادة على الملك بمقتضى الأدلة العامة.

و أمّا الأدلة الخاصة، فعمدتها رواية حفص بن غياث السابقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال نعم، قال الرجل: إنه في يده و لا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: أفيجلّ الشراء منه؟ قال: نعم، قال أبو عبدالله عليه السلام: فلعله لغيره؛ من أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك الملك: هو لي، و تحلف عليه و لايجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال الصادق عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق).^١

و هذه الرواية و إن كانت ضعيفة السند، إلا أن الشهرة و الإجماعات المنقولة جابرة لها كما عرفت؛ لأن الظاهر أن مستند المشهور في هذا الفتوى هو هذه.

و أمّا المصحح المروي عن علي بن إبراهيم في تفسيره في حديث فدك: (إن

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد، ح ٢.

أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى في المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه، من تسأل البيّنة؟ قال: إيّاك كنت أسأل البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين، قال: فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون تسألني البيّنة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله و بعده، و لم تسأل المؤمنين البيّنة على ما ادّعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم؟ الحديث^١ فهو أجنبي عن المقصود؛ لأنه دليل على حجّية اليد، و عدم حاجة صاحبها إلى البيّنة، و كونه منكرًا في مقام الدّعي، و مخالفه مدّعيًا، و أمّا جواز الشّهادة على الملك بمجردّها فليس فيه منه عين و لا أثر. و كذلك الروايات الواردة في حكم تعارض البيّنات و تقديم بيّنة ذي اليد أو تقديم بيّنة الخارج على غيرها، أجنبيّة عمّا نحن بصدده.

إذن العمدّة في هذا الفتوى هو ما عرفت من رواية حفص.

هذا و قد قام بعض من خالف المشهور، أو توقف في المسألة بنقد الرواية و الإيراد عليها عقلاً، و تضعيفها سنداً، و صرف فتاوى المشهور عنها. منهم الشيخ الأجلّ صاحب الجواهررحمته، فقد بالغ فيه حتّى جعل هذا الحكم غير قابل لمجيء الخبر به عقلاً؛ لرجوعه إلى جواز التدليس و الكذب في أخذ أموال الناس! هذا و نحن بعون الله، نبدأ بتفسير الرواية و كشف مغزاها أوّلاً، ثمّ نرجع إلى ما أورده صاحب الجواهر و غيره، و ما يمكن أن يقال في دفعها انتصاراً لمذهب المشهور ثانياً.

أمّا الأوّل: فحاصله أنّه عليه السلام استدلّ بجواز شراء ما في اليد على جواز الشّهادة بملك ما في اليد لصاحبها، و هذا الاستدلال عند بادئ النظر ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لوضوح الفرق بين المسألتين، فإنّ جواز الشّهادة ليس من آثار الملكيّة، بل من آثار نفس العلم بها؛ و من المعلوم أنّ اليد بمجردّها لاتعطي علماً، فكيف يجوز حمل أحدهما على الآخر؟

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، من أبواب كيفية الحكم، باب وجوب الحكم بملكيّة صاحب اليد، ح ٣.

ولكن التأمّل الصادق يشهد بأنّه ﷺ لم يستدلّ بمجرد جواز الشراء، بل استدلّ بجوازه مع ترتيب آثار الملك عليه، حتّى يدّعي في مقام الدّعوى يدعى أنّه ملكه و يحلف على الملكيّة في مقابل خصمه؛ و أيّ فرق بين بيّنة المدّعي و حلف المنكر؟ فكما أنّ الشّهادة على الملكيّة من آثار العلم كذلك الحلف عليها يكون من آثاره، فلو لم يجز أحدهما لم يجز الآخر. و لنعم ما قال ﷺ في هذا المعنى: (من أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثمّ تقول بعد ذلك: هو لي و تحلف عليه و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟).

و لو قيل: أنّه لا يجوز للمالك إذا كان الحال هذا الحلف على نفس الملك، بل عليه أن يحلف على السّبب، و هو شراؤه من ذي اليد المحكوم ظاهراً بالملك، فلا يجوز الاستدلال بالحلف على جواز الشّهادة.

قلنا: الظاهر أنّ هذا هو الذي أجاب عنه ﷺ في ذيل كلامه بقوله: (لو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق). و حاصله - و الله و رسوله و أولياؤه أعلم - أنّه لو لم يجز الاعتماد على اليد في إثبات الملكيّة و الحلف عليها لم يقيم للمسلمين سوق؛ فإنّ الغالب في الأملاك كونها مسبوقه بيد الغير، فغاية ما يمكن الحلف عليه هو الحلف على وقوع السّبب مثل البيع، و من المعلوم أنّ مجرد وقوع البيع على ما بيد الغير لا يوجب علماً بانتقال المال إليه قطعاً، بعد عدم العلم بكون البائع نفسه مالكاً، و عدم دليل عليه إلا اليد التي لاتفيد علماً.

فالشّهادة و الحلف على الملك الواقعي القطعي غير ممكن إلا في موارد شاذّة، فلو قلنا بحصرهما في خصوص هذه الموارد ما قام للمسلمين سوق، و لم يمكن للمدّعي إثبات حقّه لامن طريق إقامة البيّنة و لا من طريق الحلف - كلّ في مورده - و مقتضى ذلك اختلال النظام و عدم قيام السوق على أساسه.

فالشّهادة و الحلف في الحقيقة لا يكونان إلا على الملك الظاهري القطعي الثابت بمقتضى اليد، و لا يعتبر هنا مزيد من ذلك.

و من الواضح أنّه لا يلزم الكذب و التدليس و إبطال الحقوق من الشّهادة على

الملك بمجرد اليد هنا، بعد قيام هذه القرينة العامة الظاهرة عليها، فتدبر جيداً. فهذا الحديث الشريف اللائح منه آثار الصدق دليل على المطلوب، مع برهان عقلي متين أورده الإمام عليه السلام في خلاله.

و لعله إلى ذلك يشير ما عن كاشف اللثام من تشبيه الشهادة بمقتضى الطرق الشرعية بالشهادة على الأسباب الشرعية، فإنها أيضاً محتملة للفساد كما تحتمل الطرق التخلف؛ وإن استغربه في (الجواهر) و أورد عليه بالفرق بينهما. ولكن يندفع الإشكال عنه بما أشرنا إليه في تفسير الحديث، فكأنه قدس سره في هذا الاستدلال اقتبس من نوره، و اقتفى أثره، فأورده منازل الصدق و الحق.



و إذ قد عرفت ذلك تعرف أنّ جميع ما أورد على هذا الحكم من الإيرادات كلّها قابلة للذتب و هي أمور:

منها: ما أفاده المحقق عليه السلام في (الشرائع) من أنّ اليد لو أوجبت الملك واقعاً، لم تسمع دعوى من يقول: الدار التي في يد هذا لي، كما لا تسمع لو قال: ملك هذا لي. وفيه: إنّ جواز الشهادة بالملك بمجرد اليد لا يلزم كون الملك في موردها ملكاً واقعياً كما عرفت، فقول المدعي: «الدار التي في يد هذا لي» صحيح مسموع إذا أمكنه إثباته بموازين شرعية، ترجح على اليد، فلا تناقض في دعواه، بخلاف قوله: «ملك هذا لي» فإنه تناقض ظاهر.

و منها: إنّ مراد حاكي الإجماع في المسألة هو الإجماع على دلالة اليد على الملكية، لا الإجماع على جواز الشهادة بمجرددها، و من المعلوم عدم كفايته في المسألة. بل إذا أمكن حمل الشهرة الجابرة لها عليه أيضاً كان من حسن الظنّ بالمأمور به، ضرورة أنّ المعنى المزبور - أي الإكتفاء باليد في الشهادة على الملك - غير قابل لمجيء الرواية به، لرجوعه إلى جواز التدليس و الكذب في أخذ أموال الناس؛ إذ قد ذكر في محله أنّ بينة الملك تقدم على بينة التصرف أو اليد؛ لأنّ الأولى بمنزلة النصّ و الثانية بمنزلة الظاهر، فلا يعارض النصّ. فلو فرض فيما نحن

فيه أنّ للخصم بيّنة التّصّرف أو اليد جاز لبيّنة الآخر أن تشهد بالملك، و المفروض أنّه لا علم لها إلّا بالتّصرف أو اليد، فتسقط بيّنة الأول، و هو تدليس محض و كذب واضح، و تطرق لأخذ أموال النّاس بغير الطّرق الشّرعيّة، و مثله لا يقبل فيه خبر الواحد.

هذا محصل ما يستفاد من كلام (الجواهر) بتوضيح متّ.

و فيه: أنّك قد عرفت أنّ الرّواية لا تتضمّن إلا برهاناً متيناً عقلياً يلوح منه آثار الصّدق و الحقّ. و ما ذكره من لزوم التدليس و الكذب في أخذ أموال النّاس ممنوع؛ لأنّ بيّنة الملك أيضاً مستندة إلى اليد في مبادئها السابقة غالباً، و لو فرض حصول العلم بالملك بحيث لا يحتاج إلى الاعتماد على اليد أصلاً في موارد شاذّة فعلى الشّهود حينئذ ذكر السّبب، و أنّ الملك كان ملكاً واقعياً، كي لا يلزم أخذ أموال النّاس بغير حقّ، كما ذكروا أشباهه في أبواب الشّهادة.

و ليس لبيّنة الملك في بدء النّظر ظهور في الملك الواقعي اليقيني حتّى يلزم التدليس. و حمل كلام المشهور على مجرد حجّية اليد بعيد جداً ليس من حسن الظنّ المأمور به. بل لعلّ حملة عليه خلاف حسن الظنّ؛ لأنّ بيان الحكم المزبور بهذه العبارة أشبه شيء بالتدليس.

و الحاصل أنّ الاعتماد على الرّواية قويّ جداً موافق للإعتبار، و كلمات الأصحاب، و لا يردّ عليه شيء ممّا ذكره.

و لعلّه لذلك كلّ ذكر صاحب الجواهر في آخر كلامه في المسألة أنّه إذا تحقّق بمقتضى الأسباب و الطّرق الشّرعيّة ما تتحقّق به التّسبة العرفيّة - أي كونه مالاً له و ملكاً من أملاكه عرفاً - جازت الشّهادة و اليمين بالملك.^١

و ما أفاده لامحصل له إذا لم يرجع إلى ما ذكرنا إقتباساً من الرّواية.

هذا غاية ما يخطر بالبال في هذه المسألة عاجلاً و تمام الكلام موكول إلى محلّه.

و منه تعرف عدم الحاجة إلى الإستفاضة، أي إستفاضة إسناد الملك إليه، وكذا التصرّف، في صحّة الشّهادة على الملك بعد حصول اليد.

المقام الثامن: هل اليد حجة لصاحبها أيضاً؟

قد عرفت أنّ يد الغير حجة و دليل على الملكية مطلقاً - إلا فيما نستثنيه -، فهل هي حجة لصاحب اليد نفسه أيضاً إذا شكّ في ملكيّة بعض ما في يده أو لا؟ الظاهر هو ذلك، لعدم الفرق فيما هو ملاك حجّيتها بين يد الغير و يد الإنسان نفسه، سواء قلنا بأنّ ملاكها هو اقتضاء طبيعة الاستيلاء و اليد ذلك - كما هو المختار بما مرّ له من البيان - أم قلنا بأنّ ملاكها هو الغلبة - كما قيل - أم غير ذلك؛ فإنّ جميعها مشتركة بين يد الغير و يد الإنسان نفسه.

و قد جرت سيرة العقلاء أيضاً عليه؛ فلو شكّ الإنسان في بعض ما في يده، أنّه ملكه أو أمانة للغير أو شبهها فلا شكّ في إجراء حكم الملك عليه عندهم ما لم تقم قرينة على كونه ملكاً للغير.

و لم يظهر ردع من الشارع المقدّس بالنسبة إليه، لو لم نقل بشمول بعض الإطلاقات الواردة في إمضاء حكم اليد له أيضاً.

بل يظهر من بعض الزوايات الخاصّة الواردة في باب اللقطة أيضاً ذلك، مثل مصحّح جميل بن صالح: (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً قال: يدخل منزله غيره؟ قلت: نعم كثير، قال: هذه لقطّة، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال يدخل أحد يده في صندوقه غيره، أو يضع فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له) ^١.

و الظاهر أنّ المراد من قوله: (يدخل في منزله غيره) ليس صرف وجود دخول الغير، بل كون داره معدّاً لدخول أفراد مختلفة، و لولا ذلك لم يكن هناك مورد للسؤال، لعلمه عادة بأنّه له.

١. الوسائل، ج ١٧، أبواب كتاب اللقطة، باب من وجد في منزله شيئاً، ح ١.

فحاصل الرواية أنّ يده على الأموال التي في حیطة سلطانه حجة له عند الشك، إلا أن يكون هناك ما يسقطها عن الحجية؛ مثل كون داره معداً لورود أشخاص مختلفة، فيجري عليه حكم اللقطة لسقوط يده عن الحجية بذلك، فإن ملك حجيتها أيّاً ما كان مفقود هنا، كما هو ظاهر.

و لا يقصر ذيلها عن الصدر في الظهور فيما نحن بصدده؛ فإن إدخال غيره يده في صندوقه أو وضع شيء فيه دليل على استيلاء كلّ منهم على الصندوق، فيكون من قبيل الأيدي المشتركة على شيء واحد، فلا يكون يد واحد منهم دليلاً على ملكيته بخصوصه. نعم، لو كان الصندوق بيده فقط فيده حجة على ملكية ما في الصندوق، وإن احتمل أن يكون الدينار أمانة أو عارية لغيره، أو غير ذلك من الاحتمالات. اللهم إلا أن يكون الصندوق معداً لوضع أموال الناس و أماناتهم مع أموال نفسه؛ فإن حجية يده حينئذ على ما فيه مشكل أيضاً.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا تهافت بين صدر الرواية و ذيلها - كما توهم - و أنّهما يعطيان حقيقة واحدة، و معنى واحداً. كما يظهر أنّه ليس فيهما حكم تعبدّي على خلاف الموازين المعمولة بين العقلاء في الأموال التي تحت أيديهم. فهذا الحديث أيضاً ناظر إلى إمضاء ما عند العقلاء في أمثال المقام. و قد استدللّ له أيضاً بقوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث: (لولا ذلك لم يقيم للمسلمين سوق)، نظراً إلى تطرّق مثل هذا الاحتمال في الأموال التي بأيدي الناس غالباً.

و فيه: أنّه إن كان المراد غلبة احتمال كون بعضها من أموال غيرهم وقع في أيديهم بعنوان الأمانة أو العارية أو مثلهما مع نسيان أسبابها، فهو ممنوع؛ لأنّ احتمالها ليس غالبياً في أموال الناس كما هو ظاهر. و إن كان المراد غلبة نسيان سبب الملك تفصيلاً، و إن كان أصله معلوماً إجمالاً، فهو غير قادح في إجراء أحكام الملك عليه.

المقام التاسع: عدم مبيّة يد السارق و شبهه

و ممّا ذكرنا في الأمر الثامن يظهر لك عدم حجّية أيدي السارق، و الأيدي المتّهمة التي تكون بمنزلتها، على الأموال التي بأيديهم، و إن احتمل انتقالها إليهم بسبب صحيح مشروع؛ لأنّ ملاك الحجّية مفقود فيها أيضاً، لانقلاب طبع اليد بالنسبة إليهم. و كذلك الغلبة - لو كانت هي الملاك في حجّيتها - مفقودة هناك. و لذا لا يرى من العقلاء الملتزمين بحفظ حقوق الناس و عدم الخيانة في أموالهم ترتيب آثار الملكية على ما بأيدي هؤلاء، و لا يتعاملون معهم معاملة غيرهم، و يلومون من تعامل معهم كذلك. و أمّا ما يرى من بعض من لامبالاة له في أمور الدّين و الدّنيا من عدم التّفرقة بين هؤلاء و غيرهم، فهو غير قادح فيما نحن بصدده، كما هو واضح.

و يؤيّده ما ورد في بعض أبواب كتاب اللقطة عن حفص بن غياث قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً و اللص مسلم هل يرد عليه؟ فقال: لا يردّه، فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل، و إلّا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها، فيعرّفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردّها عليه، و إلّا تصدّق بها) الحديث^١.

و الإستدلال بها متوقّف على كون السؤال عن الدرّاهم أو المتاع المشكوكة التي يحتمل كونها له، كما ربّما يشير إليه قوله: (واللص مسلم)؛ فإنّه لو كان المال من أموال الناس قطعاً لم يكن فرق بين اللص المسلم و غيره، فافهم. حينئذٍ إجراء حكم اللقطة عليه دليل على سقوط اليد عن الحجّية و كون المال بمنزلة الأموال التي توجد في الطّريق.

ولكن قد ينافيه قوله: (يرده على أصحابه)، وقوله: (فإن أصاب صاحبها الظاهر في معلوميّة كون المال لغيره قطعاً، فيخرج عن محل البحث، فتأمّل).

١. الوسائل، ج ١٧، أبواب كتاب اللقطة، باب ما يؤخذ من اللصوص، ح ١.

و يلحق بها - من هذه الجهة - أيدي الأمانة الذين يرجع إليهم في حفظ الودائع و الأمانات، مثل القاضي و غيره، إذا غلب على أموالهم ذلك، و انقلبت طبيعة أيديهم؛ فإن ترتيب آثار الملك على ما بأيديهم أيضاً مشكلاً ما لم ينضم إليه قولهم، فإن انضم إليه ذلك كان حجة، لا من باب حجة اليد، بل من باب حجة قول ذي اليد و تصديق قول الأمين - كما سيأتي في القواعد الآتية إن شاء الله - و هذا بخلاف أيدي السراق، فإن ضم قولهم و شهادتهم أيضاً غير كاف في إثبات الملك لهم كما هو ظاهر.

و الحاصل أن ملاك حجة اليد و بناء العقلاء مفقود في جميع هذه الموارد. و يلحق، بها أيضاً يد الدلال و من أشبهه، و كذلك أيدي مراجع الحقوق الشرعية من الزكوات و الأخماس و المضالم؛ و كذا الوكلاء، و متولي الأوقاف إذا كان الغالب في أيديهم بحسب العادة من غير أموالهم، بل إذا كان مقداراً كثيراً و إن لم يكن غالبياً؛ فإن ملاك حجة اليد - كبناء العقلاء - مفقود في جميع ذلك، إلا أن ينضم إليها قولهم و شهادتهم، فتأمل.

المقام العاشر: حجة اليد في الدعوى و ما يستثنى منها

لا إشكال في حجة اليد و لو علم كونها مسبوقه بغيرها، إذا احتمل انتقال المال بوجه صحيح شرعي، بل الغالب في الأيدي ذلك. و لا فرق فيه بين أن يعلم ذلك من الخارج أو يقرّ صاحب اليد نفسه به، بأن يقول: إن هذا المتاع كان لزيد فاشتريته منه بكذا و كذا.

هذا كله في غير مقام الدعوى. و كذلك في مقام الدعوى، فالقول قول صاحب اليد؛ فلو أقرّ بكون المتاع سابقاً لثالث لا يكون طرفاً للدعوى، لم يضرّ بكونه صاحب اليد و كونه منكرراً لا يحتاج إلى بيّنة، بل المحتاج إلى البيّنة خصمه، لكونه مدّعياً. و أمّا إن أقرّ صاحب اليد الفعلي لخصمه في مقام الدعوى بذلك، بأن قال: إن هذا المال كان لك سابقاً، فالمحكي عن المشهور انقلاب الدعوى، و صيرورة صاحب اليد

الفعلي مدّعياً، لأنه يدّعي انتقاله إليه بسبب من الأسباب الشرعية، فعليه إثبات ذلك. فتسقط اليد هنا عن الحجية بسبب هذا الإقرار.

و ينبغي توضيح كلام المشهور و تفسيره بما يندفع عنه ما استشكل عليه أو يمكن أن يستشكل عليه به، فنقول:

إنّ دعوى صاحب اليد الفعلي كونه مالكاً بعد اعترافه بكون المال لخصمه سابقاً لامعنى له إلا اشتراؤه منه، أو انتقاله إليه بناقل آخر شرعي، فقوله: «هذا ملكي فعلاً و قد كان ملك خصمي قبل ذلك» في قوّة قوله: «كان هذا ملكه فاشتريته منه أو انتقل إليّ بناقل آخر».

و ليس هذا المعنى من اللوازم الخارجة عن مصبّ الدعوى حتّى يقال بأنّه لا عبرة باللوازم إذا كانت خارجة عنه، بل هو في الواقع مألّ كلامه، و معناه العرفي المقصود منه، من قبيل دلالة الإقتضاء. و الحاصل أنّه لو أنفك هذا اللّازم عن ملزومه لم يكن للكلام مفهوم صحيح.

فالاعتراف بسبق يد المدّعي يوجب انقلاب نفس الدّعوى، و يجعل صاحب اليد الفعلي مدّعياً و مقابله منكرأ؛ لأنّه يوجب طرح دعوى أخرى بين المتخاصمين غير ما هما فيه، كما توهم.

فصاحب اليد هنا يكون مدّعياً سواء قلنا بأنّ المقياس في تشخيص المدّعي عن المنكر في أبواب الدّعوى هو العرف - كما اختاره غير واحد من الأكابر - أم قلنا بأنّ المدّعي هو الذي يدّعي أمراً على خلاف الأصل - كما اختاره آخرون منهم -

أمّا الأوّل فلصدق المدّعي عرفاً على صاحب اليد الفعلي، الذي يدّعي انتقاله إليه بناقل شرعي، و لو بلازم كلامه الذي لامفهوم له بدونه؛ و صدق المنكر على خصمه، الذي يدّعي بقاء الملك على ما كان عليه، و عدم بيعه، فتدبّر.

و أمّا الثّاني فلأنّ مقتضى الاستصحاب بقاءه على ملك الخصم و عدم انتقاله إلى صاحب اليد فعلاً. فصاحب اليد مدّع؛ لمخالفة قوله للأصل، و مقابله منكر.

لا يقال: كيف يكون ذلك و هو معتمد على اليد، و قد مرّ أنّها حاکمة على

الإستصحابات التي في مواردّها؟ فقولُه حينئذ موافق للأصل، بمعناه الأعمّ من الأصول العمليّة، و الظواهر المعتبرة، و القواعد الثابتة شرعاً، كما هو المراد منه في المقام قطعاً.

لأنّ نقول: لعلّ الوجه فيه أنّ دعوى الإنتقال إليه إنّما تتعلّق بزمان لم يكن له عليه يد، لا في الوقت الحاضر. فالمدعى انتقاله إليه من يد خصمه في زمان لم يكن تحت يده؛ فالمرجع بالنسبة إلى ذلك الوقت ليس الإستصحاب، فتأمل.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيهه كلام المشهور.

و قد يتصور أنّ سقوط اليد عن الحجّية هنا من جهة قصور أدلّتها و عدم شمول إطلاقاتها للمقام.

و فيه: أنّه لا وجه له يعتدّ به.

و ممّا ذكرنا تعرف وجه النظر فيما أفاده المحقق الاصفهاني رحمته في رسالته المعمولة في قاعدة اليد حيث قال: إنّ لازم دعوى الملكيّة الفعلية بمقتضى يده، و إقراره بأنّ العين كانت للمدعى سابقاً، هو الإخبار بالإنتقال منه إليه بالإلتزام. إلّا أنّه ليس كلّ دلالة التزاميّة توجب طرح دعوى أخرى على اللازم، بل لابدّ من وقوعه في مصبّ الدّعوى؛ فإنّ الدّعوى من الدّعاء و طلب الشّيء، و ما لم يطلب لا دعوى منه - إلى أن قال :-

ففيما نحن فيه يدعي ذو اليد أنّه ملكه، ساكتاً عن دعوى الإنتقال منه إليه و سببه، فهو مدّع للملكيّة، الموافقة ليده، فيكون منكراً؛ و لا يدعي الانتقال حتّى يكون مدّعياً. و كون لازم مجموع الكلامين هو الانتقال غير كون لازمهما دعوى الإنتقال. و يردّ عليه:

أولاً: أنّه ليس البحث في تشكيل دعوى أخرى غير الدّعوى الأصليّة، بل البحث في انقلابها إلى دعوى أخرى بعد هذا الإقرار.

و ثانياً: قد عرفت أنّ هذا اللازم ليس من اللّوازم المغفول عنها، من قبيل دلالة الإشارة، بل هو من قبيل دلالة الإقتضاء التي يتوقّف صدق الكلام عليها؛ فالمفهوم

عرفاً من هذا الكلام ليس إلا دعوى الإنتقال منه إليه.
و قال في كلام آخر له في المقام ما حاصله: «المعروف في اليد أنها من الإمارات،
و الأمانة على المسبب أمانة على سببه، فكما أنّ اليد حجة على الملكية لذي اليد
حجة على سببه التآقل، فكما أنه يكون منكراً في دعوى الملكية لموافقة دعواه
للحجة، كذلك في دعوى الانتقال إليه بسبب شرعي، لموافقته أيضاً للحجة، و هي
اليد؛ لأنّ المفروض أنّ الحجة على المسبب حجة على السبب».
و فيه: ما عرفت سابقاً من أنّ حجّة مثبتات الإمارات على إطلاقها ممنوعة جداً،
فراجع و تدبّر.

و قد ذكر المحقق التائيني قدس سرّه في بعض أبحاثه في المقام - على ما في
تقريبات بعض أعظم تلامذته - ما نصّه:

«تسقط أمارية اليد على الملكية بالاقرار الملازم لدعوى الانتقال، فيكون قول
مدّعي بقاء الملكية السابقة بعد سقوط اليد على طبق الأصل».

و فيه: أنّه لم يعلم وجه صحيح لسقوط أمارية اليد بسبب الإقرار بملكيتته السابقة،
و إنّما تسقط أماريتها لو أقرّ بملكيتته للخصم فعلاً. و الحقّ في توجيه مخالفة قول
ذي اليد هنا للأصل ما عرفت أنفاً.

و بعد ذلك كلّه ففي النفس من كلام المشهور هنا شيء و تمام الكلام في محلّه.
بقي هنا شيء: و هو أنّ ما ذكره المشهور من انقلاب الدّعى بالإقرار إنّما هو في
فرض الإقرار لخصمه، و أمّا لو أقرّ الثالث فلا أثر له في انقلاب الدّعى كما عرفت. و
إن كان الخصم ممّن ينتفع بهذا الإقرار، بأن كان وصياً أو وارثاً للثالث أو شبههما.
و منه يعلم أنّ هذه الفتوى لاتنافي ما في رواية (الاحتجاج) من اعتراض
أميرالمؤمنين عليه السلام على أبي بكر عند غضب فدك لما طالب الصديقة - سلام الله عليها -
البيّنة لإثبات دعواها بقوله:

«تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال عليه السلام فإن كان في يد
المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه من تسأل البيّنة؟ قال: إيتاك كنت أسأل

البيّنة على ما تدّعيه على المسلمين. قال عليه السلام: فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون تسألني البيّنة على ما في يدي، و قد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله و بعده، و لم تسأل المؤمنين على ما ادعوا عليّ كما سألتني البيّنة على ما ادّعت عليهم؟! الحديث.

فإنّ الإقرار هنا إنّما هو لثالث و هو رسول الله صلى الله عليه وآله.



إلى هنا نختم الكلام في قاعدة اليد، و ما يلحق بها من الأحكام. و قد بقي هنا أمورٌ أُخر، من قبيل حجّية قول ذى اليد، و حكم يد المسلم على الذبيحة، أو اليد على الطفل، و أشباه ذلك، تعرّض بعضهم لها هنا، و لكننا عرضنا عنها لأننا عقدنا لبعضها قاعدة خاصّة، مثل حجّية قول ذى اليد، و بعضها خارج عن القواعد الفقهية أصلاً. و تشترك جميعها في خروجها عن قاعدة اليد المعروفة الدّالة على الملكيّة، فإلحاقها بها لاملزم له.

٦

قاعدة القرعة

قاعدة القرعة

و هي من القواعد المعمول بها في كثير من أبواب الفقه عند اشتباه حال الموضوعات و عدم معرفتها على ما هي عليه. و هذه القاعدة - مثل كثير من القواعد الفقهية الأخر - برغم شدة ابتلاء الفقيه بها لم تنجح في كلماتهم حق التنقيح، و لم يبحث عنها بحثاً وافياً يليق بها، و لذا يرى في العمل بها في مجاريها تشويشاً و اضطراباً ظاهراً؛ فيعمل بها في موارد، و تترك في موارد أخرى مشابهة لها ظاهراً من دون أن يبينوا لهذه التفرقة دليلاً يعتمد عليه.

و من هذه التاحية استشكل كثير منهم على عمومات هذه القاعدة، حتى قالوا بعدم جواز العمل بها إلا في موارد عمل الأصحاب بها!

فهل كانت عند أصحابنا الأقدمين قرائن أخر تكشف لهم النقب عن وجه هذه القاعدة و حدودها، لم يتعرضوا لذكرها في كتبهم على كثرتها و تنوعها و احتوائها على دقائق الفقه و عمدة مداركه؟! و هذا أمر بعيد جداً عند التأمل الصادق.

أو أنهم فهموا من نفس هذه المدارك غير ما نفهم منها؟ فما هو ذلك المعنى الذي فهموا عنها؟

و لعل عمدة الاشكال نشأت فيما ذكرنا من عدم أداء القاعدة حقها من البحث و التنقيب.

فنحن - بعون الله و هدايته - نأخذ في البحث عن مهمات هذه القاعدة الشريفة بما يسع المجال، لعلنا نوفيها شيئاً من واجب حقها و نوضح معضلاتها إن شاء الله و

نجعل البحث في مقامات:

- الأول: في بيان مدارك مشروعية القرعة على إجمالها.
 الثاني: في مفادها و ما يستحصل من ملاحظة مجموعها على التفصيل.
 الثالث: في شرائط جريانها من حيث المورد و المجرى.
 الرابع: في كيفية إجراء القرعة عند الحاجة إليها.
 الخامس: في أن إجرائها في موارد أمر جائز أو واجب؟ و على تقدير الجواز فهل يجب العمل بها بعد إجرائها أو يجوز ذلك؟

المقام الأول: في مدارك مشروعية القرعة

و يدلّ عليها أمور:

الأول: آيات من الكتاب العزيز:

منها: قوله تعالى: ﴿و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم و ما كنت لديهم إذ يختصمون﴾^١ و هي واردة في قصة ولادة مريم و مرامته أمها، امرأة عمران، حيث إنَّها بعدما وضعتها أنثى لفتها في خرقة و أتت بها إلى الكنيسة ليتكلمها عبّاد بني إسرائيل، و قد مات أبوها من قبل، فقالت: دونكم النذيرة، فتنافس فيها الأحرار؛ لأنَّها كانت بنت إمامهم عمران، فوقع التّشاح بينهم فيمن يكفل مريم حتّى قد بلغ حدّ الخصومة، كما قال تعالى: ﴿إذ يختصمون﴾.

فما وجدوا طريقاً لرفع التّنازع إلّا القرعة، فتقارعوا بينهم، فألقوا أقلامهم التي كانوا يكتبون بها التّوراة في الماء؛ و قيل قداحهم للإقتراح، جعلوا عليها علامات يعرفون بها من يكفل مريم. فارتزّ قلم زكريّا ثم ارتفع فوق الماء، و رسبت أقلامهم، و قيل: ثبت قلم زكريّا و قام طرفه فوق الماء كأنه في الطّين، و جرت أقلامهم مع

١. سورة آل عمران، الآية ٤٠.

جريان الماء. فوقعت القرعة على زكريّا، - و قد كانوا تسعة و عشرين رجلاً - فكفّلها زكريّا، و كان خير كفيل لها. و قد كان بينهما قرابة؛ لأنّ خالة أم مريم كانت عنده. هذا ولكن في الآية نفسها إبهام؛ فإنّ كون جملة «إذ يلقون أفلامهم» بمعنى الاقتراع غير واضح.

إلّا أنّ بعض القرائن الدّاخلية و الخارجيّة رافعة للإبهام عنها، منها قوله تعالى: ﴿أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ و قوله ﴿إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾، و غير واحد من الروايات الواردة في تفسير الآية التي تأتي الإشارة إليها، و ذهب المفسرين إليه.

ففي الآية دلالة على أنّ القرعة كانت مشروعة لرفع النزاع و الخصومة في الأمم السالفة. و يمكن إثباتها في هذه الأمة أيضاً بضميمة إستصحاب الشرائع السابقة. مضافاً إلى أنّ نقلها في القرآن من دون إنكار دليل على ثبوتها في هذه الشريعة أيضاً، و إلّا لوجب التنبه على بطلانها فيها.

هذا ولكن في كون المورد من قبيل التّشاح في الحقوق إبهاماً، لعدم ثبوت حق عباد بني إسرائيل على مريم. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ نذرها لله و لبيته يوجب ثبوت حقّ لهم عليها في حضانتها، و لما لم يكن هناك طريق آخر إلى تعيين من هو أحقّ بحضانتها انحصر الطّريق في القرعة، فتأمّل.

و لا يخفى أنّ مورد القرعة في الآية ليس له واقع محفوظ، يراد استكشافه بها، فليكن هذا على ذكر منك.

و منها: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^١

و المساهمة هو الإقتراع - قال الرّاغب في مفرداته: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾، إستهموا اقترعوا. و قال أيضاً: السهم ما يرمى به، و ما يضرب به من القدح و نحوه). و قال في القاموس: السهم الحظّ... و القدح يقارع به.

و الظاهر أنّ كون المساهمة و الإستهام بمعنى المقارعة و الإقتراع من جهة كون الغالب في مقارعتهم أن تكون بسهام مخصوصة، يكتب عليها ما يعين المقصود عند خروجها، ثم أطلق على المقارعة و لو بغير السهم: «المساهمة».

و أدحضه أي: أسقطه و أزاله، فقوله: كان من المدحضين، إمّا بمعنى: من المقروعين؛ بسبب وقوع السهم عليه، أو بمعنى: الملقين في البحر. وقال بكلّ قائل، ولكن الظاهر هو الأوّل.

فمن هنا يستفاد من الآية أنّ يونس لما هرب من قومه و ركب الفلك المشحون - أي المملوءة من الناس و الأثقال - قارع، فوقع القرعة عليه. و هذا المعنى المستفاد من الآية على إجماله يدلّ على مشروعيّة القرعة في الأمم السالفة إجمالاً، و يمكن استفادة مشروعيتها في شرعنا أيضاً بالبيان الذي ذكرناه آنفاً.

و تفصيل الحال في مورد الآية على ما يستفاد من بعض الأخبار و التواريخ و كلمات المفسرين أنّ يونس عليه السلام لما غضب على قومه دعا عليهم بالعذاب فاستجيب له، فوعده الله أن يعذبهم و عيّن له وقتاً. ففرّ يونس منهم مخافة أنّ يأخذه العذاب بغتة. و ظنّ أنّ الله لا يقدر عليه - أي لا يضيق عليه حاله - ولكن الله أراد التضييق عليه، لتركه ما كان أولى في حقّه، و هو عدم الدعاء عليهم، و الصبر أكثر ممّا صبر.

و في بعض الروايات عن الصادق عليه السلام أنّه كان في قومه رجلان: عالم و عابد فكان العابد يشير على يونس بالدعاء عليهم، و كان العالم ينهاه و يقول: لاتدع عليهم، فإنّ الله يستجيب لك، و لا يحبّ هلاك عباده فقبل قول العابد و لم يقبل من العالم^١ فلعلّ التضييق عليه كان من هذه الناحية.

ثمّ إنّّه لما أتى ساحل البحر فإذا بسفينة شحمت، و أرادوا أن يدفعوها؛ فسألهم يونس أن يحملوه فحملوه، فلما توسّط البحر بعث الله حوتاً عظيماً فحبس عليهم

١. رواه العلامة المجلسي في البحار، ج ٥، ص ٣٦٠.

السفينة من قدامها - وقيل: إنَّ السفينة احتبست بنفسها - فقال الملاحون: (إنَّها هنا عبداً أبقاً، وإنَّ من عادة السفينة إذا كان فيها أبقٍ لا تجري) وقيل: إنَّهم أشرفوا على الغرق فرأوا أنَّهم إنَّ طرحوا واحداً منهم في البحر لم يغرق الباقيون. و على كلِّ حال اقترعوا فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرَّات، فعلموا أنَّه المطلوب فألقوه في البحر. و في رواية أنَّ أهل السفينة لما رأوا الحوت قد فتح فاه قدَّام السفينة قالوا: فينا عاصٍ، فتساهموا فخرج سهم يونس، فألقوه في البحر فالتقمه الحوت.^١

ثمَّ لا يخفى أنَّ الفاعل في قوله تعالى ﴿سَاهِمٌ﴾ هو يونس، فهو دليل على تسليمه للقرعة، و اشتراكه في فعلها، و عدم الإنكار عليهم. فلو لم تكن في شرعه جائزة لما أقدم هو عليها.

و في تفسير العياشي عن الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام (إنَّ يونس لما آذاه قومه دعا الله عليهم - إلى أن قال: - فساهمهم فوقعت السَّهام عليه، فجرت السنَّة بأنَّ السَّهام إذا كانت ثلاث مرَّات أنَّها لا تخطئ).^٢

و هذا دليل واضح على إمضاء هذا الحكم في شرعنا أيضاً ولكن هنا أمران: أحدهما: إنَّ القرعة في هذه الواقعة لو كانت لاستكشاف أبقٍ أو عاصٍ أو مطلوبٍ بين أهل السفينة - كما في غير واحد من الرِّوايات و التفسير الواردة من طرق أهل البيت عليهم السلام - فهو من الأمور المشكَّلة التي لها واقع ثابت مجهول؛ أمَّا لو كانت العلة فيها عدم وجود مرجَّح في إلقاء بعضهم لتخفيف السفينة بعد أنَّ ثقلت عليهم و أشرفوا على الغرق، فهو من الأمور المشكَّلة التي لا واقع لها مجهول. ولكن الأظهر بحسب الرِّوايات و التفسير هو الأوَّل.

ثانيهما: إنَّ ظاهر الآية جواز الإقدام على إهلاك أحد بالقرعة عند الضَّرورة أو

١. رواه العلامة المجلسي في البحار، ج ٥، ص ٣٦٠.

٢. رواه في البحار عن تفسير العياشي، ج ٥، ص ٣٦٤.

شبهها، فهل هذا أمر جائز يمكن الحكم بمقتضاه حتى في هذه الشريعة، لو اجتمعت فيه جميع الشرائط التي اجتمعت في أمر يونس عليه السلام أو لا؟ و المسألة لاتخلو عن إشكال، و تحتاج بعدُ إلى تأمل.

الثاني: السنّة

و هي العمدة من بين أدلتها، و هي روايات كثيرة واردة في أبواب مختلفة، بين عام يشمل جميع موارد القرعة، و خاص ورد في قضايا خاصّة. و أحسن ما رأيت في هذا الباب ما أفاده المحقق التراقي في «عوائده»، فقد جمع من الروايات العامّة و الخاصّة ما يربو على أربعين حديثاً، و إن لم يستقص أحاديث القرعة مع ذلك. و قد عقد صاحب الوسائل رحمته الله لهذه القاعدة باباً في كتاب القضاء، و أورد فيه روايات كثيرة، بينها و بين ما استقصاه المحقق التراقي رحمته الله عمومٌ من وجه. و على أيّ حال نذكر هنا «جميع» ما ظفرنا بها من الروايات العامّة، و نبدأ من الروايات الخاصّة الواردة في القضايا الجزئية المبتوتة في الأبواب المختلفة، ممّا له دخل في توضيح حال القاعدة و رفع ما فيها من الإبهام و الإجمال، و إنّما لم نستقص هذا القسم من الروايات لعدم فائدة مهمّة في ذكر جميعها.

الروايات العامّة:

١- ما رواه الصدوق بإسناده عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال (بعث رسول الله صلى الله عليه وآله) عليّاً عليه السلام إلى اليمن فقال له حين قدم: حدّثني بأعجب ما ورد عليك، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله، أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطأها جميعهم في طهر واحد، فولدت غلاماً، فاحتجوا فيه كلّهم يدّعيه، فأسهمت بينهم، فجعلته للذي خرج سهمه، و ضمّته نصيبتهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحقّ).^١

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب الحكم، بالقرعة، ح ٥.

و رواه في (التّهذيب) و (الإستبصار) عن عاصم بن حميد، عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام إلا أنه قال (ليس من قوم تنازعوا ثم فوّضوا...) و لعله الأصح؛ فإنّ التفويض إلى الله، إنّما يكون بعد التنازع و قبل القرعة كما في هذه التسخة، لا بعد القرعة كما في نسخة (الفقيه). و على كلّ حال هذه الرواية عامّة في جميع موارد التنازع و الحكومة الشرعيّة، و أمّا بالنسبة إلى غيرها فلا دلالة لها. فليكن هذا على ذكر منك. و موردها من الأمور المشكّلة التي لها واقع مجهول يراد كشفه، وليكن هذا أيضاً على ذكر منك.

كما أنّ ظاهر الفقرة الواردة في ذيلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله كون القرعة - مع شرائطها و مع التفويض إلى الله - كاشفة عن ذلك الواقع المجهول. و على هذا تكون منسلكة في سلك الأمارات لو كان خروج سهم المحقّ غالبياً، و لو كان دائماً كانت القرعة أعلى من الأمارات المعمولة ثمّ أنّه هل يمكن المساعدة على هذا الظهور الإبتدائي أم لا بدّ من توجيهه و تفسيره بغير هذا المعنى؟ و سنتلو إن شاء الله عليك منه ذكراً. و هذه الرواية المصحّحة و المرويّة في الكتب الأربعة من أحسن ما ورد في هذا الباب.

٢- ما رواه الصدوق في (الفقيه) و الشّرخ في (التّهذيب) عن محمد بن حكيم، قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له: إنّ القرعة تخطيء و تصيب، قال: كلّ ما حكم الله به فليس بمخطيء)¹ و مضمون هذه أعتم من سابقتها، لعدم تخصيص الحكم هنا بالمنازعة بل عنوانه «كل مجهول».

و أمّا إيهام كلمة «شيء»، و احتمال كون السؤال عن شيء خاصّ متنازع فيه

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب الحكم، بالقرعة، ح ١١.

فالحقّ أنّه لا يضرّ بإطلاق قوله: (كلّ مجهول ففيه القرعة)؛ لأنّ ورود السؤال في مورد خاص لا يضرّ بعموم الحكم إذا كان اللفظ عاماً، فتأمل.

و أمّا قوله: «كل ما حكم الله به فليس بمخطيء» فقد ذكر فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون المراد خروج سهم المحقّ واقعاً - كما هو ظاهر الرواية السابقة - فهو ردع لقول السائل أنّ القرعة تخطيء و تصيب، وإثبات لعدم خطئها. وهذا المعنى بعيد عن ظاهر الرواية.

ثانيهما: - وهو الأنسب بظاهاها - أن يكون المراد عدم الخطأ في الحكم بحجّية القرعة؛ فإنّه لو لم يكن هناك مصلحة في العمل بالقرعة و الحكم بحجّيتها، لما حكم به الله فالمعنى حينئذ أنّ خطأ القرعة عن الواقع أحياناً لا يمنع من كون نفس الحكم بحجّيتها صواباً، و مشتقلاً على المصلحة، فحكم الله ليس بخطأ.

و الذي يؤيد هذا المعنى بل يدلّ عليه أنّ قوله: (كلّما حكم الله به) بمعنى نفس الحكم، فعدم الخطأ فيه، لا في متعلّقه الذي هو القرعة. هذا مضافاً إلى أنّ العلم بوقوع الخطأ في كثير من الأمارات الشرعيّة مع أنّها أيضاً ممّا حكم الله بها يمنع عن حمل الحديث على هذا المعنى، لو فرض ظهوره فيه بدء الأمر.

٣- ما رواه الشيخ عن جميل قال: (قال الطيّار لزرارة: ما تقول في المساهمة، أليس حقّاً؟ فقال زرارة بلى، هي حق، فقال الطيّار: أليس قد ورد أنّه يخرج سهم المحقّ؟ قال: بلى. قال: فتعال، حتّى أدعي أنا و أنت شيئاً، ثمّ نساهم عليه، و ننظر هكذا هو؟ فقال له زرارة: إنّما جاء الحديث بأنّه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحقّ، فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب، فقال الطيّار: رأيت إن كانا جيمعاً مدّعين، ادعيا ما ليس لهما، من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فإن كان ادّعياً ما ليس لهما خرج سهم المبيح.^١

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب الحكم، بالقرعة، ح ٤.

و هذا الحديث الشريف يدلنا على أمور هامة:

منها: كون حجّية القرعة أمراً واضحاً لا يمكن إنكاره، و قد كان مشهوراً بين بطانة أهل البيت عليه السلام حتّى وقعت المباحثة فيه بين زرارة و الطيّار. و قد كان زرارة من كبار أصحاب الصادق عليه السلام، و من أفقه فقهاء زمانه، و الطيّار - و هو محمد بن عبد الله، أو ابنه حمزة بن محمد، فإنّ كلاً كلاً يلقّب بهذا اللقب و إن كان الأشهر فيه هو الأب - من أجلاء صحابته، و كان متكلماً فاضلاً يباهي به الصادق عليه السلام كما في بعض الروايات. و كأنّ نظره في هذا البحث الاستفادة من غزارة علم صاحبه.

و لقد أجاد في ما أجاب عنه زرارة في الفقرتين، فقد ذكر في الأولى أنّ إطلاق ماورد في خروج سهم المحقّ ناظر إلى صورة إرادة كشف الواقع، فهو منصرف عمّا إذا كان على التجارب.

و في الثانية أنّه لو احتمل كذب المتداعيين جميعاً لم يكف إلقاء سهمين، بل لابدّ من ثلاثة أسهم: سهم لهذا، و سهم لذاك، و سهم مبيح ليس لهما. فلا يكون هناك ما ينافي ما ورد في الحديث من خروج سهم المحقّ.

و منها: كون القرعة كاشفاً عن الواقع كشفاً دائماً لا يقع التخلف فيه.

ولكن هذا ليس من كلام النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بل هو ما استنبطه زرارة عن الحديث النبوي المشهور الوارد في هذا الباب: (ما من قوم فوّضوا أمرهم...)، ثمّ بنى عليه ما بنى.

ولكن قد مرّ أنفاً إمكان حمله على الإصابة الغالبية، و سيأتي مزيد بحثٍ فيه إن شاء الله.

و منها: أنّه لابدّ من إلقاء سهم مبيح إذا احتمل كذب المتداعيين.

٤- ما رواه البرقي عن منصور بن حازم، قال: (سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فقال هذه تخرج في القرعة، ثمّ قال: فأيّ قضية أعدل من القرعة، إذا فوّضوا

أمرهم إلى الله عزّ وجلّ، أليس الله يقول: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^١.
و يستشتم من قوله ﷺ: (أي قضية أعدل من القرعة) ثمّ استشهاده بقضية يونس،
أنّها عامّة في الأمور المشكّلة، و لا تختصّ بال مورد الذي سأله التّرواي. ولكن في شموله
لغير موارد التّنازع إشكال ظاهر.

٥- ما أرسله الشّيخ قدّس سرّه في (التّهاية) قال: روي عن أبي الحسن موسى بن
جعفر، و عن غيره من آبائه و أبنائه ﷺ، من قولهم (كلّ مجهول فيه القرعة، فقلت له: إنّ
القرعة تخطيء و تصيب؛ فقال: كل ما حكم الله به فليس بمخطيء)^٢.
و هذا و إن كان متّحداً مع ما مرّ من رواية محمد بن حكيم عن أبي الحسن ﷺ،
ولكنّ قول الشّيخ (ره) دليل على أنّ هذا المضمون بعينه مروى عن غير أبي الحسن
من أئمّة أهل البيت، من آبائه و أبنائه ﷺ.

و الكلام فيه من حيث المعنى هو الكلام في حديث محمد بن حكيم.
٦- ما رواه الشّيخ في (التّهذيب) عن «سيابة» و «ابراهيم بن عمر»، جميعاً عن أبي
عبدالله ﷺ، (في رجل قال: أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثة، قال: يقرع بينهم،
فمن أصابه القرعة اعتق، قال: و القرعة سنّة)^٣.

و هذا الحديث و إن كان وارداً في مورد خاص ولكن قوله: (القرعة سنّة) يدلّ
إجمالاً على عموم الحكم، و عدم اختصاصه بالمقام. ولكن فيه أيّهام ظاهر، من حيث
عنوان الحكم؛ لأنّه لم يبين فيه أنّ القرعة سنّة في أيّ موضوع.
و في هذا الحديث دلالة واضحة على عدم اختصاص القرعة بماله واقع مجهول،
فإنّ موردّها ليس من هذا القبيل قطعاً.

٧- ما رواه العياشي في تفسيره عن الثمالي، عن أبي جعفر ﷺ - في حديث يونس -
قال: (فساهمهم، ف وقعت السّهام عليه، ف جرت السنّة أنّ السّهام إذا كانت ثلاث مرّات أنّها
لا تخطيء الحديث)^٤.

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب الحكم، بالقرعة، ح ١٧.

٢. المصدر السابق، ح ١٨.

٣. المصدر السابق، ح ٢.

٤. المصدر السابق، ح ٢٢.

و هي أيضاً دليل على عموم الحكم في الأمور المشكلة إجمالاً، وإصابة القرعة للواقع، و كونها دليلاً عليه. ولكن من غير تصريح بعنوان الموضوع، و أنها سنة في أي موضوع، و أي عنوان.

٨- ما رواه في (التّهذيب) عن عباس بن هلال، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال ذكر أنّ ابن أبي ليلى، و ابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمد بن علي عليه السلام فقال لهما: بما تقضيان؟ قال: بكتاب الله و السنة، قال: فما لم تجدها في الكتاب و السنة؟ قال: نجتهد رأينا، قال: رأيكما أنتما؟! فما تقولان في امرأة و جاريتها كانتا ترضعان صبيين في بيت فسقط عليهما، فماتتا و سلم الصبيان. قال: القافة، قال: القافة يتجهّم منه لهما؟!^١ قال: فأخبرنا، قال: لا. قال ابن داود - مولى له - جعلت فداك قد بلغني: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزّ و جلّ، و ألقوا سهامهم إلّا خرج السهم الأصبوب، فسكت).^٢

و فيه أيضاً دلالة على أنّ عموم القرعة كان أمراً مشهوراً بين صحابة أهل البيت عليهم السلام و مواليتهم. و سكوت الباقر عليه السلام بعد ما رواه ابن داود، عن أمير المؤمنين عليه السلام دليل آخر على ثبوت هذه القاعدة عندهم فكل ما كان الأمر فيه مشكلاً مثل مورد الرواية جاز الرجوع فيه إلى القرعة. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ سكوته أعمّ من رضاه بذلك. ٩- ما رواه في (التّهذيب) عن عبدالله بن مسكان، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام - و أنا عنده عن مولود ليس بذكر و لا بأنثى، ليس له إلّا دبر، كيف يورث؟ فقال: يجلس الإمام و يجلس عنده أناس من المسلمين، فيدعون الله و يجيل السهم عليه على أيّ ميراث يورثه، ثمّ قال: و أيّ قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهم، يقول الله تعالى ﴿فَسَاهِمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^٣.

١. الظاهر أنّ العبارة الصحيحة - و ان لم أر من ذكره - بتجهّم منه لهما. أي أنّه عليه السلام قد جهّم و كلح بوجهه لهما، لما ذكره (المحقّق).

٢. الوسائل، ج ١٧، كتاب الارث، أبواب ميراث الغرقى و المهذوم عليهم، الباب ٤، ح ٤.

٣. الوسائل، ج ١٧، كتاب الارث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٤، ح ٤.

و فيه أيضاً دليل على عموم الحكم وإن لم يصرح فيه أيضاً بعنوانه المأخوذ فيه. و صدره دليل آخر على اعتبار القرعة من حيث كشفها عن الواقع المجهول؛ فإنّ جلوس الإمام و أناس من المسلمين و دعاءهم إنّما يكون لإراءة الواقع المجهول، و إلّا لم يكن وجه ظاهر للدّعاء. ولكن ذيله كبعض آخر من الروايات دليل على أنّ اعتبار القرعة من جهة كونها أقرب إلى العدالة في موارد الحقوق المشكوكة. و سيأتي مزيد توضيح له إن شاء الله.

١٠- ما رواه الشيخ عليه السلام أيضاً في (التّهذيب)، و الكليني عليه السلام في (الكافي)، عن ثعلبة بن ميمون، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ ثمّ ذكر مثل الحديث السابق، ثمّ أضاف قوله: (ما من أمر يختلف فيه إثنان إلّا وله أصل في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرّجال).^١

و هذا دليل على أنّ أصل القرعة - كحكم عام - مأخوذ من كتاب الله من قضية يونس فهو جارٍ في جميع الموارد التي يشكل فيها الأمر، و إن لم يصرح فيه أيضاً بعنوان «المشكل»، و شبهه.

١١- ما رواه أيضاً في (الكافي) و (التّهذيب) عن عبد الله بن مسكان، عن إسحاق العزمي - كما في محكي (الكافي) - أو إسحاق المرادي - كما في محكي (التّهذيب)، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ ثمّ ذكر مثل الروايتين السابقتين، إلّا أنّه لم يذكر فيها التّذييل الأخير.^٢

١٢- ما ورد في (فقه الرضا): (و كل ما لا يتهمياً الإشهاد عليه، فإنّ الحقّ فيه أن يستعمل القرعة، و قد روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: فأَيّ قضية أعدل من القرعة...)^٣ و الظاهر أنّ المرسلة المروية فيها من قول الصادق عليه السلام هي بعينها ما نقلناها سابقاً تحت الرّقم الرابع.

١. رواه في الوسائل في كتاب الميراث في ذلك الباب بعينه.

٢. المصدر السابق، ح ١.

٣. مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٧٤، ابواب كيفية الحكم، الباب ١١، ح ٤.

ولكن في نفس عبارة (فقه الرضا) - سواء كان حديثاً أم فتوى لبعض كبراء أصحابنا الأقدمين، على الخلاف فيه - دلالة على أنّ القرعة جارية في كل ما لا يتهياً الإشهاد عليه؛ وإن لم يدلّ على اختصاصها به.



هذا ما ظفرنا به من الروايات العامة، وهناك روايات مرسلّة عن الصدوق، أو غيره، متّحدة مع تلك الروايات، لم نذكرها بعنوان مستقل، لاتّحادها معها. و غير خفي أنّ فيها غنى و كفاية في إثبات القاعدة بعمومها، و لاسيّما مع كونها مروية في الكتب المعتمدة. و قد رواها جمع من أجلاء الأصحاب. و فيها دليل على كونها مشهورة منذ أعصار الأئمة عليهم السلام.

الروايات الخاصّة:

و هناك روايات خاصّة مبثوثة في مختلف أبواب الفقه تؤيد عموم القاعدة، و عدم اختصاصها بمورد معيّن و إن لم يكن فيها تصريح بالعموم. ولكن ورودها و انبثاؤها في تلك الأبواب المختلفة من المؤيّدات القويّة على المقصود، و إليك نبذاً منها ممّا يشتمل على نكات خاصّة تفيدنا في حلّ معضلات القاعدة، و هي على طوائف: الطائفة الأولى، ماورد في باب تعارض الشهود، و أنّه إذا تساويا في العدد و العدالة يرجع إلى القرعة، مثل:

١- مارواه في (الكافي) و (التّهذيب) عن داود بن أبي يزيد العطار، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام، (في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود أنّ هذه المرأة امرأة فلان، و جاء آخران فشهدا أنّها امرأة فلان، فاعتدل الشهود و عدلوا، فقال: يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحقّ و هو أولى بها).^١

٢- ما رواه في (الفقيه) و (التّهذيب) و (الإستبصار) عن سماعة، قال: إنّ رجلين

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٢، ح ٨

اختصما إلى عليٍّ عليه السلام في دابة، فزعم كل واحد منهما أنها نتجت على مذوده، و أقام كل واحد منهما بيّنة سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين، فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة، ثم قال: اللهم رب السموات السبع، و رب الأرضين السبع، و رب العرش العظيم، عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم، أيهما كان صاحب الدابة، و هو أولى بها فأسألك أن (يقرع و) يخرج سهمه؛ فخرج سهم أحدهما، ف قضى له بها).^١

٣- ما رواه في (الكافي) و (التهذيب) و (الإستبصار) و (الفقيه)، عن داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام، في شاهدين شهدا أعلى أمر واحد، و جاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا، و اختلفوا، قال: يقرع بينهم، فأيهم قرع عليه اليمين فهو أولى بالقضاء).^٢

إلى غير ذلك من الروايات في هذا الباب التي جمعها صاحب (الوسائل) في كتاب القضاء، في باب عقده لحكم «تعارض البيّنتين و ما ترجح به أحدهما». و بعضها و إن كانت مطلقة، و بعضها مقيدة، إلا أن طريق الجمع بينهما بالتقييد واضح.

و قد أفتى بمضمونها مشهور المتأخرين، و جمع من أكابر القدماء رضوان الله عليهم فقالوا: «إذا لم يكن العين في يد واحد من المتداعيين قضى بأرجح البيّنتين عدالة، فإن تساوى قضى لأكثرهما شهوداً، و مع التساوي عدداً و عدالة يقرع بينهما، فمن خرج اسمه أحلف و قضى له». و استنادهم في ذلك إلى هذه الروايات التي عرفت نموذجاً منها، و إن كان فيها بعض ما ينافيها. و قد ذكروا له توجيهات، فراجع، و تمام الكلام في نفس هذه المسألة في محلّها.



الطائفة الثانية: ما ورد في باب عتق المملوك، أو نذر عتقه، و أنه إذا اشتبه أخرج بالقرعة مثل:

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٢، ح ٢.

٢. المصدر السابق.

٤- ما رواه الكليني في (الكافي) و الشيخ في (التّهذيب) عن يونس قال: في رجل كان له عدّة ممالك فقال: أيكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلمه واحد منهم، ثمّ مات المولى، و لم يُذَرّ أيّهم الذي علّمه، أنّه قال: يستخرج بالقرعة. قال: لا يستخرجه إلاّ الإمام؛ لأنّ له على القرعة كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره^١ و مورد الرواية من الأمور المجهولة التي لها واقع ثابت في الخارج و إن لم نعلمه. و قوله: (لا يستخرجه إلاّ الإمام)، سيأتي الكلام فيه إن شاء الله. و عدم وجوب الدّعاء، معلوم، غاية ما فيه أنّه مستحبّ. و الرواية مقطوعة؛ لعدم اسنادها إلى الإمام عليه السلام، ولكنّ نقلها في الكتب الأربعة، و غير ذلك من القرائن، تؤيّد رجوع الضمير في قوله: (قال يستخرج بالقرعة) إلى الإمام عليه السلام، فتأمل.

٥- ما رواه الشيخ عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، (في رجل: قال أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً، قال: يقرع بينهم، و يعتق الذي قرع)^٢.
٦- ما رواه الشيخ أيضاً عن عبد الله بن سليمان قال سألته عن رجل قال أوّل مملوك أملكه فهو حرّ فلم يلبث أنّ ملك ستة أيّهم يعتق؟ قال يقرع بينهم، ثمّ يعتق واحداً^٣.

و هاتان الروايتان و إن لم يصرّح فيهما بمسألة النذر، إلاّ أنّ القرائن تشهد على حملته عليه، و لذا أوردهما صاحب (الوسائل) أيضاً في باب عقده تحت عنوان: النذر في كتاب العتق.

و من الجدير بالذكر أنّه ليس في مورد الروايتين واقع مجهول يراد استكشافه بالقرعة. و هذا دليل آخر على عدم اختصاصها بما له واقع ثابت في نفس الأمر. هذا و في نفس المسألة خلاف؛ و المحكي عن الشيخ في (النهاية)، و الصدوق، و

١. الوسائل، ج ١٦، كتاب العتق، باب من أعتق مملوكاً ثمّ مات و اشتبهه ٨، ح ١.

٢. الوسائل، ج ١٦، كتاب العتق، باب من نذر عتق أوّل مملوك يملكه، ح ١.

٣. الوسائل، ج ١٦، كتاب العتق، باب من نذر عتق أوّل مملوك يملكه، ح ٢.

جماعة، بل نسب إلى الأكثر، هو القول بالرجوع إلى القرعة؛ وقيل بعدم وجوب الرجوع إليها، وأنه يتخير في عتق واحد منها إلا أن يموت الناذر فيرجح إلى القرعة، لخبر الحسن الصيقل قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فأصاب ستة، قال: إنما كانت نيّته على واحد فليختر أيّهم شاء فليعتقه) ^١.
و قد يجمع بينهما تارة بحمل الأمر بالقرعة على الإستحباب، وأخرى بأنّ طريق اختيار واحد منهم هو القرعة؛ فكأنّ الرواية الأخيرة ناظرة إلى نفي وجوب عتق ما عدا واحد؛ وأمّا طريق اختيار الواحد فهو مسكوت عنه فيها، فيرجع إلى الروايتين السابقتين، فتأمل.



الطائفة الثالثة: ما ورد في باب الوصيّة بعثق بعض المماليك و أنه يستخرج بالقرعة
مثل:

٧- ما رواه الصدوق في (الفقيه) عن محمد بن مروان، عن الشيخ - يعنى موسى بن جعفر عليه السلام - عن أبيه عليه السلام، قال: (إنّ أبا جعفر عليه السلام مات و ترك ستين مملوكاً، فأعتق ثلثهم، فأقرعت بينهم و أعتقت الثلث). ^٢ و رواه الكليني، و الشيخ في كتابيهما أيضاً.
٨- ما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم، قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرّجل يكون له المملوكون، فيوصي بعثق ثلثهم، فقال: كان علي عليه السلام يسهم بينهم). ^٣
و مورد الروايتين أيضاً من الأمور التي لا واقع لها في الخارج مجهول عندنا - كما هو واضح - و الظاهر أنّ المراد من عتق الثلث في الرواية الأولى، الوصيّة بعثقهم، و إن لم يصرّح فيها بالوصيّة. و هذا الحكم ممّا لا خلاف فيه كما ذكره في (الجواهر) في كتاب «العتق».



١. الوسائل، ج ١٦، كتاب العتق، باب من نذر عتق أول مملوك يملكه، ح ٣.

٢. الوسائل، ج ١٣، كتاب الوصايا، الباب ٧٥، ح ١.

٣. الوسائل، ج ١٦، كتاب العتق، الباب ٦٥، ح ١.

الطائفة الرابعة: ما ورد في باب اشتباه الحرّ بالمملوك، و أنه يستخرج بالقرعة مثل: ٩- ما رواه الشيخ في (التّهذيب) عن حمّاد، عن المختار، قال: (دخل أبوحنيفة على أبي عبدالله عليه السلام)، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما تقول في بيت سقط على قوم فبقي منهم صبيان، أحدهما حرّ و الآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من العيد؟ فقال أبوحنيفة: يعتق نصف هذا و نصف هذا، فقال أبو عبدالله عليه السلام ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن إصابته القرعة فهو الحرّ، و يعتق هذا فيجعل مولى لهذا).^١

١٠- ما رواه الشيخ أيضاً عن حماد، عن حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبدالله عليه السلام: (قال قضى أمير المؤمنين عليه السلام باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم، و بقي صبيان، أحدهما حرّ، و الآخر مملوك، فأسهم أمير المؤمنين عليه السلام بينهما، فخرج السهم على أحدهما فجعل له المال، و أعتق الآخر).^٢

و المستفاد من هاتين الروايتين لزوم العمل بالقرعة في تشخيص «الحرّ» من «العبد»، فيرث التركة كلّها. ولكن يجب إعتاق الآخر؛ إمّا من جهة بناء العتق على التغليب و لزوم ترجيح جانب الحرّية مهمّاً دار الأمر بينها وبين الرّقية، و إمّا من جهة الاحتياط، فإنّ محذور استرقاق الحرّ المحتمل هنا أشدّ من محذور المال. و مع كون القرعة حكماً عاماً لمثل هذه الموارد المشكوكة لا يبقى مجال لما ذكره أبوحنيفة من الرجوع إلى قاعدة «العدل و الإنصاف»، و الحكم بكون نصف كلّ منهما حرّاً، الذي فيه محذور المخالفة القطعية لما علم بالإجمال، بل قد يلزم منه مخالفة قطعية للعلم التفصيلي، كما قد ذكر في محله، فتدبّر.



الطائفة الخامسة: ما ورد في ميراث الخنثى المشكل الذي لا طريق إلى إثبات رجوليّتها و أنوثيتها، و أنّ المرجع فيه هو القرعة. و قد عقد له في (الوسائل) باباً

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ٧.

٢. المصدر السابق، ح ٨.

خاصاً في كتاب الميراث تحت عنوان: «إنّ المولود إذا لم يكن له ما للرجال و لاما للنساء حكم في ميراثه بالقرعة».

و قد مرّ عند ذكر عمومات القرعة غير واحد منها، مثل رواية «عبدالله بن مسكان»، و مرسله «ثعلبة بن ميمون» و «إسحاق المرادي»، و هي تدلّ على هذا الحكم خصوصاً، و على اعتبار القرعة عموماً.

و في نفس الباب بعض الروايات الخاصة يدلّ على الحكم في خصوص المورد، مثل:

١١- ما رواه في (الكافي)، و (الفقيه)، و (المحاسن)، عن فضيل بن يسار، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء، قال: يقرع عليه الإمام عليه السلام أو المقرع، يكتب على سهم عبدالله، و على سهم أمّة الله، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب و الشهادة، أنت تحكم بين عبادك (يوم القيامة) فيما كانوا فيه يختلفون، بين لنا أمر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب، ثم تطرح السهم السهمان في سهم مبهم، ثم تجال السهم، على ما خرج ورث عليه)^١

هذا ولكن في العمل بهذه الروايات خلاف بين الأصحاب المذكور في كتاب الميراث. فقد ذهب الشيخ في الخلاف، و بعض آخر، إلى أنّه إذا لم يكن هناك أمانة على أحد الأمرين يعمل بالقرعة، بل ادّعى الشيخ قدس سرّه الإجماع عليه؛ ولكنّه كما ترى.

و ذهب كثير من الأصحاب منهم المفيد، و الصدوقان، و الشيخ في (التهامية)، و ابن حمزة، و ابن زهرة، و المحقق الطوسي، و الشهيدان، و العلامة و ولده، و غيرهم على ما حكى عنهم، بل هو المشهور، إلى أنّه يعطى نصف ميراث الرجل و نصف ميراث المرأة. و قد حكى الإجماع عليه أيضاً، و يدلّ عليه غير واحد من الروايات.

١. الوسائل، ج ١٧، كتاب الارث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٤، ح ٢.

و ذهب بعض آخر كالمفيد و المرتضى فيما حكي عنهما قدس سرهما إلى وجوب عدّ أضلاعه فإن استوى جنباه فهي امرأة، و ان اختلفا فهو ذكر. ولكن مستندهم في ذلك ضعيف.

و كيف كان فالمسألة خلافيّة، و المشهور عدم العمل بروايات القرعة هنا.

❦

الطائفة السادسة: ما ورد في اشتباه حال الولد، و أنّه من أيّ واحد ممّن واقعوا أمّه بالشبهة، مثل:

١٢- ما رواه في (التّهذيب) و (الفقيه) عن معاوية بن عمّار، بن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعو جميعاً، أقرع الوالي بينهم، فمن قرع كان الولد ولده، و يرد قيمة الولد على صاحب الجارية. الحديث)^١

١٣- ما رواه الشيخ في (التّهذيب) أيضاً عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا وقع الحرّ و العبد و المشترك على امرأة في طهر واحد، و أدعوا الولد أقرع بينهم، و كان الولد للذي يقرع)^٢

١٤- ما رواه الشيخ أيضاً عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قضى عليّ عليه السلام، في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد و ذلك في الجاهليّة قبل أن يظهر الإسلام، فأقرع بينهم فجعل الولد للذي قرع، و جعل عليه ثلثي الذية للآخرين، فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجده قال: و قال: و ما أعلم فيها شيئاً إلا ما قضى به عليّ عليه السلام).^٣

١٥- ما أرسله المفيد في (الإرشاد) قال: (بعث رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً إلى اليمن، فرقع إليه رجلان بينهما جارية يملكان رقها على السواء، قد جهلا خطر و طئها معاً، فوطئها معاً في طهر واحد، فحملت و وضعت غلاماً، فرقع على الغلام بإسميهما

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم - الباب ١٣، ح ١٤.

٢. المصدر السابق، ج ١، ح ١.

٣. الوسائل، ج ١٤، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب ٥٧، ح ٢.

فخرجت القرعة لأحدهما، فالحق به الغلام و أزمه نصف قيمته أن لو كان عبداً لشريكه، فبلغ رسول الله ﷺ القضية فأمضاها و أقرّ الحكم بها في الإسلام^(١). إلى غير ذلك من الروايات الدالة على هذا الحكم و قد مرّ في الروايات العامة أيضاً بعض ما يدلّ عليه.

و لا يخفى أنّ ما ورد فيه من إطلاق الحكم فيما إذا وقع رجال متعدّدون على امرأة في طهر واحد إمّا محمول على ما إذا كان ذلك لشبهة حصلت لهم، أو لعدم الاطلاع على الحكم كما كان الحال. في الجاهليّة، أو لغير ذلك. و في نفس الروايات مضافاً إلى الفرائض الخارجيّة، ما يشهد لهذا المعنى.

و إمّا محمول على ما ذكره في كتاب النكاح، من أنّ الأمة المشتركة إذا وطأها أحد الشركاء أثمّ و يجب تعزيره، لكن لا يعدّ زانياً فلا ينفي عنه الولد؛ بل يكون عاصياً و يلحق به الولد، و تكون الجارية أم ولد، و يغرم حصّة الشريك من الأمّ و الولد. و لعلّ الأقرب هو هذا المعنى؛ فإنّ لسان بعض هذه الروايات يأبي عن الحمل على الوطء بالشبهة.

و على كلّ حال فالرجوع إلى القرعة في المقام مشهور بين الأصحاب، بل لم نجد فيه مخالفاً؛ إلّا أنّ هنا إشكالاً في إلزام من يلحق به الولد بالقرعة، بالغرامة للباقيين، و هو أنّه كيف يلزم بذلك مع أنّهم مدعين للولد، و لازم هذه الدّعوى عدم استحقاقهم للقيمة، أخذاً بمقتضى إقرارهم، فهم غير مستحقّين؛ لقاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم.

و الظاهر، أنّ هذا الإشكال ألجأ بعضهم إلى حمل الغرامة في الروايات على غرامة الأم؛ لأنّها تصير أم ولد لمن لحق به الولد، فعليه الغرامة للباقيين.

و هذا الحمل عجيب؛ فإنّه مضافاً إلى كونه منافياً لصريح بعض روايات الباب مثل رواية معاوية بن عمّار^(٢)، المصّرّح فيها بـ «قيمة الولد»، لا يدفع الإشكال، لجريان نفس

١. وهي الرواية الأولى من الطائفة السادسة.

٢. و قد نقلناها تحت الرّمق ١٢ فيما مرّ.

الإشكال في الأمّ أيضاً، لأنّ كلّ واحد منهم يدّعي أنّها ولد له، فكيف يحلّ له أخذ سهمه من قيمتها؟!

هذا ولكن قد يجاب عن الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما: إنّ هذه الإقرارات مسموعة إذا لم يكن هناك أمانة تدلّ على بطلانها، فإذا دلّت القرعة على إلحاق الولد بواحد منهم و نفيه عن آخرين، كان كما إذا علم بكون الولد ولدًا له و أمّه أمّ ولد له، فحينئذ يجب العمل بمقتضى الأمانة، و تسقط الإقرارات.

ثانيهما: إنّ المراد من ادّعاء الولد هنا ليس ادّعاء العلم بأنّه من نطفته؛ لعدم إمكان حصوله عادة لأحد بعد واقعة الجميع لها في طهر واحد، بل المراد إرادة كلّ واحد أخذ الولد و إلحاقه بنفسه، لأنّه يحتمل انعقاده من نطفته؛ فإنّ وقوع مثل هذه الدّعوى - لاسيّما بين عوام النّاس - أمر شائع في أمثال المقام الذي يدور أمر شيء بين عدّة منهم مع تساوي الإحتمال بالنسبة إلى الجميع. إذن لا يكون هناك إقرار من أحد منهم بكون الولد ولدًا له واقعاً و أمّه أمّ ولد كذلك.

و هذا الوجه أقوى من سابقه، و أوفق بمورد الروايات، و على كلّ حال العدول عمّا ذكره الأصحاب في المسئلة لمثل هذا الإشكال ممّا لاوجه له.



الطائفة السابعة: ما ورد في اشتباه الموطوءة، و أنّها إذا اشتبهت استخرجت بالقرعة

مثل:

١٦- ما رواه الشّيبان في (التّهذيب) عن محمد بن عيسى، عن «الرجل» أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة؟ قال: إنّ عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السّهم بها، فتذبح و تحرق، و قد نجت سائرهما)^١

١٧- ما رواه حسن بن علي بن شعبة في (تحف العقول) عن أبي الحسن الثالث (عليه السلام)

١. الوسائل، ج ١٧، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب: تحريم البهيمة التي ينكحها

الأدمي، ح ١.

في جواب مسائل يحيى بن أكثم قال: (و أمّا الرّجل التّناظر إلى الرّاعي و قد نزا على شاة، فإن عرفها ذبحها و أحرقها و إن لم يعرفها قسّم الغنم نصفين و ساهم بينهما، فإذا وقع على أحد النّصفين فقد نجا النّصف الآخر، ثمّ يفرق النّصف الآخر فلا يزال كذلك حتّى تبقى شاتان، فيقرع بينهما، فأيّهما وقع السّهم بها ذبحت و أحقرت و نجا سائر الغنم).^١

بل قال في (الجواهر): «بلا خلاف فيه؛ للخبرين المنجبرين بذلك».

و علّة الحاجة إلى الانجبار في حديث (تحف العقول) واضح، من جهة إرساله. و أمّا في رواية الشّيخ في (التّهذيب)، فلكون محمد بن عيسى - الظّاهر كونه محمد بن عيسى بن عبيد المعروف بالعبيدي - محلاً للكلام بينهم؛ فقد وثّقه بعضهم و أثنى عليه كمال الثّناء، و ضعفه بعض آخر و قال: لا أثق بما يتفرّد به؛ مضافاً إلى عدم التّصريح باسم المروي عنه.

و قد عثرت على كلام جامع حول سند الحديث للعلامة المجلسي رحمته الله أحببت إيراده لما فيه من التأييد لما نحن بصدهه قال رحمته الله بعد ذكر حديث محمد ابن عيسى ما هذا نصّه:

«الظّاهر أنّ الرّجل أبو الحسن رحمته الله و هذا مختصر من الحديث الذي رويناها أولاً» أشار بذلك إلى مرسله (تحف العقول) ثمّ قال: «و قال في (المسالك): بضمون الرواية عمل الأصحاب مع أنّها لا تخلو عن ضعف و إرسال؛ لأنّ راويها محمد بن عيسى عن الرّجل، و محمد بن عيسى مشترك بيع الأشعري الثقة، و اليقطيني و هو ضعيف، فإن كان المراد بالرّجل الكاظم رحمته الله كما هو الغالب فهي مع ضعفها بالاشتراك مرسله، لأنّ كلا الرّجلين لم يدرك الكاظم رحمته الله، و إن أريد به غيره أو كان مبهماً كما هو مقتضى لفظه فهي مع ذلك مقطوعة.

١. الوسائل، ج ١٧، كتاب الأطعمة و الأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب: تحريم البهيمه التي ينكحها آدمي، ح ٤.

ثم قال المجلسي: و أقول: يردّ عليه أنّ الظاهر أنّه اليقطيني كما يظهر من الأمارات و الشواهد الرّجالية، لكن الظاهر ثقته وثاقته، و القدح فيه غير ثابت؛ و جلّ الأصحاب يعدّون حديثه صحيحاً. و كون المراد بالرجل الكاظم عليه السلام غير معروف، بل الغالب التعبير بالرجل و الغريم و أمثالهما عند شدّة التّقية بعد زمان الرضا عليه السلام، و هذا بقريئة الرّواي يحتمل الجواد و الهادي و العسكري عليه السلام؛ لكن الظاهر هو الهادي بقريئة الرّواية الأولى فظهر أنّ الخبر صحيح، مع أنّه لم يردّه أحد من الأصحاب^١ و على كلّ حال قد عرفت أنّ أصل الحكم هنا ممّا لا غبار عليه، لعدم نقل الخلاف عن أحد منهم، و انجبار الرّوايتين لو كانا ضعيفتين بعملهم.

ثمّ إنّّه لا يبعد أن يكون وجه إجراء القرعة فيها و جعل المورد من الأمور المشكّلة مع أنّ قاعدة الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة تقتضي الإجتناّب عن الجميع، هو أنّ ذبح الجميع و إحراقها إمّا ضرر أو حرج، فإذا انتفى الاحتياط لذلك، و لم يمكن الرجوع إلى البراءة كما هو ظاهر، فلم يبق هنا طريق إلى المجهول إلا القرعة. ثم لا يخفى عليك أنّ مورد هذه المسألة المتفق فيها ليس من حقوق الناس و لا من الأمور المتنازع فيها، و لا يحتاج إلى إقامة الدّعى و القضاء الشرعي؛ فما قد يقال من أنّ روايات القرعة مخصوصة بباب القضاء و التنازع ممّا لا وجه له.

❦

الطائفة الثامنة: ما ورد في طريق إجراء القرعة و كيفيتها و شرائطها ممّا يدلّ على مشروعية القرعة في الجملة و هي روايات:

١٨- ما رواه الشيخ في (التّهذيب) عن حمّاد، عمّن ذكره، عن أحدهما عليه السلام قال: (القرعة لا تكون إلاّ للإمام)^٢.

و سيأتي إن شاء الله أنّ هذا الشرط ليس على نحو الوجوب.

١. بحار الأنوار، ج ٦٢، ص ٢٥٥.

٢. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ٩.

١٩- ما رواه ابن طاووس في كتاب أمان الأخطار و في (الاستخارات) نقلاً عن كتاب عمرو بن أبي المقدم عن أحدهما عليه السلام - في المساهمة - يكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أسألك بحق محمد وآل محمد، أن تصلي علي محمد وآل محمد، وأن تخرج لي خير السهمين في ديني ودياري و آخرتي، وعاقبة أمري في عاجل أمري و آجله إنك على كل شيء قدير، ما شاء الله، لا قوة إلا بالله، صلى الله على محمد وآله» ثم تكتب ما تريد في الرقعتين، وتكون الثالثة غفلاً، ثم تجيل السهام، فأیما خرجت عملت عليه و لا تخالف؛ فمن خالف لم يصنع له، وإن خرج الغفل رميت به^١

و سيأتي الكلام إن شاء الله في استحباب هذا الدعاء، إلى غير ذلك.



الطائفة التاسعة: ما يدل على وقوع القرعة أو مشروعيتها في الأمم السالفة، مما يستشتم منه راحة الرضا بها و امضائها مثل:

٢٠- ما رواه الصدوق في (الفقيه) و (الخصال) عن حريز، عن أبي جعفر عليه السلام قال: أوّل من سوهم عليه مريم بنت عمران، و هو قول الله عزّ و جلّ: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُتْلُونَ أَوْلاًمْ لَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ» و السهام ستّة؛ ثم استهموا في يونس لما ركب مع القوم فوقفت السفينة في اللجة، فاستهموا فوقع على يونس ثلاث مرّات، قال: فمضى يونس إلى صدر السفينة، فإذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه، ثم كان عند عبدالمطلب تسعة بنين، فنذر في العاشر إن رزقه الله غلاماً أن يذبحه، فلما ولد عبدالله، لم يكن يقدر أن يذبحه و رسول الله صلى الله عليه وآله في صلبه، فجاء بعشر من الإبل، فساهم عليها و على عبدالله فخرجت السهام على عبدالله، فزاد عشراً، فلم تزل السهام تخرج على عبدالله و يزيد عشراً، فلما أن خرجت مائة خرجت السهام على الإبل، فقال

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ١٩.

عبدالمطلب ما أنصفت ربي، (فأعاد السهام ثلاثاً، فخرجت على الإبل، فقال: الآن علمت أن ربي قد رضي، فنحرها)¹. و في الرواية جهات من البحث:

الأولى: يظهر من سياق عبارة الإمام عليه السلام إجمالاً ارتضاؤه بما نذر جدّه عبدالمطلب عليه السلام من ذبح ولده عبدالله؛ فإنه لو كان ذلك أمراً منكراً كان من البعيد ذكره مع السكوت عليه. مع أننا نعلم بأن هذه التذرع غير ماض قطعاً، لا في هذه الشريعة و لا في الشرائع السابقة؛ لإنكار العقل له، مضافاً إلى ورود التصريح به عنهم عليه السلام، فقد روى الشيخ رحمه الله عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل حلف أن ينحر ولده؟ قال: ذلك من خطوات الشيطان² و من المعلوم أنه لافرق في ذلك بين الحلف و التذرع بل الأمر في الحلف أوسع.

و يمكن أن يقال بأن نذر عبدالمطلب ذبح ولده كان بمعناه الأعمّ من ذبحه أو أداء ديته في سبيل الله، و من المعلوم أن المنذور و إذا كان كلياً له مصاديق محللة و محرمة جاز التذرع، فتدبر.

أو يقال بأن هذا التذرع وإن لم يكن منعقداً من أصل، ولكن مقتضي تعظيم أمرالله هو أن يفدي عنه بشيء إما ثمن ديته، أو بشيء آخر. و يشهد له ما رواه الشيخ أيضاً عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: (أنه أتاه رجل فقال: إني نذرت أن أنحر ولدي عند مقام إبراهيم عليه السلام إن فعلت كذا و كذا ففعلته، فقال عليه السلام: اذبح كبشاً سميئاً تتصدق بلحمه على المساكين³.

الثانية: أن ظاهر الرواية كون مريم أول من سوهم عليه و اقترع في حقّه، و كون مساهمة يونس بعده؛ مع أن يونس بن متى عليه السلام - كما تشهد به التواريخ - كان قبل مريم بمئات من السنين؛ ففي بعض التواريخ أنه كان قبل ميلاد عيسى عليه السلام به ٨٢٥

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ١٢.

٢. الوسائل، ج ١٦، كتاب الأيمان، الباب ١١، ح ١٤.

٣. الوسائل، ج ١٦، كتاب التذرع و العهد، الباب ٢٤، ح ٢.

سنة، و في بعضها الآخر أنه كان قبله بأكثر من ذلك، كيف و هو من أنبياء بني إسرائيل الذين كانوا قبل عيسى ﷺ!

و غاية ما يمكن أن يقال في حلّ هذا الإشكال أنّ المراد بالأولية، تقدّم ذكرها في القرآن الكريم، فإنّ قضية مساهمة مريم واردة في سورة «آل عمران»، و مساهمة يونس في سورة «الصفّات»، فتأمّل.

الثالثة: الظاهر من قضية نذر عبدالمطلب شيخ الحجاز أنّ القرعة التي جعلها طريقاً لحلّ مشكله و مجهوله كانت في الشبهات الحكميّة، فإنّه لم يكن هناك موضوع خارجي مشتبه أراد كشفه بها، بل المجهول كان هو رضا الرّب جلّ و علا؛ و لاشكّ أنّه من سنخ الشبهات الحكميّة، مع أنّه لا إشكال في عدم جواز الاتكال على القرعة في الأحكام الشرعيّة، و لم يقل أحد بها، بل الكلام في حدود جريانها في الموضوعات فقط.

و يمكن الجواب عنه بأنّ ذلك منه إنّما كان من جهة عدم إمكان كشف مرضاة ربّه في تلك القضية الخاصّة بغير هذا الطّريق، و هذا بخلاف ما بأيدينا من الأحكام، فإنّ أمرها من ناحية الأدلّة الخاصّة أو العامّة أو الأصول العمليّة الجارية فيها ظاهر واضح. و الإنصاف أنّ قضية نذر عبدالمطلب كانت قضيّة خاصّة، واردة في واقعة خاصّة، مبهمّة من جهات شتى. ولكن لا يضرّنا ابهامها، لاسيّما مع عدم ظهور إمضاءها بتمامها في الإسلام. بل لعلّه إشارة إلى نقل تاريخي يدلّ على أنّ القرعة كانت قبل الإسلام في الأمم السالفة، أو في العرب، و الأمر في ذلك سهل.

٢١- ما رواه المجلسي في (البحار) عن (الأمالى) عن ابن عباس - في قصة يوسف

بعد مجيء إخوته إليه، و هم له منكرون - فقال لهم يوسف:

«إني أحبس منكم واحداً يكون عندي و ارجعوا إلى أبيكم و اقرأوه منّي السلام، و قولوا له يرسل إليّ بابنه الذي زعمتم أنّه حبسه عنده ليخبرني عن حزنه ما الذي أحزنه؟ و عن سرعة الشيب إليه قبل أوان مشييه، و عن بكائه و ذهاب بصره». فلما

قال هذا اقتصروا بينهم فخرجت القرعة على شمعون، فأمر به فحبس. (الحديث)^١
و هذا الحديث و إن لم يكن مروياً إلا عن ابن عباس، و لا يتصل سنده بالمعصوم،
إلا أن الظاهر أن ابن عباس - و هو حبر الأمة - أخذه من النبي ﷺ، أو الوصي عليه و هو
تلميذه، أو من منبع آخر يُعبأ به من الكتب. و هو دليل على أن الاقتراع كان معمولاً
في ذلك العصر، لترجيح ما لا ترجيح فيه واقعاً، دفعاً للفساد و النزاع، و كان ذلك
بمرئى و مسمع من يوسف عليه السلام، بعد ما أتاه الله علماً و حكماً.

٢٢- ما رواه هو قدس سره في استعلام موسى بن عمران عليه السلام الذي كان في
أصحابه بالقرعة بتعليم الله إياه. عن عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي
عبدالله عليه السلام قال: (إن الله أوحى إلى موسى عليه السلام: إن بعض أصحابك ينم عليك فأحضره
(فاحذره)، فقال: يارب لا أعرفه، فأخبرني به حتى أعرفه، فقال: يا موسى عبت عليك
النميمة و تكلفني أن أكون نماماً؟ قال: يارب فكيف أصنع؟ قال الله تعالى: فرّق
أصحابك عشرة عشرة، ثم تفرع بينهم فإن السهم يقع على العشرة التي هو فيهم، ثم
تفرقهم و تفرع بينهم فإن السهم يقع عليه. قال فلما رأى الرجل أن السهم تفرع قام
فقال: يا رسول الله أنا صاحبك، لا والله لا أعود أبداً)^٢

و لاشك في أن هذه الرواية تشير إلى قضية وردت في واقعة خاصة كانت لها
مساس ببعض نواحي حياة موسى عليه السلام، و لم تكن موضوعاً لحكم شرعي خاص، و لو
كانت لم يكن الرجوع إلى القرعة من هذه الجهة. و هذا دليل على كون القرعة طريقاً
قطعيّاً لكشف الواقع المجهول، و من الواضح أنه لا يتعدى منها إلى غيرها.



الطائفة العاشرة: ما ورد في عمل النبي الأعظم ﷺ بالقرعة في غير مورد من القضايا
التي حدثت في حياته مما كانت مظنة للنزاع و مثاراً للبغضاء مثل:

١. بحار الأنوار، ج ١٢، ص ٢٥٧.

٢. بحار الأنوار، ج ١٣، ص ٣٥٣.

٢٣- ما رواه في (البحار) في قصة عائشة، عن الزهري، عن عروة بن الزبير و سعيد بن المسيب و غيرهما، عن عائشة أنها قالت: (كان رسول الله ﷺ إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه)، فأيتهنّ خرج اسمها خرج بها - الحديث^١.

و دلالتها - مع قطع النظر عن سندها - واضحة على استمرار سيرته ﷺ في غزواته و أسفاره باختيار بعض نسائه بالقرعة.

٢٤- ما رواه في (البحار) أيضاً عن إرشاد المفيد^٢ في باب غزوة ذات السلاسل، من أنه ﷺ أقرع بين أصحاب الصفة - بعد ما قام جماعة منهم و قالوا نحن نخرج إليهم - فخرجت القرعة على ثمانين رجلاً منهم و من غيرهم الحديث^٣.

٢٥- ما رواه هو أيضاً في باب غزوة حنين من أنه ﷺ لما كلمته أخته الرضاعية «شيماء» بنت حليمة السعدية، في الغنائم التي أخذها المسلمون قال: «أما نصيبي و نصيب بني عبدالمطلب فهو لك، و أما ما كان للمسلمين فاستشفي بي عليهم، فلما صلوا الظهر قامت فتكلمت و تكلموا، فوهب لها الناس أجمعون، إلا الأقرع بن حابس، و عيينة بن حصن، فإنهما أبيا أن يهبا، و قالوا: يا رسول الله، إن هؤلاء قد أصابوا من نسائنا، فنحن نصيب من نسائهم مثل ما أصابوا، - فأقرع رسول الله ﷺ بينهم - إلى أن قال - فأصاب أحدهما خادماً لبني عقيل، و أصاب الآخر خادماً لبني نضير فلما رأيا ذلك وهبا ما منعاً^٣»

و في هذا الحديث دلالة على جواز الرجوع إلى القرعة عند قسمة الغنائم و شبهها.



هذا تمام الكلام في «الأحاديث العامة» الدالة على حكم القرعة بعمومها أو إطلاقها، و «الخاصة» الواردة في قضايا معينة معلومة، يستأنس منها لإثباتها إجمالاً. و قد ذكرنا منها عشر طوائف. و قد بلغ عدد الأحاديث التي ذكرناها سبعة و ثلاثين

١. بحار الأنوار، ج ٢٠، ص ٣١٠.

٢. بحار الأنوار، ج ٢١، ص ٧٧.

٣. بحار الأنوار، ج ٢١، ص ١٧٣.

حديثاً، بعد حذف المكررات منها. و لعلّ المتتبع يعثر على أحاديث أُخر في طي أبواب أخرى.

و قد تحصل من جميعها أنّ أصل الحكم و العمل به في هذه الشريعة بل الشرائع السابقة ممّا لاشكّ فيه على إجماله و سنبحت في تفاصيله إن شاء الله تعالى.

الثالث: بناء العقلاء

قد جرت عادة العقلاء من جميع الأقسام من أرباب المذاهب و غيرهم على الرجوع إلى القرعة عند التّشاح و التّنازع أو ما يكون مظنة له، في الحقوق الدائرة بين أفراد مختلفة، أو من الأمور التي لا بدّ لهم من فعلها، و لها طرق متعدّدة يرغب كلّ شخص في نوع منها، و لامرّجح هناك، و يكون إبقاء الأمر بحاله مثاراً للتّنازع و ابغضاء.

ففي ذلك كلّه يتوسّلون بالقرعة، و يرونها طريقاً وحيداً لحلّ هذه المشكلات، لامحيص عنها.

و نشير هنا إلى بعض ما تداول فيه القرعة بينهم توضيحاً لهذا الكلام: منها: قسمة الأموال المشتركة بين شخصين أو أشخاص؛ سواء حصلت من ناحية التجارة أو الإرث أو غير ذلك، إذا لم يتراضوا بنحو خاص من القسمة، و كان هناك أموال متشاكلة في القيمة مختلفة من حيث الرّغبات؛ فإنّه لاشكّ في رجوعهم إلى القرعة في مثلها.

و هكذا في تقسيم البيوت، أو الدّور، أو القِطَع من الأرض المتشابهة، بين أشخاص متعدّدين، التي يكون إيكال الأمر إلى اختيارهم فيها مظنة للتّشاح، و وقوع الخلف و التّزاع.

و كذلك تقسيم مياه الأنهار المشتركة بين الفلاحين، إذا لم يكن هناك مقياساً يرجّح به بعضهم على بعض؛ ففي كلّ ذلك يرجع إلى القرعة.

و منها: ما إذا كان هناك وظيفة خاصّة يكفي في القيام بها عدد معيّن، و كان هناك

جمع كثيرون صالحون له، وكان تخصيص بعضهم بها دون بعض، تحميلاً بغير دليل و مثاراً للفتنة؛ فحينئذ يرجع إلى القرعة. وكذلك حال الموظّفين من العسكريين و غيرهم، بالنسبة إلى بعثهم إلى أمكنة مختلفة و غيرها، إذا لم يكن هناك معيّن أو مرجّح.

ومنها: إذا كان هناك أمر يجب قيام كلّ واحد به، ولكن تدريجاً، و كان تقديم بعض و تأخير آخر بلا دليل ظلماً و إجحافاً و مستتباً للضغائن، و لم يكن هناك طريق آخر يرجع إليه، فلا شكّ حينئذ في رجوعهم إلى القرعة.

إلى غير ذلك من أشباهه.

و بالجملة لاشكّ في اعتبار القرعة بين العقلاء إجمالاً، و رجوعهم إليها، و فصل النزاع أو ما يمكن أن يقع النزاع فيه بها.

و الظاهر أنّ هذا ليس أمراً مستحدثاً في عرفنا، بل كان متداولاً بينهم منذ قديم الأيّام. و الظاهر أنّ رجوع أهل السفينة إليها، في تعيين من يلقي في البحر - في قضية يونس - و كذلك رجوع عبّاد بني إسرائيل إليها، في أمر مريم لم يكن استناداً إلى حكم شرعي وضع في شرائعهم، بل استناداً إلى حكم عقلائي كان متداولاً بينهم من قديم الأزمنة. و هكذا الكلام في رجوع شيخ البطحاء عبدالمطلب إليها في تعيين فداء ولده عبدالله، حيث إنّ الظاهر كونه أيضاً من هذا الباب.

كما أنّه لاشكّ في أنّ رجوعهم إليها ليس لكشفها عن الواقع، و إراءتها شيئاً مجهولاً لهم؛ فإنّه لاكاشفيّة فيها عندهم أصلاً، و إنّما يعتبرونها للفرار عن التّرجيح بالميول و الأهواء، و ما يكون مثاراً للفتنة و البغضاء، لكونه ترجيحاً بلا مرجّح.

الرّابع: الإجماع

و يمكن التمسك لإثبات حجّية القرعة، بالإجماع و اتفاق العلماء عليها، في أبواب كثيرة من الفقه، يظهر لمن راجعها. و قد أشرنا إلى بعضها عند نقل أحاديث الباب و عملهم بها.

و ناهيك في ذلك ما ذكره المحقق النراقي في المقام حيث قال: «أمّا الإجماع فثبوته في مشروعية القرعة و كونها مرجعاً للتمييز و المعرفة في الجملة ممّا لاشكّ فيه، و لاشبهة تعتريه. كما يظهر لكلّ من تتبّع كلمات المتقدّمين و المتأخّرين في كثير من أبواب الفقه، فإنّه يراهم مجتمعين على العمل بها، و بناء الأمر عليها طراً»^١. و قال المحقق الآشتياني في كلام له في المقام: «أمّا أصل مشروعية القرعة فهو ممّا لاختلاف فيه بين المسلمين، بل إجماعهم عليه، بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة. و يكفي في القطع بتحقق الإجماع ملاحظة الإجماعات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين إلى زماننا هذا، كما هو واضح لمن راجع كلماتهم، بل يمكن دعوى الضرورة الفقهائية عليه»^٢.

هذا ولكن يمكن الإيراد على جعل الإجماع دليلاً مستقلاً في المسألة، بناء على ما هو المعروف بين المتأخّرين من اعتبار الإجماع من جهة الكشف عن قول المعصوم عليه السلام، فإنّ الظاهر أنّ مستند المجمعين كلّهم أو جلّهم هو الأدلّة الثلاثة السابقة، و لاسيّما الأخبار التي هي عمدة أدلّة المسألة. و لاقلّ من احتمال ذلك، و معه لا يستفاد من الإجماع أزيد ممّا استفيد منها.



هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أقاموها أو يمكن إقامتها لإثبات هذه القاعدة، و قد عرفت أنّ مجموعها كافٍ في إثباتها و تحكيم أساسها، فلنرجع إلى بيان مفادها، و ما يستفاد منها عموماً أو خصوصاً، و حدودها و شرائطها.

المقام الثّاني: في مفاد القاعدة و حدودها

لقد تحصّل من جميع ما ذكرنا من الأدلّة أنّ مشروعية القرعة على إجمالها ممّا لاشكّ فيها، و إنّما الكلام في أمور:

١. عوائد الأيام، ص ٦٥١.

٢. بحر الفوائد، ص ٢١٨ من الإستصحاب.

١- هل هي عامّة لكلّ أمر مشكل؟ - و ما المراد من المشكل؟ - أو خاصّة ببعض الأبواب؟ و أنّها هل تختصّ بأبواب المنازعات و تزامم الحقوق أو تجري في غيرها أيضاً.

٢- أنّه هل يشترط في العمل بها في كلّ مورد عمل الأصحاب بها فيه - كما قيل - أو لا؟

٣- أنّها من الأمارات، أو من الأصول العمليّة، أو فيها تفصيل؟

٤- نسبتها مع غيرها من الأمارات و الأصول.

فنعول - و من الله سبحانه نستمد التّوفيق و الهداية -

أمّا الأوّل: فالحقّ أنّه ليس في عناوين الأدلّة من عنوان: «المشكل» عين و لأثر، و إنّما المذكور فيها عنوان: «كلّ مجهول». كما في رواية محمد بن حكيم عن أبي الحسن موسى عليه السلام، و كما في مرسلّة الشّرخ في (النهاية) عنه عليه السلام و عن غيره من آبائه و أبنائه عليهم السلام.

و قد قال المحقّق التّراقي رحمته الله بأنّ الرواية الأولى قد حُكي الإجماع على ثبوتها و على روايتها^١.

و قد ورد في مرسلّة (فقه الرضا) - بناءً على كونها رواية عن المعصوم - (و كلّ ما لا يتهيأ فيه الإشهاد عليه).

و الظاهر أنّ المراد بالمجهول هو المجهول المطلق، أعني: ما لا طريق إلى معرفة حاله لا من الأدلّة القطعيّة و لا الظنّيّة، و لا من الأصول العمليّة؛ بأن لا يكون مجراها، أو كان ولكن كان في العمل بها فيه محذور، كما في مورد الغنم الموطوءة المشتبهة في قطع غنم؛ فإنّ الأصل العملي فيها و إن كان هو الإحتياط بالاجتناب عن الجميع إلاّ أنّه مستلزم للعسر و الحرج و الضرر الكثير فألغاه الشّارع، فصار مجهولاً مطلقاً، فأمر بالرجوع فيها إلى القرعة.

و على هذا كل ما كان حاله معلوماً بأحد الطّرق و الموازين الشرعيّة، قطعياً كانت أو ظنيّة، أمانة كانت أو أصلاً، لم يكن داخلاً تحت عنوان «المجهول» الوارد في أخبار الباب.

و يؤيد ذلك جداً أنّ مجرى القرعة عند العقلاء أيضاً ما لا يمكن حلّه بشيء من الطّرق و الأصول الدائرة بينهم، بحيث كان ترجيح بعض الاحتمالات على بعض من قبيل الترجيح بلا مرجح. و قد عرفت أنّ الشارع المقدّس قد أمضى طريقتهم، و إن أضاف إليها بعض ما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

ثمّ أنّه، لا إشكال و لا كلام في اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعيّة، و عدم جريانها عند الشكّ في الأحكام الكلّية الشرعيّة؛ لاختصاصها عند العقلاء و العرف بها. كما أنّه ليس في شيء من الموارد الخاصّة التي ورد في الشرع إجراء القرعة فيها غير الشبهات الموضوعيّة كما عرفت.

نعم، الظاهر من قضية عبدالمطلبّ و استكشاف مقدار فداء ولده بالقرعة، جريانها في الشبهات الحكميّة أحياناً، ولكن لا بدّ من توجيهها بما ذكرناه عند نقل روايات الباب عند ذكر هذا الحديث، أو بغيره.



ثمّ، إنّ الظاهر أنّها لا تختصّ بأبواب المنازعات و تنازع الحقوق، و إن كان أكثر مواردنا من هذا القبيل؛ حتّى ظنّ بعضهم أنّها من مدارك القضاء الشرعي لا غير، و أنّه لا يعتمد على القرعة في غيره؛ و ذلك لما رآه من ورود جمل رواياتها في هذا الباب. ولكن الإنصاف أنّ هذا القول ضعيف جداً و مثله في الضعف ما حكاه في (القواعد) عن بعض العامة أنّ مورد القرعة هو خصوص ما يجوز التراضي عليه؛ لأنّه يرد عليه:

أولاً؛ أنّ فيها ما لا ربط له بباب التنازع و القضاء. و ذلك مثل ما نقلنا في الطائفة السابعة من الأخبار الخاصّة الواردة في اشتباه «الشاة الموطوءة و أنّها إذا اشتبهت استخرجت بالقرعة.

و قد عرفت أنّ الأصحاب عملوا بها حتى قال في (الجواهر): «إنّه لاخلاف في هذا الحكم؛ للخبرين المنجبرين».

و من الواضح أنّ مسألة اشتباه الشاة الموطوءة بغيرها ليست من أبواب المنازعات المحتاجة إلى القضاء الشرعي، بل هي من الأمور المجهولة المطلقة. و قد عرفت أنّ إجراء القرعة فيها، و جعلها من الأمور المشكّلة - بحسب القوم -، مع أنّ الحكم في أمثالها من الشبهات المحصورة هو الاحتياط، و لا فرق ظاهراً بين الشبهة في المقام و بين غيرها من الشبهات المحصورة التي نحكم فيها بالاحتياط بمقتضى العقل و النقل، لعلّه من جهة أنّ الاحتياط بذبح جميع الشياة الواقعة في أطراف الشبهة ضررٌ أو حرجٌ عظيم على صاحبها، و ارتكاب الجميع و عدم الإحتياط في شيء منها مخالف للعلم الإجمالي.

فإذا انتفى طريق الإحتياط و البراءة، و كذا الاستصحاب - كما هو ظاهر -، إنحصر الطريق في التخيير. ولكن الشارع المقدّس ألغى التخيير هنا؛ لأنّ القرعة و إن لم تكن أمانة على نحو سائر الأمارات الشرعيّة و العقلانيّة، إلا أنّ فيها نوعاً من الكاشفيّة - كما يظهر من أخبارها و سيأتي شرحه إن شاء الله - و هي توجب ترجيح أحد الطرفين على الآخر، فتكون مانعاً عن التخيير. مضافاً إلى ما فيها من رفع الحيرة و سكون النفس، ممّا ليس في الحكم بالتخيير كما لا يخفى.

أمّا القول بجريانها في المقام تعبدّاً، و اختصاصها بمسألة الشاة الموطوءة، و عدم جريانها في غيرها من أشباهها من الأمور المشكّلة، فهو كما ترى؛ لعدم خصوصيّة فيه.

ثانياً: إنّ الروايات الخاصّة الواردة في غير واحد من الأبواب، و إن كانت واردة في موارد تراحم الحقوق، إلا أنّه ليس فيها من التنازع عين و لا أثر. مثل ما ورد فيمن قال: أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة، قال: يقرع بينهم و يعتق الذي قرع).^١

١. الوسائل، ج ١٦، كتاب العنف، باب من نذر عنف أوّل مملوك، ح ١.

فإن إطلاقها يشمل ما إذا لم يطلع العبيد على نذره، و لم يقع التشاح بينهم أبداً. بل لعلها ظاهرة في خصوص هذا الفرض، فأراد السائل استكشاف حكمه فيما بينه و بين الله. و مثلها غيرها.

و كذا ما ورد في باب الوصية بعثق بعض المماليك، و أنه يستخرج بالقرعة^١. فإن إطلاقها أيضاً يشمل ما إذا لم يقع التنازع بينهم أصلاً، لولم نقل بظهورها في ذلك؛ فيكون السؤال لاستكشاف الحكم الشرعي للمسألة، لاحكمه في مقام القضاء. فهذه الروايات و شبهها و إن كانت واردة في أبواب تراحم الحقوق المحتملة، إلا أن مجرد وقوع التراحم في شيء لا يلازم التنازع و التشاح فيه، حتى يحتاج إلى القضاء، و ليس دائماً مظنة له. فهي أيضاً دليل على عدم اختصاص القرعة بأبواب القضاء.

لاسيما و أن مورد هذه الطائفة من الروايات هو مما لا واقع له مجهول، بل هناك حق متساوي النسبة إلى الجميع، و لا يمكن إعطاؤه إلا واحداً منهم. ولكن لما كان إيكال الأمر إلى التخيير مظنة للإجحاف، و ترجيحاً بلا مرجح، أو ترجيحاً بالميل و الأهواء أو كل الأمر فيها إلى القرعة التي لا يكون فيها شيء من ذلك.

ثالثاً: إطلاق بعض الأخبار العامة غير الواردة في أبواب التنازع أيضاً دليل على عدم اختصاص القرعة باب القضاء، مثل قوله: (كل مجهول ففيه القرعة). فإن ظاهره يشمل المجهولات كلها، وقع فيها التشاح أم لا. بل الروايات العامة التي وقعت عقب السؤال عن بعض مسائل التنازع أيضاً ظاهرة في ذلك؛ فإن المورد لا يكون مخصصاً، فتدبر.

رابعاً: الظاهر أن بناء العقلاء عليها أيضاً لا يختص بأبواب المنازعات، بل يعتمدون عليها في مطلق تراحم الحقوق، و إن لم يكن مظنة للتنازع، فتأمل. و بالجملة القول باختصاص هذه القاعدة بها مع أنه مخالف لظواهر كلمات الأصحاب و إطلاقات روايات الباب، بل صريح بعضها، لادليل عليه يعتد به كما عرفت.

١. راجع روايات الطائفة الثالثة.

المقام الثالث: في شرائط جريانها

قد يقال إنّ عمومات القرعة لا يجوز العمل بها إلا فيما عمل به الأصحاب. قال المحدث الخبير الشيخ الحرّ رحمته في (الفصول المهمّة) على ما حكي عنه، بعد نقل بعض روايات القرعة و عموماتها: «و معلوم أنّ هذا العموم له مخصّصات كثيرة». و زاد بعضهم أنّه لو لم يكن كذلك لجاز لنا ترجيح الحكم في المسائل الشرعيّة بالقرعة، و قال العلامة الأنصاري رحمته: «إنّ أدلّة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم».

و كأن الوجه فيه أنّه لا يمكن العمل بظاهر عموماتها في كلّ مجهول، حتّى مع وجود أمارات أو أصول عمليّة، من البراءة و الإستصحاب و غيرهما، فإنّه لم يقل به أحد. فلا بدّ من تخصيصها بإخراج جميع هذه الموارد منها.

و إن شئت قلت؛ إنّها مخصّصة بتخصيصات كثيرة بلغت حدّ تخصيص الأكثر، مع أنّ التخصيص كذلك أمر مستهجن غير جائز. فهذا يكشف عن وجود قرينة أو مخصّص متّصل معها وصل إلى أصحابنا الأقدمين و لم يصل إلينا، و لمّا كان عنوان المخصّص مبهماً عندنا و القرينة مجهولة لنا لم يجز العمل بعموماتها؛ لأنّ إبهامها يسري إليها - كما ذكر في محلّه -، فحينئذ لا يجوز العمل بها إلا فيما عمل الأصحاب به.

و يردّ عليه:

أولاً: إنّ احتمال وجود قرائن عندهم غير ما بأيدينا و غير ما أودعوه في كتبهم، ممّا يرشدهم إلى مغزى هذه العمومات، ضعيف جدّاً، و لو كان كذلك فلماذا أهملوا ذكرها في كتبهم المعدة للرواية؟ و لماذا لم يستندوا إليها في كتبهم الفقهية الإستدلالية، بل استندوا إلى نفس هذه الروايات التي بأيدينا؟ و هل هذا إلا أغراء بالجهل في موردٍ يجب الإهتمام به؟ فحاشاهم ثمّ حاشاهم.

ثانياً: قد عرفت سابقاً أنّ المراد من «المجهول» الوارد في عمومات الباب، بقرينة شأن ورود رواياتها، و ما ثبت عند العقلاء في أمر القرعة، ليس كلّ مشكوك، بل ما

ليس طريق إلى إثباته، لا من الأمارات الشرعية والعقلانية، و لا من الأصول العملية العقلية و النقلية؛ فحينئذ لا يرد عليها تخصيصات كثيرة، كما هو ظاهر. و كأنَّ منشأ توهم كثرة التخصيص هو ما يظهر من عنوان «المجهول» بادية الأمر، ولكن بعدما عرفت هنا و فيما سبق في تحقيق المراد منه، لا يبقى وجه لهذا التوهم، فراجع و تدبّر.

و الحاصل أنَّ موارد وجود الأمارات و الأصول العملية، خارجة عن تحت عمومات القرعة بالتخصيص لا بالتخصيص؛ فإنَّها ليست من الجهول بما عرفت له من المعنى.

هل القرعة من الأمارات أو الأصول العملية؟

ظاهر كثير من رواياتها أنَّها من الأمارات، بل يظهر من بعضها أنَّها أمانة قطعية في موارد لا تخطيء عن الواقع المجهول أبداً، مثل ما روي عنه عليه السلام: (ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق)¹. و ما روي في مناظرة الطيار و زرارة، الدال على أنَّ القرعة على طبق رأى زرارة - فقيه أهل البيت عليه السلام - كانت كاشفة عن الواقع كشافاً دائماً لا يقع التخلف فيه، و لذا لو احتمل كذب المتداعيين جميعاً لا بدَّ من إلقاء سهم لهذا و سهم لذاك و سهم مبيح² و الظاهر أنَّ تفويض الأمر إلى الله و الدعاء عندها أيضاً لا يكون إلا لكشف الواقع المجهول.

و يؤيده ما ورد في قضية شيخ البطحاء عبدالمطلب و قرعته لكشف مرضاة ربّه بالفداء عن عبدالله³.

و ما ورد في تفسير العياشي، في حديث يونس من قوله: «فجرت السنة أنَّ السهم إذا كانت ثلاث مرّات لا تخطيء»⁴

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب الحكم بالقرعة، ح ٥.

٢. المصدر السابق، ح ٤.

٣. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ١٢.

٤. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب الحكم بالقرعة، ح ٢٢.

و ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ، و ألقوا سهامهم إلاّ خرج السهم الأصب) ^١

هذا ولكن يظهر من بعض أخبارها أنّ حجّيتها ليست بملاك كشفها عن الواقع المجهول، بل بملاك أنّها أقرب إلى العدالة، و أبعد من العمل بالميول و الأهواء في موارد جريبتها، مثل ما ورد في رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام: (و أيّ قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسّهام، يقول الله: ﴿فَسَاهِمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ ^٢ .

و يؤيد هذا استشهاده بقضية يونس، بناءً على كفاية إلقاء واحد غير معيّن منهم عند الحوت لدفع شرّه؛ فتأمل.

و يؤيدّه أيضاً ما ورد في غير واحد من أخبارها من قوله: (كل ما حكم الله فليس بمخطيء) في مقام الجواب عن قول السائل: (إنّ القرعة تخطيء و تصيب)، بناءً على أنّ المراد منه عدم الخطأ في الحكم بحجّية القرعة، و أنّه إذا حكم الله سبحانه بشيء ففيه مصلحة لامحالة، فخطأ القرعة عن الواقع أحياناً لا يمنع عن صحّة هذا الحكم و إشماله على المصلحة، و أمّا لو قلنا: إنّ المراد منه عدم خطأ القرعة عن الواقع المجهول، كان دليلاً آخر على كونها أمانة قطعية.

هذا و يمكن أن يقال لامنافاة بين الملاكين، و لامانع من كون حجّيتها بكلّيتهما: ملاك الإصابة و ملاك العدالة. و أمّا حمل الأوّل على ما له واقع ثابت مجهول، و الثاني على ما ليس كذلك، فيدفعه الاستشهاد بملاك العدالة في ذيل مسألة الخنثى المشكل و كفيّة ميراثه. ^٣ بناءً على عدم خروج الخنثى عن الجنسين في الواقع كما هو المشهور.

و الإنصاف، أنّه لا يمكن رفع اليد عن تلك الروايات الكثيرة الظاهرة في كونها أمانة على الواقع، إمّا دائماً أو غالباً و لا مانع منه عقلاً إذا انحصر الطّريق فيها و فوّض

١. الوسائل، ج ١٧، كتاب الارث، أبواب ميراث الغرقى و المهذوم عليهم، الباب ٤، ح ٤.

٢. المصدر السابق، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٤، ح ٤.

٣. المصدر السابق، بعينه.

الأمر إلى الله تبارك و تعالی، العالم بخفیات الأمور اللطيف بعباده.
و لقد جربنا هذا الأمر في باب الاستخارة - التي هي من القرعة على ما اختاره بعضهم و ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله في آخر المسألة - و رأينا منها عجائب جمّة في إصابة الواقع و كشف المجهول، إذا استعملت في محلّها، و فوّض الأمر إلى الله، و قرنت بالإخلاص و الابتغال.

ثمّ اعلم، أنّ كون القرعة أمانة على الواقع و كاشفاً عنه دائماً أو غالباً لا يوجب تقدّمها على «الأصول العمليّة، و لا معارضتها لسائر الأمارات؛ و ذلك لما عرفت من أنّ أماريتها إنّما هي فرض خاص و منحصر بالأمر المجهولة المشكلة التي لا طريق إلى حلّها لا من الأمارات و لا من الأصول العمليّة.

و بعبارة أخرى: موضوعها مختصّ بموارد فقد الأدلّة و الأصول الأخر، و عليه فلاتعارض شيئاً منها و لا تقدّم عليها، بل إنّما تجري في موارد فقدها.

ثمّ إنّ من المعلوم أنّ الكلام في أماريتها و عدمها إنّما هو في خصوص ما له واقع ثابت مجهول، و أمّا ما ليس كذلك من موارد تراحم الحقوق أو المنازعات التي يرجع فيها إلى القرعة، كما في قضية زكريّا و تشاح أحبار بني إسرائيل في كفالة مريم، و كما في قضية يونس - على احتمالٍ مضى ذكره - و كذلك فيمن نذر أو أوصى بعنق أوّل مملوك له فملك سبعة في زمان واحد، و أشباهها، فلا موقع لهذا النزاع فيها، كما هو ظاهر.

فالرجوع إليها حينئذ إنّما يكون بملاك أقربيتها إلى العدالة و أبعديتها عن التّرجيح بلا مرجح الذي يكون منشأ للتّشاح و البغضاء غالباً.



هل تختصّ القرعة بالامام أو نائبه؟

بقي هنا شيء، و هو أن إجراء القرعة هل يجوز لكلّ أحد، أو يختصّ بحكام الشرع، أو خصوص الإمام عليه السلام؟

أما الأخير فالظاهر أنه لا يقول به أحد؛ فإنّ لازمه تعطيل القرعة بتأً عند عدم حضوره عليه السلام، وكلمات الأصحاب متفقة على خلافه، فهم يعتمدون عليها في كثير من المسائل الفقهية، وكتبهم مشحونة بذلك.

و أمّا الثاني فقد ذهب إليه بعضهم كالمحقق النراقي رحمته الله في عوائده، فقال بإختصاصها به عليه السلام أو بنائبه الخاص أو العام؛ لعموم أدلة التّياية عنه عليه السلام، إلا أنه قال: (و يستثنى منه ما خرج بالدليل، كمسألة الشّاة الموطوئة).

و فصل المحدث الكاشاني رحمته الله فيما حكي عنه من كتابه (الوافي) بين ما كان له واقع ثابت مجهول فيختص بالإمام عليه السلام، و ما ليس كذلك فهو عام. و ما أفاده مع أنه لا دليل عليه مخالف أيضاً لكلمات الأصحاب و فتاواهم؛ لأننا نراهم معتمدين عليها عند عدم حضوره عليه السلام فيما له واقع مجهول و ما ليس له على حد سواء.

هذا بحسب الأقوال.

و أمّا التّرايات الواردة في القرعة فالسنتها مختلفة؛ يظهر من بعضها اختصاصها بالإمام عليه السلام، مثل رواية ثعلبة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (سئل عن مولود ليس بذكر و لأنثى ليس له إلا دبر كيف يورث؟ قال: يجلس الإمام و يجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعون الله، و يجال السّهام عليه، أي ميراث يورثه أميراث الذّكر أو ميراث الأنثى؟ فأبي ذلك خرج عليه ورّثه. الحديث).^١

و ما في رسالة حماد عن أحدهما عليه السلام: (القرعة لا تكون إلا للإمام).^٢ و ما في رواية يونس قال: (في رجل كان له عدّة ممالك فقال أيكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلمه واحد منهم؛ ثمّ مات المولى و لم يدر أيّهم الذي علمه؟ قال: يستخرج بالقرعة؟ قال: لا يستخرجه إلا الإمام؛ لأنّ له على القرعة كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره).^٣

١. الوسائل، ج ١٧، كتاب الارث، أبواب ميراث الخنثى، الباب ٤، ح ٣.

٢. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ٩.

٣. الوسائل، ج ١٦، كتاب العتق، باب من أعتق مملوكاً ثمّ مات و اشتبه، ح ١.

و ظاهر هذه الروايات لاسيما الاخيرتين إخصاصها بالإمام عليه السلام.
و يظهر من بعضها الآخر كونها من وظائف اللوالي، مثل ما في مصححة معاوية بن
عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد، فولدت،
فأدعوه جميعاً، أقرع الوالي بينهم، فمن قرع كان الولد ولده. الحديث^١
و يظهر من طائفة ثالثة منها أنّ أمرها بيد الإمام أو المقرع أي شخص كان -،
مثل ما رواه الفضيل قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال و لا له ما
للنساء؟ قال: يقرع الإمام أو المقرع، يكتب على سهم عبد الله و على سهم أمة الله،
ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم... الحديث^٢.
و كثير منها مطلقة لا تختص بالإمام أو غيره، أو وقع التصريح فيها بعنوان «القوم»؛
كما يظهر لمن راجع الأحاديث السابقة.
و ظاهر روايات الشاة الموطوءة أنّ المقرع هو صاحب الشياة قال: (إن عرفها
ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّمها نصفين الحديث)^٣.
و الإنصاف أنّ اختلاف هذه التعابير لا يدلّ على اختلاف في الحكم؛ فإنّ غالب
موارد جريانها هو موارد التنازع المحتاجة إلى القضاء الشرعي، و من المعلوم أنّ
أمرها حينئذ إلى الإمام عليه السلام، أو من هو منصوب من قبله عموماً أو خصوصاً، من الوالي
و القاضي، من العلماء العدول و رواة أحاديثهم. فالقرعة في هذه المقامات تكون
كإقامة البيّنة، و الإحلاف، لا تعتبر إلّا عند من بيده أمر القضاء.
و أمّا في غير هذه المقامات فظاهر إطلاقات الأدلّة أنّ أمرها بيد مالك البهيمية
في مثل الشاة الموطوءة، أو من هو منصوب من قبله؛ أو بيد الوصي فيما إذا كان
الشكّ في أموال الموصي؛ أو كلّ مكلف لو لم يختص الأمر بشخص خاص. ولكن
لا يبعد أن يكون هذا القسم الأخير داخلياً في الحسبة، و يكون أمرها أيضاً بيد الحاكم
لو كان، و إلّا فيبيد عدول المؤمنين.

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ١٤.

٢. الوسائل، ج ١٧، كتاب الارث، أبواب ميراث الخثى، الباب ٤، ح ٢.

٣. راجع روايات الطائفة السابعة.

هذا ما تقتضيه قواعد القوم.

و الظاهر أنه لا يستفاد من روايات الباب ما ينافي ذلك، فإن قوله: (القرعة لا تكون إلا للإمام) في مرسله حماد، مع ضعفها بالإرسال، قابل للحمل على موارد الدعاوى و التنازع التي يكون أمرها بيد الإمام أو من نصبه، خصوصاً أو عموماً، فتأمل.

و أمّا رواية يونس الحاصرة لمستخرج القرعة بالإمام، (لأنّ له كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره)، ففيها ما هو شاذّ جداً؛ لعدم دليل يعتد به على لزوم الدعاء عندها، و إطلاق جُلّ الروايات خالية عنها. مع أنّه لم ينقل عن الفقهاء قول بوجود الدعاء. و قد صرح المحقق التراقي في (العوائد) باستحباب الدعاء من دون نقل خلاف؛ فلا بدّ من حمل الرواية على ضرب من التدب و الفضيلة.

هذا مع أنّه لم يعهد من رواياتها دعاء لا يعلمه غيره، بل المذكور فيها دعاء مأثور في رواية «فضيل بن يسار»، يقرأه الإمام أو المقرع كما صرح به فيها.

و الحاصل أنّ رواية يونس مع مخالفتها لصريح أو إطلاق جميع روايات الباب لا يمكن الاعتماد على ظاهرها من وجوه شتى.

و أما ما دلّ على كونها من وظائف الوالي، فموردها من الدعاوى التي أمرها بيده، فلا يمكن رفع اليد عن مقتضى القواعد الأولية بها في غير هذه الموارد.

المقام الرابع: كيفية إجراء القرعة

قد عرفت أنّ القرعة كانت متداولة بين العقلاء من قديم الزمان، و لم تكن مقيدة بكيفية خاصة عندهم.

بل كان كفيّتها جعل علامات لكلّ واحد من أطرف الدعوى، أو ذوي الحقوق المتزاحمة أو غيرها، ممّا كان طرفاً للإحتمال، ثمّ الرجوع إلى ما يخرج صدفة من بينها، بحيث لا يحتمل فيه إعمال نظر خاص. بل كان استخراج واحد معيّن من بين أطراف الإحتمال مستنداً إلى مجرد الصدفة و الإتفاق، كي يكون حاسماً للتنازع و التّشاح.

و من الواضح أنّ هذا المقصود يؤدّي بكيفيات عديدة لاتحصى؛ فلا فرق فيها عندهم بين «الرقاع» و «السهم» و «الحصى» و غيرها، و لخصوصية في شيء منها بعد اشتراكها جمعياً في أداء ذلك المقصود.

و من هنا اختلفت عادة الأقوام في اقتراعاتهم، فكلّ يختار نوعاً أو أنواعاً منها، من غير أن يكون نافياً للطرق الأخرى. ولكن الكتابة و الرّقع أكثر تداولاً اليوم؛ لسهولتها و إمكان الوصول إليها في جلّ موارد الحاجة، مع بعدها عن احتمال أعمال الميول و الأهواء الخاصة.

و قد تستخرج الرقاع بيد صبي، أو بواسطة ما كينة خاصة؛ ليكون أبعد من سوء الظنّ و أقرب إلى العدالة في استخراجها.
هذا ما عند العقلاء.

و أما الروايات الواردة في هذه القاعدة فهي مختلفة، أكثرها مطلقة خالية عن تعيين كيفية خاصة للإقتراع. و هي دليل على إيكال الأمر إلى ما كان متداولاً بين العقلاء و أهل العرف، و إمضاء طريقتهم في ذلك.
ولكن ورد في غير واحد منها طرق خاصة للقرعة من دون نصّ على حصرها فيه - على الظاهر -.

منها: الإقتراع بالسهم. كما في الرواية الحادية عشرة من الروايات الخاصة التي ذكرناها عند بيان مدركها من السنة، الواردة في باب ميراث الخنثى قال: (يكتب على سهم عبدالله)، و على سهم أمة الله، - إلى أن قال: - ثمّ تطرح السهم في سهم مبهمه، ثمّ تجال السهم، على ما خرج ورث عليه^١.

و قد ورد في غيرها التعبير بالسهم أيضاً. و كأنّ هذا التحو كان أكثر تداولاً في تلك الأيام.

و منها: الإقتراع بالخواتيم. كما ورد في أبواب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام في قضية

١. الوسائل، ج ١٧، كتاب الارث، أبواب كيفية ميراث الخنثى، الباب ٤، ح ٢.

شاب خرج أبوه مع جماعة في سفر فرجعوا و لم يرجع أبوه، و شهدوا جيمعاً بموته، و لم يقبل الشاب ذلك فشكى إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقضى بينهم بطريق بديع عجيب أثبت فيه كذبهم؛ فاعترفوا بقتلهم إياه. و في ذيله أنّ الفتى و القوم اختلفوا في مال المقتول كم كان، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام خاتمه و جميع خواتيم من عنده، ثم قال: أجيلوا هذه السهام، فأيكم أخرج خاتمي، فهو صادق في دعواه؛ لأنّه سهم الله عزوجلّ، و هو لا يخيب.^١

و يظهر منه إطلاق السهم على الخواتيم، و كل ما يعين به حق أحد طرفي الدعوى.

هذا ولكن هل يمكن الاعتماد على الحكم المذكور فيها من حيث أنّ المدعي لزيادة المال مدّع، و المدعي للنقصان منكر، فلا بدّ من إجراء القواعد المعهودة في باب القضاء للمدعي و المنكر، أو لا بدّ من العمل بهذا الحكم في خصوص مورد، أو أنّ مثل هذا النحو من القضاء يختصّ بالإمام عليه السلام؟ و تمام الكلام فيه في محلّه. و منها: الإقتراع بالكتابة على الرّفاع. كما روي أنّه عليه السلام أقرع بالكتابة على الرّفاع^٢. و منها: الإقتراع بالبعرة و التوى. كما روي أنّه عليه السلام أقرع في بعض الغنائم بالبعرة، و أنّه أقرع مرّة أخرى بالتوى.^٣

و منها: الإقتراع بالأقلام. كما ورد في قضية زكريّا، و قد مرّ معناه. و ليس في شيء من ذلك تصريح بانحصار الطّريق فيه. فمن هنا يعلم أنّ الشّارع أمضى ما لدى العرف و العقلاء؛ لعدم خصوصيّة في شيء من طرقها. و أمّا الدّعاء بالمأثور الوارد في بعض أحاديث الباب، أو مطلق الدّعاء كما يظهر من بعضها الآخر، فقد عرفت أنّه لا دليل على وجوبه، بعد خلوّ جمل الروايات و كلمات الأصحاب عنه. ولكن لا ينبغي التّريب في رجحانه.

١. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ٢٠، ح ١.

٢. عوائد الأيام، ص ٦٥١.

٣. المصدر السابق.

هذا ولكن في رجحانه عند عدم ثبوت واقع مجهول في موارد القرعة، يراد استخراجها بها، تأملاً وإشكالاً؛ نظراً إلى أنّ قوله: (اللهم رب السموات السبع، أيهم كان الحق له فأدّه إليه) الوارد في رواية «البصري» في باب تعارض البيئتين المتساويتين؛ أو قوله: (اللهم أنت الله لا إله إلا أنت، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، فبيّن لنا أمر هذا المولود) الوارد في رواية «الفضيل» في باب ميراث الخنثى؛ ظاهر في اختصاص الدعاء بما إذا كان له واقع مجهول، فيسأل الله تعالى إخراج الحق بالقرعة. اللهم إلا أن يقال: إنّه ليس دائماً بقصد الإنشاء، بل بعنوان التأسّي، ولكنّه بعيد.

المقام الخامس: هل القرعة واجبة في مواردّها أو جائزة؟

قد وقع البحث في أنّ إجراءاتها في مواردّها واجب أو جائز؟ و بعبارة أخرى: هل هي رخصة أو عزيمة، أو تختلف باختلاف المقامات؟ و على تقدير الجواز، فهل يجب العمل بها بعد إجراءاتها أو لا؟ فهنا مقامان:

أما المقام الأول: فلم أظفر على كلام صريح للقوم فيه عدا ما أفاده العلامة التراقي^{رحمته} في (العوائد)، فقد ذكر في كلام طويل له هناك تفصيلاً حاصله:
 أنّ موارد القرعة مختلفة؛

فتارة؛ تجب بمقتضى الأمر الوارد في أحاديثها، كما في الشاة الموطوءة، و أخرى؛ تجب تعييناً لتوقف الواجب - و هو تعيين الحقّ - عليها. و ذلك فيما إذا كان له واقع معيّن وجب الوصول إليه، إمّا لرفع التنازع، كما في الولد المتداعى فيه أو شبه ذلك، و لم يكن هناك طريق آخر للتعيين؛ أو فيما إذا لم يكن له واقع ثابت، و لم يكن هناك دليل على التّخيير؛ كما إذا أوصى بعقّ أربع رقبات من عشرين رقبة مثلاً، و لم يكن هناك دليل على تخيير، فإنّه الوصي أيضاً يجب الرجوع فيه إلى القرعة. و ثالثة، تجب تخييراً بينها و بين الرجوع إلى التّخيير، كالمسألة السابقة - أعني مسألة الوصية - إذا كان هناك إطلاق في كلام الموصي يدلّ على تخيير الوصي في ذلك؛ و كما في تعيين حقّ القسم للزوجات إذا لم يكن هناك مرجّح.

ورابعة، ما لاتجب لاتعييناً و لاتخييراً. و ذلك فيما لايجب التّعيين فيه، كتقديم أحد المتعلّمين في علم مستحب، أو تقديم إحدى الزّوجتين المتمتّع بهما في اللّيلة إنتهي مخلصاً.
أقول؛ يرّد عليه:

أولاً: إنّ حمل الأمر في القسم الأوّل - أعني مسألة الشّاة الموطوءة - على الأمر المولوي الوجوبي غير معلوم، بل الأظهر أنّه إرشادي للتخلّص عن الشّاة المحرّمة، و عن الاحتياط اللازم في أطراف الشّبهة المحصورة. فلو كان هناك آثار لاترتّب على حلّية لحمها، و أراد الإنتفاع بها فقط، لم يبعد الحكم بعدم وجوب إجراء القرعة فيها و كذلك إذا أراد الإنتفاع بلحمها برهة طويلة من الزّمان، فإنّ وجوب إجراء القرعة فيها فعلاً غير معلوم، فتأمّل.

و ثانياً: إذا لم ينحصر الطّريق في القرعة، بل أمكن الرّجوع إلى «التّخير» - كما في مثال الوصيّة المطلقة -، فلا بدّ من الرّجوع إليه فقط، و لا دليل على مشروعيّة القرعة هناك. و كذا فيما إذا لم يكن هناك أمر يجب تعيينه، كما في مثال المتعة أو المتعلّمين لعلم غير واجب؛ و ذلك لعدم دلالة أدلتها على مشروعيتها في هذه الموارد.

و الحاصل، أنّ الاستفادة من أدلتها، مشروعيتها فيما إذا كان هناك أمر لازم التّعيين - سواء كان له واقع ثابت مجهول أم لا -، و لم يكن طريق آخر للتّعيين. و أمّا في غيره ممّا ليس هناك أمر لازم التّعيين فالقرعة كالعدم، بمعنى أنّ الأخذ بمقتضى القرعة فيها، و العمل بها، إنّما هو من باب أنّه أحد الأطراف المخيّر فيها، لا من باب أنّه استخرج بالقرعة.

إن قلت: إنّ ظاهر إطلاق أدلّة مشروعيتها في كلّ مجهول جواز الرّجوع إليها حتّى في موارد لايجب التّعيين فيها.

قلنا: قد عرفت أنّ المجهول في أخبار الباب - كما تشهد به قرائن كثيرة - هو الأمر المشكل الذي لاطريق إلى تعيينه مع لزوم تعيينه.

و أمّا المقام الثاني: و هو أنّه هل يجب العمل بها بعد إجرائها، أو يجوز العدول عنها إلى غيرها، و فحاصل القول فيه أنّه لا إشكال في وجوب العمل بما يستخرج بالقرعة في موارد يجب إجرائها؛ فإنّ وجوب إجرائها مقدّمٌ لوجوب العمل بها، من غير فرق بين ما له واقع ثابت أو غيره، وإن كان في الأوّل أظهر؛ نظراً إلى أنّ ما يستخرج منها هو الحقّ كما ورد في روايات الباب.

فإذا أُجريت في تعيين ميراث الخنثى مثلاً، فوَقعت على سهم الذكر أو الأنثى؛ أو أُجريت في تعيين من يجب عتقه من بين العبيد الموصى بعثق بعضهم من دون تعيين، فعلى الحاكم أو الوصي العمل بها، و لا يجوز له إهمالها و العدول إلى قرعة أخرى و المفروض عدم طريق آخر هناك غير القرعة.

نعم يجوز لصاحب الحقّ غمض النظر عن حقه بعدما خرج السهم له. كما أنّ للمتقارعين التصالح على حقوقهم بعد خروج السهم لأحدهما، أو لهما، في مثل تقسيم الأموال المشتركة، و التراضي على أمر خاص.

ولكن هذا يختصّ بما إذا كان من «الحقوق»، مثل ما عرفت من تقسيم الشركاء أموالهم، أو تقسيم الغنائم و غيرها. و أمّا إذا كان من سنخ «الأحكام» - كما في مسألة الولد المتنازع فيه و شبههه -، فلا يجوز ذلك أصلاً، لعدم جواز تغييره بالتراضي و التصالح و شبههما، كما هو واضح.

و كذلك مسألة الشاة الموطوءة؛ فإنّ خروج القرعة على واحدة من الشياة تجعلها بحكم الموطوءة - لو لم تكن موطوءة واقعاً - فحينئذ لامعنى لتغييرها، و جعل غيرها في محلّها بقرعة أخرى، أو غيرها. هذا كلّه في موارد وجوب القرعة.

و أمّا إذا قلنا بمشروعيتها في موارد لا يجب فيها إجراؤها - كما في المتعلّمين لعلم غير واجب و شبهها - فكما أنّ إجرائها غير واجب في هذه الموارد، كذلك العمل بها بعد إجرائها أيضاً غير واجب؛ فله العدول عمّا خرج بالقرعة إلى غيره، إذا لم يكن هناك محذور آخر، فتأمّل.

هذا تمام الكلام في قاعدة القرعة.

هل الإستخارة من أنواع القرعة؟

الظاهر أنّ الإستخارة بالقرعة والحصى والبندقية والسبحة وما شاكلها، ممّا ورد في روايات مخلتفة، نوع من القرعة، وأنّه إذا أشكل على الإنسان أمر يفوضه إلى الله تعالى، ثمّ يدعو ببعض الدّعات المأثورة، ثمّ يستخرج السهم أو الرقعة أو البندقية أو غيرها، ممّا كتب عليه فعل شيء أو تركه، أو علّم عليه بعلامة، فيعمل على طبقه.

إلّا أنّها تتفاوت مع القرعة المعروفة، في أنّ القرعة تكون في موارد لا يعلم حكمها الشرعي الجزئي، لاشتباه موضوعها، وفي الغالب ممّا تتزاحم الحقوق؛ بينما تكون الإستخارة فيما يعلم حكمها الشرعي وموضوعه، و يدور الأمر بين أمور مباحة، ولكن يشكّ في صلاحها وفسادها للفاعل، في عاجله أو آجله؛ فإذا لم ينته أمره إلى طريق بين، يتوسّل بها لكشف ما هو صلاحه، ورفع تحيّره.

و قد عقد العلامة المجلسي^{رحمته} في أواخر المجلّد الثامن والثمانين من (بحار الأنوار) أبواباً أورد فيها كثيراً من الروايات الدّالة على جواز الاستخارة بالدّعاء، ثمّ العمل بما يقع في قلبه؛ أو بالاستشارة بعد الدّعاء، ثمّ العمل بما يجري على لسان من يستشير؛ أو بالقرعاق والبنادق والسبحة والحصى والقرآن الكريم.

و قد وقع الكلام في مشروعية الاستخارة بغير الدّعاء والاستشارة. والمحكي عن أكثر الأصحاب جوازه، و عن ابن إدريس وبعض آخر إنكاره أو التردّد فيه.

و ذكر العلامة المجلسي^{رحمته} في آخر ما أورده في هذا الباب كلاماً، أحببنا إيرادها هنا لما فيه من الفائدة، و مزيد بصيرة فيما نحن بصدد، قال ما نصّه:

«إنّ الأصل في الإستخارة الذي يدلّ عليه أكثر الأخبار المعتبرة، هو أن لا يكون الإنسان مستبداً برأيه، معتمداً على نظره وعقله، بل يتوسّل بربه تعالى و يتوكّل عليه في جميع أموره، و يقرّ عنده بجهله بمصالحه، و يفوض جميع ذلك إليه، و يطلب منه أن يأتي بما هو خير له في أخراه وأولاه، كما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولاه العالم القادر، فيدعو بأحد الوجوه المتقدّمة مع الصّلاة أو بدونها، بل بما يخطر بباله من الدّعاء إن لم يحضره شيء من ذلك؛ للأخبار العامّة، ثمّ يرضى بكل ما يترتب على فعله من نفع أو ضرر.

و بعد ذلك، الإستخارة من الله سبحانه، ثم العمل بما يقع في قلبه، و يغلب على ظنه أنه أصلح له.

و بعده الإستخارة بالاستشارة بالمؤمنين.

و بعده الإستخارة بالرقاع، أو البنادق، أو القرعة بالسبحة و الحصى، أو التفأل بالقرآن الكريم.

و الظاهر جواز جميع ذلك، كما اختاره أكثر أصحابنا و أوردوها في كتبهم الفقهية و الدعوات و غيرها، و قد اطلعت هاهنا على بعضها.

و أنكر ابن إدريس الشقوق الأخيرة، و قال: إنها من أضعف أخبار الأحاد، و شواذ الأخبار؛ لأن روايتها فطحية ملعونون، مثل زرعة و سماعة و غيرهما، فلا يلتفت الى ما اختص بروايته، و لا يعرج عليه. قال: و المحصلون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه إلا ما اخترناه، و لا يذكرون «البنادق» و «الرقاع» و «القرعة»، إلا في كتب العبادات دون كتب الفقه. و ذكر أن الشيوخ و ابن البراج لم يذكروها في كتبهم الفقهية.

و وافقه المحقق رحمته فقال: و أما الرقاع و ما يتضمن «إفعل» و «لاتفعل» ففي حيز الشذوذ، فلا عبرة بهما.

و أصل هذا الكلام من المفيدرة في (المقنعة)، حيث أورد أولاً أخبار الاستخارة بالدعاء، و الإستشارة و غيرهما مما ذكرنا أولاً، ثم أورد استخارة ذات الرقاع و كيفيتها، ثم قال: قال الشيخ: و هذه الرواية شاذة ليست كالذي تقدم، لكننا أوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها.

ثم ذكر المجلسي رحمته بعد كلام له مما يدل على اختلاف نسخ (المقنعة) في ذلك ما نصه:

«قال الشهيد رفع الله درجته في (الذكرى): «و إنكار ابن إدريس الاستخارة بالرقاع لا مأخذ له مع اشتهاها بين الأصحاب، و عدم راد لها سواه، و من أخذ مأخذه، كالشيخ نجم الدين؛ قال: و كيف تكون شاذة و قد دونه المحدثون في كتبهم، و المصنفون في مصنفاتهم...»^١

هذا ولكن الأمر في جوازها سهل، بعد كون موردها أموراً مباحة يتردد بينها، ثم يتوكل على الله و يعمل بما يخرج من الرقاع و شبهها رجاء الوصول إلى المطلوب. و لعل عدم ذكر كثير منهم لها في الكتب الفقهية مستند إلى هذا المعنى.

و على كل حال فمما يدل على أن الاستخارة بهذه الأمور نوع من القرعة أمور: منها: التعبير عنها في بعض رواياتها بالمساهمة - التي هي القرعة كما عرفت سابقاً عند ذكر الآيات الدالة عليها -، مثل رواية عبد الرحمن بن سنيابة قال: (خرجت إلى مكة و معي متاع كثير، فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن، فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام فقال لي: ساهم بين مصر و اليمن، ثم فوض أمرك إلى الله، فأنيّ البلدين خرج اسمه في السهم فابعث إليه متاعك، فقلت: كيف أساهم؟ قال: اكتب في رقعة: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إني لا إله إلا أنت عالم الغيب و الشهادة، أنت العالم و أنا المتعلم، فانظر في أيّ الأمرين خيراً لي حتى أتوكل عليك فيه، و أعمل به، ثم اكتب: مصراً إن شاء الله، ثم اكتب في رقعة أخرى مثل ذلك، ثم اكتب: اليمن إن شاء الله تعالى، ثم اكتب في رقعة أخرى مثل ذلك، ثم اكتب: يحبس إن شاء الله و لا يبعث به إلى بلدة منهما، ثم اجمع الرقاع فادفعها إلى من يسترها عنك، ثم أدخل يدك فخذ رقعة من الثلاث رقاع، فأيتها وقعت في يدك فتوكل على الله، فاعمل بما فيها إن شاء الله).^١

و فيها من الدلالة على أن الإستخارة نوع من القرعة من وجوه شتى لا تخفى على المتأمل. و مثله غيره.

و منها: اتحاد كيفية العمل و الدعا، فيهما؛ روى ابن طاووس في كتاب (أمان الأخطار) و في (الاستخارات) نقلاً عن كتاب عمرو بن أبي المقدام عن أحدهما عليه السلام في المساهمة يكتب:

«بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم فاطر السموات و الأرض، عالم الغيب و الشهادة،

١. فتح الأبواب (السيد ابن طاووس الحسني)، ص ٢٦٨.

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، أنت تحكّم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أسألك بحقّ محمّد و آل محمّد، أن تصلّي على محمّد و آل محمّد، و أن تخرج لي خير السّهمين في ديني و دنياي و آخرتي، و عاقبة أمري، في عاجل أمري و آجله، إنك على كلّ شيءٍ قدير، ما شاء الله لا قوّة إلّا بالله، صلّى الله على محمّد و آله». ثمّ تكتب ما تريد في الرّقعتين و تكون الثالثة غُفلاً^١، ثمّ تجيل السّهام، فأيّما خرج عملت عليه، و لا تخالف؛ فمن خالف لم يصنع له، و إن خرج الغُفْل رميت به^٢.

و هذه الرّواية بإطلاقها شاملة لموارد القرعة - و هو ما يشكّ في حكمه الشرعي الجزئي و لا طريق إلى إثباته -، و موارد الإستخارة - و هو ما يشكّ في صلاحه و فساده للفاعل مع العلم بجوازه فعله و تركه -؛ كما فهمه ابن طاووس^٣.
و قد مرّ في كلام العلامة المجلسي^٤ قوله: «أو القرعة بالسّبحة...». و هذا أيضاً دليل على إطلاقها عليها.

و ببالي أنه قدّس سرّه تمسّك على مشروعية الاستخارة بالرّقع و شبهها، بإطلاقات القرعة التي مضى ذكرها، و أنّها لكلّ أمر مشكل و إن كان في الإستدلال بها ما لا يخفى؛ فإنّها بقريئة فهم الأصحاب و الموارد الخاصّة التي وردت هذه العمومات فيها مختصة بما يشكّ في حكمه الشرعي الجزئي من جهة اشتباه موضوعه، و لا أقلّ من أنّها منصرفة إليها. و على كلّ حال، كونها من أنواع القرعة ممّا لا ينبغي الشكّ فيها.



١. الغفل بالضمّ كما عن القاموس... ما لاعلامه فيه من الفداح.

٢. الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، الباب ١٣، ح ١٩.

٧

التَّقِيَّةُ وَمَوَارِدُ
حُرْمَتِهَا وَجَوَازُهَا



التقية و موارد حرمتها و جوازها

التقية من أقدم ما يعرف أصحابنا بها، كما أنّها من أكثر ما يشنع به عليهم، جهلاً بمعناها و موارد حرمتها و جوازها، و غفلة عمّا يحكم به العقل و النقل. و يبتنى عليها فروع كثيرة في مختلف أبواب الفقه من العبادات و غيرها. و لها صلتان بالمذهب:

صلة من ناحية الفقه و قواعد، و الفروع الكثيرة المبنية عليها. و صلة من ناحية العقائد و الكلام؛ حيث إنّ القول بها صار عند الغافلين عن «مغزاها» و «مواردها» دليلاً على ضعف المذهب القائل بها و مبانيه.

و نحن و إن كنا نبحث عنها هنا كقاعدة فقهية، ولكن نواصل الجهد في طيات هذه الأبحاث لتوضيحها من الناحية الأخرى أيضاً؛ لتبين قيم الإيرادات التي تشبث بها المخالفون هنا، و أنّ هذه المزعومة - كغالب المزعومات الأخر - ناشئة من قلة اتصالهم بنا، و عدم أخذ عقائدنا متناً، بل من الكتب المشوهة المملوءة بأنواع التهم المنبعثة عن التعصبات القومية أو المذهبية، أو عن تدخل أعداء الدين في شؤون المسلمين لتفريق كلمتهم و إشاعة البغضاء بينهم، ليتنازعوا، فيفشلوا و تذهب ريحهم - كما قال الله تعالى -.

و على كلّ حال لا بدّ لنا أن نتكلّم هنا في مقامات:

الأول: في معناها اللغوي و الإصطلاحي

الثاني: في حكمها التكليفي من الحرمة و الجواز، و مواردهما، و ما يدلّ على كلّ

واحد، من الأدلة العقلية والتقليدية، مضافاً إلى أقسام التقيّة من «الخوفي» و «التحبيبي»

كما و نتكلّم عن أنّ التّاركين للتّقيّة في الصدر الأوّل و في أعصار الأمويين و العباسيين، الذين استشهدوا في هذا السبيل كرشيد الهجري و ميثم التّمار و أشباههما، لماذا تركوا التّقيّة و تجرعوا جرع الجّمام؟ و هل كان هذا واجباً عليهم أو راجحاً لهم، و هل يمكن لنا سلوك طريقتهم في أمثال هذه الطّروف أو لا؟

الثّالث: في حكمها الوضعي، من حيث إنّ العمل المأتي به تقيّة هل يوجب الإجزاء عن الإعادة و القضاء، في داخل الوقت و خارجه أو لا؟.

الرّابع: في أمور هامة مختلفة لها صلة بالبحث، مثل أنّه هل يعتبر في التّقيّة أن تكون من المخالف، أو يشمل الكافر، أو الموافق في المذهب أحياناً؟

و أنّها هل تختصّ بالأحكام أو تشمل الموضوعات؟

و أنّ المدار فيها على الخوف الشّخصي أو النوعي؟

و أنّه إذا خالف التّقيّة فهل يفسد عمله؟

و أنّ ترك تسميّة القائم (عج) باسمه هل هو من باب التّقيّة أو غيرها، و هل هو

واجب في هذه الأعصار، أو لا يجب أصلاً؟

الخامس: في ما يرتبط بهذه المسألة، نذكرها في طي تسع تنبيهات. و نسأل الله

التّوفيق و الهداية نحو الحقّ في جميع الأمور، إنّّه قريب مجيب.

المقام الأوّل: معنى التّقيّة لغة و اصطلاحاً

الظاهر أنّ التّقيّة لغة مصدر من: اتقى يتقي، لا أنّها اسم مصدر كما ذكره شيخنا

العلامة الأنصاري (قدس سرّه الشّريف).

قال المحقّق الفيروزآبادي في (القاموس): «أتقت الشيء و تقيه أتقيه، و أتقيه

تقى و تقيه و تقاء ككساء: حذرته، و الإسم: التّقوى، أصله: تقياً قلبوه للفرق بين

الإسم و الصّفة»^١.

و ظاهره أنّ اتقى و تقى بمعنى واحد - كما ذكره غيره أيضاً -، و المصدر منه هو التّقيّة و التقى و التّقاء، و اسم المصدر هو التّقوى. و الأمر فيه سهل. و من الواضح أنّ معناها المصطلح في الفقه و الأصول و الكلام أخصّ من معناها اللّغوي، كما في غيرها من الألفاظ المستعملة في معانيها المصطلحة غالباً. و قد ورثنا عن الأصحاب في معناها المصطلح عبارة تتقارب مضامينها، و لا يدلّ اختلافها اليسير عن اختلاف منهم في حقيقتها و مفادها، و إليك نصّ بعض هذه التعاريف:

- ١- قال المحقّق البارع الشّيخ الجليل المفيد في كتابه (تصحيح الاعتقاد): «التّقيّة كتمان الحقّ، و ستر الاعتقاد فيه، و مكاتمة المخالفين، و ترك مظاهرهم بما يعقب ضرراً في الدّين و (أو) الدّنيا»^١.
- ٢- و قال شيخنا الشّهيد (رحمة الله) عليه في قواعد: «التّقيّة مجاملة النّاس بما يعرفون، و ترك ما ينكرون، حذراً من غوائلهم»^٢.
- ٣- و قال شيخنا العلّامة الأنصاري في رسالته المعمولة في المسألة: «المراد منها هنا اللّتحفظ عن ضرر الغير، بموافقه في قول أو فعل مخالف للحقّ»^٣.
- ٤- و قال العلّامة الشّهريزاني رحمته الله فيما علّقه على كتاب (أوائل المقالات) للشّيخ المفيد (أعلى الله مقامه):

«التّقيّة إخفاء أمر ديني لخوف الضرر من إظهاره»^٤.

و لا يخفى أنّ هذه التعريفات بعضها أوسع من بعض. ولكن الظاهر أنّهم لم يكونوا بصدّد تعريف جامع لشتات أفرادها، مانع عن أغيارها، اعتماداً على وضوح معناها؛ و لذا لم يعترض واحد منهم على الآخر بنقص التعريف من ناحية جمعه أو طرده.

١. تصحيح الاعتقاد، ص ١٣٧.

٢. بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٤٣٥.

٣. التّقيّة، ص ٣٧. (نشر مؤسسة قائم آل محمد (عج) - قم - ١٤١٢ هـ).

٤. أوائل المقالات، ص ٩٦.

و الذي يهمننا ذكره في المقام أن التّقيّة؟ كلّ أقلية يسيطر عليهم الأكثرون، و لا يسمعون لهم بإظهار عقائدهم، أو العمل على وفقها، فيخافون على أنفسهم، أو التّقيّة بما يتعلّق بهم، من مخالفيهم المتعصّبين. فهؤلاء ببدء الفطرة يلجأون إلى التّقيّة فيما كان حفظ النّفس أو ما يتعلّق بها أهمّ عندهم من إظهار الحقّ، و إلى ترك التّقيّة و خوض غمرات الموت و تحمل المضار إذا كان إظهاره أهمّ، حسب اختلاف المقامات، و ما يتحمّل من الضّرر لأجل الأعمال المخالفة للتّقيّة.

كلّ ذلك مقتبس من حكم العقل بتقديم الأهمّ على المهمّ إذا دار الأمر بينهما. فعندئذ لا تختصّ التّقيّة بالشيعة الأماميّة، و لا يختصون بها - وإن اشتهروا بها -، و تعمّ جميع الطوائف في العالم إذا ابتلوا ببعض ما ابتلي به الشيعة في بعض الظروف و الأحيان.

فليس ذلك إلا لأنّهم كانوا في كثير من الأعصار و الأقطار تحت سيطرة المخالفين المجحفين عليهم، و كلّ جماعة كانت كذلك ظهر في تاريخها التّقيّة أحياناً. و سيوافيك - إن شاء الله - الآيات و الأخبار الحاكيّة عن أمر مؤمن آل فرعون، و أنّه كان في تقيّة من قومه، و كذلك ما يحكى عن أمر أصحاب الكهف و تقيّتهم. بل و من بعض الوجوه تعزى التّقيّة إلى شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام في احتجاجاته مع عبدة الأصنام، و إلى يوسف عليه السلام في كلامه لإخوته، كما سيأتي بيان كلّ منها إن شاء الله.

المقام الثاني: حكمها التّكليفي

المعروف بين الأصحاب أن التّقيّة تنقسم بحسب حكمها التّكليفي إلى أقسام خمسة: منها ما هو واجب، و منها ما هو حرام، و منها ما هو راجح، و منها ما هو مرجوح، و منها ما يتساوى طرفاه جوازاً. و هو موافق للتّحقيق.

فلينبدأ بالقسم الجائز منها بالمعنى الأعمّ، ثمّ نتبعه بما هو حرام، ثمّ نبين ما هو راجح و مرجوح.

أما الأول فلا ينبغي الشك في جوازها إجمالاً في بعض الموارد، و يدل عليه - مضافاً إلى الإجماع - آيات من الذكر الحكيم، و أخبار متواترة جداً، و دليل العقل و قضاء الوجدان السليم.

أما الآيات:

فمنها: قوله تعالى في سورة آل عمران ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾^١.

نهى سبحانه و تعالى عن اتخاذ الكافرين أولياء، و الاستعانة بهم في الأمور، و التردد منهم و التأخي معهم. ثم أكده بأن من فعل ذلك من المؤمنين فليس من الله في شيء، فهو بريء منهم، و ليسوا في ولاية الله و رعايته.

و نظيره في ذلك قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾^٢.

حيث نهى سبحانه عن اتخاذ الأعداء أولياء، ثم عقبه بإلقاء المودة إليهم الذي هو كالتفسير له.

و مثله قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^٣.

ثم استثنى سبحانه منه مقام التقيّة: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ ففي هذا المقام إلقاء المودة إليهم و اتخاذهم أولياء جائز، بعد أن كان منهيّاً عنه بحسب حكمه الأول. و لاشك أن المراد من «تقاة» هنا التقيّة، و هما بمعنى واحد، بل قرأ بعضهم - كالحسن و المجاهد -: «تقيّة».

١. سورة آل عمران، الآية ٢٨.

٢. سورة الممتحنة، الآية ١.

٣. سورة المجادلة، الآية ٢٢.

و قال أمين الإسلام الطبرسي في (المجمع) عند ذكر الآية: «و المعني: إلا أن يكون الكفار غالبين و المؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم، و لم يحسن العشرة معهم، فعند ذلك يجوز له إظهار مودّتهم بلسانه و مداراتهم، تقية منه، و دفعاً عن نفسه، من غير أن يعتقد ذلك. و في هذه الآية دلالة على أنّ التّقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس. و قال أصحابنا: إنّها جائزة في الأحوال كلّها عند الضرورة، و ربّما وجبت فيها لضرب من اللطف و الاستصلاح، و ليس تجوز من الأفعال في قتل المؤمن، و لا فيما يعلم أو يغلب على الظنّ أنّه استفساد في الدين»^١.

و قال شيخ الطائفة رحمته الله في (التبيان) عند ذكر الآية:

«و التّقية عندنا واجبة عند الخوف على النفس. و قد روي رخصة في جواز الإفصاح بالحقّ عندها. روى الحسن (أنّ مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال لأحدهما: أتشهد أنّ محمّداً رسول الله؟

قال: نعم

قال: أفتشهد أنّي رسول الله؟

قال: نعم.

ثمّ دعا بالآخر فقال: أتشهد أنّ محمّداً رسول الله؟

قال: نعم.

فقال له: أتشهد أنّي رسول الله؟

قال: إني أصمّ!

قالها ثلاثاً كلّ ذلك يجيبه بمثل الأوّل، فضرب عنقه.

فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أمّا ذلك المقتول فمضى على صدقه و يقينه، و

أخذ بفضله، فهنيئاً له، و أمّا الآخر فقبل رخصة الله، (فلا تبعة عليه).

فعلى هذا تكون التّقية رخصة، و الإفصاح بالحقّ فضيلة. و ظاهر أخبارنا يدلّ على

أنّها واجبة و خلافها خطأ»^٢.

١. مجمع البيان، ج ٢، ص ٤٣٠.

٢. التبيان، ج ٢، ص ٤٣٥.

هذا ولكن سيمرّ عليك - إن شاء الله - أن موارد وجوبها غير موارد جوازها، و موارد رجحان تركها و الإفصاح بالحق. و ليس جميع الروايات واردة على مورد واحد، و لاتعارض بينها، كما يظهر من عبارة شيخ الطائفة (قدس سرّه الشريف).
و بالجملة لا إشكال في دلالة الآية على جواز التّقية إجمالاً، بل في الآية تصريح بنفس عنوان التّقية؛ فإنّ «التّقية» و «التقاة» بمعنى، بل قد عرفت قراءة «التّقية» في نفس الآية من غير واحد من القراء.

و منها: قوله تعالى في سورة النحل: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»^١.

و قد ذكر المفسّرون في شأن نزول الآية أموراً تتقارب معناها و إن اختلف أشخاصها و أمكنتها.

و في بعضها أنّها نزلت في «عمّار» و «ياسر أبيه» و «أمّه سمّية» و «صهيب» و «بلال» و «ضباب، حيث أخذهم الكفار و عذبوهم و أكرهوهم على كلمة الكفر و البراءة من الإسلام و رسول الله ﷺ.

فلم يعطهم أبو عمّار و أمّه فقتلا، و كانا أوّل شهيدين في الإسلام، و أعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه. فأخبر سبحانه بذلك رسول الله، فقال قوم: كفر عمّار، و قال رسول الله ﷺ إنّ عمّاراً ملئ إيماناً من قرنه إلى قدمه، و اختلط الإيمان بلحمه و دمه. ثمّ جاء عمّار إلى رسول الله ﷺ و هو يبكي.

فقال ﷺ: ما وراءك؟

فقال: شر، يا رسول الله، ما تركت حتّى نلت منك و ذكرت آلهتهم بخيراً!
فجعل رسول الله يمسح عينيه و يقول إن عادوا لك فعد لهم بما قلت؛ فنزلت

الآية. ٢

١. سورة النحل، الآية ١٠٦.

٢. بحار الأنوار، ج ١٩، ص ٣٥.

و في آخر أنها نزلت في «عتاش بن أبي ربيعة» أخي أبي جهل من الرضاة، و «أبي جندل» و غيرهما، من أهل مكة، حيث أكرههم المشركون، فأعطوهم بعض ما أرادوا، ثم أتهم هاجروا بعد ذلك و جاهدوا؛ فنزلت الآية.

و في ثالث أنها نزلت في أناس من أهل مكة آمنوا ثم خرجوا نحو المدينة، فأدركتهم قريش و أكرهتهم قريش و أكرهتهم؟ فتكلموا بكلمة الكفر كارهين، فنزلت الآية.

و الأشهر هو الأول.

و الآية دالة على جواز التقيّة بإظهار كلمة الكفر من دون قصده، عند الضرورة؛ فإنّ موردها و إن كان عنوان الإكراه، و مورد التقيّة لا يعتبر فيها إكراه و تعذيب، بل يكفي فيها خوف الضرر على النفس أو ما يتعلّق به و إن لم يكن هناك مكره، إلا أنّ الحقّ عدم الفرق بين العنوانين الإكراه و التقيّة من حيث الملاك و المغزى، فإنّ ملاك الكلّ دفع الضرر الأهمّ بارتكاب ترك المهمّ.

هذا من ناحية العنوان المأخوذ فيها.

و من ناحية أخرى الآية و إن اختص مفادها بمسألة الكفر و الإيمان، إلا أنّ حكمها جارٍ في غيرها بطريق أولى كما لا يخفى، فإذا جازت التقيّة في هذه المسألة المهمة جاز في غيرها قطعاً مع تحقّق شرائطها.

قال المحقّق البيضاوي في تفسيره عند ذكر الآية:

«و هو دليل على جواز التكلّم بالكفر عند الإكراه، و إن كان الأفضل أن يتجنّب عنه، إغرازاً للدين كما فعله أبواه (الضمير يعود على عمّار)» ثمّ نقل رواية الحسن السابقة في رجلين أخذهما مسيلمة - إلى أن قال -: «أمّا الأوّل فقد أخذ رخصة الله و أمّا الثاني فقد صدع بالحقّ، فهنيئاً له».

و منها: قوله تعالى في سورة غافر حاكياً عن مؤمن آل فرعون: «و قال رجلٌ مؤمنٌ من آل فرعونَ يكتمُ إيمانهَ أتقتلون رجلاً أن يقولَ ربِّي اللهُ و قد جاءكمُ بالبيّنات من ربّكم...»^١.

هذه الآية و ما بعدها تحكي عن قصة مؤمن آل فرعون و احتجاجه على قومه. نقلها القرآن بلسان القبول و الرضا، حتى أن قوله: «يكتُم إيمانه» أيضاً بهذا اللسان، لسان القبول و الرضا؛ فهي دالة على جواز كتمان الإيمان عند الخوف على النفس، و أمثاله.

و لاشك أن كتمان الإيمان لا يمكن عادة بمجرد عدم الإظهار عن مكنون القلب، بل لا يخلو عن إظهار خلافه، لاسيما إذا كان ذلك مدة طويلة، كما هو ظاهر حال مؤمن آل فرعون.

فكتمان إيمانه لا يتيسر إلا بالإشتراك معهم في بعض أعمالهم، و ترك بعض وظائف المؤمن الخاصة به. و بالجملة حمل كتمان إيمانه على مجرد عدم إظهار الحق، من دون إظهار خلافه قولاً و فعلاً شطط من الكلام، لاسيما مع ما حكي عن ابن عباس من أنه لم يكن من آل فرعون مؤمن غيره، و غير امرأة فرعون، و غير المؤمن الذي أنذر موسى ﷺ.

فإذن ينطبق على عمله عنوان التقيّة بلا إشكال، و تكون الآية دليلاً على جوازه إجمالاً.

و روى الطبرسي عن أبي عبد الله ﷺ أنه قال: (التقيّة ديني و دين آبائي، و لا دين لمن لا تقيّة له. و التقيّة ترس الله في الأرض؛ لأنّ مؤمن آل فرعون لو أظهر الإسلام لقتل).^١

فتحصل من جميع ما ذكرنا، أنّ ظاهر الآيات الثلاث المذكورة أو صريحها جواز التقيّة عند الخوف إجمالاً. و يظهر من غير واحد من الروايات التي سنورها عليك - إن شاء الله - تفصيلاً أنّ موارد التقيّة المشار إليها في القرآن لا تنحصر بذلك، بل تشمل فعل أصحاب الكهف، و ما فعله شيخ الأنبياء إبراهيم ﷺ تجاه قومه عند كسر الأصنام، و ما قاله يوسف لإخوته عند أخذ أخيه الصّغير عنده و عدم إرساله مع سائر إخوته.

ولكنه مبني على ما سنشير إليه من عدم حصر التّقية في كتمان الحقّ وإظهار خلافه خوفاً على النفس و شبهه بل يشمل ما إذا كان هذا الكتمان لمصالح أخرى، فليكن هذا على ذكر منك.

هذا حكم كتاب الله و ما يستفاد من آيات الذّكر الحكيم في المسألة، و هي بحمد الله جليّة من هذه النّاحية.



و أمّا الروايات:

فلاشكّ في تواتر الأخبار الدّالة على جواز التّقية في مظان الخطر، و هي على طوائف مختلفة، كلّ تشير إلى بعض خصوصيات البحث، و فيها فوائد جمّة، و حقائق لطيفة، تكشف عن علل التّقية و نتائجها و كيفيتها و حدودها، و أقسامها و مستثنياتها، و موارد حرمتها و وجوب الحذر عنها.

و هي مبثوثة في أبواب كثيرة من أبواب كتاب الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر، أوردتها في (الوسائل).

و نحن نذكرها في خمس طوائف، نجمع ما يشترك منها في معنى واحد في طائفة مستقلة.



الطائفة الأولى: ما يدلّ على أنّ التّقية ترس المومن و حرزه و جنته. و قد ورد روايات عديدة في هذا المعنى منها:

- ١- مارواه الكليني في (الكافي) بسنده عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (كان أبي عليه السلام يقول: و أيّ شيء أقرّ لعيني من التّقية، إنّ التّقية جنة المؤمن).^١
- ٢- ما رواه أيضاً في (الكافي) عن عبد الله بن أبي يعفور قال: (سمعت أبا

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف من كتاب الوسائل، الباب ٢٤، ح ٥.

عبدالله عليه السلام يقول: التّقيّة ترس المؤمن، و التّقيّة حرز المؤمن، الحديث^١
 ٣- ما رواه أيضاً في الكافي عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (التّقيّة ترس الله
 بينه و بين خلقه)^٢.

٤- ما رواه سعد بن عبدالله في (بصائر الدّرجات) عن جميل بن صالح، عن أبي
 عبدالله عليه السلام قال: (إنّ أبي كان يقول: أيّ شيء أقرّ للعين من التّقيّة، إنّ التّقيّة جنة
 المؤمن)^٣.

هذه الروايات بأجمعها دالّة على جواز التّقيّة في موارد الخوف لحفظ التّفس، و
 الاتقاء بها كما يتقى في الحرب من ضربات العدو بالجنة و التّرس و أشباههما.
 بل قد يستفاد منها الوجوب و اللزوم بنحو من العناية؛ فإنّ الإستتار بالجنة و
 التّرس و ما أشبههما في موارد واجب، فكذلك الإستتار بالتّقيّة في مظانها، فتأمل.
 و لو أشكل على دلالتها من هذه النّاحية لم يكن هناك إشكال من ناحية الدّلالة
 على الجواز بمعناه الأعمّ.



الطّائفة الثّانية: ما دلّ على أنّه لا دين لمن لا تقيّة له، و لا إيمان لمن لا تقيّة له، و
 أنّ تسعة أعشار الدين هي التّقيّة. إلى غير ذلك ممّا يدلّ على أنّها من الدّين نفسه، و
 بدونها يكون ناقصاً، و هي روايات:

٥- ما رواه الكليني في (الكافي) بإسناده عن أبي عمر الأعجمي قال: (قال لي أبو
 عبدالله عليه السلام: يا أبا عمر! إنّ تسعة أعشار الدّين في التّقيّة، و لا دين لمن لا تقيّة له...
 الحديث)^٤.

٦- ما رواه الصدوق في (علل الشّرايع) عن أبي بصير قال: (قال أبو عبدالله عليه السلام:

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف من كتاب الوسائل، الباب ٢٤، ح ٧.

٢. المصدر السابق، ح ١٣.

٣. المصدر السابق، ح ٢٠.

٤. المصدر السابق، ح ٣.

التَّقِيَّةَ دينَ الله عزَّ و جلَّ، قلت: من دين الله؟ قال: فقال: إي والله من دين الله. الحديث^١.

٧- ما رواه الصدوق أيضاً في (صفات الشيعة) عن أبان بن عثمان، عن الصادق عليه السلام أنه قال: (لا دين لمن لا تقية له، و لا إيمان لمن لا ورع له)^٢.

٨- ما رواه الكليني عن ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام - في حديث -: (لا إيمان لمن لا تقية له)^٣. إلى غير ذلك من الروايات.

و هذه الطائفة دليل على وجوبها إجمالاً في مواردنا، و أنها من أهم مسائل الدين و عمدتها في هذه المقامات. و سيأتي إن شاء الله علّة هذا التأكيد الشديد و سرّه، و أنه إذا أخذ بحده و شرائطه كان ممّا يحكم به صريح الوجدان.



الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنها من أعظم الفرائض، و أنّ أكرمكم عند الله أعلمكم بالتقية، و أنّ الإيمان بدونها كجسد لا رأس مع، و أنه ما شيء أحبّ إلى الله و أوليائه من التقية في مواردنا، و هي روايات:

٩- ما رواه في (الكافي) عن حبيب بن بشير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (سمعت أبي يقول: لا والله ما على وجه الأرض شيء أحبّ إليّ من التقية، يا حبيب! إنه من كان له تقية رفعة الله، يا حبيب! من لم تكن له تقية وضعه الله، يا حبيب! إنّ الناس إنّما هم في هدنة فلو قد كان ذلك كان هذا)^٤.

و لعلّ قوله: (فلو قد كان ذلك كان هذا) إشارة إلى أنه لو كان هناك تقية كانت الهدنة مستمرة باقية، أو أنه لو رفعت الهدنة و ظهر القائم جاز ترك التقية و في غيره وجبت التقية. و لو فرض إبهامه لم يضرّ بدلالة الحديث.

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف من كتاب الوسائل، الباب ٢٤، ح ١٩.

٢. المصدر السابق، ح ٢٣.

٣. المصدر السابق، ح ٧.

٤. المصدر السابق، ح ٩.

١٠- ما روى في تفسير الإمام الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ قال: (قضوا الفرائض كلّها بعد التّوحيد و اعتقاد النّبوة و الإمامة، قال: و أعظمها فرضان: قضاء حقوق الإخوان في الله، و استعمال التّقية من أعداء الله عزّوجل).^١

و ممّا ينبغي أن يذكر أنّه روي في هذا الباب الباب ٢٨ من أبواب الأمر بالمعروف و التّهي عن المنكر من كتاب (الوسائل) رواية عن النبي صلى الله عليه وآله، و رواية عن كلّ واحد من الأئمة عليهم السلام إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، فيكون المجموع ثلاث عشرة رواية، كلّها عن تفسير الإمام و بوساطته عليه السلام، رتبها حسب ترتيب الأئمة عليهم السلام. و كلّها تشير إلى مطلب واحد و إن كان بعبارات مختلفة و تعبيرات شتى، و هو ما مرّ في الحديث الأخير، أنّ من أعظم القربات و أشرف أخلاق الأئمة التّقية، و قضاء حقوق الإخوة، و أنّ تركها من الذّنوب التي لا تغفر. فراجعها و تأملها. و سنشير إلى كلّ واحد منها في محلّه المناسب له، و إلى سرّ هذا التأكيد البليغ في الأمرين.

١١- ما في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضاً: قال: (و قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مثل مؤمنٍ لا تقية له كمثل جسد لأرأس له).^٢

١٢- و عنه عليه السلام أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: (التّقية من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه و إخوانه عن الفاجرين).^٣

و في هذا الحديث دليل على أنّه لا تشرع لحفظ نفسه فقط بل تشرع لحفظ نفوس الإخوان أيضاً. و هل هو فيما إذا كان هناك خوف على نفوس و أشخاص معلومين، أو يكفي الخوف على نوع المؤمنين في بعض الأمكنة أو بعض الأحيان و إن لم تعرف أشخاصهم؟ سيأتي الكلام فيه عند ذكر تنبيهات المسألة إن شاء الله، فليكن على ذكر منك.

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف من كتاب الوسائل، الباب ٢٨، ح ٧.

٢. المصدر السابق، ح ٢.

٣. المصدر السابق، ح ٣.

١٣- و عنه عليه السلام أيضاً عن جدّه علي بن الحسين عليه السلام: (يغفر الله للمؤمن كلّ ذنب، و يطهره منه في الدنيا و الآخرة ما خلا ذنبين: ترك التّقية، و تضييع حقوق الإخوان).^١
 ١٤- و عنه عليه السلام أيضاً: (قيل لمحمد بن علي عليه السلام: إن فلاناً أخذ بتهمة فضربوه مائة سوط، فقال: محمد بن علي عليه السلام: إنه ضيّع حقّ أخ مؤمن، و ترك التّقية، فوجه إليه فتاب)^٢.

و هذه الرواية تدلّ على أنّ تركها في موارد وجوبها لا يورث عقاب الآخرة فحسب، بل قد يورث عذاباً دنيوياً أيضاً.

١٥- مارواه علي بن محمد الخزاز في كتاب (كفاية الأثر) عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام، قال: (لادين لمن لا ورع له، و لا إيمان لمن لا تقية له، و إنّ أكرمكم عند الله أعلمكم بالتّقية، قيل: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله إلى متى؟ قال: إلى قيام القائم، فمن ترك التّقية قبل خروج قائمنا فليس منا... الحديث)^٣.



الطائفة الرابعة: روايات عديدة تحكي عن وقوع التّقية في أفعال أنبياء السلف، و أنّهم عملوا بالتّقية في غير مورد و هي روايات:

١٦- ما رواه الصدوق في (العلل) عن أبي بصير قال: (سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا خير فيمن لا تقية له، و لقد قال يوسف: «أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» و ماسرقوا)^٤.
 و لا يخفى أنّ نسبة التّقية هنا إلى يوسف عليه السلام إنّما هي من جهة أمره أو رضاه بقول المؤذن الذي أذن بين إخوة يوسف فقال: «أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ»، و هم ما سرقوا شيئاً، و لو سرقوا فإنّما سرقوا يوسف من قبل؛ فهو نوع من التّورية، و قد صدرت تقية و إخفاءً للحق، لبعض المصالح التي أوجبّت أخذ أخيه «بنيامين».

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف من كتاب الوسائل، الباب ٢٨، ح ٦.

٢. المصدر السابق، ح ١١.

٣. المصدر السابق، الباب ٢٤، ح ٧.

٤. المصدر السابق، ح ١٨.

و غير خفى أنّ هذه التّقية ليست من قسم ما يؤتى به خوفاً على النفس، بل قسم آخر يؤتى به لمصالح آخر، وسيأتي الإشارة إلى أنّها لا تنحصر بما يؤتى به خوفاً. ثم لا يخفى أنّ هذه التّقية و أشباهها ليست في باب الأحكام و تبليغ الرسالة حتّى يتوهم عدم جوازها في حقّ الأنبياء و المرسلين، بل هي في غير باب التبليغ، حفظاً لبعض المصالح.

١٧- ما رواه في (العلل) أيضاً عن أبي بصير قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: التّقية دين الله عزّ و جلّ، قلت: من دين الله؟ قال: فقال إيّ والله من دين الله، لقد قال يوسف: ﴿أَيُّهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ و الله ما كانوا سرقوا شيئاً)¹. و الكلام فيه كما في سابقه.

١٨- ما رواه الكليني في (الكافي) عن أبي بصير أيضاً قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: التّقية من دين الله) ثم روى نحو الرواية السابقة، ثم زاد قوله: (و لقد قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ و الله ما كان سقيماً)².

و إطلاق التّقية على قول إبراهيم عليه السلام هنا إنّما هو بملاحظة أنّه أخفى حاله و أظهر غيره، لما لا يخفى من المصالح الدينية، كما أشرنا إليه في الروايات السابقة. كما أنّه ليس من باب التّقية في الأحكام و إنّما هو في الموضوعات فلا ينافي دعوته و رسالته، بل كان ذلك لأداء رسالته، و تحطيم الأصنام و كسرها.

١٩- ما رواه في (معاني الأخبار) عن سفيان بن سعيد قال: (سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يقول: عليك بالتّقية فإنّها سنّة إبراهيم الخليل عليه السلام - إلى أن قال - و إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أراد سفراً داري بغيره، و قال: أمرني ربّي بمدارة الناس كما أمرني بإقامة الفرائض. و لقد أدبه الله عزّ و جلّ بالتّقية فقال: ﴿ادْفَعْ بِأَيْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ و مَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا﴾

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف من كتاب الوسائل، الباب ٢٤، ح ١٩.

٢. المصدر السابق، الباب ٢٥، ح ٤.

الآية، يا سفيان، من استعمل التقيّة في دين الله فقد تسنّم الذروة العليا من القرآن، وإنّ عزّ المؤمن في حفظ لسانه، و من لم يملك لسانه ندم... الحديث^١.
 وفي هذه الرواية دلالة على أنّ رسول الله ﷺ أيضاً كان يتّقي في بعض الموضوعات - لا الأحكام و لا في ارشادة و تبليغ رسالته -، مداراة للناس، و دفعاً للبعضاء و العداوة عن قلوب المؤمنين، بالتورية و شبهها.
 و فيها أيضاً إشارة إلى تقيّة إبراهيم عليه السلام في أمر الأصنام في قوله: «إني سقيم» أو قوله: «هذا ربي» أو قوله: «بل فعله كبير هم هذا» الخ، و أنّها كانت من سنّته. و من المعلوم أنّها داخلة في مفهوم التقيّة بالمعنى الواسع و الأعمّ، و هو إخفاء أمر لبعض ما هو أهمّ.

٢٠- مارواه الكليني عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنّ مثل أبي طالب مثل أصحاب الكهف، أسروا الإيمان و أظهروا الشّرك، فأتاهم الله أجرهم مرّتين)^٢.

و هذه الرواية و إن لم تكن من قسم تقيّة الأنبياء، إلّا أنّنا ذكرناها إلحاقاً بها.
 و قد أشير إلى قصّة أصحاب الكهف في الكتاب العزيز، ولكن لم يصرّح فيها بلفظ التقيّة، ولكن يظهر من قرائن مختلفة مذكورة فيها أنّهم كانوا يتّقون من أصحابهم، و أنّهم اختاروا، الإعتزال عن قومهم، و آووا إلى الكهف خوفاً من ظهور أمرهم و تعذيبهم بيد الملك و أتباعه، فلو أظهروا الإيمان أخذوا و قتلوا، فأسروا و أظهروا بعض ما أرادوا، إلى أن وفقهم الله إلى الهجرة، فهاجروا من قومهم ليجدوا فراغاً يمكن فيه إظهار الإيمان، من غير حاجة إلى إظهار الشّرك و الموافقة لهم في أعمالهم.

و قد ورد في الروايات و التواريخ ما يؤيد تقيّتهم. من قومهم، فعدم ذكر لفظ

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف من كتاب الوسائل، الباب ٢٤، ح ١٧.

٢. المصدر السابق، الباب ٢٩، ح ٢٩.

التَّقِيَّةَ فيها لا يضرّ بالاستدلال بعد وضوح المطلب.

و فيها أيضاً دلالة على تقية أبي طالب عليه السلام، عمّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، و حاميه و ناصره، بقلبه و بيده و بلسانه. و لاينا في هذا إظهاره الإيمان في غير مورد، طول حياته، كما ورد في الأخبار و السير؛ فإنّ تقيته كانت غالبية لادائميّة، و كانت من الأعداء، لا من المسلمين و أصحاب سيرهم. و فيها أيضاً جواب عن مقالة بعض أهل الخلاف و تهمة الشرك - معاذ الله - إلى أبي طالب عليه السلام.

و هذه الطائفة من الأخبار تدلّ على رجحان التَّقِيَّةِ، أو وجوبها إجمالاً، في موارد يكون إخفاء الحقّ فيها واجباً أو راجحاً لمصالح مختلفة. و هناك أخبار أخر كثيرة تدلّ على وجوبها أو رجحانها في هذه الموارد، سيأتي الإشارة إلى شيء كثير منها في الأبحاث الآتية إن شاء الله. و هي بالغة حد التّواتر، و معها لا يبقى شكّ في أصل الحكم في المسألة إجمالاً.



بقي هنا أمور هامة يجب ذكرها:

الأمر الأول: علّة هذا التأكيد البليغ في أمر التَّقِيَّةِ

لاشكّ أنّ الناظر في هذه الأخبار يجد في أوّل نظره إليها تأكيداً بليغاً في التَّقِيَّةِ قلّما يوجد في أشباهها، و قد يستوحش منها، أو يوجب سوء الظنّ بها أو ببعضها، كلّ ذلك جهلاً بأسرارها و مواردّها و مغزاها.

ولكن التدبّر فيها و في الظروف التي صدرت لها، و في القرائن الموجودة في كثير منها يرشدنا إلى سرّ هذه التأكيدات، و يرفع النقاب عن وجهها و يفسرها تفسيراً تاماً.

و الظاهر أنّ هذا الإهتمام كان لأمرين مهمين:

أحدهما: إنّ كثيراً من عوام الشيعة، أو بعض خواصّها، كانوا يقومون في وجه الحكومات و الأنظمة الفاسدة، الأموية و العباسية، بلا عِدّة و عُدّة، و لا تخطيط

صحيح، ولامحجّة واضحة، فيلقون بأنفسهم إلى التّهلكة. كأنهم يرون إعلان عقيدة الحقّ - و لو لم يكن نافعاً - واجباً، وإخفاءها - و لو لم يجلب إلّا الوهن و الضّرر على المذهب و مقدّساته - حراماً، و إن كان حافظاً للنّفوس و الأعراس و مفيداً لحفظ المذهب و كيانه.

أو كانوا يرون التّقية كذباً، و مجرّد ذكر كلمة الشّرك شركاً و كفرأ، و إن كان القلب مطمئناً بالإيمان، و لذا بكى عمّار بعد إظهار كلمة الكفر تقية، حتّى ظنّ أنّه خرج عن الإسلام و هلك.

فنهاهم أمّة أهل البيت عليهم السلام عن هذه الأعمال الكاسدة الضّئيلة غير المفيدة، و عن هذه الآراء الباطلة. و يشهد لذلك ما ورد من أنّها الجّنة و ترس المؤمن و أمثل ذلك.

أضف إلى ذلك قول الصادق عليه السلام فيما رواه حذيفه عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿و لا تُلقُوا بأيديكم إلى التّهلكة﴾، قال: (هذا في التّقية) ١.

و لعلّ الروايات الحاكية عن تقية الأنبياء و جمع من الأولياء ناظرة إلى أنّها ليست كذباً ممنوعاً، و لاموجباً للكفر و الخروج عن الدّين - إذا كانت في مواردّها -، كما تشهد به الرواية التي رواها الكليني عن درست الواسطي قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: ما بلغت تقية أحد تقية أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد، و يشدون الرّنانير، فأعطاهم الله أجرهم مرتين) ٢.

ثانيهما: إنّ كثيراً من عوام الشّيعية و بعض خواصّهم كانوا يتركون العشرة مع غيرهم من المسلمين من أهل السنّة؛ لأنّهم إن أظهروا عقيدتهم الحقّ ربّما وقعوا في الخطر و الضّرر، و جلب البغضاء و العداوة، و إن أخفوه كانوا مقصّرين في أداء ما عليهم من إظهار الحقّ، مرتكبين للأكاذيب، فيرون الأرجح ترك العشرة معهم وعدم

١. الوسائل، ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٣٦.

٢. المصدر السابق، الباب ٢٦، ح ١.

إلقاء أنفسهم في أحد المحذورين، غفلةً عن المضار المترتبة على مثل هذا العمل، من شقّ العصا، وإسنادهم إلى الخشونة و قلة الأدب و العواطف الإنسانية، و تركهم لجماعة المسلمين و آدابهم.

فندبهم الأئمة عليهم السلام بالعشرة معهم بالمعروف و حسن المصاحبة و الجوار، كيلا يعيروا بتركها و لا يكونوا شيناً على أئمتهم، و ان اضطروا في ذلك إلى التقيّة أحياناً. و يشهد لذلك روايات عديدة:

منها: ما رواه في (الكافي) عن هشام الكندي قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إياكم أن تعملوا عملاً نعيّر به، فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، و لا تكونوا عليه شيناً، صلّوا في عشائهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم، و لا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، و الله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: و ما الخبء؟ قال: التقيّة)¹.

و هذه الرواية تنادي بأعلى صوتها بعدم الاعتزال عن القوم، و لزوم العشرة معهم بالمعروف، و الصلوة معهم، و عيادة مرضاهم، و شهادة جنازتهم، و غير ذلك من أشباهه؛ كيلا يعيروا بتركه الأئمة عليهم السلام، و لا يجدوا طريقاً للإزراء بهم و أتباعهم، و يجوز حينئذ التقيّة معهم. و هذا النوع من التقيّة تحبيبي.

و منها: و ما رواه في (الكافي) أيضاً عن مدرك بن الهزهاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (رحم الله عبداً اجترّ مودة الناس إلى نفسه، فحدّثهم بما يعرفون، و ترك ما ينكرون)².

فإنّ الحديث معهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون من مصاديق التقيّة. و إنّما يؤتي بذلك تحبيباً.

و منها: ما في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام قال: (و قال الحسن بن علي بن

١. الوسائل، ج ١١، الباب ٢٦ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٢.

٢. المصدر السابق، ح ٤.

أبي طالب عليه السلام: إِنَّ التَّقِيَّةَ يَصْلِحُ اللَّهُ بِهَا أُمَّةً، لِصَاحِبِهَا مِثْلُ ثَوَابِ أَعْمَالِهِمْ، فَإِنْ تَرَكَهَا أَهْلَكَ أُمَّةً، تَارَكَهَا شَرِيكَ مِنْ أَهْلِكِهِمْ... (الحديث) ^١.

و لعلَّ إرداف التَّقِيَّةَ بحقوق الإخوان هنا و في روايات أُخر إشارة إلى اشتراكهما في حفظ الأُمَّة و وحدتها و حقوقها و كيانهما، و إن كان التَّأَكِيدُ فِي الْأَوَّلِ لِإِخْوَانِهِمُ الْخَاصَّةَ، وَ الثَّانِي لِلْعَامَّةِ.

و قد ورد في غير واحد من الروايات (مثل الرواية ٣٢ من الباب ٢٤، و الرواية ٣٣ من ذاك الباب بعينه) تفسير قوله تعالى في قصة ذى القرنين حاكياً عن القوم الذين وجدهم عند السدين: ﴿...تَجْعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ ^٢، و قوله ﴿فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ ^٣ أَنَّ هَذَا هُوَ التَّقِيَّةُ؛ فَإِنَّهَا الْحِصْنُ الْحَصِينُ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ أَعْدَاءِ اللَّهِ، وَ إِذَا عَمِلْتَ بِهَا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَى حِيلَةٍ.

و هذا و إن كان ناظراً إلى تأويل الآية و بطنها، و العدول عن ظاهرها ببعض المناسبات لكشف ما فيها من المعاني الأخر غير معناها الظاهر، إلا أنه على كل حال دليل على أن التَّقِيَّةَ تَسَدُّ الْأَبْوَابَ عَلَى الْعَدُوِّ. لِأَبَابِ الْمَضْرَةِ فَقَطْ، بَلْ بَابِ التَّعْيِيرِ وَ اللَّوْمِ وَ غَيْرِهِمَا. فَهِيَ الْحِصْنُ الْحَصِينُ الَّذِي لَا يَقْدِرُونَ ظَهْرَهُ، وَ لَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُ نَقْبًا. وَ يَكُونُ فِيهَا أَيْضاً نَجَاةً وَ صَيَانَةً لِلْأُمَّةِ عليه السلام عَنِ سَفَلَةِ الرَّعِيَّةِ الَّتِي قَدْ بَدَتْ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَ مَا تَخْفِي صُدُورَهُمْ أَكْبَرَ، فَمَعَهَا لَا يَجِدُونَ عِذْرًا إِلَى نَيْلِ الْأَعْرَاضِ وَ هَتِكَ الْحَرَمَةِ، كَمَا وَرَدَ فِي رِوَايَةِ (الْمَجَالِسِ) عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ أَبَائِهِ عليهم السلام قَالَ: (قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: لَيْسَ مَنَّا مَنْ لَمْ يَلْزَمْ التَّقِيَّةَ، وَ يَصُونُنَا عَنِ سَفَلَةِ الرَّعِيَّةِ) ^٤.

١. الوسائل، ج ١١، الباب ٢٨ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٤.

٢. سورة الكهف، الآية ٩٤.

٣. سورة الكهف، الآية ٩٧.

٤. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٤، ح ٢٨.

الأمر الثاني: أقسام التَّقِيَّةِ و غاياتها

و قد تبين مما ذكر أنّ غاية التَّقِيَّةِ لا تنحصر في حفظ الأنفس و دفع الخطر عنها أو عن ما يتعلّق بها من الأعراض و الأموال، بل قد يكون ذلك لحفظ وحدة المسلمين، و جلب المحبّة، و دفع الضغائن فيما ليس هناك دواعٍ مهمّة إلى إظهار العقيدة و الدّفاع عنها.

كما أنّه قد تكون لمصالحٍ أخرى، من تبليغ الرّسالة بنحو أحسن كما في قصة إبراهيم عليه السلام^١ و احتجاجه على عبدة الأصنام، أو مصلحة أخرى كما في قصة يوسف مع إخوته.

فهي - بمعناها الواسع - تكون على أقسام: الخوفي، و التحبيبي، و التَّقِيَّةِ لمصالحٍ أخرى مختلفة.

و غير خفي أنّها بأجمعها تشترك في معنى واحد و ملاك عام، و هو إخفاء العقيدة أو إظهار خلافها، لمصلحة أهمّ من الإظهار. فالأمر في جميعها دائر بين ترك الأهمّ و المهم، و العقل و التّقلّ يحكمان بفعل الأوّل و ترك الثاني، من غير فرق بين أن تكون المصلحة التي هي أهمّ حفظ التّفوس أو الأعراض و الأموال، أو جلب المحبّة و دفع عوامل الشقاق و البغضاء، أو غير ذلك ممّا لا يحصى.

الأمر الثالث: موارد وجوبها

قد ظهر ممّا ذكرنا أيضاً أنّها تجب في مواضع كثيرة، بينما هي جائزة بالمعنى الأخصّ في موارد أخرى، و ضابط الجميع ما عرفت، و هي:

إن المصلحة التي تنحفظ بفعل التَّقِيَّةِ إن كانت ممّا يجب حفظها و يحرم تضييعها، و جبت التَّقِيَّةِ؛ و إن كانت مساوية لمصلحة ترك التَّقِيَّةِ جازت (الجواز بالمعنى الأخصّ)؛ و إن كان أحد الطّرفين راجحاً فحكمها تابع له.

١. سورة الأنبياء.

ثم إن كشف موارد الوجوب عن غيرها يعلم بمراجعة مذاق الشرع، و أهميّة بعض المصالح و رجحانها على بعض في نظره، كما يمكن كشف بعضها بمراجعة العقل أيضاً، كما في موارد حفظ النفوس إذا كانت التقيّة بمثل ترك المسح على الرجلين و الاكتفاء بالمسح على الخفين مثلاً، و أشباهه.

فالروايات الدالّة على أنّ التقيّة من الدين، و أنّ تاركها يعاقب عليه، و أنّ تركها مثل ترك الصلاة، و أمثال هذه التعبيرات، ناظرة إلى موارد الوجوب، و المصالح المهمة التي لا يمكن تركها و الأغماض عنها.

و ما يدلّ على أنّها داخله في قوله تعالى ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ﴾^١ و أنّه إذا عمل بالتقيّة: ﴿فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾^٢ و أمثال هذه التعبيرات، يدلّ على موارد رجحانها و استحبابها.^٣

إلى غير ذلك ممّا يظهر للمتأمل في الأبواب المشتملة على أخبار التقيّة؛ فإنّ ألسنتها مختلفة غاية الاختلاف كلّ يشير إلى مورد، فلا يجوز الحكم على جميعها بشي واحد، كما هو أظهر من أن يخفى.

فمثل المداراة التي أمر بها رسول الله ﷺ (الواردة في الرواية ١٧ من الباب ٢٤) و ما ورد فيها من أنّه قد أدبه الله بالتقيّة بقوله عزّ و جلّ: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ داخل في قسم المستحبّ.

و كذا ما ورد في ذيل هذا الحديث بعينه من قوله: (من استعمل التقيّة في دين الله فقد تسّم الذرّة العليا من القرآن، و إنّ عزّ المؤمن في حفظ لسانه)، لعلّه أيضاً إشارة إلى هذه الموارد، و لأقلّ من أنّه أعمّ من موارد الوجوب و الاستحباب.

و ستأتي موارد رجحان ترك التقيّة و جواز الاظهار أيضاً.

١. سورة المؤمنون، الآية ٩٦.

٢. سورة فصلت، الآية ٣٤.

٣. الوسائل، ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح ٢ و ١٠.

تنبيه:

و لعلك بالنظر الدقيق فيما عرفت لاتشك في أنّ وجوب التّقية أو جوازها فيما مرّ من مواردها ليس أمراً تعبدياً ورد في الأخبار المروية من طرق الخاصّة و روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقط بل يدلّ عليه الأدلّة الأربعة: كتاب الله عزّ وجلّ- و قد أوعزنا إلى موارد الدلالة من الكتاب العزيز-، و الإجماع القاطع، و الأحاديث المتواترة، التي نقلنا شطراً منها و استغنيا بها عن غيرها اختصاراً للكلام، و حكم العقل القاطع مع صريح الوجدان.

بل لا يختصّ ذلك بقوم دون قوم، و ملة دون أخرى، و إنّ اختصّ هذا الإسم و العنوان ببعضهم. كما أنّها لا تختصّ بالمليين و أرباب الديانات بل تعمّ غيرهم أيضاً. فهل ترى أحداً من العقلاء يوجب إظهار العقيدة في موارد لافائدة في إظهارها، أو يجد فيها نفعاً قليلاً مع المضرّة القاطعة الكثيرة الموجودة في إظهارها، في النفوس أو الأعراض أو الأهداف المهمّة التي يعيش بها، ولها؟

و الإنصاف أنّ ما يلهج به لسان قوم من مخالفينا في المذهب من حرمة التّقية بنحو مطلق من دون استثناء، لا يتجاوز عن أذانهم، حتّى أنّه لا يوجد في أعمالهم أثر منه، و إنّما هو لعق على ألسنتهم يحوطونه مادرت به معاشيهم و أغراضهم؛ و أمّا عند العمل، فهم و غيرهم سواء في الأخذ بحكم العقل و صريح الوجدان بإخفاء العقيدة في ما لا نفع في إظهارها فيه بل فيه مضرّة بالغة الخطورة، سمّوه تقية أو لم يسموه. ولكن سيأتي أنّ هناك موارد يحرم التّقية فيها، بل يجب فيها التضحية و الفداء و بذل الأموال و الأنفس و الثمرات.

كما أنّه قد يرجح ذلك على الإخفاء، و تكون التّقية مرجوحة، و تركها راجحاً و فضلاً.

كلّ ذلك منوط بالظروف الخاصّة و ما فيها من الشرائط و الجهات. و من هنا قد يجد الفقيه البارع المجاهد، العارف بزمانه، الخبير بمواضع أحكام الله، ظرفاً خاصاً منطبقاً لمورد الحرمة أو الكراهة فيحكم علانية بحرمة التّقية، و الجهاد بالأموال و

الأنفس، ورفض المداراة فيها. ولا يريد رفضها مطلقاً وإنما يريد في تلك الظروف المعينة، بما فيها من المصالح.

فلا شك أنه حكم خاص بذاك الظرف والزمان، وما أشبهه من الظروف والأزمنة، وليس حكماً دائماً، وفي جميع الشرائط والظروف، كما هو واضح من أن يخفى و أن ينكر.



الأمر الرابع: متى تحرم التقيّة؟

قد مرّ في أول البحث عن هذه القاعدة أنّ التقيّة - كما أشار إليه غير واحد من أعظم المحققين - تنقسم بالأحكام الخمسة، وقد أشرنا أخيراً إلى موارد وجوبها ورجحانها وجوازها إجمالاً.

كما أنه أشرنا إلى الضابطة التي تكون مقياساً لكشف موارد حرمتها، وهي كلّ مورد تكون المصلحة المرتبة على ترك التقيّة أعظم من فعلها، ممّا لا يرضى الشارع المقدّس بتركها، أو يستقلّ العقل في الحكم بحفظها.

وقد أشير إلى غير واحد من هذه الموارد في روايات الباب وهي أمور:

١- لايجوز التقيّة في فساد الدين

إذا، استلزلت التقيّة فساداً في الدين و تزلزلاً في أركان الإسلام، و محوّاً للشعائر، و تقوية للكفر، أو كانت في كلّ ما يكون حفظه أهمّ في نظر الشارع من حفظ النفوس أو الأموال و الإعراض، ممّا يشرع له الجهاد أيضاً، و الدفاع عنه و لو بلغ ما بلغ. ففي كلّ ذلك لاشكّ في حرمتها و لزوم رفضها.

ولكن تشخيص ذلك ممّا لا يمكن للمقلّد غالباً، بل يكون بأيدي الفقهاء و المجتهدين، لاحتياجه إلى مزيد تتبّع في أدلّة الشرع، و الاطلاع على مذاق الشارع و مغزي أحكامه.

و يشهد لهذا - مضافاً إلى أنه من الأمور التي دليلها معها، و مبني على قاعدة عقلية واضحة و هي و ترجيح جانب الأهمّ إذا دار الأمر بينه و بين المهمّ - غير واحد من الأخبار:

منها: ما رواه في (الكافي) عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -: (إنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان ثمّ ظهر منه ما يدلّ على نقضه خرج ممّا وصف و أظهر، و كان له ناقضاً، إلّا أن يدّعي أنه إنّما عمل ذلك تقية، و مع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التقية في مثله لم يقبل منه ذلك؛ لأنّ للتقية مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له، و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز)^١.

فإنّ قوله عليه السلام في ذيل تفسير موارد التقية، و ما يجوز ممّا لا يجوز: (ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين) يدلّ بمفهومه على عدم جواز التقية إذا أدّت إلى ذلك.

و منها: ما رواه «الكنشي» في رجاله، عن درست بن أبي منصور، قال: (كنت عند أبي الحسن موسى عليه السلام و عنده «الكميت بن زيد» فقال للكميت: أنت الذي تقول:

فالآن صرت إلى أمية - و الأمور إلى مصائر

قال: قد قلت ذاك فوالله ما رجعت عن إيماني، و أنّي لكم لموال و لعدوكم لقال، ولكنّي قلت على التقية، قال: أمّا لئن قلت ذلك أنّ التقية تجوز في شرب الخمر)^٢

و هذا يدلّ على اعتراض الإمام عليه السلام على الكميت في شعره الذي معناه «الآن رجعت إلى أمية و أمورها الآن إلي ترجع». فإنّه مدح بالغ لهم، و دليل على رجوعه إليهم بعد أن كان معروفاً بالموالاة لأئمة أهل البيت عليهم السلام.

ولكن الكميت التاصر لأهل البيت عليهم السلام بقلبه و لسانه اعتذر بأنّه إنّما قاله بلسانه

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ٦.

٢. اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٤٦٥.

تقيّة و حفظاً لظواهر الأمور. و لكنّ الإمام عليه السلام لم يقنع بعذره، و أجابه بأنّ باب التقيّة لو كان واسعاً بهذه الوسعة لجاز الإتّقاء في كلّ شيء حتّى في شرب الخمر، مع أنّه لا يجوز.

فهو دليل على عدم جواز التقيّة بمثل هذا المدح البالغ لبني أميّة، الجائرة أو إظهار المحبّة لهم. و هذا من مثل الكميت الشاعر البارع المشهور بحبّه للأئمّة عليهم السلام قد يوجب تقوية لدعائم الكفر و الضلال، و تأييداً لبقية أحزاب الجاهليّة و أشياعهم، فلا يجوز له، و لو جاز فإنّما هو في شرائط و ظروف بالغة الخطورة لافي مثل ما قال الكميت فيه، فلذا واجهه عليه السلام بالعتاب.

و إذا لم تجز التقيّة بمثل هذا البيت من الشعر لم تجز في أشباهه، ممّا تقوى به كلمة الكفر و أعلام الضلال، و يخفى به الهدى، و يشتبه به الحقّ بالباطل على كثير من النّاس، لاسيّما من الذين يكون كلامهم و فعلهم يستند إليه النّاس في أعمالهم. فالتقيّة في هذه الموارد حرام. ولكنّ تشخيص هذه الظروف من غيرها - كما أشرنا إليه آنفاً - موكول إلى نظر الفقيه غالباً.

و منها: ما رواه الطّبرسي في (الاحتجاج) عن أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام - في حديث (إنّ الرضا عليه السلام جفا جماعة من الشيعة و حجبهم، فقالوا: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله ما هذا الجفاء العظيم و الاستخفاف بعد الحجاب الصّعب؟ قال: لدعواكم أنكم شيعة أمير المؤمنين عليه السلام، و أنتم في أكثر أعمالكم مخالفون، و مقصرون في كثير من الفرائض، و تتهاونون بعظيم حقوق إخوانكم في الله، و تتقون حيث لاتجب التقيّة، و تتركون التقيّة حيث لابدّ من التقيّة) ^١.

و هذه الرواية و إن لم يصرح فيها باستثناء ما يلزم منه فساد الدّين، إلّا أنّ القدر المتيقّن منها هو ذلك؛ إذ لا يوجد هناك أمر أهمّ منه يجوز لأجله ترك التقيّة. أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد منه التزامهم بالتقيّة فيما ليس هناك خوف، و تركهم لها فيما

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ٩.

يكون هناك خوف؛ فهي ناظرة إلى تخطئتهم في المصاديق، لا في المستثنيات الحكيمية، فتأمل.

ومنها: مارواه الشيخ في (التّهذيب) عن أبي حمزة الثمالي قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: ... و أيم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم: لا نفعل إنّما نتقي، و لكنت التّقيّة أحبّ إليكم من آبائكم و أمّهاتكم، و لو قد قام القائم ما احتاج إلى مساءلتكم عن ذلك، و لأقام في كثير منكم من أهل النفاق حدّ الله!

و دلّته على لزوم ترك التّقيّة فيما إذا وقع الدّين في الخطر و استنصر الإمام عليه السلام من النّاس، غير خفيّة على أحد. و إنّ من لزوم التّقيّة في هذه الموارد أنّه إذا قام القائم عليه السلام أقام حدّ المنافق في كثير ممّن هم كذلك. فالتّقيّة في هذه الموارد من أشدّ المحرّمات و أكدها.

و على كلّ حال لا ينبغي الرّيب في وجوب رفض التّقيّة و إذا خيف على أساس الدّين و أحكامه و محو آثاره، التي جاهد في تحكيم دعائمها المهاجرون الأوّلون، و الذين اتّبعوهم بإحسان، و افتدوا بأموالهم و أنفسهم في طريقها طلباً لمرضاة الله. فكيف تجوز التّقيّة المستتعبة لهدمها و القضاء عليها، فهل يكون هذا الاتّضاد ظاهراً و تحكماً باتّناً؟! و

٢- لا تجوز التّقيّة في الدّماء

إذا بلغت التّقيّة الدم فالواجب رفضها و عدم الخوض فيها، كما إذا أمر الكافر أو الفاسق بقتل مؤمن، و يعلم أو يظنّ أنّه لو تركه لأدّى ذلك إلى قتل نفس المأمور، فلا يجوز القتل تقيّة و حفظاً للنفس؛ لأنّ المؤمنين تتكافىء دماؤهم، و إنّما جعلت التّقيّة لحقن الدّماء و حفظ النفوس، فإذا بلغت الدّم فلا معنى لتسريعها، و كانت ناقضة للغرض؛ لأنّ حفظ دم واحد لا يوجب جعل دم آخر هدراً، و لا يجوز في حكمة الحكيم هذا.

و قد صرّح به في غير واحد من أحاديث الباب:

منها: ما رواه محمد بن يعقوب الكليني في (الكافي) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: (إنما جعلت التّقيّة ليحقن بها الدّم، فإذا بلغ الدّم فليس تقيّة)¹.

منها: ما رواه الشّيخ في (التّهذيب) عن أبي حمزة الثّمالي، قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: لم (لن) تبق الأرض إلّا و فيها منّا عالم، يعرف الحقّ من الباطل، قال: إنّما جعلت التّقيّة ليحقن بها الدّم، فإذا بلغت التّقيّة الدّم فلا تقيّة)².



٣- يحرم التّقيّة في شرب الخمر و شبهه

قد ورد في روايات مختلفة تحريم التّقيّة في أمور هامّة، منها شرب الخمر، و التّبديد، و المسحّ على الخفين، و متعة الحجّ. فلنذكر ما ورد فيها ثمّ نبين وجهها. منها: ما رواه في (الكافي) عن أبي عمر الأعجمي، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: (و التّقيّة في كلّ شيء إلّا في التّبديد و المسح على الخفين)³. و منها: ما رواه فيه أيضاً عن زرارة قال: (قلت له: في مسح الخفين تقيّة؟ فقال: ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحجّ، قال زرارة: و لم يقل: الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً)⁴.

و لعلّ الوجه في حرمة التّقيّة في هذه الأمور أن موضوعها منتفٍ فيها؛ فإنّها شرّعت لحفظ النفوس إذا كان هناك مظنة للخطر و الضّرر، و من المعلوم أنّه لا يكون إلّا في الأعمال الخاصّة التي لم يصرّح بها في كتاب الله أو السنّة القطعيّة، فإذا كان

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٣١، ح ١.

٢. المصدر السابق، ح ٢.

٣. المصدر السابق، الباب ٢٥، ح ٣.

٤. المصدر السابق، ح ٥.

هناك تصريح بها فهو عذر واضح لفاعلها، وإن خالف سيرة القوم و طريقتهم فيها. فحرمة شرب المسكر، الخمر و النبيذ و شبههما ممّا صرّح به كتاب الله، فلو خالفه أحد و اعتقد جواز شربها جهلاً، أو تعنتاً، لاتجور التقيّة منه فيها، لظهور الدليل و وضوح العذر و قيام الحجّة، فليس هناك مساغ للتقيّة و لامجوز لها.

و كذلك متعة الحج، فقد قال الله تبارك و تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعِمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾^١

و هو دليل على جواز عمرة التمتع أو وجوبها. و قد ورد في السنة النبوية أيضاً الأمر بها. و قد رواه الفريقان في كتبهم، بل ما نقل عن «عمر» في قوله: «متعتان كانتا محللتان على زمن النبي أنا أحرهما»، أيضاً دليل على تشريع متعة الحج على لسان النبي ﷺ، و في عهده ﷺ.

و هذا كاف في ترك التقيّة فيها؛ لعدم الخوف بعد إمكان الاستناد إلى القرآن و السنة الثابتة.

و هكذا ترك المسح على الخفين، و الاقتصار على المسح على البشرة؛ فإنه أيضاً موافق لظاهر كتاب الله أو صريحه، فقد قال تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^٢

و من الواضح أنّ المسح بالرأس و الرجل لا يكون إلا بالمسح عليهما نفسيهما، لا على القلنسوة أو الخفّ مثلاً. و من عمل به إنّما عمل بكتاب الله و لاخوف له في ذلك في أجواء الإسلام و بين المسلمين، و لو خالف فيه من خالف.

و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ نفي التقيّة فيها إنّما هو من باب التخصّص و الخروج الموضوعي، لامن باب التخصيص و الخروج الحكمي.

و أمّا احتمال كونها من باب التخصيص، بأن يكون المراد نفي جوازها، لو فرض

١. سورة البقرة، الآية ١٩٦.

٢. سورة المائدة، الآية ٦.

هناك خوف وقوع النفس في الخطر وكان المقام بالغ الخطورة، نظراً إلى أهميّة هذه الأحكام - أعني حكم تحريم الخمر، و مشروعيّة متعة الحج، و عدم جواز المسح على الخفين - فهو ممنوع جدّاً؛ لأنّ مثل المسح على البشرة، أو متعة الحج، ليس أهمّ من جميع الأحكام الاسلاميّة حتّى ينفرد بهذا الاستثناء، كما لا يخفى.

بل الإنصاف أنّ الروايات ناظرة إلى ما ذكرنا من عدم الحاجة و الضّرورة غالباً إلى التّقية في هذه الأمور، بعد وضوح مأخذها من كتاب الله و السنة القاطعة. فعلى هذا لو أغمضنا النظّر عن هذه الغلبة، و كان هناك ظروف خاصّة لا يمكن فيها إظهار هذه الأحكام، لغلبة الجهل و العصبية على أهلها، و كان المقام بالغ الخطورة، كالخطر على النفوس أو الأموال و الأعراض ذات الأهميّة، فلا ينبغي الشكّ في جواز التّقية في هذه الأمور أيضاً.

أرأيت لو كان هناك حاكم مخالف جائر يرى المسح على الخفين لازماً، أو يحرمّ متعة الحج و يقتل من لا يعتقد بذلك بلا تأمل، فهل يجوز ترك التّقية فيها و استقبال الموت؟ كلا، لا أظنّ أن يلتزم به أحد. و كذلك المضار التي دون القتل ممّا يكون في مذاق الشارع أهمّ من رعاية هذه الأحكام في زمن محدود، لا يجب تحمّلها و رفض التّقية فيها.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ ما استنبطه (زرارة) في الرواية السابقة من أنّه عليه السلام لم يقل: الواجب عليكم أن لاتتقوا فيهنّ أحداً، بل قال: لا أتقي فيهنّ أحداً، و كأنه حسب ذلك من مختصات الإمام عليه السلام، ممنوع أيضاً؛ فإنّ الحكم عام لكلّ أحد بعد وضوح مأخذ هذه الأحكام في الكتاب و السنة، و عدم الاضطرار إلى التّقية فيها. فاستنباطه هذا في غير محلّه، و إن كان هو من فقهاء أهل البيت و أمنائهم عليهم السلام، فإنّ الجواد قد يكبو، و العصمة تختصّ بأفراد معلومين عليهم آلاف الثناء و التحية.

(و يدلّ على ما ذكرنا مارواه الصدوق في (الخصال) بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة، قال: ليس في شرب المسكر و المسح على الخفين تقية^١.)

فإنّ ظاهره عدم جواز التّقية فيها على أحد. و كذلك ما مرّ سابقاً من رواية أبي عمر الأعجمي عن الصادق عليه السلام: (و التّقية في كلّ شيء إلّا في التّبديد، و المسح على الخفين)، فإنّ ظاهره أيضاً عموم الحكم لكلّ أحد. و ممّا يؤيّد ما ذكرنا من جواز التّقية في هذه الأمور أيضاً إذا اضطرّ إليها - و لو نادراً - ما رواه الشيخ في (التّهذيب) عن أبي الورد، قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ أبا ظبيان حدّثني أنّه رأى عليّاً عليه السلام أراق الماء، ثمّ مسح على الخفين، فقال: كذب أبوظبيان، أما بلغك قول علي عليه السلام فيكم: سبق الكتاب الخفين؟ فقلت: فهل فيهما رخصة؟ فقال: لا، إلّا من عدو تقيّه، أو ثلج تخاف على رجليك) ^١.

و فيه أيضاً إشارة إلى ما ذكرنا من أنّه بعد ورود المسح على الرّجلين في آية المائدة في الكتاب العزيز لم يجز لأحد المسح على الخفين.



٤- لا تجوز التّقية في غير الضّرورة

قد صرّح في غير واحد من الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام بأنّه لا تجوز التّقية في غير الضّرورة. و معلوم أنّ ذلك أيضاً ليس من قبيل الاستثناء من الحكم و التّخصيص. بل من قبيل الخروج الموضوعي و الاستثناء المنقطع، المسمّى بالتّخصّص، فإنّه إذا لم يكن هناك ضرورة لم يكن هناك تقيّة؛ لأخذ الخوف في موضوعها، كما عرفت في أوّل البحث عن هذه القاعدة. و إليك بعض ما ورد في هذا الباب أيضاً:

منها: ما رواه الكليني عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (التّقية في كلّ ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به) ^٢.

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٣٨، ح ٥.

٢. الوسائل، ج، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ١.

و منها: ما رواه الكليني أيضاً في (الكافي) عن إسماعيل الجعفي، و معمر بن يحيى سام و محمد بن مسلم، و زارة قالوا: (سمعنا أبا جعفر عليه السلام) يقول: التَّقِيَّةُ في كلِّ شيءٍ يضطرُّ إليه ابن آدم فقد أحلَّه الله له).^١

و منها: ما رواه في (المحاسن) عن عمر بن يحيى بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (التَّقِيَّةُ في كلِّ ضرورة).^٢

و الذي تجب الإشارة إليه هنا أنّ هذه الروايات الثلاث المروية بطرق متعدّدة معتبرة كلّها أو جلّها، تدلّ على عموم التَّقِيَّةِ لجميع الضّروقات، و لكلّ ما يضطرُّ إليه الإنسان، و يمكن الإعتماد عليها، كما سيأتي الاستناد إليها في بعض الفروع الهامّة المترتبة عليها. و إن كنّا في غنى عنها من بعض الجهات، بالدليل، العقلي، و صريح الوجدان الدالّ على وجوب ترجيح الأهمّ على المهمّ عند الدوران، و بالعمومات الدالّة على رفع ما اضطرّوا إليه، أو أنّه ما من شيءٍ حرّمه الله إلّا و قد أحلّه لمن اضطرَّ إليه. هذا ولكن سيأتي - إن شاء الله - أنّا لسنا في غنى منها من جميع الجهات، لحلّ بعض المعضلات بها ممّا لا يمكن غيرها، فتدبّر.

الأمر الخامس: حكم التَّقِيَّةِ في إظهار كلمة الكفر و البراءة

اتفق النّص و الفتوى على جواز التكلّم بكلمة الكفر، و البراءة باللسان، مع حفظ الإيمان بالقلب و الجنان، عند الخطر على النّفس و الخوف. ولكن اختلفوا في أنّ الرّاجح ترك التَّقِيَّةِ هنا و تحمل الضّرر و لو بلغ ما بلغ، أو أنّ الرّاجح فعل ما يندفع به الضّرر و الخطر؟

الظاهر أنّ في ذلك اضطراباً في أخبار الباب و الفتاوى في بدء التّظنّ، ولكن سيأتي بعد ذكر الجميع و التكلّم فيها أنّ الحقّ فيه التّفصيل بحسب الأزمان و الأشخاص و الطّروف، و لعلّه الطّريق الوحيد للجمع بينها.

١. الوسائل، ج، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ٢.

٢. المصدر السابق، ح ٨.

و لتتكلم أولاً في جواز ذلك بالمعنى الأعم، ثم لتتكلم في الرّاجح منهما، و فيما تمسك به أصحاب الأئمة عليهم السلام الأولون، المطيعون الصادرين بأمرهم، التّاصرون لهم بالأيدي و الألسن و القلوب، الذين افتدوا بأنفسهم في هذه السبيل، و لم يظهرُوا كلمة البراءة و الكفر أبداً.

فنقول و منه سبحانه نستمد التّوفيق:

يدلّ على الجواز إجمالاً أحاديث كثيرة:

١- ما مرّ عند سرد الآيات الدّالة على جواز التّقية في مظانّها في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ من فعل عمّار، و ما روته العامّة و الخاصّة في هذه المجال، من أنّ أبويه لم يُظهرا كلمة الكفر فقتلا، و أنّ عمّاراً أظهر و نجى، ثمّ أتى رسول الله صلى الله عليه وآله باكياً، فقال جمع من الصحابة: كفر عمّار، ولكن جعل رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح عينيه و يقول له: إن عادوا لك فعدّ لهم بما قلت، فنزلت الآية ﴿مَنْ كَفَرَ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مِنْ أُكْرِهٍ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾.

٢- ما روته العامّة و الخاصّة في كتبهم - و قد مرّ ذكره أيضاً عند ذكر الآيات - من حديث رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله مع مسيلمة الكذاب حيث لأحدهما: إشهد أنّي رسول الله، فشهدوا نجا، و أمّا الآخر فقد أبى و قتل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله في حقّهما: أمّا الأوّل فقد أخذ رخصة الله، و أمّا الثّاني فقد صرع بالحقّ فهنيئاً له. و في هذه الرواية و إن لم يكن ذكر عن البراءة عن الرسول صلى الله عليه وآله، ولكن الشّهادة برسالة مسيلمة كانت من كلمة الكفر نفسه، فيدلّ على الجواز في غيره بطريق أولى، فتدبر.

٣- و في معناهما ما رواه الكليني في (أصول الكافي) عن عبدالله بن عطا قال: (قلت: لأبي جعفر عليه السلام: رجلان من أهل الكوفة أخذوا فقيلاً لهما: إبراء عن أمير المؤمنين عليه السلام فبرىء واحد منهما، و أبى الآخر فخلّي سبيل الأوّل الذي برىء و قتل الآخر، فقال: أمّا الذي برىء فرجل فقيه في دينه، و أمّا الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنّة)^١.

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الامر بالمعروف، الباب ٢٩، ح ٤.

و سنتكلم - إن شاء الله - في دلالتها على رجحان ترك التقيّة أو فعلها.

٤- مرواه الكليني عن مسعدة بن صدقة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يروون أنّ عليّاً عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبّي فسبونني، ثمّ تدعون إلى البراءة منّي فلاتبرأوا منّي. فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام! ثمّ قال: إنّما قال: إنكم ستدعون إلى سبّي فستونني، ثمّ تدعون إلى البراءة منّي و إنّي لعلّي دين محمد صلى الله عليه وآله، و لم يقل: ولا تبرأوا منّي، فقال له السائل: رأيت إن أختار القتل دون البراءة؟ فقال: و الله ما ذلك عليه، و ما له إلّا ما مضى عليه عمّار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكّة و قلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله عزّوجلّ فيه: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: يا عمّار إن عادوا فعُدّ، فقد أنزل الله عذرك، و أمرك إن تعود إن عادوا)¹.

و ظاهر هذه الرواية في بدء النظر وجوب التقيّة هنا أيضاً، ولكن بعد التأمل يظهر أنّها ناظرة إلى نفي الحرمة فقط، لاسيّما بالنسبة إلى البراءة عن علي عليه السلام و الأئمة من ولده عليه السلام التي رووا حرمتها و إن جاز السبّ، و سيأتي الكلام فيها عن قريب - إن شاء الله -

هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام: (والله ما ذلك عليه)، و نقله حديث عمّار، دليل على أنّه بصدد نفي الحرمة، لا إثبات وجوب التقيّة هناك، و لذا كان فعل أبوي عمّار أيضاً جائزاً كما يظهر من قصّتهم.

٥- ما رواه محمد بن مسعود العياشي في تفسيره، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - أنّه قيل له: مدّ الرقاب أحبّ إليك أم البراءة من علي عليه السلام؟ فقال: الرخصة أحبّ إليّ، أما سمعت قول الله عزّ و جلّ في عمّار: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾².

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الامر بالمعروف، الباب ٢٩، ح ٢.

٢. المصدر السابق، ح ١٢.

و سيأتي أنّ دلالته على رجحان الرخصة معارض بغيره، و سوف نذكر طريق الجمع بينهما إن شاء الله.

٦- ما رواه العياشي أيضاً عن عبدالله بن عجلان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (سألته و قلت له: إنّ الضحّاك قد ظهر بالكوفة، و يوشك أنّ ندعى إلى البراءة فكيف نصنع؟ قال: فابراً منه، قلت: أيهما أحب إليك؟ قال: أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، أخذ بمكة فقالوا له: إبرأ من رسول الله صلى الله عليه وآله فبرأ منه، فأنزل الله عزّ و جلّ عذره: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾^١.

و ظاهره أيضاً و إن كان الوجوب بادىء الأمر، إلّا أنّ الأمر هنا في مورد توهم الحظر؛ للروايات الدالّة بظاهاها على المنع عن البراءة، فلا يدلّ على الوجوب. و يؤيّده استشهاده بقضية عمّار الذي قتل أبواه و لم يظهرها كلمة الكفر، و لم يقدر في أمرهما رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو على كلّ حال دليل على مجرّد الرخصة و الجواز لاغير.

٧- ما رواه الطبرسي في (الاحتجاج) عن أميرالمؤمنين عليه السلام في احتجاجه على بعض اليونان^٢ قال:

(و أمرك أن تستعمل التقية في دينك، فإنّ الله عزّ و جلّ يقول: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ و قد أذنت لكم في تفضيل أعدائنا إن ألبأك الخوف إليه. و في إظهار البراءة إنّ حملك الوجل عليه، و في ترك الصلوات المكتوبات إن خشيت على حشاشة نفسك الآفات و العاهات؛ فإنّ تفضيلك أعداءنا عند خوفك لاينفعهم و لا يضرنا، و إنّ إظهارك براءتك متّاً عند تقيتك لايقدر فينا، و لا ينقصنا، و لئن تبرأ متّاً ساعة بلسانك و أنت موالٍ لنا بجنانك، لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها، و مالها الذي به قيامها، و جاهها الذي به تمسكها، و تصون من عرف بذلك أولياءنا و

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الامر بالمعروف، الباب ٢٩، ح ١٣.

٢. سيأتي معناه.

إخواننا، فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك، و تنقطع به عن عمل في الدّين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إياك ثمّ إياك أن تترك التّقية التي أمرتك بها، فإنّك شاطئ بدمك و دماء إخوانك، معرّض لنعمتك و نعمتهم للزّوال، مذل لهم في أيدي أعداء دين الله، و قد أمرك الله بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر النّاصب لنا، الكافر بنا)١.

قال الفيروزآبادي في (القاموس): «و يونان بالضمّ قرية ببلعك، و أخرى بين بردعة و ييلقان».

و لعلّ هذا الحديث إنّما صدر منه ﷺ و لم تخلص الشّامات و ضواحيها عن الشّرك و سيطرة الرّوم بعد؛ فإنّ التّقية بترك الصلاة - المراد به ترك صلوة المختار، لا المضطرّ - الذي يمكن أداؤها بمجرد الإيماء و الإشارة - لا يكون بين المسلمين بل يكون بين الكفار قطعاً.

ثمّ أنّ ظاهر قوله: (فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك الخ) و إن كان ظاهراً في أفضلية التّقية من تركها في أمثال المقام بادية الأمر، إلّا أنّ قوله بعد ذلك في ذيل الحديث: (إياك ثمّ إياك الخ) و قوله: (كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر النّاصب لنا الكافر بنا) دليل واضح على وجوب التّقية هنا. و إنّ أفعال التّفصيل هنا للتّعين مثل: «و أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله»، و مثل قوله في روايات يوم الشّك: (أحبّ من أن تضرب عنقي).

فعلى هذا تتمّ دلالة الرواية على الوجوب، في موارد البراءة و إظهار كلمة الكفر و غيرها. ولكن إرسالها يسقطها عن الحجّية؛ فإنّ الطّبرسي (رحمة الله) نقلها عن أمير المؤمنين ﷺ بدون ذكر السّند. و نقلها في تفسير العسكري لا يجعلها حجّة بعد الكلام المعروف حول التّفسير المزبور، فتأمّل.

و لو تمت حجّيتها سنداً مع وضوحها دلالة أشكال العمل بها، بعد معارضتها بالروايات الكثيرة المستفيضة أو البالغة حد التّواتر على جواز ترك التّقية هنا، فلا بدّ

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٩، ح ١١.

من حملها على التفصيل الآتي أو على بعض الظروف الخاصة.

﴿﴾

هذا و قد يظهر من غير واحد من أحاديث الباب التفصيل بين السب و البراءة، بالجواز في الأول و المنع عن الثاني، و إليك بعض ما ورد في الباب:

١- ما رواه الشيخ في (مجالسه) عن محمد بن ميمون - عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام قال: (قال أميرالمؤمنين عليه السلام: استدعون إلى سبّي فسبوني، و تدعون إلى البراءة متي فمدّوا الرقاب فإني على الفطرة) ١.

و هذا صريح في التفصيل بين السب و البراءة بجواز التقية في الأول و المنع عن الثاني.

٢- ما رواه الشيخ عن علي بن علي أخي دعبل الخزاعي، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: (إنكم ستعرضون على سبّي، فإن خفتهم على أنفسكم فسبوني، ألا و إنكم ستعرضون على البراءة متي، فلاتفعلوا، فإني على الفطرة) ٢.

و الحديث مثل سابقه في الدلالة على التفصيل، و ظاهره حرمة البراءة.

٣- ما رواه الرضي عليه السلام في (نهج البلاغة) عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنه قال: (أمّا إنّه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم، مندحق البطن، يأكل ما يجد، و يطلب ما لا يجد، فاقتلوه و لن تقتلوه، ألا و إنّه سيأمركم بسبّي، و البراءة متي، فأما السب فسبوني فإنّه لي زكاة و لكم نجاة، و أمّا البراءة فلا تتبرأوا متي، فإني ولدت على الفطرة، و سبقت إلى الإيمان و الهجرة) ٣.

و يعارض هذه الروايات ما مرّ في رواية مسعدة بن صدقة السابقة؛ ولكن الإنصاف

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٩، ح ٨.

٢. المصدر السابق، ح ٩.

٣. المصدر السابق، ح ١٠.

٤. المصدر السابق، ح ٢.

أنه يمكن حمل هذه الروايات على ذلك الزمان العنود، وفي تلك الأفاق الكاسفة نورها الظاهرة غرورها، التي كان من الواجب كفاية - على الأقل - إظهار كلمة الحق و الإفتداء بالأنفس، لثلاً تمنحي آثار النبوة؛ لاجتماع أعداء أهل البيت على محو آثار الوصي عليه السلام، بل و النبي صلى الله عليه وآله أيضاً إذا قدروا عليه، فأجيز لهم بارتكاب الدرجات الخفيفة من المنكر تقية - وهي السب - و نهوا عن الشديدة و هي البراءة. و لو ابتلينا - لاسمح الله - بأزمة في مستقبل الأيام و ظروف تشبه زمن أمير المؤمنين عليه السلام و ما أرادوا من محو آثاره عليه السلام بعد شهادته كان القول بوجوب مد الأعناق - بعد ضرب أعناق الأعداء و نشر كلمة الحق و إبطال الباطل - قوياً، فتدبر.

فهذا طريق الجمع بين روايات الباب، التي يدل أكثرها على الجواز، و بعضها على الحرمة في خصوص البراءة، و لا يمكن تخصيصها في خصوص مورد البراءة؛ لصراحة بعضها في جوازها بالخصوص، أو جواز ما لا يتفاوت من البراءة فراجع.



و أما الكلام في المقام الثاني؛ أعني ترجيح أحد الجانبين - ترك التقية في إظهار كلمة الكفر، و فعلها - فالذي ينبغي أن يقال فيه:

إن الذين يظهر من رواية الحسن التي مرّت سابقاً الحاكية لفعل رجلين في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله الذين أخذهما مسيلمة الكذاب، أن الزاجح ترك التقية، و أن التارك لها صدع بالحق فهيناً له، و أن الأخذ بالتقية أخذ برخصة الله فحسب.

و كذلك الروايات الثلاث عن البراءة، الأمرة بافتداء النفوس و استقبال المنية في هذا السبيل، فإنها أيضاً تدلّ على تقديم ترك التقية إذا جاوز الأمر عن السب و انتهى إلى البراءة، و في حكمها كلمات الكفر، فتدبر.

هذا مضافاً إلى عمل جمع من بطانة أهل البيت، و خواص أصحاب علي عليه السلام و غيره من الأئمة الطاهرين (عليهم صلوات الله و سلامه)، مثل «حجر بن عدي»، و ستة أو

عشرة أشخاص آخرين من أصحاب علي عليه السلام، الذين قتلوا في «مرج عذراء»^١، و لم يتبرأوا. أو مثل «ميثم التمار» و «رشيد الهجري» و «عبدالله بن عفيف الأزدي» و «عبدالله بن يقطر» و «سعيد بن جبير»، و جمع ممن قتلوا دون الحسين عليه السلام.

و ترجمة كثير من هؤلاء نقلها الموافق و المخالف.

فقد قال «الذهبي» في ترجمة «حجر» أنه كان يكذب زياد بن أبيه على المنبر، و حصبه^٢ مرة فكتب فيه إلى معاوية... فسبّره زياد إلى معاوية، و جاء الشهود، شهدوا عند معاوية عليه، و كان معه عشرون رجلاً فهم معاوية بقتلهم، و أخرجوا إلى «عذراء». و قيل: إن رسول معاوية جاء إليهم لما وصلوا إلى عذراء يعرض عليهم التوبة، و البراءة من علي عليه السلام فأبى عن ذلك عشرة و تبرأ عشرة... فقتلوا.^٣

و في محكي (أعلام الوري) قال: دخل معاوية على عائشة فقالت: ما حملك على قتل أهل عذراء، حجر و أصحابه، فقال: يا أم المؤمنين، رأيت قتلهم صلاحاً للأمة، و بقاءهم فساداً للأمة، فقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيقتل بعذراء أناس يغضب الله لهم و أهل السماء!

و قد أرخ قتلهم بستة ٥١ أو ٥٣. و قد تضمّن (تاريخ ابن الأثير) و كتاب «أبي الفرج الكبير» ما لا يزيد عليه من ترجمته و كيفية قتله.^٤

و على كلّ حال، هؤلاء أو كثير منهم كانوا من حملة علوم الائمة، أو رسلاً منهم إلى قومهم، فهم على كلّ حال من بطانة أهل البيت عليهم السلام؛ فهل كانوا جاهلين بمواقف أحكام الشرع و وظائفهم تجاه الحوادث الواقعة؟! فلو كان ترك التقيّة مرجوحاً أو مساوياً لفعالها كيف آثروها على غيرها.

و يظهر من غير واحد من الأحاديث الواردة في ترجمة «ميثم التمار» و «عمرو بن

١. «عذراء» موضع قريب من الشام و «مرج» هو الأرض الواسعة فيها نبت كثير ترعى فيها الدواب.

٢. حصبه، رماه بالحصي.

٣. رواه العلامة المامقاني في رجاله في ترجمة حجر بن عدي.

٤. المصدر السابق.

الحمق الخزاعي» و أمثالهما أنّ أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام أخبرهم بقتلهم في سبيله، و أثنى عليهم، و بكى على بعضهم. و في كلّ ذلك تحريض و تشويق لغيرهم على فعلهم، الذي معناه ترك التّقية؛ و لو لم يكن راجحاً لما صحّ ذلك. بل يظهر من غير واحد من الروايات ثناء سائر الأئمة عليهم السلام عليهم، بما يظهر منه إمضاء عملهم إمضاءً باتاً.

و قد ذكر في ترجمة «عمرو بن الحمق الخزاعي» مقاله الحسين عليه السلام في كتابه إلى معاوية، يجيبه عن كتابه إليه، جواباً يظهر فيه سيّئ أفعاله و شرور أعماله، بأوضح البيان و أشدّ الحجّة، فقال في حقّ «عمرو بن الحمق» و «حجر بن عدي» و أصحابه: (... ألسّ القاتل حجر بن عدي أخا كندة و المصلّين العابدين، الذين كانوا ينكرون الظلم و يستعظمون البدع، و لا يخافون في الله لومة لائم، ثمّ قتلتهم ظلماً و عدواناً، من بعد ما كنت أعطيتهم الأيمان المغلظة و الموثيق المؤكّدة لاتأخذهم بحدث كان بينك و بينهم...)

أو لست قاتل عمرو بن الحمق صاحب رسول الله (صلى الله عليه و آله)، العبد الصالح الذي أبلته العبادة، فنحل جسمه و اصفّر لونه، بعدما آمنته و أعطيته من عهود الله و موثيقه ما لو أعطيته طائراً لنزل إليك من رأس الجبل، ثمّ قتلته جرأة على ربك و استخفافاً بذلك العهد)^١.

بل يظهر ممّا روته عائشة في حقّ حجر و أصحابه أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أيضاً أسف عليهم، و غضب لهم، و عظّمهم.

كلّ ذلك دليل على رجحان فعلهم، و رضا الرسول صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام بعملهم، و كيف يصحّ ذلك مع كونه مرجوحاً؟!)

ولكن قد عرفت أنّ الظاهر من غير واحد من روايات الباب رجحان الأخذ بالرخصة، و التّقية في هذه الموارد، مثل الرواية (٤ من الباب ٢٩) الحاكية عن فعل

١. رواه العلامة المامقاني في رجاله في ترجمة حجر بن عدي.

الرجلين اللذين أخذوا بالكوفة، أنّ الذي برىء رجل فقيه في دينه؛ و الرواية (٢) من الباب (٢٩)؛ و رواية العياشي (١٢ من ٢٩)؛ و رواية أخرى عنه (١٣ من ٢٩)؛ و رواية الطبرسي في الإحتجاج (١١ من ٢٩)، إلى غير ذلك ممّا قد يعثر عليه المتتبع.



طريق الجمع بين أماديت هذا الباب:

و الإنصاف أنّ أقرب طريق للجمع بينهما هو ما أشرنا إليه من التفصيل بحسب الأزمان و الأشخاص، فالذي هو علمٌ للأمة، و مقياس للدين، و به يقتدي الناس و يُعرف قربه من أهل البيت عليهم السلام يرجح له إستقبال الحتوف و تحمّل المضار البالغة حد الشهادة في سبيل الله، بل قد يجب له إذا كان ترك ذلك ضرراً على الدين و مفسدة للحقّ و تزلزلاً في أركان الإسلام.

ففي مثل عصر بني أمية، و لاسيّما البرهة المظلمة التي كانت في زمن معاوية بعد شهادة أمير المؤمنين عليه السلام و ماشاكله، الذي أراد المشركون و بقتية الأحزاب الجاهلية، و أغصان الشجرة الخبيثة الملعونة في القرآن، ليطفئوا نور الله بأفواههم و يأبى الله إلا أن يتمّ نوره، و جهدوا في إخفاء فضل أوصياء رسول الله صلى الله عليه وآله لينقلب الناس على أعقابهم خاسرين.

ففي مثل هذه الأعصار لم يكن بدّ من رجال يقومون بالحقّ، و يتركون التقيّة، و يظهرن آيات الله و بيناته، و يصكّون على جباه الباطل و الظلم و الطغيان. و لولا مجاهدة هؤلاء بأموالهم و أنفسهم أوشك أن لا يبقى من الإسلام إلا اسمه، و لا من القرآن و صاحبه الذي لا يفارقه إلا رسمه و ذكره؛ فكانوا هم الحلقة الواسطة بين الجيل الماضي و الجيل الآتي من المهاجرين و الأنصار و الذين اتبعوهم بإحسان.

و لولا جهاد أمثال حجر، و ميثم، و عمرو بن الحمق، و عبدالله بن عفيف الأزدي، و عبدالله بن يقطر، و سعيد بن جبير، لاندست آثار النبوة و آثار الأئمة الطاهرين

من أهل بيته (عليهم آلاف السلام و التّحية)؛ لغلبة الباطل على أجواء الحكومة الإسلاميّة، و ركوب رقاب النّاس بالظّلم و العدوان، و سيطرته على مراكز الدّعوة - و النّاس على دين ملوكهم -.

قال المحقّق شيخنا العلامة الأنصاريّ رحمته الله ما لفظه: «و المكروه منها /من التّقية/ ما كان تركها و تحمل الضّرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم في إظهار كملة الكفر، و أنّ الأولى تركها ممّن يقتدي به النّاس إعلاءً لكلمة الإسلام».

ولا يختصّ هذا بتلك الأعصار، بل كل زمان كان الأمر فيه مثل عصر الأمويّين و أشباههم، كان الحكم فيه هو الحكم فيه، من دون أيّ تفاوت.

و أمّا في الأعصار المتأخّرة كعصر الصادقين و الرّضا عليهم السلام و ما ضاهاه، الذي لم يكن الأمر بتلك المثابة، كان الأولى فيه ارتكاب التّقية - كما يظهر من كثير من أحاديث الباب -، إلّا في موارد تستثنى.

و عليه لا يبقى تعارض بين الأحاديث المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام، الأمرة بترك التّقية في العصر المتّصل بزمانه، الذي ظهر فيه على النّاس رجل رحب البلعوم، إلى آخر ما ذكره من علائمه و آثاره و الدالة على أنّ الرّاجح أو الواجب ترك التّقية. و بين ما روي عن غيره من الأئمة عليهم السلام، في مثل أعصار الصادقين و الأعصار المتأخّرة عنها، حيث كانت الرّخصة أحب إليهم؛ لعدم وجود خطر من هذه النّاحية على الإسلام و المسلمين.

ولكن لا ينافي ذلك عدم جواز التّقية في تلك الأعصار أيضاً على بعض الأشخاص، لخصوصيّات فيهم.

و أمّا في زماننا هذا فيتفاوت الحال بالنسبة إلى الأشخاص و الظروف و الحالات و تجاه ما يحدث من الحوادث و الهنات، فقد يجب أو يرجح أن يستن بسنة أصحاب أمير المؤمنين و خواص بطانته عليهم السلام.

و أخرى يجب أو يرجح الإقتداء بأصحاب الصادقين عليهم السلام. و من المأسوف عليه أنّي وجدت أنّ أكابر المحقّقين من أصحابنا لم يتعرّضوا

لهذه المسألة تعرّضاً واسعاً، و لم يبينوها بشكل يؤدّي حقّها، بل مرّوا عليها عاجلاً، مراعين جانب الاختصار، مع أنّها من الأهميّة بمكان لا ينكر! نسأل المولى سبحانه التوفيق لأداء ما هو الواجب علينا في زماننا هذا، و أن يكشف لنا التّقاب عن وجه معضلاتها، و يهدينا سبل الحقّ، و ينتصف لنا من الأعداء، و يظهرنا عليهم، و يشفي صدور قوم مؤمنين، أمين ياربّ العالمين.

الأمر السادس: بعض ما تستحبّ فيها التقيّة و ضابطتها

قد عرفت أنّه من المظانّ التي يستحبّ فيها التقيّة، موارد العشرة مع العامّة بالمعروف، و قد عرفت دليله، و أنّ كثيراً من الروايات الواردة في الباب (٢٦)، من أبواب الأمر بالمعروف و التّهي عن المنكر، من (الوسائل)، لاسيّما الرواية ٢ و ٤ من هذا الباب، و الرواية ١٦ من الباب (٢٤)، و الروايات الكثيرة الواردة في أبواب الجماعة و الدّخول في جماعتهم، تدلّ على ذلك.

ولكن ذكر شيخنا العلامة الأنصاري في كلام له: «و أمّا المستحبّ من التقيّة فالظّاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النصّ، و قد ورد النصّ بالحثّ على المعاشرة مع العامّة، و عيادة مرضاهم، و تشييع جنازهم، و الصّلاة في مساجدهم، و الأذان لهم؛ فلا يجوز التّعدي عن ذلك إلى ما لم يردّ النصّ من الأفعال المخالفة للحقّ، كذم بعض رؤساء الشّيعة للتحبّب إليهم.

و يرد عليه أنّه لا خصوصيّة في هذه الأمور، بعد التّعليلات الواردة فيها، أو ما يشبه التّعليل، و بعد كونها داخلة في قاعدة «الأهمّ و المهمّ»، و الأخذ بالأهمّ من المصالح و المفاسد» كما لا يخفى.

إلى هنا ينتهي كلامنا في حكم التقيّة بحسب التّكليف، فلنشرع في بيان حكمها الوضعي، و صحّة الأعمال المأتي بها تقيّة أو فسادها.

المقام الثالث: مكّم العبادات و الأعمال الصّادرة تقيّة

هل يجوز الاكتفاء بالأعمال الصّادرة على خلاف الواقع تقيّة أم لا؟
و قبل كلّ شيء لابدّ من بيان الأصل الأوّلي في المسألة كي يرجع إليه عند إعوّاز الدليل على أحد الطّرفين، فنقول و من الله التوفيق:
الظاهر أنّ الأصل هنا هو الفساد، إذا كانت أدلّة الجزئية و الشرطيّة في الجزء أو الشرط الذي أُخِلّ به تقيّة مطلقة.

توضيح ذلك: إذا عمل بالتقيّة في الأحكام، كالصلاة متكتفياً، أو الوضوء مع المسح على الخفين؛ أو في الموضوعات، كالإفطار في يوم الشكّ خوفاً من سلطان جائر حكم بأنّه يوم عيد مع عدم ثبوته أو اليقين بأنّه من رمضان، فلا شكّ في أنّه أُخِلّ ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو بعض الموانع، المعتبر عدمها في صلاة المختار، أو وضوئه، أو صيامه.

فلو كان دليل وجوب المسح على البشرة مثلاً عاماً شاملاً لحالتي الاختيار و الاضطرار، بحيث لم يختصّ وجوبه بالأوّل فقط، كان مقتضى الدليل الحكم بفساد مثل هذا الوضوء، و كذا الصلاة التي تؤتى معه.

فهو و إن كان معذوراً من جهة التقيّة في ترك الوضوء الواجب عليه، إلّا أنّ معذوريّته تكليفاً لاتّمنع عن فساد عمله، و لزوم الإعادة في الوقت أو القضاء خارجه، وضعاً.

إلّا أن يدلّ دليل على إجزاء هذا العمل و صحّته، بحيث كان حاكماً على أدلّة الجزئية و الشرطيّة و المانع.

فالأصل الأوّلي في جميع هذه الأعمال هو الفساد ما لم يثبت خلافه.
و هل يجوز التمسك بحديث الرّفّع لإثبات أصل ثانوي على الصّحة؛ لأنّ المقام داخل في قوله ﷺ «و ما أكرهوا عليه و ما اضطر و إليه»؟

قد يقال: إنّ ذلك، و أنّه بناءً على شمول الحديث للأحكام الوضعيّة ترتفع الجزئية و ما شاكلها؛ لصدق الإضطرار على موارد التقيّة بلاشكال، بل صدق الإكراه عليها أيضاً أحياناً.

ولكن الإنصاف، أنه محلّ للإيراد صغرى وكبرى:
 أمّا الصّغرى، فلأنّ عنوان الإكراه غير صادق هنا مطلقاً؛ لأنّه لا بدّ فيه من توعيد و
 تخويف غير موجود في موارد التّقية عادةً، لأنّ المأخوذ في مفهومها هو الاختفاء، و
 هو لا يساعد الإكراه الذي يخالط العلم بالشيء.

و أمّا الاضطرار فهو مختصّ بالتّقية الصّادرة خوفاً، لا في أمثال التّقية بقسمها
 التحبيبي، أو مثل تقية إبراهيم عليه السلام مقدّمة لكسر الأصنام وإيقاظ عبدتها من نومتهم،
 بما هو مذكور في كتاب الله العزيز، و أمثالها.
 فهذا الدليل لو تمّ لكان أخصّ من المدعى.

و أمّا الكبرى، فهي متوقّفة على شمول حديث الرّفْع للآثار الوضعيّة و عدم
 اختصاصه برفع المؤاخذة، مضافاً إلى أنّ الجزئية و الشرطيّة - كما ذكر في محلّه -
 ليستا من الأحكام الوضعيّة، و كذا المانع، بل هي انتزاعات عقليّة عن الأمر بالجزء و
 الشرط و ترك المانع، فتدبّر.

و العجب من العلامة الأنصاري رحمته الله أنّه ذكر في رسالته هنا أنّ «الإنصاف ظهور
 الرواية في رفع المؤاخذة» فأسقط دلالتها على المطلوب.

لكنه ذكر في (الفرائد) بعد ذكر الاحتمالات الثلاث فيها، بأنّ رفع المؤاخذة أظهر.
 نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص
 المؤاخذة. ثمّ ذكر رواية (المحاسن) المعروفة، في الإكراه على الحلف بالطلاق و
 العتاق و صدقة ما يملك، فجعلها شاهدة على عدم اختصاص الحديث برفع خصوص
 المؤاخذة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه قد رجع عن عقيدته في الرسالة، و الأمر سهل.
 هذا ولكن ذكرنا في محلّه من أصل البراءة أنّ الرّفْع هنا مقابل الوضع، و هو وضع
 الفعل على عاتق المكلف، فكأنّ الفعل الواجب أو ترك الحرام وُضع على المكلف في
 عالم الاعتبار، و له ثقل. فالموضوع هو نفس الأفعال أو التّروك، لا التّكليف من
 الوجوب أو الحرمة، بل التّكليف هو نفس الوضع لا الموضوع، و أمّا الموضوع عليه فهو
 المكلف، تدبّر جيّداً.

فمتعلّق الرّفْع أيضاً الأفعال الخارجيّة التي لها ثقل في عالم الاعتبار، فهو كناية عن نفي التّكاليف، كما أنّ الوضع كناية عن التّكليف. والحاصل أنّ نائب الفاعل في رّفْع أو وَضْع عنه - لاوضع عليه الذي هو بمعنى التّكليف - هو نفس الأفعال، فرفعها كناية عن عدم التّكليف بها. فعلى هذا يمكن أن يقال:

إنّ المسح على البشرة إذا اضطرّ إلى تركه للتّقية، بنفسه مرفوع عن عاتق المكلّف فليس مأموراً به، وكذا أشباهه. فنفس الأجزاء و الشرائط و ترك الموانع داخلة تحت حديث الرّفْع، ترتفع عن المكلّف عند اضطراره الى تركها، فلا مانع من شمول الحديث بنفسه لها. و يكون حديث (المحاسن) مؤيداً له. و تتمّة الكلام في محلّه. ولكن قد عرفت أنّ حديث الرّفْع لو تمّ لم يشمل إلا موارد الاضطرار من التّقية، لاجميع أقسامها على اختلافها.

فتلخّص ممّا ذكر أنّ شمول حديث الرّفْع لجميع موارد المسألة مشكل. هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل في المسألة. و قد تحصّل منه أنّ الأصل الأوّلي هو الفساد، إلا أن يدلّ حديث الرّفْع أو دليل خاصّ من عمومات التّقية و غيرها على الصحة.



هل هنا عموم أو إطلاق يدلّ على الإجزاء؟

لاينبغي الشكّ في أنّ أمر الشارع المقدّس بإتيان عبادة على وفق التّقية يوجب الإجزاء، كما إذا قال: امسح على الخفّ عند التّقية، أو: صلّ متكتّفاً، أو شبه ذلك. و في الحقيقة هذا داخل في المأمور به بالأمر الإضطراري، نظير الصلاة مع الطّهارة المائيّة، و قد حقق في محلّه أنّ الأوامر الإضطرارية تدلّ على الإجزاء بلا إشكال و لايجب إعادتها بعدها.

نعم، الكلام هنا فيما إذا كانت التّقية في بعض الوقت أو في تمام الوقت، كالكلام هناك إذا كان الإضطرار - كفقدان الماء - في خصوص الوقت أو تمامه.

فإن كان هناك إطلاق يدلّ على جواز العمل بالتقية لو اضطرّ إليها، و لو في بعض الوقت، أجزاءه و لاتجب الإعادة في الوقت إذا ارتفع سبب التقية؛ و أمّا لو لم يكن هناك عموم أو إطلاق كذلك، لم يجز الاكتفاء به، بل لابدّ أن يكون العذر شاملاً و مستوعباً لجميع الوقت، كما ذكر مثل ذلك كلّ في التيمّم و سائر الأبدال الاضطرارية. و عليه يبتنى جواز البدار في أوّل الوقت و عدمه، إذا كان مصاحباً للعذر في أوّله مع رجاء زواله في آخره.

هذا كلّه إذا ورد الدليل على جواز العمل بالتقية في العبادة بعنوانها العام، أو في خصوص عبادة معيّنة كالصلاة مثلاً، فإنّها - على كلّ حال - أخصّ من أدلّة تلك العبادة أو كالأخصّ.

و أمّا إذا ورد الأمر بها بعنوان غير عنوان العبادة بل بعنوان عام، كقوله: «التقية في كلّ ما يضطرّ إليه الإنسان»، فإنّ ذلك لا يدلّ على الإجزاء، و لا يدخل تحت أدلّة الأوامر الإضطرارية؛ فإنّ غاية ما يستفاد من ذلك، جواز العمل على وفق التقية و لو استوجب ارتكاب ما هو محرّم بالذات.

فهو كالدليل الدال على «إنّ كلّ شيء حرّمه الله فقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»؛ فإنّه لا يدلّ على أزيد من الحكم التكليفي و جواز العمل عند الضرورة، و لا دلالة له على الحكم الوضعي من حيث الصحة و الفساد.

و للمحقّق الأجلّ شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله في المقام كلام لا يخلو عن نظر: قال في رسالته المعمولة في المسألة في ملحقات مكاسبه: «اللازم ملاحظة أدلّة الأجزاء أو الشرائط المتعدّرة لأجل التقية، فإن اقتضت مدخليتها مطلقاً، فاللازم الحكم بسقوط الأمر عن المكلف حين تعذّرها، و لو في تمام الوقت، كما لو تعذّرت الصلاة في تمام الوقت إلّا مع الوضوء بالنبيذ، إلى أن قال - فهو كفا قد الطهورين.

و إن اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت في مسألة أولي الأعدار، في أنّه إذا استوعب العذر الوقت، لم يسقط الأمر رأساً، و إن كان في جزء من الوقت، كان داخلاً في مسألة جواز البدار لهم و عدمه»
هذا محصّل كلامه.

و الحق أن يقال: إنه لا بدّ من ملاحظة أدلّة جواز التقيّة، فإن كانت ناظرة إلى العبادات كانت حاکمة عليها، و لا يلاحظ التّسبة بينهما كما عرفت، و كانت كالأوامر الإضطراريّة الواردة في أجزاء العبادات و شرائطها.

و إن لم تكن كذلك بل كانت دالّة على جواز التقيّة مطلقاً بعنوان الاضطرار، فلا دلالة لها على الإجزاء. نعم، لو كان في أدلّة الأجزاء و الشّرائط قصور، بحيث كانت مختصّة بحال الاختيار فقط كان العمل مجزياً؛ لسقوط الجزء و الشرط حينئذ، و أمّا لو كانت مطلقة - كما هو الغالب فيها - فلا وجه للإجزاء.

و إذ قد تبين ذلك فلنرجع إلى إطلاقات أدلّة التقيّة و ملاحظة حالها و أنّها من أيّ القسمين، و كذلك الأدلّة الخاصّة الواردة فيها و ملاحظة حدودها و خصوصيّاتها.

فنقول: يدلّ على الإجزاء روايات:

١- مرواه الكليني عليه السلام في (الكافي) عن أبي عمر الأعجمي، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -: (و التقيّة في كلّ شيء، إلّا في التّبذ، و المسح على الخفّين)^١ و هو دليل عام ناظر إلى العبادات أيضاً، بقرينة استثناء المسح على الخفّين؛ فإنّه إخراج ما لولاه لدخل. فهو شاهد على كون العام بعمومه ناظراً إلى الأعمال العباديّة التي تصدر عن تقيّة.

ولكن في سند الحديث ضعف ظاهر؛ لجهالة حال أبي عمر الأعجمي، بل لم يعرف اسمه. و كأنّه لارواية للرجل إلّا في هذا الباب فقط.

٢- ما رواه في (الكافي) أيضاً بسند صحيح عن زرارة قال: (قلت له: في مسح الخفّين تقيّة؟ فقال: ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً، شرب المسكر، و مسح الخفّين، و متعة الحجّ)^٢

فإنّ مفهومها جواز التقيّة في غيرها من العبادات، و حيث إنّ اثنين منها من

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ٣.

٢. المصدر السابق، ح ٥.

العبادات فهي تدلّ على جريان التقيّة في غيرها مطلقاً حتّى العبادات، فتكون ناظرة إليها أيضاً، فيثبت المقصود؛ وهو تحصيل عموم يدلّ على الأمر بها حتّى في العبادات، يستكشف منه الأجزاء.

و قد مرّ في باب التقيّة المحرّمة معنى إستثناء هذه الثلاثة و معنى استنباط زرارة اختصاص الثلاثة به ﷺ دون غيره، و أنّه في غير محلّه، و مخالف لغيره من الأحاديث، فراجع هناك.

٣- ما عن (الخصال) بإسناده عن عليّ ﷺ في حديث الأربعمأة قال: (ليس في شرب المسكر و المسح على الخقيّن تقيّة)^١
و دلّالته كسابقه من حيث المفهوم و غيره:

٤- ما روى عن درست الواسطي، عن محمّد بن فضل الهاشمي، قال: (دخلت مع إخواني على أبي عبد الله ﷺ فقلنا: إنّنا نريد الحجّ، و بعضنا ضرورة، فقال: عليك بالتّمّع، ثمّ قال: إنّنا لانتقي أحداً بالتّمّع بالعمرة إلى الحجّ، و اجتناب المسكر، و المسح على الخقيّن، معناه: انا لانمسح)^٢.

و هو أيضاً دليل أو مشعر بجواز التقيّة في غير هذه الثلاثة.

٥- ما رواه في (الوسائل) عن سماعة قال: (سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام و قد صلّى الرّجل ركعة من صلاة فريضة، قال: إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أخرى و ينصرف، و يجعلهما، تطوعاً، و ليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبين على صلاته كما هو، و يصلّي ركعة أخرى، و يجلس قدر ما يقول: (أشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمّداً عبده و رسوله) ثمّ ليتّم صلاته معه على قدر ما استطاع؛ فإنّ التقيّة واسعة، و ليس شيء من التقيّة إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله)^٣.

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٣٨، ح ١٨.

٢. الوسائل، ج ٨، من أبواب أقسام الحج، الباب ٣، ح ٥.

٣. الوسائل، ج ٥، من أبواب صلاة الجماعة الباب ٥٦، ح ٢.

و هذه من أقوى الروايات دلالة على جواز التقية في العبادات، و الاكتفاء بها كما في الأوامر الاضطرارية مثل التيمم و نحوه.

و يمكن من هذه الروايات إستفادة حكم العبادات بالخصوص، و أمّا ما يدلّ على عنوان عام تدخل العبادات تحته بعمومه و إطلاقه فهو أيضاً كثير، منها:

٦- ما رواه أيضاً في (الكافي) عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (التقية في كل ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به).^١

٧- ما رواه أيضاً في (الكافي) عن زرارة و محمد بن مسلم و غيرهما، قالوا: (سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله).^٢

٨- ما رواه في (المحاسن) عن عمر بن يحيى بن سالم (أو معمر بن يحيى)، عن أبي جعفر عليه السلام قال (التقية في كل ضرورة).^٣

٩- ما رواه في (الكافي) عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: (فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز).^٤

دلّت هذه الروايات الأربع على أنّ التقية تجري في كل ما يضطر إليه الإنسان. و ظاهرها و إن كان الجواز من حيث الحكم التكليفي و الجواز في مقابل الحرمة الموجودة في الشيء بعنوانه الأولي، إلا أنّ عمومها يدلّ على جريانها في العبادات أيضاً، لاسيّما أنّ التقية فيها من أظهر مصاديقها و من أشدها و أكثرها ابتلاءً. و الجواز التكليفي بإتيان العبادة على وجه التقية لدفع ما يترتب على تركه من الضرر و إن كان لا ينافي وجوب إعادتها في الوقت أو خارجه إذا ارتفع العذر، ولكن هذا أمر يحتاج إلى البيان لغالب الناس و التوجيه إليه، و سكوت هذه العمومات و سائر أدلة وجوب التقية أو جوازها في مواردّها، عن الإشارة إلى وجوب القضاء أو الإعادة، ممّا

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ١.

٢. المصدر السابق، ح ٢.

٣. المصدر السابق، ح ٨.

٤. المصدر السابق، ح ٦.

يوجب الاطمئنان بجواز الإكتفاء بما يؤتى تقيّة، و لو لم تكن العمومات السابقة. و الحاصل أنّ هذه الروايات المطلقة و الروايات السابقة - بعد معاضدة بعضها ببعض - تؤسس لنا أصلاً عاماً، و هو جواز الاكتفاء بالعبادات التي يؤتى بها تقيّة في مواردّها، كما في الأوامر الواقعيّة الاضطراريّة. و هناك روايات أخر واردة في أبواب الصلاة و غيرها، تدلّ أو تشير إلى صحّة العمل المأتي به على وجه التقيّة في موردّها بالخصوص. و في مجموع هذه غنى و كفاية على ما نحن بصدده من صحّة العبادات في حال التقيّة من غير حاجة إلى الإعادة و القضاء. و هناك مسألة مهمّة هي كالتتمّة لهذه المسألة، نردها بالبحث لمزيد الإهتمام بها، و هي حال الصلاة التي يؤتى بها تحبيّباً و توسلاً إلى حفظ الوحدة مع المخالفين في المذهب، و حكم الاكتفاء بها.

المقام الرابع: حكم الصلوة التي يؤتى خلف المخالف و المعاند فى المذهب تميّباً و مفضلاً للومدة

لا إشكال و لا كلام في جواز الصلاة خلف المخالف في المذهب عند الخوف و جواز الاعتداد بها. و هل يجب فيها ملاحظة عدم المندوحة و عدم امكان الصلاة في زمان أو مكان آخر؟ فيه كلام سيأتي إن شاء الله في تنبيهات التقيّة. إنّما الكلام في أنه هل يجوز الصلاة خلفهم عند عدم الخوف أيضاً، بل من باب حسن العشرة معهم، و التحبّب إليهم، كما هو كذلك في عصرنا هذا غالباً، لا سيّما في مواسم الحج، فإنّ عدم الحضور في جماعتهم ليس ممّا يخاف منه على نفس أو مال أو عرض، و لكن الدخول معهم في صلاتهم أوفق بالأخوة الاسلامية و أقرب الى حسن العشرة؟

ظاهر طائفة كثيرة من الأخبار رجحان ذلك و الندب اليه مؤكّداً، بل لعلها متواترة في هذا المضمون.

و هل ينوي الاقتداء بها، أو ينوي منفرداً و يقرأ في نفسه مهما أمكن، و يأتي بما يأتي به المنفرد، و لكن يأتي بالأفعال معهم للغايات المذكورة؟
ثم لو قلنا بأنه ينوي الاقتداء فهل يعتد بتلك الصلاة، أو يصلي صلاة أخرى قبلها
او بعدها على وفق مذهبه؟

و لو قلنا: إنه لا ينوي الاقتداء، بل يصلي صلاة المنفرد، فهل يعتد بها اذا أخلّ
ببعض الأجزاء او الشرائط حفظاً لظاهر الجماعة، أو يختص الاعتداد بها بما كان
حافظاً لجميع الأجزاء و الشرائط؟

لابدّ لنا قبل كل شيء من ذكر الأخبار الواردة في المسألة، المتفرقة في أبواب
الجماعة، ثم استكشاف الحق في جميع ذلك منها.
و هي روايات:

١- ما رواه الصدوق في (الفقيه) عن زيد الشحام، عن الصادق عليه السلام قال: (يا زيد
خالقوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم، و
إن استطعتم ان تكونوا الأئمة و المؤذنين فافعلوا، فإنكم اذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء
الجعفرية، رحم الله جعفرأ ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه و اذا تركتم ذلك قالوا:
هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحابه)١.

لاشك أنّ المراد بالصلاة في مساجدهم الصلاة معهم و بجماعتهم، لا الصلاة
منفرداً في المساجد التي يجتمعون فيها. و أمّا دلالتها على جواز الاعتداد بتلك
الصلاة فليس إلا بالاطلاق المقامي، و لكن يمكن عدم كونها بصدد البيان من هذه
الجهة.

٢- ما رواه الصدوق أيضاً، عن حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (من صلّى معهم
في الصف الاول كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الاول)٢.

١. الوسائل، ج ٥، من ابواب صلاة الجماعة، الباب ٧٥، ح ١.

٢. المصدر السابق، ح ١.

٣- ما في (الكافي) عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من صَلَّى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله).^١

٤- ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن اسحاق بن عمار قال: (قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا إسحاق أتصلي معهم في المسجد؟ قلت: نعم، قال: صلّ معهم، فإنّ المصلي في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله).^٢

و ظاهر هذه الأحاديث الثلاثة المتقارب مضمونها رجحان الصلاة معهم مع نية الاقتداء بهم، كما أنّ ظاهرها جواز الاكتفاء بها و عدم وجوب إعادتها، إلا ان يدل عليه دليل من الخارج.

و الحاصل أنّ لو خلينا و هذه الروايات لحكمنا بجواز الدخول معهم في صلواتهم، و نية الاقتداء بهم، و الاعتداد بتلك الصلاة مهما كانت مخالفة لما عليه مذهبنا. و كأنّ وجه التشبيه بالصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وآله من حيث أثرها في عزّ المسلمين و شوكتهم و قصّ ظهور الأعداء، و لذا شبه بمن يشهر سيفه في سبيل الله. إلا أنّه قد يدعى مخالفة أمثال هذه الظهورات لما عليه الطائفة، كما ستعرف دعواه فيما سيمر عليك إن شاء الله من كلام (الحدائق).

٥- ما رواه في (المحاسن) عن عبد الله بن سنان، قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أوصيكم بتقوى الله عزّ و جلّ، و لا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلوها، إنّ الله تبارك و تعالى يقول في كتابه: ﴿قولوا للناس حسناً﴾ ثم قال: عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنائزهم، و اشهدوا لهم و عليهم، و صلّوا معهم في مساجدهم).^٣

٦- ما رواه علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: (صليّ حسن و حسين خلف مروان، و نحن نصليّ معهم!).^٤

١. الوسائل، ج ٥، من ابواب صلاة الجماعة، الباب ٧٥، ح ٤.

٢. المصدر السابق، ح ٧.

٣. المصدر السابق، ح ٨.

٤. المصدر السابق، ح ٨.

٧- ما رواه احمد بن محمد بن عيسى في نوادره، عن سماعة قال: (سألته عن مناكحتهم و الصلاة خلفهم، فقال: هذا أمر شديد لن (إن) تستطيعوا ذلك، قد انكح رسول الله ﷺ و صلى علي ﷺ وراءهم).^١

و هذه الروايات الثلاث أيضاً ظاهرة في جواز الصلاة معهم تحبيباً و حفظاً لوحدة الأمة، أو شبه ذلك - نعم، يمكن أن تكون رواية علي بن جعفر ناظرةً إلى حال الخوف على النفس و شبهه .. كما أنّ ظاهرها نية الاقتداء و الاعتداد بتلك الصلاة. و عطف الصلوة على النكاح دليل آخر على ان المراد الاتيان بالصلاة الواجبة الواقعية معهم و الاكتفاء به.

كما أنّ قوله ﷺ: (هذا أمر شديد لن (إن) تستطيعوا ذلك) أيضاً ناظر الى هذا المعنى؛ إذ لو كان المراد اتيان الصلوة منفرداً في نفسه، و إظهار كونها جماعة مع عدم القصد إليها، أو الاتيان بها و إعادتها بعد ذلك أو فعلها قبلها، لم يكن أمراً شديداً لا يتعدون عليه، بل هما من الأمور السهلة التي يستطيع عليها كل أحد.

٨- ما رواه الصدوق مرسلأ قال: (قال الصادق ﷺ: إذا صليت معهم غفر لك بعدد من خالفك).^٢

و دلالتها على أصل الجواز كغيرها ظاهرة، إلا أنّ إطلاقها من حيث الاكتفاء بها و كونها بصدد البيان من هذه الجهة قابل للتأمل و الكلام. إلى غير ذلك ممّا يطلع عليه الخبير المتتبع.

هذا و يظهر من غير واحدة من الروايات الواردة في الباب (٦) من أبواب الجماعة أنّه لا يحتسب بتلك الصلاة، بل يصلى قبلها أو بعدها، فتكون الصلاة الفريضة ما يصلى قبلها أو بعدها، و تكون الصلاة معهم مستحباً أو واجباً للتقية تحبيباً أو خوفاً. و إليك بعض هذه الروايات:

١- ما رواه الصدوق في (الفقيه) عن عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله ﷺ أنه قال: (ما

١. الوسائل، ج ٥، من ابواب صلاة الجماعة، الباب ٧٥، ح ١٠.

٢. المصدر السابق، الباب ٥، ح ٢.

منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها، ثم يصلي معهم صلاة تقية و هو متوضىء، إلا كتب الله له بها خمساً و عشرين درجة، فارغبوا في ذلك)¹.

و لو كان الاقتداء بهم جائزاً لم يكن وجه في الترغيب إلى الصلاة فرادى قبل ذلك في بيته، فهذا الترغيب دليل على عدم جواز الاعتداد بتلك الصلاة. اللهم إلا أن يقال: إنَّ هذا النحو من الجمع مندوب إليه، و لا دلالة في الحديث على وجوبه، فلا ينافي جواز الاقتداء بهم في صلاتهم، و لو تحبباً لهم. و لكن هذا الحمل لا يخلو عن بُعدٍ، فتأمل.

٢- و ما رواه أيضاً عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (ما من عبد يصلي في الوقت و يفرغ، ثم يأتيهم و يصلي معهم و هو على وضوء، إلا كتب الله له خمساً و عشرين درجة)².

٣- و ما رواه هو أيضاً عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال أيضاً: (إنَّ على بابي مسجداً يكون فيه قوم مخالفون معاندون، و هم يمسون في الصلاة، فأنا أصلي العصر، ثم أخرج فأصلي معهم، فقال: أما ترضى ان تحسب لك بأربع و عشرين صلاة)³.

٤- ما رواه الشيخ عن نشيط بن صالح، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: (قلت له: الرجل متاً يصلي صلاته في جوف بيته مغلقاً عليه بابه، ثم يخرج فيصلّي مع جيرته، تكون صلاته تلك وحده في بيته جماعة؟ فقال: الذي يصلي في بيته يضاعف الله له ضعفي أجر الجماعة، تكون له خمسين درجة، و الذي يصلي مع جيرته يكتب له أجر من صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله، و يدخل معهم في صلاتهم فيخلف عليهم ذنوبه و يخرج بحسناتهم)⁴.

و الذي يظهر بالتأمل فيها أنه أراد بما أجابه إمضاء فعل السائل بفعل الصلاتين، و

١. الوسائل، ج ٥، من ابواب صلاة الجماعة، الباب ٦، ح ١.

٢. المصدر السابق، ح ٢.

٣. المصدر السابق، ح ٣.

٤. المصدر السابق، ح ٦.

أنه يؤجر أجران على كل واحد، فلو كان الاعتداد بصلاة المخالف أو المعاند جائزاً، لم يحتج إلى مثل ذلك، ولا سيما أنه كان في شدة حتى أغلق عليه بابه عند الصلاة وحده، فتدبر.

و يمكن أن يكون المراد جواز الاعتداد بكل من الصلاتين، وأنَّ الأول له ضعف أجر الجماعة، وأنَّ ثواب الثاني ثواب من صَلَّى خلف رسول الله ﷺ. إلى غير ذلك ممَّا يدل على هذا المعنى.

هذا مضافاً إلى الروايات الكثيرة الدالة على عدم جواز الصلاة خلف المخالف و المعاند وغيرهما، الواردة في الأبواب: (١٠) و (١١) و (١٢). فلعل الجمع بين مجموع هذه الروايات و الطائفة الأولى الدالة بإطلاقها على جواز الاقتداء معهم و الدخول في جماعتهم، هو الحمل على ما إذا صَلَّى صلاته قبل أو بعد الصلاة معهم إذا قدر عليه و لم يكن هناك خوف.

و بالجملة القول بجواز الاكتفاء بتلك الصلاة إذا صلاها معهم تحبيباً و لم يكن هناك تقية من غير هذه الناحية مشكلاً، و إن كان ظاهر إطلاق الطائفة الأولى من الروايات ذلك.

هذا و لكن لا شك في جواز الدخول معهم في صلاتهم، على ما يدل عليه الطائفة الأولى و غيرها. فما يظهر من بعض أحاديث الباب من عدم الاقتداء معهم و آرائهم كأنه يصلي معهم و لا يصلي، لا بد من حمل على ما لا ينافي ذلك، فراجع و تدبر. ثم أنه لا يخفى أن جميع ما ذكرنا إنما هو في التقية بعنوان التحبيب أو حفظ الوحدة، و أما التقية خوفاً فلا إشكال في الاكتفاء بما يؤتى معها. و هل يعتبر فيها عدم المندوحة، يعني عدم إمكان الصلاة صحيحة تامة في غير ذاك الوقت أو غير ذاك المكان؟ فيه كلام يأتي إن شاء الله في تنبيهات المسألة.

المقام الخامس: التنبيهات

بقي هنا مسائل هامة ترتبط بالتقية أو تلحق بها نذكرها في طي تنبيهات:

التنبيه الأول: هل تختص التقيّة بما يكون عن المخالف في المذهب؟

لاشك في أنّ أكثر روايات الباب ناظرة إلى حكم التقيّة عن المخالفين، و قد يوجب هذا توهم اختصاص حكمها بهم فقط، و أنّها لا تجري في غيرهم.

قال العلامة الانصاري رحمته الله في رسالة المعمولة في المسألة ما نصّه:

«و يشترط في الأول (يعني الأدلة الدالة على إذن الشارع بالتقيّة) أن تكون التقيّة من مذهب المخالفين؛ لأنّه المتيقن من الأدلة الواردة في الإذن في العبادات على وجه التقيّة، لأنّ المتبادر من التقيّة التقيّة من مذهب المخالفين، فلا يجري في التقيّة عن الكفار أو ظلمة الشيعة. لكن في رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفاية عمومات التقيّة في ذلك».

و أشار بقوله: «في رواية مسعدة بن صدقة الآتية» إلى ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير ما يتقى فيه: (أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز)^١.

أقول: لا ينبغي الشك في عدم اختصاص التقيّة لغة و لا اصطلاحاً و لا دليلاً بخصوص ما كان في قبال المخالفين في المذهب من العامّة؛ لما قد عرفت من أنّها إخفاء العقيدة أو عمل ديني لما في إظهاره من الضرر، و أنّ ملاكها في الأصل قاعدة الأهمّ و المهمّ و ترجيح المحذور الأخفّ لدفع محذور الأهمّ، و أنّها قاعدة عقلية يشهد بها جميع العقلاء على اختلاف مذاهبهم و مشاربهم، و لو انكرها بعضّ باللسان لبعض الدواعي فهو مؤمن بها بالجنان و تظهر في أعماله و أحواله عند اضطراره إليها. و من الواضح أنه ليس في شيء من ذلك اختصاص بالمخالفين، بل لا فرق في ذلك بينهم و بين الكافرين أو ظلمة الشيعة. بل إنّ ما يبنتلي به كثير من الناس و لاسيّما الضعفاء في قبال ظلمة الشيعة أكثر و أهمّ ممّا يبنتلون به تجاه غيرهم، و إن

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ٦.

لم يكن ذلك في العبادات، بل كان في غيرها.

هذا مضافاً إلى ورود كثيرٍ من روايات الباب بل بعض الآيات من الذكر الحكيم، في التقيّة من الكافرين و أشباههم، مثل ما ورد في إبراهيم عليه السلام و تقيّته من قومه، و تقيّة مؤمن آل فرعون، و ما ورد في تقيّة عمّار بن ياسر من مشركي مكة، و غير واحد من المسلمين الأوّلين منهم أيضاً.

و كذا ما ورد في حق رجلين أخذهما مسيلمة الكذاب و أجبرهما على الشهادة بنبوّته، فأظهر واحد الكفر و نجى، و لم يظهر الآخر فقتل، فبلغ الخبر النبي صلى الله عليه وآله فاستصوب فعل كل واحد منهما، لما فيه من مصلحة خاصة.

و قد مرّت جميع هذه الروايات و الآيات في أوائل البحث في القاعدة، فراجع.

بل إنّ لفظة التقيّة المذكورة في كتاب الله في مورد واحد فقط إنّما هي في قبال المشركين.^١ إذن لا يبقى شك في عموم الحكم، و لا نحتاج إلى خصوص رواية مسعدة بن صدقة، أو اطلاقات الباب و عموماتها.

و عليه لا يبقى شك في عموم الحكم للكفار و ظلّمة الشيعة، بل قد مرّ أنّه قد يتّقى منهم في عصرنا هذا بما لا يتّقى من أهل السنّة.

و منه يظهر أيضاً أنّه لا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك مذهباً منهم أو لا؛ مثلاً: ترك حج التمتع ليس مذهباً لجميع فرق العامة، و كذا التكتّف في الصلاة، و قد يجوز علماؤهم تركهما، و لكن قد يكون هناك بعض العوام لا يرخّصون ذلك، و يرون فيه «رفضاً» في عقيدتهم، بل قد يكون هناك عادة خاصة دينية عندهم فيرونها لازمة أو دليلاً على العقيدة بمذهبهم، فكل ذلك قد لا يمكن مراعاته إلاّ بترك بعض الواجبات، أو تغيير فيها، أو فعل بعض المحرّمات، فلا شك أنّ كل ذلك جائز عند الاضطرار إليه من باب التقيّة و طبقاً لأدلتها.

١. سورة آل عمران، الآية ٢٨.

التنبيه الثاني: هل التقيّة تجري في الأحكام و الموضوعات معاً؟

لا إشكال في جريان أحكام التقيّة في الأحكام، كالمسح على الخفين، أو التكتّف في الصلاة، أو غير ذلك ممّا لا يحصى.

إنما الكلام في جريانها في الموضوعات، كالحكم بهلال شوال أو ذي الحجة بالنسبة إلى الصيام و الحج. و كثيراً ما يتفق أن يحكم حاكمهم بهلال شوال أو ذي الحجة، فيفطرون، و يحجّون على أساس ذلك، و هناك أناس من أصحابنا لو لم يتبعوهم في هذا الحكم يتحمّلون منهم أشدّ المشاق، فهل يجوز متابعتهم في تشخيص هذه الموضوعات و العمل معهم و إن لم تثبت هذه الموضوعات عندنا بطرق صحيحة، أو ثبت خلافها أحياناً، و هل تجري هنا أدلة التقيّة أم لا؟.

لاشك أنّ موضوعات أحكام الشرع التي نتكلم فيها على قسمين:

١- قسم يكون من الموضوعات الشرعية التي يكون بيانها بيد الشارع المقدّس، كوقت المغرب، و أنّه استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية.

٢- و قسم يكون من الموضوعات الخارجية المحضة، كاللهلال و رؤيته.

لا إشكال في القسم الأول، لأنّه يعود بالأخير إلى الاختلاف في الحكم.

و أما القسم الثاني - و الذي هو محل الكلام فعلاً - فهو أيضاً على أقسام:

فتارة نعلم خطأهم فيها، و أخرى نشك. و منشأ الخطأ قد يكون في كشف الواقع بالطرق الخارجية المعمولة، و أخرى في إعمال طريق شرعي معتبر عندهم باطل عندنا، كالركون إلى بعض الشهود من غير الفحص عن حالهم، لعدم وجوبه عندهم مع وجوبه عندنا.

لا ينبغي الإشكال في القسم الأخير أيضاً، لأنّه أيضاً راجع إلى التقيّة في الأحكام، و جوازها هنا لعلّه ممّا لا كلام فيه، فتدبّر.

يبقى الكلام في الموضوعات الخارجية المحضة، سواء علمنا بخطئهم فيها، أو شككنا و لم يثبت عندنا.

و الكلام هنا أيضاً تارة يكون من حيث الحكم التكليفي، و أخرى من حيث الحكم

الوضعي:

أما من ناحية الحكم التكليفي فلا إشكال في جواز العمل مثلهم عند الضرورة و اجتماع شرائط التقيّة. و سيأتي أنّ بعض الأئمة عليهم السلام قد وقعوا بأنفسهم في الضرورة من هذه الناحية أحياناً، و عملوا بالتقيّة، كإفطار الصادق عليه السلام صوم آخر يوم من رمضان (أو يوم الشك) خوفاً من المنصور عند حكمه بهلال شوال؛ لما كان في مخالفة الجبّار العنود من الخوف على النفس النفيسة المقدّسة، كما ورد في بعض الروايات، و ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله عن قريب.

و يجرى هنا جميع ما دلّ على جواز التقيّة عند الضرورة، و دليل العقل. إنما الكلام في الناحية الثانية، و هي صحة العمل إذا أتى به في غير محلّه تقيّة منهم، و أجزاءه عن الواقع الصحيح.

فهل تشمل الإطلاقات السابقة الدالة على الاجتزاء بالعمل، مثل قوله عليه السلام في رواية أبي عمر الأعجمي: (و التقيّة في كل شيء إلّا في النبيذ، و المسح على الخفين)^١.

ظاهره صحة العبادات التي يؤتى بها على وفق التقيّة، إلّا في الموارد المستثناة التي مرّ الكلام فيها.

و كذا قوله في رواية زرارة: (ثلاثة لا أتقيّ فيهنّ أحداً: شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحج)^٢.

و هكذا الرواية (١٨) من الباب (٣٨) من أبواب الوضوء.

و الرواية (٥) من الباب (٣) من أقسام الحج.

نعم، ظاهر قوله عليه السلام في حديثه مع المنصور: (إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي)^٣ دليل على عدم الاجتزاء بذاك الصوم و لزوم قضاؤه. و لكن سيأتي - إن شاء الله - في ذيل البحث وجهه، بحيث لا يبقى شك من هذه الناحية.

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، ح ٣.

٢. المصدر السابق، ح ٥.

٣. المصدر السابق، من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٥٧، ح ٥.

و على كل حال، الإنصاف أنَّ الاطلاقات بنفسها، أو لا أقل بإلغاء الخصوصية عن موارد الأحكام و تنقيح المناط فيها، تشمل ما نحن فيه. فالعمل على طبق موازين التقية هنا مجزٍ و رافع للتكليف، لا سيّما بالنسبة إلى الحج و ثبوت الهلال فيه، الذي يمكن القول باستقرار السيرة عليه في جميع الأعصار.

قال الفقيه المحقق النابه صاحب (الجواهر) في كلام له في كتاب الحج ما نصّه: «بقي شيء مهمّ تشتد الحاجة إليه، و كأنّه أولى من ذلك كله بالذكر و هو أنه لو قامت البيّنة عند قاضي العامة، و حكم بالهلال على وجه يكون التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للإمامي الوقوف معهم و يجزي لأنّه من أحكام التقية و يعسر التكليف بغيره، أو لا يجزي، لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه، كما يؤمّي إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلّت عليه النصوص التي منها «لأن أفطر يوماً ثم أفضيه أحب إليّ من ان يضرب عنقي؟» لم أجد لهم كلاماً في ذلك و لا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم؛ للخرج، و احتمال مثله في القضاء. و قد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائي، و لكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه، و الله العالم»^١.

و كلامه عليه السلام و إن كان متيناً من حيث النتيجة و لكن فيه مواقع للنظر: منها: أنه لاوجه لقياس مسألة القضاء عند حكمهم بالعيد في شهر رمضان بمسألة الوقوف أو سائر المناسك في الحج، كما سنتلو عليك منه ذكراً. و منها: أن مجرد الحرج لا يدل على الصحة و تمامية العمل، بل غاية ما يدل عليه هنا هو الجواز التكليفي و عدم الحرمة، كما لا يخفى.

و منها: أن قوله: «احتمال مثله في القضاء» مدفوع بأنّ مجرد احتمال تحقق الخلاف في ثبوت الهلال في السنين الآتية لا يوجب سقوط التكليف بالحج الذي هو في ذمته.

و الإنصاف أنه لا ينبغي الإشكال في أصل المسألة، و المستند هو عمومات أدلة التقية، الظاهرة في الأجزاء في العبادات و غيرها، بالشرح الذي عرفته، و لا سيما في مثل الحج الذي استقرت سيرة الأصحاب خلفاً عن سلف على العمل بحكمهم بالهلال مهما كان من غير تكبير، و لم يسمع منهم وجوب الإعادة، أو تغيير الوقوفات، بل لم يتعرضوا لذلك في كتبهم الفقهية كما عرفت الإشارة إليه في كلام (الجواهر).
و ما قد يترأى من بعض الأعلام و أتباعهم من المعاصرين أو ممن قارب عصرنا بالاحتياط في بعض السنين التي وقع الاختلاف فيها في رؤية الهلال، فالظاهر أنه أمر مستحدث لم يسمع به من قبل، إن هذا إلا اختلاق!

بقي هنا شيء:

و هو أنهم ذكروا مسألة الإكراه في إفطار الصيام و حكم الأكترون فيها بالصحة، و حكي عن الشيخ عليه السلام الفساد، و مما أيد به القول بالفساد وجوب القضاء أنه يجب القضاء في الإفطار تقية، و هي من مصاديق الإكراه.
قال شيخنا الأجل في (الجواهر) عند ذكر الإكراه في إفطار الصيام بعد ما عرفت من الأقوال، و بعد التصريح بعدم الخلاف في الصحة في خصوص ما إذا وجر في حلق الصائم شيء، ما نصّه:

«الأولى الاستدلال (على الفساد و وجوب القضاء في الإكراه) بما دلّ على حكم اليوم الذي يفطر للتقية، إذ هو في معنى الإكراه، كمرسل رفاة عن الصادق عليه السلام أنه قال: (دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا ابا عبد الله عليه السلام ما تقول في الصيام اليوم؟ فقلت: ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنه من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي و لا اعبد الله) و في آخر (أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إليّ من أن يضرب عنقي) حيث أطلق عليه اسم الإفطار»^١.

و ذكر في أواخر كلامه في المسألة إمكان الفرق بين مسألتي الإكراه و التقية، و تضعيف خبر القضاء فيها بالارسال، و تخصيص دليل القضاء بالإكراه، ثم رجع عنه و ذكر أنّ الأحوط سلك الجميع في مسلك واحد عليه السلام للشك في شمول إطلاقات أدلة التقية لمثل ذلك، الذي مرجعه في الحقيقة إلى الموضوع مصداقاً أو مفهوماً لا إلى الحكم.

و الإنصاف، أنّ الروايات الواردة في هذا الباب التي رواها في (الوسائل) في الباب (٥٧) من أبواب ما يمسك عنه الصائم، منها ما لا يدل على شيء، مثل ما رواه الصدوق عليه السلام عن عيسى بن أبي منصور أنّه قال: (كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه، فقال: يا غلام اذهب فانظر اصام السلطان أم لا؟ فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه) ^١.

فإنّ غاية ما يدل عليه هو جواز الإفطار، و أمّا القضاء فهو ساكت عنه بالمرّة.

و هكذا الرواية الثانية، و الثالثة، و السادسة من هذا الباب.

و منه ما يدل على فساد الصوم و إن جاز الإفطار، و لازمه القضاء، كما هو ظاهر مثل رواية أبي العباس التي مرّ ذكرها في كلام (الجواهر)، و هي الرواية الرابعة من هذا الباب، و كذلك الخامسة منه، و في ذيلها: (فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي و لا يعبد الله). و لكنهما ضعيفتا السند بالإرسال. و يستشم ذلك من الرواية الثامنة أيضاً، فراجع.

و قد يتوهم من بعضها صحة الصوم؛ و هي الرواية السابعة من ذاك الباب، التي رواها الشيخ عن أبي الجارود قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام: إنّنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام و كان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحى الناس، و الصوم يوم يصوم الناس).

بدعوى أنّ ظاهرها كون ذلك اليوم الذي يفطر فيه الناس يوم فطر حقيقة، و اذا

١. الوسائل، ج ٧، من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٥٧، ح ١.

كان كذلك لم يجب قضاؤه قطعاً. و لكن حملها على هذا المعنى بعيد جداً، و الأظهر أنّها تدل على حكم ظاهري في المسألة لا إشكال فيه، و هو جواز الإفطار من باب التقيّة، و أمّا إجزاء ذلك عن القضاء فهو ما ليست بصدد بيانه، و لو فرض لها ظهور في ذلك، فهو لا يقاوم ما مضى و ما يأتي من سائر الأدلة الدالة على الفساد.

و الذي لا بد من ذكره في المقام أنّ إطلاقات الإجزاء في التقيّة و العبادات التي تؤتى على طبقها لا قصور فيها عن شمول الموضوعات، فكما تكون دليلاً على صحتها في الأحكام، كذلك تدل على صحتها في الموضوعات، كما في مناسك الحج و وقوفاته.

و لكن تختص مسألة الإفطار في الصيام بخصوصية، و هي أنّ البحث عن إجزاء الأعمال الصادرة عن تقيّة إنما هو في الموارد التي يكون هناك عمل عبادي وأتي به على وجه التقيّة و على وفق مذهب المخالفين، أمّا إذا ترك العمل، لاقتضاء مذهبهم تركه، فلا وجه لسقوط القضاء عن المكلف.

و إن شئت قلت: الأعمال الصادرة عن تقيّة بدلاً اضطرارية عن التكاليف الواقعية، كالصلاة مع التيمم التي تكون بدلاً عن الصلاة مع الوضوء، و اقتضاؤها الإجزاء ليس إلّا من هذه الناحية. و من الواضح أنّ ترك العمل - كالأفطار - استناداً إلى عدم وجوبه، لا يمكن أن يكون بدلاً عن الواجب، فلا يسقط الواجب به، كما لا يخفى.

و يشبه هذا من بعض الجهات ما ذكر في باب أصالة الصحة من أنّها لا تجري إلّا فيما إذا صدر عن المكلف عمل شككنا في صحته و فساده، فلو شككنا في أصل العمل، لم تجر القاعدة، لعدم إحراز عمل هناك حتى يحمل على الصحيح.

ان قلت: إنّ التقيّة كما تقتضي في المقام ترك الأداء كذلك تقتضي ترك القضاء. قلت: إذا كانت شرائط التقيّة موجودة بالنسبة إلى القضاء قلنا به، كما إذا كان المكلف معاشراً معهم طول السنة، و علم من فعله أنّه قصد القضاء. و هو فرض نادر جداً، بل لعله لا يوجد له مصداق، فإذا لم يكن تقيّة في القضاء وجب فعله.

التنبيه الثالث: هل يعتبر فيها عدم المندوحة أم لا؟

قد وقع الكلام بينهم في اعتبار عدم المندوحة و ما يكون به الفرار، في التقيّة و آثارها، التي منها صحة الأعمال المأتي بها على طبقها، على أقوال:
أولها: أنه غير معتبر مطلقاً. و حكي عن الشهيدين و المحقق الثاني في (البيان) و (الروض) و (جامع المقاصد).

ثانيها: أنه معتبر مطلقاً و حكي عن صاحب (المدارك).

ثالثها: التفصيل بين ما كان متعلق التقيّة مأذوناً فيه بالخصوص، و ورد فيه دليل خاص، مثل القبض في الصلاة - أي التكتف فيها - فهو صحيح مجزٍ، سواء كان هناك مندوحة أم لا؛ و بين ما كان الدليل عليه هو عمومات التقيّة الدالة على أنها في كل ضرورة و اضطرار، كالوضوء بالنبيذ، أو الصلاة إلى غير القبلة و أشباههما، فحينئذ لا يصح العمل إلا عند عدم المندوحة، لعدم صدق الضرورة بدونه. و هذا القول أيضاً محكي عن المحقق الثاني رحمته الله.

و قد يقال برجوع هذا القول إلى قول صاحب (المدارك)؛ حيث إن نفي اعتبار عدم المندوحة في الشق الأول إنما هو باعتبار جميع الوقت، لا بالنسبة إلى خصوص الوقت الذي يؤدي الصلاة فيه مثلاً، و من المعلوم أن صاحب (المدارك) القائل باعتباره مطلقاً لا يقول به في جميع الوقت، لأنه ممّا لم يقل به أحد فيما نعلم... و الأمر سهل.

و هناك قول رابع، و هو التفصيل الذي اختاره شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري رحمته الله و حاصله:

أنّ هناك صور ثلاث:

الأولى: ما اذا كان المتقي قادراً على الامتثال الواقعي من دون تعويض في الزمان و المكان، كما إذا كان عمله في الظاهر على وفق مذهب المتقي منه، مع إتيانه بالعمل الصحيح الاختياري واقعاً، كمن يقرأ مثلاً خلف إمامهم سرّاً و هو يريد أنهم أنه لا يقرء، من دون أي محذور. فهذا ممّا لا تصح التقيّة فيه، لوجود المندوحة بلا حاجة إلى تغيير زمانه أو مكانه.

الثانية: ما إذا كان في ضرورة بالنسبة إلى بعض الوقت دون تمامه، فلو أراد الصلاة مثلاً في أول وقتها لم يمكنه إلا بالتقية. فهذا صحيح مجزٍ، ولا يعتبر عدم المندوحة في تمام وقتها.

الثالثة: ما إذا كان في ضرورة بالنسبة إلى مكان خاص دون جميع الأمكنة، كمن لا يقدر على ترك التقية في مسجد النبي ﷺ أو المسجد الحرام، مع قدرته على العمل الصحيح التام في غيرهما. وهذا أيضاً مجزٍ، فلا يعتبر عدم المندوحة في كل مكان.

ولكن نحن نقول:

أولاً: إنه لا يخفى أن هذه الأقوال كلها تختص بالتقية الخوفية، ولا تجري في التقية المداراتية، حيث لا يعتبر فيها تغيير الزمان أو المكان، بل الظاهر من أخبارها أنها إنما شرعت لجلب قلوبهم، و اتفاق كلمة المسلمين. و مثل هذا لا يعتبر فيه عدم المندوحة بلا إشكال.

فهل ترى أن قوله: (عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم)، أو قوله: (من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله ﷺ) أو قوله: فكن أول داخل و آخر خارج)، إلى غير ذلك مما قد مضى عند سرد الأخبار، محمول على ما إذا كان مضطراً إليه و لم يقدر على الفرار؟

فهذا مما لا ينبغي الكلام فيه.

نعم، لو قلنا بإجزاء العمل في مثل هذا النوع من التقية أمكن استثناء الصورة الأولى من الصور الثلاث التي ذكرها العلامة الانصاري رحمه الله، وهي ما إذا قدر على العمل التام في مكانه و زمانه بعينه مع عدم أي محذور؛ لانصرافها إلى غيرها.

ثانياً: في التقية الخوفية لا ينبغي الريب في عدم اعتبار نفي المندوحة في تمام الوقت، لا للإجماع؛ لعدم اعتباره في هذه المسألة، و لا لعمومات التقية، لظهورها في الاضطرار المطلق، و هو لا يحصل إلا في تمام الوقت كما في غيره من ذوي الأعذار، بل لخصوص الروايات الكثيرة الآمرة بالصلاة معهم، و غيرها تقية، فإنها مطلقة بلا

إشكال، و حملها على خصوص المضطر في تمام الوقت حمل على فرد نادر جداً.
و كذا إذا كان قادراً على العمل الصحيح في غير ذلك المكان، فإنه أيضاً لا يجب
الأخذ فيها بالمندوحة و ترك الصلاة في مسجد النبي ﷺ مثلاً، و الصلاة في ربه و
قافلته خارجاً. و يدل على ذلك و على ما قبله روايات كثيرة:

منها: ما عن أحمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: (قلت: إنني أدخل
مع هؤلاء في صلاة المغرب فيعجلوني الى ما أن أودن و أقيم، و لا أقرأ إلا الحمد،
حتى يركع، أيجزيني ذلك؟ قال: نعم يجزيك الحمد وحدها).^١

و حملها على صورة الاضطرار بترك السورة في تمام الوقت كما ترى.
و منها: ما عن بكير بن أعين قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الناصب يؤمنا ما تقول
في الصلاة معه؟ فقال: أمّا إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع ثم اركع و اسجد أنت
لنفسك).^٢

و منها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (لا بأس بأن تصلي خلف الناصب و لا
تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قراءته تجزيك إذا سمعتها).^٣
و لا ريب في لزوم حملها على التقية. كما أنّ الظاهر وجود المندوحة في غالب
هذه الموارد، بأن يصلي بعد ذلك أو قبله في داره.

و منها: ما عن أبي بصير (ليث المرادي) قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا أقتدي
الصلاة؟ قال افرغ قبل أن يفرغ، فإنك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة و اركع
معه).^٤

و ظاهرها الإجزاء و الاكتفاء بتلك الصلاة مطلقاً، و لو قدر على أدائها في ذلك
الموضع، كما هو الغالب. و قوله: «افرغ...» يعني من القراءة.

١. الوسائل، ج ٥، من أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٣، ح ٦.

٢. المصدر السابق، ح ٣.

٣. المصدر السابق، ح ٥.

٤. المصدر السابق، ح ١.

و منها: ما ورد في أبواب صلاة الجمعة، عن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: (في كتاب علي عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلّوا معهم، و لا تقومن من مقعدك حتى تصلّي ركعتين آخرين، قلت: فأكون قد صلّيت أربعاً لنفسي لم اقتد به؟ فقال: نعم)١.

و دلالتها على الإجزاء كإطلاقها من حيث وجود المندوحة في مكان آخر و عدمه ممّا لا إشكال فيه.

و منها: ما رواه حمران بن أعين أيضاً قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك، إنّنا نصلي مع هؤلاء يوم الجمعة و هم يصلّون في الوقت، فكيف نصنع؟ فقال: صلّوا معهم، فخرج حمران إلى زرارة فقال له: قد أمرنا أن نصلي معهم بصلاتهم، فقال زرارة: هذا ما يكون إلّا بتأويل، فقال له حمران: قم حتى نسمع منه، قال: فدخلنا عليه، فقال له زرارة: إنّ حمران أخبرنا عنك أنك أمرتنا أن نصلي معهم فأنكرت ذلك، فقال لنا: كان الحسين بن علي عليه السلام يصلّي معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين)٢.

و إطلاق صدرها بجواز الصلاة معهم الدال على عدم وجوب إضافة الركعتين مقيد بما في ذيلها، أو يحمل الثاني على خصوص ما إذا قدر على إضافة ركعتين آخرين، فإنّ ذلك من قبيل ما يكون فيه المندوحة، من دون حاجة إلى تغيير المكان و الزمان، و إن كانت التقيّة موجود. بالنسبة إلى القراءة في الأوليين.

فتلخّص من جميع ذلك - و لو بإلغاء الخصوصية عن مورد الروايات - عدم اعتبار نفي المندوحة من ناحية تغيير المكان أو الزمان في التقيّة سواء كانت في الأجزاء، كمورد الروايات، أو الكل. و إن كانت اطلاقات التقيّة المقيدة بالضرورة - كدليل العقل - غير دالة عليه.

١. الوسائل، ج ٥، من ابواب صلاة الجمعة، الباب ٢٩، ح ١.

٢. المصدر السابق، ح ٥.

التنبية الرابع: هل المدار على الخوف الشخصي أو النوعي؟

إذا كانت التقيّة من القسم الخوفي فهل المدار فيها على الخوف الشخصي أو النوعي؟ بعد الفراغ عن كون المناط في الخوف وجود احتمال الضرر احتمالاً معتداً به، حتى وإن لم يظن به، بل وإن شك، أو كان احتمالاً مرجوحاً، مع كونه مما يعتني به العقلاء؛ فإنّ عنوان الخوف عرفاً صادق في جميع ذلك، وإن كان قد يتفاوت بتفاوت الاحتمالات شدةً و ضعفاً.

و الحق في المقام أن يقال:

إنّ المتّقي تارة يخاف على نفسه أو عرضه أو ماله، أو على شيء من ذلك يتعلّق بمن له علاقة به أو على فرد معين آخر لا علاقة له به.

و أخرى يخاف على فرد أو جماعة غير معيّنة من أهل الحق، قد يُحصرون في أيدي أعدائهم، فيعقابون من جرّاء العمل الذي ترك فيه التقيّة غيرهم.

أمّا الأول فلا إشكال في جريان أحكام التقيّة فيه، بل هو من أظهر مصاديق التقيّة. و يؤيّده الروايات المعبّر فيها بأنّها جُنّة، أو ترسٌ أو شبه ذلك.

و قد وقع التصريح به أيضاً في عدة روايات:

منها: ما رواه الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرايع الدين - قال: (و لا يحلّ قتل أحدٍ من الكفّار و النصاب في التقيّة إلّا قاتل أو ساعٍ في فساد، و ذلك إذا لم تخف على نفسك و لا على أصحابك، و استعمال التقيّة في دار التقيّة واجب. الحديث) ^١.

و القدر المتيقن منه هو الخوف الشخصي على الاصحاب، فتدبر.

و منها: رواية المنصوري، عن عمّ أبيه، عن الإمام علي بن محمد، عن آبائه عليهم السلام قال:

(قال الصادق عليه السلام: ليس منّا من لم يلزم التقيّة، و يصوننا عن سفلة الرعية) ^٢.

١. الوسائل، ج ٥، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٤، ح ٢٢.

٢. المصدر السابق، ح ٢٨.

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السلام الذي ورد في تفسير الامام الحسن العسكري عليه السلام قال: (التقية من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه و إخوانه عن الفاجرين، و قضاء حقوق الإخوان أشرف أعمال المتقين. الحديث) ^١.

و يدل عليه أيضاً الروايات الكثيرة الواردة في الباب (٢٨) من أبواب الأمر بالمعروف، التي قرنت فيها التقية بقضاء حقوق الإخوان. و من المحتمل أن يكون مراعاة التقية شطراً من حقوق الإخوان، فتكون المقارنة بينهما من هذه الناحية لوجوب حفظهم بها.

و بعبارة أخرى: تجب التقية لحفظ حقوق أخيه كما تجب لحفظ نفسه و حقوقه. و إن سبق متاً احتمال آخر في بيان هذه المقارنة، و أنّ الأول ناظر إلى مناسبة الإنسان مع أعدائه، و الثاني إلى مناسبته مع أحبائه.

و كذلك ما دل على أن ترك التقية من مصاديق إلقاء النفس في التهلكة - و هو كثير - فكما أنّ إلقاءه بنفسه في اتهلكة حرام، كذلك إلقاء أخيه المؤمن بالهلاك. أو بإطلاق «أنفسكم» و شموله للغير أيضاً.

و أمّا القسم الثاني، و هو الخوف على النوع، بأن يكون ترك التقية مستلزماً للضرر في زمان آخر على أقوام آخرين احتمالاً معتدلاً به، كما إذا تركها في بلاده عند بعض أهل الخلاف، و خاف منه الضرر على بعض إخوانه إذا رجعوا إلى بلادهم، سواء كان ذلك بالنسبة إلى فرد أو أفراد.

والظاهر جواز ذلك أيضاً. و ذلك:

أولاً: لما عرفت مراراً من ملاك التقية، و أنّه من باب مراعاة الأهمّ و تقديمه على المهمّ.

و ثانياً: لصدق الضرورة عليه، فتشمله عمومات التقية الدالة على جوازها في كل ضرورة.

١. الوسائل، ج ٥، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٤، ح ٣.

و ثالثاً: لدلالة غير واحد من أخبار أبواب التقيّة عليه، بل على ما هو أوسع منه. منها: ما روي في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام، عن الحسن بن علي عليه السلام قال: (إنّ التقيّة يصلح الله بها أمة لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمة تاركها شريك من أهلكتهم الحديث).^١

و منها: ما رواه الشيخ في مجالسه، بسنده عن المنصوري، عن عمّ أبيه، عن الإمام علي بن محمد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال سيّدنا الصادق عليه السلام: عليكم بالتقيّة، فإنّه ليس ممّا من لم يجعلها شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجيّته مع من يحذره).^٢ بل مفاده أوسع ممّا نحن بصدده؛ لدلالته على وجوب رعايتها عند شدّة التقيّة مع من يأمنه إذا كان مقدّمة لأن يعتادها مع من يحذره، و يكون تركها سبباً لإضاعته في موارد لزومها و وجوبها، فتأمل.

و لا يعارضه ما عن علي بن موسى الرضا عليه السلام - في حديث -، حيث جفى جماعة من الشيعة و حجبهم؛ لتقيّتهم حيث لا تجب التقيّة،^٣ كما هو واضح.

التنبية الخامس: اذا خالف التقيّة في موارد وجوبها

إذا خالف التقيّة في موارد وجوبها فهل يكون العمل المخالف لها صحيحاً و إن كان عاصياً - كما اذا صلّى منفرداً فيما إذا اقتضت التقيّة الجماعة مع من لا يراه صالحاً لها -، أو يفسد مطلقاً، أو يفصل بين موارد؟

اختر شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله التفصيل بين ما إذا كان العمل المخالف لها أمراً متحداً مع العبادة، كالسجود على التربة الحسينية مع اقتضائها تركه، و مثله الوقوف بعرفات و صوم يوم الشك إذا خالف اعتقاده اعتقاد مخالفه في تعيين يوم عرفة و يوم العيد؛ و بين ما إذا كان خارجاً عنه، كترك القبض على اليد (التكتّف) في الصلاة إذا اقتضت التقيّة فعله.

١. الوسائل، ج ٥، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٤، ح ٤.

٢. المصدر السابق، ح ٢٩.

٣. المصدر السابق، ح ٩.

فاختار الفساد في الأول و الصحة في الثاني.

و الظاهر أنّ الوجه فيه دخول المسألة في مسألة اجتماع الامر و النهي؛ ففي الاول يكون السجود أو نفس الوقوف و الصيام محرّماً منهياً عنه لا يصلح للتقرب المعترف في صحة العبادة، بخلاف الثاني، فإنّ الحرام أمر خارج عن العبادة، مثل النظر إلى الاجنبية حال الصلاة.

هذا و المسألة مبنية على أنّ أوامر التقيّة هل هي كأوامر الأبدال الإضطرارية، تدل على جزئية ما يؤتى تقيّة و شرطيته وبدليته عن المأمور به الواقعي، أو أنها ليست كذلك بل تدل على أمر واجب في نفسه؟

فعلى الأول يكون العمل المخالف لها فاسداً مطلقاً، لعدم الإتيان بالمأمور به في ذاك الحال و الرجوع إلى غير ما هو مأمور به، و على الثاني لا يكون فاسداً، إلا إذا دخل في مسألة اجتماع الأمر و النهي، و قلنا ببطلان العبادة مع الاتحاد بالحرام.

و حيث إنّ شيخنا العلامة رحمته اختار الثاني ذهب إلى التفصيل هنا.

و يرد عليه أولاً: أنّه إذا قلنا بأنّ إيجاب الشيء بمقتضى التقيّة لا يجعله معتبراً في العبادة فلو تركه لم يكن عمله فاسداً، فعلى هذا لو ترك المسح على الخفين في حال التقيّة - و لم يكن في تركه محذور آخر - لم يكن و ضوؤه باطلاً.

و قد أجاب هو نفسه عن هذا الاشكال بما حاصله: إنّ المسح على البشرة ينحلّ الى أمرين، أحدهما نفس المسح و الآخر مباشرته للبشرة، فإذا تعذر الثاني لم يسقط الأول، و في الحقيقة هذا ميسوره بعد ترك المباشرة، للتقيّة.

ثم أيد ذلك بما ورد في رواية عبد الأعلى مولى آل سام الواردة في حكم الجبيرة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، امسح عليه).^١

١. الوسائل، ج ١، من أبواب الوضوء، الباب ٣٩، ح ٥.

فإنَّ المستفاد منها أنَّ سقوط المباشرة لليد لا يوجب سقوط المسح على المرارة، و أنَّه يستفاد من ضم قاعدة نفي الحرج إلى حكم وجوب الوضوء، حكم الجبيرة. و فيه: أنَّ ما أفاده رضي الله عنه لا يكفي في حل الإشكال، فإنَّ المسح على الخفِّ ليس ميسوراً بالنسبة للمسح على الرجل قطعاً، بل هو أمر مباين له عرفاً، كالمسح على شيء آخر خارجي. و يشهد لذلك ما ورد في ذمِّ الماسحين على الخفِّ عن الصادق عليه السلام: (إذا كان يوم القيامة و ردَّ الله كل شيء إلى شيء و ردَّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوءهم؟!)^١

فإنَّها تنادي بأعلى صوتها أنَّ المسح على الخفِّ كالمسح على ظهر الغنم في الحقيقة، و لا يرتبط بالإنسان أبداً. و أمَّا رواية عبد الأعلى فلا بدَّ من توجيهها بما لا ينافي ما ذكر من فهم الميسور عرفاً في باب المسح، و أنَّ المسح على الجبيرة ليس إلّا كالمسح على أمر خارجي، فتدبّر.

و اوضح إشكالاً منه مسألة الحج و الوقوفين في أيام يراها المخالف أيامهما و ليست كذلك في الواقع، أو في ظاهر الشرع؛ فإنَّه لا يمكن أن يقال فيه: إنَّ أصل الوقوف مطلوب، و وقوعه في يوم عرفة أو ليلة العاشر مطلوب آخر، فإذا تعدَّ واحد و جب الآخر أخذاً بالميسور، و لازم ذلك صحة عمل من ترك الوقوف حينئذ و أتى بسائر الواجبات. اللهم إلّا أن يقال بعدم صدق ميسور الحج عليه حتى عند التقية، مضافاً إلى ركنيتهما، فتأمل.

و ثانياً: أنَّه لا وجه للتفصيل الذي ذكره بين موارد، مثل السجود على التربة الحسينية و ترك القبض على اليد إذا اقتضت التقية خلافهما؛ و ذلك لأنَّ نفس التقية واجبة، و أمَّا تركها الخاص و الاشتغال بضعها فليس محرماً، فإنَّ ضد الواجب ليس بحرام.

١. الوسائل، ج ١، من ابواب الوضوء، الباب ٣٨، ح ٤.

هذا محصل ما أورده بعضهم عليه.

و لكن يمكن الذب عنه بأن ترك التقيّة بنفسه حرام كما يظهر من الرواية (٢٦) من الباب (٢٤) و الرواية (٩) من الباب (٢٥) من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

ففي الأولى منهما عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام: (لا إيمان لمن لا تقيّة له... فمن ترك التقيّة قبل خروج قائمنا فليس منا)؛ و في الثانية عن الرضا عليه السلام أيضاً أنّه جفى جماعة من الشيعة و حجبهم فقالوا: (يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله ما هذا الجفاء العظيم و الاستخفاف بعد الحجاب الصعب؟

قال:...و تتركون التقيّة حيث لا بدّ من التقيّة).

اللهم إلا أن يقال: إنّ المذمة فيهما لترك الواجب لا الفعل الحرام.

و هذا مضافاً إلى أنّ الفعل الذي يؤتى به على وجه مخالف للتقيّة بنفسه مصداق لإلقاء النفس في التهلكة، و هو حرام و قد مرّ في غير واحد من روايات التقيّة أنّ النهي عن تركها بملاك أنّه مصداق لقوله تعالى ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^١

إذا عرفت ذلك فلنعد إلى أصل المسألة و نرى أن الحق فيها ماذا؟

فنقول: ظاهر إطلاقات الباب صحة العمل إذا أتى به على وجه التقيّة. و الأدلة الخاصة، أعني الأخبار الواردة في موارد خاصة منها، أيضاً كالصريح في صحة الأعمال المؤدّاة على وجهها. و لكن القدر المتيقن بل ظاهرها أنّ ذلك إنّما يكون إذا عمل على وفقها، لا ما إذا ترك العمليين - فترك المسح على البشرة و الخفّ - معاً. و من الواضح أنّه لا دليل لنا على صحة الأعمال المذكورة غير هذه، فإذا قصّرت عن إثبات صحتها بدونه فلا بدّ من الحكم بالفساد. فيكون نتيجة ذلك أمراً يشبه البدليّة.

و إن شئت قلت: إنّّه و إن لم يكن في أخبار الباب ما يدل على بدليّة العمل تقيّة

عن العمل الواقعي كالأبدال الإضطرارية، و ليس فيها دلالة على أنّ المسح على الخفّ بدلّ عن المسح على البشرة.

كبدلية التيمم عن الوضوء، و لكن إذا لم يكن هناك دليل على أجزاء العمل إلا في هذه الصورة، كان أثره أثر البدلية و نتيجتها.

و من المعلوم أنّ ذلك إنّما يتصوّر إذا كانت التقيّة بترك شيء من أجزاء الواجبات أو شرائطها، و أمّا إذا كانت بإضافة شيء عليها كالقبض على اليد، و تركه، فالأدلة الدالة على المأمور به الواقعي بإطلاقها تشملها، و يصح العمل. اللهم إلا أن يكون نفس العمل على هذا الوجه مصداقاً لإلقاء النفس في التهلكة، فيكون حراماً لا يصلح للتقرب به، فيبطل من هذه الجهة.

التنبيه السادس: حكم آثار الأعمال المأتي بها تقيّة بعد زوالها

إذا توجّأ - مثلاً - تقيّة فلا شك في جواز الصلاة معه ما دامت أسبابها باقية، و أما إذا زالت و انقضى مورد التقيّة فهل تجوز الأعمال المشروطة بالوضوء؟ و إن شئت قلت: إنّ الوضوء تقيّة هل هو مبيح ما دامت عواملها، أو رافع للحدث بحيث لا يحتاج إلى إعادة الوضوء إلا إذا تجدد شيء من الأحداث؟

و لا فرق في ذلك بين العمل الذي توجّأ له و غيره، بعد فرض الكلام في ارتفاع أسباب التقيّة بقاء.

و كذلك الكلام فيما إذا أتى ببعض العقود أو الإيقاعات على وجه التقيّة، فهل يجوز ترتيب الأثر عليها بعد زوالها أم لا؟

و الفرق بين ما نحن فيه و بين العبادات التي يؤتى بها تقيّة التي قد عرفت أجزاءها عن المأمور به الواقعي ممّا لا يخفى؛ فإنّ هذه أسباب شرعية لها دوام بحسب الآثار التي تترتب عليها، بخلاف مثل الصوم و الصلاة و سائر العبادات.

و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّ مقتضى القاعدة الأولية هو الفساد، و عدم ترتب الأثر في جميع موارد التقيّة إلا ما خرج بالدليل، و قد مرّت الإشارة إليها في المباحث السابقة.

فهل هناك دليل على الصحة أم لا؟

قد يقال: نعم، ويستدل له تارةً بالأوامر الخاصة و أخرى بالأوامر العامة. توضيح ذلك: أمّا الأوامر الخاصة الواردة في موارد التقيّة كالأمر بالوضوء فربما يستفاد منها الصحة و عدم وجوب إعادته مطلقاً؛ و ذلك لأنّ رفع الحدث من آثار امتثال الأمر بالوضوء من غير مزيد، و هو هنا موجود، و لذا كل مورد ورد فيه الأمر به كان رافعاً له، فهل تجد مورداً و حداً أمر فيه بالوضوء و لا يكون رافعاً؟ و ما يتراى من كون الوضوء مبيحاً في دائم الحدث لا رافعاً، مع ورود الأمر به، فإنّما هو من جهة دوام الحدث و تجدده، لا من حيث قصور الوضوء في رفعه. فتحصل من ذلك أنّ كل مورد ورد فيه أمر خاص ببعض الأسباب الشرعية عند التقيّة، سواء كان من العبادات كالوضوء و الغسل، أو من العقود كالنكاح، أو من الإيقاعات كالطلاق، فامتثال هذا الامر دليل على وجود المؤثر واقعاً، فيترتب عليه جميع آثاره، و لو بعد زوال أسباب التقيّة.

و أمّا الأخبار العامة الدالة على أنّ التقيّة جائزة في كل ضرورة، و أنّ التقيّة في كل شيء إلّا في النبيذ و المسح على الخفين، - و قد مرّت في محلها - فهي تدل على جوازها مطلقاً، و جواز كل شيء بحسبه؛ فجواز الوضوء رفعه للحدث، و جواز البيع صحته، و ترتب الملك عليه، و جواز الطلاق تأثيره في البيونة، و كذا غيرها. هذا و لكن يمكن الخدشة في الجميع، أمّا الأخير فلأنّ ظاهر الأدلة العامة هو الجواز التكليفي و نفي الحرمة، لا الجواز الوضعي، فالإستدلال بها على آثارها الوضعية مشكل جداً.

و أمّا الأوامر الخاصة فالقول بانصرافها عمّا نحن فيه قوي جداً، و إن هي إلّا كالأوامر الاضطرارية إذا زالت الأعذار، كالمتيمم بعدما وجد الماء. هذا مضافاً إلى ما قد عرفت من أنّ التقيّة أمر عقلائي قبل أن تكون شرعية، و لا شك أنّ العقلاء لا يعاملون معاملة الصحة مع هذه الأسباب إلّا عند بقاء عوامل التقيّة، و أمّا بعد ارتفاعها فيرجعون إلى أسبابها الواقعية الاختيارية. و الحاصل أنّ الحكم ببقاء الآثار بعد زوال التقيّة مشكل جداً.

التنبيه السابع: هل التقيّة واجب نفسي أو غيري؟

هل التقيّة في موارد وجوبها واجب نفسي يترتب على تركه العقاب و غيره من آثاره، أو واجب غيري مقدّمي بما له من الآثار المختلفة؟
الذي يستفاد بادىء الأمر من أدلتها هو الثاني؛ فإنّها شرّعت لحقن الدماء، و حفظاً عن الضرر الديني أو الدنيوي من غير علّة. و الدليل العقلي الدال عليها أيضاً لا يقتضي أزيد من المقدّمية، و كذا ما دلّ على أنّ تركها داخل في إلقاء النفس في التهلكة، فتجب مقدّمة لحفظ النفس عنها.

هذا و لكنّ الإنصاف أنّها واجب نفسي بما له من الآثر، و ذلك لأمرين:
الأول: أنّ الظاهر من إطلاقات الأدلّة وجوبها النفسي عند خوف الضرر، سواء ترتّب على تركها ضرر أم لا. و ما ذكر فيها من حقن الدماء و غير ذلك فإنّما هو من قبيل الحكمة لا العلّة، و لذا ورد فيها الوعيد بالعذاب لمن تركها، مثل ما ورد في تفسير الإمام الحسن العسكري (عليه السلام) - في حديث -: «... فأعظم فرائض الله عليكم بعد فرض موالاتنا و معاداة أعدائكم استعمال التقيّة على أنفسكم و أموالكم و معارفكم، و قضاء حقوق إخوانكم، و إنّ الله يغفر كل ذنب بعد ذلك و لا يستقصي، و أمّا هذان فقلّ من ينجو منهما إلّا بعد مسّ عذاب شديد»^١.

و كذا ما دلّ على أنّها مثل تضييع حقوق الإخوان، مثل ما ورد من قول علي بن الحسين (عليه السلام): (يغفر الله للمؤمن كل ذنب، و يطهّره منه في الدنيا و الآخرة ما خلا ذنبين: ترك التقيّة، و تضييع حقوق الإخوان).^٢

و ما رواه ابن ادريس في آخر (السرائر) من قول مولانا علي بن محمد (عليه السلام) لداود الصرمي: (لو قلت: إنّ تارك التقيّة كتارك الصلاة لكنك صادقاً)^٣. إلى غير ذلك ممّا يطلّع عليه المتتبع.

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، الباب ٢٨، ح ١٢.

٢. المصدر السابق، ح ٦.

٣. المصدر السابق، الباب ٢٤، ح ٢٧.

فإنَّ ذلك كله ظاهرٌ في وجوبها النفسي.
و الثاني: أنَّ ترك التقيّة - وهو ضدّ فعلها - بنفسه إلقاء للنفس في التهلكة، لا أنّه مقدمة له. و من المعلوم أنّ ذلك بنفسه حرام، فترك التقيّة بنفسها حرام يترتب عليه العقاب و يوجب الفسق. و إن شئت قلت: فعلها عين مصداق حفظ النفس و تركها عين مصداق إضاعتهما و إلقاءها في الهلاك، و ليس هنا من المقدمية عين و لا أثر، فتدبّر.

التنبية الثامن: هل هناك قسم ثالث للتقيّة؟

قد عرفت في المباحث السابقة أنّ التقيّة على ضربين: خوفاً و تحبيبي، و الأول ما يكون الغرض منه حفظ النفوس و الأعراس و الدين، بخلاف الثاني، فإنّ الغاية فيه جلب المودة، و جمع الكلمة، توحيد صفّ المسلمين على اختلاف مذاهبهم في مقابل أعداء الإسلام، أعداء الحق، و قد عرفت أنّ لكلّ مقاماً يختص به.
و قد يقال: يوجد هنا قسمٌ ثالثٌ لها، و هو ما يقابل الإشاعة و إذاعة السرّ، و أنّه حكم سياسي شرّع لحفظ المذهب، و لو لم يكن هناك خوف على أحد، أو مجال لجلب المودة و توحيد الكلمة.

و قد عقد له في (الوسائل) باباً يخصّه، و أورد فيه أخباراً تدل على المقصود:
منها: ما رواه محمد الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من أذاع علينا حديثنا فهو بمنزلة من جحدنا حقّاً).^١

و منها: ما رواه ابن أبي يعفور قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: من أذاع علينا حديثنا سلبه الله الإيمان).^٢

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا الموضوع. و مفادها وجوب كتمان عقيدة الحق، أو

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، الباب ٣٤، ح ١٢.

٢. المصدر السابق، ح ١٣.

إظهار غيرها في الموارد التي هي من الأسرار التي يجب كتمانها عن غير أهلها، لما في إذاعتها عند غير أهلها من الضرر. فهذا نوع من التقية، و ينطبق عليه تعريفها، و مع ذلك ليس داخلاً في القسمين السابقين.

و لكنّ الإنصاف أنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه، بل هو في الحقيقة راجع إلى القسم الأول، و هو التقية في موارد الخوف؛ فإنّ إطلاق السرّ ليس إلّا في الموارد التي يكون في إظهار الحق أو بعض العقائد الدينية ضرراً و خوفاً على النفس أو العرض أو الدين نفسه، و ما لا يكون فيه ضرراً لا يكون سراً، و لا يدخل تحت عنوان كتمان السر و إذاعته. و على هذا يؤول هذا القسم إلى القسم الخوفي.

و يشهد لما ذكر غير واحد من روايات ذلك الباب بعينه، و إليك جملة منها:

١- ما رواه يونس بن يعقوب عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام: (ما قتلنا من أذاع حديثنا قتل خطأ، و لكن قتلنا قتل عمد).^١

و فيه دلالة على أنّ إذاعة الحديث في موارد كتمانها يترتب عليها الأضرار العظيمة التي ربما تبلغ القتل، و حيث إنّ فاعلها عالم بهذا الأثر فهو في الواقع قاتل عمد، و هل هو إلّا مصداق لتك التقية الخوفي، و قد عرفت أنّ الخوف كما أنّه قد يكون على النفس يمكن أن يكون على الغير؟

٢- ما رواه محمد بن مسلم قال: (سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: يحشر العبد يوم القيامة و ما ندا دمّاً، فيدفع إليه شبه المحجمة، أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ إنّك تعلم أنّك قبضتني و ما سفكت دمّاً، فيقول: بلى، و لكنك سمعت من فلان رواية كذا و كذا فرويتها عليه، فنقلت حتى صارت إلى فلان الجبار فقتله عليها، و هذا سهمك من دمه)^٢.

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، الباب ٣٤، ح ١٣.

٢. ما ندا دمّاً، الظاهر انه بمعنى: ما أصاب دمّاً.

٣. الوسائل، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٣٤، ح ١٥.

فهل هذا إلا ترك التقيّة الموجب لإلقاء الغير في التهلكة؟
 ٣- ما رواه إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام و تلا هذه الآية: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا
 يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يُقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» قال: و
 الله ما قتلوهم بأيديهم، و لا ضربوهم بأسيا ففهم، و لكنهم سمعوا أحاديثهم فأذاعوها،
 فأخذوا عليها، فقتلوا فصار قتلاً و اعتداءً و معصية^١.

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى. و جميعها تدل على أنّ إذاعة السرّ إنّما هي
 في العقائد التي لو أظهرت أورت ضرراً على صاحبها، فنقل ما يشتمل عليها على
 صاحبها منافٍ للتقيّة التي أمر بها عند الخوف على النفس أو على الغير، فليس هذا
 قسماً ثالثاً غير القسمين السابقين، و الامر واضح.

التنبيه التاسع: هل يحرم تسمية المهدي (عج) باسمه الشريف؟

المشهور بين جمع من المحدّثين حرمة تسميته - أرواحنا له الفداء - باسمه
 الخاص، دون ألقابه المعروفة، فهل هذا حكم يختصّ بزمان غيبته الصغرى دون
 الكبرى، كما نقله العلامة المجلسي في (بحار الأنوار) عن بعض؟ أو أنّه عام لكل زمان
 و مكان إلى أن يظهر (عج) و يملأ الارض قسطاً و عدلاً، كما ملئت ظلماً و جوراً؟
 أو أنّ حرمتها دائرة مدار التقيّة و الخوف، فعند عدم الخوف تجوز و عند وجوده
 تحرم؛ بل لا يختص ذلك به أرواحنا فداه و يجري في غيره من الأئمة عليهم السلام؟ اختار ذلك
 شيخنا الحرّ العاملي رحمته الله في (الوسائل) في مفتتح هذا الباب، و صرح به أيضاً في
 ختامه.

و لنذكر أولاً الأخبار الواردة في هذا الباب، ثم نتبعها بذكر المختار، و هي على
 طوائف:

الطائفة الأولى:

ما دلّ على حرمة التسمية باسمه الشريف مطلقاً، من دون أي تقيّة من ناحية

١. الوسائل، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٣٤، ح ١٥.

- الزمان و المكان، و لم يعلل بتعليل خاص، و إليك جملة منها:
- ١- ما رواه الكليني عن علي بن رئاب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (صاحب هذا الأمر لا يسميه باسمه إلا كافر).^١
 - ٢- ما رواه أيضاً عن الريان بن الصلت، قال: (سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام و سئل عن القائم عليه السلام قال: لا يُرى جسمه و لا يُسمّى اسمه).^٢
 - ٣- ما رواه الصدوق عليه السلام في كتاب (اكمال الدين)، عن صفوان بن مهران، عن الصادق عليه السلام أنه قيل له: (مَنْ المهدي من ولدك؟ قال: الخامس من ولد السابع، يغيب عنكم شخصه، و لا يحلّ لكم تسميته).^٣
 - ٤- و ما رواه أيضاً في ذلك المصدر، عن محمد بن عثمان العمري قال: (خرج توقيع بخط أعرفه: من سماني في مجمع من الناس فعليه لعنة الله).^٤
بناءً على عدم اختصاصه بذلك الزمان كما هو ظاهر الإطلاق.
 - ٥- ما رواه الصدوق أيضاً في (اكمال الدين)، عن عبد العظيم الحسني، عن محمد بن علي بن موسى عليه السلام في ذكر القائم عليه السلام قال: (يخفى على الناس ولادته، و يغيب عنهم شخصه، و تحرم عليهم تسميته، و هو سمّي رسول الله و كنيته... الحديث).^٥
إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى.



الطائفة الثانية:

ما ورد فيه التصريح بترك تسميته إلى أن يقوم و يملأ الارض عدلاً كما ملئت

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، الباب ٣٣، ح ٤.

٢. المصدر السابق، ح ٥.

٣. المصدر السابق، ح ١١.

٤. المصدر السابق، ح ١٣.

٥. المصدر السابق، ح ١٤.

ظلماً و جوراً، و إليك بعض ما ورد في هذا المعنى:

١- ما رواه العلامة المجلسي في (بحار الأنوار) عن محمد بن زياد الأزدي، عن موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال: عند ذكر القائم عليه السلام: (يخفى على الناس ولادته، و لا يحلّ لهم تسميته حتى يظهره عزّ و جلّ فيملاً به الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً).^١

٢- ما رواه أيضاً عن عبد العظيم الحسني، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه قال عليه السلام في القائم عليه السلام: (لا يحلّ ذكره باسمه حتى يخرج فيملاً الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً).^٢

٣- ما رواه الكليني بسنده عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث الخضر عليه السلام - أنه قال: (و أشهد على رجل من ولد الحسن لا يُسمّى و لا يُكنّى حتى يظهر أمره فيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، إنّه القائم بأمر الحسن بن علي عليه السلام).^٣

٤- ما رواه الصدوق أيضاً في كتاب (إكمال الدين)، بسنده عن عبدالعظيم الحسني، عن سيدنا عليّ بن محمد عليه السلام أنه عرض عليه اعتقاده و إقراره بالائمة - إلى أن قال: - (ثم أنت يا مولاي، فقال له عليه السلام: و من بعدي ابني الحسن، فكيف للناس بالخلف من بعده؟ قلت: فكيف ذلك؟ قال: لأنّه لا يُرى شخصه، و لا يحلّ ذكره باسمه، حتى يخرج فيملاً الأرض قسطاً و عدلاً - إلى أن قال: - فقال عليه السلام: هذا ديني و دين آبائي).^٤

إلى غير ذلك ممّا يدل عليه.



١. بحار الأنوار، ج ٥١، ص ٣٢.

٢. المصدر السابق.

٣. الوسائل، ج، من أبواب الامر بالمعروف، من الوسائل، الباب ٣٣، ح ٣.

٤. المصدر السابق، ح ٩.

الطائفة الثالثة:

ما دل على عدم جواز تسميته عليه السلام، معللاً بالخوف، و إليك بعض ما ورد في هذا المعنى:

١- ما رواه الكليني بسنده عن علي بن محمد، عن أبي عبد الله الصالحي قال: (سألني أصحابنا بعد مضي أبي محمد عليه السلام أن أسأل عن الاسم و المكان، فخرج الجواب: إن دلتهم على الاسم أذاعوه، و إن عرفوا المكان دلّوا عليه).^١

قال المحدث الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله بعد نقل هذا الحديث: هذا دال على اختصاص النهي بالخوف، و ترتّب المفسدة.

٢- ما رواه أيضاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عثمان العمري - في حديث - أنّه قال له: (أنت رأيت الخلف؟ قال: إي و الله - إلى أن قال: - قلت: فالاسم؟ قال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، و لا أقول هذا من عندي، فليس لي ان أحلل و لا أحرم، و لكن عنه عليه السلام فإنّ الأمر عند السلطان، أنّ أبا محمد مضي و لم يخلف ولداً - إلى أن قال: - و إذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله و أمسكوا عن ذلك).^٢

و هذا كالصريح في أنّ النهي لمكان الخوف عليه عليه السلام، و أنّه إذا وقع الاسم طلبوه، فنهي عن التسمية، بل أبهت التسمية كي لا يطلع عليها من لا يعلمها و حرّمت على من يعلمها.

٣- ما رواه الصدوق في (اكمال الدين)، عن علي بن الحسين الدقاق و إبراهيم بن محمد قالوا: (سمعنا علي بن عاصم الكوفي يقول: خرج في توقيعات صاحب الزمان عليه السلام: ملعون ملعون من سمّاني في محفل من الناس).^٣

و التقييد بقوله «في محفل من الناس» دليل على جوازه في غير محافلهم - بناءً

١. الوسائل، ج، من أبواب الامر بالمعروف، من الوسائل، الباب ٣٣، ح ٧.

٢. المصدر السابق، ح ٨.

٣. الوسائل، ج ١١، من أبواب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، الباب ٣٣، ح ١٢.

على دلالة القيد على المفهوم، في هذه المقامات - و أنّ النهي إنّما هو من جهة التقية عنهم.

٤- ما رواه أيضاً عن محمد بن همام، عن محمد بن عثمان العمري قال: (خرج توقيع بخط أعرفه: من سماني في مجمع من الناس فعليه لعنة الله).^١ و دلالاته كسابقه.

٥- ما رواه في (البحار) عن أبي خالد الكابلي قال: (لما مضى علي بن الحسين عليه السلام دخلت على محمد بن علي الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك قد عرفت انقطاعي إلى أبيك و أنسي به و وحشتي من الناس، قال: صدقت يا أبا خالد تريد ماذا؟ قلت: جعلت فداك قد وصف لي أبوك صاحب هذا الامر بصفة لو رأيتَه في بعض الطرف لأخذت بيده، قال: فتريد ماذا يا أبا خالد؟ قال: أريد ان تسميه لي حتى أعرفه باسمه، فقال: سألتني و الله يا أبا خالد عن سؤال مجهد و لقد سألتني بأمر ما لو كنت محدثاً به أحداً لحدّثتك، و لقد سألتني عن أمر لو أنّ بني فاطمة عرفوه حرصوا على ان يقطعوه بضعة بضعة).^٢

بناءً على أنّ قوله: (لو أنّ بني فاطمة...) يدل على قصد بعضهم الاضرار به، فضلاً عن غيرهم، فلذلك لم يسمّه عليه السلام باسمه، حتى يكون مكتوماً فلا يعرف، و لا تصل أيدي المخالفين، إليه خوفاً من الاضرار به. و المستفاد من جميع ذلك أنّ إخفاء اسمه (عج) ليس لأمرٍ تعبدي خاص، بل بملاك التقية بما لها من الشروط لا غير.



الطائفة الرابعة:

ما يدل على وقوع التسمية منهم عليهم السلام أو من أصحابهم في موارد عديدة بلا نهْي

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، الباب ٣٣، ح ١٣.

٢. بحار الانوار، ج ٥١، ص ٣١.

منهم، وإليك بعض ما ورد في هذا المعنى:

١- ما رواه الصدوق في (إكمال الدين) بسنده عن محمد بن إبراهيم الكوفي، أنّ أبا محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام بعث إلى بعض من سمّاه شاةً مذبوحة و قال: (هذه من عقيقة ابني محمد^١).

و هذا تصريح بالاسم منهم صريحاً، وإجازة بالتصريح من غيرهم تلويحاً.
٢- ما رواه أيضاً عن أبي غانم الخادم قال: (ولد لأبي محمد عليه السلام مولود فسمّاه محمداً، و عرضه على أصحابه يوم الثالث و قال: هذا صاحبكم من بعدي و خليفتي عليكم و هو القائم)^٢.

و هذا الحديث و إن لم يكن دالاً على التسمية منهم، إلا أنّ ذلك لو كان ممنوعاً لم يتسرع إليه أبوغانم الخادم، بل هو دليل على أنّ الإمام العسكري عليه السلام صرح باسمه له و لأمثاله.

٣- ما رواه أيضاً عن الكليني، عن علان الرازي، عن بعض أصحابنا أنّه لما حملت جارية أبي محمد عليه السلام قال: (ستحملين ولداً و اسمه محمد، و هو القائم من بعدي^٣).

و نقل الرواة له واحداً بعد واحد شاهد على جواز التسمية في الجملة.
٤- ما رواه أيضاً عن أبي نضرة، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله، عن فاطمة عليها السلام أنّه وجد معها صحيفة من درّة فيها أسماء الأئمة من ولدها، فقرأها - إلى أن قال: (أبوالقاسم محمد بن الحسن حجّة الله على خلقه القائم، أمّه جارية، اسمها نرجس)^٤.

و نقل جميع رواة السند مضافاً إلى نقل جابر دليل على عدم المنع من التسمية في جميع الحالات و الظروف.

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٣٣، ح ١٥.

٢. المصدر السابق، ح ١٦.

٣. المصدر السابق، ح ١٧.

٤. المصدر السابق، ح ١٨.

٥- ما رواه أيضاً عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام على المنبر: يخرج رجل من ولدي في آخر الزمان - و ذكر صفة القائم و أحواله إلى أن قال: - له اسمان، اسم يخفى، و اسم يعلن، فأما الذي يخفى فأحمد، و أمّا الذي يعلن فمحمد... الحديث) ^١.

و هو دليل على أنّ التصريح باسمه بمحمد حتى من فوق المنبر جائز.

٦- ما رواه بأسانيد كثيرة عن الحسن بن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر قال: (دخلت على فاطمة عليها السلام و بين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثني عشر آخرهم القائم، ثلاثة منهم محمد، و أربعة منهم علي) ^٢.

٧- ما رواه الطبرسي في (اعلام الوري) عن محمد بن عثمان العمري، عن أبيه، عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، (في الخبر الذي روي عن آبائه عليهم السلام أنّ الارض لا تخلو من حجة الله على خلقه و أنّ من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، فقال: إنّ هذا حق كما أنّ النهار حق، فقيل: يابن رسول الله فمن الحجة و الإمام بعدك؟ فقال: ابني محمد، هو الإمام و الحجة بعدي، فمن مات و لم يعرفه مات ميتة جاهلية) ^٣

إلى غير هذا ممّا في هذا المعنى.



و لقد أجاد صاحب (الوسائل) في آخر الباب ٣٣ من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حيث قال: «و الأحاديث في التصريح باسم المهدي محمد بن الحسن عليه السلام، و في الأمر بتسميته عموماً و خصوصاً، تصريحاً و تلويحاً، فعلاً و تقريراً، في النصوص، و الزيارات، و الدعوات، و التعقيبات، و التلقين و غير ذلك كثيرة جداً». ثم أضاف إليه في حاشية منه على آخر أحاديث هذا الباب فقال: «قد صرح باسمه عليه السلام

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٣٣، ح ١٩.

٢. المصدر السابق، ح ٢٠.

٣. المصدر السابق، ح ٢٣.

جماعة من علمائنا في كتب الحديث، و الأصول، و الكلام و غيرها، منهم العلامة، و المحقق، و المقداد، و المرتضى، و ابن طاووس، و غيرهم، و المنع نادر، و قد حققناه في رسالة مفردة».

هذا هو ما ورد في هذا الباب من طوائف الأخبار، و كلمات الاصحاب. و لا ينبغي الشك في أنّ القول بمنع التسمية تعبداً كلام خالٍ عن التحقيق، و إن صرح به بعض الأكابر، بل الظاهر أنّ المنع منه يدور مدار وجود ملاك التقية، و في غيره كأمثال زماننا هذا لا يمنع على التحقيق.

و أمّا ما أفاده العلامة المجلسي رحمته الله بعد ذكر بعض ما دل على النهي عن التسمية إلى أن يظهر القائم عليه السلام بقوله: «إنّ هذه التحديدات مصرّحة في نفي قول من خصّ ذلك بزمان الغيبة الصغرى تعويلاً على بعض العلل المستنبطة و الاستبعادات الوهمية» فهو ممنوع جداً؛ لما قد عرفت من أنّ هذا ليس علّة مستنبطة و استبعاداً وهمياً، بل صرح به في روايات عديدة ليست بأقل من غيرها، هذا مضافاً إلى ما دلّ من الروايات على جواز التسمية و التصريح به، و قد عرفت في الطائفة الرابعة، و هي أكثر عدداً و أقوى دلالة من غيرها.

و الحاصل أنّ المنع يدور مدار الخوف عليه عليه السلام، أو علينا، بالموازين المعتمدة في التقية؛ و ذلك لأمر:

الأول: أنّ هذا هو الطريق الوحيد في الجمع بين الأخبار و حمل مطلقها على مقيدتها، فالمطلقات و هي الطائفة الأولى بل الثانية أيضاً - فإنّها مطلقة من ناحية الخوف و عدمه و إن كانت مغيّاة بظهوره فإنه لا ينافي تقييدها بما ذكرنا - تقيّد بالطائفة الثالثة الدالة على دوران الحكم مدار التقية، و لولا ذلك تعارضت و تساقطت، لو قلنا بأنّ كل طائفة منها قطعية أو كالقطعية لتضارفاها، أو يقال بالتخيير بناءً على كون أسنادها ظنية، و عندئذ يمكن الحكم بالجواز.

و من أقوى القرائن على الجمع الذي ذكرنا هو الطائفة الرابعة المصرّحة بجواز التسمية في الجملة. و ليت شعري ماذا يقول القائل بحرمة التسمية مطلقاً في هذه

الطائفة المتضافرة جداً؟ فهل يمكن طرح جميعها مع كثرتها و فتوى كثير من الأصحاب على طبقتها؟ أو يمكن ترجيح غيرها عليها؟ كلا، لا طريق إلى حلها إلا بما ذكرنا.

الثاني: قد وردت احاديث كثيرة من طرق أهل البيت عليهم السلام و السنة، صرح فيها بأن اسم المهدي عليه السلام اسم النبي صلى الله عليه وآله ، و كنيته عليه السلام كنيته صلى الله عليه وآله.

و من المعلوم أنّ هذا في قوة التسمية، فإنّ الظاهر من بعض الأخبار الدالة على عدم ذكر الاسم هو عدم الدلالة عليه بحيث لا يعلم المخاطب من الناس ما يكون اسمه الشريف، لا مجرد التلقظ به. اللهم إلا أن يقال: ان ذلك و إن كان مفاد بعض أخبار الباب و لكن ينافيه بعضها الآخر الدال على حرمة التلقظ به، لا الدلالة عليه و لو بنحو من الكناية، فراجع و تدبر.

الثالث: أنّ القول بحرمة التلقظ باسمه الشريف من دون التقية و محذور آخر، مع جواز الدلالة عليه بالكناية أو بمثل (محمّد) يحتاج إلى تعبد شديد، فأيّ حازرة في ذكر اسمه الشريف في اللفظ مع جواز ذكره كناية، كالقول بان اسمه اسم جده رسول الله، او بالحروف المقطعة، مع فرض عدم أي محذور ظاهر بتاتاً؟

و أيّ شبه لمثل هذا الحكم في الأحكام الشرعية؟ و مثل هذا الاستبعاد و إن لم يكن بنفسه دليلاً في الأحكام الفقهية إلا أنه يمكن جعله تأييداً لما ذكرنا.

و يؤيده أيضاً بعض ما ورد في عدم جواز التصريح باسم غيره عليه السلام من الأئمة عليهم السلام عند التقية، فلا يختص الحكم باسمه الشريف؛ مثل ما رواه الكليني باسناده إلى عنبسة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إياكم و ذكر علي و فاطمة عليهما السلام)، فإنّ الناس ليس شيء أبغض إليهم من ذكر علي و فاطمة) ^١.

و من العجب ما حكى عن الصدوق عليه السلام أنّه بعد الاعتراف بالتصريح باسمه في رواية

١. الوسائل، ج ١١، من أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٣٣، ح ٢.

اللوح قال: «جاء هذا الحديث هكذا بتسمية القائم، و الذي أذهب اليه النهي عن التسمية».

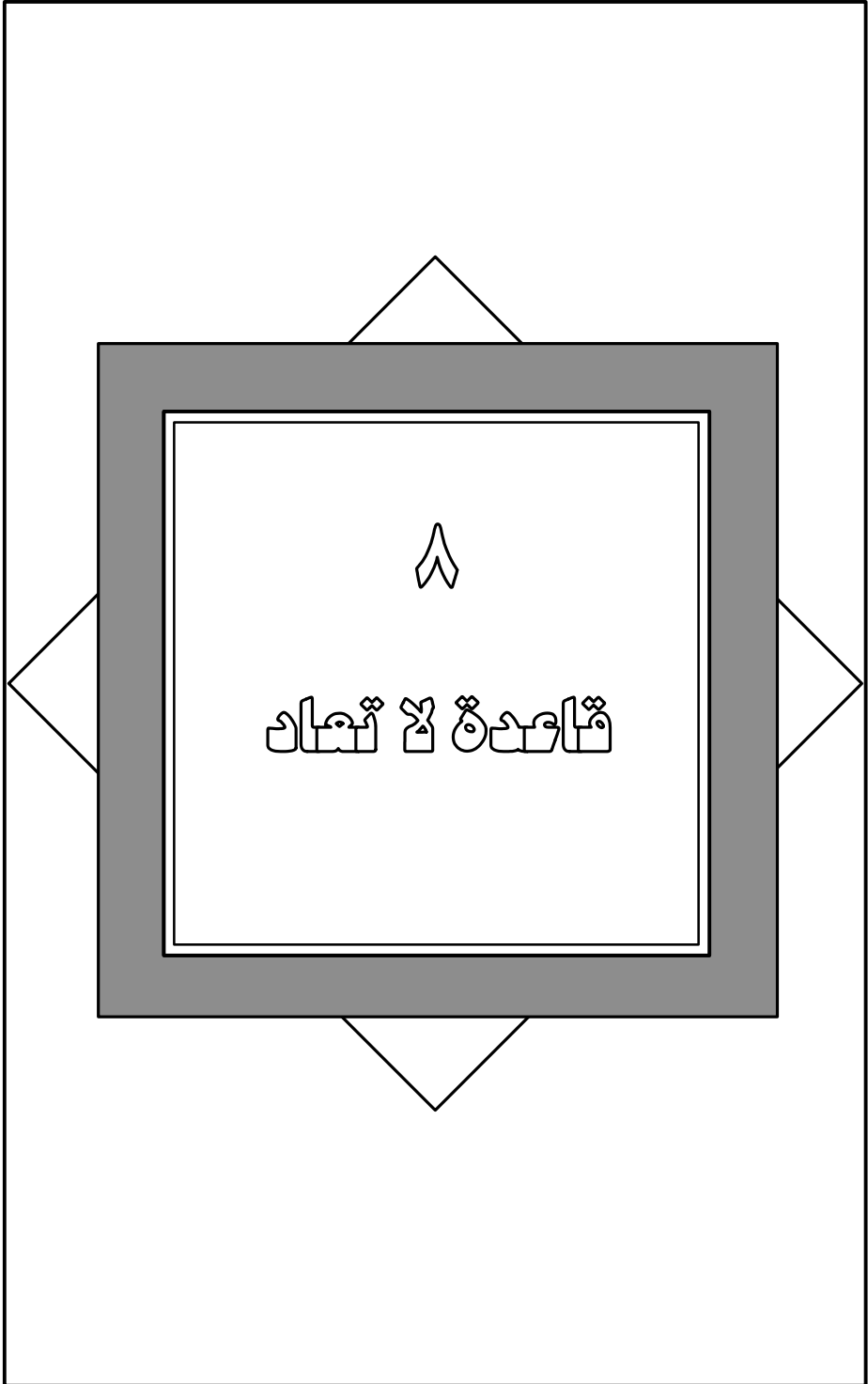
و قد عرفت أنه لا ينحصر التصريح باسمه الشريف برواية اللوح، و لا ينحصر الدليل بروايات الطائفة الرابعة المصرّحة بالاسم، و مع ذلك لِمَ لَمْ يختَر القول بالجواز عند عدم التقيّة كما اختاره صاحب (الوسائل) و يظهر من كثير من الاصحاب؟ فلعله رآه موافقاً للاحتياط. و هو و إن كان كذلك إلا أنّ الاحتياط في عمل النفس شيء و الفتوى بالاحتياط شيء آخر، و بالجملة هذا الاحتياط ضعيف جداً لا يجب مراعاته.

فتلخّص عن جميع ما ذكر، جواز التسمية باسمه الشريف - و هو «محمد بن الحسن العسكري» عجلّ الله تعالى له الفرج - في أمثال زماننا هذا مما لا تقيّة فيه من هذه الناحية.

إلى هنا ينتهي الكلام في أحكام التقيّة و فروعها.

و قد وقع الفراغ منه في جمادى الاخرى من سنة ١٣٩٢. هـ

و الحمد لله ربّ العالمين





قاعدة لا تعاد

من القواعد الفقهية قاعدة لا تعاد، و هي قاعدة عامة تجري في جميع أبواب أجزاء الصلاة و شرائطها و موانعها - على القول بحجيتها - و بهذا دخلت في سلك القواعد الفقهية؛ لما قد عرفت من أنّ ضابطها اشتمالها على احكام عامّة لا تختصّ بباب خاص.

و باشتمالها على الحكم تمتاز عن المسائل الأصولية؛ فإنّها لا تشتمل على حكم شرعي بل تكون قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام. و بعدم اختصاصها بباب خاص و موضوع معيّن تمتاز عن المسائل الفقهية المختصّة بمواضيع معيّنة. و على هذا لا يمنع اختصاص هذه القاعدة بأبواب الصلاة من انسلاكها في سلك القواعد الفقهية؛ فإنّ هذه الأبواب تحتوي مواضيع مختلفة غاية الاختلاف.



أصل القاعدة:

لا شك في أنّ الحكم الأوّلي في المركبات الشرعية و غيرها هو الفساد إذا أخلّ بشيء من أجزائها و شرائطها، أو أتى بشيء من موانعها؛ إذ مع الإخلال بشيء من هذه لا يوجد المركّب على الفرض، سواء كان ذلك عمداً أو سهواً أو جهلاً، اذا كانت الجزئية و الشرطية و المانعية مطلقة.

فالحكم بالبطلان و عدم الاجتزاء و لزوم الاءعادة هو الأصل الأوّلي في جميع هذه الموارد.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل على الجزئية أو الشرطية أو المانعية بلسان نفي الماهية مثل قوله: (لا صلاة إلا بطهور)، و قوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)؛ أو بلسان الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^١.

أو بلسان وجوب الإعادة عند الإخلال بها، كما ورد في غير واحد من أبواب الأجزاء و الشرائط و الموانع، مثل قوله ﷺ في حديث زرارة بعد السؤال عن إصابة شيء من الدم أو المني لثوب المصلّي و نسيانه و الصلاة معه و الذكر بعد الفراغ منها: (تعيد الصلاة و تغسله).^٢

لعدم الفرق بين جميع هذه الصور. و إطلاقها دليل على عدم اختصاص الجزئية و شبهها بحال خاص.

و ما قد يتوهم من أنه إذا كان الدليل عليها بلسان الأمر - و الأمر لا يشمل الناسي و شبهه - كان مختصاً بالعالم العائد الذاكر، و غيره خارج عن نطاق إطلاق دليل الجزئية و الشرطية و المانعية، و مع عدم ثبوت هذه الأمور في حقهم لا مناص عن الحكم بالصحة عند تركها غفلة و نسياناً و شبههما، فاسدٌ جداً؛ فإنّ مثل هذه الأوامر أوامر إرشادية، ترشد إلى الجزئية تارة و الشرطية أو المانعية أخرى، و ليست على وزن الأوامر المولوية المختصة بالذاكر العائد.

هذا مضافاً إلى أنّ الأوامر المولوية الواردة في أبواب الأحكام التكليفية أيضاً عامّة شاملة للجاهل و الناسي أيضاً، و إن سقطت عن الفعلية في حقهم ما دامت هذه

١. سورة المائدة، الآية ٦.

٢. الوسائل، ج ٢، أبواب النجاسات و الأواني و الجلود، الباب ٤٢، ح ٢.

الأعذار، فإذا ارتفعت و أمكن التدارك بالإعادة أو القضاء وجب.
و بالجملة لا ينبغي الريب في أنّ قضية الأصل الأولي هو الفساد عند الإخلال بشيء من هذه الأمور.

نعم، يستثنى منه ما إذا كان الحكم بالجزئية أو الشرطية منتزعاً عن حكم تكليفي فعلي، مثل ما أفتى به المشهور من بطلان الصلاة في الأرض المغصوبة أو اللباس المغصوب؛ فإنه لا دليل على شرطية الإباحة أو مانعية الغصب إلا من ناحية حكم العقل بعدم جواز اجتماع الأمر و النهي، أو عدم إمكان التقرب إلى الله تعالى بفعل يتحد مع عنوان محرم.

و من الواضح أنّ الفساد هنا مشروط بفعلية حكم الغصب، بحيث لا يمكن التقرب معه بالصلاة، فلو نسي أو غفل أو جهل به، بحيث لم تكن الحرمة فعلية لم يكن هناك مانع عن صحة الصلاة. و هذا هو الفارق بينه و بين غيره من الموانع و الشرائط. فالغافل و الجاهل و الناسي لحكم الغصب و موضوعه تصحّ صلاتهم، لعدم المانع في حقهم.

إذا تبيّن ذلك فاعلم أنّ فقهاءنا (رضوان الله عليهم) استثنوا من أصالة الفساد الجارية في المركّبات عند الإخلال بشيء من أجزائها و شرائطها و موانعها، أبواب الصلاة، و أفتوا بصحتها عندئذ، إلا في خمسة أشياء: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثلاثة من الشرائط، و اثنان من الأجزاء. و اطلق جمعّ من المتأخّرين و المعاصرين على ذلك: «قاعدة لا تعاد»، أخذاً بما ورد في الحديث الآتي.

١- مدرك القاعدة

المدرك الوحيد لهذه القاعدة هو صحيحة زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثم قال: القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و التكبير سنّة، و لا تنقض السنّة بالفريضة).^١

١. الوسائل، ج ٤، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، ح ١٤.

رواها في (الوسائل) في أبواب القبلة الباب (٩)، الحديث (١).
 و كذا في أبواب الوضوء الباب (٣)، الحديث (٨).
 و كذا في أبواب أفعال الصلاة الباب الأول، الحديث (١٤).
 و رواها أيضاً في أبواب القراءة، و أبواب الركوع، و أبواب السجود، و أبواب التشهد،
 و أبواب قواطع الصلاة.
 و هذا الحديث صحيح سنداً و تامّ دلالة.

أمّا السند:

فقد رواه الصدوق رحمته الله في (الخصال) عن أبيه، عن سعد - بن عبد الله القمي -، عن
 أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز - بن عبد
 الله السجستاني - عن زرارة، عن أبي جعفر رحمته الله.
 و رواه أيضاً في (الفقيه) بإسناده إلى زرارة عنه رحمته الله.
 و ذكر في (جامع الرواة) و غيره أنّ إسناده الصدوق إلى زرارة صحيح.
 و سنده إليه - كما ذكره في آخر كتابه - هو هكذا: «عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر
 الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد، و الحسن بن ظريف، و علي بن إسماعيل
 بن عيسى، كلهم عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله عن، زرارة بن أعين».
 و رواه في (التهذيب) بإسناده إلى زرارة.
 و على كل حال الحديث صحيح من حيث السند، قابل للاعتماد عليه، فلا غبار
 عليه من هذه الناحية.

و أمّا الدلالة:

لا كلام في دلالة الحديث بل صراحته في عدم وجوب إعادة الصلاة عند الإخلال
 بما عدا الخمسة في الجملة، إنّما الكلام في مقدار دلالتها، و إطلاقها من جهات
 مختلفة؛ فإنّ الإخلال بما عدا الخمسة يتصوّر على وجوه:

أولها: أن يكون الإخلال ناشئاً من ناحية النسيان، إمّا نسيان الحكم أو نسيان الموضوع.

ثانيها: أن يكون مستنداً إلى الجهل و عدم العلم، إمّا بالحكم أو الموضوع.

ثانيها: أن يكون مع العلم و العمد.

لا إشكال في شمول إطلاقها للصورة الأولى، و عدم وجوب الإعادة فيها سواء كان النسيان في جانب الموضوع أو الحكم، بل القدر المتيقن منها هو هذه الصورة.

و أمّا الصورة الأخيرة فلا ينبغي الشك في خروجها منها، و انصرافها عنها، و بقائها على حالها من وجوب الإعادة عند الإخلال بشيء من الشرائط و الأجزاء.

و ما أجودها قاله سيدنا الأستاذ العلامة المحقق البروجردي رحمته الله في هذا المقام من «أنّ القاعدة إنّما هي بصدد بيان حكم المرید للامتثال، المخلّ ببعض الجوانب، و من الواضح أنّ من كان بهذا الصدد لا يتصوّر في حقّه الإخلال العمدي، و أمّا من ليس بصدد الامتثال من أول أمره فهو خارج عن نطاق بحثها قطعاً».

و يمكن أن يقال أيضاً: إنّ لا يجوز على المولى الحكيم الحكم بعدم وجوب الإعادة في هذه الصورة - صورة الإخلال ببعض ما يعتبر في الواجب عمداً - فإنّه دليل على عدم وجوب ما أخلّ به من أصل، و هو خلاف الفرض، فإذا كان واجباً فكيف يرخّص في تركه، و هل هذا إنّ نقضٌ للفرض؟

فشمولها لصورة العمد و العلم تعود إلى أمر محال.

و ما قد يقال: إنّ هذا ليس بدعاً من الأمر، و لا مانع من أمر المولى بشيء مركّب ذي أجزاء و شرائط على نحو الوجوب، ثم الحكم بصحته عند الإخلال ببعضها. و قد وقع ذلك في باب القصر و الإتمام، و الجهر و الاخفات؛ فإنّ القصر أو الجهر و الاخفات مع كونها أموراً واجبة في محلّها فقد حكموا بصحة العمل مع الإخلال بها جهلاً، و لو كان عن تقصير الذي في حكم العمد.

فكما أنّ الجاهل المقصّر في هذين البابين يكون آثماً، و لكن يحكم بصحة أعماله مع إخلاله ببعض ما يعتبر في الصلاة من الشرائط، فكذا الكلام فيمن أخلّ

بشيء عامداً يحكم بصحة صلاته بمقتضى هذه القاعدة وإن كان آثماً في الجملة. و يجري هنا ما ذكره في توجيه الصحة و تفسيرها هناك، من أنّ أمر المولى قد يكون له مراتب، فإذا أخلّ ببعض مراتبها بترك بعض الأجزاء أو الشرائط فقد نال مرتبة أخرى منه و أحرز شيئاً من الملاك و المطلوبة و إن أضع بعضه، و المفروض أنّه بعد إحرازه بهذا المقدار لا يبقى موضوع لإحراز الباقي، فيسقط الأمر، و يصح العمل، و يكون آثماً من حيث الإخلال أيضاً.

ممنوعٌ: بأنّ هذا الوجه إنّما يصح إذا كان الأمر ذا مراتب و كان من قبل تعدد المطلوب، و كانت الشرائط و الأجزاء الخمسة مطلوبة في حدّ ذاتها، و غيرها من الأجزاء و الشرائط مطلوباتٍ آخر، كما ذكروا ذلك في باب الجهر و الإخفات، و القصر و الاتمام.

و لكنك خبير بأنّ هذا فرض غير واقع في ما عدا الخمسة، و قد قام الإجماع على أنّ الصلاة بجميع أجزائها و شرائطها مطلوب واحد لا تعدّد فيه، إلّا في مسألتى الجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام، فقد ذكروا فيهما ما ذكره، و إنّما هو في فرض الجهل لا فرض العمد.

و الحاصل أنّ هذا التوجيه إنّما يصحّ في فرض إمكان تعدّد الطلب، و أما في غيره - و ما نحن فيه منه - فيستحيل ذلك. فما ذكرناه من أنّ هذا أمر غير ممكن - في المقام - يكون تاماً صحيحاً مع حفظ الفرض.

يبقى الكلام في الصورة الثانية، و هي صورة الجهل بالموضوع أو الحكم فنقول: الجاهل إمّا أن يكون جهله بسيطاً، و يكون ملتفتاً الى جهله شاكاً في الحكم أو موضوعه - الملازم للجهل البسيط - فالإنصاف أنّه بحكم العمد الذي قد عرفت انصراف القاعدة عنه، بل استحالة شمولها له؛ فإنّه في الواقع نوع من العمد، و كيف يتصوّر كون الانسان بصدد إمتثال أمر مولاه و هو شاك في حصول الأمور به بأجزاء و شرائط خاصة و هو لا يعتني بهذا الشك و بما لا يعلمه من الأجزاء و الشرائط؟ بل يشكل تمشيّ قصد القربة منه في كثير من الأحيان.

و لو قلنا بشمول القاعدة لمثله كانت باعثة للمكلفين إلى الجهل، و داعية لهم إلى ترك الجِدِّ و الاجتهاد في تحصيل العلم بأجزاء الصلاة و شرائطها؛ فإنَّ إعلانها بصحة صلاة الجاهل المقصّر داعٍ إلى هذا لا محالة، و هو كما ترى.

و إمَّا أن يكون جاهلاً بالجهل المركب، غافلاً عن جهله، عالماً بخلافه، كمن يعتقد عدم جزئية السورة مع أنها في الواقع كذلك، فلا يبعد شمول إطلاق الدليل له؛ لعدم المانع منه، و لا وجه للانصراف و شبهه.

٢- إشكال على القاعدة و دفعه

ههنا اشكال ينشأ من أنَّ القاعدة لا شك أنَّها بصدد الصحة الواقعية، فإذا قلنا بشمولها للجاهل بالجهل المركب لزم الحكم بصحة صلاة مثل هذا الجاهل التارك لبعض أجزائها أو شرائطها - ما عدا الخمسة - واقعاً، و هو نوع من التصويب الباطل؛ إذال لازم كون الحكم واقعاً في حق العالم اشتمال صلاته على عشرة أجزاء، و في حق الجاهل خمسة أجزاء فقط، هذه التفرقة بين العالم و الجاهل في الأحكام الواقعية من التصويب الباطل.

و يمكن أن يجاب عنه: بأنَّ هناك فرقاً واضحاً بين العالم و الجاهل، و هو أنَّ العالم يستوفي بعلمه تمام مصلحة العمل، و لكن الجاهل لا يستوفي منها إلا مقداراً مع عدم إمكان استيفاء الباقي بعد استيفاء هذا المقدار.

و إن هو إلا نظير العبد التارك لأمر المولى القائل: اسقني ماءً بارداً، فأتاه بماءٍ غير بارد و شرب المولى منه، فإنَّه لا يحتاج بعد ذلك إلى الماء البارد و الحاصل أنَّه لما أتى بالناقص لم يبق مجال للإتيان بالكامل.

و إن شئت قلت: هذا من قبيل الإتيان بغير المأمور به، الراجع لموضوع المأمور به، كما في المثال السابق، و هذا أمر واقع في العرف و الشرع.

فالمأمور به الواقعي هو المشتمل على عشرة أجزاء لا غير، و أمَّا المشتمل على خمسة أجزاء فهو حاوٍ لشيءٍ من المصلحة، من دون أن يكون مأموراً به، فلا يلزم محذور التصويب.

و مثل هذا البيان و إن كان ممكناً في حق العالم العائد التارك لبعض الأجزاء، إلا أنه خلاف ما ثبت بالدليل و الاجماع، فتأمل.

و يمكن الجواب عنه أيضاً - كما ذكره بعض أجلة العصر - بأنّ الحكم الواقعي الإنشائي في حق الجميع - الجاهل و العالم - سواءً، و هو عشرة أجزاء مثلاً، و إنما الفرق بين الجاهل و العالم في الحكم الفعلي، فالعالم حكمه الفعلي يدور على عشرة أيضاً، و الجاهل يدور حكمه الفعلي على خمسة أجزاء، فإذن لا يلزم التصويب؛ فانه إنّما يلزم إذا كان الحكم بجميع مراتبه مختلفاً بين العالم و الجاهل، لا ما إذا اتّحدا في مرحلة الانشاء.

و هذا الجواب مثل ما ذكره في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي من الاعتذار عن محذور التصويب باشتراك الحكم الإنشائي بين الجميع مع اختلاف العالم و الجاهل في الفعلية. نعم، كلامهم هناك إنّما هو في الحكم التكليفي، و هنا في الحكم الوضعي، و الظاهر أنّ هذا المقدار من التفاوت لا يوجب محذوراً في المقام.

٣- هل للقاعدة مدارك أخرى غير ما ذكر؟

قد ذكر العلامة الأنصاري رحمته الله في بعض كلماته مدارك أخرى للقاعدة: منها: رواية منصور بن حازم المروية في أبواب القراءة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي صليت المكتوبة، فنسيت أن اقرأ في صلاتي كلها؟ فقال: أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمتّ صلاتك إذا كان نسياناً).^١

و مفاد الرواية أنّ من أتم ركوعه و سجوده تمتّ صلاته، و لا يضرّه الإخلال بغيرهما من الأجزاء الأخر.

و منها: ما رواه ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام (تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان).^٢

١. الوسائل، ج ٤، من أبواب القراءة، الباب ٢٩، ح ٢.

٢. الوسائل، ج ٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٣٢، ح ٣.

و هذه الرواية لو تمّت لكانت أوسع من حديث لا تعاد؛ بناءً على ما عرفت من التشكيك في شمولها للزيادة، و لكن هذه تدل على أنّ الزيادة و النقيصة السهويتين لا تضرّان بالصلاة، بل يمكن علاجهما بسجدة السهو، فإنّها جابرة لهما، فلا تجب الإعادة لا محالة.

و الذي يوهن الاستدلال بالأولى منهما ما ورد في ذاك الباب بعينه من أجزاء تسبيح الركوع و السجود عن القراءة، فعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن نسي أن يقرأ في الأولى و الثانية أجزاء تسبيح الركوع و السجود... الحديث).^١ و هذا دليل على بدلية التسبيح عن القراءة، لا جواز تركها مطلقاً مع إتمام الركوع و السجود.

و بالجملة لا تتجاوز دلالة الحديث - لو قلنا بها - عن حدّ الإشعار على كفاية الركوع و السجود عن غيرهما عند النسيان، فلا يمكن الاستدلال به، لا سيّما مع عدم عموم فيه يشمل غير القراءة من الأجزاء.

و يوهّن الثاني، مضافاً إلى وهنه بالإرسال - ومع الغض عنه لكون المرسل ابن أبي عمير، هو ضعيف بوجود سفيان بن السمط الذي هو من المجاهيل - بأنّ الرواية ليست في مقام بيان قاعدة كلية حاکمة بعدم فساد الصلاة بالزيادة و النقيصة في أجزائها، بل هي ناظرة إلى بيان تدارك ما عرضه من النقيصة و الزيادة بعد الفراغ عن صحتها معه.

و الحاصل أنّ الحكم بصحة الصلاة في كل زيادة و نقيصة سهوية شيء، و الحكم بلزوم تداركها بعد الفراغ عن صحتها بسجدة السهو شيء، آخر، و الظاهر أنّ الرواية بصدد بيان الثاني لا الأول.

فإذا ثبتت صحة الصلاة مع الإخلال ببعض ما يعتبر فيها نقيصةً و زيادةً و جب تداركه بسجدة السهو، و هذا لا ربط له بما نحن فيه.

١. الوسائل، ج ٤، من أبواب القراءة، الباب ٢٩، ح ٣.

٤- هل تجري القاعدة في موانع الصلاة؟

لا شك في شمول القاعدة للأجزاء و الشرائط إنّما الكلام في شمولها للموانع، مثلاً إذا كان المصلي ناسياً لمناعية لبس الذهب للرجال أو لموضوعه و صلى و في يده خاتم من ذهب، فهل يمكن الفتوى بصحة صلاته نظراً إلى أنه أتى بالخمسة كماً من دون الإخلال بشيء منها فيشملة إطلاق الحديث؟

الظاهر في بدء النظر هو ذلك؛ لعدم المانع من شمول الإطلاق له، و لكن عند التأمل الصادق يظهر عدم شموله لها، أو الشك فيه و ذلك لأمرين:

أولهما: أنّ الظاهر من الاستثناء كون المستثنى منه من جنس المستثنى، فإنّه في الحقيقة إخراج ما لولاه لدخل، و أمّا انقطاع الإستثناء فهو أمر مخالف لظاهر الجملة الإستثنائية، لا يصار إليه إلاّ بدليل.

و حيث إنّ المستثنى في محل البحث هو من الأجزاء و الشرائط فقط يعلم أنّ المستثنى منه أيضاً ليس إلاّ منها. و احتمال اندراج الموانع كلها في المستثنى منه و إن كان غير بعيد، إلاّ أنّ اختصاص المستثنى بهما قد يكون قرينة على اختصاص المستثنى منه أيضاً، و لأقلّ من كونه من قبيل المحفوف بما يحتمل القرينية، و هو مانع عن الإطلاق و العموم كما ذكر في محله، فتأمل.

ثانيهما: ما ورد في ذيل الحديث من قوله: (إنّ القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و السنّة لا تنقض الفريضة) كالتعليل لما ذكر في صدره، و هو أيضاً قرينة على أنّ محط البحث هو الأجزاء و الشرائط فقط، و أنّ ما كان منها سنّة - غير ركن - لا يوجب نقض الفريضة - اعني الواجبات الركنية - فتأمل.

و على كل حال لا تطمئن النفس بإطلاق القاعدة، و يقوى فيها إنصرافها إلى خصوص الأجزاء و الشرائط فكأنّ الموانع مسكوت عنها، و لأقلّ من الشك في الشمول اللازم معه الرجوع الى مقتضى القاعدة الأولى، و هو الفساد بالإخلال بشيء مما يعتبر في المركب وجوداً أو عدماً.

٥- هل تشمل القاعدة زيادة الأجزاء أيضاً؟

لا ريب في شمولها لنقص شيء من الأجزاء و الشرائط، و إنما البحث في شمولها لزيادة ما يمكن الزيادة فيها.

و اعلم أنّ هناك أقوالاً ثلاثة:

أولها: أنّها مختصة بالنقيصة و لا تشمل الزيادة أبداً.

ثانيها: أنّها تعمّ النقيصة و الزيادة معاً، و لا تختصّ بزيادة غير الخمسة، بل تشمل زيادة الخمسة أيضاً - فيما يتصوّر فيه الزيادة - . فالخمسَةُ إنّما استثنيت من حيث النقيصة فقط، و لم تستثنَ من ناحية الزيادة، فزيادتها أيضاً لا توجب الفساد.

ثالثها: أنّها تعمّ الأمرين، و لكن زيادة الخمسة كنقيصتها توجب البطلان، فهي مستثناة من الجانبين، فالمعنى: أنّه لا تعاد الصلاة من نقيصة أو زياده شيء ما عدا نقيصة أو زيادة الخمسة.

و إذ قد عرفت ذلك نرجع الى دليل كلٍ من هذه الأقوال:

أما القول الأول؛ فيدل عليه أنّ نفس أدلة اعتبار الشرائط و الأجزاء لا تدل على المنع عن الزيادة لولا أدلة المانعية. و إن شئت قلت: أدلة الجزئية و الشرطية إنّما تدلّ على اختلال الماهية المركّبة عند فقدانها، و أمّا إذا وجدت - سواء وجدت مرّة أو مراراً - فلا تدل على اختلالها به، كما هو ظاهر.

نعم، أدلة الموانع قد تدلّ على المنع من زيادة بعض الأجزاء أو جميعها، و هذا أمرٌ لا دخل له بأدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط.

وبعد ما عرفت أنّها من عدم شمول إطلاق القاعدة و دليلها لغير الأجزاء و الشرائط و أنّها لا دلالة لها على حكم الموانع ينتج عدم شمولها للزيادة مطلقاً؛ فإنّها أمرٌ يعود إلى المانعية غير الداخلة في القاعدة.

و يدل على القول الثاني؛ أنّ الحكم ببطلان الصلاة بزيادة بعض أجزائها أو جميعها في الحقيقة يرجع إلى اشتراط عدمها فيها، فالشرط تارة يكون وجودياً كالطهارة و غيرها، و أخرى عدمياً كعدم الزيادة، فإذا قلنا بعموم القاعدة للشرائط كلها - و منها

عدم الزيادة - فتشمله أيضاً. فالحديث دال على أن الإخلال بأي شيء من الشرائط الوجودية و العدمية غير مضر، ما عدا الإخلال بخصوص الخمسة الظاهر في نقيصتها فقط، فيبقى زيادة الأجزاء مطلقاً تحت المستثنى منه،

و يدل على القول الثالث؛ أن إرجاع مانعية الزيادة إلى شرطية عدمها أمر خارج عن متفاهم العرف، وإنما هو دقة عقلية لا يعتنى بها في هذه الأبواب، بل الذي يفهمه أهل العرف أن أصل الزيادة كالنقيصة مفسد، لا أن عدم الزيادة شرط.

فالمستفاد من حديث لا تعاد - على إطلاقه - أنه لا يضر الإخلال بالنقيصة و الزيادة من ناحية غير الخمسة، وإنما يضر الإخلال بهما من الخمسة مطلقاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كل من الأقوال الثلاثة. و لكن الحق هو القول الأول، فتختص القاعدة بالنقيصة دون الزيادة.

و الدليل على ما اخترناه يبتني على مقدمة و هي:

إن ما يقال من أن أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط ناظرة إلى اعتبارها في مقابل انعدامها لا في مقابل الزيادة كيفما كان، كلام شعري لا حقيقة تحته؛ لأن المركبات الشرعية كالمركبات الخارجية كلها محدودة من الجانبين، من جانب الزيادة و جانب النقيصة، فإننا لا نجد مركباً عرفياً أو شرعياً يكتفى فيه بمجرد وجود الأجزاء بأي كمية و مقدار كان، فكما أن أصل وجود الجزء لازم لأخذ النتيجة المرغوبة من المركب، فكذا مقدارها أيضاً معتبر قطعاً.

فالناظر إلى تحديد الأجزاء من الجانبين هو نفس أدلة الجزئية، لا أنه دليل آخر يدل على مانعية الزيادة، و هذا أمر ظاهر لمن سبر مواردها في العرف و الشرع.

و حديث (لا تعاد) كالاستثناء من أدلة الأجزاء و الشرائط، فلا بد أن يكون عاماً شاملاً للنقيصة و الزيادة، كما أن نفس تلك الأدلة كذلك.

و لكن الذي يوهن إطلاقه، هو ذيل الحديث الذي هو كالعلة لما في صدره، و هو قوله: (التشهد ستة، و القراءة ستة، لا تنقض السنة بالفريضة). و من المعلوم أن هذا التعليل إنما هو في ناحية فقدان و النقيصة؛ لأنه يقول: إن الفرائض - و هي الأجزاء

الركنية - إذا وجدت لا يضرها فقد الأجزاء غير الركنية - و هي السنّة في اصطلاح الحديث ..

هذا مضافاً إلى عدم تصوّر الزيادة في ثلاث من الخمس، و هي الوقت، و القبلة، و الطهور. و إنّما تتصوّر في اثنين منها، و هذا و إن لم يكن مانعاً عن عموم الحديث للزيادة أيضاً إلاّ أنّه يوهّنه في الجملة، فتدبّر.
فالحكم بعموم القاعدة لزيادة الأجزاء لا يخلو عن إشكال.

٦- هل تفتّم القاعدة بمن فقد الشرط و الجزء والتفت بعد تمام الصلاة؟

لا ينبغي الكلام في عمومها لمن فقد شيئاً من أجزائها و شرائطها و التفت بعد تمام الصلاة، و لكن قد يتوهّم بالنسبة لما إذا فقد شيئاً منها في بعض صلاته، كمن صلّى ركعة بلا ستر شرعي، ثم التفت و استتر، أو صلّى في النجاسة ركعة، ثم التفت و ألقى الثوب النجس عن عاتقه مع وجود غيره الطاهر؛ أنّ لفظ «الإعادة» ظاهرٌ في الاتيان بالصلاة بتمامها بعد الانتهاء منها، و أنّ من قطع صلاته ثم بنى عليها لا يصدق في حقّه الإعادة. و قد يكون هذا مانعاً عن الأخذ بالعموم.

و لكنّه توهّم فاسد؛ لإطلاق لفظ الإعادة على القطع في الأثناء و البناء على العمل، عدم اختصاصه بما بعده. و قد عبّر عنه بالإعادة في كثير من الموارد من دون أي حذارة، مثل قوله ﷺ في حديث زرارة الورد في أبواب الاستصحاب: (قلت: إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة و تعيد...)^١.

و إن أبيت عن عدم شمول الحديث له، فلا شك في شموله بالأولوية القطعية؛ فإذا صحّت الصلاة مع ترك الستر نسياناً في مجموعها، فكيف لا تصحّ إذا تركه في ركعة منها مثلاً؟



١. الوسائل، ج ٢، من أبواب النجاسات و الأواني و الجلود، الباب ٤٤، ح ١.

٧- ما هو حكم سائر الأركان؟

قد ثبت لنا من سائر الأدلة أنّ أركان الصلاة لا تختصّ بالإثنين من الخمسة، و هما الركوع و السجود، بل تكبيرة الإحرام، و القيام المتصل بالركوع، و القيام عند تكبيرة الإحرام أيضاً منها، و أنّه لو أُخِلَّ بها و لو سهواً بطلت صلاته، مع عدم ذكرها في عداد الخمسة المذكورة في المستثنى.

و يمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بأنّ الرواية عامّة كسائر العمومات، قابل للتخصيص، فتخصّص بسائر الأركان كغيرها من العمومات.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ العمومات المشتملة على العدد في المخصّص يشكل تخصيصها بمخصّص آخر؛ فإنّه أشبه شيء بالمعارض لا المخصّص، فإذا قال المولى: أكرم العلماء إلا اثنين منهم، ثم ورد في دليل آخر نفي الأكرام عن واحد آخر كان كالمعارض له، و لا سيّما فيما إذا كان الاستثناء من النفي، فإنّه أقوى مفاداً، و كيف يمكن جعل الاثنين ثلاثاً، أو أربعاً أربعاً، و ما الداعي على ذكر خصوص الإثنين؟ اللّهم إلّا أن يكون هناك داعٍ إلى التخصيص بالذكر مستفاداً من قرائن المقام أو الكلام. ولكننا في مثل ما نحن فيه لا نجد وجهاً في تخصيص الخمس من بين الأركان بالذكر، و أيّ فرق بينها و بين غيرها؟

و ثانياً: أنّ شيئاً من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب تخصيصاً زائداً فيه، و إن كان في بدء النظر كذلك.

أمّا القيام المتصل بالركوع - و المراد منه أن يكون ركوعه عن قيام، لا عن جلوس، بأن يرجع من القعود إلى حد القيام منحنياً - فلأنّه محقق لعنوان الركوع، و بدونه لا يصدق عنوانه، فالإخلال بهذا القيام، و الاكتفاء بأدائه من قعود، إخلال بنفس الركوع واقعاً. فليس هذا ركناً مستقلاً في قبال سائر الأركان، بل هو محقق لواحد من الخمسة المذكورة في الرواية.

و أمّا تكبيرة الإحرام، فإنّها محققة لعنوان الصلاة و افتتاحها، و بدونها لا تفتح

الصلاة، و لا يحرم عليه شيء مما يحرم على المصلّي، فلا تتحقق الصلاة بدونها. و من الواضح أنّ قاعدة لا تعاد موضوعها الصلاة، فإذا لم يصدق عنوانها لم يكن لها موضوع. و يستفاد ذلك من روايات متعددة وردت في بابها. فعدم ذكرها في الحديث إنّما هو من جهة أنّها مذكورة في الواقع بعد أخذ عنوان الصلاة في موضوع القاعدة، فليست هي تخصيصاً زائداً في القاعدة.

و أمّا القيام عند التكبير فهو شرط في صحتها شرعاً، و بدونه لا تتحقق تكبيرة الإحرام التي هي محققة لعنوان الصلاة و افتتاح لها فليس القيام حاله إذن واجباً مستقلاً ركناً حتى نحتاج إلى تخصيص زائد في القاعدة.

فتلخص من جميع ما ذكر أنّ المستثنى من القاعدة في الحقيقة ليست إلا الخمسة المذكورة فيها، و أمّا غيرها مما عدّوه من أركان الصلاة، فإنّما يعود إليها بنحو من الاعتبار، و إنّما محقق لموضوع القاعدة و هو الصلاة، فتدبّر.

٨- في تعارض القاعدة مع غيرها ممّا ورد في حكم الزيادة

قد يتوهم أنّ هناك تعارضاً بين القاعدة و بين ما ورد في أبواب الخلل، من بطلان الصلاة بمطلق الزيادة فيها، فقد روى أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة).^١

فإذا قلنا بأنّ القاعدة تختصّ بباب النقيصة و لا دلالة لها على حكم الزيادة - كما قويناها آنفاً - فلا كلام، أمّا لو قلنا بما اختاره بعض من إطلاقها و شمولها للزيادة و النقيصة معاً - كما في القولين الآخرين - فيقع التعارض بينهما، و لا مناص من علاجه بنحو من الأنحاء المذكورة في بابها.

و لكن قبل كل شيء لا بدّ من ملاحظة النسبة بين الدليلين.

فقد يقال بوجود ملاحظة النسبة بين كل واحد من المستثنى و المستثنى منه مع حديث أبي بصير.

١. الوسائل، ج ٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٩، ح ٢.

و فيه ما لا يخفى من الضعف؛ فإنَّ العام المخصَّص بالمتصل دليل واحد، و لذا لا ينعقد له ظهور من الأول في العموم بعد ذكر الخاص متّصلاً به، فلا معنى للتفكيك بينهما. فهذا الاحتمال ساقط جداً.

فلا بدّ من ملاحظة النسبة بين حديث زرارة المشتمل على القاعدة كماً، و حديث أبي بصير، و معلوم أنّ النسبة بينهما عموم من وجه؛ لأنَّ القاعدة تشمل الزيادة و النقيصة معاً على الفرض، فهي أعم من حديث أبي بصير المختصّ بالزيادة، و لكنها أخصّ منه من جهةٍ، لاستثناء الخمس منها، دون حديث أبي بصير، فهي أعم و أخصّ من وجه. و مورد التنازع بينهما هو الزيادة في غير الخمس؛ فإنَّ القاعدة تدل على صحة الصلاة معها، و حديث أبي بصير يدل على وجوب الإعادة فيه.

هذا و يمكن القول بوجوب تقديم القاعدة عليه لوجهين:

الأول: أنّها أظهر من غيره؛ لاشتغالها على التعليل بقوله: (القراءة سنّة، و التشهد سنّة... و لا تنقض السنّة بالفريضة)، بينما ليس في حديث أبي بصير تعليل.

الثاني: أنّ القاعدة ليست في مرتبة حديث الزيادة، بل هي مقدّمة عليه بالحكومة. لا يقال: دليل الحاكم لا بدّ ان يكون ناظراً إلى دليل المحكوم - كما حقّقناه في محلّه، خلافاً لمن لم يعتبر ذلك -، و من المعلوم أنّه لا نظر لواحد من هذين الدليلين إلى الآخر حتى يكون أحدهما حاكماً على الآخر، بل واحد منهما مثبت لوجوب الإعادة في الزيادة و الآخر نافٍ له، و بينهما مضادة لا حكومة.

فإنّا نقول: إنّ القاعدة بمقتضى دليلها ناظرة إلى تحديد دائرة مدلول حديث أبي بصير؛ إذ لو لم يكن هناك دليل على مانعية الزيادة - بمقتضى حديث أبي بصير الذي هو مكتمل لأدلة اعتبار جزئية أجزاء الصلاة - لم يكن موقع للقاعدة بالنسبة إلى حكم الزيادة.

و بعبارة أخرى: مفروض الكلام في القاعدة فساد الصلوة من ناحية النقيصة و الزيادة بحسب طبعها الأوّلي، و لكن القاعدة تجعل لها حدّاً و أنّ الإعادة المفروضة منفيّة في غير الخمس، فهي إذن ناظرة إلى تحديد حكمها، و هو كافٍ في باب الحكومة.

و الحاصل أنّ قوله: (لا تعاد...) إنّما هو بعد فرض وجوب الإعادة بنحو الإطلاق بمقتضى دليل آخر، مثل حديث أبي بصير الدال على أنّ من زاد في صلاته فعلية الإعادة، و بدونه ليس لها معنى محصل، فتدبر.

هذا و لكن قد عرفت أنّ الزيادة لا تتصور في غير الإثنين من الخمس، و هما الركوع و السجود، فيلزم تخصيص حكم من زاد في صلاته، فعلية الإعادة - بالمأل - بهذين، و عندئذ يمكن أن يقال باستهجان هذا التخصيص، و أنّ إخراج ما عدا الركوع و السجود و إبقاءهما تحته أمر مستنكر. و هل يحتمل أن يكون المراد من قوله: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)، من زاد في ركوعه و سجوده فعلية الإعادة؟ و لو كان كذلك فلم عدل عن التعبير به إليه؟

و لعل هذا من المؤيّدات لما اخترناه سابقاً من عدم شمول القاعدة للزيادة أصلاً و عليه لا يلزم شيء من هذا المحذور، فتدبر.

و قد يقال: إنّ استهجان التخصيص إنّما يكون في فرض اختصاص حديث أبي بصير بالزيادة السهوية، و أمّا لو قلنا بأنّه يعمّ السهوية و العمدية، و الزيادة العمدية دائماً موجبة للفساد، خارجة عن تحت قاعدة لا تعاد، فما يبقى تحت حديث أبي بصير شيء كثير.

و لكنه مدفوع بأنّ الحديث منصرف عن الزيادة العمدية قطعاً، لأنّه بصدد بيان حكم من يريد الامتثال، و من الواضح أنّ مثله لا يزيد في صلاته عمداً. و هذا نظير ما ذكرناه في خروج النقيصة العمدية عن تحت قاعدة لا تعاد.

هذا و لكن ما ذكر إنّما يصح إذا كان هناك دليل على البطلان بالزيادة من قبل، و عندئذ يصح أن يقال: إنّ المريد للامتثال لا يخالفه عمداً، و أمّا إذا كان دليل البطلان هو هذا الحديث و شبهه، لم يكن هناك مانع عن شمولها للزيادة العمدية.

و الحاصل أنّ الدليل على شرطية عدم الزيادة هو هذا الحديث - حديث أبي بصير - و شبهه، المكمل لأدلة الأجزاء و الشرائط، و هو شامل للزيادة العمدية و السهوية معاً، فلا موجب لاستهجان التخصيص هنا.

و هنا احتمال آخر في معنى الحديث يبتني على اختصاصه بالزيادة في الركعات فقط، إذ زيادة بعض الأجزاء لا تعدّ زيادة في الصلاة، و ليس مجرد الجزء صلاة، و إنّما الزيادة فيها تكون بركعة، فإنّها أقلّ ما يصدق عليه عنوان الصلاة. و على هذا لا دخل للحديث بما نحن بصدده أصلاً، و لا يبقى محلّ للمعارضة بينه و بين القاعدة. و تمام الكلام في معنى الحديث من هذه الناحية موكول الى محلّه من كتاب الصلاة في باب الخلل.

٩

قاعدة الميسور

قاعدة الميسور

معنى قاعدة الميسور و مورها:

إذا تعذر بعض أجزاء المركبات الشرعية كالصلاة و الحج و الوضوء و غيرها - كمن لا يقدر على السورة لضيق الوقت -، أو بعض شرائطها - كمن لا يقدر على الستر أو مراعاة القبلة -، أو اضطر إلى ارتكاب بعض الموانع كما إذا اضطر المصلي إلى الصلاة في الثوب النجس، أو أجزاء غير المأكول -، فإن قام هناك دليل خاص على وجوب الاتيان بالباقي، أو وجوب ترك الكل لعدم الأمر بالباقي فلا كلام.

أما إن لم يكن هناك دليل على شيء من الطرفين، فهل هناك قاعدة تقتضي وجوب الباقي إلا ما خرج بالدليل او لا؟

المعروف في كثير من كلمات القوم الإجابة نعم، و هو المسمّى بقاعدة الميسور، المأخوذة من الحديث المشهور الآتي: (الميسور لا يسقط بالمعسور)، يعني تعسر البعض لا يكون موجباً لسقوط الباقي إذا كان التعسر موجباً لسقوط التكليف بالمعسور.

ثم إنه لا إشكال، في أنّ قضية إطلاقات أدلة الجزئية و الشرطية هي سقوط الباقي بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الموانع؛ و ذلك لأنّ إطلاقتها دليل على اعتبارها في الأمور به مطلقاً، حتى في ظرف التعذر، و لازمه عدم الفائدة في فعل الباقي، و هو واضح.

مدرستها و أسنادها:

استدل للقاعدة بأمر مختلف، و لكن العمدة من بينها الروايات الثلاث، المرسلات، المشهورات، و سيأتي الإشارة إلى أمور أخر استدلت بها لها أيضاً - إن شاء الله -

الأولى: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم).^١

الثانية: ما روي عن علي عليه السلام أيضاً: (الميسور لا يسقط بالمعسور).^٢

الثالثة ما روي عنه عليه السلام أيضاً: (ما لا يُدرك كله لا يترك كله).^٣

و لكن رواهما في (الكفاية) عن النبي ﷺ أيضاً، بينما صرح غير واحد بنقلهما عن علي عليه السلام، و قد نقل المحقق الأشتياني في تعليقاته على عوالي اللآلي روايتهما عن علي عليه السلام.

و الظاهر أنهما كذلك مرويان عنه عليه السلام.

و قد روي الحديث الأول مسنداً عن طرق العامة، فقد رواه أغلب محدثيهم في صحاحهم و مساندهم منهم البيهقي في سننه، عن أحمد بن حنبل، عن يزيد بن هارون، عن الربيع بن مسلم القرشي، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت: نعم لوجبت و لما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى انبيائهم، و إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فدعوه؛ ثم قال البيهقي: رواه مسلم في الصحيح عن زهير بن حرب، عن يزيد بن هارون.^٤

١. عوالي اللآلي، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٦؛ و فيه: (إذا أمرتم بأمر فأتوا منه بما استطعتم).

٢. المصدر السابق، ح ٢٠٥؛ و فيه (لا يترك الميسور بالمعسور).

٣. المصدر السابق، ح ٢٠٧.

٤. السنن الكبرى للبيهقي ج ٤، ص ٣٢٦؛ و رواه الشافعي أيضاً في مسنده باختلاف يسير، ص ٢٧٢؛ و رواه

و قد: يقال إنَّ ضعف أسناد الأحاديث منجر بالشهرة المحقّقة و قد قيل: إنَّها بلغت حدّ الاشتهار حتى يعرفها العوام و النسوان. و قال العلامة الأنصاري في كلام له في القاعدة في أبواب أصالة الاشتغال: «و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع».

الكلام فى دلالتها:

لو سلمنا انجبار الاسناد بما عرفت من الشهرة يبقى الكلام في دلالتها، فإنها قابلة للبحث و التنقيب من شتى الجهات.

أمّا الحديث الأوّل فالاستدلال به يتوقّف على كشف معنى «من» و «ما» فيه.

أمّا «من» في قوله ﷺ «منه» فتحتمل ثلاث معان:

١- أن تكون تبعيضية، فالمعنى: فأتوا البعض الذي تستطيعون، و اتركوا ما لا تستطيعون.

٢- أن تكون بمعنى «الباء»، فتكون للتعديّة فإنَّ «الاتيان» يتعدّى بالباء.

٣- أن تكون بيانية. و هذا الاحتمال ضعيف؛ لعدم كون الضمير الواقع بعدها بياناً لشيء، فيبقى الاحتمالان الأوّلان. و حمل الحديث على كل منهما جائز، و إن كان الأوّل أظهر؛ لان الغالب في معنى «من» هو التبعية، و لأقلّ من أنّها اشهر و أعرف من كونها بمعنى الباء.

و لكن يبقى الكلام في أنّ المراد التبعية بحسب الأفراد أو الأجزاء، يعني: فأتوا من أفراد و مصاديقه ما استطعتم؛ أو من أجزائه ما استطعتم. و من الواضح ان دلالته على المطلوب إنّما تتمّ لو كان التبعية بحسب الأجزاء لا الأفراد.

و لكن الذي يبعّد هذا الاحتمال شأن ورود الحديث، و ما عرفت من مسألة الحج

أحمد في مسنده كذلك، ج ٢، ص ٢٤٧، و في غيرها من المدافع. و أيضاً رواه البغاري في صحيحه، ج ٨

المروية في كتبهم بعبارات مختلفة، كلها ترمي إلى شيء واحد، وهو أنه ﷺ قالها عند السؤال عن تكرار الحج أو الاتيان به مرة واحدة مدة العمر، وهو صريح في أن المراد منه التبويض بحسب الأفراد لا الأجزاء.

فالاستدلال بالحديث على دلالة الأمر على التكرار في قبال القول بدلالته على المرة، او عدم الدلالة على شيء أولى من الاستدلال به على قاعدة الميسور - كما ذكره في الفصول - و إن كان فيه أيضاً ما لا يخفى كما سيأتي.

هذا مضافاً إلى أن الاتيان بالحج مكرراً بمقدار الاستطاعة ليس واجباً، باجماع الأمة و بلا خلاف من احد؛ فالأمر في الحديث محمول على الاستحباب، و هذا إشكال آخر عليه.

و الحاصل أن التمسك به ممنوع من وجهين؛ من جهة ظهوره بقريئة المورد في التبويض الفرادي - و هو خلاف المطلوب - ، و من جهة ظهوره في الاستحباب بقريئة المورد أيضاً.

و أما كلمة «ما» في قوله: «ما استطعتم» فتحتمل أيضاً وجهين: الموصولة، و المصدرية المادامية.

فعلى الأول يراد بها كل شيء استطعتم من أفراد، و على الثاني يكون المراد الاتيان به ما دامت القدرة على تكراره باقية. و الأول أظهر، و إن كان متحداً مع الثاني في النتيجة.

بقي هنا كلام:

و هو أنه قد يتكلف لتصحيح الاستدلال بالحديث بإمكان استعمال لفظ الشيء في قوله: «إذا أمرتكم بشيء (في الأعم من المركب ذي الأجزاء، و الطبيعة ذات الأفراد، فيكون المراد من قوله: «ما استطعتم» الأعم من الأجزاء الميسورة و أفرادها كذلك، عند عدم القدرة على الجميع، فيشمل القاعدة و مورد الحديث جميعاً من دون أي محذور.

و ما قد يقال: من لزوم محذور الجمع بين اللحاظين المتنافيين؛ فإنَّ لحاظ الكل في مقابل الأجزاء ينافي لحاظ الكلِّي في مقابل الأفراد.

مدفوعٌ، بأنَّ استعماله في كليهما وإن كان كذلك، إلاَّ أنَّ استعماله في الجامع بين الأمرين بمكان من الإمكان، و أيَّ جامع أوسع و أشمل من كلمة «شيء» الدالة على مطلق الموجود؟ فإذن لا مانع من الأخذ بالحديث في المقام.

و لكن مع ذلك كلّه لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنَّ استعمال الشيء في الجامع، بل في كل واحد منهما بعينه و إن كان جائزاً - كما ذكرنا في محلّه من جواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنيين، و أنَّ تعدّد اللحاظين بل و تنافيهما أمرٌ شعري لا حقيقة له؛ فإنَّ الاستعمال ليس من قبيل فناء اللفظ في المعنى، الذي هو أني الوجود - إلاَّ أنَّ هذا النحو من الاستعمال مخالف للظاهر، لا يصار إليه إلاَّ بدليل. كما أنَّ استعماله في الجامع هنا أيضاً مخالف لظاهر سوق الحديث؛ حيث إنَّ الظاهر منه هو خصوص الأفراد لا غير، كما يظهر بأدنى تأمل في معنى الحديث عند متفاهم العرف.

هذا مضافاً إلى لزوم استعمال الأمر في الجامع بين الوجوب و الاستحباب، لما قد عرفت من عدم وجوب التكرار في الحج قطعاً، و هذا أيضاً يحتاج إلى قرينة، بعد القطع بلزوم صرفه عن الوجوب الظاهر فيه بمقتضى طبيعته.

و بالجملة الاستدلال بهذا الحديث للقاعدة مشكل جداً.



و أمّا الحديث الثاني، و هو المروي عن علي عليه السلام (الميسور لا يسقط بالمعسور)، فقد يقال: إنَّ دلالته أظهر من الاول؛ لعدم وجود مورد خاص له يخرج عنه ظهوره في الأجزاء.

و لكن مع ذلك فيه أبحاث من جهات شتى:

أولها: هل المراد منه الميسور من الأفراد، أو من الأجزاء، أو الأعمّ منهما؟ فإنَّ المتعلق فيه محذوف، و يحتمل أموراً مختلفة. و من الواضح أنه لا يصح الاستدلال

به إلا على الأولين. فهذا مانع عن التمسك به.

و لكن لا يبعد دعوى الإطلاق فيه، فالميسور من كل شيء - سواء كان من أفراد، كما إذا لم يتمكن من صوم كل يوم من شهر رمضان، أو من أجزاءه، كما، إذا لم يتمكن من السورة في صلاته - لا يترك بمعسوره.

ثانيها: هل الأمر فيه المستفاد من قوله: «لا يسقط» للوجوب، أو أعم منه و

الاستحباب؟

قد يقال: إن مقتضى إطلاقه و شموله للمستحبات - لعدم الدليل على خروجها منه - كون الأمر بالباقي مستعملاً في الأعم، فقوله: «لا يسقط» لا ظهور له في التحريم مطلقاً، و حينئذ يسقط الاستدلال به حتى في مورد الواجبات.

و الحاصل أنه لو قلنا بخروج المستحبات عنه كان تخصيصاً بلا مخصص، و إن

قلنا بشموله لها سقط ظهور الأمر فيه بالوجوب.

هذا و لكن الانصاف أن إطلاقه لا يمنع عن الأخذ به في المقام؛ لظهوره في اتحاد حكم الميسور من العمل مع الكل، فإن كان واجباً فهو واجب، و إن كان مستحباً فهو مستحب. و هذا مما لا ينبغي الشك فيه.

ثالثها: أن أجزاء المركب ليست ميسوراً للكل أبداً؛ و ذلك لأن وجوب الجزء في ضمن وجوب الكل وجوب ضمني غير إستقلالي، و من الواضح ارتفاعه بارتفاع وجوب الكل، فلو ثبت هناك وجوب على الأجزاء الباقية كان وجوباً آخر غير ضمني، بل كان إستقلالياً، فهذا ليس ميسوراً له، بل شيء مباين له.

و ان شئت قلت: إذا ارتفع وجوب الكل لتعذر بعض أجزاءه كان وجوب الباقي،

بالوجوب السابق من قبيل الانتفاء بانتفاء الموضوع.

إذن لابد من تخصيصه بأفراد الكلّي، و أنه لا تسقط الأفراد الممكنة بالأفراد

المعسورة.

هذا و فيه إشكال واضح؛ لأن الميسور و المعسور صفتان للأجزاء و الكل، لا

للاجوب العارض لهما، فلو فرض اختلاف الوجوبين لم يختلف الموضوعان. فالمعنى:

أنَّ الحمد و الركوع و السجود التي تكون ميسورة لا تترك بتعدّر الاتيان بالسورة. و إن شئت قلت: هذان عنوانان مشيران إلى ذوات الأجزاء الخارجية المعتبرة في المركّبات، لا إليها بصفة الجزئية للكُلّ حتى تنتفي بانتفاء الكلّ. رابعها؛ أنَّ الحكم بعدم السقوط محمول على الميسور، أي «الميسور من العمل»، فلا بدّ من إحراز هذا العنوان قبلاً حتى يصح الحكم بعدم سقوطه، و من المعلوم أنَّ كون الشيء ميسوراً من العمل، معناه كونه مما يصدق عليه عنوانه في الجملة، و يقوم به الملاك و المصلحة كذلك.

و إن شئت قلت: الميسور من الشيء هو ما لا يصح سلب اسمه منه، فإذا كان المتعدّر من الأجزاء ما يوجب سلب الاسم عنه كان الباقي خارجاً عن محطّ القاعدة؛ فإذا أمر المولى عبده مثلاً بطبخ يتركّب من عدة أجزاء، من الأرز و بعض الحبوب و البقل و الملح و الماء، و لم يقدر العبد إلا على الملح و الماء، لم تجر القاعدة في حقّه، و لا يعدّ هذان ميسوراً للطبخ، كما هو واضح.

و اذا كان الأمر كذلك أشكل الأمر في المركّبات الشرعية؛ لأنّ صدق الاسم و عدمه موكول إلى تشخيص الشارع و أمره، فشمول القاعدة لها موكول إلى أمره، و المفروض أنَّ الأمر بالباقي لا يستكشف إلا من القاعدة.

و الإنصاف؛ أنَّ هذا الاشكال أيضاً قابل للدفع؛ لأنّ صدق العناوين الشرعية مثل الصلاة و أشباهها لا يتوقف على ورود الأمر بها شرعاً، بل المقياس فيه نظر المتشعبة المتّبع في الحقائق الشرعية، المقتبس من مذاق الشارع المقدس.

فلو تعمّر جميع أركان الحج، و لم يقدر إلا على مجرد صلاة الطواف، أو هي و الطواف نفسه، لم يصدق عليها عنوان الحج قطعاً، بخلاف ما لو قدر على الوقوفين و غيرهما ما عدا رمي الجمرات مثلاً. و كذا الكلام في الصلاة و غيرها.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا إمكان دفع جميع الإشكالات عن الرواية، فلو ثبت اعتبار اسنادها بالشهرة لم يبق غبار على الاستدلال بها.

هذا و لكن ستعرف - إن شاء الله - بعد نقل الحديث الثالث، أنّ هنا إشكالاً هاماً

عليهما لا يمكن دفعه، و معه يشكل الاعتماد عليهما في إثبات القاعدة.



و أمّا الحديث الثالث، و هو ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فالكلام فيه من بعض الجهات كالكلام في سابقه؛ فإنّ كلمة «كل» كما تحتمل الكل بحسب الأفراد تحتمل الكل بحسب الأجزاء، و كذلك تحتمل الأعم منهما. و لا يبعد دعوى الإطلاق فيه أيضا؛ فإنّ لفظة «كل» جامع بينهما، فمعنى الحديث: إذا لم يدرك جميع الأفراد الواجب فعلها لا يترك جميعها، كما أنّه إذا لم يتمكّن من تمام أجزاء المركّب لا يترك جميع أجزائه. و إن أبيت عن ذلك لم يبعد القول بأنّ ظهور الكل في الجميع من ناحية الأجزاء أقوى من ظهوره في جميع الأفراد، فتدبر. و على كل حال لو تمّ الحديث من ناحية السند لم يبعد تماميته من ناحية الدلالة.



و لكن هنا اشكال، ذو أهمية يرد على الحديثين و هو: لا شك في أنّ قاعدة الميسور عقلائية قبل أن تكون شرعية، و قد اشتهرت بين العقلاء بعبارات شتى، و استعارات و تشبيهات مختلفة، و قد ذكرها الشعراء في أشعارهم بما يطول بذكره المقام. فإذا لم يقدر العقلاء على الوفاء بجميع ما وعده، أو فعل جميع ما التزموه، أو أداء جميع ما يجب عليهم بنحوٍ من الأنحاء، أو كسب جميع ما له دخل في مقاصدهم تنزّلوا إلى ما يمكن إدراكه. و هكذا الأمر في جميع أعمالهم و حاجاتهم؛ فلا يوجب عدم القدرة على جميع الأفراد أو جميع الأجزاء ترك جميعها، و الإعراض عن تحصيل ما يمكن تحصيله من الأفراد و الأجزاء.

و هذا من الواضح بمكان لا يخفى على احد.

و لكن ليس ذلك عندهم إلا في العمومات الأفرادية، التي يكون كل فرد مشتملاً على مصلحة مستقلة؛ أو المركبات التي تكون ذات مراتب من ناحية المصالح، كما هو كذلك غالباً. و بعبارة أخرى: يتعلّق بكل مرتبة منه طلب، و يتعدّد فيه المطلوب، و إن كان لا يجوز الاقتصار على المرتبة الدانية عند التمكن من المرتبة العالية. فالمعجون المركّب من عشرة أجزاء التي تقوم بمصالح مختلفة إذا لم تكن جميعها ميسورة، و كان في الخمسة أو الستة أو الاقل منها بعض المصلحة، عمدوا إليها تعويلاً على تلك القاعدة العقلانية.

و عندئذ لا بدّ من احراز تعدّد المطلوب قبلاً حتى يجوز الأخذ بهذه القاعدة، فلو قلنا: إنَّ قوله ﴿لَا يَدْرِكُ كَلَّهُ لَا يَتْرِكُ كَلَّهُ﴾، أو قوله ﴿لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ﴾ أيضاً إشارة إلى هذه القاعدة و إمضاء لها، لا تأسيس لقاعدة أخرى، بل و لا فيها تطبيق خاص على المركّبات الشرعية حتى تكون منقّحة لمصاديقها الشرعية و دليلاً على أنّ مركباته دائماً ذات مراتب من المصلحة - إلا ما خرج بالدليل -، فيجوز الاكتفاء بالبعض عند عدم القدرة على الجميع؛ فحينئذ لم يجز الأخذ بهما و إن تمت أسنادهما و دلالتهما.

و الإنصاف أنّ القول بدلالتهما على أزيد ممّا ذكرنا مما هو ثابت بين العقلاء مشكّل جداً، بل الظاهر أنّهما ارشاد الى ما عندهم لا غير؛ فليس فيهما تعبد بتعدد المراتب و المطلوبات في المركّبات الشرعية مصداقاً، و لا تأسيس لقاعدة جديدة مفهوماً.

بل لا بدّ من إحراز تعدّد المطلوب، أو قيام بعض الملاك بالناقص بعد تعدّد الكامل، حتى يتمسك بهما و من المعلوم عدم الحاجة الى تعبد خاص حينئذ. و عندئذ نقول:

إذا ثبت من الخارج أنّ المركّب الفلاني ليس قابلاً للتبعيض من ناحية الأجزاء و الشرائط و الموانع - كالصوم - فلا تجري فيه القاعدة أصلاً. فلا يجوز الاكتفاء بصيام اليوم عند عدم القدرة على الجميع، أو الاكتفاء باجتناّب بعض المفطرات عند عدم

القدرة على ترك جميعها. اللهم إلا في مثل ذي العطاش على إشكال قوي.
و إذا ثبت من مذاق الشارع و موارد أحكامه أنّ المركّب الفلاني يقبل التبعض
كذلك، نقول بجريان القاعدة فيه، و ذلك مثل الصلاة؛ حيث قد ثبت عدم جواز تركها
بمجرد تعدّد بعض أجزائها، أو شرائطها، أو عدم القدرة على ترك جميع موانعها.
و لكن مع ذلك لا بدّ من ان يكون الباقي ممّا يصدق عليه عنوان الصلاة و لو على
الأعمّ.

و اذا لم يثبت شيء من الأمرين لم يجز التمسك بها، لعدم إحراز موضوعها كما هو
ظاهر.

و لعلّ تمسك القوم بها إنّما هو فيما كان من قبيل القسم الثاني، فاستشهادهم
بالروايات بعنوان قاعدة في كلماتهم لا يكون دليلاً على كونها قاعدة تعبدية ثبتت من
الشرع، بل هي كما عرفت قاعدة عقلائية مركوزة في جميع الأذهان عند إحراز
موضوعها.

و لا أقلّ من الشك في ذلك، و معه لا يجوز الاستدلال بها كقاعدة تعبدية خاصة.
و مما يجب ذكره في المقام ما قد يقال من أنّه قلّمَا يكون موردّ تمسك الأصحاب
بهذه القاعدة فيه إلا و قد ورد فيه نصّ خاص.
فكأنّهم ذكروها تأييداً للنصوص الواردة فيها، فتأمل.

جريان القاعدة في المستحبات:

و مما ذكرنا تعرف أنّ التمسك بالقاعدة في المستحبات أظهر و أوضح؛ لما قد
ثبت في محلّه من أنّ القيود الواردة في المستحبات ليست غالباً من قبيل التقييد،
بل من قبيل تعدد المطلوب. و حينئذ تجري فيها هذه القاعدة الارتكازية العقلائية؛
فإذا تعدّد بعض تلك القيود استحَب فعل الباقي. و هذا أيضاً ليس تعبداً خاصاً بعد
ثبوت ذلك الموضوع.

تنبيه:

ذكر صاحب الجواهر^١ في بعض كلماته في أبواب الجبائر في الوضوء ما حاصله: أن الاستدلال بقاعدة الميسور موقوف على الانجبار بفهم الأصحاب، وإلا لو أخذ بظاهرها في سائر التكاليف لأثبتت فقهاً جديداً لا يقول به أحد من أصحابنا. ومحصل كلامه أن هذه القاعدة - لو سلم الاستدلال بها و ثبتت حجيتها - كانت كقاعدة لا ضرر، بناءً على ما ذكر غير واحد منهم من أن عمومها موهون بكثرة التخصيصات، فلا يجوز العمل بظاهرها. فكأنهم فهموا منها غير ما نفهم من ظاهرها، ولعلها كانت عندهم مقرونة بقرائن خاصة تدلهم على معنى آخر غير ما يستفاد من ظاهرها، و حيث لا نعلم ذلك المعنى لا بد لنا من الأخذ بما عملوا به، و ترك ما تركوه. و بناءً عليه يكون مصير قاعدة الميسور مصير قاعدة لا ضرر، في سقوط عمومها عن الحجية، و قلة الجدوى فيها إلا فيما عمل به الأصحاب.

و كأنه نظر في ذلك إلى عدم جريان الميسور في مثل الصيام، فإنه لا يجوز التبعض فيه، لا من ناحية الزمان، بحيث إذا لم يقدر على الصوم في تمام الوقت اكتفى ببعض اليوم، و لا من ناحية المفطرات التي تجب تركها.

إلا ما قد يقال فيما إذا خاف الصائم التلف على نفسه من جواز الشرب له بقدر ما يمسك الرمق، و لكنه أيضاً غير مسلم، و الروايات الواردة في هذا المعنى لا تدل على مزيد من جواز شرب ما يمسك به الرمق، و عدم جواز الشرب حتى يرتوي، و لا دلالة لها على صحة صيامه، بل لعل معناها جواز الافطار بشرب شيء من الماء، ثم قضاء ذلك اليوم، و لكن مع ذلك عليه أن يمسك عن الزائد حفظاً لحرمة شهر رمضان كغيره ممن يفطر.

و كذلك في أبواب الأغسال، لا يجوز لمن لا يجد الماء لتمام الغسل، و لا يقدر إلا على غسل بعض بدنه أن يكتفي به بمقتضى هذه القاعدة.

و كذلك في الوضوء، لا يجوز لمن لا يجد الماء إلا لغسل وجهه، أو وجهه وإحدى يديه، الاكتفاء به بمقتضاها.

و هكذا في أبواب الحج، لا يجوز لمن لا يقدر إلا على بعض الوقوفات أو بعض الطواف من بين أعمال الحج، الاكتفاء به، إستناداً إليها.

و مثله من لا يقدر إلا على بعض ركعات الصلاة مثلاً، فلا يجوز له الاكتفاء به، و هكذا غيرها.

فلو اكتفينا بجميع ذلك و ما شابهها حصل منها فقه جديد لا نعهده.

هذا و لكنّ الإنصاف أنّ الظاهر أنّ أصحابنا الأقدمين رضوان الله عليهم - لم يكن عندهم قرائن خاصة محفوفة بمثل خبر الميسور و شبهه، تدلّهم على معنى خاص فيها كما ذكرنا مثل ذلك في باب قاعدة لا ضرر، و ان هو إلا من قبيل إحالة ما لا نفهمه على أمر مجهول.

بل الظاهر أنّ ما كان بأيديهم هنا هو الذي يكون بأيدينا، و لكنهم بصرافة أذهانهم و عدم شوبها بشوائب الاحتمالات المختلفة الحاصلة عندنا فهموا منها أنّها ناظرة إلى إمضاء القاعدة الموجودة عند العقلاء، فيما ثبت فيه تعدّد المطلوب و تكثر الملاكات.

فإذا ثبت من الخارج أنّ العمل الفلاني يشتمل على ملاكات مختلفة، أو أنّ كامله مشتمل على ملاك كامل و ناقصه على بعض المصلحة، تمسّكوا بهذه القاعدة عند تعدّد شيء من ذلك.

و هذا مؤيد آخر لما اخترناه في معنى القاعدة آنفاً. و مع ما ذكرنا لا يرد على عمومها تخصيص، و لا يلزم من العمل بها فقه جديد، و لا يتوقف العمل بها على ثبوت فهم الأصحاب و عملهم بها في الموارد الخاصة.

الفهرس

٣	بعض مشاكلنا العلمية
٥	لكن مع الأسف!
٩	القواعد الفقهية بين الفقه و الأصول
١٣	القاعدة الفقهية و تمييزها
١٣	عن المسائل الأصولية والفقهية
٢٠	أقسام القواعد الفقهية

١ - قاعدة لاضرر

٢٤	المقام الأول: في مدرکہا
٢٦	الأخبار الدالة على القاعدة بعمومها:
٣٣	الأخبار الدالة على القاعدة الواردة في الموارد الخاصة
٣٩	الأخبار الدالة على القاعدة في طرف العامة:
٤١	المقام الثاني: في مفاد هذه القاعدة
٤٧	و جميع ما ذكره ﷺ قابل للمناقشة:
٥٢	المقام الأول: في معنى الضرر و الضرار
٥٦	المقام الثاني: في معنى الحديث و مفاده
٥٧	المختار في معنى الحديث:
٦٣	و يرد عليه أمور:
٦٦	فذلكة الكلام في معنى الحديث:
٧٣	المقام الثالث: التنبهات
٧٣	التنبه الأول: هل هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات؟
٧٦	التنبه الثاني: هل في هذا الحديث شيء يخالف القواعد؟
٧٨	التنبه الثالث: في وجه تقديم هذه القاعدة على أدلة الأحكام الأوليّة
٧٩	التنبه الرابع: هل الحكم بنفي الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟
٨١	التنبه الخامس: هل الأمر يدور مدار الضرر الواقعي أو لا؟
٨٤	التنبه السادس: هل القاعدة شاملة للعدديات أو لا؟
٨٧	و قد يذكر للتعميم وجوه آخر غير صافية عن الإشكال:

- التنبية السابع: هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصي أو النوعي؟ ٩٠
- التنبية الثامن: هل يجوز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس؟ ٩٢
- التنبية التاسع: حكم تعارض الضررين ٩٧
- المختار في حكم المسألة: ١٠٢
- التنبية العاشر: في أنه لافرق بين توجه ضرر «الحكم» إلى خصوص من كُلف به أو غيره ١٠٥
- التنبية الحادي عشر: تأييد للمختار في معني الحديث ١٠٦
- التنبية الثاني عشر: هل الإقدام مانع عن شمول لاضرر أو لا؟ ١٠٨

٢ - قاعدة الصحة

- المقام الأول: في مدرك القاعدة ١١٣
- الأول: الكتاب ١١٥
- الثاني: الأخبار ١١٧
- الثالث: الإجماع ١١٨
- الرابع: دليل العقل ١٢١
- المقام الثاني: تنبيهات أصالة الصحة ١٢٤
- التنبية الأول: هل المراد من «الصحة» الصحة الواقعية أو الصحة عند الفاعل؟ ١٢٤
- التنبية الثاني: في وجوب إحراز صورة العمل ١٢٨
- التنبية الثالث: في أن الصحة المستفادة منها في كل مورد بحسبه ١٣٣
- التنبية الرابع: في لزوم إحراز كون الفاعل بصدد الفعل الذي يراد ترتيب آثاره ١٣٦
- التنبية الخامس: في حكم عمل النائب والاجير اذا شك في صحته ١٣٧
- التنبية السادس: هل القاعدة من الأمارات أو من الأصول العملية؟ ١٤١
- ثمرة هذا النزاع: ١٤٣
- التنبية السابع: هل تقدم قاعدة الصحة على اصالة الفساد في المعاملات واصالة ١٤٦
- التنبية الثامن: في مستثنيات هذه القاعدة ١٤٨
- التنبية التاسع: هل تجري القاعدة في أفعال المكلف نفسه؟ ١٥١
- التنبية العاشر: أصالة الصحة في الأقوال و الإعتقادات ١٥٣

٣ - قاعدة لا حرج

- الحرج على أنواع: ١٦٠
- المقام الاول: مدارك قاعدة لا حرج ١٦١
- ما يدلّ عليها من الكتاب العزيز: ١٦٢
- ما يدلّ عليها من السنة: ١٦٥

- ١٧٦.....المقام الثاني: في مفاد القاعدة.
- ١٧٦.....المراد من العسر و الحرج و الإصر:.....
- ١٨٠.....تنبيه:.....
- ١٨٣.....مفاد القاعدة و وجه تقدّمها على سائر العمومات:.....
- ١٨٦.....المقام الثالث: التنبيهات.....
- ١٨٦.....التنبيه الأوّل: هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها؟.....
- ١٨٨.....الوجوه المذكورة في دفع هذا الإشكال:.....
- ١٩٣.....المختار في حلّ الإشكال:.....
- ١٩٦.....التنبيه الثاني: هل العبرة بالحرج الشخصي أو النوعي؟.....
- ١٩٨.....التنبيه الثالث: حكم تعارض دليلي نفي الحرج و نفي الضرر.....
- ٢٠١.....التنبيه الرابع: هل تشمل القاعدة العدميات أو لا؟.....
- ٢٠١.....التنبيه الخامس: نفي الحرج هل هو رخصة أو عزيمة؟.....
- ٢٠٦.....التنبيه السادس: في اختلاف العسر و الحرج باختلاف العوارض والاحوال.....

٤ - قاعدة الفراغ و التجاوز

- ٢١١.....و الكلام فيها يقع في مقامات:.....
- ٢١٢.....المقام الاول: البحث عن مدرك القاعدة.....
- ٢١٣.....١- الأخبار العامة و الخاصّة.....
- ٢٢٠.....٢- السيرة العقلائية.....
- ٢٢٤.....المقام الثاني: في أنّها قاعدة واحدة أو قاعدتان؟.....
- ٢٢٩.....و الجواب عنه:.....
- ٢٣٢.....نتيجة البحث في مقام الثبوت:.....
- ٢٣٣.....المقام الثالث: في أنّها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟.....
- ٢٣٥.....نسبتها مع سائر الأصول:.....
- ٢٣٨.....المقام الرابع: في اعتبار الدخول في الغير و عدمه.....
- ٢٤٣.....المقام الخامس: ما هو المراد من «الغير»؟.....
- ٢٤٦.....المقام السادس: المحلّ الذي يعتبر التّجاوز عنه شرعي أو عقلي أو عادي؟.....
- ٢٥٠.....المقام السابع: عموم القاعدة لجميع أبواب الفقه.....
- ٢٥١.....المقام الثامن: عمومها للأجزاء غير المستقلّة.....
- ٢٥٤.....المقام التاسع: جريان القاعدة عند الشكّ في صحّة الأجزاء.....
- ٢٥٦.....المقام العاشر: جريان القاعدة في الشّرائط.....

- المقام الحادى عشر: لماذا لاتجري القاعدة في أفعال الطّهارات الثلاث؟ ٢٦٠
- المقام الثاني عشر: عدم جريان القاعدة مع الغفلة..... ٢٦٤
- و يجب التنبيه هنا على أمور:..... ٢٦٦
- المقام الثالث عشر: في عدم جريان القاعدة في الشبهات الحكميّة..... ٢٦٧
- المقام الرابع عشر: مورد القاعدة خصوص الشكّ الحاصل بعد العمل..... ٢٦٨

٥ - قاعدة اليد

- المقام الاول: في مدرك القاعدة و ملاك حجّيتها..... ٢٧٤
- المقام الثاني: في أنّها من الإمارات أو الأصول العمليّة؟..... ٢٨١
- المقام الثالث: بماذا تتحقّق اليد..... ٢٨٥
- المقام الرابع: هل اليد حجة فيما لا يملك إلا بمسوغ خاص؟..... ٢٨٧
- المقام الخامس: هل اليد حجة و لو حدثت لا بعنوان الملك؟..... ٢٩٠
- المقام السادس: هل اليد تعمّ المنافع و الأعيان؟..... ٢٩٢
- المقام السابع: هل تجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد؟..... ٢٩٥
- المقام الثامن: هل اليد حجة لصاحبها أيضاً؟..... ٣٠٣
- المقام التاسع: عدم حجّية يد السارق و شبهه..... ٣٠٥
- المقام العاشر: حجّية اليد في الدعاوى و ما يستثنى منها..... ٣٠٦

٦ - قاعدة القرعة

- المقام الأوّل: في مدارك مشروعيّة القرعة..... ٣١٤
- الأول: آيات من الكتاب العزيز:..... ٣١٤
- الثاني: السنّة..... ٣١٨
- الروايات العامّة:..... ٣١٨
- الروايات الخاصّة:..... ٣٢٥
- الثالث: بناء العقلاء..... ٣٤١
- الرابع: الإجماع..... ٣٤٢
- المقام الثّاني: في مفاد القاعدة و حدودها..... ٣٤٣
- المقام الثّالث: في شرائط جريانها..... ٣٤٨
- هل القرعة من الإمارات أو الأصول العمليّة؟..... ٣٤٩
- هل تختصّ القرعة بالإمام أو نائبه؟..... ٣٥١
- المقام الرّابع: كيفيّة إجراء القرعة..... ٣٥٤
- المقام الخامس: هل القرعة واجبة في مواردّها أو جائزة؟..... ٣٥٧

- هل الإستخارة من أنواع القرعة؟..... ٣٦٠
- ٧- التقية و موارد حرمتها و جوازها
- المقام الأول: معنى التّقيّة لغة و اصطلاحاً..... ٣٦٨
- المقام الثاني: حكمها التّكليفي..... ٣٧٠
- أمّا الآيات:..... ٣٧١
- و أمّا الروايات:..... ٣٧٦
- بقي هنا أمور هامة يجب ذكرها:..... ٣٨٣
- الأمر الأول: علّة هذا التّأكيد البليغ في أمر التّقيّة..... ٣٨٣
- الأمر الثاني: أقسام التّقيّة و غاياتها..... ٣٨٧
- الأمر الثالث: موارد وجوبها..... ٣٨٧
- تنبيه:..... ٣٨٩
- الأمر الرابع: متى تحرم التّقيّة؟..... ٣٩٠
- ١- لايجوز التّقيّة في فساد الدّين..... ٣٩٠
- ٢- لايجوز التّقيّة في الدّماء..... ٣٩٣
- ٣- يحرم التّقيّة في شرب الخمر و شبهه..... ٣٩٤
- ٤- لايجوز التّقيّة في غير الصّرورة..... ٣٩٧
- الأمر الخامس: حكم التّقيّة في إظهار كلمة الكفر و البراءة..... ٣٩٨
- طريق الجمع بين أحاديث هذا الباب:..... ٤٠٧
- الأمر السادس: بعض ما تستحبّ فيها التّقيّة و ضابطتها..... ٤٠٩
- المقام الثالث: حكم العبادات و الأعمال الصّادرة تقيّة..... ٤١٠
- هل هنا عموم أو إطلاق يدلّ على الإجزاء؟..... ٤١٢
- المقام الرابع: حكم الصلوة التي يؤتى خلف المخالف و المعاند في المذهب..... ٤١٧
- تحبيّباً و حفظاً للوحدة..... ٤١٧
- المقام الخامس: التّنبهات..... ٤٢٢
- التّنبه الأول: هل تختص التّقيّة بما يكون عن المخالف في المذهب؟..... ٤٢٣
- التّنبه الثاني: هل التّقيّة تجري في الأحكام و الموضوعات معاً؟..... ٤٢٥
- التّنبه الثالث: هل يعتبر فيها عدم المندوحة أم لا؟..... ٤٣١
- و لكن نحن نقول:..... ٤٣٢
- التّنبه الرابع: هل المدار على الخوف الشخصي أو النوعي؟..... ٤٣٥
- التّنبه الخامس: اذا خالف التّقيّة في موارد وجوبها..... ٤٣٧

- ٤٤١..... التنبيه السادس: حكم آثار الأعمال المأتي بها تقيّة بعد زوالها
- ٤٤٣..... التنبيه السابع: هل التقيّة واجب نفسي أو غيري؟
- ٤٤٤..... التنبيه الثامن: هل هناك قسم ثالث للتقيّة؟
- ٤٤٦..... التنبيه التاسع: هل يحرم تسمية المهدي (عج) باسمه الشريف؟
- ٤٤٦..... الطائفة الأولى:
- ٤٤٧..... الطائفة الثانية:
- ٤٤٩..... الطائفة الثالثة:
- ٤٥٠..... الطائفة الرابعة:

٨- قاعدة لا تعاد

- ٤٥٩..... أصل القاعدة:
- ٤٦١..... ١- مدرك القاعدة
- ٤٦٢..... أمّا السند:
- ٤٦٢..... و أمّا الدلالة:
- ٤٦٥..... ٢- إشكال على القاعدة و دفعه
- ٤٦٦..... ٣- هل للقاعدة مدارك أخرى غير ما ذكر؟
- ٤٦٨..... ٤- هل تجري القاعدة في موانع الصلاة؟
- ٤٦٩..... ٥- هل تشمل القاعدة زيادة الأجزاء ايضاً؟
- ٤٧١..... ٦- هل تختص القاعدة بمن فقد الشرط و الجزء والتفت بعد تمام الصلاة؟
- ٤٧٢..... ٧- ما هو حكم سائر الأركان؟
- ٤٧٣..... ٨- في تعارض القاعدة مع غيرها ممّا ورد في حكم الزيادة

٩- قاعدة الميسور

- ٤٧٩..... معنى قاعدة الميسور و موردها:
- ٤٨٠..... مدركها و أسنادها:
- ٤٨١..... الكلام في دلالتها:
- ٤٨٨..... جريان القاعدة في المستحبات:
- ٤٨٩..... تنبيهه:
- ٤٩١..... الفهرس