



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

قواعد محمدی فقہی

ترجمہ قواعد الفقہیہ
کتبہ المدینہ مع کام شہزادی



ترجمہ محمد عواد نورانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد مهم فقہی: ترجمہ القواعد الفقہیہ

نویسنده:

آیت اللہ العظمی ناصر مکارم شیرازی

ناشر چاپی:

مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	قواعد مهم فقهی جلد ۱
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۷	فهرست
۳۱	مقدمه
۳۱	اشاره به برخی مشکلات علمی
۳۸	جایگاه قواعد فقهیه در فقه و اصول
۵۰	فایده
۵۲	اقسام قواعد فقهیه
۵۵	قاعده لا ضرر
۵۵	اشاره
۵۶	مقام اول: مدرک قاعده
۵۶	اشاره
۵۶	مدرک اول: آیات و شواهد قرآنی
۵۹	مدرک دوم: روایات
۵۹	اشاره
۶۰	روایات شیعه
۶۰	الف) روایات عام
۷۱	ب) روایات خاص
۷۹	روایات اهل سنت
۸۳	مقام دوم: مفاد قاعده «لا ضرر»
۸۳	اشاره
۸۳	نکته اول

- ۸۳ ۱. وجود قیید «فی اسلام»
- ۸۵ ۲. وجود قیید «علی مؤمن»
- ۸۶ ۳. اهمیت وجود این قیود
- ۸۷ نکته دوم
- ۸۷ ۱. عدم استقلال فقره «لا ضرر و لا ضرار»
- ۹۷ مقام سوم: معنای «ضرر» و «ضرار»
- ۹۷ اشاره
- ۹۷ معنای «ضرر»
- ۹۹ معنای «ضرار»
- ۱۰۱ استعمال ماده «ضرار» در روایات
- ۱۰۳ مقام چهارم: معنای حدیث و مفاد آن
- ۱۰۳ اشاره
- ۱۰۵ مختار ما در معنای حدیث
- ۱۰۵ توضیح احتمال چهارم
- ۱۱۲ توضیح احتمال سوم
- ۱۱۴ توضیح احتمال اول
- ۱۲۸ تنبیهات
- ۱۲۸ اشاره
- ۱۲۸ تنبیه اول: ضعف قاعده به علت کثرت تخصیص
- ۱۳۲ تنبیه دوم: بحثی در مخالفت حدیث «لا ضرر» با قواعد
- ۱۳۵ تنبیه سوم: وجه تقدیم قاعده «لا ضرر» بر ادله احکام اولیه
- ۱۳۷ تنبیه چهارم: حکم به نفی ضرر رخصت است یا عزیمت؟
- ۱۴۰ تنبیه پنجم: ملاک، ضرر واقعی است یا علم به ضرر؟
- ۱۴۴ تنبیه ششم: آیا قاعده شامل عدمیات (عدم حکم) هم می شود؟
- ۱۴۴ اشاره
- ۱۴۵ عمومیت قاعده «لا ضرر» در امور وجودی و عدمی

- ۱۴۸ وجوه نادرست تعمیم قاعده «لا ضرر»
- ۱۵۰ ادله عدم عمومیت قاعده «لا ضرر»
- ۱۵۳ تنبیه هفتم: مراد از ضرر، ضرر شخصی است یا ضرر نوعی؟
- ۱۵۵ تنبیه هشتم: جواز ضرر زدن به غیر به منظور دفع ضرر از خود
- ۱۶۱ تنبیه نهم: حکم تعارض دو ضرر
- ۱۷۲ تنبیه دهم: در ضرر حکم، فرقی بین مکلف به حکم و غیر آن نیست
- ۱۷۳ تنبیه یازدهم: تأیید نظر مختار در معنای حدیث
- ۱۷۵ تنبیه دوازدهم: آیا اقدام، مانع شمول «لا ضرر» است؟
- ۱۸۱ قاعده صحت
- ۱۸۱ اشاره
- ۱۸۲ مقام اول: مدرک قاعده
- ۱۸۲ اشاره
- ۱۸۴ ۱. کتاب
- ۱۸۶ ۲. اخبار
- ۱۸۸ ۳. اجماع
- ۱۹۳ ۴. عقل
- ۱۹۷ مقام دوم: تنبیهات
- ۱۹۷ تنبیه اول: صحت واقعی یا صحت در نزد فاعل؟
- ۲۰۳ تنبیه دوم: وجوب احراز صورت عمل
- ۲۱۰ تنبیه سوم: صحت در هر موردی متناسب با همان مورد
- ۲۱۳ تنبیه چهارم: لزوم احراز این که فاعل درمورد انجام کاری که اثر آن را می طلبد هست
- ۲۱۶ تنبیه پنجم: حکم عمل نایب و اجیر هنگام شک در صحت آن
- ۲۲۰ تنبیه ششم: قاعده از امارات است یا اصول عملیه؟
- ۲۲۸ تنبیه هفتم: تقدم قاعده بر اصالة الفساد و اصول موضوعیه
- ۲۲۹ تنبیه هشتم: مستثنیات قاعده
- ۲۳۵ تنبیه نهم: جریان قاعده در افعال خود مکلف

- ۲۳۸ تنبيه دهم: اصله الصحه در اقوال و اعتقادات
- ۲۴۳ قاعده لاجرح
- ۲۴۳ اشاره
- ۲۴۴ انواع جرح
- ۲۴۶ مقام اول: مدارك قاعده لا جرح
- ۲۴۶ اشاره
- ۲۴۷ ۱. قرآن شريف
- ۲۵۱ ۲. سنت
- ۲۶۸ مقام دوم: مفاد قاعده لا جرح
- ۲۷۴ مقام سوم: تنبيه
- ۲۷۴ اشاره
- ۲۸۰ مفاد قاعده و وجه تقدم آن بر ساير عمومات
- ۲۸۳ تنبيه اول: كثر ت تخصيصات قاعده
- ۲۹۸ تنبيه دوم: اعتبار در جرح شخصى يا جرح نوعى
- ۳۰۰ تنبيه سوم: تعارض ادله نفي جرح با ادله نفي ضرر
- ۳۰۴ تنبيه چهارم: شمول قاعده نسبت به عدميات
- ۳۰۵ تنبيه پنجم: نفي جرح رخصت است يا عزيمت؟
- ۳۱۲ تنبيه ششم: اختلاف عسر و جرح با اختلاف عوارض و احوال
- ۳۱۵ قاعده فراغ و تجاوز
- ۳۱۵ اشاره
- ۳۱۶ مقام اول: مدرك قاعده
- ۳۱۶ اشاره
- ۳۱۷ ۱. اخبار عامه و خاصه
- ۳۲۷ ۲. سيره عقلايه
- ۳۳۲ مقام دوم: آیا قاعده مذکور، يك قاعده است يا دو قاعده؟
- ۳۳۲ اشاره

- ۳۳۳ الف) به حسب مقام ثبوت
- ۳۴۱ ب) به حسب مقام اثبات و ظهور ادله مسأله
- ۳۴۳ مقام سوم: آیا قاعده از امارات است یا از اصول عملیه؟
- ۳۴۳ اشاره
- ۳۴۴ نسبت قاعده با اصول عملیه
- ۳۴۸ مقام چهارم: اعتبار دخول فی الغیر و عدم آن
- ۳۵۴ مقام پنجم: مراد از غیر
- ۳۵۸ مقام ششم: محل تجاوز شرعی است یا عقلی یا عادی؟
- ۳۶۳ مقام هفتم: عمومیت قاعده برای جمیع ابواب فقه
- ۳۶۴ مقام هشتم: عمومیت قاعده نسبت به اجزاء غیر مستقله
- ۳۶۸ مقام نهم: جریان قاعده هنگام شک در صحت اجزاء
- ۳۷۰ مقام دهم: جریان قاعده در شرایط
- ۳۷۵ مقام یازدهم: علت عدم اجرای قاعده در طهارات ثلاثه
- ۳۸۱ مقام دوازدهم: عدم جریان قاعده همراه با غفلت
- ۳۸۴ مقام سیزدهم: عدم جریان قاعده در شبهات حکمیة
- ۳۸۶ مقام چهاردهم: مورد قاعده: شک بعد از عمل
- ۳۸۹ قاعده ید
- ۳۸۹ اشاره
- ۳۹۰ مقام اول: مدرک قاعده و ملاک حجیت آن
- ۴۰۰ مقام دوم: قاعده از امارات است یا اصول عملیه؟
- ۴۰۵ مقام سوم: موجبات تحقق ید
- ۴۰۸ مقام چهارم: حجیت ید در آن چه با مجوز خاص در ملکیت قرار می گیرند
- ۴۱۲ مقام پنجم: حجیت ید در غیر عنوان ملکیت
- ۴۱۴ مقام ششم: شمول ید بر منافع و اعیان
- ۴۱۸ مقام هفتم: جواز شهادت به ملک با مجرد ید
- ۴۲۸ مقام هشتم: حجیت ید برای صاحب آن

- مقام نهم: عدم حجیت ید سارق و شبه آن ۴۳۱
- مقام دهم: حجیت ید در دعاوی و مستثنیات آن ۴۳۳
- قاعده قرعه ۴۳۹
- اشاره ۴۳۹
- مقام اوّل: مدارک مشروعیت قرعه ۴۴۰
- اشاره ۴۴۰
- الف) قرآن شریف ۴۴۰
- ب) روایات ۴۴۵
- اشاره ۴۴۵
۱. روایات عمومی ۴۴۶
۲. روایات ده گانه خاصه ۴۵۶
- ج) بنای عقلا ۴۸۱
- د) اجماع ۴۸۳
- مقام دوم: مفاد قاعده و حدود آن ۴۸۵
- مقام سوم: شرایط جریان قاعده ۴۹۰
- مقام چهارم: آیا قرعه از امارات است یا از اصول عملیه؟ ۴۹۲
- مقام پنجم: آیا قرعه مختص به امام یا نائب امام علیه السلام است؟ ۴۹۵
- مقام ششم: کیفیت اجرای قرعه ۵۰۰
- مقام هفتم: آیا قرعه جایز است یا واجب؟ ۵۰۳
- مقام هشتم: آیا استخاره از انواع قرعه است؟ ۵۰۷
- قاعده تقیه ۵۱۵
- اشاره ۵۱۵
- مقام اول: معنای تقیه از جهت لغت و اصطلاح ۵۱۷
- مقام دوم: حکم تکلیفی تقیه ۵۱۹
- اشاره ۵۱۹
- مدارک جواز تقیه به معنای اعم ۵۲۰

- اشاره ۵۲۰
۱. آیات شریفه ۵۲۰
۲. روایات ۵۲۸
- چند امر مهم ۵۳۸
- امر اول: علت تأکید فراوان بر تقیه در روایات ۵۳۸
- امر دوم: اقسام تقیه و غایات آن ۵۴۳
- امر سوم: موارد وجوب تقیه ۵۴۴
- امر چهارم: موارد حرمت تقیه ۵۴۷
- امر پنجم: حکم تقیه در اظهار کلمه کفر و برائت ۵۵۸
- امر ششم: موارد استحباب تقیه و ضابطه آن ۵۷۴
- مقام سوم: حکم عبادات و اعمالی که از روی تقیه صادر می شوند ۵۷۵
- مقام چهارم: حکم نماز همراه با مخالفین به منظور حفظ وحدت ۵۸۵
- مقام پنجم: تنبیهات ۵۹۲
۱. آیا تقیه مختص به جایی است که از مخالف در مذهب صورت می گیرد؟ ۵۹۲
۲. آیا تقیه هم در احکام و هم در موضوعات جاری می گردد؟ ۵۹۵
۳. آیا در تقیه عدم فرصت زمانی معتبر است یا خیر؟ ۶۰۳
۴. آیا تقیه دائرمدار خوف شخصی است یا خوف نوعی؟ ۶۰۹
۵. حکم کسی که در جایگاه وجوب تقیه با آن مخالفت می کند ۶۱۳
۶. حکم اعمالی که بعد از گذشتن تقیه اثری از آن ها باقی می ماند ۶۱۸
۷. آیا تقیه واجب نفسی است یا واجب غیری؟ ۶۲۰
۸. آیا برای تقیه قسم ثالثی وجود دارد؟ ۶۲۲
۹. حکم خواندن حضرت مهدی - عجل الله تعالی فرجه الشریف - به اسم شریفش ۶۲۵
- قاعده لا تعاد ۶۴۱
- اشاره ۶۴۱
- اصل قاعده ۶۴۱
- مدرك قاعده ۶۴۴

- اشکال وارد بر قاعده و دفع آن ----- ۶۴۹
- آیا مدارک دیگری برای این قاعده ذکر شده است؟ ----- ۶۵۰
- جریان قاعده در موانع نماز ----- ۶۵۲
- شمول قاعده بر زیادی اجزاء ----- ۶۵۳
- آیا قاعده مختص به کسی است که شرط و جزء را در تمام صلاه به جا نیاورده است؟ ----- ۶۵۶
- حکم سایر ارکان نماز ----- ۶۵۷
- تعارض قاعده با غیر خود که در حکم زیادی وارد شده اند ----- ۶۵۹
- قاعده میسور ----- ۶۶۳
- معنای قاعده میسور و محل اجرای آن ----- ۶۶۳
- مدرك و اسناد قاعده میسور ----- ۶۶۴
- بحث در دلالت قاعده ----- ۶۶۶
- جریان قاعده در مستحبات ----- ۶۷۶
- تنبيه ----- ۶۷۶
- درباره مرکز ----- ۶۷۹

سرشناسه : مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵ -

عنوان قراردادی : القواعدالفقهیه ثلاثون قاعدة فقهیه عامه تجری فی مختلف ابواب الفقه . فارسی

عنوان و نام پدیدآور : قواعد مهم فقهی: ترجمه القواعدالفقهیه/ تالیف مکارم شیرازی؛ ترجمه محمدجواد نوری همدانی.

مشخصات نشر : قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب(ع)، ۱۳۹۴ -

مشخصات ظاهری : ۲ج.

شابک : ۴۵۰۰۰۰ □ دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۲۱۶-۵ : ؛ ج ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۲۱۴-۱ : ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۲۱۶-۵ : ؛ ج ۲. ۹۷۸-

۹۶۴-۵۳۳-۲۱۵-۸ :

وضعیت فهرست نویسی : فایا

یادداشت : پشت جلد به انگلیسی: Makarem Shirazi. Important jurisprudence rules.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : فقه -- قواعد

موضوع : Islamic law -- *Formulae

شناسه افزوده : نوری همدانی، محمدجواد، ۱۳۵۳ -، مترجم

رده بندی کنگره : BP۱۶۹/۵/م۷ق۹۰۴۱ ۱۳۹۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۲۴

شماره کتابشناسی ملی : ۴۶۳۳۲۵۵

ص: ۱

اشاره

فهرست

مقدمه / ۱۳

اشاره به برخی مشکلات علمی ۱۳

جایگاه قواعد فقهیه در فقه و اصول ۲۰

فایده ۳۰

اقسام قواعد فقهیه ۳۲

قاعده لا ضرر / ۳۵

مقام اول: مدرک قاعده ۳۶

مدرک اول: آیات و شواهد قرآنی ۳۶

مدرک دوم: روایات ۳۹

روایات شیعه ۴۰

روایات اهل سنت ۵۸

مقام دوم: مفاد قاعده ی «لا ضرر» ۶۲

نکته اول ۶۲

۱. وجود قید «فی اسلام» ۶۲

۲. وجود قید «علی مؤمن» ۶۴

۳. اهمیت وجود این قیود ۶۵

نکته دوم ۶۶

۱. عدم استقلال فقره «لا ضرر و لا ضرار» ۶۶

مقام دوم: معنای «ضرر» و «ضرار» ۷۶

معنای «ضرر» ۷۶

معنای «ضرار» ۷۸

استعمال ماده ی «ضرار» در روایات ۸۰

مقام سوم: معنای حدیث و مفاد آن ۸۲

مختار ما در معنای حدیث ۸۴

توضیح احتمال چهارم ۸۴

توضیح احتمال سوم ۹۰

توضیح احتمال اوّل ۹۲

تنبیهات ۱۰۶

تنبیه اوّل: ضعف قاعده به علت کثرت تخصیص ۱۰۶

تنبیه دوم: بحثی در مخالفت حدیث «لاضرر» با قواعد ۱۱۰

تنبیه سوم: وجه تقدیم قاعده «لا ضرر» بر ادلّه احکام اولیه ۱۱۳

تنبیه چهارم: حکم به نفی ضرر رخصت است یا عزیمت؟ ۱۱۵

تنبیه پنجم: ملاک، ضرر واقعی است یا علم به ضرر؟ ۱۱۸

تنبیه ششم: آیا قاعده شامل عدمیات (عدم حکم) هم می شود؟ ۱۲۳

عمومیت قاعده «لا ضرر» در امور وجودی و عدمی ۱۲۴

وجوه نادرست تعمیم قاعده «لا ضرر» ۱۲۶

ادلّه عدم عمومیت قاعده ی «لا ضرر» ۱۲۸

تنبيه هفتم: مراد از ضرر، ضرر شخصی است یا ضرر نوعی؟ ۱۳۱

تنبيه هشتم: جواز ضرر زدن به غیر به منظور دفع ضرر از خود ۱۳۳

تنبيه نهم: حکم تعارض دو ضرر ۱۳۹

تنبيه دهم: در ضرر حکم، فرقی بین مکلف به حکم و غیر آن نیست ۱۵۰

تنبيه یازدهم: تأیید نظر مختار در معنای حدیث ۱۵۱

تنبيه دوازدهم: آیا اقدام، مانع شمول «لا ضرر» است؟ ۱۵۳

قاعده صحت / ۱۵۹

مقام اول: مدرک قاعده ۱۶۰

۱. کتاب ۱۶۲

۲. اخبار ۱۶۴

۳. اجماع ۱۶۶

۴. عقل ۱۷۱

مقام دوم: تنبیهات ۱۷۵

تنبيه اول: صحت واقعی یا صحت در نزد فاعل؟ ۱۷۵

تنبيه دوم: وجوب احراز صورت عمل ۱۸۱

تنبيه سوم: صحت در هر موردی متناسب با همان مورد ۱۸۸

تنبيه چهارم: لزوم احراز این که فاعل در مورد انجام کاری که اثر آن را می طلبد هست ۱۹۱

تنبيه پنجم: حکم عمل نایب و اجیر هنگام شک در صحت آن ۱۹۴

تنبيه ششم: قاعده از امارات است یا اصول عملیه؟ ۱۹۸

تنبيه هفتم: تقدم قاعده بر اصالة الفساد و اصول موضوعیه ۲۰۶

تنبيه هشتم: مستثنیات قاعده ۲۰۷

تنبيه نهم: جریان قاعده در افعال خود مکلف ۲۱۳

تنبیه دهم: اصاله الصحه در اقوال و اعتقادات ۲۱۶

قاعده لاجرج / ۲۲۱

انواع حرج ۲۲۲

مقام اول: مدارك قاعده لا حرج ۲۲۴

۱. قرآن شریف ۲۲۵

۲. سنت ۲۲۹

مقام دوم: مفاد قاعده لا حرج ۲۴۶

مقام سوم: تنبیه ۲۵۲

مفاد قاعده و وجه تقدم آن بر سایر عمومات ۲۵۸

تنبیه اول: کثرت تخصیصات قاعده ۲۶۱

تنبیه دوم: اعتبار در حرج شخصی یا حرج نوعی ۲۷۶

تنبیه سوم: تعارض ادله نفی حرج با ادله نفی ضرر ۲۷۸

تنبیه چهارم: شمول قاعده نسبت به عدمیات ۲۸۲

تنبیه پنجم: نفی حرج رخصت است یا عزیمت؟ ۲۸۳

تنبیه ششم: اختلاف عسر و حرج با اختلاف عوارض و احوال ۲۹۰

قاعده فراغ و تجاوز / ۲۹۳

مقام اول: مدارك قاعده ۲۹۴

۱. اخبار عامه و خاصه ۲۹۵

۲. سیره عقلائیة ۳۰۵

مقام دوم: آیا قاعده مذکور، یک قاعده است یا دو قاعده؟ ۳۱۰

الف) به حسب مقام ثبوت ۳۱۱

ب) به حسب مقام اثبات و ظهور ادله مسأله ۳۱۹

مقام سوم: آیا قاعده از امارات است یا از اصول عملیه؟ ۳۲۱

نسبت قاعده با اصول عملیه ۳۲۲

مقام چهارم: اعتبار دخول فی الغیر و عدم آن ۳۲۶

مقام پنجم: مراد از غیر ۳۳۲

مقام ششم: محل تجاوز شرعی است یا عقلی یا عادی؟ ۳۳۶

مقام هفتم: عمومیت قاعده برای جمیع ابواب فقه ۳۴۱

مقام هشتم: عمومیت قاعده نسبت به اجزاء غیر مستقلة ۳۴۲

مقام نهم: جریان قاعده هنگام شک در صحت اجزاء ۳۴۶

مقام دهم: جریان قاعده در شرایط ۳۴۸

مقام یازدهم: علت عدم اجرای قاعده در طهارات ثلاثه ۳۵۳

مقام دوازدهم: عدم جریان قاعده همراه با غفلت ۳۵۹

مقام سیزدهم: عدم جریان قاعده در شبهات حکمیة ۳۶۲

مقام چهاردهم: مورد قاعده؛ شک بعد از عمل ۳۶۴

قاعده ید / ۳۶۷

مقام اول: مدرک قاعده و ملاک حجیت آن ۳۶۸

مقام دوم: قاعده از امارات است یا اصول عملیه؟ ۳۷۸

مقام سوم: موجبات تحقق ید ۳۸۳

مقام چهارم: حجیت ید در آن چه با مجوز خاص در ملکیت قرار می گیرند ۳۸۶

مقام پنجم: حجیت ید در غیر عنوان ملکیت ۳۹۰

مقام ششم: شمول ید بر منافع و اعیان ۳۹۲

مقام هفتم: جواز شهادت به ملک با مجرد ید ۳۹۶

مقام هشتم: حجیت ید برای صاحب آن ۴۰۶

مقام نهم: عدم حجیت ید سارق و شبه آن ۴۰۹

مقام دهم: حجیت ید در دعاوی و مستثنیات آن ۴۱۱

قاعده قرعه / ۴۱۷

مقام اول: مدارک مشروعیت قرعه ۴۱۸

الف) قرآن شریف ۴۱۸

ب) روایات: ۴۲۳

۱. روایات عمومی ۴۲۴

۲. روایات ده گانه خاصه ۴۳۴

ج) بنای عقلا ۴۵۹

د) اجماع ۴۶۱

مقام دوم: مفاد قاعده و حدود آن ۴۶۳

مقام سوم: شرایط جریان قاعده ۴۶۸

مقام چهارم: آیا قرعه از امارات است یا از اصول عملیه؟ ۴۷۰

مقام پنجم: آیا قرعه مختص به امام یا نائب امام علیه السلام است؟ ۴۷۴

مقام ششم: کیفیت اجرای قرعه ۴۷۸

مقام هفتم: آیا قرعه جایز است یا واجب؟ ۴۸۱

مقام هشتم: آیا استخاره از انواع قرعه است؟ ۴۸۵

قاعده تقيه / ۴۹۳

مقام اول: معنای تقيه از جهت لغت و اصطلاح ۴۹۵

مقام دوم: حکم تکلیفی تقيه ۴۹۷

مدارک جواز تقيه به معنای اعم ۴۹۸

۱. آیات شریفه ۴۹۸

۲. روایات ۵۰۶

چند امر مهم ۵۱۶

امر اول: علت تأکید فراوان بر تقیه در روایات ۵۱۶

امر دوم: اقسام تقیه و غایات آن ۵۲۱

امر سوم: موارد وجوب تقیه ۵۲۲

امر چهارم: موارد حرمت تقیه : ۵۲۵

امر پنجم: حکم تقیه در اظهار کلمه کفر و براءت ۵۳۷

امر ششم: موارد استحباب تقیه و ضابطه آن ۵۵۲

مقام سوم: حکم عبادات و اعمالی که از روی تقیه صادر می شوند ۵۵۳

مقام چهارم: حکم نماز همراه با مخالفین به منظور حفظ وحدت ۵۶۳

مقام پنجم: تنبیهات ۵۷۱

۱. آیا تقیه مختص به جایی است که از مخالف در مذهب صورت می گیرد؟ ۵۷۱

۲. آیا تقیه هم در احکام و هم در موضوعات جاری می گردد؟ ۵۷۳

۳. آیا در تقیه عدم فرصت زمانی معتبر است یا خیر؟ ۵۸۱

۴. آیا تقیه دائرمدار خوف شخصی است یا خوف نوعی؟ ۵۸۷

۵. حکم کسی که در جایگاه وجوب تقیه با آن مخالفت می کند ۵۹۱

۶. حکم اعمالی که بعد از گذشتن تقیه اثری از آن ها باقی می ماند ۵۹۶

۷. آیا تقیه واجب نفسی است یا واجب غیری؟ ۵۹۸

۸. آیا برای تقیه قسم ثالثی وجود دارد؟ ۶۰۰

۹. حکم خواندن حضرت مهدی - عجل الله تعالی فرجه الشریف - به اسم شریفش ۶۰۳

قاعده لا تعاد / ۶۱۹

اصل قاعده ۶۱۹

مدرك قاعده ۶۲۲

اشكال وارد بر قاعده و دفع آن ۶۲۷

آیا مدارك دیگری برای این قاعده ذکر شده است؟ ۶۲۸

جریان قاعده در موانع نماز ۶۳۰

شمول قاعده بر زیادی اجزاء ۶۳۱

آیا قاعده مختص به کسی است که شرط و جزء را در تمام صلاه به جا نیاورده است؟ ۶۳۴

حکم سایر ارکان نماز ۶۳۵

تعارض قاعده با غیر خود که در حکم زیادی وارد شده اند ۶۳۷

قاعده میسور / ۶۴۱

معنای قاعده میسور و محل اجرای آن ۶۴۱

مدرک و اسناد قاعده میسور ۶۴۲

بحث در دلالت قاعده ۶۴۴

جریان قاعده در مستحبات ۶۵۴

تنبيه ۶۵۴

اشاره به برخی مشکلات علمی

در طول تاریخ، پیوسته افتخار شیعه امامیه این بوده است که اهل بیت وحی و میراث داران علم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مصادر دانش و علوم آنان بوده اند. این افتخاری به حق و به جاست؛ زیرا نزد آن بزرگواران، یادگاری صحیح از علم و دانش بر جای مانده که دست و دامن دیگران از این میراث جاویدان کوتاه است. این اثر ماندگار از کسی گرفته شده که در طول شب ها و روزها یار همیشگی و صاحب سرّ رسول اعظم صلی الله علیه و آله بوده و در دامن پاک و مطهرش پرورش یافته است و نیز از کسانی که بعد از او در منزل شریفش رشد یافته اند.

اما این تنها افتخار شیعه نیست، بلکه آنان بدین فضیلت نیز مفتخرند که ائمه بزرگوارشان علیهم السلام «باب اجتهاد» را بر روی پیروان خویش گشوده اند، در حالی که دیگران این باب فضیلت را بر خویش بستند. آن پیشوایان الهی، شیعیان را نسبت به تأمل و تفکر در اصولی که بدان ها رسیده و استنباط فروع از آن اصول و نیز نسبت به فروعی که تحت عنوان احادیث حادث می شوند و ارجاع آن ها به اصول، امر فرموده اند تا بدین وسیله تمام نیازمندی آن ها در زمینه احکام شرعی و در همه حوادثی که پیش رو دارند تبیین و مرتفع گردد.

ائمه اهل بیت علیهم السلام شیعیان را باشیوه های متفاوتی به این روش دعوت نموده اند :

۱. توجه به ضرورت درک معانی کلام اهل بیت علیهم السلام: این مطلب در احادیث اهل بیت مورد توجه قرار گرفته است از جمله این حدیث شریف: «أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا؛ شما (شیعیان) با معرفت ترین مردمان هستید، هنگامی که معانی کلام ما را درک کنید».^(۱)

۲. توجه به دو جهت الهی در میان مردم چنان که حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ همانا خداوند بر مردم دو حجت قرار داده است: حجت ظاهری و حجت باطنی؛ حجت ظاهری رسولان، انبیاء و امامان می باشند و حجت باطنی عقل ها هستند».^(۲)

۳. آموزش روش های جمع بین اخبار متعارضه، بدین صورت که به اخبار اتفاقی عمل کنند و یا به وسیله عرض اخبار بر قرآن شریف و مرجحات دیگر، به راه و روش درست دست یابند.

۴. تمسک به «قاعده غلبه» و تصریح به این که: «هَذَا بَابٌ يَنْفَتِحُ مِنْهُ الْفَ بَابٌ؛ این دری است که هزار باب از آن گشوده می گردد». و با این توضیح که: آنچه را که خداوند بر آن غلبه یافت او خود در آن امر سزاوارتر به عذر است.

۵. استناد به مسئله ی نفی حرج در دین چنان که در توضیح بعضی از مسایل وضو وارد شده است: «هَذَا وَأَشْبَاهُهُ يُعْرَفُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ؛ این مسئله و همانند آن از کتاب خدا روشن می گردد آن جا که می فرماید: برای شما در دین حرجی قرار داده نشده است».^(۳)

اولیای الهی علیهم السلام با این روش شیعیان را نسبت به بهره مندی از کتاب عزیز و اصولی که در سنت شریفه وارد شده به میزانی بیشتر از آنچه دیگران از آن آگاهی داشتند، تشویق و تحریص می نمودند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات قاضی، باب ۹، ح ۳.

۲- کافی، ج ۱، باب عقل و جهل. ص ۱۷، ح ۱۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب وضو، باب ۳۹.

۶. ابطال «تصویب» و اعلام این مطلب که: «قطعاً خداوند برای هر واقعه ای حکمی مقرر فرموده که عالم و جاهل در آن حکم مشترکند» (۱) هر مجتهدی آن را درک کند مأجور خواهد بود و در غیر این صورت به خطا رفته است و نیز این که: «همانا مجتهدی که نظرش مطابق با حکم واقعی الهی باشد دو اجر خواهد داشت و آن که عملش مطابق با حکم واقعی الهی نباشد از یک اجر برخوردار است» (۲).

نتیجه این روش آن است که مجتهد تمام تلاش خویش را در بحث و جستجو از ادله به کار می گیرد تا نظرش با احکام واقعی الهی مطابق باشد و با این تصور که: «مجتهد در هر صورت در نظر خویش صائب بوده و اجتهادش به هر حکمی بینجامد آن حکم، حکم واقعی الهی در حق اوست». به آن چه که در ابتدای امر به نظرش می رسد اکتفا نکند. قراین فراوان دیگری نیز در این مورد وجود دارد که ذکر آن ها موجب طولانی شدن بحث می شود.

در نتیجه ائمه اطهار علیهم السلام با این روش ها و راه های دیگر، باب اجتهاد را به روی ما گشودند؛ بایی که رمز ماندگاری دین و نگاهبان نشاط علمی آن است. از آن جا که باب مفتوح اجتهاد به امام معصوم می رسد و علم آن تنها از مشرب امام جوشیده است، راه کمال پیش روی ما گشوده و اسلام برتری یافته است به گونه ای که چیزی بر آن غلبه نخواهد کرد. به همین جهت است که علم - هر

علمی که باشد - جز در زیر نور پر فروغ اجتهاد، رشد و نمو نخواهد داشت. چنان که مشاهده می کنیم فقیهان اهل بیت علیهم السلام در مکتب تشیع به مدارجی دست یافتند که دست دیگران از آن کوتاه است مانند نگارش کتاب های گران قدر فراوانی در ابواب مختلف فقه و اصول فقه و بدین ترتیب آرای علمی و نظرات

- ۱- این روایت متواتر معنوی است و محققین از اصحاب در باب تخطئه و تصویب بدان اعتراف کرده اند، چنان که اخبار متواتری از ائمه علیهم السلام وجود دارد مبنی بر این که: «خداوند برای هر واقعه ای حکمی قرارداد است که آن را برای پیامبرش تبیین فرموده و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز برای اوصیای بعد از خویش آن احکام را بیان فرموده است؛ پس تمامی احکام نزد آنان جمع است حتی ارش خراش» هر چند مضامین این اخبار مختلف است اما همگی در افاده این معنا مشترکند.
- ۲- این روایت از روایات مشهوره نبوی است؛ شیخ بزرگوار ما در کتاب «فصول» در باب تخطئه و تصویب فرماید: «ن الامه قد تلت هذه الروایه بالقبول».

آنان دسته دسته و پی در پی عرضه گردید تا این که امروزه به دست ما رسیده است. بدین سان علوم دین و به ویژه فقه نزد علمای بزرگوار پیوسته مورد بحث و نظر بوده و ما اکنون وارث صدها بلکه هزاران کتاب ارزشمند در موضوعات مختلف فقه و اصول و حدیث و رجال از اصحاب قدما و عالمان بزرگ متأخر هستیم. میراث گرانقدری که به وسیله آن، نقاب از روی مسایل پیچیده برداشته شده و طالبان علم به حقایق گران بهای آن دست می یازند. خداوند سعی آنان را مشکور و اجر آنان را فراوان گرداند و از ما و از اسلام بهترین پاداش را جزای آنان قرار دهد.

اما با کمال تأسف این پیروزمندی علمی به کاستی های قابل توجهی مبتلا گردیده که حاصل افراط و تفریط است به گونه ای که امروزه مشاهده می کنیم مسائل فراوانی که هیچ فایده قابل توجهی ندارند با مسائل سودمند در آمیخته این معضل به ویژه در اصول فقه رخ می نماید. حتی خود علم شریف فقه نیز از این نقص مخرب در امان نمانده و جای بسی شگفتی است که این گونه مسائل بی فایده روز به روز بیشتر می شود، البته با آب و رنگ توجیهاتی همانند «گسترش علم و اثبات حقیقت» و این مسأله آینده تاریکی را بیم می دهد!

به عنوان نمونه در علم «اصول فقه» که از مهم ترین ارکان اجتهاد و استنباط احکام فرعی از مدارک آن است مباحثی به چشم می خورد که یا اصلاً ثمره ای ندارد، یا فایده آن بسیار اندک است به حدی که سزاوار بحث های طولانی نیست. بحث پردامنه ای مانند معانی حرفیه؛ بعضی از بحث های مشتق؛ برخی از بحث های مقدمه واجب؛ بسیاری از مباحث انسداد و بحث پیرامون نقض هایی که بر تعریف ها وارد می شود. در حالی که علمای اصول به این نکته معترفند که این تعاریف از قبیل تعریف «شرح اسمی» هستند که حد حقیقی را مشخص نمی کنند.

نیز در علم فقه فروعاتی مطرح گردیده که بسیار نادر است؛ اگر نگوئیم به طور عادی ابتلای به آن ها محال می باشد! مباحثی همچون: بسیاری از فروع مسئله علم اجمالی که گاهی در فقه مطرح می گردد و گاهی در اصول؛ بحث

مشهور از وجوب قسمت بین ازواج پیامبر از سوی آن حضرت صلی الله علیه و آله؛ بحث از وظایف حضرت ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف - هنگام ظهور؛ حکم خون امام و مواردی دیگر در مورد آن حضرت؛ بحث از مسئله «خلق الساعه» بدین معنا که اگر کسی دفعتاً بالغ خلق شود آیا برای نمازش لازم است وضو بگیرد یا نه؟! و مسائلی دیگر از این قبیل که هر انسان آگاهی در بسیاری از ابواب فقه از آن ها اطلاع دارد.

از سوی دیگر مشاهده می شود که اقوال شاذ و نادر را - هرچه باشد - مورد توجه و اعتنا قرار می دهند و با وارد ساختن اشکالات فراوان در تک تک آن اقوال، خود را به زحمت می اندازند هرچند بطلان قول به اندازه ای ظاهر و آشکار است که نیاز به رد و ابطال ندارد! و همچنین در توضیح موارد نظر و اشکال در ذیل و صدر کلام مخالفان و نیز توضیح معنا؛ لفظ؛ اصل و فرع آن به زحمت می افتند هر چند از تحقیق حکم مسأله مورد نظر بیگانه و اجنبی باشد.

نیز مشاهده می کنیم که یک یا چند ماه بعضی از مسائل اصول فقه - البته آنچه را که اصول نامیده می شود و چه بسا اصلاً جزء اصول نباشد - را مورد بحث قرار می دهند و آن گاه از هر سو به دنبال ثمره آن می گردند و چون نه از خود آن مسئله و نه از اثر آن نشانی پیدا نمی کنند، دست به دامن «حکم نذر» و مشابه آن می شوند و نفس خویش را به ظهور ثمره ای از مسئله مذکور در نذر راضی می کنند بدین صورت که: چه بسا نذر کننده ای یک مرتبه به ذهنش رسیده و برای اولین بار نذری کند که با مسئله مورد بحث مرتبط باشد! غافل از آن که می توان نذر این نذر کننده مسکین را به هر مسئله ای از مسائل علوم ارتباط داد! آیا به راستی هیچ عاقلی می پذیرد که تمام مسائل با توجیه مذکور در علم اصول مورد طرح و بررسی قرار گیرد؟!

زجر آورتر از همه، این است که ما امروزه مشاهده می کنیم مجاری بحث در این علوم تغییر کرده و این علوم با سایر علوم مخلوط شده است به گونه ای که برای مسائل فقهی یا اصولی با استدلالاتی که ایراد آن ها در این مسائل مناسب

نیست مورد بحث قرار می گیرند و استدلالاتی که بیشتر با مباحث فلسفی مناسبت دارند به عنوان دلیل در مباحث فقهی و اصولی به کار می روند، با این که واضح است هر علمی گونه ای از بحث را سزاوار است که آن گونه در علوم دیگر مناسب نبوده و شایستگی بحث در علوم دیگر را ندارد. به عنوان مثال فلسفه علمی است که حول تدقیق و تعمق در حقایق موجود خارجی و وجود بحث می کند و استدلالاتی که در این علم به کار می رود حول همین مسائل دور می زند، اما فقه و اصول مربوط به امور اعتباریه ی تشریحیه و امور عرفیه و ضوابطی است که سیره عقلا در بین خودشان مطابق با آن جاری است. هر کدام از این دو علم نیازمند گونه ای از بحث می باشند که دیگری شایستگی آن گونه از بحث را ندارد و شکی نیست که انحراف هر کدام از موضوع و جایگاه خود، چیزی جز بُعد و ضلال از حقیقت را به بار نخواهد آورد.

در نتیجه این امور - و موارد دیگری که از ذکر آن ها خودداری شد - زمانی طولانی از بهترین روزگار جوانی طلاب علوم دینی و بخش زیادی از نشاط علمی و قوای فکری آنان هدر می رود و پرداختن به این گونه مسائل آن ها را از رسیدگی به امور مهم تر و نافع تر باز می دارد.

امروزه این مشکل صعب و پیچیده به عنوان بلایی سر راه علم و اهل علم قرار گرفته و به همین جهت - و نیز جهات دیگر - بحث های فقهی در این روزگار غالباً حول ابواب عبادات و مقدار کمی از معاملات دور می زند و مباحث ارزشمند دیگر جز نزد اندکی از علمای اعلام متروک و مهجور باقی مانده است.

از خدای تبارک و تعالی عاجزانه می خواهیم که توفیق عنایت فرماید عده ای با عزم راسخ، این بار سنگین را به دوش گیرند و با تهذیب و تدوین جدید علوم دین، این زوائد بی فایده را از آن دور ساخته، طلاب علوم دینی را به راه درست راهنمایی نمایند. اهمیت این مسئله تابدان جاست که بعضی از اساتید بزرگوار چنین نظری داشت که: «پرداختن به این گونه مسائل خالی از شبهه شرعیه نیست». چه بسا نظر ایشان به این جهت بود که امروزه اسلام عزیز بیشتر از پیش

نیازمند علمایی است که با علوم نافع خویش حافظ و پاسبان حوزه اسلامی باشند اما صرف وقت در مسائل بی اهمیت، آنان را از پرداختن به این امور دقیق و لازم و نافع تر باز می دارد.

عجیب آن است که بسیاری از بحث کنندگان در این علوم با این که از این مسائل آگاهی دارند و در مجالس خود این شیوه را نقد می کنند، هنگامی که وارد بحث شده و مشغول گفتگو در مورد آن می گردند نفس خود را از متابعت دیگران در پیگیری این مطالب باز نمی دارند، گویا گمان می کنند عدم تعدی از روش دیگران در ردیف کردن همه این مباحث و پرداختن طولانی مدت به آن ها روشی پسندیده در اقتدای به سلف صالح (ره) است! و گویا این بزرگواران طریقه و روش نیکوی دیگران را فراموش کرده اند که هرگز در قبال مسائل علمی که از آن ها نقل می شود جز با ارائه دلیل قطعی خضوع و خشوعی نداشتند و به قائل و گوینده آن نگاه نمی کردند و این روش را منافی با الگوگیری از آنان و پیروی از آثار و روش خویش نمی دانستند.

به راستی وقتی مشاهده می کنیم آنان در مسائل مذکور از بزرگانشان دلیل قاطع می طلبیدند (تا درستی نظرشان را در مورد مسائل بیازمایند) چگونه می توان پذیرفت که برای قرار دادن آن مسائل در شمار مسائل مهم علوم و کیفیت بحث از آن ها، دلیل قاطعی طلب نکرده باشند؟ البته ممکن است دلیل بزرگوارانی که در عمل از مطرح کردن مسائل کم فایده یا بی فایده پیروی می کنند این باشد که اعتقاد دارند در این مباحث فواید علمی وجود دارد هر چند دارای نتایج عملی نباشند. اما ظاهر آ فراموش کرده اند که فایده این علوم جز در عمل ظاهر نخواهد شد و آنچه فایده عملی نداشته باشد استحقاق بحث نیز ندارد؛ زیرا این علوم از قبیل علمی نیستند که ذاتاً مطلوب باشند مانند علمی که از توحید خداوند متعال و اسما و صفات او بحث می کند.

البته ممکن است آن بزرگواران این گونه بپندارند که مخالفت کردن با علمای بزرگوار (ره) در این امور به کرامت آنان لطمه زده و شأن آنان را مورد خدشه قرار

می دهد، اما حق آن است که جمود بر آنچه آنان فرموده اند و کنار گذاشتن سعی و تلاش و پیرایش و آرایش و تکمیل میراث پر بار ایشان، خود بیشتر به کرامت و شأن والای آنان صدمه می زند؛ چرا که این کنار گذاشتن، موجب از دست رفتن و مهجور ماندن اهداف علمی است که سلف صالح در نظر داشتند و مانع از به کمال رسیدن مقصود والای آنان خواهد شد.

جایگاه قواعد فقهیه در فقه و اصول

از مهم ترین اموری که تحقیق و فحص آن ها بر فقیه واجب است مسأله قواعد فقهیه می باشد که دستاویزی برای دست یابی به احکام فراوان فقه بوده و فروع مهمی در بسیاری از مباحث و ابواب مبتنی بر همین قواعد می باشد. متأسفانه علی رغم این جایگاه مهم، نه در فقه و نه در اصول چنان که شایسته و سزاوار است مگر به اندازه بسیار اندک و ناکافی پیرامون این قواعد بحث و بررسی نشده و حق آن ها ادا نگردیده است. از جمله این قواعد می توان به قاعده لا ضرر و قاعده تجاوز و قاعده فراغ اشاره کرد که بحث از آن ها در بعضی از کتب متأخرین اصولیین به عنوان بحثی طبعی و جنبی استطرادی و نه به عنوان یک بحث ذاتی و مستقل ذکر شده است. به همین جهت می بینیم که این قواعد نفیس و ارزشمند امروزه مانند آوارگانی هستند که نه جایگاهی دارند و نه قرارگاهی؛ نه از اصول شمرده می شوند و نه از فقه با این که حق آن ها این است که برای آن ها علم مستقلی در نظر گرفته شود؛ زیرا در مباحث گوناگون فقهی نیاز شدیدی به بحث های دقیق پیرامون این قواعد فقهیه وجود دارد.

روشن است که پالایش این قواعد در ضمن مباحث فقهی ممکن نیست به جهت آن که هر مسأله از این قواعد، مختص به بحث خاصی است چنان که بسیاری از آن ها نیز - هر چند به طور جانبی و تبعی - به مسائل اصولیه مربوط نمی باشند تا در علم اصول مورد بحث و بررسی قرار گیرند. البته عده بسیار کمی از علما نسبت به تألیف رساله هایی که بعضی از قواعد مهم فقهی را در بر می گیرد

همت گماشتند از جمله عالم فاضل ملا محمد باقر یزدی حائری متوفای نزدیک به سال ۱۳۰۰ هجری و نیز مولا- علامه محمد جعفر استرآبادی متوفای سال ۱۲۶۳ هجری که ایشان کتاب خود را مقالید الجعفریه نام نهاد. هم چنین سید اجل، سید محمد مهدی قزوینی در گذشته به سال ۱۳۰۰ هجری (۱) نیز در این زمینه

تألیفی داشته اما متأسفانه هیچ کدام از این کتاب ها به دست ما نرسیده است.

کتاب «القواعد» که شیخ اعظم ما مرحوم شهید اول رحمه الله آن را تفسیر فرموده اند نیز به طور کامل قواعد فقهیه را استیفا نکرده بلکه محتوی برخی مسائل فقهی در بعضی از ابواب فقه و همچنین تعدادی از مسائل اصولی است. چنان که بعضی از مسائل کلامی و حتی لغوی نیز در کتاب ایشان مشاهده می شود و می توان گفت این تألیف، به کتاب فقهی شبیه تر است.

همچنین است کتاب «تمهید القواعد» که علامه متبحر شهید ثانی رحمه الله آن را به رشته تحریر درآورده و به گفته ی آن بزرگوار در مقدمه کتاب، محتوی صد قاعده اصولی و احکامی است که متفرع بر آن ها می شود و همچنین صد قاعده ادبی و فروع شرعی ای که با این قواعد مناسبت دارند.

نیز کتاب «عوائد الایام» در بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل حلال و حرام تألیف شیخ بزرگوار ما محقق نراقی رحمه الله که این کتاب نیز چنان که از اسم آن پیداست هرچند مشتمل بر قواعد فقهیه است اما تمام آن ها را در بر نگرفته و از سویی مختص به این قواعد نبوده به موارد دیگر نیز پرداخته است.

از مجموع آنچه ذکر شد روشن می گردد در میان تألیفاتی که در دست ما موجود است کتابی که حاوی قواعد فقهیه باشد وجود ندارد که تمامی قواعد با اهمیت را در بر گرفته و آن چنان که سزاوار این قواعد است پیرامون آن ها به بحث و بررسی پرداخته باشد. به همین جهت برای من شکی باقی نماند که پرداختن به این مهم و جمع نمودن این قواعد در یک موسوعه مستقل و بحث شایسته

۱- علامه جلیل، احیاگر آثار شیعه و میراث های ماندگار آنان شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب وزین «الذریعهالی تصانیف الشیعه» به این مورد اشاره فرموده است.

پیرامون آن‌ها خدمتی به علم و اهل آن شمرده می‌شود. بنابراین با بضاعت کمی که داشتم به تألیف چنین موسوعه‌ای اقدام کردم در حالی که از خدای متعال توفیق و هدایت می‌طلبم و متضرعانه از او می‌خواهم تا آرزوی مرا در اتمام آن برآورده سازد و آن را ذخیره‌ای برای من و مایه تذکری برای دیگران قرار دهد. انه خیر ناصر و معین.

لازم به ذکر است قواعد فقهیه مذکور که در ابواب مختلف فقهی بدان‌ها استناد می‌شود، هر چند بسیار فراوان هستند اما ما در این کتاب به بحث و بررسی پیرامون مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم که سی قاعده فقهی هستند و عناوین آن‌ها ذیل ذکر می‌گردد:

۱. قاعده لاضرر؛ (۱)

۲. قاعده لاجرح؛

۳. قاعده صحت؛

۴. قاعده قرعه؛

۵. قاعده تجاوز و فراغ؛

۶. قاعده ید؛

۷. قاعده میسور؛

۸. قاعده لاتعاد؛

۹. قاعده جب؛

۱۰. قاعده الزام؛

۱۱. قاعده تقیه؛

۱۲. قاعده حجیت قول ذی الید؛

۱۳. قاعده حجیت قول عدل واحد در موضوعات؛

۱۴. قاعده حجیت بینه؛

۱- قاعده لاضرر به طور مستقل به چاپ رسیده است.

۱۶. قاعده طهارت؛

۱۷. قاعده تبعیت عقود از قصدها؛

۱۸. قاعده حیات؛

۱۹. قاعده سبق؛

۲۰. قاعده تسلط؛

۲۱. قاعده غرور؛

۲۲. قاعده اتلاف؛

۲۳. قاعده ضمان ید؛

۲۴. قاعده اقرار؛

۲۵. قاعده عدم ضمان امین؛

۲۶. قاعده ثبوت بینة بر مدعی و سوگند بر منکر؛

۲۷. قاعده آن چه ضمانت می شود و آنچه ضمانت نمی شود؛

۲۸. قاعده تلف در زمان خیار؛

۲۹. قاعده تلف قبل از قبض؛

۳۰. قاعده لزوم در معاملات؛

روش ما در این کتاب پیروی از سیره «الأهم فالأهم» است و إن شاء الله تعالی تمام موضوعات را گردآوری خواهیم کرد و جانب اختصار در ذکر مطالب را رعایت می کنیم. در نقل اقوال نیز به اختصار پیش می رویم و تنها به اندازه نیاز در بحث، متعرض اقوال بزرگان می گردیم و در صورت نیاز، نام آن ها و کتبشان را نیز ذکر می کنیم اما از آوردن کنیه ایشان و کنیه کتابهایشان - مگر در حد ضرورت - پرهیز خواهیم داشت - چنان که امروزه متداول شده است - علت این مطلب نیز، حفظ حق عظیم آنان بر گردن ما و همچنین حرصی است که بر درک حقیقت داریم؛ زیرا با رعایت این مهم خواننده محترم می تواند به کلمات و کتب آنان مراجعه نموده و چیزی غیر از آنچه ما متوجه شده ایم از نوشتار آنان استنباط نماید و اندیشه ورایی نزدیک تر به

حق و ثواب از آنچه ما ذکر کرده ایم برای او حاصل گردد.

قبل از شروع در بحث از این قواعد ناگزیر از بررسی و اثبات مراد خویش در قاعده فقهیه و جداسازی آن از مسائل اصولیه و مسائل فقهیه هستیم.

عده ای از اصولیین متأخر - چنان که از کلماتشان در مقامات مختلف بر می آید - عنوان قاعده فقهیه را بر احکام عامی که با بسیاری از مسائل فقهی مرتبط می شود اطلاق نموده اند. مقصود ما در این جا بیان مراد آن بزرگواران از قاعده فقهیه و هم چنین افتراق و جدایی آن از مسائل اصولیه و فقهیه است و به همین جهت قبل از پرداختن به اصل مطلب لازم است به طور اشاره و اختصار به تعریف مسائل اصولی و هم چنین مسائل فقهی پردازیم.

برای مسائل اصولی تعاریف مختلفی ذکر شده که در این جا اهتمام خاصی به ذکر همه آن تعاریف نداریم. اما به جهت این که از سیر بحثی که در مقدمه کتاب بدان اشاره کردیم خارج نشویم می بایست آنچه را در نظر ما حق است و می تواند به عنوان مقیاس و ملاک برای تشخیص مسائل اصولی از دیگر مسائل هنگام شک در بعضی مصادیق آن ها قرار بگیرد بیان کنیم. اینک با ذکر یک مقدمه وارد بحث می شویم.

علم اصول فقه در عصر حاضر مشتمل بر مسائل مختلفی است که ذیلاً به آن ها اشاره می شود :

نوع اول، مسائلی که در آن ها از کلیاتی بحث می شود که با دلالت الفاظی که در کتاب و سنت و معاهد اجماعات وارد شده مرتبط است و به این گونه مسائل «مباحث الفاظ» گفته می شود.

نوع دوم، مسائلی که در آن ها از حجیت ادله فراوان و جواز استناد به آن ادله در کشف احکام شرعی بحث می شود و تحت عنوان «باب امارات و ادله اجتهادیه» نام گذاری می گردد.

نوع سوم، مسائلی که در آن ها از وظیفه مکلف هنگام شک در حکم واقعی با عدم امکان دسترسی او به حکم واقعی بحث می گردد و به آن ها «اصول عملیه» گفته می شود.

نوع چهارم، مسائلی که در آن‌ها از تعارض ادله شرعیه و راه علاج آن‌ها بحث می‌شود که همان باب «تعادل و تراجیح» می‌باشد.

نوع پنجم، بحث‌هایی که حول مسئله‌ی «اجتهاد و تقلید» و حجیت قول مجتهد برای عامی و حدود و شرایط آن دور می‌زند و هرچند این بحث به خودی خود نوعی بحث از حجج شرعیه می‌باشد اما این ویژگی را دارد که مخصوص به مقلدین است هم چنان که مسأله قبلی که مسأله تعادل و تراجیح بود نیز مربوط به بحث حجج شرعیه می‌شد؛ چرا که این مسأله نیز در واقع به تعیین حجت شرعی از بین ادله متعارض باز می‌گردد.

با مراجعه به کتاب‌های اصولی روشن می‌گردد که علم اصول در ابتدای امر مشتمل بر تمامی این اباحت و مسائل نبوده بلکه تدریجاً بر آن‌ها اضافه شده تا این که امروزه گوناگونی و فراوانی چشمگیری در آن مشاهده می‌شود. البته شکی نیست که بین این مسائل به طور اجمال، گونه‌ای از ارتباط وجود دارد به گونه‌ای که طبع انسان تمامی آن‌ها را یک جا و به عنوان علمی واحد و مستقل و مدون می‌پذیرد. این مطلب در ابتدای امر برای هر ناظری قابل تایید و تصدیق است چنان که بین تمامی این مسائل و امور، این اشتراک در اثر وجود دارد که به فقیه قدرت دسترسی می‌دهد تا بتواند احکام شرعیه را از مدارک آن‌ها کشف کند. اشتراک تمام مسائل مذکور در این اثر قابل انکار نیست علاوه بر این که بین این مسائل و سایر علوم که در فقه بدان‌ها نیاز است فرق واضح و روشنی وجود دارد، علمی مانند رجال؛ حدیث؛ لغت و... به گونه‌ای که هنگام برخورد با آن مسائل، به طور قطع معلوم می‌گردد که آن‌ها از علم اصول هستند یا از غیر آن و تمام این موارد معلوم بالوجدان می‌باشند.

ارتباط و پیوستگی این مسائل در یک اثر خاص و هم چنین تمایز آن‌ها از مسائل دیگر علوم که معلوم بالوجدان می‌باشند، همگی از وجود نوعی وحدت بین این مسائل حکایت دارد، وحدتی که به گونه‌های مختلف ظهور و بروز می‌کند و روشن است که جمع آوری و ارائه آن‌ها تحت عنوان یک علم واحد - چنان که

جمعی از محققین این وظیفه را به عهده ای گرفته و عده ای دیگر آن را تقریر کرده اند - هرگز تصادفی و اتفاقی نبوده بلکه آنچه آنان را به چنین همتی واداشته این است که بین این مسائل ربطی واقعی و حقیقی وجود داشته است. به همین جهت نمی توان گفت بعضی از این مباحث از مسائل اصلی اصول خارج بوده و می توان آن ها را به عنوان یک بحث استطرادی و جنبی مطرح کرد. چنان که بسیاری از علمایی که نسبت به تدوین آن مسائل همت گماشتند به چنین کاری دست زدند و حتی محقق قمی رحمه الله بیشتر مباحث مذکور را به جز موارد بسیار اندکی خارج از مسائل اصول قرار داده و آن ها را داخل در مبادی اصول در نظر گرفته است؛ با این توجیه که این مسائل از عوارض ادله اربعه نبوده بلکه جزء مباحث ادله براهی می باشند.

به راستی اگر عموم مباحث الفاظ و تمامی بحث های ادله اجتهادیه و همچنین اصول عملیه، خارج از علم اصول باشند، پس خود این علم که گوش ها را وقف خود نموده و کتاب ها را پر کرده است حاوی چه مسائلی است؟! و آیا چنین علمی می تواند تنها بحث از احوال تعارض دو دلیل باشد؟ و به راستی انگیزه و دلیل صحیح برای اخراج این مسائل مهم از علم اصول چیست؟

ضعیف تر از قول ایشان، گفتار کسی است که مبحث الفاظ را یک جا و تماماً داخل در مبادی علم اصول می داند! در حالی که مباحث الفاظ تقریباً نصفی از مباحث علم اصول را در بر می گیرد و چنین کسی فرقی بین این مباحث و دیگر مسائل علم اصول که اهداف آن را در بر می گیرد قائل نیست. بنابراین حق آن است که گفته شود: تصحیح تعریف هایی که آنان از علم اصول ارائه کرده اند بسیار ساده تر و راحت تر از جداسازی بین مسائل مذکور است!

امّا تعریف جامعی که تمامی آن مسائل و هم چنین مواردی که با آن مسائل مشابهت دارد را شامل شده و حاکی از وحدت موجود بین آن ها باشد، این است که: «إنّ مسائل الأصول هي القواعد العامّة الممهّدة حاجه الفقيه إليها في تشخيص الوظائف الكلّيه للمكلفين؛ مسائل اصول قواعد عمومی هستند که جهت نیاز فقیه به آن ها در تشخيص وظائف کلی مکلفین مهیا گشته اند.»

با این تعریف، مسائل اصولی از دیگر مسائل مانند مسائل و قواعد فقهی به وسیله سه امری که ذیلاً به آن ها می پردازیم جدا می شوند :

امر اول: مسائل اصولی به منظور برطرف کردن نیاز فقیه در تشخیص وظایف مکلفین آماده شده اند به همین جهت از علوم ادبی و مانند آن که فقیه از آن ها بی نیاز نیست جدا می شود؛ چرا که آن علوم به طور مشخص برای رفع حاجت فقیه مهیا نشده اند. بنابراین بحث از صیغه امر و ماده آن و هم چنین بحث از مشتق و امثال آن مباحث اصولی می باشند هرچند به مباحث لغوی و ادبی شباهت داشته باشند؛ چرا که در اصل جهت رفع حاجت فقیه مهیا گردیده اند.

امر دوم: نتایج مسائل اصولی، احکام و وظایف کلی می باشد در نتیجه بحث از حجیت استصحاب در شبهات موضوعیه و هم چنین برائت و احتیاط در شبهات موضوعیه و موارد مشابه آن هرگز از بحث های اصولی شمرده نمی شوند؛ زیرا نتایج آن ها احکام و وظایف شخصیه است نه احکام و وظایف کلی.

امر سوم: مسائل اصولی، مختص به بابی غیر باب دیگر و مختص به موضوعی غیر از موضوع دیگر نبوده بلکه شامل تمامی موضوعات در همه ابواب فقه هستند، به شرط این که مصداقی برای آن ها یافت شود. بنابراین بحث از هیأت و ماده امر و هم چنین بحث های عموم و خصوص و نیز بحث های ادله اجتهادیه و اصول عملیه و احکام تعارض و دیگر مسائل، مختص به موضوعی غیر از موضوع دیگر و بابی از ابواب فقه غیر از ابواب دیگر نمی باشد و به همین جهت مسائل اصولی از قواعد فقهی قابل تمییز هستند چنان که ان شاء... در آینده شرح آن ها خواهد آمد.

بنابر آنچه ذکر شد، چنین شرطی وجود ندارد که مسئله اصولیه در طریق استنباط حکم واقع شود - چنان که ظاهر کلام تعدادی از اعلام چنین است - زیرا بحث در بسیاری از مسائل اصول، بحث از خود حکم شرعی است نه آن چه در طریق استنباط حکم شرعی واقع می گردد. به عنوان نمونه بحث از برائت شرعیه در شبهات حکمیه، از این کلام معصوم استفاده می شود که فرمودند: «کل شیء»

لک حلال». البته اگر قایل شویم که این فرمایش شبهات حکمیه را شامل شود. به دلیل این که این بحث، بحث از حکم شرعی عام «اباحه» است، نهایت امر مختص به یک باب یا به یک موضوع خاص نیست به خلاف احکامی که در فقه مورد بحث قرار می گیرند. بحث در غیر از برائت از اصول عملیه؛ - عقلیه یا شرعیه - با این توضیح که بحث از مواردی که شامل حکم ظاهری شرعی هستند، در حقیقت بحث از حکم شرعی است و اما در غیر این مورد بحث دایر مدار وظیفه شاک هنگام حیرت و شک به نحو کلی و عام است بدون این که مختص به باب یا موضوع خاصی باشد چنان که شأن مسائل فرعیه چنین است.

اما مسائل فقهی، مسائلی هستند که در آن ها احکام و وظایف عملیه شرعیه و آنچه که بدانها بازگشت دارد و نیز موضوعات شرعیه احکام مورد بررسی واقع می گردد. با این تعریف مباحث احکام خمسه مشهور؛ احکام وضعیه، ماهیت عبادات و مواردی همچون طهارت و نجاست که برای موضوعات خاصه ثابت می شوند و منجر به احکام تکلیفیه یا وضعیه متعلق به افعال مکلفین می گردند از اباحت فقهیه خواهند بود که داخل در تعریف مذکور می باشند، هم چنان که بحث از عبادات صبی و احکام دیگری که شامل صبی می شود نیز این گونه است.

در مجموع، موضوع مسئله فقهیه نه خصوص افعال به طور مطلق است و نه خصوص افعال مکلفین و اگر شامل این دو مورد باشد لازم است در بسیاری از مسائل فقهی مواردی به عنوان استطرادی و مسائل جنبی ذکر شود مانند بحث هایی که به عبادت و دیگر احکام صبی تعلق دارند و نیز مسائلی که در آن ها از احکام وضعیه ای که متعلق به اعیان خارجی مانند احکام آب ها و مطهرات و نجاسات هستند، در صورتی که هیچ انگیزه و دلیل درستی برای خارج کردن آن ها از دایره فقه - با کثرت و فراوانی که دارند - وجود ندارد هم چنان که وجهی برای برگرداندن این عناوین از ظاهرشان و ارجاع آن ها به بحث از افعال مکلفین - با زحمت و تکلف - وجود ندارد.

از همین جا روشن می گردد که قواعد فقهیه، احکام عام فقهی هستند که در

ابواب مختلف جاری می گردند و موضوعات این قواعد هر چند اخص از مسائل اصولی هستند اما در عین حال اعم از مسائل فقهیه می باشند. به تعبیر دیگر قواعد فقهیه مانند برزخی بین اصول و فقه می باشند، بدین گونه که یا از جهتی مختص به عده ای از ابواب فقه می باشند نه همه ابواب (مانند قاعده طهارت که فقط در ابواب طهارت و نجاست جاری است و هم چنین قاعده لا- تعاد که تنها در ابواب صلاه جریان دارد و قاعده ما یضمن و ما لا یضمن که در ابواب معاملات به معنای اخص جریان دارد) و یا آن که مختص به موضوعات معینه خارجیه هستند هر چند در تمامی ابواب فقه عمومیت داشته باشد (مانند قاعده لا ضرر و لا- حرج که هر چند در بیشتر یا تمامی ابواب فقه جریان دارند اما حول موضوعات خاص یعنی ضرریه و حرجیه دور می زنند).

و این بخلاف مسائل اصولیه است چرا که مسائل اصولیه بر دو گونه اند؛ یا اصلاً شامل حکم شرعی نبوده بلکه در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرند مثل بسیاری از مسائل اصولی و یا آن که متضمن حکم عامی هستند مثل براءت شرعیه که در مواردی که نصی در آن ها وجود ندارد جاری می گردد و چنان که گذشت این گونه نیست که به موضوعی اختصاص داشته و موضوع دیگر را دربر نگیرند بلکه در تمامی موضوعاتی که فاقد نص می باشند جریان دارند.

شبهه: این موارد نیز اختصاص به موضوع خاصی دارند و مختص به موضوعاتی هستند که در مورد آن ها نصی وجود ندارد و این خود خصوصیتی را می رساند.

پاسخ: این خصوصیت، خصوصیت خارجی و از ناحیه ذات موضوع نیست بلکه خصوصیتی است که از ملاحظه حکم شرع ناشی می شود.

در مجموع، غرض ما از تمامی مطالبی که در تعریف مسأله اصولیه و فقهیه و نیز قاعده فقهیه ذکر شد این بود که حال بعضی از مسائل متشابه که گاهی مورد بحث واقع می شوند مشخص گردد که آیا از علم اصول هستند یا از قواعد فقهیه و یا از نفس فقه به شمار می روند و روشن است که تشخیص حال مسأله و مندرج شدن آن ذیل هر یک از علوم، دخل تامی در نحوه بحث از آن و نیز

کیفیت استفاده آن از مبادی مخصوص به خود آن مسأله دارد؛ چرا که هر کدام از علوم سه گانه به نوعی از بحث اختصاص دارند که در غیر آن علم جاری نبوده و بدین صورت از علوم دیگر ممتاز و مشخص می گردد چنان که در مقدمه بدان اشاره شد و دقت در این مطلب بسیار لازم است.

فایده

در بین گروهی از اصولیین این طور شهرت یافته که مسائل اصولی برای مجتهد مفید و سودمند هستند نه مقلد. به خلاف مسائل فقهی که هم برای مجتهد و هم برای مقلد سودمند است و چنین اختلافی را به عنوان راهی برای تمییز و جدا ساختن مسائل اصولی از مسائل فقهی بر شمرده اند.

اما در این ادعا اشکال واضحی وجود دارد؛ زیرا با روش و سیره دائمی فقها و آن چه که در کتب فقهی ذکر کرده اند مخالفت دارد. آن بزرگواران در بسیاری از موارد، بحث از تشخیص مصادیق خارجی و صدق عناوین عرفی - که در احکام شرعی وارد شده است - بر مصادیق مورد شک و یا عدم صدق آن را مطرح کرده و پیرامون آن بحث کرده، آن گاه طبق نظر خویش فتوا می دهند. مثلاً در بحث تغییر آب بحث می کنند که تغییری که موجب نجاست آب می شود تا چه اندازه است؟ و این که آیا این تغییر بر تغییر تقدیری هم صدق می کند تا اگر تقدیراً تغییر حاصل شد حکم به نجاست آب شود یا حکم به نجاست آن نمی توان کرد؟ و نیز پیرامون آبی که از مقدار کر به اندازه بسیار کمی نقصان پیدا کرده بحث می کنند که آیا اطلاق کر بر چنین آبی از باب مجاز و مسامحه است یا به نظر عرف حقیقتاً از کر کمتر شده؟ و آیا می توان حکم کر را بر آن بار کرد یا خیر؟ و همچنین پیرامون تعریفات و مرزبندی هایی که در شریعت مقدس وارد شده به بحث می نشینند و نیز در مورد سنگ هایی که از معادن استخراج می شود که آیا عنوان «ارض» در ابواب «ما یصح السجود علیه؛ آن چه سجده بر آن صحیح است»، بر این سنگ ها صدق می کند تا سجده بر آن ها صحیح باشد یا خیر؟ و نیز آیا سجده

بر پوست میوه ها به طور مطلق جایز است یا تنها بعد از جدایی از درخت می توان بر پوست میوه سجده کرد؟ با توجه به این که باید بررسی شود عنوان «ما اکل» که در اخبار وارد شده بر کدام از دو مورد فوق صدق می کند.

و موارد فراوان دیگری که از جهت کثرت و فراوانی قابل شمارش نیست. تمامی این موارد در حقیقت به تشخیص موضوعات عرفیه خارجییه بازگشت می کند و اگر این گونه نبود که این تطبیق ها موکول به نظر فقیه گردیده است، آن چه بر فقیه واجب می ماند فقط فتوا دادن در کلیات بود که مثلاً بگوید: «الماء إذا تغير بالنجاسة، نجس» و «الکر طاهر مطهر» و «يجب السجود علی الأرض وما خرج منها إلا أكل ولبس».

و مقلدین را در تشخیص مصادیق این موارد کبروی و کلی رها می ساختند.

راز جریان سیره آنان در فقه بر مطلب مذکور این است که ملاک تقلید - یعنی لزوم رجوع جاهل به عالم - هرگز مختص به احکام کلیه نبوده، بلکه گاهی تطبیق بسیاری از موضوعات عرفی بر مصادیقشان، نیازمند دقت نظر و تعمق در فکر است که مانند مثال های ذکر شده از قدرت عموم مردم خارج است و به همین دلیل است که باید در این موارد به مجتهد و نظر او رجوع نمایند. مجتهد نیز در تشخیص آن ها، به ارتکازات موجود در اعماق ذهن مراجعه کنندگان و اذهان تمامی اهل عرف که مورد غفلت آن ها واقع گردیده رجوع می کند - و البته مقلدین او نیز در زمره اهل عرف به شمار می روند - و آن ها را استخراج می نماید و به وسیله همین ارتکازات، صدق یا عدم صدق این عناوین را بر مصادیق مشکوک کشف نموده و بر طبق آن فتوا می دهد.

البته روشن است پیرامون مفاهیم واضح و روشنی که در آن ها فرقی بین مجتهد و عامی از جهت فوق وجود ندارد، مانند مفهوم ماء؛ دم... هر کدام از مجتهد و مقلد به تشخیص خود رجوع می کنند و تشخیص هیچ کدام در حق دیگری حجت نخواهد بود. از همین جا وجه عدم جواز تفویض امر استصحاب و دیگر اصول عملیه بر شبهات موضوعیه به مقلدین روشن می گردد با این که

این موارد قطعاً از مسائل اصولی نیستند. دلیل این مطلب آن است که تشخیص مجاری و معارضات مسائل مذکور و آگاهی از این که کدام حاکم بر دیگری و کدام محکوم است، مطلبی است که انسان عامی قادر به شناخت آن نیست و در حقیقت نسبت به آن ها جاهل است و باید به عالم و کارشناس رجوع نماید و چنان که گذشت رجوع جاهل به عالم مختص به احکام کلی نبوده بلکه نسبت به آن ها و موضوعات مشکل دیگر و امثال آن، عمومیت دارد؛ زیرا ملاک رجوع در همه موارد یکی است.

اقسام قواعد فقهیه

قواعد فقهیه به چند قسم تقسیم می گردد :

قسم اول: قواعدی که مختص به یک باب خاص از فقه نبوده بلکه به حسب مدلول خود در بیشتر یا تمامی ابواب فقه جاری است، مگر آن که مانعی از اجرای آن وجود داشته باشد. مانند قاعده لا ضرر؛ و قاعده لا حرج و - بنابر قولی - دو قاعده قرعه وصحت. به همین جهت آن ها را تحت عنوان «القواعد العامه» نام گذاری می کنیم.

قسم دوم: قواعدی که مختص به ابواب معاملات به معنای اخص می باشند و در غیر این ابواب جریان ندارند. مانند قاعده «التلف فی زمن الخيار» و قاعده «ما یضمن و ما لا یضمن» و قاعده «عدم ضمان الامین» و...

قسم سوم: قواعد مختص به ابواب عبادات مانند قاعده «لا تعاد» و قاعده «تجاوز» و قاعده «فراغ» - بنابر قول معروف - و قواعد مشابه این ها.

قسم چهارم: قواعدی که در ابواب معاملات به معنای اعم جاری است مانند قاعده طهارت و...

قسم پنجم: قواعدی که برای کشف موضوعات خارجیه واقع در تحت ادله احکام استعمال می شود، مثل حجیت بینه و حجیت قول ذی الید و کفایت عدل واحد در موضوعات و عدم کفایت آن.

این دسته مانند اماراتی هستند که در باب احکام بدان استناد می شود. فرق بین امارات و بین این قسم از قواعد فقهیه این است که امارات در کشف احکام کلی به کار می روند اما این دسته از قواعد فقهیه در کشف موضوعات کارآیی دارند. اقسام دیگری نیز علاوه بر این پنج قسم وجود دارند.

سزاوارتر آن است که هر کدام از این اقسام را مستقلاً مورد بحث دهیم چرا که بین قواعد مندرج تحت دو قسم قرابت و هم‌گونی وجود دارد که موجب تسهیل امر در اثبات و درک حقایق و حل مشکلات آن‌ها می‌گردد.

و الحمد لله أولاً و آخرآ.

□ □ □

قاعده لا ضرر

اشاره

از مشهورترین قواعد فقهی، قاعده «لا ضرر» است که در تمامی ابواب فقه از عبادات تا معاملات، مورد استدلال قرار گرفته و در بسیاری از مسائل نیز تنها مدرک برای اثبات حکم است.

به واسطه همین اهمیت و کارآیی، بسیاری از علمای بزرگ متأخر به بحث پیرامون آن پرداخته، و رساله های مستقلی در مورد آن تألیف نموده و معنا؛ مدرک؛ فروع و نتایج آن را بیان کرده اند.

از جمله این بزرگان، علامه اکبر شیخ اعظم ما، شیخ مرتضی انصاری قدس سره است. این بزرگوار بعد از آن که در کتاب «فرائد الاصول» ذیل قاعده اشتغال، بحثی از این قاعده به بیان آورده رساله مستقلی نیز پیرامون قاعده «لا ضرر» نگاشته که در ملحقات کتاب مکاسب به چاپ رسیده است.

هم چنین علامه محقق شیخ الشریعه اصفهانی قدس سره و علامه ماهر محقق نائینی و علامه نراقی را می توان نام برد.

برخی از بزرگان آن را به عنوان مدرک پذیرفته و در بسیاری از فروع فقهیه به آن استناد نموده اند.

بعضی دیگر نیز پایه های آن را تخریب کرده و معتقد شده اند که نمی توان برای اثبات فروع فقهی که مدرک دیگری ندارند، به آن اعتماد نمود.

بعضی دیگر نیز آن را حکم قضایی دانسته اند که تنها در ابواب قضا معتبر و مورد اعتماد است.

بر این اساس شایسته است، که این قاعده مورد بحث و بررسی دقیق قرار گرفته و مدارک، مفاد و اشکالات وارد بر آن مفصلاً بررسی شود تا وضعیّت فروع فقهیّه فراوانی که در ابواب مختلف فقه بر این قاعده تکیه دارد روشن شود.

مقام اوّل: مدرک قاعده

اشاره

بی تردید نفی ضرر و ضرار، از اموری است که عقل به طور مستقل به آن حکم می کند. هم چنین در موارد خاصی، آیاتی از قرآن شریف و روایات فراوان نیز به آن گواهی می دهد.

مدرک اول: آیات و شواهد قرآنی

آیه اوّل: خدای متعال در آیه ۲۳۳ سوره بقره می فرماید :

«... لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ...»؛ نباید بر مادر و فرزندش به خاطر یکدیگر زیانی وارد شود؛ و نه بر پدر و فرزندش (از ناحیه یکدیگر ضرری وارد آید)،...».

مورد آیه جایی است که خدای متعال، مادر را منع می فرماید از این که در مقابل اختلافاتی که با پدر فرزند شیرخوار دارد، شیر دادن به بچه را رها کند و به بچه هم چنین آسیب وارد شود. پدر را نهی می فرماید که به بهانه چنین اختلافاتی با مادر کودک، به مقابله پرداخته و خرج و نفقه زن را در مدت شیر دهی او ندهد. در این صورت زن از عمل به وظیفه خود بازمانده و به بچه ضرر وارد می شود.

معنای مذکور بهترین احتمال در معنای آیه شریفه است، توجه به ابتدای آیه نیز این معنا را تأیید می کند: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُرَضِعَهُنَّ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...»؛ مادران، فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند، (این) برای کسی است که بخواهد دوران شیر دادن را تکمیل کند. و آن کس که فرزند برای او متولد شده [پدر] باید خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته (در مدت شیر دادن) تأمین کند...».

این قسمت از آیه به دو حکم اشاره می کند: حکم شیر دادن مادر به کودک مدت دو سال کامل؛ و حکم نفقه و تأمین مخارج مادر در طول مدّت شیر دهی. ذیل آیه نیز - چنان که معنا کردیم - مؤید همین دو حکم است؛ گویی خداوند متعال می فرماید: اگر یکی از والدین از انجام وظیفه خود سر باز زد (مادر شیر نداد، یا پدر نفقه نداد) دیگری حق ندارد مقابله به مثل نموده وظیفه خود را ترک کند؛ زیرا این امر موجب می شود به بچه ضرر وارد شود.

ادامه همین آیه شریفه نیز مؤید این مطلب است: «... وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ...»؛ و بر وارث او (نیز) لازم است مثل این کار را انجام دهد (و هزینه مادر را در دوران شیر دادن تأمین نماید)...

در این صورت، عبارت «لا تضار» به صیغه معلوم و «با» در «بولدها» زائده است؛ زیرا ماده «مضاره» متعدی است و برای متعدی شدن نیاز به «با» ندارد.

احتمالات دیگری نیز در معنای آیه ذکر شده است مبنی بر این که کلمه «لا تضار» به صیغه مجهول است که در این صورت «با» در «بولدها» به معنای سببیت خواهد بود. چنان که فاضل مقداد در کتاب «کنز العرفان فی فقه القرآن» می نویسد: «گفته شده مراد این است که مراقب باشید، مادر به سبب فرزندش متضرر نشود (لَا تَضَارُّ وَالْإِمَّةُ بِوَلَدِهَا)؛ مبادا از روی ترس از فرزنددار شدن، آمیزش با همسر را ترک کنید و به این واسطه به او ضرر وارد شود. هم چنین به عکس، مراقب باشید پدر به سبب فرزندش متضرر نشود (وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ)؛ یعنی این گونه نباشد که مادر به خاطر ترس از بچه دار شدن آمیزش با همسر را ترک کند و به این واسطه به او ضرر وارد شود. این معنا از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل شده است».^(۱)

بر اساس این احتمال، آیه بر نهی پدر از ضرر زدن به مادر، و نهی مادر از ضرر زدن به پدر؛ و بر اساس احتمال اول، آیه بر نهی پدر و مادر از ضرر زدن به فرزند

۱- کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۳۴.

دلالت دارد بنابراین در هر حال بر نفی ضرر و نهي از ضرر زدن دلالت خواهد داشت، که مطلوب ما است. و اما بحث و بررسی کامل معنای آیه به محل آن واگذار می شود.

آیه دوم: خداوند در مورد زنان مطلقه در آیه ۶ سوره طلاق می فرماید :

«أَسِيكُونَهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ...»؛ آن ها [زنان مطلقه] را هر جا که خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید؛ و به آن ها زیان نرسانید تا آن ها را در تنگنا قرار دهید (و مجبور به ترك منزل شوند)....».

در این آیه خدای متعال نهي می فرماید از این که در مسکن و نفقه زنان مطلقه در ایام عدّه، تنگ گرفته و از این جهت به آن ها ضرر وارد شود!

آیه سوم: خدای سبحان در آیه ۲۳۱ سوره بقره می فرماید :

«وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّهِنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْتِدُوا...»؛ و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به پایان عدّه خود رسیدند، یا به طور شایسته آن ها را نگهدارید (و آشتی کنید) و یا به طرز پسندیده ای آن ها را رها سازید؛ و آن ها را به خاطر زیان رساندن نگاه ندارید تا (به حقوقشان) تجاوز کنید....».

در این آیه شریفه خداوند نهي فرموده است که مرد بدون میل و رغبت به زن در ایام عدّه رجوع کند و رجوع او تنها به منظور ضرر زدن به او باشد، و این ضرر زدن - چنان که در «کنز العرفان» به آن اشاره شد - با کوتاهی در پرداخت نفقه حاصل می شود یا این که مرد به این بهانه مدّت جدایی را آن قدر طولانی کند که زن ناچار شود مهریه خود را ببخشد. (۱)

آیه چهارم: قرآن کریم در آیه ۱۲ سوره نساء ضمن نهي وصیت کننده از این که در وصیت خودش به وارث ضرر زده و حقوق آنان را ضایع کند، می فرماید :

۱- کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۲۴.

«... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنَ غَيْرِ مُضَارٍّ...»؛ پس از انجام وصیتی که به آن سفارش شده و ادای دین؛ به شرط آن که (از طریق وصیت و اقرار به دین) به ورثه ضرر نزنند...».

خدای سبحان بر اساس آیه نهی می فرماید که وصیت کننده وصیت هایی کند که اجحاف در حق ورثه باشد یا موجب گردد بعضی از آن ها به حق خود نرسند؛ یا به نیت این که مال به ورثه نرسد اقرار به دینی کند که مدیون نیست. آیه ۱۸۲ سوره بقره نیز به همین معنا اشاره دارد: «(فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ...)»؛ و کسی که از انحراف وصیت کننده (و تمایل یک جانبه او به بعض ورثه) یا از گناه او (که مبادا وصیت به کار خلافی کند) بترسد، و میان آن ها را اصلاح دهد، گناهی بر او نیست (و مشمول حکم تبدیل وصیت نمی باشد)».

و «جنف» به معنای تمایل به افراط و تفریط یا ضرر زدن به ورثه می باشد.

آیه پنجم: خدای متعال در آیه ۲۸۲ سوره بقره می فرماید :

«... وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ...»؛ و نباید به نویسنده و شاهد، (به خاطر حقگویی) زیانی برسد...».

آیه شریفه نهی فرموده است که کسانی که در دین با معامله ای به عنوان کاتب یا شاهد حضور دارند موجب ضرر شوند به این که چیزی بنویسند که واقع نشده یا بر چیزی شهادت دهند که شاهد آن نبوده اند. این معنا جایی است که فعل «لایضار» به صیغه معلوم خوانده شود. اما اگر به صورت مجهول خوانده شود معنا این خواهد بود که هیچ گاه نباید کاتب و شهود که حق و عدالت را رعایت می کنند، مورد ضرر و آزار قرار گیرند.

مدرک دوم: روایات

اشاره

آنچه در اثبات این قاعده به طور کلی بر آن تکیه شده، روایات زیادی - و بنابر ادعا در حدّ تواتر - است که شیعه و سنی نقل نموده اند. هر چند روایات مذکور از

جهت عبارت و حتی مضمون مختلف اند (بعضی عام و بعضی خاص هستند) برای اثبات کلیت این قاعده کفایت می کنند.

بر شماری این روایات، بهره های فراوان و گوناگونی در بردارد که بر بررسی موردی آن ها حاصل نمی شود، بهمین جهت مناسب است ابتدا تمام روایاتی که در این مسأله در کتب بزرگان مورد استناد قرار گرفته را ذکر شود و لازمه این مطلب آن است که همه آن چه محققان در رساله هایی که در این باب گرد آورده اند به همراه آن چه در منابع دیگر به آن دست یافته ایم ضمیمه نموده و بررسی نماییم، هر چند امکان دارد با جست و جوی بیشتر بتوان موارد دیگری نیز یافت.

در این جا ابتدا روایات بزرگان علمای امامیه (رضوان الله تعالی علیهم) و سپس احادیث موجود در کتب اهل سنت بیان می گردد.

روایات شیعه

الف) روایات عام

۱. زراره، از حضرت امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمود :

«إِنَّ سَيِّمْرَةَ بِنَ جُنْدَبٍ كَانَتْ لَهُ عِدْقٌ، وَكَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَكَانَ يَجِيءُ وَيَدْخُلُ إِلَى عِدْقِهِ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ؛ فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ: يَا سَيِّمْرَةُ لَا تَزَالِ تُفَاجِئُنَا عَلَى حَيَالٍ لَا نُحِبُّ أَنْ تُفَاجِئَنَا عَلَيْهَا، فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنْ؛ فَقَالَ: لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقٍ وَهُوَ طَرِيقِي إِلَى عِدْقِي؛ قَالَ: فَشَكَا الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَتَاهُ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ فُلَانًا قَدْ شَكَكَكَ وَزَعَمَ أَنَّكَ تَمُرُّ عَلَيْهِ وَعَلَى أَهْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، فَاسْتَأْذِنْ عَلَيْهِ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَدْخُلَ؛ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِي إِلَى عِدْقِي؟! فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: خَلَّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عِدْقٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا؛ فَقَالَ: لَا؛ قَالَ: فَلَكَ اثْنَانِ؛ قَالَ: لَا أُرِيدُ؛ فَلَمْ يَزَلْ يَزِيدُهُ حَتَّى بَلَغَ عَشْرَةَ أَغْدَاقٍ؛ فَقَالَ: لَا؛ قَالَ: فَلَكَ عَشْرَةٌ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا؛ فَأَبَى؛ فَقَالَ: خَلَّ عَنْهُ وَلَكَ مَكَانُهُ عِدْقٌ فِي الْجَنَّةِ؛ قَالَ: لَا أُرِيدُ؛ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرَّ وَلَا ضَرَّ رَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ؛ قَالَ: ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقُلِعَتْ ثُمَّ رَمَى بِهَا إِلَيْهِ، وَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: انْطَلِقْ»

فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ؛ سَمْرَه بن جُنْدَب (۱) درخت نخلی داشت که برای سرکشی به آن باید از داخل منزل مردی از انصار عبور می کرد. و هر زمان که می خواست به نخل خود سرکشی کند، بدون اجازه از مرد انصاری صاحب خانه، وارد خانه او می شد. مرد انصاری به سمره گفت: تو هر وقت بخواهی سر زده وارد منزل ما می شوی، گاهی ما در وضعیتی هستیم که دوست نداریم در آن حال بی خبر بر ما وارد شوی، از این به بعد قبل از ورود، اجازه بگیر. (۲)

۱- وی از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله از قبیله بنی شمخ بن فزاره بود. بنابر آنچه از تتبع کتب رجال و سیره و بهخصوص مطالبی که علامه مامقانی و ابن ابی الحدید در مورد وی نقل کرده اند او از سنگدل ترین دشمن ترین افراد نسبت به اهل بیت علیهم السلام و شیعیان آنان بود که از قتل و کذب و تحریف ابا نداشت. گزارشات تاریخی زیر به خوبی بر این مطلب گواهی می دهد: ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۷۳ نقل می کند: معاویه، صد هزار درهم به سمره بن جندب داد تا از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کند که آیات شریفه ۲۰۴ و ۲۰۵ سوره بقره: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِيَالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»؛ و از مردم کسانی هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایه اعجاب تو می شود - در ظاهر اظهار محبت شدید می کنند - و خدا را بر آنچه در دل دارند گواه می گیرند - در حالیکه - آنان سرسخت ترین دشمنان اند. و هنگامی که روی برمی گردانند - و از نزد تو خارج می شوند - در راه فساد در زمین کوشش می کنند و زراعتها و چارپایان را نابود می سازند با اینکه می دانند خدا فساد را دوست نمی دارد»، در مورد علی علیه السلام نازل شده است! و آیه شریفه ۲۰۷ سوره بقره: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُهُ بِهَيْبَتَاءٍ مَرَضَاءٍ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ»؛ بعضی از مردم - با ایمان و فداکار، همچون علی علیه السلام در «لیله المیت» به هنگام خفتن در جایگاه پیغمبر صلی الله علیه و آله، جان خود را به خاطر خشنودی خدا می فروشند و خداوند نسبتبه بندگان مهربان است» در مورد ابن ملجم نازل شده است! سمره نپذیرفت؛ معاویه قیمت را بالا برد تا اینکه سمره به چهارصد هزار درهم راضی شد! همچنین طبری (تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۱۷) و ابن اثیر (اسد الغابه، ج ۱، ص ۲۳۷) از قول او نقل می کنند که گفت: «والله! اگر خدا را مثل معاویه اطاعت میکردم هرگز عذابم نمی کرد!».

۲- رواه فی الوسائل فی الباب ۱۲ من کتاب احیاء الموات ثم قال: و رواه الصدوق باسناده عن ابن بکیر نحوه، و رواه الشیخ باسناده عن احمد بن محمد بن خالد مثله

سمره گفت: این تنها راه من برای دست یابی به درخت نخل می باشد و من برای راه خودم اجازه نمی گیرم.

مرد انصاری خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمد و از سمره شکایت کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله به سمره فرمود: فلانی از تو شکایت کرده و می گوید بدون اجازه، بر او و خانواده او وارد می شوی؛ از این پس هروقت خواستی وارد شوی اجازه بگیر.

سمره گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله! برای راهی که به سمت نخل خود می روم اجازه بگیرم؟

حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: تو آن نخل را رها کن، من بجای آن در جایی دیگر یک نخل به تو می دهم. سمره گفت: نمی خواهم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: بجای یک نخل، دو نخل در جای دیگر به تو می دهم. سمره گفت: نمی خواهم. رسول خدا صلی الله علیه و آله یکی یکی تعداد نخل ها را اضافه می فرمود تا به ده نخل رسید.

سمره پیوسته می گفت: نه! و نمی پذیرفت.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: از این نخل بگذر، بجای آن نخلی در بهشت برای تو خواهد بود. سمره گفت: نمی خواهم.

در این هنگام رسول خدا صلی الله علیه و آله به او فرمود: إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَرٌ عَلَى مُؤْمِنٍ؛ تو انسانی ضرر رساننده ای و ضرر و ضرر زدن بر مؤمن وجود ندارد.

سپس حضرت دستور داد نخل او را از ریشه کنده و به سویش انداختند؛ و به او فرمود: برو و هر جا دوست داری آن را بکار.

(۱)

۲. نیز زراره در حدیثی دیگر، از امام باقر علیه السلام نقل می کند :

«إِنَّ سَمْرَةَ بِنَ جُنْدَبٍ كَانَتْ لَهُ عِدْقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبُسَيْتَانِ، فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ؛ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ؛ فَأَبَى سَمْرَةُ؛ فَلَمَّا تَأَبَّى، جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَشَكَا إِلَيْهِ وَخَبَّرَهُ الْخَبْرَ؛ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَخَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَمَا شَكَا، وَقَالَ: إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ؛ فَأَبَى؛ فَلَمَّا أَبَى، سَأَوْتَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ؛ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ؛ فَقَالَ: لَكَ بِهَا عِدْقٌ يَمِيدٌ لَكَ فِي الْجَنَّةِ؛ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ؛ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْأَنْصَارِيِّ: أَذْهَبَ فَأَقْلَعُهَا وَأَرْزِمُ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَرًا؛ سَمْرَةَ بِنَ جُنْدَبٍ فِي بَاغٍ مَرْدِيٍّ مِنْ أَنْصَارٍ دَرَجَتْ نَخْلِي دَارَتْ، وَمَنْزِلُ شَخْصٍ أَنْصَارِيٍّ كُنَّارَ دَرَبِ بَاغٍ بُوْدَ.

سمره برای سر زدن به نخل، بدون اجازه از داخل حیاط منزل این شخص عبور می کرد. مرد انصاری با او صحبت کرد که وقتی می خواهد وارد شود اجازه

بگیرد، اما سمره نپذیرفت. مرد انصاری نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده شکایت کرده و قضیه را بیان نمود. پیامبر صلی الله علیه و آله به دنبال سمره فرستاد و شکایت مرد انصاری را به او اطلاع داده و فرمود: هر وقت می خواهی وارد خانه شوی اجازه بگیر. سمره نپذیرفت. پیامبر صلی الله علیه و آله به او پیشنهاد خرید داد و پیوسته قیمت را بالا می برد، اما سمره از فروش درخت امتناع می کرد. حضرت فرمود: به جای این نخل، نخلی در بهشت برای تو رشد خواهد کرد. اما سمره باز هم قبول نکرد. کار که به اینجا رسید، پیامبر صلی الله علیه و آله به مرد انصاری فرمود: برو نخلش را از ریشه در آور و جلوی او بینداز؛ فانه لا ضرر و لا ضرار؛ همانا آسیب رساندن و ضرر زدن نداریم». (۱)

روشن است که دو روایت مذکور، شرح یک داستان است که زراره آن را از امام باقر علیه السلام روایت کرده است. نکته اساسی وجود قید «علی مؤمن» در روایت اول است. «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَی مُؤْمِنٍ»، که این قید در روایت دوم وجود ندارد؛ و چنان که خواهد آمد، این قید در فهم دقیق معنای حدیث مؤثر است.

۳. أبو عبیده الحذاء، از حضرت امام باقر علیه السلام نقل می کند :

«كَانَ لِسِمْرَةَ بِنِ جُنْدَبِ نَخْلَةٌ فِي حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ؛ فَكَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَخْلَتِهِ يُنْظَرُ إِلَى شَيْءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجْلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ؛ قَالَ: فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَسَكَاهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سِمْرَةَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِي، فَلَوْ أُرْسِلَتْ إِلَيْهِ فَأَمَرْتَهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِدْرَهَا مِنْهُ؛ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَدَعَاهُ فَقَالَ: يَا سِمْرَةُ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَيَقُولُ: يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي، فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ؛ يَا سِمْرَةُ اسْتَأْذِنِ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتِ؛ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَسْرِكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عِدْقٌ فِي الْجَنَّةِ بِنَخْلَتِكَ؟ قَالَ: لَا؛ قَالَ: لَكَ ثَلَاثَةٌ؛ قَالَ لَا؛ قَالَ: مَا أَرَاكَ يَا سِمْرَةُ إِلَّا مُضَارًّا؛ أَذْهَبَ يَا فُلَانُ فَاقْطَعَهَا وَاضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ؛ سَمْرَةَ بِنِ جُنْدَبِ فِي بَاغِ بَنِي فُلَانِ نَخْلِي دَاخِلَةٌ، وَوَقْتِي مِي خَوَاسْتِ بِه نَخْلِ خُودِ سِرْ بَزَنْدِ، بِه خَانِه وَ خَانُودِه اُو نِيْزِ مِي نَكْرِيْسْتِ. صَاْحِبِ خَانِه كِه اَزِ اِيْنِ كَارِ خُوشِشِ نَمِيْ اَمْدِ؛ شَكَايَتِ بِه نَزْدِ پِيَاْمِبْرِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِرْدِ وَ كَفْتِ: اِي رَسُوْلِ خُدَا!

سمره بدون اجازه وارد خانه من می شود؛ کسی را به دنبال او بفرستید و به او

دستور دهید با اجازه قبلی وارد شود تا خانواده من خود را بپوشانند. پیامبر به دنبال سمره فرستاد و او را خواسته به او فرمود: ای سمره! قضیه فلانی چیست که از تو شکایت دارد و می گوید بدون اذن او داخل می شوی و اهل و خانواده او را در حالتی می بینی که او دوست ندارد. از این پس وقتی می خواهی داخل شوی اجازه بگیر.

سپس حضرت به او فرمود: دوست داری به جای این نخل، یک نخل در بهشت داشته باشی؟ سمره گفت: نه! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: سه نخل چطور؟ سمره گفت: نه! پیامبر فرمود: «مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا؛ ای سمره می بینم که جز ضرر زدن قصدی نداری! سپس حضرت به صاحب خانه فرمود: برو و نخل او را از ریشه در آور و به سوی خودش پرت کن».^(۱)

در این روایت، عبارت «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» را (که کبرای استدلال است) در بر ندارد، هر چند صغرای قضیه: «مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا» در آن وجود دارد.

شک نیست که ۳ روایت فوق که از دو راوی نقل شده، با آن که عبارات مختلف داشته و در بعضی خصوصیات تفاوت هایی دارند، ولی داستان واحدی را حکایت می کنند. در مجموع داستان این بوده است که سمره بن جندب هر چند می توانست از درب باغی که خانه شخصی انصاری جلوی آن بود به سمت نخل خود رفت و آمد کند. اما استفاده از این حق، همراه با ضرر زدن به صاحب خانه بود. و از طرفی راضی نشد بین حق خود و حق مرد انصاری جمع کند به این صورت که یا هنگام وارد شدن اجازه بگیرد؛ یا نخل خود را با نخل دیگری عوض کند. پس پیامبر صلی الله علیه و آله شرّ او را دفع کرده و امر کرد نخل او را از ریشه در آورند؛ چرا که این، تنها راه خلاصی مرد انصاری از ظلم و اجحافی بود که در حق او روا داشته می شد. ان شاء الله به زودی مباحثی در فهم دقیق تر روایت، ذکر خواهد شد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب احیاء الموات، باب ۱۲، ح ۱.

۴. عقبه بن خالد از حضرت امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشَّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينَ؛ وَقَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ؛ وَقَالَ: إِذَا أُرِفَتْ الْأُرْفُ، وَحُدَّتِ الْحُدُودُ، فَلَا شُفْعَةَ؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بین کسانی که در زمین یا خانه شریک هستند حکم به شفعه نموده و فرمود: «لا- ضرر و لا- ضرار» و فرمود: هر گاه نشانه ها نصب و حدود مشخص گشت، حق شفعه برداشته می شود». (۱)

صاحب کتاب «وسائل الشیعه» مرحوم شیخ حرّ عاملی؛، پس از نقل روایت فوق از کتاب «کافی» همین روایت را از مرحوم شیخ و مرحوم صدوق، به طریق خودشان نقل نموده و می نویسد که در روایت صدوق اضافه بر آن چه ذکر شد عبارت «و لا شُفْعَةَ إِلَّا لِشَرِيكٍ غَيْرِ مُقَاسِمٍ» نیز وجود دارد. (۲)

از حدیث فوق دو نکته قابل برداشت است :

نکته اول این که علت یا حکمت در جعل حق شفعه برای شریک، این است که با نبودن چنین حقی، ضرر و اضرار حاصل می شود و با وجود چنین ضرری، هیچ کس راضی به شراکت در ملک نخواهد شد.

نکته دوم این که تعبیر حضرت که فرمود: «اِذَا أُرِفَتْ الْأُرْفُ (۳) وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ،

فَلَا شُفْعَةَ» و نیز عبارت طریق صدوق: «و لا شُفْعَةَ إِلَّا لِشَرِيكٍ غَيْرِ مُقَاسِمٍ» روشن می کند که حق شفعه در ملک مشاع و قبل از تقسیم است، ولی بعد از تقسیم، حق شفعه باقی نیست.

البته در این حدیث مباحثی وجود دارد از جمله این که عبارت «لا ضرر ولا ضرار»، خودروایت مستقلاً است که راوی آن را ضمیمه حکم شفعه کرده، یا جزو همین روایت شفعه است؟ ان شاء الله به زودی به این موارد پرداخته خواهد شد.

۱- کافی، ج ۵، ص ۲۸۰، ح ۴.

۲- اما محقق کتاب - چاپ جامعه مدرسین - ذکر نموده است که این ذیل، نه در برخی نسخه ها وجود دارد و نه در دو کتاب مذکور و چه بسا از اضافات نسخه بردارها باشد.

۳- شیخ طوسی در کتاب خلاف، ج ۳، ص ۴۲۹، مساله سوم از باب شفعه می فرماید: «ارف یعنی اعلم. ابو عبیده می گوید: اُرِفَتْهَا تَأْرِيفًا یعنی نشانه ها را به او آموختم و این لغت اهل حجاز است».

نیز صاحب کتاب «مجمع البحرین» (۱)، در ماده «ضرر» همین روایت را تا عبارت

«لا ضرر و لا ضرار» نقل نموده، اما قید «فی اسلام» را بعد از «لا ضرار» آورده است؛ «لا ضرر و لا ضرار فی اسلام» این نکته لازم است به خاطر سپرده شود.

۵. عقبه بن خالد، از حضرت امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ، أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ؛ وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مِيَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ؛ وَقَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میان اهل مدینه در مورد آبشخور درختان نخل، حکم فرمود که نباید مانع نفع رساندن چیزی شد. نیز میان اهل بادیه حکم فرمود که هرگز از زیادی آب مانع نشوند؛ زیرا این کار مانع زیادی و رشد بیشتر گیاهان می شود. حضرت در ادامه فرمود: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ». (۲)

علامه شیخ الشریعه اصفهانی قدس سره (۳) می نویسد، در نسخه تصحیح شده «کافی» که

نزد او موجود است به جای تعبیر: «فقال» این گونه آمده است: «وَقَالَ، لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» این فراز روایت، با «او» به ماقبل خود عطف شده است، نه با «فاء».

گفتار ما:

۱. در حکم این مسأله میان علما اختلاف است که مالک چاه آب، اگر نیاز خود و حیوانات و زراعتش از آب چاه برطرف شد، آیا بر او واجب است که زیادی آب را در اختیار کسانی که برای آشامیدن خود یا حیوانات یا زراعتشان به آن نیاز دارند قرار دهد - چه بلاعوض و چه در مقابل عوض - نظریه معروف در این مسأله، عدم وجوب است. اما از شیخ طوسی در «مبسوط» و «خلاف» و از ابن جنید و ابن زهره حکایت شده که واجب است آن را در اختیار کسی که برای آشامیدن خود یا حیواناتش به آن احتیاج دارد بگذارد. ان شاء الله به زودی در تأیید نظر شیخ قدس سره و تضعیف قول مشهور، مطالبی ذکر خواهد شد.

۱- مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۸۳، باب ما أوله الضاد.

۲- کافی، ج ۵، ص ۲۹۳، ح ۶.

۳- قاعده لا ضرر، اصفهانی شیخ الشریعه، ص ۱۶.

۲. در معنای: «لا یمنع فضل ماء، لیمنع فضلک» احتمالاتی وجود دارد:

احتمال اول: وقتی مالک چاه زیادی آب چاه را از اهل بادیه منع کند و حق این را نداشته باشند که حیوانات خود را که بعد از چرا تشنه شده اند سیراب کنند، به طور طبیعی نمی توانند حیوانات خود را اطراف این چاه به چرا ببرند و در نتیجه از گیاهان این منطقه محروم می شوند. به تعبیر دیگر، جلوگیری استفاده از زیادی آب، مانع بهره برداری از زیادی گیاهان می شود.

احتمال دوم: وقتی صاحب چاه، اهل بادیه را از زیادی آب چاه منع کند آنان نیز مانع او از زیادی گیاهان خواهند شد.

احتمال سوم: اگر صاحب چاه مانع استفاده از آب چاه شود، اهل بادیه که برای کشاورزی و گیاهان به آب نیاز دارند دست از کشت خواهند کشید و به همین دلیل است که حضرت در روایت دستور داد صاحب چاه از زیادی آب منع نکند تا مانع کشت گیاهان نگردد.

شاید بتوان گفت احتمال اول، بهترین احتمال است. (تدبر فرماید)

۶. شیخ صدوق ۱ در روایت مرسله ای از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند:

«الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، قَالَ: وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ؛ فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَلَا يَزِيدُهُ شَرًّا. قَالَ: وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى عَلَيْهِ؛ اسْلَامٌ زِيَادٌ مِي كَنْد و كَم نَمِي كَنْد. و فرمود: آسِيب رَسَانْدَن و ضَرَر زَدَن دَر اسْلَام نِيسْت، اسْلَام بَرَاي مَسْلَمَان خَيْر رَا زِيَاد مِي كَنْد و شَرَّ او رَا اَفْزَايش نَمِي دَهْد. و فرمود: اسْلَام بَرْتَر اسْت و چيزي بَالَا دَسْت آن نِيسْت». (۱)

ظاهراً مرحوم صدوق سه روایت فوق که از طریق مختلف رسیده را یک جا جمع کرده تا بر این حکم که مسلمان از غیر مسلمان ارث می برد استدلال کند در حالی که ظاهراً عبارت: «فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَلَا يَزِيدُهُ شَرًّا»، فرع و نتیجه روایت اول است. مؤید این ادعا، روایتی است که در کتاب وسائل الشیعه در

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۳۴، ح ۵۷۱۷، باب میراث اهل الملل.

همین باب (۱) از معاذ، نقل شده است: زمانی که در یمن بود، به مسلمانی از برادر

یهودی اش ارث داد و گفت از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که فرمود: «الإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ». به تعبیر دیگر، معاذ به وسیله این روایت بر این که مسلمان از برادر یهودی خود ارث می برد استدلال کرد.

بنابراین، مجموعه آن چه مرحوم صدوق نقل کرده، روایت مستقلی در باب ارث نیست که در بردارنده حکم «لا ضرر و لا ضرار» باشد و بتوان آن را روایتی مستقل و جدای از روایات دیگر برشمرد.

حاکم در «المستدرک» (۲) از قول پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند: «الإِسْلَامُ يَزِيدُ

وَلَا يَنْقُصُ» و این عبارت، مؤید نظر ماست در حالی که عبارت «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل این روایت وجود ندارد.

۷. محدث نوری در «مستدرک الوسائل» نقل کرده است :

«دَعَائِمُ الإِسْلَامِ: رُؤْيَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ سِئِلَ عَنْ جِدَارٍ لِرَجُلٍ وَهُوَ سِتْرُهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ جَارِهِ، سَقَطَ فَامْتَنَعَ مِنْ بُيَاتِهِ؛ قَالَ: لَيْسَ يُجْبَرُ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَجَبَ ذَلِكَ لِصَاحِبِ الدَّارِ الأُخْرَى بِحَقِّ أَوْ بِشَرْطٍ فِي أَضِلِّ المَلِكِ، وَلَكِنْ يُعَالُ لِصَاحِبِ المَنْزِلِ: اسْتُرْ عَلَى نَفْسِكَ فِي حَقِّكَ إِنْ شِئْتَ. قِيلَ لَهُ: فَإِنْ كَانَ الجِدَارُ لَمْ يَسْقُطْ وَلَكِنَّهُ هَدَمَهُ أَوْ أَرَادَ هَدْمَهُ إِضْرَاراً بِجَارِهِ لِغَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى هَدْمِهِ؛ قَالَ: لَا يُتْرَكُ؛ وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ وَإِنْ هَدَمَهُ كَلَّفَ أَنْ يَبْنِيَهُ؛ بِهِ حَضْرَتِ امَامِ صَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرْضُ كَرَدْنِد: دِيوَارِ خَانَةِ مَرْدِي كِه حَايِلِ بَيْنِ خَانَةِ اُو وَخَانَةِ هِمْسَايَةِ بُوْدَه فَرُو رِيخْتَه وَاوَازِ تَعْمِيرِ آن خُوْدَدَارِي مِي كِنْد. حَضْرَتِ فَرَمُوْد: نَمِي تُوَانِ آن شَخْصَ رَا مَجْبُوْرَ بَه بَازَسَازِي دِيوَارِ كَرْد، مَكْرَ آن كِه وَجُوْدِ دِيوَارِ بَه عِنْوَانِ حَقِّي بَرَايِ هِمْسَايَةِ يَا شَرْطِ ضَمْنِ عَقْدِ هِنْكَامِ مَعَاْمَلَةِ مَلِكِ دَرِ نَظَرِ كَرَفْتَه شُدَه بَاشَد. وَلِي مِي تُوَانِ بَه صَاْحِبِ مَنزَلِ كَگفت: مِي تُوَانِي دَر قِسْمَتِي كِه حَقِّ تُوَسْتِ بَرَايِ خُوْدَتِ دِيوَارِ بَكْشِي.

به حضرت عرض کردند: اگر دیوار خانه، به خودی خود فرو نریخته، بلکه

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب موانع الارث، باب ۱، ح ۸.

۲- المستدرک علی الصحیحین، ج ۱۸، ص ۳۸۱.

صاحب خانه برای آسیب رساندن به همسایه، آن را عمداً خراب کرده باشد، حکم چیست؟ امام فرمود: در چنین حالتی به حال خود رها نمی شود (و باید جلوی او را گرفت)؛ زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: لا ضرر و لا ضرار و اگر دیوار را خراب کند، مجبور به تعمیر دیوار خواهد شد». (۱)

از روایت فوق بر نمی آید که عبارت «لا ضرر و لا ضرار» مجرد از سایر روایات و به عنوان روایتی مستقل در فرمایشات پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته باشد؛ بلکه امکان دارد حضرت صادق علیه السلام این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله را از قضیه سمره بن جندب گرفته و به عنوان کبرای قضیه در این مورد به آن استدلال فرموده باشد. البته این نحوه استفاده برای امام علیه السلام جایز است همان گونه که برای دیگران نیز اشکال ندارد. بنابراین استشهاد به این روایت به عنوان روایت مستقل و قضیه ای جدید، درست نیست.

۸. محدث نوری در «مستدرک الوسائل» از امام صادق از پدرش و او از پدراناش از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ». (۲)

این روایت نیز - مانند روایت سابق - دلالتی ندارد بر این که این عبارت، روایتی مستقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، و چیزی غیر از ماجرای سمره باشد.

۹. هارون بن حمزه الغنوی می گوید: شخصی شاهد معامله ای بود که در آن شتر مریضی را در معرض فروش گذاشته بودند و مردی آن را به ده درهم خرید. شخص دیگری از راه رسید و گفت: «در این معامله شریک می شوم: دو درهم می دهم تا سر و پوست شتر مال من باشد». اتفاقاً بیماری شتر بهبود پیدا کرد و قیمت آن نیز به چندین دینار افزایش یافت. حضرت امام صادق علیه السلام در این مورد فرمود:

«لِصَاحِبِ الدَّرْهَمَيْنِ خُمْسٌ مَا بَلَغَ؛ فَإِنْ قَالَ: أُرِيدُ الرَّأْسَ وَالْجِلْدَ؛ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ؛ هَذَا

۱- مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۴۴۷.

۲- مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۳۰۸.

الضَّرَارُ؛ وَقَدْ أُعْطِيَ حَقَّهُ إِذَا أُعْطِيَ الْخُمْسَ؛ یک پنجم افزایش قیمت شتر برای شریک است اما اگر بگوید: سر و پوست شتر را می خواهم، از او پذیرفته نمی شود؛ زیرا این (درخواست مستلزم کشتن شتر و) ضرر است. اگر یک پنجم قیمت به او داده شود، حق او ادا شده است». (۱)

روایت فوق جزو روایات عام در این بحث است، با این توضیح که عبارت «هذا الضرار» صغری برای کبرای کلیه ای که حذف شده و از فحوای متن فهمیده می شود. در این صورت استدلال چنین خواهد بود: این عمل ضرر است (صغری) او هیچ ضرری جایز نیست (کبری)، پس این عمل جایز نیست (نتیجه).

اما احتمال این که ممکن است کبرای کلی محذوف، مقید به قیودی بوده که در روایت ذکر نشده، احتمال بعیدی است. نیز تعلیل به «هذا الضرار» ظاهراً تعلیلی ارتکازی و عقلی است و در نظر عقل این حکم بدون قید است. (تدبّر فرمایید)

در هر حال، این روایت بر نفی «اضرار» دلالت می کند و اگر بپذیریم که بین «ضرار» و «ضرر» تفاوت وجود دارد - چنان که نظر ما همین است - روایت، هیچ دلالتی بر نفی «ضرر» نخواهد داشت.

روایات ۹ گانه فوق، به طور عام بر نفی ضرر دلالت داشت. اما مواردی نیز به طور خاص از شیعه روایت شده که مؤید عموماً سابق است و ذیلاً

ذکر می گردد.

(ب) روایات خاص

۱۰. محمد بن حفص، از مردی (ناشناس) نقل می کند که گفت از حضرت امام صادق علیه السلام سؤال کردم گروهی در منطقه ای چاه های آبی نزدیک به هم دارند، یکی از این افراد می خواهد چاهش را عمیق تر از حد موجود حفر نماید با توجه به این که گاهی این کار، به چاه های دیگر ضرر می رساند (آب چاه های دیگر کم می شود) و در بعضی موارد هم که زمین سخت باشد چنین اتفاقی نمی افتد. نظر شما چیست؟ حضرت فرمود:

«مَا كَانَ فِي مَكَانٍ شَدِيدٍ فَلَا يَضُرُّ، وَمَا كَانَ فِي أَرْضٍ رَخْوَةٍ بَطْحَاءَ فَإِنَّهُ يَضُرُّ؛ وَإِنْ عَرَضَ رَجُلٌ عَلَى جَارِهِ أَنْ يَضَعَ عَيْنَهُ كَمَا وَضَعَهَا وَهُوَ عَلَى مَقْدَارٍ وَاحِدٍ؛ قَالَ: إِنَّ تَرَاضًا يَا فَلَانَ يَضُرُّ. وَقَالَ: يَكُونُ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ أَلْفُ ذِرَاعٍ؛ اِغْرَافٌ فِي زَمِينٍ سَخْتٍ بَشَادٍ اشْكَالِي لَدَارِدٍ وَ اِغْرَافٌ بَيْنَ دَوَّاحِ، هَزَارُ ذِرَاعٍ اسْت.» (۱)

بنابر روایت فوق ضرر زدن به غیر مجاز نیست، حتی در صورتی که منشأ ضرر، تصرف شخص در اموال شخصی خود باشد که به مقتضای قاعده «الِنَاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (۲) اختیار تصرف در آن را به هر نحوی که بخواهد دارد. با

این توضیح که صاحب چاه در مثال فوق قصد دارد در چاهی که ملک اوست تصرف نموده و آن را پایین تر از عمقی که دارد حفر نماید امّا امام علیه السلام او را از این کار منع می کند با این استدلال که عمل او موجب می گردد به چاه های نزدیک به آن ضرر وارد شود.

امّا باید توجه داشت که روایت از جهت مورد، عمومیتی ندارد تا بتوان با تمسک به آن، حکم را در غیر این مورد نیز جاری کرد.

هر چند می توان به این مقدار عمومیت قائل شد که حکم حضرت در روایت غیر از چاه، تصرفات دیگری که موجب ضرر است و نیز سایر همسایگان و املاک نزدیک به هم را نیز شامل می شود.

فقها این مسئله را در باب حریم چاه، در کتاب احیاء موات عنوان کرده اند و مشهور بین آنان این است که حریم چاه و قنات در زمین نرم، هزار ذراع و در زمین سخت، پانصد ذراع است. اما از مرحوم اسکافی و از صاحب کتاب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب احیاء الموات، باب ۱۳، ح ۱.

۲- ر. ک: قاعده تسلط در همین کتاب.

«مختلف» و «مسالك» حکایت شده است که حریم چاه تا اندازه ای است که به چاه اول ضرر نزنند.

امّا این اختلاف در فتوا تأثیری در مطلوب ما ندارد؛ زیرا به طور یقین حکمت یا علت تعیین محدوده به هزار یا پانصد ذراع، رفع ضرر از دیگران است و بعید نیست که وقتی هر کدام از این دو معیار وجود داشته باشد کافی است. تفصیل این مبحث به محل خودش واگذار می گردد.

همچنین روایت فوق، انصراف دارد به جایی که ترک تصرف در چاه، موجب می گردد مالک از بعضی منافع زاید بر اصل مفعت چاه محروم شود و اصلاً موردی که ترک تصرف به مالک چاه ضرر می رساند را شامل نمی شود؛ زیرا در این صورت تعارض بین دو ضرر حاصل می شود (ضرر صاحب چاه، با ضرر همسایه) ان شاء الله در آینده به این مسئله خواهیم پرداخت.

۱۱. محمد بن حسین می گوید :

«كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ قَنَاءَةٌ فِي قَرْيَةٍ، فَأَرَادَ رَجُلٌ أَنْ يَحْفِرَ قَنَاءَهُ أُخْرَى إِلَى قَرْيَةٍ لَهُ، كَمْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا فِي الْبُعْدِ حَتَّى لَا تُضَيَّرَ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى فِي الْأَرْضِ إِذَا كَانَتْ صُلْبَةً أَوْ رِخْوَةً؟ فَوَقَّعَ عَلَيَّ حَسْبِ أَنْ لَا تُضَيَّرَ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛ بِه حضرت امام حسن عسکری علیه السلام نوشتم: شخصی در روستایی قناتی دارد، شخص دیگری نیز قصد دارد قنات دیگری برای روستای خود حفر کند. بفرمایید در دو زمین نرم و سخت، چه اندازه فاصله بین دو قنات باید رعایت شود تا به دیگری ضرر وارد نشود؟ امام علیه السلام، پاسخ دادند: به اندازه ای که یکی به دیگری ضرر وارد نکند، ان شاء الله». (۱)

از روایت برمی آید اصل حکم عدم جواز اضرار به دیگری - هر چند با تصرف در ملک مباح خود - برای راوی معلوم بوده، و او تنها از جواز یا عدم جواز اضرار سؤال نکرده، بلکه از مقدار فاصله لازم برای عدم اضرار پرسیده است.

اما ریشه ارتکاز فوق و این که عدم جواز اضرار برای راوی معلوم و مشخص بوده می تواند یکی از سه مورد زیر باشد :

۱. چنین حکمی متعارف است و در این گونه موارد عرف عقلاً اضرار به غیر را جایز نمی داند.

۲. عمومات «لا ضرر» که در روایات سابق به آن اشاره شد بین مسلمانان شایع بوده و همه آن را می دانستند.

۳. احادیثی که از ائمه سابق : رسیده مبنی بر این که لازم است بین دو چاه، هزار یا پانصد ذراع فاصله باشد و اطلاع از این روایات موجب گردیده راوی اصل حکم را بداند.

در هر حال، نحوه استدلال به این روایت مانند روایت سابق است با این تفاوت که در روایت سابق، مورد سؤال تصرف در چاه های موجود بود و در این روایت، از احداث چاه جدید سؤال شده است.

۱۲. محمد بن حسین می گوید :

«رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحَى عَلَى نَهْرِ قَرْيَةٍ، وَالْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ، فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْيَةِ أَنْ يَشُوقَ إِلَى قَرْيَتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهْرِ، وَيُعْطَلَ هَذِهِ الرَّحَى، أَلَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا؟ فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَتَّقَى اللَّهُ وَيَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ (وَلَا يَضُرُّ) أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ؛ بِهِ حَضَرَتْ أَمَامَ حَسَنِ عَسْكَرِي عَلَيْهِ السَّلَامُ نَوَاشِئِي بِرُؤْيِ نَهْرِ رُوسْتَا آسِيَابِي دَارِد. مَالِكُ أَيْ رُوسْتَا قَصْدُ دَارِدِ آبٍ رَا مِنْ غَيْرِ أَيْ نَهْرِ، بِهِ رُوسْتَا بَرَسَانِدُ كِه دَرِ اَيْنِ صُورَتِ آسِيَابِ اَزْ كَارِ خُوَاهِدِ اِفْتَادِ. آيَا كِدْخُدَايِ رُوسْتَا حَقِ چنين كَارِي رَا دَارِد؟ أَمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ پَا سَخِ دَادِنْد: بَايْدُ تَقْوَايِ اَلْهِي پيشه كِنْدُ وَمَطَابِقِ عَرَفِ عَمَلِ نَمَايْدُوبِه بَرَادِرْمُؤْمِنَشِ آسِيَابِ نَرَسَانِدُ». (۱)

ظاهراً در گذشته صاحب آسیاب حق استفاده از نهر را داشته، در غیر این صورت استفاده از نهر بدون اجازه، تصرف عدوانی بوده و صاحب روستا می تواند مانع او گردد و آسیاب را تعطیل کند هر چند نخواهد آب را به غیر

این نهر سوق دهد و مسیر جریان آب را عوض کند؛ زیرا: «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ».

در صورتی که صاحب آسیاب از قبل حق بهره برداری از نهر را داشته و بنا بر روایت، منحرف کردن مسیر آب مزاحم حق صاحب آسیاب و تجاوز به حق او خواهد بود. بنا بر این، نهی امام از کار او ربطی به بحث ما ندارد.

مسئله ای که موجب می شود روایت فوق به مطلوب مورد نظر ما نزدیک شده و بر بحث جاری دلالت داشته باشد این است که امام نهی خود را مستند به تجاوز به حق صاحب آسیاب نفرموده، بلکه حکم را به عنوانی دیگر (اضرار) مستند نموده و فرمودند: «لَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ». این استناد می رساند که عدم جواز اضرار مومن نسبت به برادرش، حکم عامی است که در همه موارد جاری است. این حکم گرچه در ابتدا حکم تکلیفی می نماید ولی با تامل بیشتر حکم وضعی نیز از آن برداشت می شود. (تأمل فرمایید)

۱۳. عقبه بن خالد می گوید: از حضرت امام صادق علیه السلام در مورد مردی که در منطقه ای قناتی حفر کرده و این کار او موجب گردیده آب قنات اول از بین برود سوال شد. حضرت فرمود:

«يَتَقَاسَمَانِ بِحَقَائِبِ الْبُرِّ لَيْلَةً لَيْلَةً فَيَنْظُرُ أَيُّهُمَا أَضَرَّتْ بِصَاحِبَتِهَا، فَإِنْ رَأَيْتَ الْأَخِيرَةَ أَضَرَّتْ بِالْأُولَىٰ فَلْتَعَوِّرْ؛ باید هر شب انتهای چاه ها با هم مقایسه و مشاهده شود که کدام یک باعث ضرر به دیگری می گردد و اگر معلوم شد چاه جدید به اولی ضرر زده، پر شود». (۱)

مرحوم صدوق، نیز این روایت را به سند خود، از عقبه بن خالد نقل کرده و اضافه نموده است: رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز چنین کرد و فرمود:

«إِنْ كَانَتْ الْأُولَىٰ أَخَذَتْ مَاءَ الْأَخِيرَةِ لَمْ يَكُنْ لِصَاحِبِ الْأَخِيرَةِ عَلَى الْأُولَىٰ سَبِيلٌ؛ اگر چاه اول، آب چاه جدید را گرفت، صاحب چاه دوم حقی بر اولی ندارد». (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب احياء الموات، باب ۱۶، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب احياء الموات، باب ۱۶، ح ۲.

صاحب مجمع البحرين، «حقائب البئر» را انتهای چاه ترجمه کرده است. (۱)

این روایت نیز بر عدم جواز اضرار به غیر دلالت دارد، هر چند آسیب به وسیله استفاده از زمین مباح حاصل شده باشد. اهمیت مساله به حدی است که امام علیه السلام دستور داده اند آب هر دو چاه هر شب مقایسه شود و اگر معلوم شد که قنات جدید به اولی ضرر زده، آن را پر کنند.

اما این که حضرت نسبت به ضرر اولی به دوومی و پر کردن دوومی اشاره نفرمود به این دلیل است که اضرار در این جا صدق نمی کند؛ چرا که دوومی خود اقدام کرده و نزدیک چاه اولی قنات حفر کرده و به طور عادی این کار باعث از دست رفتن و کم شدن آب قنات می شود. باید توجه داشت که از این روایت حکم وضعی نیز استفاده می شود.

۱۴. طلحه بن زید، از حضرت امام صادق علیه السلام، نقل می کند :

«إِنَّ الْحِجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرِ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٍ؛ همسایه انسان مانند خود اوست؛ نه به او آسیبی وارد می شود و نه نسبت به وی کار ناشایستی انجام می پذیرد». (۲)

روایت بر عدم جواز اضرار به همسایه دلالت دارد چنان که اضرار به خود جایز نیست.

نیز فرمایش حضرت که: «لا آثم» شاید به معنای این باشد که ارتکاب گناه در حق همسایه جایز نیست و هر اضراری در حق او گناه است. معنای دیگری که احتمال آن می رود این است که ادای حق همسایگی ایجاب می کند انسان به همسایه ضرر وارد نکند و هر گاه این حق ادا شود، گناهی بر او نیست، (و در این صورت باید «لا اثم» خوانده شود).

محدث کاشانی قدس سره، حدیث فوق را در کتاب «الوافی» باب «حسن المجاوره» نقل نموده و می نویسد :

«لعل المراد بالحديث أنّ الرجل كما لا يضار نفسه ولا يوقعها في إثم أو لا يعد عليها

۱- مجمع البحرين، ج ۲، ص ۴۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب احياء الموات، باب ۱۲، ح ۲.

الأمر إثمًا، كذلك ينبغى أن لا يضارَّ جاره و لا يوقعه في إثم أو لا يعدَّ الأمر عليه إثمًا، يقال أئمه: أوقعه في إثم، أئمه الله في كذا أعدّه عليه إثمًا؛ شاید منظور حدیث این باشد که هیچ کس به خود آسیب نمی زند و نفس خود را به گناه نمی اندازد و یا کارها را به حساب گناه خود نمی گذارد، هم چنین سزاوار است که به برادرش نیز آسیبی وارد نکند و او را در گناه نیندازد و امور را به حساب گناه او نگذارد. گفته شده: أئمه، یعنی او را در گناه واقع کرد و أئمه الله فی کذا یعنی عدّه علیه إثمًا. (۱)

۱۵. طبرسی، در «مجمع البیان» (۲)، در تفسیر آیه: (... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَى بِهَا أَوْ

دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ)، (۳) می نویسد در حدیث (مرسل) آمده است که :

«إِنَّ الضَّرَّارَ فِي الْوَصِيَّتِ مِنَ الْكَبَائِرِ؛ ضرر وارد کردن در وصیت، از گناهان کبیره است».

ظاهر روایت - به قرینه سایر روایات این باب - این است که ضرر وارد کردن در وصیت وقتی حاصل می شود که تمام مال یا بیش از ثلث را وصیت کند. از این روایت - به ویژه با در نظر گرفتن آیه شریفه که علاوه بر حکم تکلیفی، بر حکم وضعی نیز دلالت دارد - استفاده می شود که چنین وصیتی صحیح و نافذ نیست.

۱۶. از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل است که فرمود :

«وَمَنْ أَضَرَّ بِإِمْرَأَةٍ حَتَّى تَفْتَدِيَ مِنْهُ نَفْسَهَا، لَمْ يَرْضَ اللَّهُ لَهُ بِعُقُوبِهِ دُونَ النَّارِ؛... وَمَنْ ضَارَّ مُسْلِمًا فَلَيْسَ مِنَّا وَلَسْنَا مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ کسی که به زنی آسیب برساند، تا جایی که زن، طلاق خُلعی خود را درخواست کند، خدا به کمتر از آتش او را عذاب نمی کند - تا آن جا که می فرماید - هر کس به مسلمانی ضرر وارد کند از ما نیست و ما نیز از او نیستیم، نه در دنیا و نه در آخرت». (۴)

روشن است که قسمت آخر حدیث، مطلق بوده و بر عدم جواز اضرار به مسلمان دلالت دارد.

۱- الوافی، ج ۵، ص ۵۱۵.

۲- مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۵.

۳- نساء، آیه ۱۲.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۵، أبواب الخلع و المباراه، باب ۲، ح ۱.

۱۷. حلبی، از حضرت امام صادق علیه السلام، نقل می کند :

«أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُضَارَّ بِالصَّبِيِّ أَوْ تُضَارَّ أُمُّهُ فِي رَضَاعِهِ؛ هَمَانَا نَهَى كَرْدَ مِنْ هَذَا بَعْضُ مَا يَأْتِي فِي مَدَّتِ الشَّرْبِ دُونَ ضَرْرٍ وَارِدٍ شُود.» (۱)

ذیل این باب، روایت دیگری نزدیک به این مضمون وارد شده است.

۱۸. نیز حلبی می گوید :

«سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّيْءِ يُوضَعُ عَلَى الطَّرِيقِ، فَتَمُرُّ الدَّابَّةُ، فَتَنْفِرُ بِصَاحِبِهَا فَتَغْرِهُ. فَقَالَ: كُلُّ شَيْءٍ يُضَرُّ بِطَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ، فَصَاحِبُهُ ضَامِنٌ لِمَا يُضَرُّ بِهِ؛ از حضرت امام صادق علیه السلام سؤال کردم چیزی در راه گذاشته شده، و (چون خوفناک است) وقتی چهارپایی به آن می رسد ترسیده و صاحب خود را مجروح می کند، حکم این مسئله چیست؟ فرمود: هر چیزی که در راه مسلمانان باعث آسیب رسیدن شود، صاحب آن ضامن پیامدهای آن است.» (۲)

حضرت امام صادق علیه السلام در این روایت حکم می فرماید که تصرف در راه مباح اگر موجب ضرر زدن به دیگران شود موجب ضمان است و عمومی بودن راه، مانع این حکم نمی شود.

۱۹. ابی الصباح کنانی، از حضرت امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«كُلُّ مَنْ أَضَرَ بِشَيْءٍ مِنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ؛ هر کس در راه مسلمانان ضرری وارد کند، ضامن آن خواهد بود.» (۳)

۲۰. حسن بن زیاد، از حضرت امام صادق علیه السلام، نقل می کند :

«لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يُطَلِّقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ يُرَاجِعَهَا وَلَيْسَ لَهُ فِيهَا حَاجَةٌ، ثُمَّ يُطَلِّقَهَا؛ فَهَذَا الضَّرَارُ الَّذِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهُ إِلَّا أَنْ يُطَلِّقَ ثُمَّ يُرَاجِعَ وَهُوَ يَنْوِي الْأَمْسَاكَ؛ سزاوار نیست، مرد زنش را طلاق دهد سپس بدون این که نیازی به او داشته باشد

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۵، باب أقل مده الرضاع و أكثرها، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ابواب موجبات الضمان، باب ۹، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ابواب موجبات الضمان، باب ۹، ح ۲.

مراجعه کند و مجدداً او را طلاق دهد؛ این همان ضرر رساندن است که خداوند از آن نهی کرده است، مگر این که طلاق دهد و به نیت این که او را نگهدارد رجوع کند». (۱)

این فرمایش حضرت: «فَهَذَا الضَّرَارُ الْعِدِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهُ» اشاره به آیه شریفه است که می فرماید: (... وَلَا تُمَسِّ كُوهَنَّ ضَرَاراً لَتَعْتُدُوا...). (۲)

در این باب روایات دیگری با همین معنا وجود دارد.

آن چه ذکر شد روایاتی است که از طرق شیعه به ما رسیده و ما آن ها را در دو جنبه ی، عام و خاص نقل کردیم. البته روایات خاص دیگری نیز در ابواب مختلف وجود دارد که با تتبع بیشتر قابل دسترسی است؛ ولی روایات مهم و عمده در این بحث، روایات عامی است که ذکر شد.

روایات اهل سنت

۱. «عباده» نقل می کند :

«إِنَّ مِنْ قَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : أَنَّ الْمَعْدِنَ جُبَارًا، وَالْبِئْرَ جُبَارًا، وَالْعَجْمَاءَ جَوْحَهَا جُبَارًا، وَالْعَجْمَاءَ: الْبَهِيمَةَ مِنَ الْأَنْعَامِ وَغَيْرِهَا، وَالْجُبَارُ: هُوَ الْهَيْدَرُ الَّذِي لَا يَعْرَمُ. وَقَضَى فِي الرِّكَازِ الْخُمْسَ. وَقَضَى أَنْ تَمَرَ النَّخْلِ لِمَنْ أَبْرَهَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ. وَقَضَى أَنْ مَالَ الْمَمْلُوكِ لِمَنْ بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ.... وَقَضَى لِلْجَدَّتَيْنِ مِنَ الْمِيرَاثِ بِالسُّدُسِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوَاءِ. وَقَضَى أَنْ مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاً فِي مَمْلُوكٍ، فَعَلَيْهِ جَوَازُ عِتْقِهِ إِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ. وَقَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. وَقَضَى أَنَّهُ لَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ. وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي النَّخْلِ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ بئرٍ، وَقَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ الْكَلَالَةِ...؛ از احکام رسول خدا صلی الله علیه و آله این بود که می فرمود: معدن جبار است؛ چاه جبار است؛ آسیب رساندن چارپایان جبار است (۳)؛ و زخمی کردن عجماء جبار است

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۵، باب کراهه الرجسه بغير قصد امساک، باب ۳۵، ح ۱.

۲- بقره، آیه ۲۳۱.

۳- معنای این احکام این است که، اگر معدن بر سر معدنچی فرو بریزد و کشته شود، خون او هدر است و کسی ضامن نیست؛ هم چنین اگر کسی در چاه معمولی سقوط کند و کشته شود، خون او تاوان ندارد؛ و هم چنین اگر چارپایایی هنگام چرا به انسانی یا شیئی صدمه وارد کند، آن نیز هدر است و کسی ضامن نیست.

[عجماء، یعنی چارپا؛ و جبار، یعنی هدر دادن و از بین رفتنی که در مقابل آن گرامتی نیست.] و نیز حکم کرد که گنج خمس دارد؛ و ثمره نخل، برای کسی است که آن را تلقیح کرده (فروشنده) مگر این که فروشنده شرط کند؛ و مال مملوک برای فروشنده است... و حکم کرد که جد و جدّه، یک ششم از میراث را به طور مساوی می برند؛ و حکم کرد که اگر کسی قسمت هایی از عبد را آزاد کرد باید به در اموال خودش عبد اجازه آزادی کامل بدهد؛ (اگر عبد مالی داشته باشد) و حکم کرد: لا ضرر و لا ضرار؛ و برای ریشه ای که ظلماً کاشته شده حقی نیست؛ و این که اهل شهر در نخل، مانع نفع و زیادی آب چاه نشوند؛ و نیز اهل بادیه از زیادی آب جلوگیری نکنند تا زیادی سبزه از بین برود». (۱)

گفتار ما: شک نیست که احکام فوق در وقایع مختلفی صادر شده، ولی عبادۀ متن احکام را نقل و موارد صدور آن ها را حذف نموده و آن گاه همه را یکجا و به عنوان یک حدیث نقل نموده است. مضمون حدیث، بهترین شاهد بر این ادعاست. بنابراین بسیار نزدیک به ذهن که فرمایش حضرت صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»، نه به طور مستقل، بلکه در قضیه خاص یا موارد متعددی از حضرت صادر شده، ولی عبادۀ آن را مستقل و جدای از مورد آن در این جا نقل کرده است. البته احتمال دارد که همان ماجرای سمره بن جندب باشد، یا به مسئله شفعه، یا قضیه منع زیادی آب مربوط باشد. در این صورت نمی توان به این عبارت به عنوان حکمی مستقل که به صورت کلی از حضرت صادر شده نگریست.

۲. ابن اثیر، در «النهایه» (۲)، به صورت مرسل از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل

می کند: «لا ضَرَرٌ وَ لا ضِرَارٌ فی الإسلام».

۱- مسند احمد، ج ۵، ص ۳۱۳.

۲- النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۸۱۲.

به احتمال زیاد ابن اثیر، این کلام را تقطیع کرده و به عنوان جمله ای مستقل از حدیث نقل نموده باشد و با این احتمال، نمی توان آن را حکم مستقل دانسته و به آن اعتماد نمود.

۳. جملات علمای شیعه

علاوه بر روایات فوق، محققین از علمای امامیه - رحمه الله - عبارات گوناگونی دارند که دلالت می کند متن، مورد اتفاق عامّه و خاصه است. از جمله :

علّامه قدس سره، در «التذکره» در مسئله اوّل از خیار غبن می نویسد :

«الغبن سبب الخیار للمغبون عند علمائنا و به قال مالک و احمد لقوله صلى الله عليه و آله : لا ضَرَرٌ و لا ضِرارٌ في الإسلام؛ طبق نظر علمای ما، غبن سبب خیار برای مغبون می شود؛ مالک و احمد نیز به استناد قول پیامبر صلی الله علیه و آله : «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام» همین قول را پذیرفته اند». (۱)

از عبارت علّامه معلوم می شود که مستند مالک و احمد نیز در این حکم، حدیث نفی ضرر است. اما احتمال دارد که حدیث نفی ضرر، تنها دلیل مختار او و علمای امامیه باشد.

به هر حال، تمسک علّامه به این حدیث در این مقام، شاهدهی است بر این که حدیث نزد عامّه و خاصّه، مورد اعتماد است.

۲. سید ابوالمکارم ابن زهره، در کتاب «الغنیه»، در اواخر ابواب خیار از کتاب بیع، در اثبات حکم ارش، می نویسد :

«و يحتج على المخالف بقوله صلى الله عليه و آله : لا ضَرَرٌ و لا ضِرارٌ؛ برای ردّ قول مخالف به حدیث لا ضرر و لا ضرار احتجاج شده است». (۲)

۳. شیخ الطائفه، در کتاب «خلاف»، در مسئله ۶۰ از کتاب بیع، باب حکم خیار غبن، آورده است :

۱- تذکره الفقهاء (طبع جدید)، ج ۱۱، ص ۶۸.

۲- غنیه، النزوع، ص ۲۲۳.

«دلیلنا ما روی عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ؛ دَلِيلٌ مَا حَدِيثِيٌّ اسْتَدْرَجَ مِنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (۱).

باید توجه داشت که آن بزرگوار در این جا قید «فی الاسلام» را نیاورده، در حالی که در کتاب شفعه، در مسئله ۱۴، می نویسد :

«ان قول النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ؛ وَ فَرَمَائِشُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ دَلَالَةٌ عَلَى ذَلِكَ» (۲).

با این وجود، اعتماد بر عبارت ایشان در اینجا و این که قید «فی الاسلام» جزو روایت باشد، مشکل است.

امثال این تعبیرات و استدلالات در کتب عامه و خاصه، دلالت می کند که این روایت به گونه ای مورد اجماع علما بوده تا جایی که آن را مسلم می دانسته اند.

توجه به این نکته لازم است که صاحب وسائل ۱ این بخش از روایت، یعنی عبارت «لا ضرر و لا ضرار» را به نحو مستقل در ابواب مختلف «وسائل الشیعه» -مانند باب ۱۷ از ابواب خیار- روایت کرده است. این مسئله ممکن است شبهه ای را ایجاد کند که آن موارد، روایات دیگری است که می توانند برای اثبات این عبارت «لا ضرر و لا ضرار» مورد استناد قرار گیرند؛ ولی این شبهه با دقتی اندک از بین می رود و با تأمل معلوم می شود که سند آن ها همان سند روایت زراره، در ماجرای سمره بن جندب و روایت عقبه در ماجرای منع زیادی آب است.

تا اینجا همه روایاتی که به نحو عام و خاص بر قاعده دلالت داشته و ما در کتب فریقین بر آن ها دست یافتیم نقل شد. حاصل مطلب این است که عبارت «لا ضرر و لا ضرار» را زراره و ابو عبیده حذاء از امام باقر علیه السلام؛ و عقبه بن خالد، از امام صادق علیه السلام؛ و مرحوم صدوق و قاضی نعمان مصری به صورت مرسل روایت کرده اند و مرحوم شیخ و علامه و ابن زهره نیز در کتب خود آن را مسلم گرفته اند. از عامه نیز احمد، به صورت مسند و ابن اثیر به صورت مرسل آن را نقل کرده اند.

۱- الخلاف، ج ۳، ص ۴۲.

۲- الخلاف، ج ۳، ص ۴۴۰.

هم چنین روایات خاصه دیگری در مواضع پراکنده و گوناگون کتب فقهی، مضمون روایت را تأیید می کند. بنابراین اگر ادعای تواتر نکنیم - آن گونه که صاحب کتاب «الایضاح»، در باب رهن از فخرالدین چنین اجماعی را حکایت کرده - لااقل باید گفت این روایت از روایات مستفیضه ای است که جای شکی در اعتماد بر آن نیست، حتی برای کسانی که قائل به عدم حجیت خبر واحد می باشند.

مقام دوم: مفاد قاعده «لا ضرر»

اشاره

پیش از پرداختن به مضمون و محتوای قاعده، لازم است دو نکته که در فهم مفاد قاعده، تأثیر بسزا دارد ذکر گردد.

نکته اول

۱. وجود قید «فی اسلام»

چنان که گذشت، حدیث «لا ضرر و لا ضرار»، در بعضی از روایات، با عبارت «فی الاسلام» (۱) همراه است. اکنون این سوال وجود دارد که آیا وجود این عبارت

از راه های صحیح اثبات شده تا بتوان به آن اعتماد کرد؟ و اگر در مواردی استظهار و برداشت از احادیث، متوقف بر همین عبارت باشد مطابق آن حکم کرد یا نه؟

در پاسخ باید گفت: بعد از تأمل تام در اسناد و مضمون این روایات معلوم می شود که وجود عبارت «فی الاسلام» به دنبال حدیث «لا ضرر و لا ضرار» ثابت نیست؛ زیرا از میان روایات، موارد زیر این عبارت را در پی داشت:

۱. مرسله صدوق؛

۲. مرسله ابن اثیر؛

۳. مرسله طریحی؛ در ماده «ضرر»، ذیل حدیث شفعه؛

۱- از بعضی کلمات مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی قدس سره استفاده می شود که این قید فقط در نقل ابن اثیر وجود دارد؛ [قاعده لا ضرر، ص: ۱۲] «... لا- أدری من این جاء ابن الأثیر - فی النهایه - بهذه الزیاده...». [و درمقابل بعضی معاصران او ادعای تواتر در وجود این قید کرده اند؛ که هر دو قول خلاف واقع است.

۴. کلام شیخ، در «الخلاف»، در مسئله ۱۴ از کتاب شفعه؛

۵. کلام علامه، در «تذکره»، در مسئله ۱ از خیار غبن.

انصاف این است که هیچ یک از این مرسلات - با وجود احتمال سهو و اشتباهی که بعضی موارد آن معلوم شد - در حدی نیست که بتوان به آن اعتماد کرد. بنابراین، مطلبی که از لابه لای کلمات شیخ الشریعه اصفهانی برمی آید مبنی بر آن که قید مذکور فقط در کلام ابن اثیر (در نهاییه) آمده است، هر چند خلاف واقع بوده و در کلام شیخ صدوق و برخی دیگر از بزرگان فقه نیز آمده است، به خودی خود در اثبات ادعا نیز کافی نیست. هم چنین مطلبی که از بعضی معاصرین ایشان نقل شده که نسبت به وجود این قید ادعای تواتر داشته و آن را به محققین از علما اسناد داده اند، نیز درست نیست. در مجموع، اثبات وجود تعبیر «فی الکلام» بسیار بسیار مشکل و در حد محال است و با این توضیحات نوبت به ملاحظه تعارض بین طرق این روایات که قید «فی الاسلام» را دارد، با روایاتی که این زیادی را ندارد نمی رسد.

لازم به ذکر است کسانی که به این روایات اعتماد کرده اند، برای رفع تعارض بین این روایات و روایاتی که قید «فی الاسلام» را ندارند، می گویند: «در مقام چنین تعارضی آن روایتی که در بردارنده زیادی است مقدم است، به دلیل این که در جای خود ثابت شده که «اصاله عدم الزیاده» (اصل این است که بعداً چیزی به روایت اضافه نشده است و از ابتدا متن روایت همین بوده) بر «اصاله عدم النقیصه» مقدم است؛ زیرا خیلی کم اتفاق می افتد که راوی از روی سهو چیزی را اضافه کند، بلکه آن چه معمول است این است که سهواً عبارت یا کلمه ای را جا می گذارند. نتیجه این که در این جا روایتی که قید «فی الاسلام» را دارد مقدم است و باید مطابق آن عمل کرد.

مرحوم نائینی قدس سره در جواب این استدلال می گوید: «مبنای این استدلال (مقدم کردن اصاله عدم الزیاده) چیزی جز سیره عقلا نیست و در امثال این موارد که

احتمال قوی می دهیم زیادی در روایت، توسط خود راوی هنگام نقل به معنا حاصل شده - چرا که راوی، اولاً به خاطر تناسب حکم و موضوع و ثانیاً به خاطر وجود موارد مشابه آن در روایات مانند «لا رهبانیه فی الاسلام» و «لا اخصاء فی الاسلام»، سابقه ذهنی این قید را دارد - معلوم نیست بنای عقلا بر تقدیم اصاله عدم الزیاده باشد».

علاوه بر این، ما هیچ دلیلی بر اعتبار اصل تقدم اصاله عدم الزیاده و امثال آن نیافتیم که به بنای عقلا نسبت داده می شود در صورتی که عقلا هیچ گاه چنین اصل هایی را در امور خود به کار نمی برند. سیره عقلا آن است که در این گونه موارد اگر در کار خود دچار تردید شده باشند به هر راهی که موجب اطمینان شود اعتماد می کنند و در تمام استدلال بر قراین لفظیه و حالیه و مقامیه ای که به طور معمول موجب اطمینان می شود تکیه می کنند و تعبد خاصی بر مقدم کردن «اصاله عدم الزیاده» بر «اصاله عدم النقیصه» ندارند. به راستی در هنگام مطالعه کتاب هایی که هر روزه به دست شما می رسد، به «اصاله عدم الزیاده» به عنوان یک اصل عقلایی استناد می کنید هر چند مطمئن نباشید؟

انصاف این است که عقلا با بسیاری از این اصول که به آن ها نسبت می دهند آشنایی ندارند و بنایشان در این موارد، تکیه بر هر قرینه ای است که موجب اطمینان خاطر آن ها شود.

۲. وجود قید «علی مؤمن»

در برخی روایات عبارت «علی مؤمن» در آخر حدیث «لا ضرر و لا ضرار» به چشم می خورد و چنان که گذشت این قید در روایت ابن مسکان، از زراره وجود دارد در حالی که ابن بکیر همین روایت را از زراره بدون این قید روایت کرده است. نیز عین همین روایت را ابو عبیده حمزاء از امام باقر علیه السلام بدون قید و از طریق ابن بکیر نقل نموده است. چگونه می توان برای اثبات این قید به یک

روایت از زراره استناد کرد، در حالی که روایت دیگری از خود او و نیز روایت ابو عبیده، فاقد این قید است؟ با توجه به این که عبارت مذکور قیدی است که در ابتدای نظر، مهم جلوه می کند.

۳. اهمیت وجود این قیود

باید توجه داشت که اگر ثابت شود قید «فی الاسلام» یا «علی مؤمن» در روایت وجود دارد، فواید مهمی بر آن مترتب خواهد شد. از جمله این فواید، تأیید نافی بودن «لا» است که شیخ انصاری قدس سره برای اثبات این که این قاعده بر عمومات حکومت دارد، به آن استناد کرده و ناهیه بودن «لا» را که موجب می شود معنای حدیث صرفاً یک حکم عرفی - به عدم اضرار مردم به یکدیگر - باشد را رد می کند.

توضیح این که جار و مجرور در «فی الاسلام» متعلق به فعل عام مقدر، و به اصطلاح علمای علم نحو، ظرف مستقر است. بنابراین تقدیر عبارت این می شود که: «لا ضرر موجود فی الاسلام»: ضرر در اسلام وجود ندارد به این معنا که در احکام اسلام، حکم ضرری وجود ندارد و این معنا با حکومت قاعده بر عمومات احکام موافق است و مناسب نیست که «لا» را ناهیه بگیریم، که در این

صورت معنای عبارت این می شود: «لا تضرروا فی الاسلام» در اسلام ضرر نزنید؛ زیرا اسلام ظرف ضرر زدن مردم به یکدیگر نیست. (مگر در مواردی که با تکلف و زحمت بسیار اثبات می شود)

از محقق نائینی قدس سره جای تعجب است که این مطلب را منکر شده و معتقد است با وجود قید «فی الاسلام» نیز می توان «لا» را ناهیه گرفت. گویا این شبهه، از خلط بین معنای اصطلاحی ظرف و معنای عرفی ظرف و مظروف حاصل شده است. (رجوع نموده و تامل فرمایید) در آینده هنگام تحقیق و بررسی مفاد حدیث توضیح بیشتری در این مورد خواهد آمد.

۱. عدم استقلال فقره «لا ضرر و لا ضرار»

با ملاحظه روایات این باب معلوم می شود که حدیث «لا ضرر و لا ضرار» در جریان قضیه سمره بن جندب ذکر شده است. از سوی دیگر از ظاهر بسیاری از روایات برمی آید که حدیث به طور مستقل هم وارد شده است. ولی انصاف این است که ظهور مذکور، ظهوری ابتدایی است که با تأمل از بین می رود؛ زیرا احتمال تقطیع این روایت بسیار قوی است و هنگام نقل اخبار به بعضی از مواردی که تقطیع در آن ها قطعی بود اشاره شد. نیز روایاتی که عبارت «لا ضرر و لا ضرار» را به طور مستقل نقل کرده از لحاظ سند معتبر نیستند. در نتیجه نمی توان به آن به عنوان حدیثی مستقل اعتماد نمود.

اما از ظاهر حدیث شفعه و حدیث منع زیادی آب، که از عقبه بن خالد، روایت شده بود برمی آید که عبارت «لا ضرر و لا ضرار» در ذیل حکم پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد شفعه و منع زیادی آب وارد شده است. ولی بعضی از محققین در این ظهور تشکیک کرده احتمال داده اند که این مطلب از باب جمع بین دو روایت باشد. اولین کسی که باب این تشکیک را گشوده، علامه جلیل شیخ الشریعه اصفهانی است که اصرار دارد بر این که عبارت مزبور در ادامه آن جریان نیست و از باب جمع بین دو حدیث است که راوی به مناسبت آن را در ذیل حکم پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد شفعه و منع زیادی آب آورده است. آن بزرگوار نفس زکیه خود را به زحمت انداخته تلاش زیادی کرده که قرآینی برای اثبات نظر خود جمع آوری کند و محقق نائینی قدس سره نیز از او پی روی نموده و قرائن دیگری به عنوان مؤید، بر آن افزوده است.

ثمره نزاع، در تحقیق مفاد حدیث ظاهر می شود و آن این که آیا مفاد حدیث، نفی احکام ضرری است و در نتیجه حاکم بر عموماً ادله احکام می باشد؟ یا فقط در صدد نهی از ضرر زدن مردم به یکدیگر است؟ اگر ثابت شود که عبارت «لا ضرر و لا ضرار» در ادامه دو حدیث شفعه و منع زیادی آب وجود دارد در

واقع علت تشریح حکم خواهد بود و نه تنها تناسبی با نهی ندارد، بلکه - چنان که ظاهر است - دلالت بر نفی می کند.

نظر شیخ الشریعه اصفهانی و پاسخ ما به ایشان

اما مهمترین دلیلی که مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی قدس سره در اثبات ادعای خود در مخالفت با ظاهر روایت به آن استناد کرده، مقایسه نقل این قضیه از طرق عامه (که منتهی به عباد بن صامت می شود) با نقل آن از طرق خاصه است (که در اکثر موارد به عقبه بن خالد می رسد)؛ زیرا هر دو راوی، مسأله قضاوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شفعه و منع زیادی آب، را نقل کرده اند و عبارات نقل شده از هر کدام همانند و عین یکدیگر است با این تفاوت که روایت عباد، فاقد عبارت «لا ضرر ولا ضرار» است.

همین تفاوت و دوگانگی، موجب تضعیف اعتماد ما به ظهور ابتدایی در پیوستگی حدیث گردیده و گمان ما را به این که این دو فقره، دو روایت جداست که راوی از باب جمع بین دو روایت، در کنار یکدیگر قرار داده تقویت می کند خصوصاً این که عباد، فردی ضابط و محکم در نقل احادیث در نظر بعضی از بزرگان شیعه است.

هم چنین استشهاد به ظهور لفظ «فا» در عبارت «فلا ضرر و لا ضرار» در ذیل حدیث منع زیادی آب، به این که «فا» به معنای تفریح است و دلالت دارد که ما بعد آن متفرع بر ما قبل و متصل به آن می باشد نیز صحیح نیست؛ زیرا قبلاً گفتیم که نسخه تصحیح شده کتاب کافی، «فا» ندارد، بلکه بجای «فا»، «واو» ضبط کرده است. (به روایات سابق رجوع و تأمل فرمایید)

مطلب فوق خلاصه کلام علامه شیخ الشریعه اصفهانی قدس سره بود.

اما انصاف این است که ظهور روایت عقبه بن خالد در اتصال فقره «لا ضرر و لا ضرار» به حکم رسول خدا صلی الله علیه و آله در قضیه شفعه و منع زیادی آب، بسیاری قوی تر از ظهور روایت عباد، در انفصال و استقلال فقره «لا ضرر و لا ضرار» است.

توضیح آن که هر کس در روایت عباد بن صامت دقت و تأمل کند تردیدی

نخواهد داشت که او قضایای مختلف پیامبر صلی الله علیه و آله را تلخیص کرده و روایات را تقطیع نموده و احکام حضرت صلی الله علیه و آله را بدون این که مورد روایت را بیان کند نقل کرده است؛ زیرا به طور قطع احکامی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر شده بدون مقدمه نبوده، بلکه هر کدام در مورد خاصی از آن حضرت صادر شده است. ماجرای سمره بن جندب، و امثال آن نمونه های خوبی از این دست می باشد. ولی عبادہ آن ها را تلخیص کرده و نتیجه حکم را به طور خلاصه در یک عبارت واحد آورده است.

بنابراین، احتمال جدی وجود دارد که او فقره «لا ضرر و لا ضرار» را از ذیل قضیه منع زیادی آب، حذف کرده باشد؛ چرا که با این حذف، اختلاف و تفاوتی در معنا حاصل نمی شود و از حدود نقل به معنا خارج نمی شود. (چنان که مسئله نقل به معنا با شرط مذکور امری متداول بین راویان است) در این جا نیز عبادہ فقره «لا ضرر و لا ضرار» را که در موارد متعددی وارد شده، به عنوان حکمی مستقل نقل نموده است.

آن چه این احتمال را تقویت می کند این است که شکی نیست «لا ضرر و لا ضرار»، در ادامه قضیه سمره وارد شده است و ما مشاهده می کنیم که عبادہ در این جا مورد روایت را نقل نکرده و تنها به نقل حکم «لا ضرر و لا ضرار» اکتفا کرده است.

بنابراین می توان ادعا کرد که عبادہ به نقل خصوصیات قضایا بی اعتنا بوده و در نتیجه این مسئله که این فقره را نیز به طور مستقل و بدون این که در ادامه قضیه شفعه و منع زیادی آب باشد نقل کند، احتمال نزدیک به واقعی است.

گذشته از این، سند روایت عبادہ بن صامت مورد بحث است؛ چرا که به صرف توثیق عبادہ - اگر ثابت شود که او فردی ثقه بوده - نمی توان به این روایت اعتماد کرد؛ زیرا افراد دیگری نیز در سلسله سند این روایت وجود دارند که وثاقت آن ها برای ما ثابت نیست و چنان که گذشت احمد، در مسند این روایت را با شش واسطه از عبادہ نقل کرده است.

هم چنین جمع بین روایات در یک نقل، به این صورت که یکی را به عنوان کبری، به روایت خاصه ای به عنوان صغری، ملحق کنند در بیان راویان امر معهودی نیست؛ بلکه بیشتر به فتاوا و اجتهاداتی شباهت دارد که بعد از عصر راویان متداول شده است.

در مجموع با امثال این احتمالات صرف نظر و چشم پوشی از ظهور روایت عقبه بن خالد، که تمام فقرات روایت او در قضیه واحده ای صادر شده و صدر و ذیل روایت به هم مرتبط است، بسیار مشکل است.

هم چنین وجود «فأ» تفریع در نقل «فلا ضرر و لا ضرار» هر چند مؤید اتصال مذکور است، اما عدم فاء، هرگز دلالت بر عدم اتصال ندارد؛ چنان که ظاهر عطف به «واو» نیز اتصال و ارتباط را می رساند هر چند ظهور آن از ظهور «فأ» کمتر است.

نظر محقق نائینی قدس سره و پاسخ ما به ایشان

چنان که گذشت محقق نائینی، به پیروی از نظر علامه شیخ الشریعه اصفهانی (قدس سرهما) در استقلال فقره «لا ضرر و لا ضرار» در رساله خویش علاوه بر استدلالات ایشان، وجوه دیگری برای تأیید این نظر ذکر کرده است:

۱. قضاوت ها و احکام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نزد امامیه و اهل تسنن ثبت و ضبط شده است. با توجه به این که مواردی را که اهل سنت از پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب ما از امام صادق علیه السلام نقل کرده اند، متفق و مشابه یکدیگر هستند اما با این حال آنها حکم «لا ضرر» را به طور مستقل روایت کرده اند، این حدس تقویت می شود که «لا ضرر» در روایت ما نیز حکم مستقلی است و ربطی به دو حدیث شفعه و منع زیادی آب ندارد و تنها عقبه بن خالد از باب جمع بین دو روایت، این دو را با هم یک جا نقل کرده است.

۲. جمله «و لا ضرار» بنا بر آن چه از معنای آن ذکر خواهد شد، تناسبی با حدیث شفعه و حدیث منع زیادی آب ندارد. بنابراین احتمال این که در ادامه کلام پیامبر صلی الله علیه و آله آمده باشد منتفی است.

۳. اگر شریکی سهم خود را بدون رضایت شریک دیگر بفروشد، مسئله ای

نیست که مقتضی ضرر باشد، چه رسد به این که علت ضرر باشد. بنابراین، تعلیل فساد چنین بیعی به حدیث «لا ضرر»، صحیح نخواهد بود. هم چنین «لا- ضرر» را نمی توان به عنوان علت کراهت منع زیادی آب - بنابر نظر اقوی که می گوید حدیث دلالت بر تحریم ندارد - در نظر گرفت. از مجموع قرینه ها کشف می شود که عبارت «لا ضرر» تتمه این دو حدیث نیست، بلکه روایت مستقلی است که راوی، آن را به آن دو قضیه ضمیمه کرده است.

سپس مرحوم نائینی به کلام خویش این اشکال را مطرح می کند که ممکن است «لا ضرر» در دو روایت مزبور، از قبیل علت در تشریح (یعنی حکمت حکم) باشد؛ و آن گاه در مقام پاسخ از این اشکال می گوید حکمت احکام اگر در همه موارد نباشد، لااقل باید در بیشتر موارد وجود داشته باشد، در صورتی که وجود ضرر در موارد شفعه و منع زیادی آب، غالبی نیست. [\(۱\)](#)

آن چه ذکر شد خلاصه مطالب مرحوم نائینی است.

اما تمام مطالب این بزرگوار قابل مناقشه و پاسخ است.

در پاسخ از قرینه اول باید گفت: چنان که گذشت، قراین گواهی می دهد که فقره «لا ضرر» حکم مستقلی نبوده، بلکه ظاهراً عبادت، در نقل خود مورد روایت را حذف کرده و آن را به عنوان حکم مستقلی آورده است. البته در این امر، ایرادی بر او وارد نیست؛ زیرا وی در صدد بیان جمیع خصوصیات روایات مزبور نبوده چنان که در داستان سمره - که «لا ضرر» در ذیل آن آمده - نیز اصل داستان را نقل نکرده است.

هم چنین عقبه بن خالد، داستان سمره و حکم پیامبر صلی الله علیه و آله در آن ماجرا را نقل نکرده است. علت این عدم نقل، یا شهرت داستان سمره بوده، یا این که او در صدد استقصای جمیع قضایای پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده است. بنابراین باید گفت نه عقبه بن خالد در صدد جمع تمام قضایای پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و نه عبادت قصد بیان تمام خصوصیات روایت را داشته است.

۱- منیه الطالب (تقریر بحث النائینی للخوانساری، ج ۳، ص ۳۶۹ - ۳۷۱) (با تلخیص).

اما در پاسخ قرینه دوم باید توجه داشت که ممکن است ذکر «لا ضرار» بعد از «لا ضرر» از قبیل استشهاد به فقرات سه گانه حدیث رفع باشد. برای توضیح بیشتر به ذکر دو مثال اشاره می شود:

حدیث رفع، در روایت بزنی و صفوان از حضرت امام رضا علیه السلام (۱) در مورد

شخصی وارد شده که او را بر انجام قسم اکراه کرده بودند و او در طلاق و عتق و صدقه ما یملک، قسم یاد کرده بود. در این جا مشاهده می شود که امام علیه السلام در پاسخ، تمام فقرات سه گانه حدیث رفع را ذکر می کند، در حالی که مورد سؤال، تنها رفع اکراه بوده است. البته این مسئله ای معمول و متعارف است که وقتی می خواهند به قضیه معروفی استشهاد کنند کل آن قضیه را ذکر می کنند. در حدیث رفع نیز امام برای استشهاد به یک سوم حدیث، تمام حدیث را نقل فرموده اند.

مثال دیگر آن است که گاهی از حکم نائم سؤال می شود اما در جواب، حدیث «رفع قلم» (۲) مطرح می گردد، در حالی که مورد استشهاد تنها بخشی از این

حدیث است.

در مبحث ما نیز - با توجه به آن چه در دو مورد مذکور گذشت - عدم انطباق «لا ضرار» با مورد شفعه و منع زیادی آب، مشکلی ایجاد نمی کند. البته، منافات داشتن «لا ضرار» با مورد حدیث نیز اصلاً روشن و واضح نیست و ان شاء الله در بحث از معنای «ضرر» و «ضرار» توضیح بیشتر این مطلب خواهد آمد.

امیاً در مورد حدیث «منع از زیادی آب» باید دانست که نهی در مسئله «منع زیادی آب» را نمی توان به طور قطع حمل بر کراهت نمود؛ زیرا قدر متیقن از

۱- بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۱۹۵، ح ۱۲. «المحاسن، أبی، عَنِ صَيْفَوَانَ، عَنِ أَبِي الْحَسَنِ، وَالْبَزَنْطِيِّ، مَعًا عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ - فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصِدْقِهِ مَا يَمْلِكُ - أَيْلِزْمُهُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: لَا؛ قَالَ: رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَضِعَ عَنِ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا».

۲- وسائل الشيعه، ج ۱، ح ۱۱. «و فِي الْخِصَالِ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ السَّكُونِيِّ، عَنِ الْحَضْرَمِيِّ، عَنِ إِبْرَاهِيمِ بْنِ أَبِي مُعَاوِيَةَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ ابْنِ ظَبْيَانَ قَالَ: أُتِيَ عُمَرُ بِامْرَأَةٍ مَجْنُونَةٍ قَد زَنَتْ؛ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا. فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يُرْفَعُ عَنْ ثَلَاثِهِ، عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ، وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ».

مورد روایت آن است که شخصی که از زیادی آب منع شده، حاجت شدید به آب دارد و تهیه آب دیگری برای او یا برای حیواناتش با مشقت همراه است، به نحوی که اگر از زیادی آب چاه منع شود، در ضرر شدید و عسر و حرج و فشار در زندگی می افتد. از طرفی می دانیم که روایت در خصوص اهل بیابان های مدینه و موارد مشابه آن وارد شده است. بنابراین اطلاقی وجود ندارد که غیر قدر متیقن را نیز شامل شود. لاقلاً این است که در شمول غیر آن شک وجود دارد که در این صورت نیز نمی توان از مورد روایت تعدی کرد.

هم چنین، از مذاق شارع مقدس برمی آید که به دلیل رعایت مصلحت گروهی از مسلمین که نیاز به آب دارند، به مالک چاه امر کند که در این گونه موارد مانع زیادی آب نشود و - به صورت مجانی، یا در قبال دریافت مبلغی (بنابر اختلافی که بین قائلین به وجوب بذل آب وجود دارد) - آب را در اختیار آن ها بگذارد. وقاعده «الناس مسلطون علی أموالهم» هر چند نزد عقلا و شرع، قاعده ای مسلم و ثابت است، ولی مانعی ندارد که در بعضی موارد از جانب شارع به خاطر مصالح مهمی محدود شود همان گونه که این محدودیت از جانب عقلا نیز در بعضی موارد واقع شده است. نمونه های دیگری نیز از محدود کردن این قاعده از جانب شارع وجود دارد، چنان که در احتکار و اکل در محمضه و موارد مشابه، دیده می شود.

از طرفی مانعی ندارد که در این جا به وجوب بذل زیادی آب قائل شویم چنان که جمعی از فقها نیز به این وجوب حکم کرده اند. به عنوان نمونه شیخ الطائفه مطابق آنچه از کتاب «مبسوط» ایشان نقل شده بذل زیادی آب، به صورت مجانی را بر مالک چاه واجب دانسته می فرماید: «در تمام مواردی که به ملکیت شخص چاه نظر داده ایم، به این معنا است که او نسبت به آب چاه به اندازه شرب خود و حیوانات و زراعتش حق اولویت دارد و اگر بعد از این آبی زیاد بیاید، واجب است آن را به کسانی که برای شرب خود یا حیواناتشان نیاز دارند

بلاعوض بذل کند - تا جایی که می فرماید - البته بذل آب برای زراعت افراد دیگر

هر چند واجب نیست، ولی مستحب است». (۱) در کتاب «خلاف» (۲) و نیز در کتاب

«مختلف» (۳) از ابن جنید (۴) و غنیه (۵) نیز همین گونه نقل کرده است.

البته ظاهر قول مشهور، عدم وجوب بذل زیادی آب است و شاید وجه این حکم، تردید در صحت اسناد روایاتی باشد که دلالت بر وجوب بذل دارد - چنان که این مطلب از «مسالك» نقل شده - یا مشهور به عموم قاعده تسلط و دیگر قواعد استناد کرده و نسبت به تخصیص آن با امثال این روایات استبعاد نموده اند. بحث کامل پیرامون نظر مشهور را به محل خود در کتاب احیای موات واگذار می کنیم.

از مجموع آن چه گفتیم معلوم می شود که قول به حرمت منع از زیادی آب، بعید نیست همان گونه که انطباق عنوان ضرر بر قدر متیقن از مورد روایت، در نظر عرفی معقول است - همانند انطباق عنوان ضرر در مورد احتکار و امثال آن - پس انطباق «لا ضرر» بر مورد روایت، امر معقولی است. بنابراین وجهی باقی نمی ماند تا گفته شود ذیل روایت، حدیث مستقلی است که راوی حدیث از باب جمع بین احادیث آن را ذکر کرده است.

از محقق نائینی قدس سره شگفت آور است که ایشان انطباق «لا- ضرر» بر مورد روایت را حتی به عنوان حکمت حکم نیز نپذیرفته است! در حالی که ما انطباق آن بر قدر متیقن از مورد روایت را، به عنوان علت حکم نیز می پذیریم، چه برسد به حکمت حکم.

گذشته از این موارد، هیچ منعی ندارد که به منظور تاکید بر استحباب یا کراهت، حکمی الزامی به عنوان علت اوامر استحبابی یا نواهی تنزیهی مطرح شود و صرف این که حکم اولی (معلل) غیر الزامی است، دلیل بر این نمی شود که

۱- المبسوط، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۸۱.

۲- الخلاف، ج ۳، ص ۵۳۱، مسأله ۱۳.

۳- مختلف الشیعه، علامه حلی، ج ۶، ص ۲۰۳.

۴- مجموع فتاوی ابن الجنید، ص ۲۲۱، مسأله ۱.

۵- غنیه النزوع، ص ۲۹۴، ابن زهره حلبی.

حکم الزامی ای که به عنوان علت بدنبال آن آمده، مربوط به این روایت نباشد.

در مورد حدیث «شفعه» نیز باید گفت: هیچ مانعی وجود ندارد که «لا ضرر» در حدیث شفعه، به عنوان حکمت حکم، در نظر گرفته شود. به نظر ما این ادعا که حکمت حکم باید امری غالبی باشد، در حالی که ضرر حاصل از ترک شفعه و معتبر دانستن بیع شریک، غالبی نیست، قابل قبول نیست؛ زیرا لزومی ندارد حکمت حکم امری غالبی باشد و اگر کثیر الوقوع نیز باشد در این زمینه کافی است بلکه می توان گفت همین اندازه که نادر الوقوع نباشد کفایت می کند. موارد فراوانی در مورد حکمت بسیاری از مناهای وجود دارد که ارتکاب آن ها موجب جنون یا برص و امثال آن معرفی شده در حالی که این لوازم، غالبی نیست.

ضعیف تر از سخن فوق این است که گفته شود ضرر ناشی از ترک شفعه، اتفاقی و نادر الوقوع (۱) است - آن گونه که از بعضی کلمات محقق نائینی قدس سره، گرایش

به این قول مشاهده می شود - دلیل ممنوعیت این نظر آن است که از مشاهده احوال مردم برمی آید که راضی به مشارکت با هر شریکی نمی شوند و تعداد کسانی که حاضر به شراکت با آن ها می شوند بسیار کمتر از کسانی است که شرایط شراکت با او را در آن ها نمی بیند و اگر حق شفعه نبود و افرادی که در مسکن یا زمین یا سایر چیزها با هم شریکند می توانستند بدون رضایت شریک خود سهم خود را به دیگران بفروشند، نزاع و دعوا و اختلاف و کینه هایی بوجود می آمد و موجب فساد در اموال و انفس می شد که از مصادیق بارز ضرر است.

می توان گفت این ضرر دائمی نیست تا بتواند علت حکم قرار گیرد، ولی بدون شک می تواند حکمت حکم باشد.

اشکالی که ممکن است در این جا مطرح شود، این است که چگونه ممکن است یک حکم واحد (مثل لا ضرر)، در یک جا علت حکم شود (مثل قضیه

۱- منیه الطالب، تقریر بحث نائینی للخوانساری، ج ۳، ص ۳۷۱.

سمره) و در جای دیگر حکمت (مثل قضیه شفعه)؟ چنان که محقق نائینی به این اشکال اشاره کرده و آن را پسندیده است. [\(۱\)](#)

پاسخ این است که هیچ منعی ندارد که حکم واحدی در جایی علت باشد و در جای دیگر حکمت همان گونه که حفظ نفوس در باب قصاص و دیات، حکمت حکم است و در باب وجوب بذل طعام در سال قحطی، علت حکم است. حتی می توان پذیرفت که حکم واحد، در یک جای واحد از جهتی حکمت باشد و از جهتی علت مثل این که فقهاء از یک جهت «مست کنندگی» را علت حرام بودن خمر می دانند و به همین دلیل حکم حرمت را در سایر مست کنندگان نیز جاری می کنند و از جهت دیگر در حکم حرمت برای مقدار کم از مشروبات، که مست کنند نیست [\(۲\)](#)، همین «مست کنندگی» را حکمت حکم می دانند. بنابراین اکنون که

قول شارع که فرمود: «لأنه مسکر»، در جای واحد، از جهتی علت حکم و از جهت دیگر حکمت حکم است، چه مانعی دارد که همین قول در یک جا علت حکم و در جای دیگر حکمت حکم باشد.

اما، این سخن که «لا ضرر» گاهی حکمت باشد و گاهی علت، موجب می شود معنای این جمله تغییر کند و استعمال یک لفظ در دو معنا صحیح نیست (هر چند در دو جای مختلف باشد).

پاسخ این است که معنای این جمله در همه موارد یکی است و هیچ اختلافی در معنای آن به وجود نمی آید و اختلاف، از جهت چگونگی تعلیل به آن و نحوه ارتباط این کبرای کلیه با صغرای قیاس است که گاهی به عنوان علت تشریح، حکمی عام لحاظ می شود که در این صورت حکمت خواهد بود و واجب نیست آن حکم، دایره مدار این علت باشد و ممکن است در مواردی از آن تخلف کند، همانند حکم شفعه؛ و گاهی به عنوان ضابطه کلیه ای که حکم دایره مدار آن است لحاظ می شود.

۱- منیه الطالب، تقریر بحث نائینی للخوانساری، ج ۳، ص ۳۷۳.

۲- می گویند: «آن چه مقدار زیاد آن مست کننده است، مقدار کمش نیز حرام است».

و برای این که تشخیص علت حکم به صورت اول (حکمت) بیان شده یا به صورت دوم (علت) باید به قراین لفظی و مقامی مراجعه کنیم. بنابراین این اشکال به حدیث وارد نیست.

در مجموع، این اشکال که «لا ضرر» با مورد این دو حدیث (حدیث منع زیادی آب، و حدیث شفعه) مناسبتی ندارد اشکال ضعیفی است و اگر بنا باشد به این گونه تشکیک ها ترتیب اثر داده شود، در بسیاری از ظواهر که با یکدیگر مرتبند این اشکال وارد می شود. انصاف این است که اگر خوب تأمل کنیم بین این دو حدیث و سایر مواردی که روایات وارده در وقایع مختلف، در بر دارنده تعلیل و کبرای قیاس هستند تفاوتی نمی یابیم.

بعد از بیان این دو نکته، اکنون به بیان مفاد عبارت «لا ضرر» و «لا ضرار» که مدرک اصلی در این قاعده است می پردازیم. ابتدا معنای مفردات آن، یعنی کلمه «ضرر» و کلمه «ضرار» را بررسی کرده و سپس معنای جمله «لا ضرر و لا ضرار» را بیان می کنیم.

مقام سوم: معنای «ضرر» و «ضرار»

اشاره

عبارات اهل لغت در معنای این دو واژه، مختلف است.

معنای «ضرر»

لغویین ضرر را چنین معنا کرده اند :

صحاح: «انه خلاف النفع؛ ضرر مخالف نفع است». (۱)

قاموس: «انه ضد النفع و انه سوء الحال؛ ضرر ضد نفع و بد حالی است». (۲)

نهایه و مجمع البحرین: «انه نقص فی الحق؛ نقصی است که در حق وارد شود». (۳)

۱- الصحاح جوهری، ج ۲، ص ۷۱۹.

۲- القاموس المحيط، فیروز آبادی، ج ۲، ص ۷۵.

۳- مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۷۳؛ النهایه فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۸۱.

المصباح: «انه فعل المکروه بأحد و النقص فی الأعیان؛ ضرر، انجام مکروه و ناپسند در مورد افراد و نقص در مورد اشیاست».

(۱)

مفردات: «انه سوء الحال... ضرر، بدحالی است» (۲)، که اگر بد حالی در نفس حاصل شود به دلیل کمی دانش و فضل است و اگر در بدن به وجود آید به جهت آسیب یا نقص است و اگر در روحیه پیدا شود به دلیل کمی جاه و مقام است.

ظاهراً اختلاف در این تعبیّرات به سبب وضوح معنای کلمه ضرر است، نه در معنای آن. به طور کلی مراجعه به اهل لغت - اگر قول لغوی - در امثال این موارد که معنای واژه نزد اهل عرف معلوم است و کسی که با عرف مأنوس باشد هر چند اهل زبان عرف هم نباشد معنای آن را می فهمد، مشکل است؛ زیرا اعتبار مراجعه به اهل لغت، از باب اعتبار رجوع جاهل به عالم و اهل خبره است، حال آن که در این جا این گونه نیست و هر کسی با این لغت سر و کار دارد نسبت به این گونه لغات متداول، از اهل خبره محسوب می شود به گونه ای که از جست و جو در موارد استعمال این واژه، معنایی در ذهن او شکل می گیرد که هنگام شک در بعضی از مصادیق آن می تواند به آن معنا رجوع کند.

علاوه، لغوین نیز با اعتماد و تکیه بر میزان وضوح معنا، از پرداختن به خصوصیات معنای این لغات پرهیز می کنند. پس لازم است به آن چه در ذهن ما و ذهن اهل عرف از معنای این کلمه وجود دارد مراجعه کنیم.

اما از تتبع موارد استعمال این کلمه در ذهن به دست می آید که ضرر یعنی از دست دادن آن چه از مواهب زندگی می یابیم و سودی از آن عاید ما می شود، اعم از جان و مال و آبرو و... .

برخی قائل شده اند که در موارد از دست دادن آبرو، ضرر صدق نمی کند که حرف صحیحی نیست. البته احتمال کلمه ضرر در مورد از دست رفتن آبرو کمتر است و بیشتر در مواردی به کار می رود که اسباب حصول مطلوب و مقتضی

۱- المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۶۰ (فعل به مکروها، نقص یدخل الاعیان).

۲- مفردات الفاظ القرآن، راغب اصفهانی، ص ۵۰۳.

برای آن موجود بوده، سپس مانعی ایجاد گردیده که مانع رسیدن به آن منافع می شود. چنان که ظاهر آن است که ضرر در مقابل نفع باشد. این معنا در بسیاری از آیات قرآن نیز به چشم می خورد که در موارد زیادی ضرر را در مقابل نفع به کار برده است مانند: (... وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ...) (۱) و (يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ

مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ...) (۲) و (يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ...) (۳) و (وَلَا يَمْلِكُونَ

لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا). (۴)

در نتیجه، با وجود امکان رجوع به آن چه در ذهن بعد از تتبع موارد استعمال (هنگام شک در برخی مصادیق آن) حاصل می شود، مطلب بسیار آسان خواهد بود و نیازی نیست که نفس در این گونه امور به رنج افتاده و ضابطه کلیه ای برای معنای ضرر به دست آورد.

معنای «ضرار»

«ضرار»، مصدر باب مفاعله از ماده «ضرر» است چنان که گفته می شود: ضارّه؛ يضارّه؛ ضَرار. اهل لغت معانی متعددی برای آن ذکر کرده اند از جمله:

۱. ضرار، فعل دو نفر و ضرر، فعل شخص واحد است.
۲. ضرار، مجازاتِ ضرر است.
۳. ضرار، ضرر زدن با چیزی است که نفعی ندارد در مقابل ضرر، که ضرر زدن به دیگری با چیزی است که نفع دارد.
۴. ضرار با ضرر هم معناست.

چهار معنای فوق در «النهايه» ذکر شده و ظاهراً ضرار، مشترك لفظی بين این معانی است. (۵)

۱- بقره، آیه ۱۰۲.

۲- حج، آیه ۱۲.

۳- حج، آیه ۱۳.

۴- فرقان، آیه ۳.

۵- النهایه فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۸۱.

۵. ضرار، به معنای ضیق است. (۱)

۶. ضرار، ضرر زدن عمدی است؛ در مقابل ضرر، که اعم از عمدی و غیر عمدی است.

محقق نائینی قدس سره (۲) در پایان کلام خویش این معنا را پسندیده هر چند در ابتدای

کلام، ضرر و ضرار را به یک معنا گرفته است. گفتار ما معنای اخیر به ثواب نزدیکتر است چنان که از تتبع موارد استعمال آن در قرآن و روایات نیز همین معنا استفاده می شود.

موارد استعمال ماده «ضرار» در قرآن

۱. خدای متعال در آیه ۲۳۱ سوره بقره می فرماید: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا...)؛ کلمه «تعتدوا» از قوی ترین شواهد است بر این که ضرار در این جا به معنای عمد در ضرر زدن به قصد تجاوز است. روایت بیستم از روایات گذشته، نیز مؤید این معناست.

۲. خداوند در آیه ۲۳۳ سوره بقره می فرماید: (... لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ...)؛ چنان که گذشت تفسیر معروف آیه این است که خداوند از ضرر زدن مادر به فرزندش نهی فرموده است که به دلیل دشمنی با پدر او، از شیر دادن به فرزند سر باز زند. هم چنین از ضرر زدن پدر به فرزندش - که به منظور ضرر زدن به مادر، بچه را از مادر بگیرد - نهی کرده است.

۳. نیز در آیه ۱۰۲ سوره بقره می فرماید: (...وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...)؛ واضح است که این جا در ضرر زدن عمدی به واسطه سحر منظور است.

۴. هم چنین در آیه ۱۲ سوره نساء می فرماید: (...مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ...)؛ در تفسیر این آیه نیز گذشت که مفهوم آیه، نهی از ضرر زدن به

۱- القاموس المحيط، فیروزآبادی، ج ۲، ص ۷۵.

۲- منیه الطالب، نائینی، ج ۳، ص ۳۷۹.

ورثه است به این صورت که موصی به دلیل محروم ساختن ورثه از ارث، اقرار به دینی کند که بر گردن او نیست.

۵. خداوند در آیه ۶ سوره طلاق می فرماید: (...وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ...)، در این آیه نیز از ضرر زدن به زنان مطلقه و تنگ گرفتن بر ایشان در مورد نفقه، به نیت ضرر زدن به آن ها نهی شده است.

استعمال ماده «ضرار» در روایات

۱. در حدیث نهم از احادیث گذشته، از هارون بن حمزه الغنوی، از امام صادق علیه السلام نقل شد که اگر شتر مریض خوب شود و شریک سر و پوست را طلب کند، این کار ضرر زدن محسوب می شود. (۱) معلوم است که وقتی به واسطه خوب شدن مرض حیوان قیمت آن افزایش می یابد، اگر صرفاً سر و پوست را طلب کند چیزی جز قصد ضرر زدن در کار نیست و این ضرر عمدی محسوب می شود.

۲. در قضیه سمره نیز که حضرت فرمود: «أَنْتَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» (تو فردی ضرر زننده هستی) ناظر به همین عمدی بودن ضرر زدن است و قراین و شواهد حاکی از این است که به واسطه آن عمل، قصدی جز ضرر زدن به شخص انصاری رانداشت.

بنابراین، معنای ضرر زدن عمدی (معنای ششم) نزدیک ترین معنا برای «ضرار» است.

اما احتمال معنای اول، که به ضرر زدن طرفینی ضرار گفته می شود، ظاهراً به این دلیل است که ضرار از باب مفاعله است. ولی این معنا صحیح نیست؛ زیرا در هیچ یک از مواردی که ذکر کردیم در این معنا به کار برده نشده است.

اما معنای دوم که ضرار را بمعنای مجازات و تلافی ضرر دانسته، ظاهراً اینجا نیز از معنای اول (باب مفاعله) گرفته شده باشد و این احتمال ضعیفی است؛ زیرا ضرار در این معنا به کار برده نشده است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، کتاب التجاره، باب ۲۲، ح ۱.

معنای سوم، یعنی ضرر زدن به واسطه چیزی که نفعی ندارد، ظاهراً این معنی در بسیاری از موارد از لوازم معنای ضرر زدن عمدی است؛ بنابراین این معنا را از باب ذکر ملزوم و اراده لازم، می توان پذیرفت.

اما معنای چهارم، که «ضرر» و «ضرار» به یک معنا باشند نیز به وجهی معنای درستی است؛ زیرا گفتیم که «ضرر» اعم از عمدی و غیر عمدی است بنابراین در ضرر عمدی، با ضرار هم معنا می شود.

معنای پنجم نیز که ضرار را به معنای تنگی دانست؛ اگر به معنای قرار دادن در حرج و سختی باشد، در مقابل این که «ضرر» به معنای وارد کردن نقص در اموال و انفس باشد، قابل دفاع نیست؛ چرا که با موارد استعمال آن در آیات و روایات مطابقت ندارد؛ همانند قول خداوند که فرمود: (... أَوْ دَيْنٍ غَيْرٍ مُضَارٍّ ...) (۱) در این

آیه «ضرار» به معنی ضرر زدن مالی به ورثه است به این که وصیتی کند یا اقرار به دینی کند تا ورثه از حق شان محروم شوند و اگر گفته شود که این کار عین قرار دادن در تنگی و سختی است؛ می گوئیم تمام موارد وارد کردن نقص بر اموال و انفس همین گونه است (پس همین معنائی از لوازم آن معناست). هم چنین است آیه شریفه: (... وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ...) (۲) که به معنای ضرر بر اموال و انفس به

کار رفته؛ چرا که از واضح ترین مصادیق سحر است. همان گونه که ضرر در آیه شریفه: (... وَيَتَعَلَّمُونَ مِمَّا يَظُنُّوْنَهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ...) (۳) نیز عیناً در همین معنا به کار رفته.

علاوه بر آیات مذکور، در روایت پانزدهم نیز گذشت که فرمود: «إِنَّ الضَّرَارَ فِي الوَصِيَّةِ مِنَ الكِبَائِرِ» (۴)، واضح است که «ضرار» به همین معنای وارد کردن نقص مالی بر غیر استعمال شده است.

در روایت هارون بن حمزه الغنوی (روایت دهم) نیز در مورد ضرر مالی استعمال شده است.

۱- نساء، آیه ۱۲.

۲- بقره، آیه ۱۰۲.

۳- بقره، آیه ۱۰۲.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۳، ابواب الوصایا، باب ۸، ح ۴.

در مجموع، از قراین فراوانی که از موارد استعمال این کلمه به دست.

می آید، استفاده می شود که «ضرار» به معنی تعمیم در ضرر است و معانی دیگر که یا ناشی از تطبیق به باب مفاعله و یا از لوازم این معنا بود، چندان قابل اعتماد نیست.

مقام چهارم: معنای حدیث و مفاد آن

اشاره

در معنای حدیث شریف احتمالاتی وجود دارد :

احتمال اول: نفی ضرر، به معنای نفی احکام ضرری است؛ یعنی حکم ضرری نداریم. دلیل این احتمال یکی از موارد زیر می تواند باشد :

۱. اطلاق ضرر بر حکمی که موجب ضرر است، مجاز بوده و از باب ذکر مسبب و اراده می باشد. این مطلب از گفتار شیخ اعظم ما شیخ انصاری (۱) برمی آید.

با این توضیح که حکم به لزوم بیعی که باغبن همراه است، حکمی است که لازمه آن وارد شدن ضرر بر مغبون است. در واقع سبب وارد شدن ضرر به زیان دیده، حکم به لزوم بیع همراه با زیان است و منظور از نفی ضرر که مسبب است، نفی لزوم بیعی است که سبب این ضرر شده.

چنان که حکم به جواز داخل شدن سمره در باغ مرد انصاری، سبب می گردد به صاحب باغ ضرر وارد شود پس نفی ضرر در این جا (مسبب) به معنی نفی آن حکم وضعی یا تکلیفی است که سبب این ضرر می شود.

۲. اطلاق ضرر بر حکمی که موجب ضرر است، از باب حقیقت ادعایه باشد؛ همان گونه که به نظر جمعی از محققین، در تمام مجازات چنین است.

۳. اطلاق ضرر بر حکمی که موجب ضرر است، از باب اطلاق حقیقی است بدون نیاز به ادعا، چنان که محقق (۲) نائینی قدس سره این نظر را دارند.

احتمال دوم: معنای حدیث نفی ضرر، از قبیل مواردی است که برای نفی حکم،

۱- رسائل فقهیه، ص ۱۱۹.

۲- منیه الطالب، ج ۳، ص ۳۷۹.

موضوع نفی می شود و بنابراین نفی ضرر در حقیقت کنایه از نفی احکام ضرری در شریعت خواهد بود. این قول را محقق خراسانی قدس سره در «کفایه» (۱) و در حاشیه بر

«فرائد» اختیار کرده است اما ظاهراً بین نظر ایشان در این دو کتاب - هر چند از نظر مضمون به هم نزدیک اند - تفاوتی وجود دارد. ظاهراً در کفایه، نفی ضرر کنایه از نفی جمیع احکام ضرری است اما در فرائد، نفی ضرر کنایه از نفی اضرار به غیر و تحمل ضرر از غیر بالخصوص است. (مراجعه و تأمل فرمایید)

احتمال سوم: نفی ضرر به معنای نفی «جبران نشدن» است که صفتی از صفات ضرر می باشد. بنابراین «لا ضرر» یعنی ضرر جبران نشده در شریعت وجود ندارد. این احتمال را شیخ انصاری قدس سره در رساله ای که در ملحقات مکاسب به چاپ رسیده از برخی از توانمندان فن آورده اما نام وی را ذکر نکرده است. (۲)

سه احتمال فوق مبنی بر این است که «لا» در «لا ضرر» لاء نافی باشد.

احتمال چهارم: معنای حدیث، نهی از ضرر زدن مردم به یکدیگر است که در این صورت «لا» ناهیه خواهد بود. این قول را عده ای از متأخرین و پیشاپیش همه، علامه روزگار خویش؛ شیخ الشریعه اصفهانی (قدس الله أسرارهم) پذیرفته است. (۳) آن بزرگوار این نظریه را در رساله ای که پیرامون همین قاعده

نگاشته ذکر نموده که شامل فوائد گوناگونی است.

اگر نظریه محقق خراسانی در دو کتاب «کفایه» و «حاشیه فرائد» را دو احتمال مجزا قرار ندهیم، احتمالات چهارگانه فوق در معنای حدیث وجود دارد، که بر اساس هر یک مفاد و نتایج حدیث متفاوت می شود:

بنابر احتمال چهارم حدیث مزبور شایستگی استدلال در ابواب مختلف فقهی را نداشته و صرفاً یک حکم فرعی تکلیفی را بیان می کند مبنی بر این که جایز نیست مردم به یکدیگر ضرر وارد کنند.

۱- کفایه الاصول، ص ۳۸۲.

۲- رسائل فقهیه، ص ۱۱۴؛ الوافی فی الاصول، ص ۱۴.

۳- قاعده لا ضرر، ص ۲۲-۲۵.

بنابر احتمال سوم، تنها چیزی که حدیث شریف بر آن دلالت دارد این است که در موارد ضرر باید تاوان آن پرداخته شده و ضرر وارده جبران گردد.

و بنابر احتمال اول و دوم، حدیث مزبور در بردارنده قاعده عامی است که بر عمومات احکام اولیه حکومت دارد و در آینده به توضیح آن خواهیم پرداخت؛ ان شاء الله. در هر صورت، قطعاً بین قول اول و دوم ثمره مهمی وجود ندارد.

مختار ما در معنای حدیث

ابتدا لازم است آن چه در تبیین و توجیه احتمالات گذشته گفته شده یا می توان گفت توضیح داده شود تا نسبت به آن معانی درک و بصیرت حاصل شود آن گاه به شرح و توضیح مختار خود پردازیم.

توضیح احتمال چهارم

بهترین بیان در توجیه احتمال چهارم، بیان شیخ الشریعه اصفهانی قدس سره است که با شیواترین بیان نقل نموده و ما عین عبارت ایشان را ذکر می کنیم:

«إن حدیث الضرر محتمل عند القوم لمعان: أحدها ان یراد به النهی عن الضرر، فیکون نظیر قوله تعالی: (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) وقوله تعالی: (فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ)، أي لا یمس بعضاً بعضاً فصار السامری یهیم

فی البریه مع الوحش والسباع لا یمس أحداً؛ ولا یمسه أحد؛ عاقبه الله تعالی بذلك وكان إذا لقی أحداً یقول: لا مساس! أي لا تقرنی ولا تمسني، ومثل قوله صلی الله علیه و آله:

«لا- جَلَبَ وَلَا- جَنَّبَ وَلَا- شَغَارَ فِي الْإِسْلَامِ»، وقوله: «لا- جَلَبَ وَلَا جَنَّبَ وَلَا اعْتِرَاضَ»، وقوله: «لا إحصاء في الإسلام ولا بُنيان كَنيسِهِ» وقوله: «لا- حِمَى فِي الْإِسْلَامِ»، وقوله: «ولا- مُنَاجَشَهَ»، وقوله: «لا- حِمَى فِي الْأَرَاكِ» وقوله: «لا- حِمَى إِلَّا مَا حَمَى اللَّهُ ورسوله»، وقوله: «لا سَبَقَ إِلَّا فِي حُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَضَلٍ»، وقوله: «لا صَمَّتْ يَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ»، وقوله: «لا صَرُورَةَ فِي الْإِسْلَامِ»، وقوله: «لا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ»،

وقوله: «لا هَجَرَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» وقوله: «لا غِشَّ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ».

هذا كله مما في الكتاب والسنة النبويه، ولو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها في الروايات واستعمالات الفصحاء نظماً ونثراً لطال المقال وأدى إلى الملل، وفيما ذكرنا كفايه في إثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب، أعنى تركيب «لا» التي لنفى الجنس وفي رد من قال في إبطال احتمال النفي أن النفي بمعنى النهي وإن كان ليس بعزيز إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب؛

در معنای حدیث لا- ضرر نزد عده ای احتمالاتی وجود دارد؛ یکی این که مراد، نهی از ضرر است. که در این صورت شبیه قول خداوند متعال خواهد بود که می فرماید: (... فَلَا زَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ... (۱) و (...فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ

تَقُولَ لَا مِسَاسَ... (۲)؛ هم چنین شبیه قول حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در احادیث زیر

خواهد بود :

«لا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ وَلَا شِغَارَ (۳) فی الاسلام» (۴) و «لا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ (۵) و لا اعتراض» (۶)

و«لا إِخْصَاءَ فِي الْإِسْلَامِ وَلَا بُتْيَانَ كَنِيْسِهِ» (۷) و «لا حِمَى فِي الْإِسْلَامِ وَلَا مُنَاجِشَةَ (۸)» (۹) و«لا حِمَى فِي الْأَرَاكِ (۱۰)» (۱۱) و «لا حِمَى إِلَّا مَا حَمَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (۱۲) و «لا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ

۱- بقره، آیه ۱۹۷.

۲- طه، آیه ۹۷.

۳- «شغار» نکاح تعویضی است که در آن دو طرف، دختر یا خواهر خود را در عوض دختر یا خواهر دیگری به ازدواج هم در می آورند.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۴، ابواب عقدالنکاح واولیاء العقد، باب ۲۷، ح ۲.

۵- «جلب» و «جنب» از اصطلاحات مسابقات اسب دوانی است، که جهت تحقیق در معنای آن می توانید به «لسان العرب، ج ۱، ص ۲۶۹»، مراجعه کنید.

۶- المعجم الكبير طبرانی، ج ۱۷، ص ۱۷؛ النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، ص ۲۱۱؛ نثر الدرر، ج ۱، ص ۲۳۳.

۷- الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۷۲۵، حدیث ۹۶۹۷، فیض القدر، ج ۶، ص ۳۸۰.

۸- «مناجشه» از نَجَش، به معنای بالا بردن قیمت جنسی است که قصد فروش آن را ندارد به منظور این که آنجنس در بازار گران شود.

۹- الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۷۴۶.

۱۰- «أراک» درخت معروفی است که از چوب آن مسواک درست می کنند.

۱۱- النهایه فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۴۴۷؛ سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۱۹۱.

۱۲- الوافی، ج ۱۸، ص: ۱۰۰۶ «... وقال: لا- حمی إلیا لله ولرَسُولِهِ». یعنی این که، در اسلام غرق کردن چراگاه (واختصاصی کردن آن) نداریم مگر برای دامهای بیت المال.

أو حَافِرٍ أَوْ نَضَلٍ» (۱) و «لَا صُمَاتَ يَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ» (۲) و «لَا صَرُورَةَ» (۳) فِي الْإِسْلَامِ» (۴)

و «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (۵) و «لَا هَجَرَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» (۶)

و «لَا غِشَّ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ». (۷)

تمام این موارد، از کتاب خدا و سنت نبوی صلی الله علیه و آله بود و اگر بخواهیم تمام موارد آن در سایر روایات و استعمالات فصحا در شعر و نثر را جمع کنیم، کلام طولانی و ملال آور خواهد شد. آن چه ذکر شد برای اثبات شیوع استعمال ترکیب «لا» - برای نفی جنس - در معنای نفی کفایت می کند و در ردّ سخن کسانی که - برای ابطال احتمال نفی - گفته اند نفی به معنی نفی است همین مطلب کافی است که هر چند استعمال نفی در معنای نفی اندک نیست ولی این ترکیب برای این معنا معهود نیست». (۸)

سپس آن بزرگوار در تأیید سخن خویش در جای دیگری از رساله این گونه آورده است :

«ولنذكر بعض كلمات أئمة اللغة ومهره أهل اللسان، تراهم متفقين على إرادة النهي

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، ابواب کتاب السبق و الرمايه، باب ۳، ح ۴. وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۹، ص ۲۵۳، ح: ۲۴۵۳۲...
قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: لَا- سَبَقَ إِلَّا فِي حَافِرٍ أَوْ نَضَلٍ أَوْ خُفٍّ». یعنی این که، مسابقه تنها در اسب دوانی، تیر اندازی، و شتر سواری است.

۲- سنن أبی داود، ج ۳، ص ۱۱۵، ح ۲۸۷۳؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۱۸۰، ح ۴۰۴۹۹؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ابواب الصوم المحرم والمکروه، باب ۵، ح ۱. وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۰، ص ۵۲۳، ح: ۱۴۰۲۳ «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَلَا صَمْتِيَوْمٍ إِلَى اللَّيْلِ». یعنی این که، در اسلام روزه سکوت به این که طول روز را تا شب، به نیت روزه سکوت کنند، نداریم.
۳- «صروره» به معنی اصرار بر ترک ازدواج است.

۴- مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۱۲ و مستدرک حاکم نيسابوري، ج ۱، ص ۴۴۸ و ج ۲، ص ۱۵۹.

۵- وسائل الشیعه، ج ۸، ابواب وجوب الحج، باب ۵۹، ح ۷.

۶- وسایل الشیعه، ج ۸، ابواب احکام العشره، باب ۱۴۴، ح ۹.

۷- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۸۶، ح ۲.

۸- قاعده لا ضرر، شیخ الشریعه، ص ۲۴.

لا یرتابون فیه ولا یحتملون غیره، ففی «النهایه الأثیریه»: قوله: لا ضَرَرَ أی لا یضر الرجل أخاه فینقصه شیئاً من حقه (۱)؛ والضرار فعال من الضرر أی لا یجازیه علی إضراره

یادخال الضرر علیه وفی «لسان العرب» وهو کتاب جلیل فی اللغه فی عشرين مجلداً معنی قوله «لا ضرر» أی لا یضُرّ الرجل أخاه وهو ضدّ النفع وقوله «لا ضرار» أی لا یضار کل منهما صاحبه؛ (۲) وفی «الدرّ المنثور» للسیوطی: «لا ضرر» أی لا یضُرّ

الرجل أخاه فینقصه شیئاً من حقه، و «لا ضرار» أی لا یجازیه علی إضراره یادخال الضرر علیه، وفی «تاج العروس» مثل هذا بعینه (۳)، و کذا «الطریحی فی المجمع (۴)»؛

در اینجا بعضی از کلمات اهل لغت و زبان شناسان ماهر را نقل می کنیم تا ببینید همه آن ها متفق اند بر این که از لا ضرر، نهی اراده شده و نه تنها در این مسأله شکی ندارند بلکه احتمال خلاف آن را هم نداده اند :

در «النهایه الأثیریه» می نویسد: لا ضرر یعنی هیچ کس نباید به برادر خود ضرر وارد کند که موجب وارد شدن نقص در حق او و «لا ضرار» بر وزن فعال از ماده «الضرر»، یعنی اگر برادرش به او ضرری وارد کرده، او باید را با ضرر متقابل مجازات نکند.

در «لسان العرب» که کتاب لغت ارزشمندی است و در ۲۰ جلد نگاشته شده می نویسد: «لا ضرر» یعنی کسی نباید به برادرش ضرر بزند و ضرر ضد نفع است و «لا ضرار» یعنی هر کدام از آن دو نباید به دیگری ضرر وارد کند.

سیوطی در «الدرّ المنثور» می نگارد: «لا ضرر» یعنی شخص نباید به برادرش ضرر بزند و در حق او نقصی وارد کند و «لا ضرار» یعنی ضرر زدن او را با ضرر زدن دیگری مجازات نکند.

۱- النهایه فی غریب الحدیث، ج ۳، ص ۸۱.

۲- لسان العرب، ج ۴، ص ۴۸۲.

۳- تاج العروس، ج ۷، ص ۱۲۲.

۴- مجمع البحرین، ج ۳، ص ۳۷۳.

در «تاج العروس» و هم چنین «مجمع البحرین» نوشته طریحی عین همین عبارات آمده است. (۱)

انصاف این است که آن چه این شیخ جلیل القدر علامه مدقق، در اثبات نظر و مرام خویش در معنای حدیث «لا ضرر» ذکر کرده کافی نیست. ایشان به نمونه هایی از قرآن و حدیث استناد کرده اند که ناهیه بودن «لا» در آن ها نه تنها معلوم نیست، بلکه با اندکی تأمل ظاهر می شود که «لا» در تمام آن موارد حتی در آیه (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) (۲) و آیه (لَا مَسَاسَ) (۳) در معنای نفی به کار رفته است.

توضیح آن که معنای (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)، «لا ترفثوا ولا تفسقوا و لا تجادلوا فی الحج»، نیست. بلکه نفی وجود اصل این امور در حج را می رساند. البته لازمه این مطلب، نهی از آن هاست ولی بین لازمه معنا و این که بگوییم «لا» در نهی به کار رفته باشد فرق واضحی وجود دارد که آثار و ثمرات آن را در آینده بیان خواهیم کرد.

شاهد بر ادعای مذکور این است که در عرف معمول نیز آن چه از معنای این ترکیب ها به ذهن متبادر می شود همان نفی است و در عرف کسی معنای مطابقی: (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) را «لا ترفثوا و لا تفسقوا و لا تجادلوا» نمی داند. البته ممکن است ریشه منشأ شبهه در این باشد که نفی در بسیاری از این ترکیب ها کنایه از نهی است و به همین جهت معنای کنایی با معنای مطابقی اشتباه گرفته می شود و در آینده روشن می گردد که بین این دو در نتیجه، تفاوت های فراوانی وجود دارد.

در هر صورت لطف بیان و زیبایی در رسانندگی معنا در این تعبیر کنایی پوشیده نیست همانند سخن شخصی که به خادمش می گوید: در خانه من دروغ و خیانت وجود ندارد! تا به بهترین وجه و رساترین بیان به او بفهماند که هرگز

۱- قاعده لا ضرر شیخ الشریعه، ص ۲۷.

۲- بقره، آیه ۱۹۷.

۳- طه، آیه ۹۷.

نباید چنین اموری را مرتکب شود و به تعبیر دقیق تر هر که مرتکب دروغ و خیانت شود از اهل این خانه نیست. این معنا با مراجعه به فهم عرفی از امثال این ترکیب ها در زبان عربی و حتی دیگر زبان ها روشن می شود و بعد از تأمل در موارد استعمال، شکی باقی نمی ماند که «لا» و معادل های آن در سایر زبان ها در همان معنای نفی که معنای اصلی آن - هنگامی که بر اسم داخل شود - به کار می رود.

از قوی ترین شواهد بر این ادعا آن است که در این موارد می توان «لا» را حذف کرده و سایر ادوات نفی را به جای آن گذاشت مثلاً می توان به جای «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» گفت: «ليس في الحج رفث ولا فسوق ولا جدال» آیا این جا نیز کسی می تواند بگوید که «ليس» در معنی نفی استعمال شده است؟

علاوه بر این، در بعضی از موارد پیش گفته به هیچ وجه اراده معنای نفی امکان ندارد. در جمله «لا إحصاء في الإسلام» (۱) آیا کسی ممکن است بگوید معنای

آن «لا تخصوا في الاسلام» است؟ و آیا اصلاً چنین تعبیری را کسی به کار می برد؟ و اسلام می تواند ظرف برای اخصاء باشد؟!

اما آن چه از اهل لغت نقل شد، چه بسا مراد آن ها نتیجه و مقصود از به کارگیری این ترکیب بوده و نظری به معنای مطابقی آن نداشته اند (چنان که روش آنان در دیگر مقامات نیز چنین است) ما نیز در این که معنای نفی به عنوان معنای کنایی از این ترکیب استفاده می شود ایرادی نمی بینیم. ولی کلام در این جا بر سر مفاد کلمه «لا» و معنای مطابقی آن است.

نیز رجوع به حجیت قول لغوی در مورد امثال این ترکیب ها که بدون رجوع به اهل لغت نیز معنای آن ها واضح و روشن است، مشکل می باشد (البته اگر قائل به حجیت قول لغوی باشیم).

علاوه، در مقدمات بحث گذشت که احتمال این که عبارت «لا ضرر» در ذیل روایت شفعه وارد شده باشد احتمالی قوی است و این روایت نه تنها اصلاً

۱- در اسلام، اخته کردن نداریم. الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۷۲۵.

مناسبتی ندارد؛ بلکه ظاهر آن نفی است؛ زیرا عبارت «لا ضرر» را به صورت کبرای کلیه برای حکمی که در اول روایت آورده به کار برده و اگر قائل شویم که قید «فی الاسلام» بعد از عبارت «لا ضرر و لا ضرار» نیز وارد شده، اراده معنای نفی واضح تر خواهد بود.

توضیح احتمال سوم

نهایت آن چه که در توجیه این احتمال می توان گفت این است که در نظر عرف، ضرری که جبران شود ضرر به حساب نمی آید هر چند با دقت عقلی ضرر بر آن صدق کند. پس این که شارع به طور مطلق ضرر را نفی می کند با وجود این که می بینیم در خارج ضرر وجود دارد، دلیل بر آن است که تمام انواع ضرری که از طرف مکلفین ایجاد می شود به حکم شارع جبران می شود و ضرر زننده مأمور است که آن را تدارک کند؛ در غیر این صورت نفی ضرر، صحیح نخواهد بود و قید «عدم تدارک» به دلالت اقتضاء از خارج به دست می آید.

اشکال شیخ انصاری و محقق نائینی

علامه انصاری قدس سره بعد از این که این توجیه را سست ترین توجیه (ارداً الاحتمالات) برشمرده می گوید: «به مجرد این که شارع حکم به جبران ضرر کند، ضرر ایجاد شده در خارج معدوم تلقی نگردیده و جبران نمی شود؛ بلکه هر گاه ضرر در خارج و به صورت فعلیت تدارک شد، صحیح است که گفته شود: دیگر ضرری وجود ندارد».^(۱)

محقق نائینی قدس سره نظر شیخ انصاری را پسندیده و می گوید: «اشکال وارد شده، ارزش تحقیق و بررسی را دارد خصوصاً اگر منظور از حکم به جبران، وجوب تکلیفی باشد بدون این که ذمه ضرر زننده مشغول باشد؛ زیرا به مجرد حکم شارع برای جبران ضرر، نمی توان ضرر را معدوم انگاشت».^(۲)

۱- رسائل فقهیه، ص ۱۱۴.

۲- منیه الطالب، ج ۳، ص ۳۸۱.

رد اشکال شیخ انصاری و محقق نائینی

انصاف این است که اشکال این دو بزرگوار (اعلی الله مقامهما) به هیچ وجه وارد نیست؛ زیرا صاحب نظریه می تواند پاسخ دهد: نفی ضرر در این موارد، به لحاظ عالم تشریح و خارج است (چنان که محقق نائینی در بیان مختار خود در احتمال اول آن را پذیرفته است) بنابراین شارع، ضرری را که حکم به جبران آن کرده در عالم تشریح ضرر نمی داند؛ زیرا با صدور حکم تشریحی، آن ضرر را جبران کرده و دیگر اثری از ضرر وجود ندارد. به تعبیر دیگر جبران ضرر، فعلی بوده و می توان گفت در خارج محقق شده است و شأنی نیست.

بر مبنای این پاسخ، دیگر فرقی بین این که حکم به جبران ضرر، تکلیفی باشد یا ذمه ضرر زننده مشغول باشد وجود نخواهد داشت؛ چرا که نظر و توجه شارع در مقام تشریح، به مکلفی است که به او امر عمل می کند و نواهی را ترک می کند و اگر این گونه نباشد، دیگر برای اشتغال ذمه اثری در برشماری جبران مثل این که اصلاً جبرانی صورت گرفته، نخواهد بود. اگر فرض کنیم شخص مکلف، انسانی سرکش و عصیان گر و بی توجه به اوامر و نواهی و احکام وضعی و تکلیفی است، دیگر اشتغال ذمه او نیز اثری ندارد تا بخواهیم بگوییم چون شارع ذمه اش را مشغول به جبران ضرر کرده، ضرر نفی شده است.

بر این وجه دو اشکال دیگر وارد است که بنیان آن را از پایه ویران می کند.

اشکال اول: اگر مراد از «لا ضرر»، نفی ضرر به لحاظ عالم تشریح باشد - چنان که چاره ای جز پذیرش این توجیه نیست - تفاوتی بین ضرر جبران شده و غیر آن نیست. بلکه با این لحاظ وجود ضرر به طور مطلق نفی می شود و در حقیقت به عدم جعل احکام ضرریه باز می گردد. که این همان احتمال اول در معنای حدیث است. و با این حساب، دیگر نوبت به احتمال سوم نمی رسد. حاصل آنکه با این توجیه تحت هیچ شرایطی دلیلی بر مقید کردن نفی ضرر به ضرر غیر متدارک نخواهیم داشت.

اشکال دوم: جبران ضرر در عالم تشریح و حتی تدارک آن در عالم خارج، موجب سلب حقیقی عنوان ضرر از آن نمی گردد بلکه این نفی ضرر، در حقیقت نوعی تسامح عرفی یا نوعی از مجاز، به لحاظ این که عدم ضرر و جبران آن، در بسیاری از آثار اشتراک دارند است؛ زیرا ضرر جبران شده از جهت بسیاری از آثار مانند ضرر معدوم است.

آری، اگر ضرر از هر جهت جبران شود به گونه ای که اهل عرف بین آن چه تلف شده و بدل آن هیچ فرقی نبینند، مثلاً به محض تلف شدن شی، بدون هیچ فاصله زمانی ای بدل آن جبران شود، ممکن است به نظر عرفی در این جا حقیقتاً ضرر منفی باشد هر چند با دقت نظر عقلی، حقیقتاً ضرر حاصل شده و بعد جبران شده است. ولی این توجیه نیز از شائبه اشکال خالی نیست.

توضیح احتمال اول

نهایت آن چه در توضیح و تقریب احتمال اول می توان گفت، توجیهی است که محقق نائینی قدس سره (۱) به طور مفصل به آن پرداخته و ماحصل آن چنین است:

نظر محقق نائینی

نفی، در این مقام و موارد مشابه آن مانند حدیث رفع و حدیث «لَا صِيْلَةَ إِلَّا بِطَهْوَرٍ» با توجه به عالم تشریح بر معنای حقیقی حمل می شود؛ زیرا اختیار احکام تکلیفی و وضعی با شارع است و اگر بخواهد وضع می کند یا آن را برمی دارد پس اگر نفی، به یک حکم شرعی تعلق گرفت نفی حقیقی است؛ زیرا در عالم تشریح واقعاً آن حکم برداشته می شود و مطلب نسبت به نفی این گونه است.

اما کاربرد عنوان «ضرر» برای احکامی که مستلزم ضرر هستند نیز کاربردی حقیقی است؛ زیرا اطلاق عنوان مسیبات تولیدی مثل سوزاندن برای سبب مولد

آن، شایع و فراگیر است؛ مثلاً به کسی که شیئی را درون آتش انداخته است می گویند آن را سوزاند و این گفته حقیقی است نه مجاز.

حال می گوییم: همان گونه که اگر شارع حکم شرعی وضعی یا تکلیفی ای صادر کند که موجب ضرر زدن به مکلفین شود، درست است که بگوییم شارع به مکلفین ضرر رسانده است و این سخن اطلاق مجاز نیست؛ هم چنین اگر حکم شرعی وضعی یا تکلیفی ای را که موجب ضرر است نفی کند، صادق است که بگوییم شارع ضرر را از مکلفین نفی کرده است.

البته، اگر آن احکام شرعی از اسباب ضرر نباشد بلکه تنها از قبیل زمینه ساز و معدمات ضرر شود، یا این که اگر سبب ضرر است از اسباب تولیدی نباشد، در این صورت اسناد ضرر به شارع، مجاز خواهد بود. ولی احکام شرعی این گونه نیستند و همه آن ها - چه وضعی و چه تکلیفی - در عالم تشریح از قبیل اسباب تولیدی هستند. سبب تولیدی بودن احکام وضعی روشن است؛ زیرا وقتی شارع حکم می کند که بیع زیان آور صحیح است، همین حکم موجب آن است که به زیان دیده ضرر وارد شود. سبب تولیدی بودن احکام تکلیفی نیز بدین جهت است که در واقع همین حکم در مکلف، انگیزه عمل را ایجاد می کند و سبب انجام عمل می شود و در نتیجه از سنخ اسباب تولیدی خواهد بود.

اشکالات وارد بر توجیه احتمال اول

بر نظرات محقق نائینی قدس سره اشکالات زیر وارد شده است :

اشکال اول: نفی به لحاظ عالم تشریح - و نه در عالم خارج - به خودی خود نوعی از مجاز به شمار می رود؛ زیرا الفاظ نفی و اثبات برای وجود و عدم خارجی وضع شده اند، اما وجود و عدم تشریحی نوعی اعتبار است و حقیقی نیست. بنابراین حکم به عدم، بر آن چه در آن عالم معدوم است و حکم به وجود، بر آن چه در آن عالم موجود است و هم چنین حمل عنوان ضرر بر احکامی که در آن عالم جعل می شود، همگی با نوعی مسامحه همراه است و حتی اطلاق کلمه «عالم» برای آن عالم فرضی اعتباری نیز کاربردی مجازی است.

در نهایت می توان گفت این کاربردها از باب حقیقت ادعایی باشد (که بنابر نظر ما تمام مجازات یا اکثر آن ها از همین باب است).

یعنی شارع مقدّس وقتی شیئی را نفیاً یا اثباتاً در عالم تشریح اعتبار می کند، آن را ادعاً فردی از افراد وجود و عدم خارجی در نظر می گیرد و الفاظ وجود و عدم را به این اعتبار در مورد آن ها به کار می برد. نتیجه این که «نفی» در این جا در معنای حقیقی خود به کار نرفته است.

اشکال دوم: بر فرض بپذیریم که نفی، در این جا به لحاظ عالم تشریح نیز در معنای حقیقی خود به کار رفته باشد، دیگر نیازی نیست که برای توجیه انطباق عنوان «ضرر» احکام ضرری به بحث اسباب تولیدی تمسک شود؛ زیرا جعل احکام ضرری - چه وضعی و چه تکلیفی - مصداق عنوان «اضرار» در عالم تشریح است، نه این که سبب اضرار باشد؛ زیرا جعل و اعتبار در عالم تشریح، همانند ایجاد در عالم تکوین است و کسی که قانون ضرری را وضع می کند، با همین جعل به کسانی که مشمول آن قانون می شوند ضرر رسانده است. به عبارت دیگر، حکم به جایز بودن گرفتن مال دیگری به ناحق در عالم تشریح، دقیقاً مانند گرفتن مال دیگری به ناحق در عالم خارج است.

و همان گونه که گرفتن مال دیگری مصداق ضرر است حکم به جایز بودن گرفتن مال او در عالم تشریح نیز مصداق ضرر است و با همین حکم، مال شخص از او منفصل و به غیر داده شده است. در این مورد بین احکام تکلیفی و وضعی تفاوتی نیست.

البته اگر «نفی» با ملاحظه عالم تکوین باشد، برای توجیه انطباق عنوان ضرر بر احکام ضرری، به بحث از اسباب تولیدی نیازمندیم.

اشکال سوم: کلام ایشان که احکام تکلیفی از این جهت سبب تولیدی هستند که در مکلف انگیزه و اراده عمل را ایجاد می کنند، درست نیست؛ زیرا هر چند افعال مکلفین مستند به اراده آن هاست اما اراده نیز مستند به اختیار ایشان است - بنابر نظر صحیح در بطلان مسأله جبر - در نتیجه احکام شرعی، علت تولیدی

اراده نبوده بلکه علت آن، اختیار است و احکام، تنها نقش معدات و زمینه ساز انگیزه برای اختیار یکی از دو طرف را دارند.

علاوه، لازمه پذیرش این سخن آن است که عنوان ضرر در خارج محقق شود نه در عالم تشریح؛ زیرا برانگیخته شدن اراده به واسطه احکام تکلیفی، باعث می شود فعل در خارج تحقق پیدا کند و در این صورت نفی تکلیف ضرری، مستلزم نفی وجود ضرر در خارج خواهد بود، ولو از طریق از بین بردن اراده مکلفین که از حکم نشأت می گیرد. گویا در کلام آن بزرگوار بین ظرف خارج و تشریح خلط شده است.

این سه اشکال بر گفته مرحوم نائینی قدس سره از احتمال اول در معنای حدیث «لا ضرر»، وارد است.

علاوه بر اشکالات فوق، اشکال زیر نیز بر این احتمال وارد است که بنیان آن را از پایه منهدم می کند:

اساس احتمال اول در معنای حدیث «لا ضرر» بر این عقیده بنا شده که فاعل ضرر در «لا ضرر و لا ضرار» شارع مقدس است و آن چه نفی می شود در حقیقت ضرر زدن شارع به مکلفین است و بازگشت آن به نفی احکامی است که مستلزم ضرر باشد. بنابراین، معنی روایت این می شود که هیچ ضرر و ضراری از طرف شارع بر مکلفین وارد نمی شود و شارع هیچ حکم وضعی یا تکلیفی برای مکلفین وضع نکرده که موجب ضرر زدن به آن ها شود. همانند لزوم بیع زیان آور بر زیان دیده و واجب بودن وضو و روزه ای که برای شخص ضرر دارد و امثال این موارد.

بنابراین، نفی عبادات ضرری به واسطه قاعده «لا ضرر» به روشنی معلوم می سازد که فاعل ضرر در حدیث شریف تنها و تنها شارع است. حال آن که قراین فراوانی وجود دارد که نشان می دهد فاعل ضرر، مکلفین هستند که نسبت به یکدیگر ضرر می رسانند و آن چه نفی می شود ضرر زدن بعضی به دیگری است. (وضعی یا تکلیفی) البته نظر ما این نیست که نفی به معنی نهی است

- چنانکه علامه محقق شیخ الشریعه اصفهانی چنین نظری داشت (۱) - بلکه نفی به

عقیده ما همان معنای اصلی خود را دارد و آن چه نفی می شود ضرر ناشی از سوی مکلفین است. تحقیق این معنا و بیان نتایج آن به زودی ضمن بیان نظریه ما خواهد آمد ان شاء الله.

آن چه دلالت دارد که فاعل ضرر در این روایت، مردم و مکلفین هستند نه شارع مقدّس، موارد زیر است:

۱. فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در داستان سمره که فرمود: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» (۲) در

حقیقت به منزله صغری برای عبارت «لا ضرر و لا ضرار» است و بی تردید فاعل این جمله سمره بن جندب است. در نتیجه این روایت شاهد روشنی است بر این که فاعل در «لا ضرر و لا ضرار» مکلفین هستند.

۲. کلمه «ضرار» به معنای ضرر عمدی ناشی از نیت های فاسد - همان گونه ما این معنا را برای «ضرار» تقویت کردیم - با این که فاعل ضرر شارع مقدّس باشد هیچ تناسبی ندارد؛ زیرا احتمال این که شارع با این نیت به مکلفین ضرر وارد کند، به طور مطلق و نزد همگان منتفی است. و دیگر نیازی به بیان ندارد. بلکه آن چه نیاز به بیان دارد، همان نفی ضرر زدن مکلفین به یکدیگر است مانند ماجرای سمره.

۳. فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ذیل روایت «منع زیادی آب» از عقبه بن خالد، که فرمود: «إِنَّهُ لَا يَمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيَمْنَعُ فَضْلُ كَلَاءٍ وَ لَا ضَرَرٌ وَ لَا ضِرَارٌ» (۳)، بنابراین نظر

که عبارت «لا- ضرر و لا ضرار» در ذیل این روایت وارد شده باشد - و ما این نظر را تقویت کردیم - نشان می دهد که «لا ضرر و لا- ضرار» به منزله تعلیل برای نهی از منع زیادی آب است و گویا حضرت فرموده است صاحب چاه مانع زیادی آب نشود؛ زیرا این منع، موجب می شود بر کسی که آب را بر او منع کرده اید

۱- قاعده لا ضرر، شیخ الشریعه، ص ۲۵ (الظاهر عندي بين المعاني الاربعه...).

۲- کافی، ج ۵، ص ۲۹۴، ح ۸.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۷، کتاب احیاء الموات، باب ۱۲، ح ۲.

ضرر وارد شود و ضرر زدن به یکدیگر در شریعت نفی شده است. ظاهر این روایت نیز آن است که فاعل ضرر، مکلفین هستند و احتمال این که فاعل، شارع باشد محتاج به تکلف و زحمت بسیار است.

علاوه بر این مطلب، کلمات اهل لغت نیز ظهور در این دارد که فاعل ضرر، مکلفین هستند؛ چرا که آن ها نیز این حدیث را به نهی از ضرر زدن تفسیر کرده اند و روشن است که این تفسیر و برداشت زمانی تمام و کامل است که فاعل، مکلفین باشند. در بیان مختار محقق اصفهانی شیخ الشریعه ۱ نیز ذکر شد (۱) که از تفسیر

اهل لغت بر نمی آید که لفظ «لا» به معنی نهی باشد، هر چند کنایه از نهی است.

نتیجه این که، تفسیرهای اهل لغت نیز مؤید نظر ماست. نیز، بزرگان و اساتید فقه بیشتر در ابواب معاملات و امثال آن که به مناسبات بین مردم مربوط می شود به این قاعده تمسک کرده اند در حالی که تمسک به آن در ابواب عبادات همانند ابواب معاملات نمی باشد و این معنا بر کسی که با کلمات آنان مأنوس و آشنا باشد، پوشیده نیست.

تبیین و توجیه احتمال دوم

از مجموع مطالبی که ذکر شد وضع احتمال دوم در معنای حدیث «لا ضرر» معلوم می شود چنان که در بسیاری از موارد، با احتمال اول مشترک است هر چند قابلیت تطبیق با نظر ما در معنای حدیث را نیز دارد.

از آن چه گذشت توضیح وجوه و احتمالاتی که بزرگان در تفسیر حدیث ذکر نموده اند روشن شد و از مجموع ایراداتی که بر این وجوده وارد بود، سه مطلب به دست آمد:

اول: کلمه «لا» به معنی نفی است، نه نهی.

دوم: فاعل ضرر در «لا ضرر و لا ضرار» مردم اند، نه شارع مقدس.

سوم: آن چه نفی شده، خود ضرر و ضرار است، نه احکامی که منشأ ضرر

هستند هر چند نفی ضرر و ضرار، کنایه از عدم امضای این دو در شرع است.

گفتار ما: از مجموع این امور نظر مختار ما در معنای حدیث به دست می آید. توضیح آن که: ظاهر این فراز از حدیث، نفی وجود ضرر و ضرار بین مکلفین است ولی به نظر ما معنای آن، کنایه از عدم امضای فعل ضرری - چه وضعی و چه تکلیفی - در شریعت اسلام است؛ زیرا اولاً: نفی ضرر و ضرار بین مکلفین، در خارج صدق نمی کند.

ثانیاً: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عبارت «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» را در مقام بیان حکم شرعی وقضاوت بین مرد انصاری و سمره بن جندب، بیان کردند و قرار داشتن در این مقام، قرینه ای بر صحت نظر ماست.

وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله این امر را امضا نکند، گویی هیچ نشانه و اثری از آن در محیط تشریح باقی نمی ماند. مانند گفته ی شخصی که به خادمش می گوید: در خانه من خیانت، کذب و قول زور نیست! و مقصودش این است که این امور نزد من مجاز نیست و گویا هیچ عین و اثری از این امور در خانه خود نمی بینم. پس نفی این امور، کنایه از نفی امضای آن ها و عدم اجازه نسبت به ارتکاب آن هاست.

در موارد مشابه نیز منظور همین است مانند سخن پیامبر صلی الله علیه و آله: «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ» و «لَا إِخْصَاءَ فِي الْإِسْلَامِ»، درست است که خود این افعال - رهبانیه و اخصاء - نفی شده، ولی نفی امضاء و اجازه را به بهترین وجه می رساند، آن چنان که شأن تمام کنایات همین است.

از بیان فوق معلوم می شود که مفاد حدیث، منحصر در نهی تکلیفی از اضرار به غیر نبوده، بلکه احکام وضعی را هم شامل می شود. همان گونه که وارد شدن سمره بن جندب بر مرد انصاری بدون اجازه او، ضرری است که تکلیفاً از آن نهی شده، بیع زیان آور نیز اگر لازم شمرده شود، به خودی خود مصداق ضرر و اضرار بوده و شارع آن را امضا نخواهد کرد و همین عدم امضای شارع، مساوی با عدم نفوذ و تأثیر بیع است.

این معنای مختار ما هر چند با آن چه اکثریت به آن معتقدند از نظر نتیجه در

اکثر موارد موافق است، ولی با نظر آنان در ابواب عبادات ضرری - مانند وضو و روزه ضرری - تفاوت می کند؛ زیرا بنابر نظر اکثریت، با استناد به این قاعده می توان وجوب عبادات ضرری را نفی کرد ولی بنابر نظر ما این کار امکان ندارد؛ چرا که ضرر در این موارد، به ضرر و اضرار میان مردم بازگشت نمی کند و چنان که گذشت، فاعل ضرر مکلفین هستند نه شارع مقدس و این فرق واضحی است که بین نظر ما و نظر اکثریت از نظر نتیجه وجود دارد.

شبهه :

هر چند «لاضرر و لا ضرار» غیر از ضرر ناشی از ناحیه مکلفین، شامل ضررهای دیگری مانند ضرر ناشی از احکام خداوند نمی شود، اما ضرر در احکام الهی را به طریق اولی نفی می کند؛ زیرا وقتی شارع مردم را از ضرر زدن به یکدیگر نهی می کند. هرگز راضی نخواهد شد که با اوامر و نواهی خود، مردم را به ضرر بیندازد. بنابراین شکی نیست که تکالیف الهی، ضرری در بر ندارد و اگر عموم یا اطلاقی یافت شود که در بردارنده موارد ضرری باشد، باید آن را تخصیص یا تقیید زد. هم چنین ضرر احکامی که در بر دارنده ضرر دائمی یا غالبی است، با وجود مصالح غالبی که در آن حکم وجود دارد جبران می شود و ما از همین دستور شارع به آن حکم، وجود این مصلحت را کشف می کنیم. بنابراین هر چند حکم در ظاهر، ضرری است ولی بدون تردید شارع به دلیل وجود مصالحی که نسبت به این ضرر برتری دارد، به آن حکم کرده است.

هر چند جهاد موجب از بین رفتن نفوس و نقص در مال و جان و زندگی مردم است، ولی باعث عزت مسلمین و حفظ اصل اسلام و مرزها و احکام و حدود آن می شود و منافع فراوانی دارد که قابل شمارش نیست و روشن است نافع یا ضار دانستن چیزی، تابع جهات قوی تر نفع و ضرر است به این معنا که اگر منافع آن بیشتر و قوی تر باشد، نافع و اگر مضار آن بیشتر و قوی تر باشد، ضار خواهد بود. عقلای عالم نیز پیوسته اموری را که از برخی جهات ضرر دارد برای رسیدن به منافع بیشتری که بر آن مترتب است انجام می دهند و اسم آن را

نیز ضرر و شرّ نمی گذارند، بلکه آن را نفع و خیر می شمارند. بنابراین باید اطلاقات احکام وارد شده در غیر موارد فوق را تقیید زده و آن را منحصر در غیر مورد ضرر بدانیم.

پاسخ: وقتی حکم شارع در مواردی که ضرر دائمی یا غالبی دارد، کاشف از این است که این حکم دارای مصالحی است که بر ضررهای ظاهری آن برتری دارد و با این وجود حکم ضرری نخواهد بود، همین حرف در مورد عمومات

واطلاقات در مثل روزه و وضو، که روزه و وضوی ضرری را نیز در بر می گیرد صادق است. در این جا نیز عموم و اطلاق، کاشف از وجود مصالحی است که با وجود آن، عنوان ضرر منتفی است. پس نمی توان به اولویت قطعیه متمسک شده و دلیل نفی ضرر را به ضرر در احکام گسترش داد؛ زیرا نه تنها موضوع ضرر در این احکام احراز نشده، بلکه عدم ضرر احراز گردیده است.

از بهترین مؤیدات بر این سخن ما مبنی بر این که دلیل نفی ضرر، عبادات ضرریّه و نظایر آن از تکالیفی که در بعضی مصادیق خود ضرر به همراه دارد را شامل نمی شود، این است که قدمای اصحاب و بسیاری از متأخرین - تا آن جا که ما دست یافتیم - با وجود این که در فهم مفاهیم عرفی از کتاب و سنّت تبخّر داشتند، از قاعده ی نفی ضرر شمول آن برچنین احکامی را برداشت نکرده و در ابواب عبادات ضرری به آن استناد نکرده اند و تنها در ابواب معاملات مانند خیار غبن و امثال آن - که به اضرار مردم به یکدیگر بازگشت می کند - به این قاعده استناد نموده اند. این امر، مؤیدی قوی برای برداشت ماست که دلیل نفی ضرر، دلالت بر نفی این احکام ندارد، نه به معنای مطابقی و نه به اولویت قطعیه.

در اینجا مناسب است به برخی از کلمات فقها در این زمینه اشاره شود و البته تتبع و تأمل بیشتر، موجب ظهور حقیقت امر خواهد بود.

شیخ الطائفه، در کتاب «خلاف» (۱) می گوید: «اگر به خاطر استعمال آب، ترس از تلف یا زیاد شدن مرض را دارد، بر روی آن مسح کند...».

۱- الخلاف، ج ۱، ۱۵۹، مسئله ۱۱۰، حکم الجبائر و الدمامیل فی الطهاره.

سپس می گوید: «دلیل ما بر این حکم، گفته خداست که فرمود: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (۱)، و این که اگر حکم به وجوب کردن جیره کنیم موجب حرج است».

ایشان در ادامه به اجماع و به برخی از اخبار استدلال کرده، ولی به قاعده «لا ضرر» اشاره نکرده است. مانند همین استدلال را در بسیاری از مسائل تیمم می توان دید.

مرحوم محقق، در «معتبر» (۲) در مسأله ترس از یاد شدن مرض، یا کنندی خوب

شدن آن، یا ظاهر شدن عیبی در اعضاء، حکم به جواز تیمم داده و دلیل آن را آیه شریفه: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)؛ و ادله دیگری ذکر می کند؛ اما به قاعده «لا ضرر» استدلال نمی کند.

نیز علامه در «تذکره» (۳) برای جواز تیمم هنگام ترس از ایجاد عیب در بدن به

واسطه استعمال آب، آیه: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)؛ را به عنوان دلیل ذکر کرده و به قاعده «لا ضرر» استدلال نکرده است.

هم چنین صاحب مدارک، در «مدارک الاحکام» (۴) در مسئله کسی که برای

وضو به آبی دسترسی دارد که گرانی قیمت آن مضرّ به حال او است، ابتدا حکم به جواز تیمم می کند و به عنوان دلیل بر این حکم، بعد از ذکر روایات به از آیات (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) و (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) (۵)؛ استناد می کند.

نیز در بسیاری از موارد ضرر در ابواب تیمم، به قاعده نفی حرج استدلال کرده، اما هرگز قاعده «لا ضرر» را بیان ننموده است. (۶)

۱- حج، آیه ۷۸.

۲-المعتبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳- تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۱۶۰.

۴- مدارک الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۸.

۵- بقره، آیه ۱۸۵.

۶- مدارک الاحکام، ج ۲، ص ۱۹۱.

این بزرگان (رضوان الله عليهم) با وجود این که بیشتر در ابواب معاملات، مثل مسئله خیار غبن و غیر آن، به قاعده «لا ضرر» استناد کرده اند، ولی در ابواب عبادات ضرری و دیگر تکالیفی که از حقوق الله محسوب شده و به معامله مردم با یکدیگر مربوط نمی شود، به قاعده «لا- ضرر» استدلال نکرده اند. به نظر می رسد گمان می رود که استناد به این قاعده در ابواب عبادات، بین متأخرین از اصحاب و معاصرین شکل گرفته است.

اما چنان که گذشت قرائن فراوان موجود در روایات باب، فقیه را تا مرز قطع به عدم شمول روایات در مورد ضرر در احکام پیش می برد و فتاوی اصحاب نیز شاهد بر آن است. اگر از این ادعا نیز تنزل کنیم و به اجمال روایات حکم نماییم، باید قدر متیقن را اخذ کنیم، که در این صورت نیز اطلاقات ادله این تکالیف، بدون دلیل معارض یا دلیل حاکم باقی خواهد ماند.

از این گذشته، آن چه مسئله را آسان می کند این است که در اکثر این موارد می توان به قاعده نفی حرج استناد کرد و این قاعده ما را از غیر آن بی نیاز می کند. با این وجود در موارد نادری که عنوان ضرر صدق می کند ولی حرجی در کار نیست. این اختلاف دارای ثمر خواهد بود.

احتمالی دیگر در معنای حدیث

از بعضی اعظام عصر، (۱) احتمال دیگری در معنای حدیث «لا ضرر» نقل شده

که مفاد قاعده «لا ضرر» حکم حکومتی در منع اضرار مکلفین به یکدیگر است. خلاصه ی نظر ایشان چنین است :

این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای مقامات سه گانه زیر است :

۱. مقام نبوت و تبلیغ رسالت؛ حضرت از ناحیه ی حق مبلغ و بیان کننده احکام ظاهری و واقعی خداوند است. مانند مجتهدی که احکام را که از کتاب و سنت به دست آورده و بیان می کند.

۲. مقام قضاوت؛ از این جهت آن حضرت در دعوای حقوقی و مالی مردم وارد شده و حکم می کند و با حکم ایشان دعوا و اختلاف خاتمه پیدا می کند.

۳. مقام حکومت و ریاست بر مردم از طرف خدا؛ از این جهت او امر و نواهی آن حضرت در مواردی که آن را به مصلحت امت تشخیص دهد - مانند نصب فرماندهان و قضات و امثال آن - نافذ و لازم الاجراست.

امّا در ماجرای سمره، ظاهر حکم پیامبر صلی الله علیه و آله به نفی ضرر و ضرار، نه از باب مقام نبوت بود، و نه از باب قضاوت؛ زیرا نه مرد انصاری و نه سمره هیچکدام در حکم تکلیفی یا وضعی مسئله خود شک نداشتند و از این جهت جاهل به حکم نبودند. حکم از باب قضاوت هم نبود؛ چرا که در تشخیص مصداق یا حکم مسئله مورد نزاع اشتباه نکرده بودند بلکه مرد انصاری از باب شکایت و داد خواهی و طلب کمک از پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان والی و حاکم مسلمین بود مراجعه کرده بود و حکم و موضوع را می دانست.

پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد نخل او را از زمین در آوردند و آن گاه فرمود: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ». این فرمایش حضرت، حکم حکومتی عامّی که بعد از آن دستور خاص صادر شد، به این معنا که در حوزه فرمانروایی من کسی حق ندارد به دیگری ضرر بزند. این که بر همه امت نیز اطاعت این امر حضرت واجب است، نه به این جهت است که حکمی از احکام خدا را بیان کرده، بلکه به این عنوان که حکمی از جانب حاکم حکومت اسلام است که مفترض الطاعه می باشد.

در روایات عباده بن صامت، حکم لا ضرر با تعبیر «قضی ...» (حکم کرد ...) نقل شده و همین شاهد خوبی است بر مدعاست.

اشکال بر احتمال دیگر در معنای حدیث

با تأمل در این بیان، معلوم می شود که معنای جدیدی نیست و به احتمال سوم از معانی گذشته که شیخ الشریعه اصفهانی قدس سره آن را پذیرفته بود (اراده ی نهی از لاضرر و لا ضرار) باز می گردد. نهایت امر این که قائلین به احتمال سوم، این نهی

را نهی تشریحی همسان سایر احکام شرعی می دانند ولی قائلین به این قول آن را نوع دیگری از نهی و به نام نهی حکومتی می شناسند. در هر صورت با توجه به این که بر همه امت امثال هر دو این اوامر واجب است، بین این دو حکم از نظر نتیجه فرقی وجود ندارد. ظاهراً ایشان نیز در صدد بیان معنای جدیدی نبوده، بلکه مقصود ایشان بیان تقریب دیگری در اثبات این ادعاست که «لا» برای نهی است، نه نفی. (برخلاف نظر شیخ انصاری و همفکران ایشان) بنابراین تقریب، قضیه سمره ربطی به احکام ضرری ندارد تا چه رسد به این که حاکم بر این احکام باشد. در نتیجه برای نفی احکام ضرری به طور مطلق نمی توان به آن استدلال کرد.

با این وجود سه ایراد به این تقریب وارد است :

ایراد اول: این که «لا»، ناهیه باشد خلاف تحقیق است، که شرح آن گذشت.

ایراد دوم: اگر منظور از مقام حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله این است که ایشان مانند خدا حق تشریح دارد و می تواند در موضوعات کلی، احکام کلی تشریح کند - مانند سلاطین گذشته - و این حق را خدا به خاطر مقام رفیع او به ایشان عطا کرده، این مسئله واضح البطلان است و گمان نمی رود منظور ایشان نیز چنین معنایی باشد.

و اگر منظور از مقام حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله این است که ایشان مقام ولایت امر و حکومت شرعی دارد و امور خاص جزئی مربوط به مصالح امت اسلامی، که تحت ضابطه کلی قرار نمی گیرد - مانند نصب فرمانداران و فرماندهان نظامی و مأموران جمع مالیات و امثال آن - به دست اوست و انجام آن بنابر تشخیص مصلحت ایشان انجام می شود و تعیین مصادیق آن وابسته به نظر اوست، کلامی صحیح و غیر قابل تردید است.

ولی این امور شامل «لا ضرر و لا ضرار» نمی شود؛ زیرا این قاعده از موضوعات کلی است که در شرع برای آن ها حکم کلی وضع شده است و امثال این موضوعات جزو امور خاصی که تحت قاعده کلی در نمی آمد نیست.

به عبارت دیگر، مقام حکومت و فرمانروایی اگرچه از مقامات پیامبر صلی الله علیه و آله

وائمه عليهم السلام و بلکه تا حدودی از مقامات حاکمان شرع است، ولی این مقام، مخصوص امور شخصی و جزئی است که مربوط به مصالح امت می شود و تحت ضابطه کلی در نمی آید و امکان ندارد آن را در ضمن احکام کلی تشریح کرد، مانند نصب فرماندهان نظامی و قضات و مأمورین جمع آوری مالیات و امثال این ها که احکام کلی نمی تواند خصوصیات این افراد را که به حسب زمان ها و مکان های مختلف متفاوت است بیان کند. هر چند احکام کلی این امور در شرع وارد شده - مثل آن چه در باب صفات قاضی و صفات جمع آوری کنندگان صدقات آمده - ولی تشخیص موارد و تطبیق این کلیات بر مصادیق آن، منوط به نظر حاکم و ولی امر مسلمین است. اما در غیر این موارد - احکام کلی برای موضوعات کلی - وضع آن به دست حاکم نیست، بلکه به دست شارع مقدس است و پیامبر صلی الله علیه و آله در مقابل خدا حق تشریح ندارد، به گونه ای که ما دو منبع تشریح در احکام کلیه داشته باشیم.

به بیان دیگر: در شرع مقدس از جانب خدا برای هر موضوع کلی حکم کلی وضع شده و جایی برای تشریح پیامبر صلی الله علیه و آله باقی نیست و حکومت آن بزرگوار صلی الله علیه و آله تنها در تعیین مصادیق این حکم کلی و تطبیق مصالح مسلمین بر موارد آن - در جاهایی که به واسطه اختلاف زمان و مکان این مصالح مختلف می شود - می باشد و واضح است که ضرر و ضرر از موضوعات کلی است که احتیاج به حکم کلی دارد و این کار نه در حیطه ی حکومت ولی امر مسلمین، بلکه تنها در حیطه ی تشریح الهی است.

آری، اگر حکم پیامبر صلی الله علیه و آله تنها به مورد قطع درخت سمره خلاصه می شد، می توانستیم بگوییم از قبیل احکام حکومتی است، ولی این چنین نیست.

ایراد سوم: ظاهر حکم پیامبر صلی الله علیه و آله در قضیه سمره این است که از باب قضاوت است، و مقام، مقام نزاع در حقوق و اموال بوده است. اما باید توجه داشت که نزاع، گاهی ناشی از جهل به حکم است و گاهی ناشی از جهل به مصادیق حکم. شاهد این مطلب آن است که ادعای سمره این بود که اجازه گرفتن از مرد

انصاری، حق عبور او به طرف نخلش را محدود می کند و به این جهت گفت: «من برای راه به سمت درخت خودم اجازه بگیرم؟!». مرد انصاری نیز گمان می کرد حق دارد او را الزام به اجازه گرفتن نماید. پس به پیامبر صلی الله علیه و آله شکایت کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به نفع او حکم کرده و سپس حکم عام شرعی که احکام مشابه این مورد هم از آن استفاده شود را بیان فرمود.

شاهد دیگر این که در این روایت تعبیر به «قضی» شده و در کتب فریقین آن را در باب قضاوت های پیامبر صلی الله علیه و آله آورده اند و از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله عنوان «قضاء» - در جایی که قرینه دعویا شکایت یا نزاعی در کار باشد - در همین معنا استعمال شده است.

تنبیهات

اشاره

بسیاری از بزرگان علما، در قاعده «لا ضرر» تنبیهاتی را ذکر کرده و به حدود قاعده؛ محتوا و مجرای آن؛ فروعی که از آن استنباط می شود و رفع ایراداتی که بر این قاعده وارد شده، پرداخته اند.

ما در این جا این تنبیهات و نظر خود پیرامون هر یک از آن ها را بیان کرده، سپس به بیان آن چه در تحقیق حدود قاعده و فروع آن نقش دارد و دیگران آن را بیان نکرده اند، می پردازیم:

تنبیه اول: ضعف قاعده به علت کثرت تخصیص

گروهی از محققین به تبع شیخ انصاری قدس سره در «فرائد»، بر آنند که این قاعده هر چند از نظر سند و دلالت محکم است، ولی تخصیص فراوانی که به آن وارد می شود موجب ضعف آن خواهد شد. تا آن جا که آن چه در ذیل قاعده کلی باقی می ماند کمتر از مواردی است که از ذیل آن خارج می شود و با این وضعیت عمل طبق عموم آن مستوجب تأسیس فقه جدیدی است!

معلوم می شود معنای قاعده، چیزی نیست که در ابتدا به نظر می رسد، بلکه باید معنایی داشته باشد که موجب تخصیص اکثر نگردد. به تعبیر دیگر، این

قاعده مجمل است و تنها در مواردی که علما مدرک مسئله را منحصر در این قاعده دانسته و به آن عمل کرده اند، می توان به آن عمل نمود.

این عده پنداشته اند که عمل اصحاب موجب جبران این اجمال می شود و گویا قرآینی در دسترس آنان بوده که مقصود و مفاد این قاعده را بیان می کرده اما به دست ما نرسیده است. در حالی که با بررسی کلمات اصحاب، علم قطعی حاصل می شود که چیزی جز همین روایات معروف و مشهور به دست آن ها نرسیده و به ظواهر همین روایات عمل کرده (۱) و در ابواب مختلف فقه براساس

همین روایات حکم صادر کرده اند. در این صورت، عمل اصحاب هرگز جبران کننده ضعف قاعده و دفع کننده اشکال نیست.

امروزه این نحو استدلال شایع شده که در موارد فراوانی وقتی پیرامون بعضی از قواعد با اشکالاتی مواجه می شوند که از عهده حل آن بر نمی آیند، خود را با رجوع به عمل اصحاب، از عهده حل آن خلاص می کنند. در حالی که از تدبّر در کلمات اصحاب بر می آید که علمای گذشته در بسیاری از این مباحث چیزی بیشتر از آن چه در دست ماست نداشته اند، جز این که صرافت ذهن و دقت نظر عرفی ایشان موجب می گردیده مقصود فرمایشات معصومین علیهم السلام را کشف کنند.

ظاهراً همین مطلب موجب گردیده که شیخ انصاری قدس سره در بعضی سخنانش برای حل این اشکال به راه حل های دیگری پردازد، از جمله گاهی اکثر بودن تخصیص را رد کرده است، هر چند کثرت آن را پذیرفته و گاهی نظر داده

است که آن چه از ذیل قاعده خارج می شود تحت عنوان واحدی است که جامع افراد است.

به نظر ما اتفاق نظر بزرگان بر این مسئله که قاعده «لا ضرر» دچار کثرت تخصیص می باشد، از این نشأت گرفته که در دید ابتدایی، احکام ضرری زیادی در شریعت اسلام مشاهده می شود. احکامی مانند وجوب خمس و زکات و ادای

۱- چنانچه به کلام شیخ الطائفه و علامه، و غیر این دو از قدما و متأخرین اصحاب، در ابواب بیع غبنوأمثال آن، که در آن به این قاعده استناد کرده اند مراجعه کنید، شاهد خوبی بر درستی ادعای ماست.

دیه و پرداخت خسارت هنگام اتلاف شیء و احکام ضمان و امثال این ها که در بردارنده ضرر مالی است و مانند وجوب جهاد و وجوب حج و که نیاز به بذل اموال و انفس دارد و مانند تحمل حدود شرعی، قصاص و امثال آن که ضرر نفسی یا آبرویی در بردارد؛ این احکام در شریعت ثابت است و همه مردم - عوام و خواص - از آن ها آگاهی دارند.

اما باید توجه داشت که اولاً اگر این اشکال را صحیح بدانیم - که صحیح نیست - بر کسانی وارد است که مفاد قاعده «لا ضرر» را به معنای نفی احکام ضرری در شریعت اسلام می دانستند ولی بنا بر نظر ما که مفاد قاعده را نفی ضرر زدن مکلفین به یکدیگر دانستیم و گفتیم که شارع اجازه ضرر زدن به غیر را در عالم وضع و تکلیف نداده است، این اشکال وارد نیست. البته گذشت که قاعده لاضرر به دلالت التزامی و به مفهوم اولویت، دلالت دارد بر این که از ناحیه احکام شرعی هم ضرری بر کسی وارد نمی شود. روشن است که این ملازمه، هیچ یک از احکامی که در ابتدا ضرری به نظر می رسند را نفی نمی کند، بلکه نهایت چیزی که از این ملازمه استفاده می شود این است که این احکام بعد از آن که ثابت و محقق شدند، در بردارنده مصالح فراوانی هستند که با توجه به مصالح، نافع و پسندیده اند نه این که ضرر رساننده و ناپسند باشند. آن چه ابتدا در دید انسان ضرر انگاشته می شود، به جهت نا آگاهی وی به مصالح و منافع آن هاست و گرنه کسی که به فوائد خمس و زکات و دیات و ... آگاه است آن ها را به جهت مصالحی که دارند به حکم بدیهی عقل و فطرت، لازم می داند.

و ثانیاً، ما نمی پذیریم که تمام این احکام یا اکثر آن ها در نظر عرف و عقلا ضرری باشد، بلکه باید گفت مشابه این احکام بین عرف و عقلا متداول و شناخته شده است تا آن جا که مطابق آن حکم می کنند و آن را نه ضار و باطل بلکه حق و نافع می دانند. چنان که عقلا پیوسته به لزوم دادن مالیات حکم نموده و آن را برای صلاح جامعه ای که صلاح افراد وابسته به آن است - و منافع افراد جز به اصلاح آن حفظ نمی شود - لازم دانسته اند.

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در عهدنامه مالک اشتر به این ارتکاز عقلایی اشاره کرده و می فرماید :

«فَالْجُنُودُ - بِإِذْنِ اللَّهِ - حُصُونُ الرَّعِيَّةِ وَ زَيْنُ الْوُلَاةِ وَ عِزُّ الْمُسْلِمِينَ وَ سُبُلُ الْأَمْنِ وَ لَيْسَ تَقْوَمُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِهِمْ، ثُمَّ لَا قِوَامَ لِلْجُنُودِ إِلَّا بِمَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخَرَاجِ الْعَدِيِّ يَقُومُونَ بِهِ عَلَى جِهَادٍ عَدُوَّهُمْ وَ يَعْتَمِدُونَ عَلَيْهِ فِيمَا يُضِلُّ لَهُمْ؛ أَمَّا سِبَاهِيَانِ، بَا أَذْنَ پَرُورِدْ گَارِ حَافِظَانِ وَ پَنَاهْگَاهِ رَعِيَّتِ، زِينَتِ زَمَامِدَارَانِ، عِزَّتِ وَ شَكُوهِ مُسْلِمِينَ، وَ رَاهِهَائِ اَمْنِيَّتِنْدِ. قِوَامِ رَعِيَّتِ جِزْ بُوَسِيْلَهٗ اَيْنَانِ مُمْكِنِ نِيَسْتِ، اَزْ طَرْفِي بِرَقْرَارِي سِبَاهِ جِزْبُوَسِيْلَهٗ خَرَاجِ (مَالِيَاتِ اِسْلَامِي) اَمْكَانِ پَذِيْرِ نَمِي بَاشْدِ، زِيْرَا بَا خَرَاجِ بَرَايِ جِهَادِ بَا دَشْمَنِ تَقْوِيَّتِ مِي شُونْدِ، وَ بَرَايِ اَصْلَاحِ خُودِ بَهْ اَنْ تَكِيَهٗ مِي نَمَايَنْدِ». (۱)

در مورد حدود و دیات نیز چنین است و عقلا صلاح جامعه را که صلاح تمام افراد وابسته به آن است در اجرای آن می دانند، هر چند در نظر ابتدایی و سطحی ضرری به نظر می رسد.

نتیجه این که این امور و موارد مشابه آن نزد عقلا- پیش می آید و نه تنها آن را ضرری نمی پندارند، بلکه نافع می دانند. بنابراین این که گفته شود: «عرف در نظر ابتدایی خود، آن ها را ضرری می دانند پس قاعده «لا- ضرر» آن ها را در بر می گیرد». سخن نادرستی است. حتی اگر عرف هم این احکام را با مسامحه ضرری بدانند، ما ملزم به تبعیت از نخواهیم بود؛ زیرا با دقت نظر معلوم می گردد

که این احکام ضرری نیستند. در مجموع، ما صغرای قیاس را در بیشتر مثال های گذشته نمی پذیریم و اگر بر مواردی هم عنوان ضرر صدق کند، بی تردید تعداد آن بسیار اندک است که موجب تخصیص اکثر نخواهد شد.

اما شیخ انصاری قدس سره در مقام توجیه فرمود: «اگر افرادی که از تحت قاعده خارج می شوند تحت عنوان واحدی باشند، تخصیص اکثر لازم نمی آید». (۲)

۱- نهج البلاغه (صبحی الصالح)، ص ۴۳۲.

۲- فرائد الاصول، ج ۲، (قاعده لا ضرر)، ص ۵۳۷.

و محقق خراسانی به این توجیه پاسخ داد: «این سخن زمانی صحیح است که آن چه تحت عام قرار دارد عناوین باشد نه افراد» (۱). باید گفت: هر دو سخن ممنوع

است؛ چرا که در جای خود ثابت کرده ایم که تخصیص در بعضی مراتب آن، هر چند با عنوان واحد باشد یا تحت عناوین عام باشد - نه افراد - باز هم مستهجن خواهد بود.

تنبیه دوم: بحثی در مخالفت حدیث «لا ضرر» با قواعد

علامه شیخ انصاری قدس سره بعد از نقل داستان سمه، می فرماید: «در این ماجرا اشکالی به چشم می خورد و آن این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکم به کندن نخل فرموده در حالی که این حکم با قواعد سازگار نیست و نفی ضرر باعث این نمی شود که درخت را از بیخ در آورند. - سپس می فرماید - ولی این اشکال برای استدلال به حدیث مشکلی ایجاد نمی کند». (۲)

حاصل اشکال مرحوم شیخ انصاری این است که بعضی فراهای موجود در روایت، با قاعده «لا ضرر» و دیگر قواعد معمول فقه منطبق نیست. نهایت چیزی که از قاعده «لا ضرر» استفاده می شود این است که بر سمه لازم است از مرد انصاری اجازه بگیرد؛ زیرا ترک این اجازه موجب ضرر به مرد انصاری است و اما از قاعده لا ضرر چنین بر نمی آید که اگر اجازه نگرفت، نخل او را از بیخ در آورند و به سوی او بیاندازند، با وجود این که در ظاهر روایت دلیل حکم کندن درخت، همین قاعده «لا ضرر» بیان شده است.

گفتار ما: در پاسخ این اشکال، می توان گفت که حکم پیامبر صلی الله علیه و آله به کندن درخت، از باب احقاق حق و ریشه کن کردن ظلم و فساد است؛ چرا که اگر نخل باقی می ماند، مرد انصاری دائماً در عذاب و شدت به سر می برد و شاید منشأ مفسد

۱- درر الفوائد فی حاشیه علی الفرائد، ج ۱، ص ۲۸۴.

۲- رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۱۱۱. (فی هذه القصة إشکال).

دیگری نیز می شد. پس برای دفع شرّ سمره و قطع ظلم او بر انصاری - که بر ولی امر مسلمین واجب است - راهی جز کندن نخل و انداختن آن وجود نداشت. بنابراین، تعلیل حکم به نفی ضرر، صحیح است؛ زیرا وقتی دخول سمره بر مرد انصاری بدون اجازه او، ضرری است که در شریعت نفی شده و از طرفی راه دفع این ضرر، منحصر در کندن نخل باشد، تعلیل حکم کندن نخل به «لا ضرر ولا ضرار» صحیح و از باب تعلیل به علت سابقه است، و این تعلیل صحیح بوده و اشکال وارد نخواهد بود. البته روشن است که این حکم، اختصاص به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ندارد، بلکه حاکمان شرع نیز اگر چاره ای در قطع دست ظالم و حفظ حق مظلوم نداشته باشند می توانند این گونه حکم نمایند.

پس نظر محقق نائینی قدس سره که حکم کندن درخت از باب قطع ماده فساد و از جهت این است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله «أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» می باشد؛ درست نیست. (۱)

محقق نائینی برای دفع این اشکال از راه دیگری وارد شده است. حاصل کلام ایشان چنین است :

ضرر، هر چند از وارد شدن بدون اجازه سمره بر مرد انصاری نشأت می گیرد، ولی منشأ جواز وارد شدن او حقی است که به واسطه باقی بودن نخل در باغ برای او ایجاد شده. پس اگرچه آسیب از وارد شدن او به باغ حاصل گردیده، اما خود این ضرر معلول وجود نخل در باغ است، و رفع حکم جواز دخول، به واسطه رفع منشأ آن یعنی استحقاق بقای نخل، مانند رفع وجوب مقدمه به واسطه ی رفع وجوب ذی المقدمه است. در نتیجه قاعده «لا ضرر» استحقاق بقای نخل را رفع می کند و لازمه آن، جواز کندن درخت است؛ بنابراین تعلیل حکم مزبور به قاعده «لا ضرر»، صحیح است. (۲)

۱- منیه الطالب، نائینی، ج ۳، ص ۳۹۷.

۲- منیه الطالب، نائینی، ص ۳۹۸، (إلا انه حیث یکون متفرعاً...).

بر پاسخ محقق نائینی، سه اشکال وارد است :

اولاً، نظر ایشان مخالف وجدان و ظاهر روایت است؛ زیرا ظاهر روایت این است که اگر سمره راضی می شد برای ورود به باغ از مرد انصاری اجازه بگیرد، ایرادی بر او وارد نبود و کندن نخل هم جایز نبود، ولی چون این کار را نکرد و اصرار بر ضرر زدن به مرد انصاری داشت، این حکم بر علیه او صادر شد.

در حالی که لازمه ی کلام محقق نائینی قدس سره این است که حتی در صورت رضایت سمره به گرفتن اجازه نیز کندن نخلش جایز است، چنان که می گوید: استحقاق بقای نخل، موجب جواز وارد شدن بدون اجازه بر مرد انصاری است و خود این جواز ورود، حکم ضرری است هر چند به آن عمل نکند و بدون اجازه وارد نشود.

ثانیاً، باقی ماندن نخل در باغ، دارای آثار شرعی مختلفی است، از جمله جواز وارد شدن به باغ بدون اجازه است و اگر مخصوص این اثر، ضرری باشد، لازم است همین اثر را نفی کنیم، نه خود مؤثر با تمام آثارش را.

سرّ مطلب آن است که از طرفی حکم به استحقاق بقای نخل از احکام شرعی است و در نتیجه وضع و رفع آن به دست شارع است و آثاری که شرعاً بر این حکم مترتب است نیز همین گونه است. از طرف دیگر آن چه برای تحقق ضرر، حکم جزء اخیر علت تامه را دارد مجوّز ورود بدون اجازه به باغ است که از لوازم و آثار ابقای نخل در باغ می باشد و برای رفع این ضرر، لازم است حکم جواز ورود لغو شود نه اصل ابقای نخل با تمام لوازم دیگری که دارد. پس صحیح این است که به جواز ابقای نخل حکم شده، و تمام آثار آن به جز داخل شدن بدون اجازه بر آن مترتب گردد.

ثالثاً، قیاس این مسئله با مسئله «مقدمه و ذی المقدمه» نیز صحیح نیست زیرا این قیاس مع الفارق است. با این توضیح که در باب مقدمه و ذی المقدمه، ترتّب یکی بر دیگری تکوینی بوده و اختیار آن به دست شارع نیست و شارع هرگز

نمی تواند وجوب مقدمه را بردارد مگر این که وجوب ذی المقدمه را برداشته باشد. به خلاف مسئله ما که اختیار هر دو طرف به دست شارع است و می تواند حکم هر کدام را بدون دیگری لغو کند و ظاهراً آن بزرگوار بین ترتب شرعی و ترتب تکوینی در این دو مورد خلط کرده است. (به خوبی تدبّر فرمایید)

تنبیه سوم: وجه تقدیم قاعده «لا ضرر» بر ادله احکام اولیه

در وجه تقدیم قاعده «لا- ضرر» بر ادله احکام اولیه، معروف این است که این تقدیم از باب حکومت است و این دو از قبیل متعارضین نیستند تا نسبت بین آن دو بررسی شده و در پی مرجحات باشیم.

البته وجوه دیگری در علت تقدیم قاعده «لا- ضرر» بر ادله احکام، ذکر شده که بر مبنای احتمالات در معنای حدیث مطرح گردیده است:

کسانی که می گویند معنای حدیث، نفی حکم ضرری است، بناچار در وجه تقدیم، قائل به حکومت خواهند شد؛ زیرا قاعده «لا ضرر» به دلالت لفظی ناظر بر ادله احکام اولیه و حاکم بر آن است.

نیز کسانی که قائل اند معنای حدیث، نفی حکم ضرری به واسطه نفی موضوع آن است، همین نظر را دارند و به حکومت معتقدند.

اما کسانی که قائل اند در حدیث «لا ضرر» نفی به معنای نهی است نمی توانند قائل به حکومت شوند؛ زیرا با این پیش فرض، حدیث «لا ضرر» ربطی به ادله احکام پیدا نکرده، همانند دیگر نهی های شرعی خواهد بود.

اما بنا بر قول کسانی که نفی ضرر را به معنی چهارم یعنی نفی صفت «عدم تدارک» از ضرر می دانند تا اشاره ای باشد به لزوم تدارک خود، در این صورت قاعده «لا ضرر» حکم مستقلی همانند سایر احکام و مربوط به موارد غرامت است و دلالت دارد بر این که ذمه ضرر زننده مشغول است و باید ضرر را جبران کند و بر این اساس بر عمومات، که دلالت بر برائت ذمه ضرر زننده از جبران ضرر دارد، مقدم می شود. و وجه این تقدیم می تواند یکی از موارد زیر باشد: یا

این که بگوییم این قاعده اخص از مجموع آن عمومات است؛ یا این که اگر مقدم نشود موردی برای قاعده باقی نمی ماند، یا این که ادله این قاعده قوی است و تخصیص نمی خورد.

وجوه مذکور، بنابر نظرات دیگران در مورد معنای حدیث است.

اما بنابر نظر ما که گفتیم معنای حدیث، نفی امضای ضرر زدن مردم به یکدیگر در عالم وضع و تکلیف است، ظاهراً وجه تقدیم این قاعده بر ادله احکام، از باب حکومت نخواهد بود؛ زیرا در این صورت، قاعده ناظر به ادله احکام نیست. به دلیل این که حکومت در جایی است که یکی از دو دلیل به دلالت لفظی ناظر بر دلیل دیگر باشد، به نحوی که اگر دومی نباشد، اولی لغو و باطل خواهد بود و این ناظر بودن یا با تصرف در موضوع دلیل محکوم است، همانند جایی که مولی قبلاً حکم کرده بوده: «أكرم العلماء» و اکنون به بنده اش می گوید: «إِنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ بِعَالِمٍ».

یا با تصرف در متعلق موضوع است، مانند سخن مولی: «مجرد الإطعام ليس من الإكرام؛ صرف اطعام اكرام نیست».

یا با تصرف در حکم است، مانند سخن مولی: «إِنَّمَا عَنِيتُ بِذَآئِكَ الْأَمْرِ غَيْرَ الْفَاسِقِ؛ منظور من از این دستور، غیر فاسق است».

یا با تصرف در نسبت حکم با موضوع است، مانند سخن مولی: «إِكْرَامُ الْفَاسِقِ لَيْسَ إِكْرَامًا لِلْعَالَمِ؛ اكرام فاسق، اكرام عالم نیست». از این بیان معلوم شد که حکومت، منحصر در سه مورد اول نیست آنچنانکه محقق نائینی قدس سره در بعضی از کلماتش به آن اشاره کرد. (۱)

اما هیچ کدام از این اقسام در مورد بحث ما (تقدیم قاعده «لا ضرر» بر ادله احکام اولیه) صدق نمی کند.

۱- منیه الطالب، نائینی، ج ۳، ص ۴۰۸ (إن الحكومه علی اقسام...).

البته دو وجه دیگر در تقدیم قاعده «لا ضرر» بر ادله سایر احکام بنا بر نظر مختار ما وجود دارد :

وجه اول: قوت دلالت در دلیل قاعده «لا ضرر» است که مشتمل بر نفی اصل وجود ضرر است که بر نهایت دوری و گریز از ضرر ظهور دارد، خصوصاً زمانی که قید «فی الاسلام» به آن اضافه شود. (البته اگر این قید به حسب روایات ثابت باشد و اشکال وارد بر آن در مقدمه بحث گذشت)

وجه دوم: قاعده به دو دلیل از تخصیص ابا دارد: یکی این که در مقام امتنان وضع شده و معنا ندارد که مواردی را از آن جدا کنیم. دیگر به دلیل مناسبت بین حکم و موضوع که در اذهان ریشه دارد و به همین جهت طبع انسان از تخصیص این حکم - ولو با تخصیص متصل - اکراه دارد. مثل این که گفته شود احدی حق ندارد به دیگری ضرر بزند مگر در فلان موارد و اگر مشاهده می شود که بعضی از موارد از تحت این قاعده خارج شده است مانند موردی که ضرر زدن به حق باشد، در واقع خروجی موضوعی است؛ زیرا ضرر زدن به حق در حقیقت احقاق است نه اضرار.

تنبیه چهارم: حکم به نفی ضرر رخصت است یا عزیمت؟

هنگام بیان نظر برگزیده، در مفاد قاعده، گذشت که این قاعده دلالت بر نفی تکالیف ضرری - مثل وضو و روزه ضرری - ندارد و در این گونه موارد باید به قاعده «نفی حرج» مراجعه کرد.

اما بنا بر نظر کسانی که می گویند این قاعده بر نفی تکالیف ضرری هم دلالت می کند، این سؤال مطرح است که آیا نفی این گونه تکالیف از باب رخصت است - که انجام آن ها جایز باشد - یا - از باب عزیمت است - که حتماً باید ترک شود؟

طبق نظر ایشان در این که اگر مکلف عالم به موضوع ضرر باشد، وضوی ضرری و امثال آن بر او واجب نیست، اشکالی نیست اما سؤال این است که اگر با این وجود وضو گرفت، آیا صحیح است یا نه؟

محقق نائینی قدس سره قول به صحت را از بعضی از بزرگان - که نامی از آن ها نبرده - نقل کرده و بر آن این گونه استدلال نموده است :

«لا ضرر» وجوب را به جهت ضرری بودن آن بر می دارد، اما اصل جواز و مشروعیت را بر نمی دارد؛ زیرا رفع این وجوب از باب امتنان است و امتنان بیش از این اقتضا نمی کند. (۱)

به تعبیر دیگر ادله وجوب این گونه تکالیف، به دلالت التزامی دلالت دارد بر این که ملاکات این احکام حتی در موارد ضرر هم وجود دارد و ادله نفی ضرر، تنها با دلالت مطابقی این احکام بر وجوب، تعارض پیدا می کند و تعارضی با دلالت التزامی آن بر وجود ملاکات - که موجب مشروعیت آن در این موارد است - ندارد.

بعضی از بزرگان معاصر در کتاب «مستمسک» (۲) خود این سخن را پسندیده اند.

محقق نائینی بر قول به صحت، دو اشکال وارد کرده که ذیلاً مطرح می شود :

اشکال اول: این احکام، اموری بسیط هستند و ترکیبی ندارند تا بعضی از اجزای آن ها نفی شود و بعضی دیگر باقی بماند.

اشکال دوم: لازمه این حرف آن است که تکالیفی که در طول هم قرار دارند، در عرض هم قرار بگیرند. به عنوان نمونه تیمم در طول وضو قرار دارد و اگر شخص اگر نتواند وضو بگیرد نوبت به تیمم می رسد. اگر وقتی وضو ضرری می شود - و شخص باید بجای آن تیمم کند - وضو هم شرعاً جایز باشد، لازم

می آید وضو و تیمم در عرض هم قرار بگیرند و این حرف باطل است؛ زیرا مکلف اگر توان وضو گرفتن داشته باشد، داخل در حکم این آیه شریفه که می فرماید: (...فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...) (۳) قرار نمی گیرد. (۴)

۱- منیه الطالب، نائینی (تقریر الخوانساری)، ج ۳، ص ۴۱۲.

۲- مستمسک العروه الوثقی، السید محسن الحکیم، ج ۱، ص ۲۶۵.

۳- نساء، آیه ۴۳.

۴- منیه الطالب، نائینی، ج ۳، ص ۴۱۲ (الحکم بسیط لا ترکیب فیه...)

گفتار ما: می توان از دو اشکال محقق نائینی قدس سره این گونه پاسخ داد :

پاسخ اول: راه توجیه، منحصر در تجزیه حکم نیست تا بگوییم احکام بسیط هستند و نمی توان برای آن ها جزء و ترکیب در نظر گرفت، بلکه می توان این مشکل را از راه تقیید اطلاقات نفی ضرر به عدم اقدام مکلف بر تکلیف ضرری حل کرد، با این بیان که: اطلاقات ادله نفی ضرر مقید است به قید «عدم اقدام مکلف بر تکلیف ضرری» و تا وقتی مکلف به وضوی ضرری اقدام نکرده و جواب آن برداشته شده است. این مطلب مستلزم آن است که مشروعیت وضوی ضرری به حال خود باقی است هر چند واجب نباشد؛ زیرا اطلاقات نفی ضرر به مورد عدم اقدام مکلف منصرف است، هر چند ادعای چنین انصرافی مشکل به نظر می رسد. (تأمل فرمایید)

پاسخ دوم: دلیلی وجود ندارد که تیمم پیوسته در طول وضو باشد - حتی در امثال این موارد - و اگر بپذیریم که آیه شریفه، تمام موارد را در بر می گیرد، اطلاق آیه مانند سایر اطلاقات ادله احکام، محکوم قاعده «لا ضرر» خواهد بود یا این که با قاعده «لا ضرر» تخصیص می خورد. (تأمل فرمایید)

البته نظر بهتر این است که آیه مزبور چنین شمولی ندارد و مورد بحث را در بر نمی گیرد و لااقل این است که آیه از این جهت مجمل است و نمی توان به آن استناد کرد (تدبر فرمایید).

اما حق این است که این مسئله، وابسته به مسئله حرمت اضرار به نفس به طور مطلق بوده و از دو حال خارج نیست یا باید گفت: اضرار به نفس حرام است و با فعل حرام نمی توان به خدا تقرب جست؛ زیرا حرکات وضو با عنوان اضرار به

نفس متحد است؛ و یا باید گفت: حرکات وضو اگر متحد با عنوان اضرار به نفس نباشد لااقل سبب اضرار به نفس است. در این صورت نیز نمی توان با آن به خدا تقرب جست؛ زیرا در جای خود ثابت کرده ایم که حسن و قبح، از مسببات به اسباب تولیدی آن ها سرایت می کند، اما مطلب این است که آیا حرمت اضرار به

نفس، چنین عمومیتی دارد یا نه؟ که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. هر چند در ابتدای امر، نظر اقوی این است که چنین وضویی - بنابراین که «لاضرر» در نفی تکالیف ضرری معتبر باشد - مشروعیت ندارد.

تنبیه پنجم: ملاک، ضرر واقعی است یا علم به ضرر؟

فرض مسأله در جایی است که کسی جاهل به ضرر بود و وضو گرفت در حالی که در واقع وضو برای او ضرر داشت. بعضی از جمله محقق یزدی - در باب وضو، شرط هفتم از شرایط وضو - ضمن اشاره به صحت وضو می فرماید: «اگر جاهل به ضرر بود، این وضو صحیح است، هر چند در واقع ضرر تحقق پیدا کرده، ولی احتیاط آن است که وضو را اعاده یا تیمم کند». (۱)

اما ظاهراً آن بزرگوار

در مسئله ۳۴ همین باب، از این نظر برگشته و می فرماید: «اگر اصل استعمال آب ضرر داشته ولی از روی ندانستن یا فراموشی وضو بگیرد، ممکن است حکم به بطلان وضو کنیم؛ زیرا وظیفه اصلی او تیمم بوده است». (۲)

در هر حال بسیاری از بزرگان و حاشیه نگاران عروه (۳)، فتوای به صحت وضو

در این مورد داده اند.

در نهایت دو دلیل برای صحت وضو با وجود ضرر واقعی ذکر شده است :

دلیل اول: قاعده «لا ضرر» از باب امتنان بر مکلفین وضع شده و اگر این وضو که مکلف گرفته صحیح نباشد، هیچ لطف و منتی بر او نخواهد بود و تنها به زحمت و گرفتاری او افزوده شده است.

دلیل دوم: ضرری که در این جا به وجود آمده، ناشی از جهل مکلف است نه حکم شارع؛ زیرا غفلت او از واقع باعث شده که اقدام به وضو کند و به خود ضرر وارد کند و روشن است قاعده تنها ضرری را نفی می کند که ناشی از حکم شارع باشد.

۱- العروه الوثقی، ج ۱، ص ۲۳۲ (لو کان جاهلاً).

۲- العروه الوثقی، ج ۱، ص ۲۴۶ (بخلاف ما لو کان اصل استعمال...).

۳- العروه الوثقی، ج ۱، ص ۴۴۳ (بنحو الاحتیاط الذی لا یترک و...).

ردّ دلیل اوّل

امّا بر دلیل اوّل اشکال وارد شده و مردود است؛ زیرا اگر حکمی به لحاظ نوع حکم، در بردارنده منّت و لطف باشد، کافی است و نیازی نیست که به لحاظ تک تک افراد و وقایع شخصی، منّت صدق کند. پس رفع وضوی ضرری، اگر به حسب نوع حکم، منّت بر بندگان باشد به طور مطلق داخل در قاعده «لا ضرر» می شود و این که گمان کرده اند منّت بر مدار اشخاص می گردد و باید در تمام احکام شخصی که به خاطر ضرر برداشته شده، منّت صدق کند - و فروع مختلفی را بر آن مترتب کرده اند - گمان باطلی است. قدر متیقّن این است که ادلّه «لا ضرر» تنها از مواردی که به حسب نوع آن ها منّت بر بندگان شمرده نمی شود انصراف دارد.

شاهد بر این مدعا «حدیث رفع» است که از باب امتنان بر مکلفین صادر شده و برای عدم نفوذ معاملاتی که با اکراه انجام شده به آن استدلال می کنند؛ - بلکه امام علیه السلام نیز چنین استدلالی کرده اند - و حتی در جایی که معامله مزبور به نفع مکره است ولی خودش خبر ندارد که این معامله به نفع او است، باز هم این معامله را نافذ ندانسته و برای عدم نفوذ آن به «حدیث رفع»، استدلال شده است. این امر نشان می دهد که ملاک امتنان، تک تک موارد شخصیه نیست به این دلیل که اگر ملاک، وجود امتنان در تمام موارد بود، استدلال به حدیث رفع برای باطل

بودن معامله مکره به طور مطلق، وجهی نداشت؛ زیرا در مثال ما معامله مزبور به نفع مکره است و اگر حکم به بطلان آن کنیم، به ضرر او حکم کرده ایم و این

کار، امتنانی در حق او نیست. برخی نیز گفته اند معامله مزبور که بدون رضایت مالک انجام می شود، دائماً با ضرر همراه است - هر چند در واقع منافع زیادی برای مالک داشته باشد - چرا که در معتبر دانستن چنین معامله ای، اختیار مالک سلب شده و محدوده سلطه او کم می شود؛ اما این حرف بیهوده و غیر قابل اعتنا است.

همین سخن در سایر موارد نه گانه «حدیث رفع» مانند جهل و نسیان و .. نیز

جاری است و در آن‌ها نیز ملاک مَنّت، جمیع افراد نیست؛ با وجود این که با استناد به این حدیث، به طور مطلق آثار آن موارد را بر می‌دارند و این نیست مگر به خاطر این که در صدق ملاک مَنّت، نوع حکم و نوع مصادیق کافی است.

تأیید دلیل دوم

دلیل درست در حکم به صحت عبادت در جایی که ضرر واقعی وجود دارد، همان دلیل دوم است که ذکر شد و می‌توان آن را به وجهی تمام‌تر و قوی‌تر این‌گونه تقریر کرد:

بدون اشکال، «ضرر» در این‌گونه موارد، از قبیل عناوین ثانویه‌ای است که مانع از تاثیر ملاک عناوین اولیه و مقتضی حکم اند، نه علت تامه آن. وضوی ضرری به خودی خود دارای ملاک است، ولی عنوان ثانوی با ملاکی که دارد از تاثیر ملاک وضوی ضرری جلوگیری می‌کند و وقتی مکلف به دلیل جهل به واقع - چه ضرر نفی شود و چه نشود - در هر حال گرفتار ضرر می‌شود، نفی حکم در این جا بدون ملاک می‌ماند؛ زیرا غرض شارع تأمین نمی‌شود و چنین حکمی بدون ملاک و لغو محض خواهد بود. نظیر جایی که حکم به بطلان وضوی کسی شود که با اکراه مجبور به استعمال آب شده و آب برای او ضرر دارد؛ آیا به راستی وجدان احدی حکم می‌کند که وضوی چنین کسی باطل است؟

از آن چه گفتیم معلوم شد که در محل بحث مکلف مأمور به تیمم نبوده بلکه واقعاً مأمور به وضو است. و آن چه در «عروه» (۱) ذکر شده است که وضوی چنین

شخصی چون در واقع مأمور به وضو نبوده باطل است، حرف درستی نیست؛ مگر این که بگوییم ایشان در این تعلیل، به اطلاق روایات خاص باب تیمم - در جایی که استعمال آب ضرر دارد - نظر داشته‌اند. (۲) اما انصاف این است که

پذیرش این که آن روایات، موردی را که ضرر واقعاً وجود دارد ولی مکلف جاهل به آن است را نیز شامل شود، جای تأمل و اشکال است.

۱- عروه الوثقی، ج ۱، ص ۲۳۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲، ابواب تیمم، باب ۱۵.

حکم وضو در فرض توهم ضرر

در موردی که مکلف معتقد است استعمال آب ضرر داشته و وضو و غسل انجام می دهد سپس معلوم می شود که ضرر نداشته، عده ای از فقها حکم به بطلان وضوی چنین شخصی کرده اند. برای آگاهی و اطلاع بیشتر از نظرات آن ها می توان به ابواب مسوغات تیمم مراجعه کرد. (۱) اما دلیل بطلان این وضو دو

وجه زیر ذکر شده است :

۱. مکلف مأمور به تیمم بوده نه وضو؛ زیرا عدم تمکن از استعمال آب در حق چنین شخصی صادق است. چنان که منظور از عدم وجدان در آیه شریفه: (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً) (۲) همان عدم تمکن از استعمال آب است. این عدم

تمکن، یا به جهت عدم وجود آب است یا به سبب این است که علی رغم وجود آب، به خاطر مانعی شرعی یا عقلی، قدرت استفاده از آن را ندارد. ظاهراً مرحوم نائینی قدس سره (۳) این وجه را پسندیده است.

۲. چون شخص اعتقاد به باطل و حرام بودن چنین وضویی داشته (معتقد بوده که استعمال آب ضرر دارد) نمی توانسته قصد قربت کند و به فرض که بتواند با قصد قربت چنین وضویی بگیرد، این فعل قطعاً مقرب نیست. البته نه به جهت این که در واقع حرام است، بلکه به این دلیل که فعلی که با عنوان تجزی انجام شود همانند معصیت حقیقی، بنده را از درگاه مولی دور ساخته و مانع تقرب به سوی او می گردد. صاحب مستمسک این وجه را پسندیده است. (۴)

ولی انصاف این است که هیچ کدام از این دو وجه نمی تواند باطل بودن وضو را اثبات کند؛ زیرا به مجرد این که شخص خیال کند استعمال آب ضرر دارد، باعث نمی شود او را بدون آب و غیر متمکن از استعمال آن فرض نمود، بلکه او

۱- جواهر الکلام، ج ۵، ص ۷۵ «والبحث فی التیمم یقع فی اطراف اربعه».

۲- نساء، آیه ۴۳.

۳- منیه الطالب للنائینی، ج ۳، ص ۴۱۱ (واعتماد الضرر موجب لإدراج الشخص...).

۴- مستمسک العروه الوثقی، ج ۲، ص ۴۴۱ (بل الظاهر البطلان، بناء علی...).

فقط خیال می کرده تمکن ندارد، نه این که واقعاً تمکن نداشته - مانند کسی که در واقع مستطیع است ولی نمی داند که مستطیع است، یا کسی که می تواند ایستاده نماز بخواند ولی گمان می کند توان آن را ندارد - چنین شخصی واقعاً مأمور به وضو هست، هر چند تا زمانی که نمی داند، معذور است.

اما مقایسه این شخص با کسی که آب در دسترس دارد ولی از وجود آن بی خبر است - و اگر بدون وضو نماز بخواند نمازش صحیح است - قیاس مع الفارق است؛ زیرا در این مورد، جهل به وجود آب، مانع عقلی برای استعمال آب است؛ ولی در مثال ما، جهل به مضر نبودن آب، نه مانع عقلی است و نه مانع شرعی. بنابراین نمی توان این جهل را مانع استعمال آب دانست در حالی که او اقدام به وضو کرده است. این دلیل نادرستی وجه اول بود.

اما وجه دوم، نیز نادرست است؛ زیرا عدم توانایی بر قصد قربت، دائمی نیست همان گونه که از ملاحظه حال عامه مردم در این گونه موارد معلوم می شود که قصد قربت دارند. هم چنین این ادعا که تجزی، بنده را از ساحت مولی دور و مانع تقرب باشد نیز ثابت نیست.

البته اگر بپذیریم که عنوان «خوف» در ابواب تیمم، موضوعیت دارد می توان آن را دلیل خوبی بر بطلان چنین وضویی دانست؛ زیرا فرض بر این است که مکلف نه فقط خوف ضرر از استعمال آب دارد بلکه علم به ضرر دارد هر چند در واقع ضرری در کار نیست و چون نفس خوف از ضرر، برای عدم جواز وضو کافی است پس وضویی که گرفته باطل است. ولی مشکل این دلیل نیز این است که موضوعیت داشتن «خوف» در فقه محل کلام و اشکال است.

تنبیه ششم: آیا قاعده شامل عدمیات (عدم حکم) هم می شود؟

اشاره

شکی نیست که قاعده «لا ضرر» احکام وجودی را در برمی گیرد اکنون مسئله این است که آیا قاعده، عدم حکم را هم در برمی گیرد؟ به تعبیر دیگر آیا می توان برای اثبات حکمی در مواردی که از عدم آن حکم، ضرری حاصل می شود، به

این قاعده تمسک جست؟ به این معنا که گفته شود: «نبود این حکم، موجب ضرر است و از طرفی به حکم قاعده «لا ضرر»، نبود این حکم نفی می شود، در نتیجه خود حکم اثبات می گردد».

مثل جایی که کسی انسان حُرّی را حبس کند و در نتیجه مقدار کاری در مدّت حبس از او فوت شود یا کسی قفس پرنده ای را باز کند و پرنده پرواز کند. در این دو مورد، عدم ضمان موجب می شود به شخص حُرّ و صاحب پرنده ضرر وارد شود و اثبات ضمان توسط قاعده لاضرر، آن ضرر را رفع می کند.

البته اشکال مثال دوم واضح است؛ زیرا مشمول «قاعده اتلاف» است نه قاعده «لا ضرر» و باز کردن قفس پرنده، سبب تلف شدن پرنده برای صاحب آن است و بی شک ادله اتلاف، آن را در بر می گیرد مگر این که گفته شود: درست است که حکم این مسئله با «قاعده اتلاف» روشن می شود، ولی منظور ما از این مثال این است که قاعده «لا ضرر» این مورد را نیز در بر می گیرد؛ که البته توجیه مقبولی نیست. به جهت همین اشکال، علما در مثال اول، تنها عمل حُرّ را ذکر کرده اند، در حالی که بین عمل حُرّ و عبد از جهت شمول قاعده «لا-ضرر» فرقی نیست و فرق این دو در این است که عمل عبد مال است و اتلاف در مورد آن صدق می کند ولی عمل حُرّ مال نیست و اتلاف در مورد آن صدق نمی کند.

به هر حال، این بحث، هم قول کسانی را در بر می گیرد که می گفتند حدیث «لاضرر» دلالت بر نفی احکام شرعی ضرری دارد و هم قول ما را که گفتیم حدیث «لا ضرر» تنها دلالت بر نفی اضرار مردم نسبت به یکدیگر دارد، پس جوهی را که برای تعمیم قاعده بر امور وجودی و عدمی ذکر می کنیم، هر دو قول را در بر می گیرد.

عمومیت قاعده «لا ضرر» در امور وجودی و عدمی

حق این است که در شمول قاعده «لا ضرر» بین امور وجودی و عدمی فرقی نیست. در اثبات این ادعا، سه دلیل می توان اقامه کرد:

اولاً: آن چه در این گونه موارد به آن «حکم عدمی» گفته می شود در حقیقت «حکم وجودی» است. بنابراین عدم ضمان در دو مثال گذشته، در واقع حکم به برائت ذمه است و این حکمی شرعی است که نیاز به جعل از سوی شارع دارد، همان گونه که حکم به مشغول بودن ذمه نیاز به جعل شارع دارد.

به تعبیر دیگر: حکم به برائت ذمه در احکام وضعی، مانند حکم به اباحه در احکام تکلیفی است و همان گونه که اباحه و ترخیص، از امور وجودی است، حکم شارع به برائت ذمه - از پرداخت غرامت - نسبت به کسی که شخص حرّی را حبس کرده نیز حکم وضعی و وجودی است.

و توهم این که اباحه تکلیفی مانند برائت وضعی، از امور عدمی بوده و مطابق اصل است و نیازی به تشریح و جعل ندارد، توهمی فاسد است؛ زیرا تمامی احکام خمسه اموری وجودی هستند. نهایت بعضی از آن ها به بیان نیاز دارند و بعضی دیگر از عدم بیان کشف می شوند و روشن است که نیاز و عدم نیاز به بیان، غیر از نیاز و عدم نیاز به جعل است. چنان که در موارد فراوانی شارع، انشای اباحه فرموده مانند حکم «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ...» و امثال آن. بنابراین، تحلیل و ترخیص و اباحه در این موارد، اموری وجودی هستند که شارع آن را انشامی کند.

ثانیاً: ظاهر عبارت «لا ضرر و لا ضرار» این است که هیچ ضرری از ناحیه شارع بر کسی وارد نمی شود - بنا به گفته قائلین آن و یا این که هیچ ضرری از ناحیه مکلفین نسبت به یکدیگر وارد نمی شود - بنا بر مختار ما - پس آن چه نفی شده، ضرر مستند به شارع یا ضرر مستند به مکلفین است. حال اگر در موردی به واسطه عدم جعل حکم، ضرری به شارع یا به مکلفین استناد داده شود - همانند مثال شخص حرّی که حبس شده - واجب است آن ضرر را با این قاعده نفی کنند. بنابراین دلیل در این مورد، عنوان «حکم ضرری» نیست تا در مورد این که آیا بر امور عدمی صدق می کند یا نه صحبت شود، بلکه ملاک، صدق نسبت «اضرار» به شارع یا به مکلفین است.

و این ادعا که استناد ضرر - به شارع یا به مکلفین - تنها در مورد افعال وجودی صحیح است ادعای باطلی است؛ چرا که اگر به فرض، شارع تصریح می کرد منافع حرّ ضمان ندارد و جبران ضرر آن - هر اندازه باشد - واجب نیست، صحیح بود که بگوییم شخص حرّی که حبس شده، جز به دلیل همین سخن شارع در چنین خسارت بزرگی گرفتار نیامده است.

سرّ مطلب در این است که محیط تشریح، با تمام شئونی که دارد، محیط حکومت شارع است و اختیار تمامی حرکات مکلفین به دست اوست، پس ضرری هم که از ناحیه اهمال در جعل حکم حاصل شود، همانند ضرر ناشی از احکام جعل شده از ناحیه او، مستند به شارع می شود. اگر والی حکومت، در وضع قوانین لازم و نصب نیروهای نظامی و انتظامی و تشکیل ارتش برای حفظ مردم و اداره زندگی آن ها کوتاهی کند، حادثه ای اتفاق بیفتد، به سوء تدبیر والی و کوتاهی او در اداره امور جامعه نسبت داده خواهد شد.

نتیجه این که، ترک فعل در مواردی که انتظار انجام آن می رود، باعث می شود که لوازم آن به تارک فعل نسبت داده شود و وجودی بودن فعل در این انتساب شرط نیست و معلوم است آن چه از شارع در محیط تشریح انتظار می رود این است که احکام حافظ مصالح و منافع بندگان را جعل کند. حال اگر در این کار کوتاهی کند بندگان را در ضرر می اندازد و چنین ضرری به مقتضای حدیث «لا ضرر»، نفی شده است. این بنا بر نظر کسانی است که ضرر را ضرر از ناحیه شرع می دانند. اما بنا بر نظر ما که ضرر را ضرر از ناحیه مکلفین به یکدیگر می دانیم مسئله واضح تر است؛ زیرا حبس کردن شخص حرّ و اتلاف منافع او ضرر از ناحیه مکلفین به یکدیگر است که آن هم در شریعت با تمام آثار تکلیفی و وضعی اش نفی شده است و این ضرر رفع نمی شود مگر با ثبوت غرامت. (تأمل فرمایید)

چه بسا بیان شیخ انصاری قدس سره در رسائل فقهیه (۱) در مقام توجیه شمول قاعده

۱- رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۱۱۹ (من أن المنفی لیس خصوص المجعولات...).

«لا ضرر» بر عدمیات، به همین سخن بازگشت داشته باشد، آن جا که می فرماید: «ضرری که نفی شده، صرفاً احکام جعل شده نیست بلکه تمامی آن چه در شریعت اسلام پذیرفته شده و بر اساس آن عمل می شود را در بر می گیرد، خواه وجودی باشد خواه عدمی؛ پس همان گونه که بر شارع حکیم واجب است احکام ضرری را نفی کند، هم چنین واجب است احکامی که از عدم آن ضرر ایجاد می شود را نیز جعل کند». این بیان ایشان ۱ بیان خوبی است.

ثالثاً: به فرض این که قاعده «لا ضرر» به دلالت لفظی، عدمیات را شامل نمی شود، لاقلاً با تنقیح مناط و الغای خصوصیت و مناسبت حکم و موضوع، دلالت آن قابل قبول است. به راستی چه خصوصیتی برای «وجود» و «عدم» در این مسئله و در آن چه خدا بر بندگان منت گذارده و ضرر را از آن ها نفی کرده وجود دارد؟ و معلوم است که هر مصلحت و ملاکی که در حکم به نفی ضرر و ضرار وجود دارد، در هر دو طرف وجود و عدم بدون هیچ تفاوتی موجود است و صّرف این که امری وجودی است یا عدمی، موجب تفاوت در این جا نمی شود. مشخص نیست کسانی که قائل به تفاوت شده اند چه فرقی را تصوّر می کنند.

وجوه نادرست تعمیم قاعده «لا ضرر»

برای شمول قاعده «لا ضرر» بر امور وجودی و عدمی، سه وجه دیگر نیز ذکر شده که خالی از اشکال نیست:

۱. حکم عدمی، همیشه مستلزم احکام وجودی است - نه به دلیلی که در وجه اول ذکر کردیم بلکه - به این خاطر که مثلاً عدم ضمان در مورد آن چه از منافع حرّ تلف می شود، مستلزم حرمت مطالبه غرامت و حرمت تقاص و حرمت تعرض به تلف کننده و جواز دفاع او از خود است. (۱)

اشکال این وجه آن است که حرمت مزاحمت مردم در تسلط بر مال و جانشان - بدون این که حقی برای آنان اثبات شده باشد - حکم ضرری نیست

۱- رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۱۱۹ (مع ان الحكم العدمی یستلزم احکاماً).

واین که در بحث ما حرمت تعرض به مال تلف کننده و مطالبه غرامت، ضرری شده به دلیل آن است که برای حرّ نسبت به کسی که منافعش را تلف کرده حقی قائل نشده ایم. در نتیجه اگر با استفاده از ادله نفی ضرر، برای حرّ حقی ثابت شود مشکل حل می گردد؛ در غیر این صورت نمی توان برای نفی حرمت موارد مذکور به قاعده «لا ضرر» استناد کرد.

۲. از داستان سمره عمومیت قاعده برای احکام وجودی و عدمی استفاده می شود؛ زیرا رسول اکرم صلی الله علیه و آله مرد انصاری را بر کندن درخت مسلط کرده، و دلیل آن را نفی ضرر معرفی فرموده است. از این جا می توان برداشت کرد که منشأ ضرر در این قضیه، عدم سلطه انصاری بر قطع درخت بوده و پیامبر صلی الله علیه و آله این عدم سلطه را نفی و تسلط او را اثبات کردند. (۱)

اشکالی که در تنبیه دوم به آن اشاره شد، بر این وجه نیز وارد است؛ زیرا مسلط کردن مرد انصاری بر کندن نخل - بعد از آن که سمره به شدت از انجام وظیفه خود در مقابل مرد انصاری سر باز زد - از باب دفع منکر و مقدمه ای برای حفظ حق و ریشه کن کردن ماده فساد بود. پس آن چه دفع شد اولاً و بالذات تسلط سمره و ورود بدون اجازه بر نخل بود؛ زیرا ضرر از همین ناحیه ایجاد می شد و بی تردید، تسلط او بر این کار امری وجودی است نه عدمی.

۳. امام علیه السلام در «حدیث شفعه» در اثبات حق شفعه برای شریک، به قاعده «لا ضرر» استشهاد می کند، در حالی که ضرر از عدم چنین حقی نشأت می گیرد و همین استشهاد بر شمول قاعده «لا ضرر» بر عدمیات دلالت می کند. هم چنین است استشهاد امام علیه السلام در حدیث «منع زیادی آب»، برای اثبات حق انتفاع از زیادی آب.

اما این وجه نیز نادرست است؛ زیرا آن چه در حدیث شفعه برداشته شده، لزوم بیع است و آن چه در حدیث منع زیادی آب برداشته شده، جواز منع است و هر دو مورد امر وجودی هستند. (تأمل فرمایید)

۱- رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۱۱۹ (مضافاً الی امکان استفاده ذلک).

ادله عدم عمومیت قاعده «لا ضرر»

آن چه به عنوان دلیل بر عدم عمومیت قاعده «لا ضرر» اقامه شده، اموری است که محقق نائینی قدس سره (۱) در رساله خود ذکر کرده است و ما آن دلیل ها را در این جا آورده و وجه رد آن ها را نیز بیان می کنیم:

۱. امور عدمیه را نمی توان به شارع نسبت داد. جواب این اشکال گذشت.

۲. اگر قاعده «لا- ضرر» بخواهد امور عدمی را نیز در بر بگیرد، لازمه آن تأسیس فقه جدیدی است، مثلاً لازم می آید در فرضی که باقی ماندن بر زوجیت، مضرّ به حال زوجه است مثل این که شوهرش غایب شود یا نفقه او را به سبب فقر یا عصبان ندهد تا امر طلاق به دست زوجه باشد. بلکه لازم می آید که بدون طلاق، عقد منتفی شود.

هم چنین لازم می آید هر گاه بنده در شدت قرار گرفت، خودبه خود آزادشود.

نیز مستلزم آن است که تمام ضررهایی که به مسلمان وارد می شود جبران شود، خواه از بیت المال یا از مال دیگری.

در پاسخ این اشکال باید گفت از این عمومیت، هرگز فقه جدیدی لازم نمی آید، با این توضیح که: این حکم که اگر شوهر زن غایب شود، امر طلاق به دست زوجه می افتد، مخالف نصوص خاصّه ای است که در کتاب طلاق وارد شده است. صورت های مختلف این مسئله در آن جا ذکر شده است؛ زیرا زوجه یا علم به حیات زوج دارد یا ندارد؛ اگر می داند زنده است، باید صبر کند و اگر نمی داند زنده است یا نه، یا ولیّ زوج نفقه او را می دهد یا نمی دهد؛ اگر ولیّ زوج نفقه او را می دهد، در این صورت که نیز باید صبر کند و اگر نمی دهد، به حاکم شرع شکایت می کند و حاکم به مدت چهار سال در امر او تحقیق می کند و... واحکام دیگری که با مدارک و نصوص آن، در کتاب طلاق مذکور است.

به طور خلاصه، عدم حکم به جواز طلاق زوجه در آن جا تنها به جهت پیروی

۱- منیه الطالب، للنائینی، ج ۳، ص ۴۲۰ (ثمّ إنّهُ مضافاً...).

از نصوص است و اگر این نصوص نبود، تمسک به قاعده «لا ضرر» در این باب مانند سایر ابواب، بعید نبود. هم چنین تمسک به قاعده «لا ضرر» در این جا، موجب نمی شود که امر طلاق به دست زوجه بیافتد - چنان که محقق نائینی گمان کرده - بلکه نهایت چیزی که از این قاعده استفاده می شود، جواز به هم زدن عقد نکاح است؛ نه این که کار به دست زوجه باشد. بنابراین امر طلاق یا به دست حاکم است یا به دست ولیّ زوج و اگر ولیّ زوج طلاق نداد، حاکم او را مجبور به طلاق می کند. این حکم، مقتضای قواعد مذهب و جمع بین نصوص است. عده ای نیز بر آنند که در بعضی صور مسئله، نیازی به طلاق نیست؛ بلکه حاکم امر می کند که عده نگه دارد و با رعایت عده از زوج جدا شود.

اما در فرضی که زوج حاضر است، ولی نفقه نمی دهد - یا به خاطر فقر یا از سر عصیان - یا غایب است ولی به دلیل عدم بسط ید حاکم، یا موانع دیگر، امکان جستجو و تحقیق درباره او نیست و کسی هم نیست که نفقه او را پردازد و زوجه هم راضی به صبر کردن نمی شود، محقق طباطبایی یزدی قدس سره در «ملحقات عروه» (۱)، می گوید: ممکن است بگوییم جایز است حاکم او را طلاق دهد،

خصوصاً اگر جوان باشد و اگر بخواهد تمام مدت عمر خود را صبر کند به مشقت شدید می افتد، به دلیل دو قاعده «نفی حرج» و «نفی ضرر» و به دلیل اخبار فراوانی که در «باب وجوب نفقه زوجه» وارد شده که «اگر زوج آن چه خود را بپوشاند به او ندهد و غذای او را تامین نکند، امام حق دارد که آن دو را از یکدیگر جدا کند» (۲)، یا این که بر زوج لازم است او را طلاق دهد و روایات

صحیحه نیز در این باب وجود دارد.

تأیید سخن سید این است که علما در باب وجوب نفقه زوجه، به این روایات استدلال کرده و این اشکال را مطرح نکرده اند که این روایات، با قاعده «لا ضرر»

۱- تکمله العروه الوثقی، ج ۱، ص ۷۵ «مسأله: ۳۳ فی المفقود الذی لم یعلم خبره و أنّه حی أو میت...».

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۵، ابواب النفقات، باب ۱، ح ۲.

مخالفت دارد و اگر چنین بود عادتاً باید به آن گوشزد می کردند. برای تأیید این مطالب به کتاب «جواهر» (۱) و «ریاض» (۲) باب وجوب نفقه مراجعه شود.

در «مسالك» (۳) نیز در باب «کسی که شوهرش غایب است» این قول را

حکایت کرده که اگر زوج از پرداخت نفقه ناتوان شد، زن می تواند از نکاح او خارج شود، هر چند قائل آن را نام نبرده و برای جواز طلاق در بعضی از صور مسئله (مسئله زنی که شوهرش از او غائب است) علاوه بر نصوص، به دو قاعده «نفی حرج» و «نفی ضرر» استدلال کرده است. (۴)

نتیجه این که، مخالفت این فتوا با فتوای اصحاب معلوم نیست، خصوصاً که این بزرگان به آن قائل شده، یا به آن تمایل نشان داده اند.

اما آن چه محقق نائینی قدس سره بیان داشتند (۵) که احتمال دارد نکاح بدون احتیاج به

طلاق منفسخ شود، عجیب است؛ زیرا اقتضای جمع بین احکام شرع و اهداف آن و ملاکات احکام آن، این است که به طریقی رفع ضرر شود که کمترین محذور پیش آید و از طرفی می دانیم این دو حکم توقف از بین رفتن پیوند ازدواج و این که در طلاق اختیار طلاق به دست زوج است، از احکام ثابت شرع است. حال اگر دفع ضرر تنها با الغاء حکم دوم که در واقع شرطی از شرائط طلاق است امکان پذیر باشد - به این که ما حق طلاق را به ولی امر که حافظ نفوس و اموال و آبروی مسلمین است بدهیم - دیگر چه وجهی دارد که حکم اول، که اصل طلاق و متوقف بودن فسخ زوجیت بر آن باشد را مهمل بگذاریم و حکم کنیم که به مجرد ضرر - بدون طلاق - پیوند زوجیت منفسخ می شود؟!!

نتیجه این که برای تخصیص زدن عمومات احکام اولیه به وسیله قاعده «لاضرر»، تنها بر مورد ضرورت اقتصار می شود.

۱- جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۰۲ (ذیل القول فی نفقه الزوجه).

۲- ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۲۹۴ (وللصحيحين: فی احدهما و...).

۳- مسالك الافهام، ج ۹، ص ۲۸۸ (للمرأه الخروج من و...).

۴- مسالك الافهام، ج ۹، ص ۲۸۶، (فیبقی الطلاق).

۵- منیه الطالب، ج ۳، ص ۴۲۰.

امّا مرحوم نائینی قدس سره فرمود: «ضرری که نه از ناحیه احکام شرع است و نه از ناحیه مکلفین به یکدیگر، از بیت المال جبران شود». (۱) عجیب تر از مسئله قبل است و کاش می دانستیم وجه لزوم تدارک این ضرر - با این که نه مستند به شارع است و نه مستند به مکلف - چیست؟

و آیا اگر حکم به وجوب تدارک این ضرر از بیت المال نکنیم، امکان دارد این ضرر به شارع و احکام او نسبت داده شود، تا بخواهیم برای اثبات وجوب تدارک ضرر، به حدیث نفی ضرر استدلال کنیم؟ و این مطالب واضح تر از آن است که از محقق زبردستی چون ایشان مخفی بماند.

تنبیه هفتم: مراد از ضرر، ضرر شخصی است یا ضرر نوعی؟

بی تردید ادله باب، در ضرر شخصی ظهور دارد. بنابر نظر مختار ما این امر واضح است؛ زیرا نهی از ضرر، مانند نهی از سایر موضوعات، تابع وجود مصداق خارجی است که عین تشخص است و این که ضرر از عناوین ثانویه باشد با این ظهور هیچ برخوردی ندارد. بنابر نظر کسانی که مفاد «لا ضرر» را نفی احکام ضرری به طور مطلق می دانند نیز همین گونه است؛ زیرا تمامی الفاظ، هر کجا تحقق پیدا کنند، ظهور در مصداق خارجی شخصی دارند و در نتیجه اگر حکم، نسبت به بعضی مکلفین ضرر هست و نسبت به برخی دیگر ضرری نیست، قاعده به کسانی اختصاص پیدا می کند که ضرر در حق آن ها صادق است نه دیگران. این ظهور متوقف بر این نیست که تقدّم قاعده «لا ضرر» بر عمومات احکام اولیه را از باب حکومت بدانیم - چنان که از بعضی سخنان محقق نائینی قدس سره در این مقام استفاده می شود (۲) - بلکه بر مبنای همه وجوهی که برای تقدیم قاعده بر عمومات ذکر کرده اند نیز جاری است.

۱- منیه الطالب، ج ۳، ص ۴۲۰ (قد عرفت أن لازمه أن يتدارك).

۲- منیه الطالب، ج ۳، ص ۴۲۳.

البته گاهی از ظاهر کلمات علما، ضرر نوعی فهمیده می شود؛ چرا که در این مسئله به خیار غبن استدلال کرده اند، حال آن که معامله غبنی همیشه با ضرر همراه نیست، بلکه گاهی مصلحت در فروش کالا است هر چند به کمتر از قیمت باشد مثل این که کالا- در معرض آتش سوزی یا سرقت قرار داشته یا مالک از نگهداری آن ناتوان است، ولی دیگری توانایی حفظ و نگه داری آن را دارد. در این صورت اگر کالا- را - در حالی که از مسئله بی خبر است - ارزان بفروشد، در این معامله ضرر نکرده، هر چند مغبون است. به تعبیر دیگر این معامله غبنی هست، ولی نسبت به این شخص ضرری نیست.

در پاسخ باید گفت در این معامله غبنی که کالا به کمتر از قیمت فروخته شده از این جهت که معامله است، ضرر به طور قطع وجود دارد، هر چند با ملاحظات دیگری که خارج از معامله است سود داشته باشد.

به عبارت دیگر، معامله از همان جهتی که معامله است هم غبنی است و هم ضرری و این قرار گرفتن کالا- در معرض آتش سوزی یا سرقت، امری خارج از دایره معامله است.

اگر گفته شود به هر حال فروشنده از این فروش نفع برده، پاسخ این است که انتفاع در بیع، زمانی حاصل می شود که کالا را به بیش از قیمت آن بفروشند.

حتی می توان گفت فروشنده هر چند در این معامله ضرر کرده، ولی با ملاحظه جهات خارجی، سود کرده است. به همین جهت در امثال این موارد می گویند «ضرر کم جلوی ضرر زیاد را گرفته است»، و اگر او کالا را با ضرر نمی فروخت، اصل مال یا بیش از آن را از دست می داد. پس وقتی تمام جوانب داخلی و خارجی در نظر گرفته شود، معلوم می گردد که این معامله در حق او ضرری نبوده، در نتیجه مغبون هم نیست. امّا این ملاحظات خارج از حقیقت معامله بوده و صحیح نیست به عنوان معیار برای تشخیص ضرری بودن خود معامله در نظر گرفته شود. پس معامله غبنی همیشه ضرری است و در نتیجه عنوان «ضرر» بر چنین معامله ای بدون هیچ اشکال صادق است.

البته حکم به فساد در این معامله موجب ممتی بر مکلف نمی شود، ولی قبلاً گذشت که امتنان در این موارد به لحاظ حکم کلی است نه مصادیق شخصی و این که ضرر، دائر مدار اشخاص است و امتنان دائر مدار نوع، هرگز منافاتی با هم ندارند.

تنبیه هشتم: جواز ضرر زدن به غیر به منظور دفع ضرر از خود

شیخ انصاری قدس سره (۱) در ملحقات مکاسب، در تنبیه چهارم از تنبیهات رساله

قاعده «لا ضرر»، می نویسد: «مقتضای قاعده این است که وارد کردن ضرر به دیگری به منظور دفع ضرر از خود جایز نیست. هم چنین دفع ضرر از دیگری با کاری که موجب ضرر به خود می شود واجب نیست؛ چرا که جواز در مورد اول، و وجوب در مورد دوم، دو حکم ضرری هستند».

سپس آن بزرگوار، قول مشهور فقها مبنی بر عدم جواز اسناد دیواری که خوف فرو ریختن آن می رود به شاخه نخل همسایه را، فرع بر مورد اول و جواز ضرر زدن به دیگری به هنگام اکراه یا تقیه را، فرع بر مورد دوم دانسته است. به این معنا که اگر ظالمی امر کند به کسی ضرر وارد کن، یا تهدید کند که اگر ضرر وارد نکنی فلان کار را می کنم، بر شخص جایز است برای دفع ضرری که ظالم وعده آن را داده، به او ضرر وارد کند و واجب نیست به خاطر دفع ضرر از دیگری، متحمل ضرر شود.

هم چنین در «فرائد» می نویسد: «گاهی دو ضرر، نسبت به یک شخص یا نسبت به دوشخص، بایکدیگر تعارض پیدامی کنند. در این صورت اگر مرجحی وجود نداشته باشد، به اصول و قواعد دیگر مراجعه می شود. مثلاً اگر از جانب حاکم جائز مجبور به پذیرش حکومت شود، که این کار مستلزم ضرر زدن به مردم است؛ در این جا به قاعده «نفی حرج» مراجعه می شود؛ زیرا مجبور کردن

۱- رسائل فقهیه، ص ۱۳۲، (الرابع: إن مقتضى هذه القاعدة أن لا يجوز...).

شخص به تحمّل ضرر، به منظور دفع ضرر از دیگری حرج است، و توضیح این مسئله را در مسئله قبول ولایت از جانب حاکم جائز، در کتاب مکاسب آورده ایم»^(۱).

نتیجه فرمایش ایشان در کتاب مکاسب (۲) این است که: «اگر ضرر متوجه

شخص شود، به این معنی که مقتضی ضرر موجود باشد، جایز نیست که با ضرر زدن به دیگری مقتضی ضرر را از خود دفع کند. مثلاً اگر ظالمی او را مجبور کند مالی از اموالش را بدهد، جایز نیست مال دیگری را بگیرد تا مال خود را حفظ کند. اما اگر ضرر ذاتاً متوجه دیگری باشد، مثل این که او را مجبور کند مال دیگری را بگیرد و تهدید کند که اگر مال او را نگیری، مال تو را می گیرم، برای او جایز است که این کار را بکند، و واجب نیست که مال خود را بذل کند و به جای دیگری متحمّل ضرر شود؛ زیرا در این جا ضرر، بر اساس قصد اکراه کننده واراده او متوجه دیگری بوده و اکراه شونده هر چند مباشر در ضرر زدن است، ولی عامل ضعیفی است که «اضرار» به او نسبت داده نمی شود به گونه ای که بگویند: به دیگری ضرر زد تا خودش ضرر نکند. البته اگر خود این ضرر را تحمّل نموده و به دیگری ضرر وارد نکند، ضرر را از او به سمت خود متوجه کرده است، اما شارع این کار را بر او واجب نکرده است و این امتنان بر امت قبیح نیست.

علاوه، ادله «نفی حرج» برای فرق بین این دو مورد کفایت می کنند؛ زیرا اگر دفع ضرر از خود با ضرر زدن به دیگری جایز نباشد، حرجی به وجود نخواهد آمد، بر خلاف الزام به تحمّل ضرر از جانب دیگری به واسطه ضرر زدن به خود، که قطعاً موجب حرج است».

گفتار ما: در این جا سه مسئله وجود دارد:

۱. عدم جواز ضرر زدن به دیگری، به منظور دفع ضرر از خود. این حکم از حدیث «لا ضرر» استفاده می شود و کلامی در آن نیست.

۱- (فرائد الاصول)، ج ۲، ص ۴۶۷ قاعده لا ضرر.

۲- مکاسب، ص ۸۷ (چاپ خطی)، (انه ماذا توجه الی شخص...).

۲. عدم وجوب تحمل ضرر از جانب دیگری به واسطه ضرر زدن به خود. این حکم از ادله براءت استفاده می شود و نیازی به قاعده «لا ضرر» ندارد؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که بر اساس عموم یا اطلاق آن، به ادله نفی ضرر نیاز پیدا شود. بر خلاف مسئله اول؛ چرا که اطلاقات براءت در آن جا دلالت بر جواز دارد و برای نفی آن به قاعده «لا ضرر» نیاز است.

۳. مسئله تعارض بین دو ضرر، در حق یک نفر یا در حق دو نفر؛ که به دو مسئله قبلی ارتباطی ندارد و ان شاء الله حکم آن در تنبیه نهم خواهد آمد.

از شیخ انصاری قدس سره جای شگفتی است که در کتاب «فرائد» این مسائل سه گانه را در یک عبارت واحد جمع کرده (۱) ولی در رساله ای که در ملحقات مکاسب به

چاپ رسیده، بین آن ها تفاوت قائل شده و مسئله اول و دوم را در تنبیه چهارم (۲)

و مسئله تعارض ضررین را در تنبیه ششم (۳) بیان کرده است. تعجب بیشتر از

سخن محقق نائینی (۴) ۱ است که بر کلام شیخ این چنین ایراد گرفته که وجهی ندارد همه موارد را در یک مسئله بیان کند و درست این است که برای مسئله تعارض ضررین، یک عنوان مستقل و برای مسئله اضرار به غیر - مانند ولایت از جانب والی جائز - عنوانی دیگر جعل کند. به نظر ما، ظاهراً ایشان متوجه امر چهارمی که شیخ انصاری در رساله ذکر کرده نشده؛ زیرا این همان چیزی ست که ایشان به دنبال آن است.

اکنون به بحث از مسئله اول و دوم که این تنبیه در مقام بیان آن دو است باز می گردیم و مسئله سوم را در تنبیه آینده بحث خواهیم کرد، ان شاء الله تعالی.

مسئله اول

بحث در این انسان که انسان برای دفع ضرر از خود، به دیگری ضرر برساند.

۱- فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

۲- رسائل فقهیه، ص ۱۲۲، (ان مقتضی هذه القاعدة أن لا يجوز).

۳- رسائل فقهیه، ص ۱۲۵ (لو دار الامر بين حکمین ضررین...).

۴- منیه الطالب، ج ۳، ص ۴۲۶ (فالصواب جعل عنوان...).

مثل این که مسیر سیل را به سمت خانه دیگری منحرف کند تا سیل به خانه او نرسد یا برای حفظ جان خود، شخص دیگری را جلوی حیوان درنده بیندازد. چنین کارهایی قطعاً جایز نیست و ادله نفی ضرر - خصوصاً بنا بر معنای مختار ما - بر این حکم دلالت دارد.

شبهه: در این مسئله، ترک ضرر به دیگری نیز در بردارنده ضرر است؛ چون همان گونه که فعل او مستلزم ضرر به دیگری است، ترک فعل نیز مستلزم ضرر به خود او است، پس این مسئله نیز داخل در مسئله تعارض ضررین می شود و چه بسا به همین دلیل است که هر سه را در یک مسئله قرار داده اند.

پاسخ: در فرض بحث، ترک ضرر به دیگری، به خودی خود ضرری نیست، بلکه در واقع ترک مانع مقتضی ضرر است. توضیح این که: در مثال مزبور مقتضی ضرر که همان سیل یا حیوان درنده باشد، بر حسب اسباب طبیعی موجود است نه به سبب فعل مکلف. ولی این امکان وجود دارد که در خارج، اثر این مقتضی را دفع کند، مثلاً آن را به سمت دیگری هدایت نموده و از خود دور کند. در این صورت اگر این کار را نکند در واقع مانع مقتضی ضرر را ترک کرده، نه این که مقتضی ضرر را ایجاد کرده باشد.

با این توضیح معلوم می شود که ادله «لا ضرر»، به طور کلی این ترک را در بر نمی گیرد؛ چرا که اصلاً موضوع ضرر در این جا منتفی است و دیگر نیازی نیست که گفته شود: به قرینه این که قاعده «لا ضرر» به جهت امتنان وارد شده، ادله «لا ضرر» از این مورد منصرف است؛ زیرا این انصراف فرع وجود موضوع و مقتضی برای قاعده است، در حالی که چنین موضوعی در کار نیست.

مسئله دوم

مورد این مسئله در جایی است که انسان خودش ضرر را تحمّل کند تا به دیگری ضرر وارد نشود. مثل این که سیل بر حسب اسباب طبیعی به سمت خانه دیگری در حرکت است و او آن را به سمت خانه خود هدایت کند تا به خانه

دیگری ضرر وارد نشود. در این مورد نیز - چنان که گذشت - هیچ دلیلی وجود ندارد که حتی؛ اطلاق خود، وجوب چنین عملی را اقتضا کند تا نیاز به نفی آن

- به واسطه قاعده «نفی ضرر» یا قاعده «نفی حرج» - باشد. پس قاعده «لا ضرر» به این مورد مربوط نبوده و در این مورد به برائت مراجعه می شود.

البته اگر عموم یا اطلاقی که اقتضای وجوب دارد در بین بود، می شد برای نفی آن به این قاعده تمسک جست.

مسئله اضرار به غیر در زمان اکراه

بحث این جا مسئله اضرار به غیر در زمان اکراه است، مثل پذیرش حکومت از جانب حاکم جائز از روی اکراه، چنانچه مستلزم اضرار و ظلم به مردم باشد. شیخ انصاری قدس سره (۱) در موارد مختلفی حکم به جواز آن داده است؛ با این توجیه که

ضرر در این جا ذاتاً بر اساس اراده مکره، متوجه غیر است و دفع اضرار از دیگری و تحمل ضرر به جای او واجب نیست. بنابراین این مسئله نزد ایشان از صغریات مسئله دوم به حساب می آید و بسیاری از متأخرین از او تبعیت کرده اند.

اما نظر ایشان قابل قبول نیست؛ زیرا ما نمی پذیریم که این مسئله ذیل مسئله دوم مندرج باشد.

توضیح این که: در این موارد، ضرر از ناحیه فعل مکره متوجه دیگری می شود و قطع نظر از فعل او ضرری متوجه دیگری نخواهد شد. به عبارت دیگر، مسئله عدم وجوب تحمل ضرر به جای دیگری، در مواردی است که مقتضای ضرر بر حسب اسباب طبیعی و خارجی - قطع نظر از فعل مکلف - موجود و متوجه دیگری باشد، و مکلفی دیگر این قدرت را داشته باشد که با متوجه کردن ضرر به سمت خود، مانع تأثیر آن مقتضی شود. ولی در باب اکراه، این گونه نیست؛ چرا که اسباب طبیعی و خارجی موجب توجه ضرر به دیگری نشده، بلکه علت آن، اراده مکره است.

۱- مکاسب، ج ۲، ص ۸۷ (ولکن الاقوی هو اوّل...).

اما این که علامه انصاری قدس سره فرمود: «در موارد اکراه، ضرر به غیر به سبب اراده مکره است». (۱) به هیچ وجه حرف درستی نیست؛ زیرا صرف اراده مکره موجب

ضرر به غیر نمی شود، مادام که مکره به عنوان آلت فعلی عمل نکند.

البته اگر مکره به گونه ای تحت سلطه و قهر مکره باشد که در انجام فرامین او مضطر شناخته شود، می توان نظر فوق را پذیرفت؛ زیرا در این فرض، ضرر بر حسب اسباب خارجی آن - که اراده مکره نیز جزئی از آن است - متوجه غیر شده و اراده مکره و اختیار او در این میان تأثیری ندارد. ولی حکم موارد اضطرار معلوم است و جایی برای بحث از این که آیا اضرار جایز است یا نه باقی نمی ماند؛ زیرا در موارد اضطرار، به طور کلی تکلیف ساقط است. اما اگر مکلف مضطر نبوده، بلکه مکره بوده و اراده و اختیارش باقی باشد، در این صورت ضرری بدون اراده او متوجه غیر نمی شود. پس اراده و اختیار او نقش واسطه را دارد به طوری که بدون اراده و اختیار او ضرر متوجه دیگری نمی شود.

اما نظر دیگری نیز از شیخ انصاری قدس سره در بعضی کلمات ایشان برمی آید که: «فعل، مستند به مکره نیست هر چند فاعل مباشر باشد؛ زیرا سببیت مباشر (مکره) ضعیف و سببیت مکره قوی است». (۲) این نظر نیز قابل قبول نیست؛ زیرا

در این مورد عرف مردم، فعل را به مباشر نسبت می دهند به جهت این که دارای اراده و اختیار است و تنها در صورتی که مضطر و همانند ابزاری در دست مکره باشد، فعل را به او استناد نمی دهند.

از لوازم قول به جواز اضرار در زمان اکراه آن است که به خاطر دفع ضرری اندک از مال و عرض مکره، هر نوع اضرار به غیر - به استثنای قتل - در موارد اکراه جایز باشد، هر چند از ضررهای دردناک و ناراحت کننده در جان و مال مردم محسوب شود؛ زیرا حکم، در مسئله تحمّل ضرر از غیر همین است و در

۱- مکاسب، ج ۲، ص ۸۸ (فالضرر فيه أولاً وبالذات...).

۲- مکاسب، ج ۲، ص ۸۹ (وإن كان مباشراً إلا أنه ضعيف...).

آن جا تحمل ضرر کم بر خود، به جهت دفع ضرر زیاد از دیگری واجب نیست. (مگر در موارد استثنایی مثل نفوس و شبه آن) و چنان که ذکر شد باب اکراه نزد علامه انصاری قدس سره و تابعین ایشان، از مصادیق تحمل ضرری است که متوجه دیگری شده.

به طور خلاصه مسئله اکراه بر ضرر، مانند پذیرش حکومت از طرف حاکم جائز و امثال آن، از باب تحمل ضرر به جای دیگری نیست، بلکه از باب «تعارض ضررین» است که بحث آن در تنبیه آینده می آید.

تنبیه نهم: حکم تعارض دو ضرر

وقتی دو ضرر با هم تعارض پیدا می کنند، دو شکل دارد: یا دو ضرر متعارض به یک شخص وارد شده است، یا به دو شخص.

در شکل اول تعارض دو ضرر، نسبت به یک شخص است، مانند جایی که بیماری با خوردن دارو از بعضی جهات ضرر کند، و از جهاتی دیگر نفع ببرد. در این فرض بر او واجب است ضرر اقوی را ترک و ضرر ضعیف تر را بگیرد و اگر هر دو ضرر - بیماری و دارو - مساوی هستند، در قبول هر کدام مخیر است.

البته این در صورتی است که ضرر زدن به نفس را به طور مطلق حرام بدانیم، اما این مسئله محل اختلاف است هر چند غرض عقلایی بر آن مترتب باشد.

نظر ما این است که حکم به تحریم به طور مطلق، هر چند مشهور است ولی از سوی برخی معاصرین مورد تأمل واقع شده، چون سندی که بر حرمت مطلق دلالت داشته باشد نداریم. بنابراین مسئله احتیاج به تأمل و تتبع بیشتری دارد.

اما در این مسئله که اطلاقات ادله «نفی ضرر» شامل اضرار به نفس نمی شود، اختلافی وجود ندارد؛ زیرا ادله «نفی ضرر» ناظر به ضرر زدن به غیر است. پس مسئله ضرر زدن به نفس از محل بحث خارج بوده و باید در جای دیگری به آن پرداخت.

اما در شکل دوم که تعارض دو ضرر نسبت به دو شخص است - محل بحث ما نیز همین فرض می باشد - حکم آن میان بزرگان مورد اختلاف واقع شده. به عنوان مثال حیوان شخصی سرش را داخل ظرف شخص دیگری می کند، و هیچ یک از دو مالک مقصّر نیستند. از طرفی نمی توان سر حیوان را از ظرف خارج کرد مگر این که یا ظرف شکسته یا سر حیوان بریده شود.

مثال دیگر این که، دینار شخصی در قلمدان شخص دیگری افتاده باشد.

یا جایی که تصرف مالک در ملک خودش موجب ضرر به همسایه و ترک تصرف، موجب ضرر به خودش شود. مثلاً نیاز به حفر چاهی در خانه خود دارد که این کار، به همسایه ضرر می زند.

به نظر ما مسئله تعارض ضرر مالک - به هنگام تصرف در مال خودش - با دیگری، احکام خاص خود را دارد که به طور مطلق در بحث تعارض ضررین جای نمی گیرد. به همین جهت به طور مستقلاً و به طور کامل به آن خواهیم پرداخت. اما این جا در دو مقام بحث را پی خواهیم گرفت :

مقام اول: تعارض دو ضرر.

مقام دوم: تعارض ضرر مالک و غیر او.

اما با توجه به این که مسئله پذیرش حکومت از جانب حاکم جائز و سایر موارد اکراه بر ضرر زدن به غیر، از باب تعارض ضررین است نه از باب تحمّل ضرر به جای دیگری، آن چه ما در این جا ذکر خواهیم کرد شامل حکم آن ها نیز می شود.

مقام اول: جایی است که دو ضرر تعارض پیدا کنند و امر دائر باشد بر این که به یکی از دو شخص یا دو مال، ضرر وارد شود و ضرر به وجود آمده، ناشی از تصرف مالک در ملک خویش نباشد.

با بررسی اقوال و با تأمل در ادلّه نفی ضرر، به این نتیجه می رسیم که ادلّه نفی ضرر، این فرض را در بر نمی گیرد؛ زیرا از یک سو ادلّه «لا ضرر» در مورد امتنان وارد شده و تنها مواردی را در بر می گیرد که قابل امتنان باشد، نه مثل تعارض

ضررین که در هر حال قابلیت امتنان را ندارد و ممت به هر طرف، ضرر به طرف دیگر است.

و از سوی دیگر اخبار باب به مواردی که از باب یک طرف آن ضرر لازم بیاید انصراف دارد نه مواردی که هر دو طرف موجب ضرر می گردد. وجه انصراف این است که از ظاهر ادله - ولو با ملاحظه مناسبت حکم و موضوع - برمی آید که اراده شارع مقدس از نفی ضرر در عالم تشریح، این است که ضرر را در مناسبات مکلفین با یکدیگر از صفحه وجود محو کند و این هدف زمانی حاصل می شود که ضرر در یکی از دو طرف فعل یا ترک باشد، نه در هر دو طرف. پس همان گونه که خارج کردن سر حیوان از ظرف با شکستن ظرف، مستلزم ضرر بر صاحب ظرف است، بریدن سر حیوان و سالم نگه داشتن ظرف نیز موجب ضرر به صاحب حیوان می شود و بالاخره در هیچ یک از دو طرف، غرض تشریح حکم «لا ضرر» حاصل نمی شود.

نتیجه این که، صرف نظر از این که قاعده در مورد امتنان وارد شده، مناسبت حکم و موضوع در این جا مقتضی است که قاعده «لا ضرر»، مورد تعارض ضررین را در بر نگیرد و برای حکم تعارض ضررین نیاز به دلیل دیگری داریم.

بعد از مراجعه به سیره عقلا - در این گونه موارد و تمسک به قاعده «الجمع بین الحقوق مهما امکن؛ تا جایی که ممکن است باید بین حقوق جمع نمود»، به دست می آید که باید جانب ضرر اقوی را مقدم داریم، به این که مثلاً در دو مثال سابق، ظرف و قلمدان را بشکنیم، سپس خسارت وارده را بین دو مالک تقسیم کنیم، نه این که به نوعی حکم شود که خسارت تنها به یک نفر وارد گردد. صاحب

حیوان باید قسمتی از خسارت را ضامن شود چون شکستن ظرف به خاطر مال او بوده؛ هم چنین صاحب ظرف نیز قسمتی از خسارت را ضامن است چون ضرر وارده به جهت سهل انگاری صاحب حیوان نبوده تا بخواهد ضامن تمام قیمت باشد و علت این حادثه اسباب خارجی است که هر دو طرف نسبت به تحقق آن مساویند، پس لازم است که ضرر را نیز به نسبت، تحمل کنند.

نتیجه این که: ضرر به وجود آمده از داخل کردن سر حیوان درون ظرف، از امور خارجی نشأت گرفته و هیچ یک از دو مالک در آن دخالتی نداشته اند و این ضرر همان گونه که از جهتی متوجه صاحب حیوان است، از جهت دیگر متوجه صاحب ظرف است و از آن جا که در تحمل خسارت از سوی یک طرف، ترجیح بلا-مرجح لازم می آید، هر یک از آن ها باید بخشی از خسارت را به عهده بگیرند. اهمیت یکی از دو مال نسبت به دیگری نیز در ضامن بودن یکی از دو مال نسبت به دیگری تأثیری ندارد. بلکه می توان گفت خسارت بر هر دو طرف باید به نسبت مالشان باشد؛ صاحب حیوان به نسبت ارزش حیوان و صاحب ظرف به نسبت ارزش ظرف ضامن می گردند.

نهایت امر این است که در حفظ عین یکی از دو مال، جانب طرف مهم تر را گرفته و دیگری را از بین می بریم. در این مثال، ظرف را - که اهمیت کمتری دارد - شکسته و حیوان را - که مهم تر است - نجات می دهیم. اما در جایی که دو مال از نظر ارزش مساوی هستند، حکم به قرعه بعید نیست.

آن چه ذکر شد در صورتی است که ضرر به واسطه سهل انگاری یکی از دو طرف حاصل نشده باشد، در غیر این صورت تمام خسارت بر عهده طرفی است که سهل انگاری کرده و چیزی بر عهده دیگری نیست.

از این بیان اشکال آن چه در «کتاب غضب» (۱) مطرح شده مبنی بر این که: «اگر

حیوانی در خانه ای قرار گرفت که جز با خراب کردن خانه از آن خارج نمی شود و هیچ یک از دو مالک نیز تفریطی نکرده اند، خانه را خراب کرده و حیوان را خارج می کنند و صاحب حیوان ضامن خانه می شود؛ زیرا مصلحت حیوان را در این کار بوده است».

روشن می شود؛ و آن این که: به صرف این که خراب کردن خانه به مصلحت صاحب حیوان است، موجب نمی شود تمام خسارت بر عهده او باشد، در حالی

۱- جواهر الکلام، ج ۳۷، ص ۲۰۸ (و کذا إن لم یکن...).

که خسارت به سبب امور خارجی متوجه هر دو طرف شده و تفریط صاحب حیوان در این امر دخیل نبوده، پس لازم است حکم کنیم که خسارت بر هر دو طرف وارد شود، تا حق طرفین حفظ شود.

مقام دوم: در جایی که ضرر مالک با دیگری در تعارض باشد.

اگر از ترک تصرف مالک در ملکش ضرری بر علیه خودش حاصل شود و از طرفی، تصرف در ملکش موجب ضرر به دیگری گردد باید دید که آیا این مورد از قبیل تعارض دو ضرر است تا حکم مقام اول در آن جاری شود؟ یا واجب است همیشه جانب مالک ترجیح داده شده و او حق دارد هر گونه که می خواهد در ملکش تصرف کند؟ و یا این که در این مسأله تفصیل وجود دارد؟

حق آن است که در این جا چهار مسئله مطرح است:

۱. ترک تصرف مالک در ملکش، موجب ضرر بر خود او شود.

۲. ترک تصرف مالک در ملکش، فقط موجب فوت بعضی از منافع گردد بدون این که ضرری وارد شود.

۳. ترک تصرف، نه ضرر می زند و نه منفعتی را از او فوت می کند، ولی مالک دوست دارد در مال خود تصرف کند.

۴. قصد مالک از تصرف در ملکش، ضرر زدن به غیر است بدون این که اصلاً نفعی ببرد.

بی تردید مورد چهارم جایز نیست؛ بلکه ظاهراً مورد روایت سمره عین همین فرض است. اما ظاهر آن چه از مشهور نقل شده این است که به طور مطلق درباره سه مورد دیگر حکم به جواز داده اند؛ بلکه در صورت اول ادعای اجماع بر جواز شده است.

ولی صریح گفته عده ای دیگر مانند محقق ۱ (۱) و ظاهر گفته برخی دیگر مانند

علامه در «تذکره» (۲) و شهید در «دروس» (۳) (رحمه الله علیهما) استثنای صورت

۱- شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۷۶۳ (... أو أوجب ناراً فيه فأحرق...).

۲- تذکره الفقهاء (القدیمه)، ص ۳۷۶ (بل فعل ما جرت به العاده من غیر تفریط...).

۳- الدروس الشرعیة، ج ۳، ص ۶۰ (فلکل أن يتصرف...)

سوم است؛ چرا که محقق جواز را مقتید به احتیاج کرده و علامه و شهید جواز را به تصرف عادی مقتید نموده اند و معلوم است که فرض صورت سوم جایی است که نه حاجتی در کار است و نه تصرفی عادی و متعارف است. ظاهراً کلام غیر این بزرگان نیز از مورد سوم منصرف است و تنها صورت اول و دوم را در برمی گیرد.

با توجه به آن چه ذکر شد، باید دانست نظری که شیخ انصاری قدس سره در «فرائد» (۱)

اختیار کرده، حکم به مقدم داشتن جانب مالک در مورد اول و دوم است. آن هم با استناد به عموم قاعده «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلٰی اَمْوَالِهِمْ» و قاعده «لا حَرَجَ» چرا که ادله نفی ضرردر این دو صورت به دلیل تعارض دو ضرر، ساقط می گردند.

ایراد محقق نائینی بر شیخ انصاری

اما محقق نائینی قدس سره (۲) به این سخن شیخ هم در جهت صغرای قیاس و هم در جهت کبرای آن ایراد وارد کرده است.

نظر ایشان در مورد صغرای قیاس (یعنی این دو مورد، از مصادیق «حرج» و از مصادیق «تعارض ضررین» نیست) چنین است :

اما این که از مصادیق حرج نیست، به این دلیل است که منظور از حرج، نه مطلق مشقت، بلکه مشقت بدنی است. بنابراین مشقت روحی که از منع مالک از تصرف در ملکش برای او ایجاد می شود را با نفی حرج نمی توان نفی کرد.

و امّا این که از مصادیق تعارض ضررین نیست، به این خاطر است که ضرر حاصل برای مالک از ترک تصرف در ملکش چنین نیست که در عرض ضرر حاصل برای همسایه هنگام تصرف مالک در ملکش قرار بگیرد تا با یکدیگر تعارض پیدا کنند؛ بلکه یکی در طول دیگری است. به این معنا که در این جا یک حکم بیش تر جعل نشده که یا جواز تصرف مالک است و یا حرمت آن. اما حکم جواز برای همسایه ضرر دارد و حکم به حرمت برای مالک آسیب ایجاد می کند. پس دو حکم نیست که از هر دو ضرر بر دیگری حاصل شود و با هم تعارض

۱- فرائد الاصول، ج ۲، ص ۴۷۰ (اقوال: الاوفق بالقواعد...).

۲- منیه الطالب، ج ۳، ص ۴۲۷ - ۴۲۸.

کنند. البته بعد از شمول ادله نفی ضرر نسبت به جواز تصرف مالک همین امر موجب می شود که حکمی ضرری بر علیه مالک ایجاد شود و آن عدم سلطه مالک بر تصرف در مالش می باشد و وقتی معلوم است این حکم از ناحیه ادله «لاضرر» ایجاد شده، معقول نیست که با همین ادله نفی شود.

اما حاصل کلام محقق نائینی در مورد کبرای قیاس و این که بعد از تعارض ضررین، رجوع به «قاعده سلطنت» و ادله «نفی حرج» جایز نیست، چنین است: «دلیل عدم جواز رجوع به «قاعده سلطنت» این است که رجوع به عام هنگامی که دو مخصص تعارض پیدا می کنند، در مواردی صحیح است که مخصص با مخصصی در رتبه خودش تعارض پیدا می کند و در نتیجه هر دو ساقط شده و به عام رجوع می شود. اما اگر از تخصیص عام به مخصصی، فرد دیگری از سنخ این مخصص تولید شده و بین این دو مخصص تعارض ایجاد شود، دیگر رجوع به عام جایز نیست و بحث ما از همین قبیل است. توضیح آن که: حکومت ادله نفی ضرر، بر عموم دلیل تسلط مردم بر اموالشان، باعث حکم به عدم تصرف مالک می گردد و این حکم نسبت به مالک ضرری است. به عبارت دیگر، تعارض در این جا بین دو مصداق از مخصص معلوم است، نه بین دو دلیل مختلف، که یکی از آن دو به طور اجمال مخصص عام است.

امّا عدم جواز رجوع به دلیل «نفی حرج»، به این دلیل است که این رجوع زمانی صحیح است که حاکم بر دلیل نفی ضرر باشد، در حالی که چنین نیست».

گفتار ما: بیان مرحوم نائینی قدس سره از جهات مختلفی قابل نقد است. در ابتدا حکم جمیع صور مسئله از نظر خود را بیان می کنیم، سپس در مقام تحقیق و بررسی نظریه خود، به مواضع اشکال در سخن مرحوم نائینی نیز اشاره خواهیم کرد.

حکم مسئله از نظر ما

شکی نیست که قاعده سلطنت - قطع نظر از دلیل «لاضرر» - بعضی از انحاء تصرف در مال را در بر نمی گیرد و تنها بر جواز تصرف مالک در مال خود به آن مقدار که در سیره عقلا پذیرفته شده دلالت دارد و دلیلی بر جواز تصرف در غیر

این موارد وجود ندارد. از این سخن، تکلیف بسیاری از مثال هایی که در این جا ذکر کرده اند روشن می شود. تصرفاتی که در انجام آن نفعی برای مالک نیست، و در ترک آن عادتاً ضرری متوجه مالک نمی شود و تنها به قصد اضرار به غیر انجام می شود، و هم چنین تصرفات بیهوده، با علم به این که دیگری از آن ضرر مهمی می بیند، به طور کلی دلیلی بر جواز آن نیست. و همان گونه که از احوال عقلا و اعتبارات آن ها در این امور مشخص می شود؛ این گونه تصرفات خارج از حدود سلطه عرفی عقلایی در باب اموال است.

و وجه آن این است که سلطنت مالک بر مال خویش، اعتباری همانند سایر اعتبارات عقلایی است که حدود معلومی دارد که از آن تجاوز نمی کند، و هر کس از آن تجاوز کند از محدوده اعتبارات عقلا خارج شده است. مثلاً آهنگر دکان خود را در ردیف عطاران قرار دهد که موجب ضرر فاحش بر آنان شود. یا کسی منزل خود را دباغ خانه بزرگی کند که همسایگان را بیازارد و کار را بر ایشان سخت کند به نحوی که عادتاً تحمّل آن ممکن نباشد. آیا هیچ عاقلی از اهل عرف چنین کارهایی را تجویز می کند و دایره سلطنت مالک بر مال خود را آن قدر وسیع می داند که شامل این کارها هم گردد؟!؟

بنابراین قاعده سلطنت به خودی خود، مورد چهارم و حتی مورد سوم از مسائل چهارگانه فوق را در بر نمی گیرد، حتی اگر ادله «لا ضرر» هم وارد نشوند.

اما اگر تصرف مالک در ملکش، با غرض عقلایی و در حدود متعارف و معمول بین عقلا باشد، ولی از آن تصرف ضرری بر دیگری وارد شود، یا از ترک تصرف، ضرری بر مالک وارد گردیده یا منفعتی از او فوت شود، این فرض نیز دو صورت دارد :

صورت اول: صدق عنوان اضرار به غیر، با عنوان تصرف ضرری در مال غیر است، هر چند به عنوان تسبیب؛ مثل این که در خانه خودش چاه آبی حفر کند که از آن نم آب به دیوار همسایه سرایت کرده و آن را فرو ریزد، یا بعضی از اتاق های

همسایه را غیر قابل سکونت نماید. شکی نیست که این گونه موارد مانند این حفر چاه، تصرف در ملک غیر، صادق است هر چند به عنوان تسبیب.

صورت دوم: هر چند از تصرف مالک در ملکش، ضرر بر دیگری وارد می شود ولی عنوان تصرف در مال غیر صدق نمی کند، مثل این که دیوار خود را در کنار دیوار همسایه به قدری بالا می برد که موجب ضرر به همسایه شده و قیمت خانه اش را کاهش می دهد و شاید مثالی که در مورد کم شدن آب قنات به خاطر حفر قنات در نزدیکی آن می زنند - و در روایات نیز وارد شده - از همین نمونه باشد. هم چنین مانند فاسد شدن آب چاه همسایه به خاطر حفر چاه فاضلاب خانه در نزدیکی آن (البته در بعضی صورت ها).

با این توضیحات، باید دید اگر تصرف مالک در مال خویش، از قبیل صورت اول باشد، تعارض دو ضرر و دو سلطنت صادق است؟ و همان گونه که قاعده سلطنت - قطع نظر از ادله «لا ضرر» - در حق مالک جاری است، و به او اجازه می دهد که در خانه خود با حفر چاه تصرف کند، همین قاعده در حق دیگری نیز

جاری است و به او اجازه می دهد که مالک را از آن چیزی که موجب تصرف در خانه اش می شود منع کند؛ پس تعارض بین دو سلطنت است. همان طور که قاعده «لا ضرر» نیز نسبت به هر دو طرف مساوی است و همان گونه که تصرف مالک در خانه اش با حفر چاه، کاری ضرری است، ترک تصرف وی نیز ضرری است. پس حکم در این جا همان حکم در باب تعارض ضررین است که در مقام اول شرح دادیم و حاصل آن این بود که تا جایی که امکان دارد باید بین هر دو حق جمع کنند.

و اگر تصرف مالک در مالش از قبیل صورت دوم باشد، حکم مسئله بعد از تعارض ضررین در دو طرف، رجوع به قاعده سلطنت است. بلکه چنان که گذشت می توان گفت اساساً ادله «لا- ضرر» مورد تعارض را در بر نمی گیرد، یا به جهت عدم مقتضی امتنان یا به دلیل انصراف ادله «لا ضرر» به غیر این مورد.

در هر حال، بدون تردید رجوع به قاعده سلطنت در این مورد بی هیچ اشکالی جایز است و حکم مسئله، جواز این گونه تصرّفات است. پس مالک حق دارد - مادام که تصرّف در ملک همسایه صدق نکند - در ملک خود تصرّف کند (به هر نحو از تصرّفات متعارف) هر چند به همسایه اش ضرر وارد شود. حال خواه مالک از ترک چنین تصرّفی متضرر شود یا منافی از او فوت شود، یا نه. البته در بیشتر موارد ترک تصرّف مالک در ملکش به آن تصرّفات که امید منفعتی از آن دارد، ضرر محسوب می شود.

آن چه ذکر شد در جایی است که دلیل خاصی بر منع بعضی از انواع تصرّفات در بین نباشد. همانند روایاتی که در باب حریم چاه وارد شده که برخی از روایات واحکام آن گذشت و تفصیل آن را می توانید در کتاب احیاء الموات (۱) به دست آورید.

اشکالات سخن مرحوم نائینی قدس سره

در گفتار مرحوم نائینی قدس سره اشکالاتی به چشم می خورد که ذیلاً به آن می پردازیم :

اشکال اول: ایشان صغری را نفی نمودند با این توجیه که ضرر مالک در عرض ضرر همسایه نیست؛ چون در این واقعه یک حکم بیشتر جعل نشده است. اما این سخن درست نیست؛ زیرا این سخن مبنی بر این است که حکم «نفی ضرر» تنها از قبیل رفع باشد، نه اعم از رفع و دفع؛ در حالی که بدون شک، حکم «نفی ضرر» اعم از این دو مورد است. پس همان گونه که می شود به آن بر نفی جواز تصرّف مالک در ملکش - به خاطر ضرری بودن - استدلال کرد. هم چنین می شود بر نفی حرمت تصرّف نیز بر آن استدلال کرد؛ چرا که آن هم ضرری است و نیاز به دلیلی نداریم که با عموم یا اطلاقش هم دالّ بر حرمت باشد و جواز هم تا برای رفع ید از آن در مورد ضرر، به دلیل «نفی ضرر» استناد کنیم. آن چه ایشان فرمود که: «در این جا به جز جواز تصرّف مالک حکم دیگری قابل تصور نیست و حکم

به حرمت تصرّف، از شمول «لا ضرر» بر جواز تصرّفی که با دلیل سلطنت ثابت شده، نشأت می گیرد. ضرر ناشی از تصرّف، و ترک تصرّف، نسبت به ادله نفی ضرر با هم برابرند؛ البته بعد از آن که بپذیریم نفی، اعم از دفع و رفع است.

اشکال دوم: این که فرمود «لا ضرر»، ضرر به وجود آمده از حکم لا ضرر را در بر نمی گیرد نیز قابل قبول نیست؛ زیرا قطعاً در این حکم امتنانی، بعضی از انواع ضرر نسبت به بعضی دیگر خصوصیتی ندارند و تمام احکام ضرری در این که خدا بر بندگانش منت نهاده و آن احکام را در عالم تکلیف و وضع از دوش آنان برداشته و آن ها را در گشایش قرار داده است، برابرند و اگر تنقیح ملاک موردی وجود داشته باشد، این یکی از آن موارد است. علاوه بر این می توان گفت دلیل «لا ضرر»، به مقتضای دلالت لفظیه، این مورد را در برمی گیرد؛ زیرا حکم بر عنوان عام و طبیعت ساری و جاری در تمام مصادیقش وارد شده است.

اشکال سوم: این که ایشان کبری را نیز مردود دانسته و فرمود: «هنگام تعارض دو ضرر، جایز نیست که به عموم دلیل سلطنت رجوع کنیم؛ زیرا هر دو در یک رتبه نیستند». علاوه بر آن چه قبلاً گفتیم که این سخن ایشان از مبنا فاسد است و نفی ضرر از این قبیل رفع است نه اعم از رفع و دفع، این اشکال نیز بدان وارد است که با وجود این تعارض، چاره ای جز رجوع به عام ما فوق نیست؛ زیرا بحث از کبری بعد از فراغ از صغری و قبول وقوع تعارض بین دو ضرر است و معلوم است که در این هنگام هیچ یک از دو ضرر بر دیگری ترجیحی ندارد، پس چگونه می توان گفت هر دو ساقط نشده و به عموم قاعده سلطنت رجوع نشود؟ کاش می دانستیم وقتی فرض می کنیم که بین دو مصداق ضرر تعارض وجود دارد و رجوع به قاعده «نفی ضرر» هم جایز نیست، چه وجهی دارد که گفته شود تمسک به دلیل محکوم یعنی «قاعده سلطنت» جایز نیست؟ و اگر به قاعده سلطنت در این جا رجوع نشود، به چه چیزی رجوع می شود؟

اشکال چهارم: ایشان فرمود: «چون حرج به معنای سختی های بدنی است نه روحی پس در اینجا منتفی است». «این مطلب هم به طور مطلق صحیح نیست

و حرج در بسیاری از موارد بر سختی های روحی نیز صادق است. مصیبت ها و حوادث دردناک هر چند از سختی های روحی شمرده می شوند، اموری حرجی هستند چنان که در قرآن نیز حرج در معنای سختی های روحی استعمال شده است؛ خداوند می فرماید: «(كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صِدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ...!)؛ این کتابی است که بر تو نازل شده و نباید از ناحیه آن، ناراحتی در سینه داشته باشی!». (۱) و هم چنین می فرماید: «(فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ

ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)؛ به پروردگارت سوگند که آن ها مؤمن نخواهند بود، مگر این که در اختلافات خود، تو را به داوری طلبند، و سپس از داوری تو در دل خود احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم باشند». (۲)

البته موارد ضرر مالک و منع او از تصرف در ملک خودش، به طور مطلق مصداق حرج نیست - چنان که علامه انصاری قدس سره فرمود - و این نیست مگر در بعضی از مواردی که تحمل آن بر مالک بسیار سخت باشد و از این ناحیه در حرج و تنگی باشد.

تنبیه دهم: در ضرر حکم، فرقی بین مکلف به حکم و غیر آن نیست

اگر تکلیف بعضی از مکلفین، موجب شود ضرری بر غیر این مکلفین وارد شود، مانند زن شیردهی که شیر کمی دارد، و روزه گرفتن او باعث ضرر به بچه ضرر می شود و هم چنین روزه گرفتن برای زن حامله ای که نزدیک به وضع حمل است، آیا می توان با دلیل نفی ضرر و جوب روزه را از آن ها برداشت؟ همان گونه که - بنابر قول کسانی که «لا ضرر» را دال بر نفی احکام ضرری می دانند - وجوب وضو و غسل ضرری، با دلیل نفی ضرر برداشته می شود.

ظاهراً این کار جایز است؛ زیرا دلیل نفی ضرر، عام است و بنابر قول این افراد آن چه نفی می شود احکام ضرری است و معلوم است که حکم روزه در این جا

۱- اعراف، آیه ۲.

۲- نساء، آیه ۶۵.

ضرری است هر چند ضرر به فرزند باشد. دلیلی هم وجود ندارد که ضرر ناشی از حکم ضرری باید به خصوص مکلف متوجه شود.

بلکه بعید نیست که بنا بر نظر ما نیز - که عدم جواز نفی وجوب وضو و روزه ضرری به واسطه قاعده نفی ضرر بود - وجوب از چنین روزه ای نفی شود؛ چرا که روزه او در این حال در حقیقت ضرر رساندن به فرزند است و شارع ضرر زدن مردم به یکدیگر را در عالم وضع و تکلیف نفی کرده در نتیجه ادله نفی ضرر آن را در بر می گیرد. و نهی خداوند سبحان از اضرار پدر و مادر به فرزند نیز آن را تأیید می کند آن جا که می فرماید: (... لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ...)، که تفسیر آن در ابتدای کتاب گذشت.

تنبیه یازدهم: تأیید نظر مختار در معنای حدیث

شیخ انصاری قدس سره (۱)، اشکال و جوابی را از بعضی معاصرین (۲) خود نقل نموده

واز آن جا که این مطلب تأییدی بر قول مختار ما در معنی قاعده است، شایسته است به بحث پیرامون آن پرداخته شود :

حاصل اشکال این است که: چگونه می توان برای رفع تکالیف ضرری، مثل وجوب حج و روزه و وضو - هنگامی که از انجام آن ها ضرری حاصل می شود - به قاعده «نفی ضرر» استدلال کرد، در حالی که ضرر چیزی است که در مقابل آن نفی دنیوی یا اخروی حاصل نشود، ولی ما از عمومیت امر به این تکالیف در موارد ضرر، می فهمیم که این تکالیف عوض دینی یا دنیایی دارد که از میزان ضرر آن بیشتر است. بنابراین اصلاً ضرری در کار نیست و نمی توان با قاعده «لا ضرر» تکلیف را برداشت.

و حاصل جواب این است که: عوض، در مقابل ماهیت این تکالیف است - که در حالت ضرر و عدم ضرر محقق می شود - نه در مقابل فرد ضرری این تکالیف؛

۱- رسائل فقهیه، ص ۱۲۰ (التنبیه الثالث، ذکر بعض المعاصرین جواباً...).

۲- عوائد الایام، فاضل نراقی، ص ۵۶ (أن الضرر هو ما لم یکن یأزانه عوض...).

پس در مقابل فرد ضرری تکلیف، ضرر با عوض جبران نمی شود و هنوز وجود دارد و قابل رفع با قاعده «لا ضرر» نیست. البته اگر تکلیف، همیشه در بردارنده ضرر باشد، مثل حکم به ادای زکات و سایر واجبات مالی، بیان فوق درست است.

شیخ انصاری قدس سره هم بر اشکال و هم بر جواب، ایراد وارد کرده است. ایراد ایشان بر اصل اشکال این است که ضرر عبارت است از خصوص ضرر دنیوی و منافع اخروی که در مقابل انجام این عمل حاصل می شود آن را از ضرری بودن خارج نمی کند.

بر جواب نیز چنین اشکال گرفته است که: «اگر بپذیریم نفع در مقابل ماهیت فعل وجود دارد، و خود فعل روزه یا حج، با ضرر همراه است باز هم امر به فعلی که همراه ضرر است مثل روزه ضرری و حج ضرری، امر به ضرر محسوب می شود و در این صورت فرقی بین امر به زکات و امر به روزه ضرری و حج ضرری نخواهد بود». (۱)

گفتار ما: انصاف این است که اشکال معاصر شیخ انصاری (قدس سره) اشکال حقیقی است که چاره ای جز پذیرش آن نیست و ما قبلاً در بیان مختار خود در معنای قاعده با بیانی کامل و وافی به ذکر آن پرداختیم.

حاصل مطلب این است که اگر اطلاقات اوامر شرعی، مورد ضرر را شامل شود - که فرض هم بر همین است - بنا بر مذهب اهل عدل، به دلالت التزامی بر وجود مصلحتی در مورد فعل دلالت می کند و نه صرفاً نفع اخروی که معاصر شیخ قدس سره آن را ذکر کرده و با وجود این مصلحت، عنوان ضرر بر آن صدق نمی کند.

امّا جوابی که شیخ انصاری فرمود که اجر اخروی، مورد را از تحت عنوان ضرر خارج نمی کند شامل این نظر نمی شود؛ زیرا مصالحی که در خود افعال مأمور به موجود است، غیر از اجر اخروی است که در مقابل اطاعت این اوامر داده می شود. علاوه بر این که جواب مرحوم شیخ نیز در جای خود قابل بحث است.

۱- رسائل فقهیه، ص ۱۲۱ (لو سلّم وجود النفع فی ماهیه الفعل...).

آیا در لسان اهل عرف از متشرّعین، عنوان «ضرر» و «غرم» با همان معنای حقیقی که از این دو فهمیده می شود، بر انفاق در راه خدا اطلاق می شود؟ در حالی که خداوند می فرماید: (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ....) (۱) و این از آیاتی

است که دلالت دارد بر این که آن چه در راه خدا داده می شود فنا ندارد و نتیجه و آثار آن باقی است، هر چند عین آن در ظاهر از بین می رود. این نظریه که اطلاقات و تعبیرات باعث نمی شود عنوان «ضرر» در نظر اهل عرف - جدای از ایمانشان به آخرت - از بین برود، حرف صحیحی نیست؛ زیرا صدق عنوان «ضرر» در لغت و عرف، تابع تحقّق نقصی بدون منفعت است، اما تشخیص این که انتفاعی حاصل است یا نه، به نظر عرف نیست. اگر اهل عرف بر حسب نظر ابتدایی خود که براساس غفلت از مصالح موجود در متعلّقات احکام شرع شکل گرفته، عنوان ضرر را در بعضی از موارد محقّق بدانند، و ما بعد از دقّت و تأمل بفهمیم که ضرر صدق نمی کند، الزامی نداریم که در اطلاق لفظ ضرر، تابع عرف شویم و حکم به صدق عنوان ضرر در این موارد کنیم.

تنبیه دوازدهم: آیا اقدام، مانع شمول «لا ضرر» است؟

حق این است که در جریان قاعده «لا ضرر» تفاوتی از این جهت وجود ندارد که موضوع ضرر به واسطه اسباب خارج از اختیار مکلف ایجاد شده باشد، یا با سوء اختیار خود او حاصل شده باشد. مانند کسی که دارویی مصرف می کند که به همراه آن روزه ضرر دارد؛ یا این که خود را در حالی که خوف از استعمال آب دارد، عمداً جنب می کند. در این موارد به استناد ادلّه «لا- ضرر»، جایز است که وجوب نفی شود؛ زیرا هم ادلّه عام است و حصول موضوع ضرر با سوء اختیار مکلف، مانع از آن نیست و هم ادعای انصراف اطلاقات به غیر این مورد، قابل قبول نیست.

البته در امور مالی و هر آن چه از سنخ حقوق است، اگر مکلف خودش اقدام بر موضوعی ضرری کند، جایز نیست صحت آن با ادله «لا- ضرر» نفی شود؛ زیرا چنان که گذشت این امور به مقتضای طبع اولی به دست مکلف است و او می توان هرگونه بخواهد آن را انجام دهد. پس اگر انسان بالغ رشید از روی علم و اختیار اقدام به فروش جنسی به کمتر از قیمت معمول کرد، این بیع صحیح است و هرگز صحت آن با ادله «لا ضرر» نفی نمی شود؛ نه تنها به دلیل این که «لاضرر» در مقام امتنان وارد شده و نفی صحت در این جا با امتنان منافات دارد؛ زیرا قبلاً گذشت که امتنان در این جا از قبیل حکمت است نه علت، بلکه به این دلیل که باب اموال و حقوق مشابه آن، به حسب طبع اولی چنین اقتضایی دارند و مکلف بر آن سلطه داشته و تصرفش در آن نافذ است، خواه ضرری باشد و خواه نباشد.

پس همان گونه که هبه و صلح بدون عوض و امثال آن، اموری ضرری هستند که جایز نیست صحت آن ها با ادله «نفی ضرر» نفی شود، بیع به کمتر از قیمت و امثال آن نیز همین گونه است.

از این جا می توان اشکال نظر مرحوم شیخ انصاری قدس سره در این مقام را فهمید، ایشان می گوید: «اگر بر اصل ضرر اقدام کند مانند این که عالمی بر بیع به کمتر از ثمن اقدام نماید، مثل چنین اقدامی خارج از قاعده «لا ضرر» است؛ زیرا ضرر از فعل خود شخص حاصل شده نه از حکم شارع». (۱)

به نظر ما در این جا ضرر از حکم شارع ایجاد شده هر چند موضوع ضرر از فعل مکلف حاصل شده است؛ زیرا اگر شارع این بیع را امضا نکند، مجرد اقدام مکلف بر انشاء بیع، امری ضرری نخواهد بود و این کار از این جهت همانند سایر موضوعات ضرری است که مکلف با سوء اختیار خود ایجاد می کند؛ همانند کسی که عمداً خود را جنب می کند در حالی که استعمال آب برای او ضرر دارد.

۱- رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۱۲۳ (...نعلم لو اقدم علی أصل التضرر...).

پس وجه در صحت این معاملات همان است که قبلاً گفتیم که نفوذ معامله از آثار سلطنتی است که برای مالک نسبت به مال خودش ثابت است و هر گونه بخواهد (در آن تصرف می کند) و اگر این نفوذ نباشد، سلطه ای بر ما نخواهد داشت و این منافی با طبیعت ملکیت و سلطنت مالک بر اموال خویش است.

فرع فقهی

برخی از فقها در «کتاب الغصب» (۱) در مورد بازگرداندن چوب غصبی که در

ساختمان به کار رفته، یا تخته غصبی که در کشتی نصب شده، فتوای به وجوب داده اند، هر چند غاصب از آن متضرر شود. هم چنین در مورد کسی که در زمین شخص دیگری درختی کاشته، فتوا به وجوب کندن درخت و پر کردن چاله آن و ضمان تمام نقص هایی که به سبب آن ایجاد می شود، داده و بر این حکم به چند دلیل استدلال کرده اند:

از جمله این که غاصب، به واسطه غصب بر خودش ضرر وارد کرده است. گویی کسی که چنین استدلال می کند، به همان حرف ما نظر داشته که ضرری که در باب اموال نسبت به آن اقدام می شود با ادله «نفی ضرر» نفی نمی شود؛ پس ایراد مرحوم شیخ قدس سره (۲) که فرموده اند حصول موضوع ضرر به سوء اختیار، مانع از

شمول ادله «لا ضرر» نمی شود، در این جا وارد نیست.

اما به این فتوا این اشکال وارد است که بر مالک جایز نیست که مال را ضایع کند، بلکه می تواند آن را به هر صورت ممکن به دیگری منتقل کند. پس اقدام او بر کاری که موجب ضایع شدن و فساد شود از طرف شارع قابل قبول نیست؛ و این که موضوع از قبیل اموال است اقتضای چنین اموری را ندارد.

(تامل فرمایید)

استدلال دیگر این است که می توان بر این حکم به روایاتی استدلال کرد که

۱- جواهر الکلام، ج ۳۷، ص ۷۵.

۲- رسائل فقهیه، شیخ أنصاری، ص ۱۲۳ (...لا فرق فی هذه القاعدة بین أن یکون...).

می گویند با غاصب باید به شدیدترین نحو برخورد کرد؛ و در بعض موارد مسئله نیز به روایتی که می فرمود: «لَيْسَ لِعَزْقِ ظَالِمٍ حَقٌّ» (۱)، زیرا این موارد قبل از آن که

قواعد شرعی باشد قواعد عقلایی است که عقلاً در امورشان به آن استناد می کنند، و همین امر مانع شمول ادله «لا ضرر» در امثال مقام می شود؛ خصوصاً این که ادله «لا ضرر» به جهت امتنان وارد شده، که غاصب محلی برای آن ندارد.

پس این که در مقام امتنان وارد شده، هر چند نمی تواند به عنوان دلیل بر مطلوب باشد ولی مؤید مطلوب هست.

استدلال سوم این است که این مسئله نیز داخل در مسئله ای است که قبلاً گذشت تحت این عنوان که اضرار به غیر برای دفع ضرر از خود جایز نیست؛ زیرا در این مورد هر چند امر دایر است بین اضرار مالک کشتی و مالک تخته چوب، ولی ضرر بر حسب اسباب شرعی آن - که در این جا مثل اسباب خارجی می باشد - متوجه غاصب است؛ چرا که او مال دیگری را در محلی قرار داده که به حکم شرع مأمور به کنندن آن است، پس ضرر اولاً و بالذات متوجه اوست نه مالک و جایز نیست برای دفع این ضرر از خودش به دیگری ضرر وارد کند. (تأمل فرمایید)

دلیل چهارم: محقق نائینی قدس سره (۲) در این جا وجه دیگری را ذکر کرده و آن این که،

هیئت ایجاد شده از نصب تخته در کشتی، ملک غاصب نیست، و در این صورت رفع آن، ضرر بر غاصب محسوب نمی شود؛ زیرا ضرر عبارت است از نقص در آن چه واجد آن است.

اشکال سخن مرحوم نائینی، علاوه بر آن که به کار بستن دقت عقلی در امر عرفی است (که نادرست است) این است که سخن تنها در رفع هیئت ایجاد شده از نصب تخته در کشتی، یا چوب در خانه نیست؛ بلکه کلام در خللی است که در

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۳، أبواب الإجاره، باب ۳۳، ح ۳.

۲- منیه الطالب، ج ۳، ص ۴۱۶ (.. فهذه الهيئه الحاصله...).

محمولات کشتی و سایر اجزای آن، به سبب رفع این هیئت اتصالی ایجاد می شود. رفع این هیئت هر چند رفع امری است که مملوک غاصب نیست، ولی این کار منشأ ضررهای بسیار دیگری در آن چه در ملک غاصب است می شود؛ زیرا به این سبب کشتی در معرض غرق و فساد قرار می گیرد. هم چنین در مورد دیواری که بر روی چوب دیگری بنا شده، خارج کردن چوب، صرفاً هیئت اتصالیه را از بین نمی برد، بلکه موجب فساد سایر قسمت های ساختمان هم می شود.

این قاعده نیز از مشهورترین قواعد فقهیه رایج بین علما است که در بیشتر یا تمامی ابواب فقهی بدان تمسک می جویند.

بسیاری از علما این قاعده را با عنوان «أصله الصَّحَّة في فعل الغير؛ قاعده اصالت صحت در فعل دیگران نام گذاری کرده اند». از ظاهر این عنوان بر می آید که تمسک مکلف به این قاعده در اثبات صحت افعال خویش - هنگام شک در صحت - جایز نیست بلکه بعضی از آن بزرگواران مانند محقق نائینی تصریح کرده اند که قاعده مذکور مختص به افعال دیگران بوده و آنچه که در افعال شخص مکلف جاری است فقط «قاعده فراق» است. إن شاء الله در مقام ثالث عدم درستی این ادعا و لزوم تعمیم قاعده مذکور به افعال خود مکلف نیز بیان می شود. به همین جهت ما عنوان بحث را این گونه قرار دادیم: «أصله الصَّحَّة في الأفعال الصادرة من الغير أو من النفس؛ هرچند بعضی از ادله، تنها افعال صادره از غیر را در بر می گیرد». هم چنین تقیید عنوان بحث به قید «أفعال المسلم» (۱) صحیح نیست و به همین جهت ما این قید را از عنوان مذکور حذف کردیم.

بحث در قاعده صحت در چند مقام پیگیری می شود.

۱- چنان که بعضی این قید را درج نموده اند.

مقام اول: مدرک قاعده

اشاره

برای اثبات قاعده صحت به ادله اربعه استدلال شده است اما دلیل عمده در این بحث - چنان که خواهد آمد - اجماع عملی؛ سیره مستمره رایج بین عقلا و استقراء می باشد به همین جهت بعضی از اعلام به ادله کتاب و سنت در این موضوع اشاره نکرده اند؛ زیرا دلالتی در آن ها نسبت به قاعده فراق قائل نبوده اند.

از آن جا که ذکر ادله مذکور خالی از فایده نیست، اجمالاً و مختصراً بدان ها اشاره می شود. قبل از بحث از این ادله لازم است به مطلبی اشاره گردد که در بررسی حال ادله مذکور مفید است.

در مورد حمل فعل غیر بر صحت ۳ معنا قابل تصور است :

معنای اول :

اعتقاد نیکو در حق دیگری و ترک سوء ظن نسبت به او بدین معنا که مسلمان برای برادرش آن چه را که موجب زشتی و بدی می باشد در باطن خویش قرار نمی دهد و بیوسسته اعتقاد دارد که برادرش هرگز کار زشتی را از روی دانش و عمد انجام نمی دهد هر چند ممکن است گاهی از روی خطا و فراموشی مرتکب گردد.

شبهه : این معنا بر مبنای «اعتقاد» استوار است در صورتی که اعتقاد از محدوده اختیار انسان خارج بوده و قابلیت قرار گرفتن برای خطاب تکلیفی - تحریمی یا ایجابی - را ندارد؟

پاسخ : این ادعا ممنوع و غیر قابل پذیرش است؛ زیرا در بسیاری از موارد اعتقاد امر مقدوری است چنان که بسیار اتفاق می افتد در حق کسی اعتقاد سوئی پیدا می کنیم و بعد از آن در مورد او و رفتارش می اندیشیم و همین اندیشه در نفس ما احتمالات جدیدی به وجود می آورد. در واقع چیزهایی را که از آن شخص دیده یا شنیده ایم و منشأ اعتقاد سوء ما گشته است را مرور می کنیم و با خود می گوئیم: چه بسا قضیه طور دیگری بوده است! - به عبارت دیگر آن را توجیه می کنیم - این احتمالات جدید در ابتدای امر برای ما روشن نبوده تا موجب صرفنظر ما از اعتقاد قطعی یا ظنی سوء بشود. و از آن جا که این مسئله،

امر ممکن است که در بسیاری از موارد به وقوع می پیوندد، قابلیت خطاب شرعی - تحریمی یا ایجابی - را دارد.

حاصل آن که بسیاری از اعتقادات ما، اعتقاداتی هستند که در نگاه اول نسبت به افعال دیگران و به واسطه عدم توجه به احتمالات موجود، برای ما حاصل می شوند. و به محض توجه به احتمالاتی که در افعال دیگران امکان پذیر است از بین می روند. با توجه به این مطلب هیچ مانعی وجود ندارد که شارع حکیم امر فرماید مسلمین نسبت به یکدیگر اعتقاد نیکو داشته باشند و اعتقاد سوء را درباره یکدیگر کنار بگذارند؛ چرا که در این دستور مصالح غیر قابل شمارشی وجود دارد از جمله: جلب اعتماد مسلمین نسبت به یکدیگر؛ از بین رفتن کینه ها؛ دفع آثار زشت حاصل از سوء ظن مانند تفرقه؛ جدایی؛ از هم گسیختگی نظم و نظام جامعه و برانگیخته شدن فتنه ها در میان افراد.

معنای دوم :

بار کردن آثار «حسن فاعلی» بر حمل بر صحت. یعنی با انجام دهنده کار، مانند کسی که کار نیکویی انجام داده است معامله شود و از رفتار کردن با او به شیوه رفتار با کسی که امر زشتی را مرتکب شده پرهیز شود. بدین صورت که با وی حسن معاشرت داشته باشند و مانند کسی که کار قبیحی از او دیده نشده است بدو اعتماد شود. فرق بین این معنا و معنای اول این است که در این مورد حمل بر صحت در واقع یک عمل خارجی است اما در معنای اول به معنای اعتقاد نیکو و پرهیز از اعتقاد سوء بود. البته معنای اول هر چند در بسیاری از موارد مستلزم معنای ثانی می باشد اما از جهت معنا و گاهی در نتیجه، تفاوت بین این دو ثابت است.

معنای سوم :

ترتیب آثار فعل صحیح واقعی بر فعلی که دیگری انجام داده است بدین معنا که عمل او، عملی در نظر گرفته شود که در عالم واقع و نفس الامر کاری صحیح می باشد نه این که - مانند معنای دوم - فقط در محدوده اعتقاد، مَهر صحت بر آن

زده شده و کاری درست در نظر گرفته شود. بر اساس این معنا تمام آثار واقعی فعل، بر آن بار می شود و این فعل واقعاً تام ال-جزاء و الشرايط فرض می شود و آن چه بر يك فعل تام ال-جزاء و الشرايط مترتب است، بر این فعل نیز مترتب می گردد بر این مبنا عمل این شخص منشأ آثار شرعیه خواهد بود.

آنچه که ما در اثبات قاعده صحت برآئیم، تنها معنای سوم است.

اینک با توجه به توضیحات گذشته به ذکر ادله اربعه در اثبات قاعده صحت می پردازیم.

۱. کتاب

از قرآن شریف آیاتی را به عنوان استدلال بر قاعده صحت ذکر کرده اند، از جمله آیه ۸۳ سوره بقره که خدای متعال خطاب به بنی اسرائیل می فرماید :

«لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...»؛ که جز خداوند یگانه را پرستش نکنید و به پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و مستمندان نیکی کنید و به مردم سخن نیک بگویید».

استدلال به آیه شریفه متوقف بر این است که اولاً کلمه قل در این جا به معنای اعتقاد باشد و ثانیاً این اعتقاد نیز کنایه از ترتیب آثار آن باشد؛ البته بنابر نظر کسانی که قائل بودند اعتقاد امر مقدور و قابل خطاب شرعی نیست به همین جهت دستور به قول حسن در حق مردمان، تأویل می گردد به این که بر افعال مردمان آثار حُسن مترتب گردد.

اما هر دو مورد محل تأمل بوده و جای اشکال است؛ زیرا :

اولاً: این که قول در آیه شریفه به معنای اعتقاد باشد - علاوه بر این که شاهدی بر آن وجود ندارد - مخالف روایات متعددی است که در تفسیر آن وارد شده است از جمله روایات زیر :

۱. امام حسن عسگری علیه السلام در تفسیر منسوب به آن حضرت آیه را این گونه معنا می فرماید :

«عَامِلُوهُمْ بِخُلُقِ جَمِيلٍ؛ با اخلاق زیبا با آنان رفتار کنید». (۱)

از این روایت روشن می گردد که قول حسن، کنایه از معاشرت با رفتار نیکو و پسندیده است.

۲. جابر از امام باقر علیه السلام در توضیح آیه شریفه نقل می کند :

«قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يُقَالَ لَكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ اللَّعَانَ السَّبَّابَ...؛ با مردم به نیکوترین وجهی که دوست می دارید با شما سخن گفته شود صحبت کنید؛ زیرا همانا خداوند لعنت کننده دشنام دهنده را دشمن می دارد...». (۲)

۳. عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام روایت می کند :

«...وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا، ثُمَّ قَالَ: عُوذُوا مَرْضَاهُمْ وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ... وَصَلُّوا مَعَهُمْ فِي مَسَاجِدِهِمْ...؛ با مردم به نیکویی سخن بگویید؛ از بیماران آنان عیادت کنید؛ در تشییع جنازه آنان شرکت کنید... و همراه با آنان در مساجد نماز بخوانید...». (۳)

این حدیث نیز به معاشرت نیکو اشاره دارد. روایات دیگری نیز موجود است که بر همین معنا دلالت می کنند.

ثانیاً: اگر اعتقاد، کنایه از ترتیب آثار باشد، آیه مذکور حداکثر در دو معنای اول و دوم از معانی سه گانه گذشته دلالت خواهد داشت و به هیچ وجه بر معنای سوم - که مورد توجه ما در اثبات قاعده صحت است - دلالت ندارد.

از سوی دیگر اشکال دیگری بر استدلال به آیه شریفه وارد می باشد مبنی بر این که امر به صحبت نیکو با دیگران در سیاق اوامر دیگری واقع شده که بعضی از آن ها وجوبی و بعضی استحبابی می باشند؛ احسان به ذی القربى و یتیمان و مساکین که در مقابل دستور به زکات ذکر شده است واجب نیست و این سیاق موجود در آیه شریفه، دلالت آن را بر وجوب تضعیف می کند. (تأمل فرمایید)

در هر حال این که خطاب آیه شریفه به بنی اسرائیل است، موجب تضعیف

۱- تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، ص ۳۲۷.

۲- مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۸۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۸.

وستی دلالت آیه نخواهد بود علاوه بر این که اعتقاد نیکو، به خودی خود امری مقدور می باشد چنان که گذشت.

آیه دیگری که بدان استدلال شده است آیه ۱۲ سوره حجرات است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا...»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید از بسیاری از گمان ها پرهیزید».

استدلال به این آیه شریفه بر قاعده صحت - چنان که در کتاب فرائد و دیگر کتب ذکر شده - این گونه است: خدای سبحان در این آیه از برخی ظنون نهی فرموده است. قدر متیقن از این ظنون، ظن سوء و معنای آن نهی از ترتیب آثار ظن مذکور است - که توضیح آن گذشت - و لازمه آن، امر به ترتیب آثار حسن در آن می باشد؛ زیرا بین آن نهی و این امر چیز دیگری به عنوان حد وسط وجود ندارد.

جواب این استدلال دقیقاً همان است که در پاسخ بر استدلال آیه اول ذکر شد. آیات دیگری نیز برای استدلال به قاعده مذکور ذکر شده است از جمله: آیات «وجوب وفای به عقود» و آیات «تجارت از روی رضایت طرفین» و... چنان که شیخ ما علامه انصاری رحمه الله در فرائد به این آیات استدلال فرموده اند.

اما استدلال به آیات مذکور عجیب است؛ زیرا این موارد احکام کلی هستند که بر موضوعات واقعی خود بار می شوند. تمسک به عموم این آیات و احکام وقتی که در تحقق مصداق تجارت عن تراض یا عقد عرفی (که مقتید به قیود ثابت شرعی است) شک وجود داشته باشد، در واقع مانند تمسک به عام در شبهات مصداقیه است.

۲. اخبار

در استدلال به قاعده صحت روایاتی نیز ذکر شده است از جمله اخباری که بر لزوم حمل امر برادر دینی بر نیکوترین وجه دلالت دارد. این اخبار بسیارند که در این جا به دو دسته از آن ها اشاره می شود.

دسته اول، اخباری که به طور مستفیض دلالت دارند بر این که مؤمن برادر خود را متهم نمی سازد؛ اگر مؤمن به برادر خود اتهام بزند ایمان در قلبش ذوب می شود همانند ذوب شدن نمک در آب و هر کس برادر خویش را متهم سازد

قطعاً ملعون و از رحمت خدا دور است. نیز از همین دسته است روایتی که از امیر مؤمنان علیه السلام بدین مضمون وارد شده است :

«ضَعَّ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِ نَبِيٍّ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَلَا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجْتَ مِنْ أَخِيكَ سُوءَ آوَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمَلًا؛ امر برادرت را بر نیکوترین وجه حمل کن تا آنچه تو را از سوء ظن نسبت به او باز می گرداند پیش آید و هر گاه کلمه ای از برادرت نسبت به تو صادر شد، تا آن جا که امکان دارد آن را به خیر حمل کن، نسبت به او سوء ظن نداشته باش.»

(۱)

دسته دیگر روایاتی است که بر وجوب تکذیب چشم و گوش هر گاه نسبت به برادر مؤمن حکم سوئی کنند وارد شده است و این که اگر ۵۰ نفر بر علیه برادرت قسم خوردند، همه را تکذیب کن و برادرت را تصدیق نما و روایات فراوان دیگر.

عدم دلالت مجموع این روایات بر اثبات قاعده صحت روشن و ظاهر است؛ زیرا این روایات ناظر به یکی از دو معنی اول از معانی سه گانه مذکور در حمل فعل غیر بر صحت می باشند و هرگز ناظر به معنی سوم که ما در صدد اثبات آن هستیم نمی باشند. غرض از تمامی تأکیداتی که در این اخبار به چشم می خورد، همانا محکم ساختن ریشه های برادری بین مؤمنین و الزام آنان به معاشرت نیکو و شایسته با یکدیگر است و البته این مطلب شواهد فراوانی نیز در خود روایات شریفه دارد که مخفی نیست.

علاوه، باید به معنای کلمه «اخ» در روایات مذکور توجه کرد بدین معنا که وجود واژه برادر که در بسیاری از روایات به کار رفته، دلیل است بر این که روایت مذکور حکم عمومی در حق همه افراد و تمامی مردم - مؤمن و غیر مؤمن - نیست، چنان که علامه نراقی در کتاب عوائد به همین نکته اشاره فرموده است. این مطلب مانند بسیاری از حقوقی است که در باب حق مؤمن بر برادرش وارد شده و روشن است این حقوق در مورد جمیع مسلمین یا جمیع مؤمنین جاری

نیست بلکه مخصوص کسانی است که رابطه مؤدّت و برادری عمیق بین آنان مستحکم شده است و این مهمّ در باب حقوق مؤمن با تحقیق ذکر شده است.

۳. اجماع

در قسمت اجماع بحث از دونا حیه اجماع قولی و اجماع عملی پیگیری می شود.

۱. اجماع قولی: اثبات قاعده صحت به وسیله استدلال به اجماع قولی به این صورت است که به صورت کلی گفته شود: «حمل افعال مسلمین یا افعال غیر مسلمین بر صحت، به طور مطلق واجب است». اما التزام به این ادعا بسیار مشکل است؛ زیرا چنین سخنی در گفتار و نوشتار بیشتر اصولیین به چشم نمی خورد. (۱)

البته عده کمی از متأخرین اصولیین، مستقلاً متعرض این قاعده شده اند و هر چند از ظاهر بعضی از روایات بر می آید که این مطلب به طور کلی از قواعد مورد قبول می باشد اما این که در اثبات قاعده صحت به طور عمومی تنها به همین مورد اکتفا شود، جدّاً مشکل است. نتیجه آن که ادعای اجماع قولی بر قاعده مذکور - چنان که بعضی اصولیین این ادعا را نموده اند - قابل رد و انکار است و به فرض ثبوت - که قابل اثبات نیست - اعتماد بر این گونه اجماعات در مانند مسئله ی مورد بحث که مدارک فراوان دیگری برای آن وجود دارد صحیح نیست.

البته ممکن است در موارد خاصی مانند ابواب قربانی؛ ازدواج؛ برخی ابواب معاملات و موارد دیگر چنین اجماعی پذیرفته شود اما این اجماع برای اثبات کلیت قاعده کافی نیست.

۲. اجماع عملی: اجماع عملی که همان اجماع علما بلکه اجماع تمامی مسلمین بوده و از آن به «سیره مسلمین» تعبیر می شود در بسیار یا تمامی موارد این قاعده جاری بوده و قابل انکار نمی باشد. دلیل این مطلب آن است که آحاد مسلمین پیوسته در مواجهه با افعالی که از دیگران صادر می شود با حمل به

۱- محقق بزرگوار آخوند خراسانی در کفایه و دیگرانی که وی از آنان حکایت کرده اند و نیز علامه نراقی در عوائد به این مطلب اعتراف کرده اند.

صحت برخوردار می‌کنند. این مطلب در ابواب مختلفی همچون: ابواب عبادات مانند صلاه امام؛ اذان مؤذن؛ اقامت مقیم برای جماعت؛ نماز بر غسل میت و حج نیابتی و نیز ابواب معاملات مانند معاملات-تی که از وکلا سر می‌زند و نیز ابواب قربانی و پوست و لباس و ظروفی که دیگری آن را شسته و موارد مشابه آن وجود دارد. شکی نیست که مسلمانان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها، هنگامی که افعال مذکور از دیگران صادر شده و می‌شود با آن معامله فعل صحیح می‌کنند و هرگز با استناد به این که در صحت آن افعال تردید دارند نسبت به ترتیب آثار آن‌ها توقف نمی‌کنند. هم‌چنین است سیره آنان نسبت به افعال اولیای صغار و مجانبین و اوصیای اموات و متولیان اوقاف و مأموران صدقات که افعال مذکور را بر صحیح حمل می‌کنند و هر کس چند روزی با مسلمانان معاشرت داشته باشد به صدق این ادعا اعتراف خواهد کرد.

توجه به این نکته ضروری است که در بعضی از موارد فوق، غیر از قاعده صحت، قواعد و امارات دیگری وجود دارند که مقتضی صحت آن‌ها می‌باشد مانند قاعده یدوسوق مسلمین و... اما اگر کسی با دیده انصاف بنگرد به علم یقینی و قطعی خواهد دانست که عمل مردم در این موارد هرگز مستند به قواعد مذکور نیست بلکه مدرک تمامی آن‌ها قاعده صحت است هرچند این قاعده در برخی موارد از سوی قواعد و امارات دیگر مورد تأیید واقع می‌شود. هم‌چنان که احتمال داده نمی‌شود اجماع‌کنندگان در تمامی موارد مذکور - با اختلافی که در بین این موارد وجود دارد - به نصوص خاصه‌ای که درباره آن‌ها وارد شده استناد کرده باشند.

از محقق نراقی (قدس سره) تعجب برانگیز است که در کتاب عوائد این اجماع عملی را منکر شده‌اند! از ظاهر کلام ایشان بر می‌آید که اشکال عمده آن بزرگوار از این جا نشأت می‌گیرد که بحث و عنوان آن را روی «افعال واقوال» برده‌اند در صورتی که به روشنی معلوم است بحث پیرامون گفتار صادره از غیر، مقامی دیگر می‌طلبد که ربطی به این بحث ندارد.

جالب توجه است که تحقیق در مدرک قاعده، ما را به این حقیقت می‌رساند

که اجماع عملی مذکور منحصر در سیره مسلمین - از جهت مسلمان بودن آنان - نیست بلکه امور تمامی عقلای عالم با اختلافی که در عقیده؛ مذهب؛ آراء و عادت ها دارند در تمامی دوران ها دایر مدار همین قاعده است. چنان که با کوچک ترین تأمل و دقت در معاملات و سیاست ها و دیگر امور آنان معلوم می شود که تا وقتی فساد عمل غیر بر آن ها ثابت نشده، حکم به صحت آن می کنند و اگر کسی در افعالی که از دیگران صادر می شود: و کلاً؛ اوصیا؛ خدام؛ صاحبان حرفه ها و صنعت ها و در یک کلام تمامی مردم ادعای فساد کند، از او دلیل می خواهند و اگر دلیلی ارائه نکنند، در ترتیب آثار صحت بر فعل غیر هرگز تأمل و توقف نمی کنند.

البته دو مورد از عمومیت سیره فوق استثنا می شود :

مورد اول: جایی که امارات و نشانه ها و قرائنی برفساد وجود داشته باشد.

مورد دوم: جایی که فاعل، متهم و مورد سوء ظن و اتهام باشد.

عقلاً در این دو مورد گاهی از حمل بر صحت خودداری می کنند تا از حقیقت امر تفحص شود. *إن شاء الله* در تنبیهات قاعده صحت ذکر می شود که ممکن است این دو مورد حتی در امور شرعیه نیز از حیثه قاعده صحت مستثنی شوند.

از آن جا که افعال و روش عقلا و نیز آنچه که در امورشان بدان تکیه دارند مبنی بر اصول عقلائیه و غیر تعبدیه است، باید منشأ این سیره و نیز تحقیق حال آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا از فروع مشکوکی که بر این اصل مترتب می گردد آگاهی و بصیرت حاصل شود. از خدای سبحان طلب توفیق و هدایت می کنیم و بحث را بدین گونه پی می گیریم: منشأ سیره عامه عقلائیه در حمل افعال غیر بر صحت از سه مورد زیر جدا نیست :

مورد اول: غلبه، به این معنا که چون افعال صادره از غیر در بیشتر موارد صحیح است این غلبه موجب پیدایش ظن نسبت به صحت فرد مشکوک می گردد و فرد مشکوک به عمومی که غالب است ملحق می گردد و حکم صحت بر آن بار می شود، در نتیجه این ظنی که از غلبه مذکور ناشی گردیده است حجت خواهد

بود. البته حجیت این ظن، حجیت ظنون دیگر در موارد دیگر را در پی نخواهد داشت؛ زیرا در این مورد انگیزه های دیگری نیز دخیل می باشند مانند شدت حاجت و عمومیت ابتلاء و موارد دیگر و همین انگیزه ها، بنای عقلا بر طبق این قاعده را لازم و واجب می سازد.

اما این احتمال ضعیف است؛ چرا که عقلا در عمل، به این غلبه اعتنا نمی کنند و همان طور که در مواردی که صحت در آن ها غلبه دارد بنا را بر این اصل می گذارند، در مقاماتی که صحت فاقد غلبه است نیز از همین مبنا پیروی می کنند. دلیل دیگر ضعف این احتمال آن است که اصلاً ادعای چنین غلبه ای می تواند ممنوع باشد و معلوم نیست غالب افعال صادره از مردم صحیح باشد اگر نگوئیم بیشتر افعال آنان فاسد است! (دقت بفرمایید)

مورد دوم: توقف حفظ نظام و صلاح امور اجتماع بر آن. با این توضیح که: اگر موارد شک در افعال صادره از غیر تحت قاعده حمل بر صحت قرار نگیرد، جامعه دستخوش عسر و حرج بسیار گردیده و امر معاش و نظام امور اجتماع مختل خواهد شد؛ چرا که باب علم عادی که از راه های متعارف قابل دسترسی است در این گونه موارد برای بیشتر مردم مسدود است و همین امر باعث شده است در هر موردی که دلیل خاصی وجود نداشته باشد افعال یکدیگر را حمل بر صحت کنند و بر این قاعده اتفاق نظر داشته باشند. بلکه از کسی که ادعای فساد در فعل دیگری می کند دلیل می خواهند؛ زیرا مبنای آنان پیروی از اصاله الصحه می باشد.

آنچه می تواند باعث روشنی بیشتر مطلب و نزدیک شدن آن به ذهن شود این است که اگر حتی برای یک روز بنا بر این اصل گذارده نشود در اموال و انفس، فساد حاصل شده و جامعه دچار تنازع؛ اختلاف و مشاجره می گردد.

مورد سوم: عمل انسان، به حسب طبیعت اولیه، مقتضی صحت است. بدون شک آثار مورد نظر از همه کارها تنها وقتی حاصل می گردد که به طور صحیح انجام پذیرد و کارهای فاسد اگر کاملاً بی اثر نباشد، حداقل آثار مورد نظر را در پی

نخواهد داشت. از آن جا که مقصود عقلا از انجام هر فعلی آثار مطلوب و مورد نظر از آن فعل می باشد، انگیزه های نفسانی و محرک های فکری، انسان را به انجام کارهای صحیح دعوت می کنند.

بنابراین می توان گفت هر فاعلی - اگر خودش و وجدانش در نظر گرفته شود - تنها افعال صحیح را از کردار خویش قصد می کند و به سمت کارهای درست حرکت می کند؛ چرا که تنها این گونه امور هستند که آثار مطلوب و فایده های مناسب را در پی دارند. پس انجام دهنده هر کاری ابتدائاً و به حسب طبع اولی و فطرت خویش جز فرد صحیح را در نظر نمی گیرد و اگر بعضی از افراد دست به افعال فاسد می زنند، یا از روی غفلت و اشتباه است و یا از روی اغراض فاسد و غیر طبیعی که همه این موارد بر خلاف طبع و فطرت انسانی است. با نگاهی به احوال عقلا در تمامی امورشان از جمله رفتار آن ها در حرفه ها؛ صنعت ها؛ ساخت ابنیه؛ معاملات؛ سیاست ها و... درستی این مطلب روشن می گردد.

اصل در هر کالای مورد معامله این است که صحیح بوده و معیوب نباشد و این صحت، مقتضای طبع اولی و سنت الهی جاری در مخلوقات است. چون صحت برخاسته از چنین اقتضایی است، بیع خود به خود منصرف به آن می شود بدون این که نیاز به تصریح باشد. در نتیجه جنس معیوب از ابتدا مورد نظر و مقصود خریدار و فروشنده نیست؛ زیرا عیب، مخالف طبیعت اولیه خلقت است.

شأن افعال صادره از عقلا نیز همین گونه است؛ انگیزه های آنان که محرک کردار آنان می باشد انسان ها را به انجام اعمال صحیح که منشأ آثار هستند فرامی خواند نه امور فاسدی که هیچ گونه اثر مفیدی بر آن ها مترتب نیست. در نتیجه باید گفت اصل در افعال صادره از همه انجام دهندگان کارها - مسلمان یا غیر مسلمان - این است که صحیح باشد و اگر فساد حاصل شود از اغراض غیر طبیعی یا اشتباه و غفلت انجام دهنده کار فاسد است که البته اشتباه و غفلت نیز خلاف اصل و طبع اولی است.

این نهایت توضیحی است که می توان در منشأ اعتبار عقلایی اظهار کرد.

درست ترین وجه از وجوه سه گانه ی مذکور نیز همین وجه است و وجه دوم در مرتبه بعد از آن قرار می گیرد.

در هر حال استقرار سیره عقلا- بر این اصل قابل انکار نیست و در این مسئله، تفاوتی میان انسان های متدین و غیر آنان و بین مسلمان باشد و غیر مسلمان وجود ندارد. تمام آنچه که از سوی شارع در این باب نسبت به موارد خاص ذکر شده است در واقع امضای همین بنای عقلایی است، نه تأسیس و ایجاد یک اصل جدید.

۴. عقل

برای اثبات عقلی قاعده صحت به وجه زیر استدلال شده است :

وجه اول :

اگر بر افعال صادره از غیر بنا بر صحت گذارده نشود، هم امر معاد دچار اختلال خواهد شد و هم امر معاش. از طرفی اختلال در امور دنیا و آخرت افراد شرعاً و عقلاً واضح البطلان است، پس مطلوب ثابت می گردد.

توضیح آن که: اگر بنا بر صحت گذاشته نشود اقتدای به هیچ امام جماعتی جایز نخواهد بود مگر این که نسبت به صحت نماز او از جهات مختلف: قرائت؛ طهارت و... یقین حاصل کنیم و نیز به انجام فعل هیچ نایب و اجیری اطمینان حاصل نخواهد شد و همچنین واجبات کفایی که از دیگران صادر می گردد قابل اعتماد نخواهد بود مگر آن که علم به صحیح بودن آن ها حاصل شود و نیز بر هیچ کدام از عقود و ایقاعاتی که دیگران انجام می دهند و مورد ابتلای انسان است اعتمادی نخواهد بود. همچنین است امر در تطهیر لباس و ذبح قربانی و موارد دیگری که قابل شمارش نیست و روشن است چنین اعتقادی جامعه را به اختلال در امر دنیا و آخرت خواهد کشاند.

بر استدلال مذکور از هر دو جهت صغری و کبری خدشه وارد شده است با این بیان که :

اولاً: صغری مخدوش است؛ زیرا معنای آن در واقع به چنین اعتقادی بر می گردد: «عدم پذیرش صحت، در مواردی که منحصر است بر عمل به آنچه

دیگران انجام می دهند و مایه اطمینان نفس است و نیز مواردی که امارات شرعیه دیگر دال بر صحت وجود دارد (مانند امارات «ید» و «سوق» و... که اعتبار آن ها با ادله ثابت شده است) موجب اختلال نظام در امر معاد و معاش می گردد». اما این اعتقاد خالی از اشکال نبوده و پیدایش چنین اختلالی قابل قبول نیست.

از طرفی محقق آشتیانی در این مقام می فرماید: «اگر اختلال در معاش را نپذیریم، اختلال در امر معاد قطعاً حاصل است؛ زیرا اگر بنای بر صحت نباشد نماز پشت سر هیچ کس به جز نبی یا وصی او: جایز نخواهد بود». گفتار ایشان نیز ممنوع و غیر قابل پذیرش است؛ زیرا اطمینانی که در بسیاری از موارد برای بیشتر مردمان حاصل می گردد در اموری مشابه آنچه که ایشان ذکر کرده اند کفایت می کند.

مخدوش بودن کبری از این جهت است که استدلال به آن، حجیت قاعده صحت را به طور کلی اثبات نمی کند بلکه لازمه این استدلال آن است که تا جایی به این قاعده عمل شود که محذور اختلال نظام مندفع گردد و در موارد بیش از آن مفید فایده نخواهد بود.

از این که بگذریم توجه به این مطلب ضروری است که ملاحظه آنچه مستلزم اختلال در دنیا و آخرت انسان می گردد و آنچه که چنین محذوری را به وجود نمی آورد و تفکیک بین این دو مورد، به خودی خود کاری بسیار مشکل و منشأ اختلال است. همچنان که اگر قرار باشد تشخیص چنین مواردی به وجدان مکلفین واگذار گردد، خود این امر نیز گاهی به اختلال منجر خواهد شد.

گاهی در اثبات کبری - به پیروی از شیخ اعظم، علمامه انصاری - رحمه الله علیه - به فحوای روایت حفص بن غیاث استناد شده است. در این روایت امام معصوم علیه السلام بعد از حکم به لزوم ترتیب آثار ملکیت بر آنچه در دست می باشد، می فرماید:

«لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ؛ اگر چنین نباشد بازار مسلمین برپا نخواهد بود».^(۱)

این روایت بدین معناست که آنچه نبود آن موجب اختلال می گردد، حق است.

البته این روایت با خبر دیگری نیز قابل تأیید است که مضمون آن بر جواز خریدن پوست از بازار مسلمین در هنگام شک در تذکیر آن، دلالت دارد. در این روایت امام علیه السلام می فرمایند:

«إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ؛ همانا دین وسیع تر از این (سخت گیری ها) است.» (۱)

این جمله امام دلالت دارد بر عدم وجوب پرس و جو از تذکیر پوست. همچنین است روایت دیگری که در آن خوارج به واسطه سخت گیری بر خودشان مورد نکوهش واقع شدند و دیگر روایات مشابه که بر توسعه در امور دین و پرهیز از سخت گیری دلالت دارد.

البته باید دانست که وقتی در اثبات کبری به ادله نقلیه استناد می شود، از استدلال عقلی خارج می گردد. علاوه بر آن که می توان اولویت مذکور را ممنوع دانست؛ زیرا در بسیاری از موارد شک در صحت، می توان بر امارات دیگری اعتماد کرد.

در مجموع، انصاف آن است که دلیل ذکر شده، با همه فراز و نشیب هایی که در استدلال بدان ذکر شد قابل اعتماد است، و لااقل - با قطع نظر از این که این دلیل عقلی باشد یا شرعی - مدعای ما را تأیید می کند.

وجه دوم: استقراء

هر بیننده آگاهی اگر در احکام وارده از سوی شرع با دقت و بصیرت بنگرد - احکامی که نزد کارشناسان فن با اجماع یا دلایل دیگر ثابت شده است - خواهد دید که شارع مقدس در احکام خویش از محدوده این اصل خارج نشده است، به گونه ای که برای انسان اطمینان به ثبوت قاعده صحت به نحو کلی حاصل می گردد.

کافی است احکام مختلفی که در ابواب گوناگون وارد شده است مورد توجه و دقت قرار گیرد، مواردی همچون: ابواب طهارات و نجاسات که با فعل غیر

مرتبط می باشند؛ ابواب قربانی ها و پوست؛ ابواب شهادت و دعاوی و مشاجراتی که در صحت یا فساد بعضی از عقود و ایقاعات پیدا می شود. تمام این موارد بر صدق ادعای ذکر شده شهادت می دهند و جالب این جاست که هر چه بیشتر به احکام شرعیه نگریسته شود وضوح و ظهور آن بیشتر می گردد.

شبهه: محقق نراقی - رحمه الله علیه - در کتاب عوائد بر این ادعا ایراد وارد کرده اند که استقراء یاد شده مفید فایده نیست؛ زیرا از سویی استقراء تام امکان پذیر نیست و از سوی دیگر استقراء ناقص نیز - اگر فایده آن را بپذیریم - در صورتی نتیجه بخش خواهد بود که خلاف آن در موارد خاص دیگری بیشتر از آنچه موافق با آن است تعارض نکند. اما این مطلب نیز قطعی نیست چنان که در روایت صحیح «حلبی» از امام صادق علیه السلام وارد است:

«سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ جَمَّالٍ اسْتَكْرَى مِنْهُ إِبْلًا وَبَعَثَ مَعَهُ بَزِيَّتٍ إِلَى أَرْضٍ فَرَزَعَمَ أَنْ بَعْضَ زُقَاقِ الزَّيْتِ انْخَرَقَ فَأُهْرِقَ مَا فِيهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ شَاءَ أَخَذَ الزَّيْتِ وَقَالَ: إِنَّهُ انْخَرَقَ وَلَكِنَّهُ لَا يُصَدَّقُ إِلَّا بَيِّنَةٍ عَادِلَةٍ؛ از حضرت سؤال شد شترداری که وی شترهایی کرایه کرده اند و با آنها مشک های روغن و زیتون فرستاده اند، سپس شتردار ادعا کرده که یکی از مشک ها پاره شده و روغن ها ریخته است نظر شما چیست؟ حضرت فرمود: او هر وقت که بخواهد می تواند روغن را برگردد و ادعا کند که مشک شکافته شد و روغن ها ریخت! بنابراین نمی توان او را بدون بینه و شاهد عادل تصدیق کرد». (۱)

این روایت صریح است در این که گفته جمال حمل بر صحت نمی شود.

همچنین در موثقه عمار بن موسی از امام صادق علیه السلام این گونه روایت شده است: «إِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بِالشَّرَابِ فَيَقُولُ: هَذَا مَطْبُوعٌ عَلَى الثُّلْثِ قَالَ: إِنْ كَانَ مُسْلِمًا وَرِعًا مَأْمُونًا فَلَا بَأْسَ أَنْ يَشْرَبَ» (۲) و روایات دیگری که ذکر نموده اند.

پاسخ: ایراد ایشان وارد نیست و اعتقاد موافق با تحقیق آن است که آنچه

۱- وسائل الشیعه، ج ۳، کتاب الإجاره، باب ۳۰، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب أشربه محرمة، باب ۷، ح ۶.

موجب ظن اطمینانی و سکون نفس می گردد حجت است؛ زیرا بنای تمامی عقلای عالم در بیشتر امورشان - مگر موارد خاص - بر همین است و استقرای غالبی هر چند موجب علم نیست - و به همین جهت در اموری که نیازمند به ادله قطعی هستند بدان اعتماد نمی شود - اما در اثبات احکام فرعیه آن هم وقتی قرائن دیگری با آن همراه می گردد و اطمینان بخش می شود کافی است.

معارضاتی که در کلام محقق نراقی ذکر شده از دو حال خارج نیست: یا پیرامون «اقوال غیر» - و نه افعال غیر - که مورد بحث است وارد شده است (مثل حدیث اول) و یا آن که پیرامون موارد اتهام ذکر شده (مانند حدیث دوم). (۱)

آنچه ذکر شد تمام مطلبی بود که ما در ذکر ادله قاعده صحت مطرح کردیم. در مجموع باید گفت قاعده صحت از قواعدی است که سیره اهل شرع بلکه تمامی عقلا بر آن قرار گرفته و همین سیره، مهم ترین دلیل بر اثبات قاعده است هر چند ادله دیگر نیز آن را تأیید نموده یا می توانند بر آن دلالت داشته باشند.

مقام دوم: تنبیهات

تنبیه اول: صحت واقعی یا صحت در نزد فاعل؟

در پاسخ این سؤال اختلاف مشهوری وجود دارد. گاهی نیز از صحت واقعی به «صحت عند الحامل» تعبیر می شود به این معنا که صحت در نزد حمل کننده عمل بر صحت مدنظر است. علت این تعبیر آن است که صحیح واقعی از دیدگاه حمل کننده بر صحت، آن چیزی است که از روی اجتهاد یا به واسطه تقلید بنا را بر صحت آن می گذارد؛ بنابراین فرقی بین دو تعبیر مذکور در نتیجه بحث وجود ندارد.

در هر حال آنچه از مشهور حکایت شده، بنا گذاشتن بر صحت واقعی است. از صاحب مدارک - رحمه الله علیه - نیز معنای اول حکایت شده است. اما - چنان که در توضیح اجماع بر حجیت قاعده صحت گذشت - این قاعده، با کلیت

و شمولی که دارد در کلمات مشهور عنوان نشده و در نتیجه نسبت دادن معنای دوم به مشهور در این جا ممکن است به واسطه ظهور کلمات آنان در این معنا در مقامات و موارد خاص باشد، از جمله در ذکر فروع تنازع در ابواب معاملات که مشهور در این مورد به طور مطلق قائل شده اند که قول «مدعی صحت» مقدم است و آن را مقید نکرده اند به این که باید به صحت و فساد واقعی عالم باشد تا حمل بر صحت در نظر فاعل با حمل صحت واقعی مساوی گردد. در حالی که اگر مراد آنان از صحت، صحت از دیدگاه فاعل می بود، باید آن را مقید به این تعبیر می کردند.

از طرفی بسیار بعید به نظر می رسد که مشهور در ابواب مختلف، تفاوت قائل شده؛ در یک مقام صحت را بر صحت واقعی حمل کنند و در مقام دیگر بر صحت فاعلی. در مجموع نسبت دادن این قول به مشهور با این اعتبار، قریب و نزدیک به واقع به نظر می رسد.

ثمره دو قول جایی آشکار می گردد که مورد اعتقاد فاعل با مورد اعتقاد حامل مخالف باشد. مثلاً بایع عقد فارسی یا عقد به غیر صیغه ماضی و یا تقدیم قبول بر ایجاب را جایز بدانند، اما حامل آن را جایز نشمرد. در این صورت اگر حامل در صحت یا فساد این بیع شک کند، حمل فعل بایع بر صحت بنا بر قول اول برای او فایده بخش نخواهد بود در صورتی که اگر معتقد به قول دوم باشد، چنین حمل به صحتی مفید فایده است. در نتیجه اگر قائل به قول اول باشیم، فایده این قاعده تنها منحصر می شود در مواردی که صحت نزد فاعل با صحت نزد حامل مطابق است و در غیر این موارد، فقط نسبت به آثاری که موضوع آن ها صحت باشد فایده خواهد داشت مانند اقتدای به کسی در نماز - بنا بر قولی - .

نکته مهم دیگر در این باب آن است که تنها مدرک در این مسأله ملاحظه دلیلی است که در اثبات اصل قاعده بدان استدلال شد. از آن جا که دلیل عمده در این استدلال سیره مستمره بین عقلا - در تمامی جوامع و در همه زمان ها با وجود اختلافات مذهبی و اندیشه ای بود، قول حق، حمل بر صحت واقعیه است.

توضیح آن که: در بین عقلا- هرگز معهود و معروف نیست که هنگام حمل افعال یکدیگر بر صحت در مسائل گوناگون، از اعتقاد فاعلین و انجام دهندگان کارها سؤال کنند. این مطلب هنگامی روشن تر می گردد که احوال مسلمانان در قرون مختلف مد نظر قرار گیرد که هر چند دارای مذاهب گوناگونی بوده و در مسائل فرعی اختلافاتی بینشان وجود داشته، هرگز از اعتقاد فاعلین در امور مختلف سؤال نمی کردند، فاعلینی که نقش وکیل در بیع و غیر آن یا وصّی میت و یا ولیّ صغیر و یا... داشته اند، بلکه هرگاه در این موارد دچار شک و تردید می شدند بدون این که از حال فاعل تفحص و جستجو نمایند افعال او را حمل بر صحت می کردند.

شبهه: ممکن است گفته شود منشأ سیره عقلائیه مذکور، یکی از سه مورد می باشد: «غلبه؛ اقتضای طبیعت عمل؛ تعبد عقلایی به جهت دفع حرج و حفظ نظام اجتماعی».

شکی نیست که هیچ کدام از این سه مورد بر بیشتر از صحت فاعلی دلالت ندارند؛ زیرا همیشه انگیزه رفتار، انسان را به رفتار صحیح از نظر فاعل و به حسب اعتقاد انجام دهنده آن می کشاند؛ غلبه نیز وقتی حاصل می شود که عمل فاعل با آنچه در نزد او صحیح است موافقت داشته باشد؛ حرج و اختلال در امر دنیا و آخرت نیز وقتی دفع می گردند که حمل مذکور بر صحت فاعلی قرار بگیرد چرا که در بسیاری از موارد، صحت از دیدگاه فاعل با صحت از نظر حامل تطابق دارد و به همین دلیل در دفع محذور حرج و اختلال صحت فاعلی کافی است.

پاسخ: امور سه گانه ای که در شبهه فوق ذکر شده است، نه به عنوان علتی که حکم دایر مدار آن باشد بلکه تنها به عنوان حکمت و منشأ انگیزه در بنای عقلا بر اصل صحت است و چنان که گذشت آنچه از سیره عقلا بر می آید، در مواردی که صحت فاعلی با صحت نزد حامل در آن موارد مطابق باشد، منحصر نیست بلکه موارد دیگر را نیز شامل می شود.

استقرای سیره مسلمین بر این قاعده که از سیره عقلا بر گرفته شده است

همین معنا را تأکید و تأیید می کند؛ چرا که سیره مذکور بر ترتیب آثار واقعی بر عقود و ایقاعاتی که از غیر صادر می گردد جاری می شود و نیز عبادت های نیابتی و واجبات کفایی و... بدون این که حال فاعل و اعتقاد او مورد تحقیق و تفحص قرار گیرد. این در حالی است که بین مسلمانان در احکام عبادات و معاملات اختلاف شدیدی وجود دارد به ویژه آن که قاعده صحت حتی مخالفین (غیر شیعیان) را نیز شامل می شود و بر حمل افعال آن ها بر صحت و ترتیب آثار عمل صحیح بر رفتار آنان - غیر از آنچه که ولایت در آن شرط است - دلالت دارد، هرچند مخالفت آنان با ما در بسیاری از فروع فقهی بر همگان روشن است. با این حال دیده نشده است که از مذهب فاعل سؤال شود یا در پی فحوص از آن از راه های دیگر برآیند.

در ادامه دو مورد در این مقام قابل بحث است :

مورد اول : جایی است تفصیلاً دانسته شود اعتقاد فاعل به طور کلی با آنچه که مورد اعتقاد حامل است مخالفت دارد به گونه ای که هیچ وجه اشتراک و جامعی برای این دو قابل فرض نیست؛ مثلاً بلند گفتن بسم الله الرحمن الرحیم در نمازهای اخفائیه (۱) در نظر فاعل واجب باشد اما حامل آن را حرام بداند. در این مورد حمل

چنین فعلی بر صحت - از باب احتمال این که مصادف با واقع باشد ولو سهوآ - بسیار مشکل است؛ زیرا هیچ کدام از ادله سابق در این جا جریان ندارد و حتی باید گفت این مورد از جهت اعتقاد فاعل، حمل بر فساد است نه حمل بر صحت!

مورد دوم : هرگاه علم تفصیلی داشته باشیم که فاعل نسبت به حکم یا موضوع یا هر دو جاهل است مانند کسی که ترتیب اعضای وضو یا نماز یا غیر این دو مورد را نمی داند و بدون این که از احکام آن ها باخبر باشد، آن ها را به جای می آورد اما احتمال می رود که از روی تصادف یا اتفاق، احیاناً عمل او مطابق با واقع باشد. در این جا نیز حمل بر صحت واقعی مشکل است هرچند درجه آن نسبت به مورد اول ضعیف تر است.

۱- نمازهایی که واجب است قرائت در آن ها آهسته خوانده شود.

محقق اصفهانی در تعلیقات بر کفایه چنین اختیار کرده است که: در این صورت حمل بر صحت می شود و ادعا نموده که سیره بر همین معنا قرار گرفته است علی الخصوص بعد از توجه به این که بیشتر عوام، نسبت به احکام شرعی آگاهی ندارند.

اما بر نظر ایشان ایرادی به این شرح وارد است: استقرار سیره مورد ادعای ایشان در مواردی که علم تفصیلی به جهل فاعل در خصوص مسائل معین و مشخص وجود دارد، ثابت نیست. البته جریان سیره مذکور در مواردی که علم اجمالی به جهل فاعل نسبت به بعضی از موارد یا بسیاری از آن ها وجود داشته باشد، بعید نیست؛ زیرا اکثر عوام و به ویژه بیابان نشین ها و کسانی که با آنان حشر و نشر دارند از همین دسته هستند. علاوه بر این اشکالی وجود ندارد افعال آنان را بر صحت واقعیه حمل نموده و آثار این صحت را بر آن افعال بار نماییم. مقصود مورد نظر یعنی لزوم حمل بر صحت واقعی - نه صحت از دیدگاه فاعل - از برخی روایات که در موارد خاص وارد شده اند قابل استظهار و برداشت است.

از جمله شیخ طوسی - رحمه الله علیه - در تهذیب و فقیه با اسناد مذکور از اسماعیل بن عیسی نقل می کند :

«سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جُلُودِ الْفَرَاءِ يَشْتَرِيهَا الرَّجُلُ فِي سُوقِ مَنْ أَسْوَاقِ الْجَبَلِ، أَيْسَأَلُ عَنْ ذَكَاتِهِ إِذَا كَانَ الْبَائِعُ مُسْلِمًا غَيْرَ عَرَفٍ؟ قَالَ:.... وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمْ يُصَلُّونَ فِيهِ فَلَا تَسْأَلُوا عَنْهُ؛ از حضرت امام رضا علیه السلام راجع به مردی که در یکی از بازارهای کوهستان پوستینی خریداری می کند پرسیدم و این که آیا لازم است درباره تذکیه آن پرس و جو کند وقتی که فروشنده مسلمان اما ناشناس باشد؟ حضرت فرمود:.... و اگر می بینید که خودشان در آن نماز می خوانند پرس و جو نکنید».

(۱)

وجه استظهار این گونه است که روایت، موردی را شامل می شود که علم به اعتقاد فاعل بر جواز نماز در پوست دباغی شده وجود دارد، هر چند تذکیه نشده باشد؛ زیرا در آن روزگار فتوای ابو حنیفه در عراق شهرت داشت و چنان که در

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، کتاب طهارت، ابواب النجاسات، باب ۵۰، ح ۷؛ تهذیب، ج ۲، ص ۳۷۱، ح ۱۵۴۴؛ من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۵۸، ح ۷۹۲.

سؤال راوی ذکر شده است فروشنده از مخالفین (اهل سنت) بوده است. بنابراین روشن است که عمل به این اماره یعنی نماز خواندن بر روی آن پوست جز از جهت حمل افعال مسلمین بر صحت واقعی نیست و از نمازی که بر روی آن می خوانند کشف می شود که آن پوست تذکیه شده است؛ چرا که تذکیه در لباس نماز گزار واقعاً معتبر است.

مگر این که گفته شود این روایت در این زمینه مورد عمل نیست؛ زیرا اخذ از بازار و ید مسلمان، برای جواز کفایت می کند و نیازی به اعتبار نماز در آن نیست. بنابراین، این حکم محمول بر استحباب و گونه ای از احتیاط خواهد بود. در هر حال می توان گفت حکم مذکور هر چند استحبابی باشد در اثبات مدعای ما کافی است. (تأمل فرمایید)

بااین حال از ظاهر برخی روایات خلاف این مطلب برداشت می شود و این که حمل بر صحت در جایی که معتقد فاعل با معتقد حامل موافقت و مطابقت داشته باشد جایز است مانند روایات فراوانی که در «تحریم آب انگور پخته شده اگر از دست کسی که آن را حلال می شمارد گرفته شود» وارد شده است. از جمله روایتی که مرحوم کلینی - رحمه الله علیه - آن را با سند مذکور از عمر بن یزید نقل می کند :

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ يُهْدِي إِلَيْهِ الْبَخْتَجَ مِنْ غَيْرِ أَصْحَابِنَا؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمُسْكِرَ فَلَا تَشْرِبُهُ وَإِنْ كَانَ مِمَّنْ لَا يَسْتَحِلُّ شَرِبُهُ فَاشْرِبُهُ؛ از امام صادق علیه السلام پرسیدم برای مردی از سوی یکی از غیر شیعیان، آب انگور پخته شده هدیه رسیده نظر شما چیست؟ حضرت فرمود: اگر فرستنده از کسانی است که مسکر را حلال می شمارد آن را ننوش و اگر از کسانی است که مسکر را حلال نمی داند از آن استفاده کن». (۱)

و روایات دیگری مشابه این روایات.

چنان که معلوم است حمل فعل مسلم بر صحیح واقعی، اقتضا دارد که در این

مورد حکم به حلیت شود و البته این مورد از مستثنیات قاعده صحت نیست؛ زیرا بین دو عقیده مذکور وجه جامعی وجود دارد به این معنا که هر دو فرقه آب انگوری که ۲۳ آن تبخیر شده باشد را حلال بشمارند. از سویی ممکن است این مورد از موارد تهمت باشد که از استثنائات قاعده صحت است و در آینده اشکال موجود در جریان قاعده صحت در مورد تهمت ذکر خواهد شد. معمولاً کسی که مسکر را حلال می شمارد انگیزه ای برای جوشاندن ۲۳ آب انگور ندارد. در نتیجه قاعده در مورد آن ساقط شده و مرجع حکم، استصحاب خواهد بود و بدون شک مقتضای استصحاب در این مورد حرمت است.

تنبیه دوم: وجوب احراز صورت عمل

از جمله موارد معتبر در جریان قاعده صحت؛ احراز صورت عمل است. یعنی قدر مشترک بین صحیح و فاسد، به گونه ای که عنوان عمل به معنای اعم از صحیح و فاسد بر آن صدق کند. با این توضیح، اگر بینیم کسی حرکاتی را انجام می دهد که ما در صدق عنوان نماز بر آن - هر چند فاسد - شک داشته باشیم و یا

کسی را می بینیم که خم می شود و نمی دانیم که آیا برای رکوع خم شده است یا برای برگرفتن چیزی از زمین، ظاهر است که این موارد جایگاه حمل بر صحت نخواهد بود و این که فاعل، از این گونه اعمال، عنوان صلات را قصد کرده کافی نیست مگر آن که در خارج صورت عمل محرز شود. به دلیل این که مجرد قصد در صدق عنوان بر عمل خارجی کفایت نمی کند و لازم است عمل به صورت خاص خود اتیان شود. البته اگر بین دو عمل، صورت خاص مشترکی وجود داشته باشد، در این صورت ممیز و جدا کننده آن دو از هم قصد و نیت خواهد بود. بنابراین، این شرط غیر از شرطی است که إن شاء الله بدان اشاره خواهیم کرد و مختصر آن این است که: لازم است احراز گردد فاعل در صدد همان عنوانی است که حمل فعل آن بر صحیح از سوی او اراده شده است.

در هر حال اعتبار این شرط در تمام موارد جریان اصالة الصحة امر ظاهری

است که هیچ گونه پوشیدگی و اختفا ندارد. محقق ثانی در جامع المقاصد عبارتی دارد که ظاهراً ناظر به همین معناست. عبارت ایشان چنین است:

«الاصال فی العقود الصَّحَّه بعد استکمال أركانها لیتحقَّق وجود العقد أما قبله فلاوجود للعقد؛ اصاله الصَّحَّه در عقود جاری نمی شود مگر آن که ارکان آن کامل شود تا وجود عقد محقق گردد و قبل از این استکمال، اصلاً عقدی وجود ندارد تا مجرای اصاله الصَّحَّه گردد»^(۱).

به همین جهت است که آن بزرگوار در بعضی از کلمات خویش این گونه مثال آورده است: مثلاً جایی که دو طرف عقد در این که آنچه عقد بر آن واقع می گردد حراست یا بعد اختلاف داشته باشند؛ یا بین ضامن و مضمون این گونه اختلاف به وجود بیاید که ضامن بگوید: من در حالی که نابالغ هستم ضامن شدم و مضمون بگوید: تو در حال بلوغ ضامن شدی.

همچنین است اشکالی که از علامه رحمه الله در جریان قاعده صحت در این فرض حکایت شده است. ظاهراً منشأ اشکال این دو بزرگوار در جریان قاعده صحت این است که عنوان عمل در این گونه موارد احراز نشده است.

در هر حال اگر مراد محقق ثانی رحمه الله از «استکمال ارکان عقد» همان باشد که ذکر شد - هم چنان که از مثال های ایشان بر می آید - شکی در آن نیست.

و اما اگر مراد آن بزرگوار امری غیر از آن باشد، قابل تأمل و بحث است. گمان نمی رود هیچ کس با آنچه در عمل به قاعده صحت ذکر کردیم مخالف باشد. آیا می توان تصور کرد کسی در جایی که در صدق عنوان بیع یا نکاح بر فعل خارجی - ولو فاسد - شک دارد، حکم به صحت نماید؟ آیا امکان دارد کسی به مجرد این که می بیند شخصی خم شده است و معلوم نیست آیا برای رکوع خم شده یا برای برداشتن چیزی از زمین، فعل او را بر رکوع صحیح حکم کند؟ روشن است که پاسخ منفی است

در نتیجه هرگاه شک موجود، مساوی با شک در صدق عنوان و صورت عمل باشد، هرگز مجرای قاعده صحت نیست. بنابراین اگر کسی از اصل در مالیت عوضین شک کند، عنوان بیع صادق نخواهد بود؛ زیرا بیع در جایی که قابلیت بیع را داشته باشد - و لو به طور اجمال - صدق می کند. نیز هرگاه شک شود در این که مبیع حراست یا عابد یا در این که مبیع خمر است، یا مایع مباح دیگری - بنابراین که شارع در موضوع خمر تصرف فرموده و آن را رأساً از مالیت انداخته است - عنوان بیع در این موارد صدق نخواهد کرد و مانند فروش آب رودخانه و موارد مشابه آن است که در دیدگاه عرف و عقلا، مالیت و ارزش مالی ندارند و این گونه بیع ها را کاری سفیهانه و شوخی وار می دانند نه بیع حقیقی هرچند فاسد. همچنین است اگر در بلوغ ضامن شک شود، بنابراین که ذمه نابالغ ساقط بوده و اعتباری به ضمانت وی نیست و چنین ضمانتی در شرع مانند کسی است که نزد عقلا اعتباری بر ذمه و عهده او نیست مانند دیگر افراد غیر ممیز و مجنون؛ چرا که در این گونه موارد اصلاً عنوان ضمان صدق نمی کند هرچند به طور فاسد.

البته بعضی از مثال ها از جهتی قابل نقض و ابرام می باشند اما در کلیت حکم مذکور اشکالی بر آن ها وارد نیست، به این معنا که هر چیزی که عنوان عمل - ولو به معنای اعم - بر آن صادق نباشد از مسأله اصالة الصحه خارج است و معلوم است که انهدام ارکان یا شک در آن - غالباً یا دائماً - مساوی با شک در تحقق عنوان است و چه بسا مراد از رکن در این جا هر چیزی باشد که عدم آن مستلزم انتفاء عنوان باشد. (دقت فرمایید). بنابراین فرمایش محقق ثانی و پیروان ایشان در این که لازم است ارکان عقد احراز شوند تا اصالة الصحه در آن جاری گردد، مطلب قوی و متینی است.

نکته دیگر آن که این بحث مختص به باب بیع نبوده بلکه جمیع موارد جریان اصالة الصحه را شامل می گردد؛ زیرا اولاً بین همه موارد، اتحاد دلیل وجود دارد و ثانیاً دلیلی که این بحث را مختص به ابواب مخصوصی نموده و ابواب دیگری را شامل نشود وجود ندارد. فقط لازم است عنوان عمل مشترک بین صحیح

و فاسد در حکم به صحت هنگام شک به مقتضای این قاعده احراز شود. در باب وضو نیز اگر از دور می بینیم کسی دستانش را می شوید و نمی دانیم که آیا این شستن، شستن برای وضو است یا غیر آن، آیا به راستی می توان فعل این شخص را بر وضوی صحیح حمل نمود؟

از محقق نایینی رحمه الله جای تعجب است که این بحث را مختص به باب عقود قرار داده، چنان که ظاهر برخی از کلمات شیخ ما، علامه انصاری رحمه الله نیز همین معنا را می رساند. اما با توضیحات فوق اصل کلام روشن شد و این که وجهی برای تخصیص آن به یک باب و خروج بابی دیگر از آن وجود ندارد.

در این مسئله غیر از آنچه ذکر شد اقوال دیگری نیز وجود دارد که محقق ثانی آن ها را این گونه برمی شمرد :

قول اول : نظری است که علامه انصاری رحمه الله اختیار فرموده مبنی بر این که لازم است تمام آنچه احراز آن در صدق عنوان عقد صحیح و عرفی معتبر است احراز گردد و قاعده مختص به شک در شرایط شرعیه دیگر است. به دلیل این که اگر عنوان صحیح عرفی محرز نگردد، مجالی برای اجرای قاعده وجود ندارد.

اشکال :

احراز قدر مشترک بین صحیح و فاسد در این مسئله کفایت می کند؛ زیرا این قاعده مختص به اهل شرع نیست بلکه اهل عرف نیز هر گاه در صحت اعمال صادره از غیر - در عقود یا غیر عقود - شک کنند بر همین قاعده اعتماد نموده و به صحت آن حکم می کنند و همین که صورت عمل بر ایشان محرز گردیده یا بدانند که قصد فاعل ایجاد عمل صحیح خارجی بوده، به همین قدر کفایت کرده و قاعده را جاری می کنند. بنابراین اگر مجرای قاعده خصوص موارد شک در شروط شرعیه باشد هرگز مجالی برای آن نزد اهل عرف و عقلا در احکامی که در دسترس دارند باقی نخواهد ماند.

قول دوم : محقق خبیر؛ علامه اصفهانی رحمه الله می فرماید: احراز مجرد انشاء در عقود کافی است و هر گاه مجرد انشای بیع یا نکاح یا موارد دیگر محرز شود

وسپس در شرایط دیگری که نزد عقلا یا شرع معتبر هستند شکی حاصل شود حکم به صحت آن می شود. آن بزرگوار حتی احراز این که انشاء به قصد جد باشد را معتبر ندانسته، بلکه به نظر ایشان همین که انشا کننده در جدی باشد - هر چند قصد جدی او معلوم نباشد - کافی است. تمام این موارد از عموم ادله ای است که رکن آن ها سیره عقلائییه می باشد.

اشکال :

اگر مراد ایشان از انشاء چیزی است که عنوان معامله مشترک بین صحیح و فاسد بر آن صدق می کند، شک نیست که مجرد انشاء در احراز عنوان آن کافی نبوده بلکه علاوه بر آن وجود سایر ارکان معامله نیز معتبر است از جمله صلاحیت عوضین و طرفین عقد ولو به طور اجمال. بنابراین وجهی برای اختصار بر انشاء وجود ندارد و اگر مراد ایشان کفایت مجرد انشاء باشد ولو عنوان معامله بر آن صدق نکند، در این صورت در توضیح نظر ما ذکر شد که این ادعا با حق سازگاری ندارد.

قول سوم : محقق نائینی رحمه الله دورترین قول از صحت را در این مسأله اختیار نموده اند. حاصل نظر ایشان چنین است: لازم است جمیع شرایط عوضین و متعاقدین احراز گردد و قاعده فقط مختص به موارد شک در شرایط عقد است. دلیل ایشان برای این تبعیض آن است که رکن اثبات قاعده در این جا اجماع بوده و معقد این اجماع نیز «شک در صحت عقد» است. ظاهر این عنوان خصوص شرایط معتبر در خود عقد است نه چیزهایی که خارج عقد باشند مانند صفات متعاقدین و عوضین که در صحت آن معتبر دانسته می شود.

بر این نظر سه اشکال زیر وارد است :

اشکال اول :

چنان که گذشت حمل عقدی که از دیگری صادر می شود، از جزئیات مسأله حمل فعل غیر بر صحت - به طور مطلق - است و دلیل خاصی وجود ندارد که این مطلب مختص به ابواب معاملات باشد. از طرفی ادعای اجماع مشکل

است چه برسد به این که این چنین اجماعی را تنها دلیل بر اثبات آن بدانیم. (دقت فرمایید)

گذشته از این، لازمه فرمایش آن بزرگوار این است که برای حمل فعل غیر بر صحت در ابواب عبادات و مشابه آن، به دنبال دلیل دیگری بگردیم. در نتیجه در این مسأله دو قاعده مستقل وجود خواهد داشت: یکی در ابواب معاملات و یکی در دیگر ابواب. از سویی در بعضی از کلمات ایشان در این مقام، التزام آن بزرگوار به این مطلب برداشت می شود که امر عجیبی است؛ زیرا تردیدی نیست که بیش از یک قاعده در بین نیست و این امر مستند به دلیل یا دلایل روشن و معلومی است که در تمامی ابواب فقه جاری است بدون این که تفاوتی بین ابواب عقود و دیگر ابواب وجود داشته باشد. البته در کلام غیر آن بزرگوار احتمال تفکیک بین دو مورد مذکور مشاهده نشده است.

اشکال دوم:

اگر این را هم بپذیریم که مورد قاعده و معقد اجماع در ابواب معاملات، منحصر در شك در صحت عقد می باشد، انصاف این است که مراد از صحت عقد - بنابر ظاهر آن - صحت به معنی ترتیب جمیع آثار شرعیه آن بر عقد است. آثاری همچون: نقل و انتقال... و این صحت تنها به معنی عقد انشایی نیست. البته واضح است که صحت عقد بدین معنا متوقف بر این است که سایر شرایط معتبره در عوضین و متعاقدین به شرایط انشاء منظم گردد و هرگز مجرد احراز شرایط صیغه در آن کافی نمی باشد. با این توضیحات مجالی برای تفسیر مذکور در کلام ایشان باقی نخواهد ماند.

اشکال سوم:

گمان نمی رود هیچ کس در فقه و ابواب مختلف معاملات عملاً به چنین تفصیلی پایبند باشد. حتی خود ایشان نیز نمی توانند در عمل مطابق آنچه افاده فرمودند رفتار نمایند؛ زیرا لازمه آن این است که مورد قاعده به موارد شك در صحت انشا از ناحیه ماضویت و صراحت و تنجیز و امثال این موارد منحصر

گردد - بنابر اعتبار این امور در قاعده - اما اگر در معلومیت عوضین یا زیادی و عدم زیادی یکی نسبت به دیگری - در حالی که هر دو از یک جنس باشند - و مواردی مشابه آن شک شود، هرگز نمی توان برای اثبات صحت معامله مشکوک از ناحیه مذکور بدان تمسک جست و روشن است که این مطلب قابل قبول نیست.

البته در بعضی از کلمات ایشان در همین مقام به این مطلب اشاره شده است که :

«إِنَّ اعتبار معلومیه العوضین أو عدم کون أحدهما زائداً علی الآخر إنما اعتبار فی صحه العقد؛ اعتبار معلومیت عوضین یا عدم زیادی بر دیگری، در صحت عقد اخذ شده است.» (۱)

معنای این گفته روشن نیست؛ زیرا اگر منظور ایشان اعتبار آن در صحت عقد به معنای انشای صیغه باشد اشکال آن واضح است و اگر مراد اعتبار آن در عقد مسببی و آنچه که نقل و انتقال بر آن مترتب می گردد باشد، جمیع شرایط همین گونه است و تفاوتی بین آن ها وجود ندارد.

مناسب است در این جا به موردی که علما در آن به جریان قاعده صحت تصریح فرموده اند (با وجود شک در آن از ناحیه شرایط متعاقدین یا شرائط عوضین) اشاره نماییم :

بحث پیرامون مطلبی است که در روایت «ابن اَشِیم» مشهور در مورد عبد اذن گرفته ای وارد شده است. صاحب این عبد، به او مالی می دهد تا بوسیله آن برده ای بخرد و آن را آزاد کند و هم چنین از طرف پدرش حجی بجای بیاورد. اما این عبد با این پول، پدر خود را می خرد و او را آزاد می نماید؛ سپس بین صاحب این عبد اذن گرفته؛ و صاحب پدر او؛ و وارثان کسی که این پول را به عبد داده اند تنازع و اختلاف پیش می آید و هر کدام ادعا می کنند که او پدرش را از مال آن ها خریده است. امام باقر علیه السلام در این مورد می فرماید :

«يَرِدُ الْمَمْلُوكُ رِقًّا لِمَوْلَاهُ وَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَقَامُوا الْبَيْتَةَ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ اشْتَرَاهُ بِمَالِهِ

كَانَ رِقًّا لَهُ؛ بنده مملوک به بردگی مولای خویش باز می گردد و هر کدام از دو گروه دیگر بتوانند بینه اقامه کنند بر این که بنده مأذون، او را از مال آن ها خریداری کرده است، آن بنده مملوک برده آن ها خواهد بود». (۱)

علما در این مسأله اشکال کرده اند که: ظاهر حدیث مخالف با قواعد است؛ زیرا حکم به فساد عقد مذکور و مطالبه بینه از کسی که ادعای صحت دارد مخالف با قاعده است؛ زیرا برای کسی که ادعای صحت می کند، قاعده اصاله صحت همراه با سوگند کافی است.

واضح است منشأ شک در این جا از ناحیه صحت انشای عقد و شرایط آن نیست بلکه از ناحیه عوضین است و این که عبد مأذون یا پدرش را از مال مولای عبد خریداری نموده که در این صورت بیع باطل خواهد بود و یا او را از مال مولای خود یا ورثه کسی که پول را پرداخت نموده است خریده که در این صورت عقد صحیح می باشد.

تنبیه سوم: صحت در هر موردی متناسب با همان مورد

بر این مطلب اشکالی نیست که به واسطه قاعده صحت، تنها آثار مترتب بر صحتِ مورد و مجرای آن ثابت می گردد و معلوم است که صحت هر چیزی متناسب با خود آن است. یعنی اگر مورد قاعده عبادت یا عقد با جمیع اجزاء و شرایط آن باشد، چنین صحتی صحت فعلیه بوده و تمامی آثار فعلی که از آن انتظار می رود بر آن بار می گردد و اگر مورد قاعده، جزئی از اجزای عبادت یا عقد باشد چنین صحتی، صحت تأهلیه است بدین معنا که جزء مذکور این قابلیت را دارد که سایر اجزاء و شرایط با آن ضمیمه شده و به یک عبادت یا معامله تام و تمام تبدیل گردد و اگر سایر اجزا و شرایط با آن ملحق شوند آثار عبادت یا معامله بر آن بار خواهد شد. تا این جا جای هیچ شک و تردیدی وجود ندارد، اما

۱- رجوع شود: وسائل الشیعه، ج ۱۳، ابواب بیع الحیوان، باب ۲۵، ح ۱.

برخی فروع این مطلب جای نقد و بررسی است. شیخ اعظم ما؛ چهار فرع را در این زمینه برشمرده اند که ذیلاً ذکر می گردد:

فرع اول: هرگاه در حقوق اجازه در بیع فضولی شکی حاصل شود، اصاله الصحه در بیع صادره از فضولی، لحوق اجازه مالک را اثبات نمی کند؛ زیرا صحت مذکور صحت تأهلیه است که تنها بر صحت انشای صادره از فضولی دلالت دارد و بر چیزی بیش از آن و اشتغال بر شرایط صحت دلالت ندارد.

فرع دوم: هرگاه در تحقق قبض در معامله سلف و سلم شک شود؛ جریان اصاله الصحه در عقد بر تحقق قبض دلالت ندارد.

فرع سوم: اگر فروشنده وقف، ادعای وجود مجوز فروش را داشته باشد اصاله الصحه وجود چنین مجوزی را اثبات نمی کند به ویژه در بیع مال وقفی که اصل در آن بر فساد است.

فرع چهارم: هرگاه راهن، عین مرهونه را فروخته و ادعا کند که بیع با اذن مرتهن بوده، اصاله الصحه اذن مرتهن را اثبات نمی کند.

این چهار مورد خلاصه مطالبی بود که شیخ اعظم افاضه فرمودند.

گفتار ما: از تنبیه سابق معلوم شد که قاعده کلیه در مجرای اصاله الصحه این است که ارکان عمل با کمترین مقداری که عنوان آن - اعم از صحیح و فاسد - بر آن صدق کند حاصل گردد و در مازاد بر آن از مواردی که در صحت عمل معتبر است شک شود که در این صورت اصاله الصحه جاری می گردد. بعد از احاطه بر این مطلب، وضعیت فروع مذکور روشن خواهد شد؛ چنان که معلوم است مجرد ایجاب و قبول در تحقق عنوان بیع یا نکاح یا غیر این دو مورد کافی نیست و لازم است قابلیت محل و موارد دیگری که قوام و اساس بیع یا نکاح یا... بر آن استوار است نیز بدان ضمیمه گردد. بنابراین هرگز احراز مجرد انشاء در اجرای قاعده در بیع یا نکاح یا... کافی نیست. البته نه به خاطر این که صحت هر چیزی متناسب با خود آن است بلکه به دلیل آن که عنوان بیع و موارد مشابه آن به مجرد نفس انشاء صادق نیست.

از همین جا حال بیع فضولی معلوم می گردد؛ زیرا چنین بیعی بدون اجازه مالک اصلاً بیع حقیقی نبوده و عنوان بیع - هر چند به معنای اعم - بر آن صادق نیست و فضولی اهلیت برای عقد نسبت به مال غیر خود را ندارد. بلکه می توان گفت: این مورد شبیه نوشتن سند و تنظیم آن برای امضا از سوی کسی است که امر آن بر عهده اوست. بنابراین جایگاه فضولی هرگز به طور حقیقی جایگاه بایع نیست و بر انشایی که فضولی انجام می دهد عنوان بیع صدق نمی کند. البته ممکن است در موردی ایجاب و قبول بیع در جایگاهی که - هر چند به طور اجمال - قابلیت آن را دارد قطعاً محقق بوده و در حصول بعضی از مواردی که صحت بیع بر آن متوقف است شک شود، مانند قبض در سلف و سلم. در این گونه موارد، بدون تردید اعتماد بر این اصل برای اثبات موارد و شرایط مشکوک جایز است.

به راستی آیا ما خود را ملزم می دانیم که نسبت به وضع بیع سلف و سلمی که وکیلیمان آن را انجام داده به بحث و بررسی پردازیم؟ و این که آیا واقعاً او در مجلس مبیع را تحویل داده و پول آن را دریافت نموده یا خیر؟ روشن است که این گونه نیست. بنابراین این که شیخ اعظم رحمه الله از اعتماد بر این اصل بر اثبات صحت بیع و حصول نقل و انتقال هنگام شک در تحقیق قبض در بیع سلف و سلم را جایز ندانسته اند، مطلبی دور از حق و غیر قابل پذیرش است و به راستی چه تفاوتی بین این شرط و شروط مقارنه دیگری که در عقود معتبرند وجود دارد؟

آری، اگر از خارج آگاهی یافتیم که طرفین بیع عقد را در حال تردید در قبض و اقباض انجام داده اند و سپس شک کردیم که آیا برایشان بدا حاصل شده است یا خیر؟ مطلب همان گونه است که آن بزرگوار ذکر فرموده اند. اما وقتی یقین داریم که فروشنده و خریدار عقد را با قصد بر نقل و انتقال و عزم بر قبض و اقباض جاری کرده اند و سپس در لحوق آن شک می کنیم، قطعاً در اجرای قاعده صحت اشکالی وجود نخواهد داشت.

در مجموع بعد از آن که عنوان خارجی عقد محرز گردیده است، ما فرقی بین شروط مقارن عقد و شروط متأخر از آن نیافتیم در نتیجه هیچ گونه فرقی بین این دو مورد وجود نخواهد داشت.

اما ظاهر آ در مسئله شك در مجوز بيع وقف نیز اشكال از جهت مورد بحث وارد نیست - با توجه به مطالبی که در موارد قبلی ذکر شد - بلکه این مورد اصلاً از فروع این بحث نیست؛ زیرا وجود مجوزها، از شرایط مقارنه معتبر در صحت عقد در زمان صدور آن می باشد مانند مالیت و ملکیت و... و اگر قائل شویم که با شك در وجود مجوز، ارکان بيع حاصل نمی گردد، اصاله الصحه از همین جهت ساقط خواهد شد نه به خاطر این که صحت قابل برداشت از آن، صحت تأهلیه است چنان که محل بحث نیز همین مورد است.

البته اشكال دیگری در این جا وجود دارد که شیخ اعظم ضمن کلام خود بدان اشاره فرموده اند و آن این که: طبع چنین معامله ای و بنای آن بر فساد می باشد. در آینده اشکالی که بر جریان اصاله الصحه در امثال این مسأله وارد است ذکر خواهد شد.

با مطالب پیش گفته وضعیت فرع اخیر نیز که شك در اجازه مرتهن در فروش عین مرهونه بودروشن می گردد؛ بدین معنا که اقوی جریان اصاله الصحه در این مورد است؛ زیرا عنوان بيع صادق است و فرقی بین این شرط با سایر شروط بيع وجود ندارد. مگر آن که گفته شود فروش عین مرهونه نیز مانند عین موقوفه مبنی بر فساد می باشد و در مباحث آینده اشکال موجود در امثال این مسئله نیز ذکر خواهد شد.

تنبیه چهارم: لزوم احراز این که فاعل در مورد انجام کاری که اثر آن را می طلبد هست

در اجرای این قاعده لازم است عنوان فعل محرز گردد، به این معنا که اگر عمل مورد نظر صلاحیت قرار گرفتن تحت عناوین متفاوت را داشته و این عناوین تنها با لحاظ قصد فاعل عمل، قابل تمییز و جداسازی باشند در این صورت باید روشن باشد که فاعل در صدد انجام عمل در تحت کدام است. به عنوان مثال شستن لباس گاهی اوقات به عنوان تطهیر شرعی و یک تکلیف دینی انجام می پذیرد و گاهی نیز به عنوان پاک کردن آلودگی از روی لباس که یک عمل عرفی است. در صورت اول لازم است مطلق بودن آب و طهارت شرعی آن رعایت شود به خلاف مورد دوم. مثال دیگر قرائت سوره حمد است که می تواند به عنوان جزئی از نماز قرائت شود و نیز به عنوان قرائت قرآن.

با توجه به این مثال‌ها شکی نیست که حمل بر صحت از ناحیه یک عنوان خاص نیازمند این است که محرز شود فاعل در صدد انجام فعل تحت همان عنوان خاص می‌باشد.

اصل و ریشه این مطلب همان است که مکرر ذکر شد که در اجرای این قاعده لازم است عنوان اعم - از صحیح و فاسد - بر عمل صادق باشد و روشن است در صورتی که عنوان از عناوین قصدیه باشد - با توضیح فوق - این عنوان صادق نخواهد بود مگر وقتی که انجام دهنده عمل همان عنوان را قصد نموده باشد. اما توجه به این نکته لازم است که بزرگان در باب عناوین قصدیه گاهی دچار افراط شده‌اند. ما در محل مناسب به تحقیق این مسأله پرداخته ایم که در بسیاری از مواردی که با عنوان عناوین قصدیه از آن‌ها نام برده شده، هیچ اثری بر قصد بار نمی‌شود مگر در جایی که فعل با عنوان خاصش، «اختیاری» و متکی به فاعل خود باشد و بنابراین قصد مذکور در تحقیق خارجی عنوان فعل تأثیری ندارد. عنوان توهین - که در نزد آن بزرگواران از ظاهرترین عناوین قصدیه بر شمرده می‌شود - در بسیاری از موارد وجود خارجی آن متوقف بر قصد فاعل و توهین کننده نیست. مثلاً وقتی کسی العیاذ بالله نسبت به آلوده ساختن بیت الله تعالی و کتب مقدسه آن هم جلوی چشم مردم اقدام می‌کند هر چند این عمل از روی غفلت یا فراموشی از او سر بزند، هیچ کس از اهل عرف تردید ندارد که چنین کاری موجب وهن مقدسات در دیدگاه مردم است و همه آن را زشت پنداشته به سرعت به تطهیر و برطرف ساختن نجاست اقدام می‌کنند. البته انجام دهنده آن در نزد آنان به خاطر غفلت و فراموشی که در عمل داشته معذور و غیر مستحق برای مؤاخذه و سرزنش خواهد بود، به شرط این که در مقدمات عمل مقصر نباشد.

از این مثال معلوم می‌گردد که قصد در تحقق عنوان خارجی فعل بی تأثیر است یعنی ممکن است فاعل قصد توهین نداشته باشد اما در خارج توهین حاصل گردد. آری، اگر عمل بین دو عنوان مشترک باشد و چیزی که آن دو را در خارج از جهتی جدا سازد - در صورت وجود چنین عملی - در این گونه موارد

ممکن است قائل شویم که صدق هر کدام از دو عنوان بر آن عمل متوقف بر قصد فاعل و انجام دهنده آن است.

بنابراین مبنا، دلیل اعتبار احراز قصد فاعل برای این عنوان ها، همانا عدم جریان قاعده در غیر افعال اختیاری است؛ چرا که بنای عقلا بر همین مبناست و روشن است که فعل در این گونه موارد جز با قصد عنوان آن، اختیاری نخواهد بود.

البته بعید نیست که گفته شود لازم نیست احراز قصد فاعل حتماً از طرق علمی و قطعی حاصل شود بلکه ظن حاصل از ظاهر حال نیز کافی است، بدین معنا که ظاهر حال انجام دهنده فعل این باشد که او در صدد انجام فلان عنوان است؛ چرا که این ظن همان است که بنای عقلا در مورد صفات باطنیه بر عمل بدان استقرار یافته است. صفاتی مانند: قصد و علم و عدالت، که غالباً غیر از ظواهر حالات راهی برای دستیابی بدان ها وجود ندارد. و عقلا در بسیاری از احتجاجاتشان بر صفاتی که از همین راه نزدشان ثابت شده است، استناد می نمایند و این مطلب بر هر کس که از احوال عقلا مطلع باشد پوشیده نیست. اما در غیر این مقامات، یعنی در صفات ظاهری که اثبات آن ها از راه های علمی امکان پذیر است عقلا به چنین ظنی اعتنا ندارند.

بلکه باید گفت چنین ظهوری نزد عقلا معتبر است هر چند در صحت عمل بر فرض قصد فاعل نیز شککی وجود نداشته باشد. در نتیجه حجیت ظهور حال فاعل در این مقامات از قاعده صحت بیگانه است با این که با اجرای این قاعده بعضی از ثمرات ظاهر شود چنان که گذشت. از همین جا وجه اشکال در بعضی از فرمایشات محقق اصفهانی رحمه الله در این مقام روشن می گردد که به جهت پرهیز از اطاله کلام از ذکر آن خودداری می کنیم. علاقه مندان به نوشتار ایشان رجوع و در آن تأمل فرمایند.

لازم دانستیم این بحث را تحت تنبیه خاص و جداگانه ای ذکر کنیم هر چند شیخ ما علامه انصاری و دیگر محققین آن را در ضمن تنبیه بعدی درج نموده اند. دلیل ما بر ذکر مستقل آن، آثار خاصی است که در این زمینه وجود دارد و هنگام اجرای قاعده در مقامات و جایگاه های گوناگون ظاهر می گردد.

تنبیه پنجم: حکم عمل نایب و اجیر هنگام شک در صحت آن

روشن شد صحتی که فعل غیر بر آن حمل می گردد، صحت نزد حامل است یعنی کسی که فعل دیگری را حمل بر صحت می کند. به عبارت دیگر صحت واقعی است، نه صحت فاعلی. در نتیجه تمام آثاری که بر فعل صحیح واقعی بار می شود بدون کوچکترین تفاوتی بر آن نیز مترتب می گردد. اما از برخی کلمات علما تفکیک بین این آثار مشاهده شده است مثلاً به مشهور نسبت داده شده که اکتفا به عمل نایب را در هنگام شک جایز نمی دانند مگر این که عادل باشد - هرچند مستحق اجرت است - و نیز از شیخ اعظم علامه انصاری حکایت شده است که برای کسی که عاجز از وضو و وضو می دهد عدالت را شرط دانسته و محقق همدانی ۴۰ در برخی تعلیقات بر فرائد الاصول این نظر را پسندیده است.

گفتار ما: نظر مشهور در اعتبار عدالت در نایب، جای تأمل و اشکال است. صاحب «مدارک» در بحث نیابت از کتاب حج این گونه آورده است:

«و لم يذكر المصنف من الشرائط عداله الأجير وقد اعتبرها المتأخرون في الحجّ الواجب لا لأنّ عباده الفاسق تقع فاسده بل لأنّ الاتيان بالحجّ الصحيح إنّما يعلم بخبره والفاسق لا يقبل إخباره بذلك؛ مصنف عدالت اجیر را از جمله شرایط ذکر نکرده در صورتی که متأخرین این شرط را در حج واجب معتبر دانسته اند. البته این نه بدان جهت است که عبادت فاسق، فاسد می باشد بلکه به جهت آن است که صحت انجام حج به واسطه خبر او معلوم می شود و قطعاً چنین خبری از سوی فاسق مورد قبول نیست». (۱)

از کلام ایشان بر می آید که شهرت مذکور - اگر ثابت باشد - بین متأخرین به وجود آمده است. علاوه، این امکان نیز وجود دارد که گفتار کسانی که عدالت را معتبر شمرده اند بر خصوص صورت شک در اصل تحقق عمل حمل گردد نه در صحت عمل با علم به صدور آن.

۱- مدارک الاحکام، ج ۷، ص ۱۰۹.

در هر صورت شیخ اعظم رحمه الله عدم جریان اصاله الصحه در عمل نائب را که به مشهور نسبت داده شده است موجه شمرده با این توضیح که فرموده اند: فعل نائب دو عنوان دارد :

عنوان اول: از این جهت که فعل او عملی از اعمال خود او به شمار رفته و به همین دلیل مستحق اجرت بوده و آثار دیگر عمل نیز بر آن بار می شود.

عنوان دوم: از این جهت که عمل نائب نوعی عمل تسبیبی برای منوب عنه بشمار می رود، بدین معنا که منوب عنه به منزله فاعلی است که به سبب نائب کار را انجام می دهد و گویی فعل نائب در واقع از او صادر شده و قائم به اوست. از این جهت فعل انجام شده در واقع فعل منوب عنه می باشد.

روشن است که ترتیب آثار اصاله الصحه در فعل نائب تنها وقتی سودمند خواهد بود که از دریچه عنوان اول صادر شده باشد نه عنوان ثانی و به همین جهت در مواردی که شک به وجود می آید، چاره ای از تفکیک بین دو عنوان نبوده و لازم است تنها آثاری بر آن مترتب شود که با عنوان فعل نائب است نه آثاری که با عنوان فعل منوب عنه بر آن بار شده است. بنابراین باید به استحقاق اجرت برای نائب حکم شود، اما به برائت ذمه منوب عنه حکم نخواهد شد.

آنچه ذکر شد محصل کلام شیخ اعظم رحمه الله بود. اما عده ای از متأخرین بر گفتار شیخ اعتراض کرده و قائل شده اند که قاعده در باب نیابت شمول داشته و جایز است که نسبت به برائت ذمه منوب عنه و عدم لزوم استنباه دیگری از سوی او حکم شود. این بزرگواران در دفع استدلال شیخ مقالات گوناگونی ارائه کرده اند که لازم است به کتب آنان مراجعه شود. لکن به نظر نویسنده اشکال عمده در کلام شیخ اعظم رحمه الله این است که ایشان فعل نائب را فعلی تسبیبی برای منوب عنه در نظر گرفته اند در حالی که شکی نیست اسناد فعل نائب به منوب عنه جز به عنوان مجاز جایز نیست؛ زیرا فرض آن است که نائب، فاعل مختاری است که در فعل خویش استقلال دارد هر چند محرک اصلی و انگیزه واقعی او برای عمل، منوب عنه می باشد. نیز تردیدی وجود ندارد که در این گونه مقامات فعل به فاعل

مباشر استناد دارد یعنی فعل فقط و فقط فعل نائب است نه دیگری و در این مورد فرقی وجود ندارد که حقیقت نیابت را آن بدانیم که نائب نفس خود را در جایگاه منوب عنه بدانند؛ یا آن که حقیقت نیابت را آن بدانیم که نائب با عمل خویش قصد فراغت ذمه دیگری را نموده باشد. از طرفی این که نائب نفس خود را نازل به منزله منوب عنه بشمرد یا فعل خود را به منزله فعل او قرار دهد اصلاً قابل تعقل نیست.

در هر صورت فعل انجام شده حقیقتاً فعل او بوده و با اختیار و اراده او صادر شده است هر چند فایده آن برای کس دیگری باشد. البته گاهی می توان فعل را مستند به سبب انجام آن دانست در جایی که سبب مذکور قوی تر از مباشر بوده و مباشر در عمل مقهور سبب و غیر مستقل در اراده خویش باشد نه مانند محل مورد بحث که استقلال نائب، مفروض گرفته شده است.

با این توضیحات هر گاه اصاله الصحه در حق نائب و اجیر جاری شود، نسبت به صحت فعل این دو حکم خواهد شد و تمامی آثاری که بر عمل صحیح متوقف است بر آن نیز مترتب خواهد بود. مثلاً اگر عمل او نماز باشد؛ به حکم این قاعده عمل وی نماز صحیح شمرده شده و تمامی آنچه که بر نماز صحیح بار می شود بر آن عمل نیز از جهت همین عنوان مترتب خواهد بود و از جمله آن آثار، براءت ذمه منوب عنه و عدم لزوم استنابه دیگر از سوی او می باشد.

محقق نائینی بر گفتار شیخ رحمه الله ایراد گرفته و حاصل ایراد ایشان چنین است: تفکیک مذکور در کلام شیخ بین استحقاق اجرت از یک سو و براءت ذمه منوب عنه از سوی دیگر از عجیب ترین گفتارهاست! چرا که اگر قصد نیابت محرز شود

به مقتضای قاعده صحت حکم می شود که فعل نیابتی صحیح بوده؛ هم استحقاق اجرت و هم براءت ذمه منوب عنه بر آن بار می گردد و اگر قصد نیابت احراز نگردد به هیچ کدام از دو مورد فوق حکم نخواهد شد. به عبارت دیگر استحقاق اجرت تنها بر صدور فعل صحیح از سوی نائب بار می گردد. و این خود موضوعی برای اثر دیگر یعنی فراغت ذمه منوب عنه است، با این حال چگونه ممکن است بین این دو مورد تفکیک قائل شد؟

اما تفکیک مذکور از جهتی قابل طرح است. توضیح آن که: به حسب حکم واقعی، ملازمه بین دو اثر ثابت است چنان که اگر قاعده صحت جاری باشد نیز آن دو اثر را اثبات می کنند. اما بعد از این که به واسطه برخی دلایل پیش گفته جریان قاعده ممنوع گردید ممکن است گفته شود اجیر بر عملی که صحت آن را ادعا می نماید استحقاق اجرت دارد. البته نه به خاطر قاعده صحت بلکه به این دلیل که وقتی در این مورد به طور عادی هیچ راهی برای صحت عمل او جز گفتار خودش وجود ندارد، ناگزیر اجاره منصرف به وی خواهد بود. البته اجیر گیرنده نیز می تواند یا خودش مراقب اجیر باشد یا این که شخصی را به عنوان مراقب عمل با وی همراه سازد و اگر این کار را نکرد و اجیر را تنها گذاشت و امر را به وی موکول نمود، ناگزیر بایستی قول اجیر را قبول نماید. این مطلب بر کسی که نسبت به احوال عقلا در امر اجاره آگاهی دارد ظاهر و آشکار است. (تأمل فرمایید)

نکته: گاهی برخی در این مقام بین مسأله نیابت و مسأله وضوی عاجز و مانند آن این گونه تفصیل قائل شده اند که: قاعده در مسأله اول جاری است اما در مسأله دوم جاری نمی باشد. محقق همدانی رحمه الله در تعلیقات بر فرائد این تفصیل را اختیار کرده و استدلال آورده اند که حاصل آن چنین است:

«تکلیفی که بر عهده عاجز است، ایجاد فعل به کمک شخص دیگری است. به عبارت دیگر آنچه بر او واجب است وضو است هر چند به کمک دیگری انجام پذیرد. بنابراین اجرای اصالة الصحة در فعل دیگری - که همان وضو دادن عاجز می باشد - صحت فعل عاجز یعنی وضو را ثابت نمی کند.

اشکال: اگر فعل معین به مقتضای قاعده، محکوم به صحت باشد همه آثار آن فعل بر آن مترتب خواهد بود حتی آثاری که بر لوازم عقلی آن مترتب است. به دلیل این که اصالة الصحة از امارات معتبره است نه از اصول عملیه و روشن است که صحت وضوی عاجز از آثار صحت فعل غیر می باشد. بلکه می توان گفت این دو امر واحدی هستند که از جهت اسناد به عاجز و کسی که به او کمک می کند

تفاوت دارد. در نتیجه کلام محقق همدانی رحمه الله در این که اجرای قاعده صحت، وضو را اثبات نمی کند قابل پذیرش نیست.

مگر آن که گفته شود قاعده صحت از اصول عملیه ای است که لوازم عقلیه را اثبات نمی کند و نیز گفته شود این دو عنوان که با در نظر گرفتن دو اعتبار متفاوت بر فعل واحد منطبق می گردند، از قبیل لوازم عقلیه می باشند. اما هر دو گفته محل اشکال است. البته می توان بر جریان قاعده در موارد مشابه این مورد از جهت دیگری ایراد وارد کرد بدین معنا که سیره عقلانیه ای که در اثبات کلیت این قاعده بدان استناد شد، در افعال غیر که در منظر و شنیدگاه مکلف انجام می شوند و منشأ شک در آن ها - احیاناً - غفلت از فعل غیر می باشد، جاری نیست. انسداد باب علم نیز که به عنوان حکمت حجیت این گونه طرق برشمرده می شود، مربوط به غیر جاهایی است که عمل در جلوی چشم مکلف انجام می شود.

البته اگر حضور فاعل به گونه ای باشد که گویی مانند بعید بوده و افعالش از دیدگاه مکلف پنهان است مثل حجامت کننده نسبت به شستن موضع حجامت در پشت انسان، بعید نیست که در این مورد اصالة الصحة در فعل فاعل جاری باشد و چه بسا به همین مطلب اشاره دارد آنچه وارد شده است: «لأنَّ الحَجَّامَ مؤتمن؛ همانا حجامت کننده، امین است». (۱) (دقت فرمایید)

تنبیه ششم: قاعده از امارات است یا اصول عملیه؟

در بین بزرگان علما این بحث وجود دارد که آیا قاعده صحت از امارات معتبره است یا اصول عملیه. از ظاهر کلام کسانی که حجیت آن را به ظهور حال مسلم مستند می دانند بر می آید که قاعده مذکور، اماره معتبره است و در مقابل، محقق نائینی و برخی متأخرین، آن را از اصول عملیه می دانند. از عبارت شیخ اعظم نیز چنین برداشتی شده است هرچند این برداشت محل تأمل و اشکال است.

یک سوی بحث نیز آن است که باید بین موارد قاعده تفصیل قائل شد. با این

۱- وسائل الشیعه، ج ۲، ابواب النجاسات، باب ۵۶، ح ۱.

توضیح که: اگر منشأ شک در صحت، احتمال تعمد اخلال در اجزاء و شرایط معتبر در عمل بوده یا آن که احتمال داده شود فاعل با علم به حکم دچار غفلت یا سهو شده، قاعده در این موارد از امارات خواهد بود؛ زیرا احتمال تعمد، خلاف ظاهر حال فاعل است هم چنان که احتمال عارض شدن غفلت و سهو نیز با تعلیل وارده در باب قاعده فراغ منافات دارد؛ تعلیلی که به توجه بر متذکر بودن فاعل در حین انجام فعل نسبت به خود فعل اشاره دارد با این توجه که ورود چنین تعلیلی در باب قاعده فراغ آن را مختص به آن قاعده نمی کند؛ چرا که این مطلب امر عامی است که هم عامل را شامل می شود و هم حامل را (اولی در قاعده فراغ و دومی در این مطلب که مورد بحث ماست).

و اگر منشأ شک احتمال جهل فاعل به حکم باشد - بنابر این که قاعده این مورد را نیز شامل می گردد - ناچار باید بپذیریم که قاعده اصل تبعدی است؛ زیرا ملاک اماره بودن در آن وجود ندارد. محقق اصفهانی رحمه الله این دیدگاه را اختیار فرموده و در حاشیه بر کفایه آن را ذکر نموده است.

اما محقق نائینی بر ایشان ایراد وارد کرده که حاصل ایراد چنین است: نهایت چیزی که از تعلیل موجود در باب قاعده فراغ و هم چنین از ظهور حال مسلم فهمیده می شود، حمل فعل بر صحت نزد فاعل است، نه صحت واقعی که ما در صدد اثبات آن هستیم. بنابراین مجالی برای برشمردن این اصل از امارات معتبره باقی نمی ماند، بلکه باید گفت فقط از سنخ اصول عملیه است.

گفتار ما: برای آن که روشن شود این قاعده از امارات است یا اصلی از اصول عملیه، راهی جز بررسی مفاد ادله حجیت آن پیش رو نداریم. از سویی دلیل عمده در این مقام سیره مستمره عقلاً ذکر شده، در نتیجه لازم است حال این سیره و خاستگاه آن مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد. اینک با استمداد از توفیق الهی به تحقیق و بررسی این مسئله می پردازیم.

اگر منشأ سیره مذکور غلبه آن در خارج باشد، قاعده قطعاً از ظنون معتبر و امارات عقلایی خواهد بود و اگر خاستگاه سیره مذکور، اقتضای طبع عمل بر

رفتار صحیح بوده و این که عمل فاسد بر خلاف طبع صورت می پذیرد یعنی فاعل بر اساس انگیزه های خارجی عادتاً به سوی عمل صحیح روی می آورد و همین عمل است که منبع آثار بوده و انجام دهندگان اعمال به چنین عملی توجه می کنند - چنان که توضیح کامل آن هنگام ذکر ادله گذشت - در این صورت قاعده صحت از امارات خواهد بود مگر آن که گفته شود مقتضای آن نه صحت واقعی، بلکه صحت فاعلی است. با این استدلال که آنچه طبع عمل به حسب نیات و انگیزه های عاملین اقتضای آن را دارد، صحت در نزد خودشان است نه صحت واقعی که ما اصل و اساس این قاعده را بر آن بنا نهادیم و از همین جا اشکال دامنگیر اساس و پایه این وجه شده و به همین جهت مبنای چنین سیره ای ساقط خواهد شد.

اما اشکال مذکور قابل دفع است؛ زیرا مخالفت اعتقاد فاعل با حامل هر چند کم اتفاق نمی افتد اما بیشتر، در موارد ابتلا حاصل می شود. بنابراین وجه در استناد سیره عقلا به اقتضای طبع عمل، در واقع ملاحظه غلبه از این جهت است. مشابه همین مطلب - از برخی جهات - تعلیلی است که در باب قاعده فراغ با این بیان از معصوم علیه السلام وارد شده است:

«هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ؛ او در هنگامی که وضو می گیرد توجه بیشتری دارد تا هنگامی که شك می کند» (۱).

یعنی فاعل از آن جا که غالباً هنگام اشتغال به عمل، توجه و یادآوری بیشتری دارد می توان فهمید که ظاهر حال او این گونه است که مطابق با انگیزه های باطنی به انجام فعل صحیح اقدام نموده؛ چرا که عمل با چنین انگیزه ای است که او را به اغراض و اهدافش می رساند و بعید است که فاعلی بر فعل فاسد اقدام کند.

در یک کلام، فاعل به حسب طبع اولی و انگیزه ابتدایی متوجه عمل صحیح خواهد بود. در نتیجه تعلیل مذکور در باب قاعده فراغ شبیه مطلبی است که ما

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۴۲، ح ۷.

تحت عنوان اقتضای طبع عمل بر صحت بدان اشاره کردیم و اگر علت استقرار سیره بر آن، این باشد که در صورت عدم حمل فعل غیر بر صحت، حرج و اختلال نظام به وجود خواهد آمد، باید گفت ظاهر آقاعده از اصول عملیه تعبیه خواهد بود؛ زیرا مفروض آن است که بنابر این تقدیر، ملاک اماریت در آن وجود نداشته، فقط به جهت برخی مصالح جامعه پایه ریزی شده است.

چون از میان وجوه مذکور وجه دوم اقوی دانسته شد، اقوی آن است که قاعده فراغ از امارات باشد. این مطلب از آن چه در دفع کلام محقق نائینی مبنی بر اماره نبودن قاعده یاد آور شدیم روشن می گردد؛ چرا که ظاهر حال فاعل، آن است که عمل را بر طبق اعتقاد خویش به طور صحیح انجام می دهد نه بنابر صحت واقعی که مقصود در این مقام است. دلیل این مطلب نیز این بود که هر دو معنا در بیشتر موارد ابتلا تطابق دارند هر چند پذیرفتیم که اختلاف آن دونیز در واقع اندک نیست. بنابراین ملاک اماره بودن که همانا کشف ظنی از واقع است در آن موجود می باشد.

البته وجه دفع مختار محقق اصفهانی نیز روشن می گردد. ایشان این گونه قائل به تفصیل شدند که اگر منشأ شک، احتمال تعمد یا بروز غفلت و سهو از سوی غافل - با علم به حکم - باشد از امارات است و اگر منشأ شک احتمال جهل به حکم باشد از اصول عملیه خواهد بود.

دلیل ما در دفع این کلام آن است که همین که مورث ظن نوعی و در بیشتر موارد کاشف ظنی است کافی است که از امارات باشد هر چند در بعضی موارد به علت امور عارضی، موجب ظن شخصی نمی شود و آنچه که ایشان؛ ادعا نموده اند که غالباً فاعلین نسبت به افعال صحیح و فاسد جهل دارند، ممنوع و غیر قابل پذیرش است.

ثمره نزاع

برخی گفته اند ظهور ثمره نزاع در این که اصل مذکور، از امارات باشد یا از اصول عملیه، در اثبات لوازم عقلیه و عادیه آن است - همچنان که در موارد دیگری که اختلافی بین امارات و اصول پیش می آید نیز مطلب همین گونه

است - و مثال این مورد، جایی است که شک پیدا شود خرید شخص با چیزی که قابل ملکیت نیست مانند خمر و خنزیر صورت گرفته یا با چیزی که قابلیت ملکیت دارد مانند عینی از اعیان اموال خود شخص انجام پذیرفته است. با وجود این شک و بنابر این که اصل مورد نظر را از اصول تعبیه بدانیم، حکم به صحت خرید مذکور می شود و چون خرید صحیح بوده چیزی از ماترک مشتری به بایع منتقل نمی شود و لازم نیست عین مذکور از ماترک مشتری خارج شود؛ زیرا اصل، عدم آن است. اما بنابر این که اصل مورد نظر را از امارات بدانیم، به مقتضای قاعده صحت حکم می شود که چیزی از ماترک مشتری به بایع منتقل شود. این نظر شیخ اعظم رحمه الله است.

نیز از علامه؛ در کتاب قواعد این گونه حکایت شده است که اگر موجر و مستأجر اختلاف پیدا کنند و موجر بگوید: «آجرتک کل شهر بدرهم؛ در مقابل هر ماه به یک درهم اجاره دادم» و مستأجر بگوید: «بل سنه بدینار؛ در مقابل یک سال به یک دینار اجاره کردم». در این مورد در تقدیم قول مستأجر اشکال وجود دارد و اگر قول مالک را مقدم بدانیم، اقوی این است که عقد، در ماه اول صحیح است.

و همچنین است اشکالی که در تقدیم قول مستأجر وجود دارد، هنگامی که او اجرت مدت معلوم و عوض معینی را ادعا کند و مالک معلوم بودن مدت یا معین بودن عوض را منکر شود. در این جا نیز اقوی تقدم قول مستأجر است البته در جایی که متضمن دعوی نباشد.

مرحوم علامه قول مستأجر را که بر صحت اجاره در دو مورد مذکور ادعا می کند به شرط این که متضمن دعوی نباشد و عدم قبول قول در جایی که متضمن دعوی باشد، مقدم دانسته اند و ظاهراً در عدم اثبات قاعده برای لوازم عقلیه ای که مترتب بر صحت نیستند نیز همین گونه است. به تعبیر دیگر حکم به صحت اجاره در فرض اول مقتضی این نیست که شرعاً هر سالی در مقابل یک دینار قرار بگیرد! بلکه این مطلب از لوازم عقلیه ای است که مفروض بحث می باشد. همچنان که صحت در فرض دوم اقتضای وقوع آن بر مدت معین یا

عوض مشخص را ندارد بلکه چیزی که آن را لازم این مطلب می نماید آگاهی ما از خارج نسبت به کیفیت مورد تنازع در هر دو امر است.

تحقیق

معروف آن است که مجرد این که چیزی از امارات معتبره باشد کافی است تا تمام آثار شرعیه ای که برای مورد آن ثابت است - هر چند با وسائط عقلیه یا عادیه - برخورد آن نیز بار شود. اما این مطلب هر چند بین اصولیین در قرن های اخیر شهرت یافته است، هیچ پایه و اصل و اساسی ندارد بلکه حق آن است که این ترتب آثار، تابع دلیل حجیت اماره باشد، آن هم به حسب اختلافاتی که در غایت موجود در هر مقام است - و البته مقامات نیز بسیار مختلفند - تا آن جا که نسبت به ترتب لوازم عقلیه بر «بینه» که نزد آن ها از امارات شرعیه به حساب می آید نیز نمی توان حکم کرده هر چند تعدادی از علمانسبت به آن تصریح کرده اند.

به عنوان مثال وقتی از خارج بدانیم که مایع مشخصی اگر نجس باشد حتماً خمر است و سپس بینه ای بر نجاست آن اقامه شود، آیا به راستی می توان حکم کرد که آن مایع خمر است و تمامی آثاری که بر خمر مترتب است بر آن نیز با می شود؟! گمان نمی رود احدی در عمل به چنین امری ملتزم باشد هر چند در حین بحث و گفتگو قائل بدان باشد؛ زیرا اعتبار چنین لوازمی منحصر بر چیزی است که از اطلاق ادله حجیت آن فهمیده می شود. بر این اساس، مفاد قاعده «ید» - اگر حجیت آن را از باب امارات بدانیم - جز اثبات ملکیت و احکام و لوازم ملکیت نیست اما هرگز نمی توان به ثبوت احکامی که از غیر جهت ملکیت بر مورد این قاعده ثابت می گردد حکم نمود. مثلاً اگر اجمالاً بدانیم که مایعی یا خمر است یا آب مطلق، سپس قاعده ید دلالت کند که آن مایع «ملک» است و قابلیت ملکیت دارد، هرگز نمی توان حکم کرد که آن مایع آب مطلق است و احکام آب مطلق از قبیل طهارت حدیثیه و خبثیه بر آن جاری می شود.

حاصل آن که مفاد قاعده ید تنها ثبوت ملکیت برای صاحبش بوده و هر اثری که برای ملکیت قابل تصور است در مورد آن نیز مترتب است. البته بعید نیست

بعضی از لوازم آن مانند «شهادت» نیز قابل اثبات باشد چنان که در برخی اخبار، این مطلب به چشم می خورد و همین اخبار بر جواز شهادت بر ملک به مجرد ید دلالت دارند اما در هر حال نمی توان پذیرفت که تمام لوازم و آثار عقلیه و عادیه - هر چند ارتباطی به عنوان ملکیت نداشته باشند - بر آن بار شود.

هم چنین است قاعده «فراغ» - اگر آن را از امارات بدانیم - زیرا نهایت چیزی که از آن استفاده می شود صحت عملی است که انجام آن به پایان رسیده و آثار عمل بر آن مترتب است؛ آثاری همچون فراغ ذمه و احکام مترتب بر آن. اما هرگز همه لوازم عقلی و عادیه - هر چند از جهات دیگر - بر آن بار نخواهد شد مثل این که نماز گزار را فعلاً نیز با وضو بدانیم در جایی که منشأ شک در صحت نماز او، داشتن وضو هنگام نماز باشد. به همین جهت است که برای اعمال بعدی حکم به تحصیل طهارت می شود.

از همین قبیل است اصله الصحه در فعل غیر؛ چرا که مفاد آن - ولو بنا بر قول اماره بودن - این است که فعل صحیح باشد و تمام احکام صحت هر چند به وسائط عقلیه عادیه بر آن بار گردد اما لوازم و ملزومات و احکامی که در موضوع آن ها صحت و فساد اخذ نمی گردد، هرگز به وسیله این قاعده اثبات نخواهد شد.

با این توضیح به بررسی دو فرع ابتدایی در این بحث می پردازیم. در فرع اول صحت شراء، هر چند واقعاً مستلزم انتقال چیزی از ماترک مشتری به بایع است اما این مطلب قطعاً از احکام صحت شراء به خودی خود به شمار نمی آید؛ زیرا اثر این صحت، انتقال ثمن به بایع است به هر صورتی که باشد. اما این ثمن شخصی - در فرع مذکور عینی از اعیان مملوکه و جزو اموالی است که از مشتری برای ورثه او به جای مانده و این واقعیت چیزی است که ما از خارج می دانیم نه این که از آثار صحت شراء ولو به واسطه باشد.

آنچه ذکر شد نسبت به جریان اصله الصحه در این فرع بود. اما برخی گفته اند: «ما اجمالاً می دانیم که مشتری، یا مالک مثن نیست و یا آن که چیزی از

ماترک او به بایع انتقال یافته است بنابراین، حکم به این که وی مالک مثنی بوده و در نتیجه همه ماترک او به وراث منتقل می شود، قطعاً حکم باطلی است». این مطلب، سخن حقی است اما ربطی به قاعده صحت و احکام آن ندارد هرچند که در استنباط حکم این مسأله دخیل است.

از همین جا وضعیت فرع دوم که از کتاب قواعد حکایت شده نیز مشخص می شود. با این توضیح که هرگاه مالک و مستأجر در زمینه مدت یا عوض اختلاف پیدا کنند و مستأجر مدت مشخصی یا عوض معینی را ادعا نماید و مالک آن را انکار کند، اصله الصحه در این مورد اقتضا می کند که قول مستأجر مقدم شمرده شده و نظر مالک که مدعی فساد می باشد قبول نشود مگر آن که بینه ای بر فساد اجاره فوق ارائه کند. در نتیجه تمامی احکام مربوط به صحت - ولو به وسائط عقلیه و عادیه - بار می شود. اما مدت اجاره و عوض به چه دلیل ثابت خواهد شد؟ اثبات این امر به مجرد حکم به صحت امکان پذیر نیست مگر آن که از خارج بدانیم که اگر این اجاره صحیح باشد با این عوض معلوم یا چنین مدت مشخصی صحیح است و در غیر این صورت صحت اجاره به خودی خود هرگز متوقف بر مدت خاص یا عوض مشخصی نبوده بلکه اعم از آن است.

مرحوم علامه رحمه الله نیز در آخر فرمایش خود کاملاً درست فرموده اند که: «من تقدیم قول المستأجر فیما لم یتضمّن دعوی» (۱)، اما حکم این مسأله از جهت صحت

اجاره در ماه نخست - هنگامی که اختلاف پیدا کرده و موجر می گوید به تو اجاره دادم در مقابل هرماه به یک درهم و مستأجر می گوید اجاره کردم در مقابل سالی به یک دینار - یا عدم صحت اجاره، مجال دیگری می طلبد که با مطلب مورد نظر ما در این جا که فروع اصله الصحه است ارتباط ندارد و جایگاه آن در کتاب اجاره است که به آن پرداخته ایم.

تنبیه هفتم: تقدم قاعده بر اصاله الفساد و اصول موضوعیه

اشکالی در این نیست که قاعده صحت بر اصاله الفساد در معاملات و اصاله الاشتغال در عبادات مقدم است. دلیل این تقدم بنا بر نظر ما که حجیت قاعده را همچون سایر امارات معتبره می دانیم واضح و روشن است اما دلیل تقدم قاعده بنا بر نظریه ای که آن را اصل عملی می داند این است که اگر قاعده بر اصاله الفساد و اصول موضوعیه مقدم نباشد، از اصل و ریشه لغو خواهد بود؛ چرا که هیچ موردی یافت نمی شود که جاری مجرای قاعده صحت باشد مگر این که در آن مورد اصاله الفساد - در معاملات - یا اصاله بقای اشتغال ذمه - در عبادات - وجود دارد.

علاوه بر این گاهی گفته می شود: اصاله الصحه نسبت به دو مورد مذکور از قبیل اصول سببیه است با این توضیح که شک در بقای اشتغال ذمه در عبادات یا شک در حصول آثار معاملات از نقل و انتقال و دیگر آثار، در واقع مسبب از صحت آن عمل عبادی یا عقد صادر از عاقد می باشد.

تا این جا موقعیت قاعده نسبت به اصاله الفساد ذکر شد اما نسبت به اصول موضوعیه که در موارد قاعده صحت جاری هستند نیز اشکالی در تقدم قاعده بر آن وجود ندارد. دلیل این مطلب بنا بر این که قاعده از امارات معتبره باشد روشن است. اما بنا بر این که در شمار اصول عملیه باشد علت تقدم، همان لزوم لغویتی است که در اصاله الفساد ذکر شد؛ زیرا بسیار کم یافت می شود موردی که مجرای اصاله الصحه باشد مگر آن که در زمینه آن اصول موضوعیه ای بر خلاف آن یافت می شود. مثلاً هرگاه در صحت عبادتی شک شود و این شک از جهت طهارت یا استقبال یا موارد دیگر باشد، اصاله عدم این امور دلالت بر فساد عبادت دارد هم چنان که اگر در عقدی از عقود از جهت شک در معلومیت عوضین یا انشای صحیح یا قدرت بر تسلیم شکی حاصل شود، اصاله عدم این امور مقتضی فساد عقد است؛ زیرا علم متعاقدین و قدرتشان و هم چنین صدور انشای صحیح از ناحیه آنان، همگی از امور حادث هستند که مسبوق به عدم می باشند، بنابراین برای اصاله الصحه جز موارد بسیار کمی مجال باقی نمی ماند.

شبهه: این گونه نیست که شرایط متعاقدين يا عوضين همیشه از امور وجودیه مسبوق به عدم باشد؛ زیرا گاهی شك از ناحیه زوال قدرت متعاقدين يا زوال علم آن دو بعد از قطع و يقين به وجود آن حاصل می شود و مانند این موارد بسیار زیاد است. در نتیجه مجالى برای قائل شدن به لزوم لغویت بر فرض تقدیم اصول موضوعیه بر قاعده باقى نمی ماند.

پاسخ: آنچه مسبوق به عدم نیست غالباً پیشی گرفتن وجودش معلوم است مثلاً شك شود که آیا متعاقدين يا عوضين بر شرایط صحتی که قبلاً داشتند باقى هستند يا نه؟ و روشن است که اعتبار اصاله الصحه در این گونه مقامات نیز لغو خواهد بود؛ زیرا اصول وجودی که در چنین مجراهایى جاری است موجب بی نیازی از اصاله الصحه خواهد بود. (دقت فرمایید)

اما مواردی که وضعیت آن ها از جهت وجود و عدم معلوم نباشد بسیار اندک است و نباید قاعده را بر آن ها تنزیل کرد.

تنبیه هشتم: مستثنیات قاعده

از عموم قاعده صحت دو مورد استثنا شده است که ذیلاً بدان ها می پردازیم.

مورد اول: جایی که عمل، به حسب طبیعتش مبنی بر فساد باشد به گونه ای که صحت در آن امری استثنایی و برخلاف طبع آن تلقی شود مانند بیع وقف. چنین بیعی طبیعتاً فاسد است؛ زیرا مال وقف نه فروخته می شود و نه به ارث می رسد و بیع آن تنها در امور خاصی جایز است که در برخی موارد عارض می گردد و موجب عمل بر خلاف مقتضای طبیعت وقف می شود مانند پیدایش اختلاف بین ارباب وقف و منجر شدن به خرابی آن. توضیح و تفصیل چنین مواردی در ابواب وقف ذکر شده است.

مثال دیگر، بیع عین مرهونه است که طبیعت اولیه آن اقتضای فساد دارد و اگر در مواردی صحیح باشد تنها با اذن از سوی مرتهن صحیح خواهد بود. در ابواب عبادات مثال های فراوانی برای این مورد وجود دارد مانند نماز در لباسی که

نجس بودن آن معلوم است. چنین نمازی قطعاً فاسد است مگر در موارد خاصی که به واسطه سرما یا... ضرورتی پیش بیاید.

در این مقامات و مانند آن هرگاه در صحت عقد یا عبادتی که از سوی غیر صادر می شود شکمی به وجود آید، هرگز جایز نیست که با اعتماد بر قاعده صحت به صحت آن عقد یا عبادت حکم شود بلکه باید دلیل دیگری اقامه گردد. علت عدم پذیرش قاعده صحت در این مقامات - چنان که در گذشته تکرار شد - آن است که دلیل عمده این قاعده سیره مستمره بین عقلاء است و این سیره در چنین مقاماتی جاری نیست. محقق یزدی رحمه الله در جلد اول از ملحقات عروه مطلبی ذکر کرده اند که آوردن آن در این جا بی فایده نیست. عبارت ایشان در مسأله ۶۳ از کتاب وقف چنین است :

«إذا باع الموقوف عليه أو الناظر، العين الموقوفة ولم يعلم أن بيعه كان مع وجود المسوغ أولاً؛ فالظاهر عدم جریان قاعده الحمل على الصحة فلو لم يثبت المسوغ يجوز للبطلان اللاحقه الانتزاع من یدی المشتري؛ فهو كما لو باع مال غيره مع عدم كونه في يده ولم يعلم كونه وكيلاً عن ذلك الغير، فإنه لا يصح ترتيب أثر البيع عليه، ودعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوغ لا تكفي في الحكم بصحة الشراء ولا يجوز مع عدم العلم به الشراء منها.

و دعوى الكفایه من حيث كونهما من «ذی الید» الذی قوله مسموع بالنسبه إلى ما فی يده، ولذا إذا رأينا شيئاً فی ید الدلال المدعی للوكاله عن صاحبه فی بيعه جاز لنا الشراء منه، مدفوعه بأن ید مدعی الوکاله ید مستقله و اماره على السلطنه على التصرف فيه، بخلاف ید الموقوف عليه مع اعترافه بأن ما فی يده وقف، فإنها ليست یداً مستقله لأنها فی الحقیقه ید الوقف، المفروض عدم جواز بيعه؛ فید الموقوف عليه والناظر انما تنفع فی كيفية التصرفات التي هي مقتضى الوقف لا فی مثل البيع الذی هو مناف ومبطل له؛ فهي نظیر ید الودعی التي لا تنفع إلا فی الحفظ لا فی البيع، فإذا ادعی الوکاله بعد هذا فی البيع احتاج إلى الإثبات؛ وأن ید الأمانه صارت ید وکاله وإلّا فالأصل بقاؤها على ما كانت عليه؛ هرگاه موقوف عليه یا ناظر، عین موقوفه را

بفروشند اما معلوم نباشد که این بیع با وجود مسوُغ و مجوز بوده یا نه، ظاهر عدم جریان قاعده حمل بر صحت در چنین موردی است و اگر وجود مسوُغ ثابت نشود بطون آینده (کسانی که در دوره های بعد وقف به آن ها تعلق می گیرد) می توانند عین موقوفه را از دست مشتری بگیرند. این مورد مانند جایی است که کسی مال دیگری را می فروشد در حالی که آن مال در دست او نیست و معلوم هم نیست که این شخص و کیل دیگری باشد. در چنین موردی اثر بیع بر آن مترتب نخواهد شد. از طرفی اگر موقوف علیه یا ناظر ادعا کنند که مجوز وجود داشته، صرف این ادعا در حکم صحت به شراء کافی نیست و با عدم علم به مسوُغ شراء از این دو پذیرفته نمی شود و جایز نیست.

ممکن است ادعا شود این دو مورد از سوی صاحبان ید که قولشان نسبت به آنچه در دست دارند مسموع است صادر شده و به همین اندازه در صحت این عقود کافی است چنان که اگر چیزی در دست دلالی باشد و او ادعا کند که از سوی صاحب آن چیز برای فروش آن وکالت دارد خریدن آن جایز است. اما این ادعا قابل دفع است؛ زیرا ید مدعی وکالت، ید مستقل و اماره سلطنت بر تصرف در هر چیزی است که در دست اوست، بر خلاف موقوف علیه وقتی خودش اعتراف می کند آنچه در دست دارد وقف است و چنین یدی، ید مستقلة نیست و در حقیقت، ید وقف است که عدم جواز بیع آن مفروض می باشد.

پس ید موقوف علیه و ناظر تنها در کیفیت تصرفاتی که مقتضی وقف هستند سودمند می باشد نه در مواردی مانند بیع که در اصل با وقف منافات داشته و مبطل آن است. در واقع ید موقوف علیه مانند ید وَدعی است که تنها در حفظ و دیعه نفع دارد نه در بیع آن و اگر ادعای وکالت در بیع نماید احتیاج به اثبات دارد و باید ثابت شود که ید امانت به ید وکالت تبدیل شده است. در غیر این صورت اصل، بقای آن بر همان است که بوده».

گفتار ما: این که فرمودند قاعده صحت در این جا جریان ندارد حرفی صحیح

ومتین است دلیل آن نیز همان است که ذکر کردیم. اما مورد اعتماد نبودن ادعای موقوف علیه یا ناظر بر وجود مجوز، به دلیل تقدم قول صاحب ید (و این که موقوف علیه ید مستقله نمی باشد) قابل پذیرش نیست؛ زیرا متصدی بیع وقف - بنابر آنچه که در کتاب بیع بدان تصریح نموده اند - یا آن دسته از کسانی هستند که در حال حاضر وقف بدان ها تعلق دارد (البته به ضمیمه حاکم که از ناحیه کسان دیگری که وقف بدان ها تعلق می گیرد ولایت دارد) و یا خصوص ناظر است.

شیخ اعظم ما در کتاب مکاسب می فرماید :

«إِنَّ المتولى للبيع هو البطن الموجود بضمیمه الحاکم القيم من قبل سائر البطون ويحتمل إن يكون هذا إلى الناظر إن كان، لأنه المنصوب لمعظم الأمور الراجعة إلى الوقف، إلا أن يقال بعدم انصراف وظيفته المجعوله من قبل الواقف إلى التصرف في نفس العين؛ متولى بیع وقف بطن موجود به ضمیمه حاکمی است که از جانب سایر بطون قیمومیت دارد و محتمل است که چنین تولیتی را متعلق به ناظر بدانیم - اگر باشد - چرا که ناظر برای امور مهم و معضلی که مربوط به وقف می باشد منصوب شده است. مگر آن که گفته شود وظیفه ای که از ناحیه واقف بر عهده او قرار داده شده منصرف به تصرف در نفس عین نیست».

(۱)

در هر صورت متولی بیع وقف یا «موقوف علیه همراه با حاکم» است یا «ناظر» و ید این دو قبل از حاصل شدن مجوزهای بیع، ید تصرف است که در منافع وقف آن را در مصارف خود صرف می کند و در عین وقف به اصلاح و تدبیر آن می پردازد اما بعد از حصول مجوز، ید این دو ید بیع و تبدیل کردن عین موقوفه و یا صرف قیمت آن در مصارف خاص می باشد و تفصیل این مطلب در ابواب بیع وقف ذکر شده است.

نتیجه آن که ید موقوف علیه و ناظر با اختلاف ظروف متفاوت می شود، یعنی ید این دو در ظرف وجود عدم مجوز، ید مستقل نیست اما در ظرف وجود

مجوز، ید مستقلی است که بیع برای آن جایز است. به عبارت دیگر ید این دو در هر حال ید مستقلی است اما تصرفات هر کدام در عین موقوفه به وسیله بیع، مشروط به شرایط مشخصی است. مانند همین مورد ید ولی است که در اموال مولی علیه ید مستقلی است اما تصرفاتش در آن اموال وابسته به وجود مصلحت یا عدم مفسده می باشد با اختلافی که در این زمینه وجود دارد.

با این توضیح بعید نیست که اعتماد بر ادعای موقوف علیه یا ناظر مبنی بر وجود مجوز در بیع وقف، جایز باشد هم چنان که اعتماد بر ادعای وی مبنی بر وجود مجوز در بیع مال مولی علیه بلا اشکال جایز است. مگر آن که گفته شود وجود مجوز در بیع وقف امری نادر و اتفاقی است به خلاف وجود مصلحت در مال مولی علیه که امری شایع و فراگیر است و فارق بین این دو جایگاه نیز همین مطلب است. بنابراین متولی بیع وقف که ادعای وجود مجوز برای بیع می کند هر چند نسبت به عین موقوفه ذوالید می باشد اما در ادعای خویش متهم است و به همین جهت مدعای او شنیده نمی شود به خلاف ولی. این امر بسیار نزدیک به واقع به نظر می رسد و اتفاقاً سرّ قبول نکردن ادعای موقوف علیه یا ناظر مبنی بر وجود مجوز در بیع عین موقوفه همین مطلب است نه آنچه که محقق یزدی رحمه الله فرمود.

اما این که فرمود: «گفتار ودعی وقتی ادعای وکالت در بیع و دیعه می کند قابل اعتماد نبوده و نیازمند به این است که اثبات نماید ید امانت به ید وکالت تبدیل شده است». حرف عجیبی است و تردیدی نیست که باید ادعای او مسموع و قابل اعتماد باشد؛ زیرا قطعاً هر گاه در دست زید مالی مشاهده شود و بعد از مدتی همان مال در دست عمرو دیده شود و عمرو ادعا کند که از زید در بیع آن مال وکالت دارد، در قبول ادعای او شک و تردیدی نخواهد شد. با این حال آیا به راستی اوضاع ید ودعی بدتر از جایی است که اصلاً یدی بر مال وجود نداشته باشد؟!

در مجموع، دست به دست شدن، امر شایع و فراگیری است که گفتار مدعی آن تا وقتی متهم نباشد مورد قبول و پذیرش است. به عنوان مثال هر گاه کسی

ادعای وکالت از ناحیه غیر در فروش مال او را داشته باشد سپس روز دیگر ادعا کند که خودش آن را از مالک خریداری کرده یا مالک مال را به او بخشیده است، بدون شک قول او مورد قبول واقع شده و پذیرفته می شود که ید وکالت به ید ملک تبدیل شده است. هم چنین اگر ببینیم کسی ساکن خانه ای شده و ادعا می کند آن را اجاره کرده و پس از مدتی ادعا کند که خانه را از مالک خریداری نموده، در صورتی که این شخص متهم نباشد بدون تردید گفته ی او و نیز این که ید استیجار به ید ملک منقلب شده است مورد پذیرش واقع می گردد و مثال ها در این زمینه فراوان است.

مورد دوم: هرگاه فاعل در فعلی که انجام می دهد متهم باشد، حمل فعل او بر صحیح مشکل است. البته باید توجه داشت که مراد از اتهام در این جا وجود قرینه های ظنیه خارجی است که به طور عادی برای کسی که از آن اطلاع یابد موجب ظن به فساد عمل می شود نه هر ظن شخصی که از هر جایی حاصل می شود. مثال این مورد جایی است که کسی در فروش اموال فراوانی که با کیل یا وزن فروخته می شود و کیل باشد و ادعا کند که آن اموال را با مراعات تمامی شرایط صحت در فروش از کیل و وزن و دیگر شرایط فروخته است اما این معامله در مدت زمانی که به طور عادی نمی توان در آن زمان چنین مالی را با چنین دقتی به فروش رساند صورت گرفته باشد. در این جا هر چند رعایت شروط مذکور به خودی خود امکان پذیر است اما همین که به طور عادی و معمول نمی توان این عمل را در چنین زمانی انجام داد، قرینه ظنیه ای است که موجب سوء ظن در ادعای شخص شده و برای بیشتر مردم نسبت به امری که ادعا می کند اتهام برانگیز است. هم چنین است وقتی اجیر برای صلاحه، ادعا می کند که نمازهای فراوانی را بارعایت جمیع اجزاء و شرایط از طهارت و موالات و غیره بجا آورده اما در زمانی که عادتاً امکان انجام چنین عملی در آن مدت امکان پذیر نیست و مثال هایی دیگر.

روشن است که اعتماد بر قاعده در صحیح دانستن این گونه افعال هنگام شک در صحت آن ها بسیار مشکل است. دلیل این مطلب همان است که نظیر آن در مورد اول گذشت یعنی قصور ادله حجیت قاعده - که عمده آن سیره مستمره بین عقلا بود - از فراگیری این گونه موارد، چنان که بر اهل تتبع و تحقیق پوشیده نیست. اگر هم به طور کلی پذیرفته نشود، لااقل موجب شک و تردید بوده و همین اندازه در حکم به عدم صحت در امثال این موارد کافی است. البته می توان گفت که مورد اول در واقع به مورد دوم بازگشت دارد؛ زیرا بیع وقف با ادعای وجود مجوز و امثال آن، غالباً از مظانّ تهمت است و مدعی آن در آنچه ادعا می کند مورد تهمت می باشد. (دقت فرمایید)

تنبیه نهم: جریان قاعده در افعال خود مکلف

از عناوین کلمات علما بر می آید که قاعده صحت به افعال دیگران اختصاص دارد و حتی ظاهر سخنان بعضی بزرگان اشاره به این دارد که این قاعده فقط و فقط مختص به افعال مسلمین است. اما چنان که در صدر بحث ذکر شد، در اجرای قاعده به هیچ وجه فرقی بین مسلمان و غیر مسلمان وجود ندارد؛ زیرا مدرک این قاعده بنای عقلا بر صحت و هم چنین سیره مستمره ای است که عقلا در امورشان دارند و روشن است که از این جهت فرقی بین اتباع مذاهب مختلف و ملیت های گوناگون و دیگران قائل نیستند و شارع مقدس نیز همین قاعده را امضا فرموده و از آن جلوگیری نکرده است. مسلمانان نیز پیوسته در اعصار و امصار گوناگون بامعاملاتی که از اهل ذمه صادر می شده معامله صحت می کردند هر چند که احتمال فساد - ولو در مذهب خودشان - در معامله آن ها وجود داشته است. این سیره، دلیلی جزعمومیت قاعده و عدم اختصاص آن به مسلمانان ندارد.

البته در دو مورد حمل فعل غیر مسلمان بر صحیح امکان پذیر نیست: یکی جایی که غیر مسلمان اصلاً امکان فعل صحیح برایش وجود نداشته باشد، دیگری

وقتی علم تفصیلی داریم که غیر مسلمانان با مسلمانان اختلاف عقیده ای در احکام دارند و وجه جامعی بین این دو عقیده قابل تصور نیست.

توجه به این نکته جالب است که چنان که در تنبیه اول گذشت عدم جریان قاعده صحت در دو مورد مذکور مختص به غیر مسلمانان نیست بلکه در حق خود مسلمانان هم جاری است؛ هنگامی که در آرای فقیه با هم اختلاف داشته باشند و وجه جامعی بین آرای مختلف وجود نداشته باشد. بنابراین، این مطلب مخصوص و منحصر به غیر مسلمانان نخواهد بود.

اما در مورد تخصیص قاعده مختص به افعال غیر، باید گفت ظاهر عناوین و کلمات بزرگان در مقامات مختلف به همین مطلب اشاره دارد و از ادله ای که عده ای از بزرگان در مورد قاعده صحت عنوان کردند مثل آیات و اخباری که در اجرای قاعده صحت به آن ها استدلال شده همین مطلب بر می آید. حتی بعضی از بزرگان به تخصیص قاعده صحت به افعال غیر تصریح کرده اند مانند محقق نائینی که در ابتدای کلام در همین مسأله می فرماید:

«لا ريب في اختصاصها بفعل الغير وأما بالنسبة إلى فعل الشخص فالمتبع فيه قاعدة الفراغ فليس هناك أصل آخر يسمي بأصالة الصحة غير تلك القاعدة؛ شکی در اختصاص این قاعده به فعل غیر وجود ندارد اما نسبت به فعل شخص، قاعده ای که از آن تبعیت می شود قاعده فراغ است، بنابراین در این جا اصل دیگری غیر از قاعده فراغ به اسم اصالة الصحة وجود ندارد که شامل تبعیت و اجراء باشد». (۱)

اما حق آن است که: اگر قائل به عمومیت «قاعده فراغ» و شمولیت آن نسبت به تمامی افعال از عبادات و غیر عبادات شویم و در این زمینه فرقی بین نماز و روزه و خرید و فروش و نکاح و عتق و تطهیر لباس و دفن اموات و دیگر افعالی که صحت و فساد در آن ها قابل تصوّر است، قائل نباشیم، در این صورت مجالی برای نزاع در شمول این قاعده نسبت به افعال خود مکلف باقی نمی ماند چون با قاعده فراق (و این شمول فراگیر) از این بحث بی نیاز هستیم.

اما اگر قاعده فراغ را مختص به عبادات و اعمال مرتبط با عبادات بدانیم، ظاهر آ استناد به قاعده صحت در موارد شک در افعال خودمکلف از جهت اخلال به بعضی اجزاء و شرایط آن و یا وجود برخی موانع در آن، جایز خواهد بود.

دلیل بر اجرای قاعده صحت در این مقام که موضوع آن، فعل خود مکلف است همان دلیلی است که در غیر این مقام ارائه شد که در مورد جریان قاعده صحت در افعال غیر بود و گذشت که عمده دلیل بر اجرای قاعده صحت در افعال غیر، سیره مستمره بین عقلا است وقتی ما حال عقلا را جستجو می کنیم می بینیم که در افعال خودشان هم همین قاعده را جاری می کنند. آیا می توان تصور کرد که یکی از عقلا در مورد آثاری که از عقود و ایقاعاتی که در زمان های گذشته از او صادر شده و اکنون در صحت آن (عقد یا ایقاع) شک کرده و دلیلی برای آن پیدا نمی کند، در حکم به آن آثار توقف نماید؟! هرگز این طور نیست، بلکه عقلا همواره نسبت به آنچه در زمان های دور و نزدیک از آن ها صادر شده، معامله صحیح انجام داده و بر آن آثار صحیح بار می کنند و به مجرد شک در مورد آن ها توقف نمی نمایند مگر آن که دلیلی بر فساد عمل پیدا شود.

همان علتی که عقلا را در اجرای سیره در افعال غیر فرا می خواند، در افعال خود مکلف هم وجود دارد و هر چیزی که به عنوان ملاک برای صحت در افعال غیر موجود بود، در افعال خود مکلف هم همان ملاک موجود است. این مطلب با دقت در علتی که موجب اختیار این بنا از سوی عقلا بود به روشنی واضح می گردد با این توضیح که: علت اصلی روی آوردن عقلا به سیره مذکور، امور سه گانه ای است که در گذشته ذکر شد و ذیلاً بدان اشاره می شود:

امر اول: غلبه خارجی، که موجب پیدایش ظن می گردید.

امر دوم: اقتضای طبع عمل بر صحت آن هم از جهت این که فاعل به حسب انگیزه های خارجی به عمل صحیح روی می آورد.

امر سوم: عسر و حرج و اختلال نظام، که از ترک مراعات این قاعده حاصل می گردید.

روشن و واضح است که این امور سه گانه نسبت به افعال خود مکلف نیز جاری است همان طور که نسبت به افعال غیر جاری می باشد. بلکه می توان گفت جریان این امور در مورد خود مکلف سهل تر و آسان تر از جریان آن در افعال غیر است؛ زیرا اشکالی که از جهت اختلاف «صحت عند الفاعل» با «صحت عند العامل» در افعال غیر وجود داشت در این جا وجود ندارد؛ چرا که در این مورد حامل همان عامل است.

تنبيه دهم: اصالة الصحة در اقوال و اعتقادات

موضوع بحث در این تنبیه با این سؤال روشن می گردد که آیا قاعده صحت مختص به «افعال» صادره از غیر است یا «اقوال و اعتقادات» دیگران را هم شامل می شود؟ حق این است که اگر مراد از صحت در باب اقوال مطابقت مدالیل اقوال با واقع باشد، حمل اقوال بر صحت به این معنا در واقع عبارت دیگری از حجیت است و متکفل این بحث موضوع حجیت خبر واحد است و معلوم است که خبر هر مخبری به طور مطلق حجت نمی باشد بلکه مشروط به شرایطی است که در محل خودش مورد بحث قرار گرفته البته بنا بر اختلافاتی که بین بزرگان در این زمینه وجود دارد. و اگر مراد از صحت این باشد که آن فعلی از افعالی است که از متکلمین به آن ها به این اعتبار صادر شده و دارای آثار شرعی می باشد مثلا در صحت قرائت یا اذکار موجود در صلوات که از امام جماعت یا اجیر می گردد شک حاصل شود، در این صورت این افعال هر چند از سنخ اقوال می باشند و دارای معانی معلوم هستند، اما به این اعتبار که الفاظی هستند که از مکلف صادر شده اند جزئی از نماز بشمار می روند و از این جهت فعلی از افعال او هستند که بر صحیح آن ها آثار خاصی مترتب است. شکی نیست که با این اعتبار ادله حجیت قاعده این مورد را نیز شامل می گردد و در آن جاری است و آثار آن بر این مورد بار می گردد. این خلاصه کلام در «اقوال» بود.

اما بحث در اعتقادات در سه محور قابل بررسی است :

۱. اعتقادات متعلق به موضوعات خارجی؛

۲. اعتقادات متعلق به احکام فرعی؛

۳. اعتقادات متعلق به اصول دین.

مورد اول اعتقادات متعلق به موضوعات خارجی است، مانند این که انسانی اعتقاد داشته باشد آب مشخصی به حد کر رسیده و برای ما شک حاصل شود که آیا آن شخص از راه صحیح به چنین اعتقادی رسیده یا نه؟ و منشأ شک ما هم احتمال خطای آن شخص از جهت اندازه گیری آب باشد، در این صورت اگر اعتقاد شخص دارای آثار عملیه خارجی باشد (مثلاً: با آن آبی که کزیتش نزد ما مشکوک است لباسی را بشوید) قطعاً اشکالی در لزوم حمل اعتقاد او بر صحت و ترتیب آثار طهارت بر شستن آن لباس وجود نخواهد داشت بلکه می توان گفت چنین موردی از مصادیق حمل فعل غیر بر صحت است هرچند منشأ شک در این جا، احتمال خطای او در اعتقادش باشد. بنابراین در مثال مذکور فعل غیر که شستن لباس باشد حمل بر شستشوی صحیح خواهد شد هرچند منشأ شک در این مورد، شک در صحت اعتقاد او است از این جهت که این آبی که با آن لباس را شسته کر هست یا نه؟

البته معلوم است که ادله حمل افعال غیر بر صحیح از جهت منشأ شک مطلق هستند و به این اعتبار فرقی وجود ندارد که این شک از ناحیه احتمال غفلت فاعل حاصل شده یا اشتباه او؛ یا حتی تعمد بر انجام کاری بر خلاف اعتقاد خود؛ یا از روی اعتقاد باطنی به این که فعلش را بر مبنای اعتقاد فاسد انجام می دهد دست به اقدام این کار زده است.

اما در مورد دوم یعنی اعتقادی که متعلق به احکام فرعی است، اگر مراد از حمل آن بر صحت، حکم به مطابقت آن با واقع باشد، تبعیت از آن و رفتار بر وفق آن جایز است؛ زیرا این مورد در حقیقت به حجیت رأی غیر و جواز تقلید از او

در احکام فرعیه رجوع می کند که آنچه در این مسأله از آن تبعیت می شود در واقع، ادله حجیت قول مجتهد برای عامی با شرایط و قیود مذکور است.

و اما اگر مراد ترتیب آثار عملیه بر آن باشد، آن هم در هنگامی که بر طبق اعتقاد خویش از احکام عمل می نماید، مانند جایی که شخص امام جماعت است و در صحت نماز خویش شک می کند و منشأ این شک نیز احتمال خطای او در بعضی از احکام نماز یا مخالفت آن با آنچه که از روی اجتهاد یا تقلید بدان یقین حاصل کرده باشد؛ در این مورد شکی نیست که لازم است اعتقاد او حمل بر صحیح شده و تمامی آثار صحت بر آن بار گردد. در نتیجه اقتدای به او و نیز اجیر گرفتن او جایز می باشد و در ادای واجبات کفایبی نیز به عملی که او انجام می دهد اکتفا می گردد. بلکه باید گفت در واقع این مورد از باب حمل غیر بر صحت است هر چند منشأ شک در آن خطای او در اعتقاد خودش می باشد.

دلیل این مطلب نیز همان است که ذکر شد یعنی فرقی در حجیت این قاعده بین این که منشأ شک در صحت فعل غیر، خطای در تشخیص مصادیق خارجیه یا خطای در استنباط احکام از ادله شرعیه باشد وجود ندارد و یا منشاهای دیگری که به خطای او در اعتقاد رجوع نمی کند.

اما مورد سوم که اعتقاد متعلق به اصول دین است، اگر اثر عملی بر اعتقاد صحیح مترتب باشد مانند جایی که قربانی صورت گرفته و در تذکیر او از جهت صحت عقاید ذبح کننده قربانی شکی پیدا شود، اگر این ذبح کننده به طور اجمال مدعی اسلام باشد لازم است که اعتقاد او بر صحت حمل شود و جمیع آثار اسلام بر آن بار گردد هر چند در صحت عقاید او شک وجود داشته باشد و بررسی ویژگی های تفصیلی اعتقادات او از ناحیه مبدأ و معاد و دیگر مسائل واجب نیست. دلیل بر این مطلب نیز همان است که در قسم سابق ذکر شد به این معنا که اطلاق ادله حجیت این قاعده و شمول آن برای جمیع موارد شک در صحت فعل غیر، از هر جایی که این شک حاصل شود کافی است و در این مورد نیز اجرای قاعده صحت جایز است.

بنابراین اگر در صحت فعل او از جهت صحت اعتقاد فاعل در مواردی که اعتقاد صحیح دخیل در صحت عمل باشد شکی به وجود بیاید، لازم است که آن فعل حمل بر صحت شود البته به شرط این که صاحب آن فعل - هر چند اجمالاً - متظاهر به ایمان و مدعی اسلام باشد و ما هم خطای او را به یقین ندانیم. حتی بعید نیست نسبت به هر کسی که در اسلام او شکی وجود دارد و ادعای مسلمانی نمی کند قائل به حکم به اسلام شویم به شرط این که در دار ایمان بسر ببرد. علت این مطلب نیز همان استقرار سیره مسلمین بر اجرای احکام اسلام در مناکح و ذبایح و طهارت و دیگر احکام با چنین اشخاصی است که در بلاد اسلام زندگی می کنند، بدون این که از مذهب آنان فحص و تحقیق کنند البته تا جایی که دلیلی بر فساد اقامه نشده باشد.

قاعده لاحرج

اشاره

در بین عالمان شیعی - به ویژه متأخرین - استدلال به قاعده لاحرج به جهت نفی بسیاری از تکالیف مستلزم عسر و حرج، مشهور شده است. این استدلال در برخی ابواب عبادات مثل ابواب وضو و غسل و تیمم و نماز و روزه و ابواب دیگر مشاهده می شود. با این حال دیده نشده است که کسی به طور مستقل متعرض این قاعده شده و بحثی را مختص بدان مطرح نماید غیر از علمای نراقی رحمه الله در کتاب عوائد که یک عائده را بدان اختصاص داده و کم و بیش پیرامون آن به بحث و بررسی پرداخته است.

با توجه به جایگاه بلند این قاعده در فقه و شدت ابتلای فقیه به این قاعده در بسیاری از ابواب فقهی، لازم است پیرامون آن و هم چنین مدارک و فروع آن در جمیع جوانب و نواحی بحث صورت گیرد، به نحوی که فقیه نسبت به فروع فراوان این قاعده بصیرت و معرفت پیدا نماید. با این حال بی اعتنایی به شأن و جایگاه این قاعده مهم موجب گشته تا در اصل قاعده لاحرج تردید ایجاد شود چه رسد به فروعی که متفرع بر آن است! تا جایی که برخی اصلاً وجود مدرک صحیح در ادله این قاعده را منکر شده اند و إن شاء الله در آینده مدارک دالّه بسیاری برای قاعده لاحرج ذکر می گردد.

به همین جهت وبه دلیل مزایای دیگری که این قاعده در بردارد - به ویژه وسعت دایره و شمول آن نسبت به بسیاری از ابواب فقه چنان که در آینده خواهد آمد -

لازم است بحث در مورد آن بر دیگر مقدم گردد. اکنون از خدای سبحان تقاضای توفیق و هدایت نموده و بحث پیرامون قاعده لاحرج را در سه مقام پی می گیریم :

مقام اول - مدارك قاعده

مقام دوم - مفاد و محتوای قاعده و نسبت آن با دیگر ادله

مقام سوم - تنبیهات

قبل از شروع بحث لازم است محل بحث و مطلوب و مقصود از آن، تبیین گردد.

انواع حرج

عسر و حرج در افعال از جهت شدت و حدت بر ۴ قسم زیر است :

۱. مکلف طاقت و تحمل آن را ندارد.

۲. تحمل آن موجب اختلال در نظام اجتماع خواهد شد.

۳. مستلزم ضرر در اموال و انفس یا آبروی انسان هاست.

۴. تنها به معنای مجرد مشقت و ضیق می باشد.

در خروج مورد اول - یعنی تکالیف حرجیه ای که به حد عدم طاقت می رسد - از محل بحث اشکالی وجود ندارد و علما برای آن بحثی جداگانه در کتب کلامیه و بعضی کتب اصولی گشوده اند و در جواز یا محال بودن آن اختلاف کرده اند، البته در عدم وقوع آن در شریعت والای الهی اتفاق نظر دارند. ظاهر آقول به جواز یا امکان آن، در واقع از فروع فاسدی است که از شجره خبیثه انکار حسن و قبح عقلی منشعب شده که بین قدمای اشاعره معروف بوده و در هر حال از محل بحث در این جا خارج است.

با توجه به این مطلب، اشکال در بسیاری از کلمات علامه نراقی در کتاب عوائد رخ می نماید، چنان که ایشان بسیاری از ادله نقلیه و عقلیه ای که دلالت بر بطلان تکلیف بما لا یطاق دارند را در شمار ادله همین قاعده ذکر کرده است. هر چند اعتراف نموده که این ادله مختص به قسم خاصی از موارد حرجی بوده و اخص از مدعا هستند و به همین جهت جمیع مدعا را اثبات نمی کنند. لکن

انصاف آن است که این ادله نقلیه و عقلیه رأسا و اساساً از حیثه قاعده معروف بین علما خارج می باشد؛ زیرا آن بزرگواران از تکالیف قابل انجام اما مشتمل بر ضیق و شدت به عنوان حرج تعبیر می کنند و از تکالیفی که در اصل و اساس مقدور و قابل انجام نباشند به تکلیف بما لا یطاق تعبیر می کنند که هیچ کدام از علمای شیعه در بطلان چنین تکالیفی اشکالی ندارند.

مورد دوم از انواع عسر و حرج که موجب اختلال نظام می گردد نیز مانند مورد اول از محل کلام در این قاعده مشهور خارج است؛ زیرا کلمات و تعبیرات علما از این مورد انصراف دارد. همچنین قبح تکالیفی که موجب اختلال نظام می گردند نیازی به مؤونه و زحمت استدلال ندارند و امر آن ها واضح و ظاهر است؛ و روشن است شارع مقدس از تشریح احکام دین و تبیین قوانین، هرگز ابطال نظام اجتماعی و تعطیل معیشت انسان ها را اراده نفرموده بلکه برعکس هدف نهایی از اثبات بسیاری از تکالیف شرعی، همانا حفظ این نظام بر وجه احسن است. تحکیم قواعد شرعی به نحو صحیح، مشتمل بر منافع دینی و دنیایی انسان هاست مانند احکام دیات و قصاص که نزد اولوالالباب این احکام در حقیقت راه زندگانی است و نیز بسیاری از احکام معاملات و دیگر احکام. با این حال چگونه می توان پذیرفت که شارع مقدس انسان ها را به اموری تکلیف کند که موجب اختلال در نظام اجتماعی گردد؟

اما مورد سوم که مستلزم ضرر در اموال و جانها و آبروها است، داخل در قاعده لا ضرر بوده و خارج از محدوده اختصاصی قاعده لاحرج است، هرچند استدلال به هر دو مورد در بسیاری از موارد ضرر - به جهت خصوصیات مترتب بر هر دو - امکان پذیر است.

با توجه به آنچه گذشت، محلّ بحث در قاعده لاحرج قسم چهارم است یعنی: افعال حرجیه ای که به حدمالایطاق نرسیده، موجب اختلال نظام نگردیده و متضمن ضرر در اموال و انفس نیز نمی باشند. از همین جا حال ادله مورد استناد در اثبات قاعده و آنچه که مرتبط به محل بحث و خارج از محل کلام می باشد روشن می شود.

پس از ذکر این توضیحات، به توضیح ادله ای که پیرامون قاعده لاجرح به آن ها دست یافتیم می پردازیم.

مقام اول: مدارک قاعده لاجرح

اشاره

برای قاعده لا- حرج به ادله اربعه استدلال شده اما انصاف آن است که برای ادله عقلیه و اجماع، مجالی در اثبات این قاعده وجود ندارد؛ زیرا چنان که گذشت محل بحث در این جا مربوط به تکالیف حرجیه ای است که به حد ما لا یطاق و نیز حد اختلال نظام نرسیده و موجب ضرر بر اموال و انفس نمی باشد.

امّا در مورد ادله عقلیه باید گفت هیچ مانع عقلی از تشریح احکام حرجیه و الزام به اموری که موجب عسر و سختی شدید هستند وجود ندارد. شاهد بر این مطلب وجود تکالیف حرجیه ای است که در شرعیات و نیز در مسائل عرفی با ادله خودشان ثابت شده اند و در آینده ان شاء الله در بحث تنبیهات به آن ها اشاره خواهد شد. شاهد دیگر این که موالی عرفی، بندگان و خدمتکاران خود را به امور بسیار سخت الزام می کنند و حتی بسیاری از مردم خود را ملتزم به انجام کارهای بسیار صعب و حرج آمیز می نمایند تا به منافع دنیویه آن دست یازند. این مطلب امری شایع و فراگیر است و در آینده ذکر خواهد شد که مانند این گونه تکالیف در امت های گذشته بسیار زیاد بوده است هرچند در این امت مرحومه موارد اندکی از چنین تکالیفی به چشم می خورد.

نیز ادعای اجماع برای اثبات جمیع زوایای این قاعده بسیار مشکل است با توجه به این که اکثر بزرگان به عنوان کلی عام متعرض اجماع نشده اند و اگر کسی نیز متعرض آن شده مربوط به موارد خاص بوده است. از طرفی ادعای اجماع در خصوص بعضی از موارد مانند وضو و غسل حرجی، هرچند امکان پذیر است اما در اثبات کلی قاعده نفعی نمی رساند. البته اصلاً چنین اجماعی طبق مبانی موجود حتی در موارد خاصه، تمام نیست؛ زیرا حجیت اجماع در نزد آنان مربوط به مسائلی است که دلالتی از کتاب و سنت بر آن ها وجود ندارد، آن هم

دلالت هایی که استناد به آن ها در اثبات مسأله نزد مجمعین صحیح باشد. مقام مورد بحث ما از همین قبیل است چنان که در آینده روشن خواهد شد ادله نقلیه فراوانی دلالت بر قاعده لا- حرج می نماید و از آن ها علم یا ظن حاصل می گردد که مجمعین در اثبات قاعده لا حرج به همین ادله استناد کرده اند.

با توجه به مطالب فوق روشن می گردد که عمده ادله در این بحث، کتاب و سنت است.

۱. قرآن شریف

بر قاعده لا حرج به آیاتی استدلال شده است از جمله موارد ذیل :

۱. آیه ۷۸ سوره حج :

«(وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ)؛ در راه خدا آن گونه که سزاوار است جهاد کنید، او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد؛ از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید».

این آیه از قوی ترین ادله ای است که بر قاعده لا- حرج دلالت دارد و در بسیاری از روایات نیز که در نفی قواعد حرجیه در شریعت مقدس اسلام وارد شده اند به همین آیه استناد شده است؛ گاهی به عنوان حکمت تشریح بعضی از احکام و گاهی به عنوان علت تشریح، البته با توضیحی که خواهد آمد. با وجود این آیه هیچ شکی در اثبات مطلوب یعنی قاعده لا حرج باقی نخواهد ماند، بلکه حتی می توان گفت تردیدی وجود ندارد که همین آیه به تنهایی با قطع نظر از تمامی اخبار فراوانی که در استدلال به قاعده لا حرج ذکر شده است کافی باشد؛ چرا که دلالت آیه به خودی خود در تمامیت استدلال کافی است.

مراد از «مجاهده» در آیه شریفه، تلاش و مجاهده در امتثال واجبات و ترک محرمات است و بسیاری از مفسرین همین معنا را اختیار نموده اند. منظور از حق جهاد، یا اخلاص در این مجاهده عظیم است - چنان که از بسیاری از مفسرین حکایت شده - و یا اطاعتی است که از معصیت خالی باشد - کما این که بعضی از

مفسرین چنین برداشتی نموده اند - و چه بسا تمامی برداشت ها به این معنای واحد اشاره دارد که منظور، مجاهده ای است که به حد کمال رسیده و از شوائب نقصان خالی باشد.

با این توضیحات معنای آیه چنین خواهد بود - و الله اعلم - : «قطعاً برای هیچ کس عذری در ترک مجاهده نسبت به امتثال اوامر حق تعالی و دوری از نواهی او باقی نمی ماند با توجه به این که شریعت الهی، شریعت سمحه و سهله بوده و در احکام دینی هیچ گونه امر حرجی که امتثال آن مشکل باشد وجود ندارد». و گویا آیه شریفه می خواهد بفرماید: چگونه در راه خدا آنچنان که حق تلاش و کوشش است جهاد و مجاهده نمی کنید حال آن که او شما را از بین امت ها برگزیده و برای شما در شریعت و احکام آن هیچ گونه امر حرجی مشکلی قرار نداده است؟

۲. سوره مائده آیه ۶:

«وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)؛ و اگر بیمار یا مسافر باشید، یا یکی از شما از محل پستی آمده (و قضای حاجت کرده)؛ یا با زنان آمیزش جنسی داشته اید، و آب (برای غسل یا وضو) نیافتید، بر زمین پاکی تیمم کنید؛ (به این طریق که) صورت (پیشانی) و دست هایتان را با آن مسح کنید؛ خداوند نمی خواهد شما را در تنگنا قرار دهد؛ بلکه می خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ شاید شکر به جا آورید».

در دلالت آیه بر استدلال به قاعده لا حرج تأملی وجود دارد به این معنا که آنچه از صدر و ذیل آیه استفاده می شود امر به غسل و وضو است هنگام وجود آب و امر به تیمم هنگام فقدان آب، است آن همه به خاطر مصلحت تطهیر نفوس و تطهیر بدن از آلودگی های باطنی و ظاهری. یعنی خدای متعال با تشریح این تکالیف اراده نفرموده است که انسان ها در تنگی و مشقت بی فایده بیفتند، بلکه اراده حق تعالی تطهیر آن ها بوسیله این تکالیف می باشد هرچند که با مشقت و ضیق همراه باشد.

بنابراین مراد از حرج در این جامطلق مشقت نیست بلکه مشقتی را شامل می شود که مصالح عالیّه مورد تشویق و ترغیب در آیه شریفه را به همراه نداشته باشد.

شاهد بر این مطلب کلمه «لکن» استدر اکیه است آن جا که می فرماید: (وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ) و بعد از عبارت: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) آمده و این در واقع مانند این است که کسی به خدمتکار خویش بگوید: «برای من از آن مغازه بسیار دور طعامی تهیه کن. البته منظور من از این که آن مغازه دور را اراده کرده ام این نیست که تورا به مشقت بیندازم بلکه منظور من تحصیل طعامی پاکیزه و نیکوست». بنابراین مراد از حرج در این جا مشقت هایی است که هیچ فایده ای در آن ها وجود ندارد تا جبران کننده سختی حرج باشد. با این توضیحات روشن خواهد شد که نمی توان به این آیه شریفه برای اثبات کلی تمسک نمود.

به تعبیر دیگر: مقصود و مطلوب ما در این جا اثبات قاعده کلیه ای است که دفع کننده تکالیف حرجیه بوده و بتوان در مقابل عموماتی که تکالیف را حتی در موارد عسر و حرج شامل می شوند (مانند اطلاق و وجوب وضو و غسل) بدان تمسک جست و روشن است که اطلاق ادله اولیه هم چنان که بر ثبوت حکم حتی در موارد عسر و حرج دلالت دارند، بر وجود مصالح در موارد عسر و حرج یا در خود آن احکام - به ملازمه قطعیه - دلالت دارند. در چنین موقعیتی نمی توان این تکالیف را در موارد حرج، بوسیله آیه شریفه نفی کرد البته بنابر این که ظهور آیه در نفی مشقت، خالی از فایده ای است که جبران کننده حرج باشد.

۳. سوره بقره آیه: ۱۸۵

«(وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)؛ و آن کس که بیمار یا در سفر است، باید روزهای دیگری را به هما مقدار، روزه بگیرد. خداوند آسایش شما را می خواهد نه زحمت شما را».

بیشترین تقریبی که در دلالت این آیه بر مدعا می توان گفت این است که ظاهر این قسمت از آیه شریفه که می فرماید: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) بعد از نفی وجوب روزه از گروه مسافر و مریض، این است که این قسمت در واقع به

منزله تعلیل برای حکم مذکور بوده و در نتیجه مانند سایر کبراهای کلی است که برای اثبات احکام خاصه ای مورد استدلال قرار می گیرند، امامفاد آن عام بوده و هم شامل مورد استدلال و هم شامل موارد دیگر می گردد. در نتیجه این فقره از آیه شریفه بر نفی تمامی افرادی که مایه عس و حرج باشند دلالت می کند. (تأمل فرمایید)

۴. سوره بقره؛ آیه: ۲۸۶

«رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرَ آ كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا؛ پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آنچنان که (به خاطر گناه و طغیان،) بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی.»

نحوه استدلال به آیه شریفه این است که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در شب معراج از پروردگار متعال اموری را درخواست نمود و خداوند در این آیه شریفه آن ها را بیان فرموده است. از جمله آن امور، رفع «إِصْر» از امت آن حضرت است. اکرام پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و جایگاه و مقام والای ایشان نزد حق تعالی اقتضا می کند که دعوت ایشان مورد اجابت قرار گرفته و درخواست آن حضرت به ایشان اعطا گردد. همین که درخواست حضرت در قرآن شریف نقل شده و خداوند متعال آن را ذکر فرموده، دلیل بر این است که نسبت به اجابت آن اهتمام ورزیده است و روشن است اگر تقاضای حضرت مورد اجابت قرار نمی گرفت نقل آن در قرآن شریف آن هم در مقام امتنان بر امت مرحومه مناسب نبود.

و از آن جا که «إِصْر» در لغت - چنان که معنای اصر و عسر و حرج در آینده ذکر خواهد شد - به معنای سنگینی یا حبس یا شداید می باشد، آیه شریفه بر نفی تکالیف حرجی از امت پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت دارد.

تمام آیاتی که ذکر شد با قطع نظر از روایاتی است که در تفسیر این قاعده وارد شده است و با در نظر گرفتن آن ها استدلال به آیات شریفه نسبت به قاعده لاجرح بسیار واضح تر می گردد. در بسیاری از روایات شریفه تصریح شده است که خدای متعال، درخواست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را اجابت فرموده و تقاضای آن حضرت را پاسخ داده و اصر و آصار را از امت ایشان برداشته است. حتی در

برخی از روایات موارد فراوانی از تکالیف سنگین امت های گذشته ذکر شده و تصریح گردیده است خدای متعال به واسطه رحمت و اسعه ی خویش و اکرام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن آصار را از امت ایشان برداشته است. نمونه هایی از روایات، هنگام ذکر روایات داله بر قاعده لا حرج خواهد آمد.

از آیاتی که می توان به آن ها در اثبات قاعده تمسک کرد برداشت می شود که ظاهرترین آن ها از لحاظ دلالت، آیه اول است که در بسیاری از اخبار وارده در همین مسأله به آن استدلال شده است. نیز از مجموع آن ها معلوم می گردد که این آیه در اصل مخصوص همین باب می باشد هرچند آیات دیگر نیز خالی از دلالت یا تایید بر مدعا نیستند. به طور کلی می توان گفت مجموع این آیات، برای اثبات قاعده لا حرج کافی است، هرچند در ظهور و قوت دلالت به مرتبه روایات نمی رسند.

۲. سنت

مواردی که از سنت بر این قاعده دلالت می کند اخبار فراوانی است که بعضی صریح در مدعا هستند؛ برخی ظاهر در مدعا و برخی قابل نقض و ابرام می باشند. آنچه ما بدان دست یافتیم و نهایت چیزی که در دلالت آن ها می توان بر قاعده لا حرج ذکر کرد مطالبی است که ذیلاً می آید.

روایت اول:

شیخ با اسناد خویش از ابی بصیر و او از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«إِنَّا نُسَافِرُ فَرَبَّمَا بُلَيْنَا بِالْعَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَيَكُونُ فِيهِ الْعَيْذَرَةُ وَيَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَتَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَتَرُوثُ؟ فَقَالَ: إِنَّ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا، يَعْنِي: افْرَجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ، فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضْتَبِقٍ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (۱)؛ گاهی در حین سفر با برکه آبی روبرو می شویم که در

یک سوی آبادی قرار دارد اما در آن برکه آلودگی هایی مشاهده می شود و کودکان و همچنین چهارپایان در آن بول می کنند و سرگین می افکنند (آیا می توانیم از آب

برای وضو استفاده کنیم؟) حضرت فرمودند: اگر در قلب تو مطلبی نسبت به پاکی آب به وجود آمد، این کار را انجام بده: سطح آب را با دست خویش کنار بزن سپس وضو بگیر؛ چرا که دین اسلام دارای تنگنا نیست و خدای متعال می فرماید: و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد. (۱)

چنان که ظاهر است امثال برکه ای که مورد سؤال در روایت واقع شده معمولاً کُر می باشد، بنابراین از ظاهر روایت بر می آید که حکمت عدم انفعال آب کر، توسعه بر امت و رفع ضیق و تنگنا و حرج از آنان می باشد. در ادامه چنین استفاده می شود که هر چیزی که حرجی و دارای ضیق و تنگنا برای مردم باشد از این امت برداشته شده و البته استدلال حضرت علیه السلام به این فرمایش خدای متعال که: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) تأکید کننده همین تعمیم است.

البته استناد به این قاعده در اثبات حکم عدم نجس شدن آب کر، هر چند از قبیل ذکر حکمت حکم است نه علت آن - چنان که از بعضی روایات وارده نیز همین برداشت می شود - اما مجرد چنین مطلبی ضرری به اصل بحث نمی رساند؛ زیرا مانعی وجود ندارد که قضیه واحدی در عین این که برای یک حکم حکمت است، برای حکم دیگری علت باشد. ما این مطلب را در مبحث قاعده لا ضرر تحقیقاً مورد بحث قرار دادیم و اثبات کردیم آنچه در بعضی از کلمات محقق نایینی رحمه الله اشاره شده است: «که امکان ندارد قضیه واحده ای در عین این که در یک مقام حکمتی برای یک حکم است، علت برای حکم دیگری در مقام دیگر باشد». ضعیف است، بدانجا رجوع نمایید.

روایت دوم:

در کافی از فضیل بن یسار از حضرت امام علیه السلام روایت شده است که حضرت در مورد مرد جنبی که مشغول غسل کردن است و از آب غسل او در ظرف غسل او می چکد این آیه شریفه را تلاوت فرمود: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ). (۲)

۱- الاستبصار، ج ۱، ص ۲۲، ح ۵۵؛ تهذیب، ج ۱، ص ۴۱۷، ح ۱۳۱۶.

۲- کافی، ج ۳، ص ۱۴، ح ۷.

سؤال راوی در این روایت دو وجه می تواند داشته باشد :

۱. از جهت غسل کردن با غسله حدث اکبر؛ زیرا چنان که در روایت ذکر شده اگر از آبی که در ظرف وجود دارد غسل شود و از آب غسل در آن ظرف چکیده شود آب داخل ظرف با غسله آن آمیخته شده و در برخی موارد این غسله به اندازه ای نیست که در آب داخل ظرف مستهلک گردد، در نتیجه باقی غسل با غسله حدث اکبر صورت خواهد گرفت. بنابراین روایت بر جواز غسله حدث اکبر در مقام ضرورت دلالت دارد، و با الغای خصوصیت مورد می توان گفت نه تنها در مقام ضرورت، بلکه به طور مطلق دلیل بر جواز است.

۲. از جهت انفعال ماء قلیل؛ زیرا بدن جنب معمولاً از نجاست خالی نیست، در نتیجه روایت از جمله روایاتی خواهد بود که دلالت بر عدم انفعال ماء قلیل دارند و در همان مسلک قرار می گیرد، چنان که بعضی از قائلین به عدم انفعال آب قلیل - بنابر مذهب خود - به این روایت استدلال کرده است.

اما اجمال روایت از این ناحیه ای که ذکر شد، ضروری به دلالت آن در مطلوب ما نمی رساند؛ چرا که استناد حضرت علیه السلام در اثبات این حکم به قاعده رفع حرج، خود دلیل بر اعتبار آن به نحو عام در تمامی مقامات و جایگاه ها می باشد. البته در این که استناد حضرت به این روایت در چنین جایگاهی از قبیل استناد به حکمت حکم است یا علت حکم؟ دو احتمال وجود دارد که وجه هر کدام برای اهل تدبر و دقت روشن و آشکار است.

نیز از این روایت استفاده می شود حرجی که از امت برداشته شده امری بسیار وسیع است تا آن جا که شامل مواردی همچون اجتناب از این ظرف نیز می گردد؛ زیرا اجتناب از این مورد در آن جایگاه که آب فراوان بوده اگرچه سخت است، اما قطعاً در اجتناب و پرهیز از استفاده چنین آبی مشقت عظیم و حرج فراوان وجود ندارد. (توجه به این نکته ی جالب، راه گشاست).

روایت سوم :

شیخ الطائفه؛ با اسناد خویش از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنْبِ يَحْمَلُ (يَجْعَلُ) الرَّكُوعَ أَوْ التُّورَ فَيَدْخُلُ إِصْبَعَهُ فِيهِ؟ قَالَ: إِنْ كَانَتْ يَدُهُ قَدْرَهُ فَاهْرِقْهُ (فَلْيَهْرِقْهُ) وَإِنْ كَانَ لَمْ يُصِبْ بِهَا قَدْرٌ فَلْيَغْتَسِلْ مِنْهُ؛ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)؛ از حضرت سؤال کردم: شخص جنبی ظرف کوچکی یا ظرفی را که برای گرفتن آب انگور در نظر گرفته شده با خود حمل می کند (داخل ظرف آب است و می خواهد با آن غسل نماید) اما انگشت او داخل ظرف فرو می رود (آیا می تواند با آب این ظرف غسل کند؟) حضرت علیه السلام فرمود: اگر دست او نجس باشد باید آب داخل ظرف را بریزد و اگر دست او نجس نباشد می تواند با آب داخل ظرف غسل کند این مورد از همان مواردی است که خدای متعال می فرماید: و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد.» (۱)

علامه مجلسی رحمه الله در باب «ما يمكن أن يستتبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل أصول الفقه» (۲) این روایت را ذکر نموده.

شاید وجه استناد حضرت به قاعده نفی حرج برای جواز غسل از آب خیلی که انگشت جنب داخل آن شده هر چند نجاست به آن نرسیده است، در واقع نفی نجاستی است که توهم می شود تمام بدن جنب به خاطر جنابت، بدان آلوده می باشد هر چند عین نجاست در تمام بدن او موجود نیست. شکی نیست که اگر این گونه باشد از چنین توهمی عسر و حرج لازم می آید. نیز ممکن است وجه استناد حضرت ناظر به نفی حکم استحبابی نسبت به اجتناب از نجاسات عرفیه غیر شرعیه باشد که معمولاً در دست به وجود می آید، یا نفی حکم استحبابی نسبت به اجتناب از نجاسات شرعیه مشکوکی که اجتناب از آن ها واجب نیست. به همین جهت است که در بسیاری از روایات در کیفیت غسل جنب، وارد شده است که جنب قبل از شروع غسل، دست های خود را بشوید. در نتیجه استناد به

۱- الاستبصار، ج ۱، ص ۲۰، ح ۴۶؛ تهذیب، ج ۱، ص ۳۷، ح ۱۰۰.

۲- بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۴، ح ۶.

آیه نفی حرج در واقع برای نفی این حکم استحبابی نسبت به چنین شخصی است. (تدبر فرمایید)

در عین حال ابهامی که از این ناحیه در روایت وجود دارد، ضروری در استدلال به آن برای مقصود ما نمی‌رساند؛ زیرا حضرت در روایت برای جواز غسل از چنین ظرفی به آیه شریفه استناد فرموده‌اند. نیز مخفی نیست که این روایت از جهت استنادی که در آن به قاعده لا حرج می‌شود، مانند روایت قبلی از قبیل استناد به علت یا حکمت حکم است.

روایت چهارم:

محمد بن یعقوب با اسناد خودش از محمد بن میسر نقل می‌کند:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ الْجُنْبِ يَنْتَهِي إِلَى الْمَاءِ الْقَلِيلِ فِي الطَّرِيقِ وَيُرِيدُ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهُ، وَلَيْسَ مَعَهُ إِذَا يَغْرِفُ بِهِ وَيَدَاهُ قَدِرَتَانِ؟ قَالَ: يَضَعُ يَدَهُ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ، هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)؛ از امام صادق علیه السلام پرسیدم مرد جنبی در راه به آب قلیلی دست پیدا می‌کند و می‌خواهد با آن غسل نماید اما ظرفی که از آن آب بردارد در دسترس او نیست و دست‌های او هم آلودگی دارد (چه باید بکند؟) حضرت فرمود: دستش را داخل آب قرار می‌دهد سپس وضو می‌گیرد و سپس غسل می‌کند. این از مواردی است که خدای متعال در قرآن شریف می‌فرماید: و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد». (۱)

آلودگی و قذارت این جا به دو معنا می‌تواند باشد: یکی به معنای نجاست که در این صورت روایت از ادله عدم انفعال آب قلیل خواهد بود - چنان که قائلین به این حکم به همین روایت نظر کرده‌اند - و معنای دیگر این که قذارت و آلودگی را قذارت عرفیه بدانیم که بر مبنای قول به انفعال آب قلیل همین احتمال می‌رود؛ در این صورت روایت ناظر به نفی حکم استحبابی شستن دست خارج از ظرف قبل از فرو بردن دست داخل آب ظرف می‌باشد.

۱- کافی، ج ۳، ص ۴، ح ۲؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الماء المطلق، باب ۸، ح ۵.

البته در این روایت و روایت هایی که حکم مشابه این روایت را بیان می کنند حکم استحبابی مذکور یا به جهت رعایت تنزه و پرهیز از قذارت و آلودگی های عرفی است یا به منظور اجتناب از آلودگی های شرعی احتمالی است که در فرض شک، اجتناب از آن ها واجب نیست.

در هر حال روایت از ادله قاعده لاجرح می باشد و ابهام آن از جهت موردی که در آن وجود دارد، ضروری به قاعده ای که بوسیله آن مورد استدلال قرار گرفته نمی رساند.

روایت پنجم:

شیخ طائفه محقه با اسناد خود از عبد الاعلی مولى آل سام نقل می کند:

«عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظَفِرِي، فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً، فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ؟ قَالَ: يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) إِمْسَحْ عَلَيْهِ؛ به امام صادق علیه السلام عرض کردم: زمین خوردم و ناخنم از جا کنده شد، بر روی انگشتم مرهم و پارچه ای قرار دادم. من در این شرایط برای وضو چه کنم؟ حضرت علیه السلام فرمود: این مورد و موارد مشابه آن از کتاب خدای متعال آن جا که می فرماید: و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد به دست می آید؛ بر همان جیره و پارچه ای که بر روی زخم گذاشته ای مسح بکش». (۱)

این روایت از ظاهرترین روایات داله بر مطلوب ما است به جهت صراحتی که در ارجاع حکم مسأله به کتاب خدای متعال دارد و هم چنین دستوری که حضرت علیه السلام به استفاده موارد مشابه این مسأله از فرمایش خدای متعال: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) داده است.

اگر در احادیث گذشته شائبه اشکال از جهت احتمال این که نفی حرج در آن ها از قبیل حکمت برای حکم بود نه علت برای آن وجود داشت - و چنان که گذشت این اشکال نیز وجهی ندارد - با صراحتی که این حدیث در علت نفی

۱- الاستبصار، ج ۱، ص ۷۸، ح ۲۴۰؛ تهذیب، ج ۱، ص ۳۶۳، ح ۱۰۹۷، وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۳۹، ح ۵.

حرج در این حکم دارد به نحوی که حکم دائر مدار آن بوده و تعدی و سرایت آن به موارد دیگر نیز جایز است آن اشکال مرتفع می گردد. البته اشکالاتی از جهات دیگر در این روایت باقی است که ذیلا به آن ها می پردازیم.

اشکال اول: در کیفیت استفاده و جوب مسح بر جبیره از فرمایش خدای متعال: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) می باشد. با این توضیح که نفی حرج، وجوب وضو به نحو مختار و حالت عادی را نفی می نماید اما وجوب مسح بر جبیره را نفی نمی کند.

این اشکال را از دو جهت می توان پاسخ داد.

پاسخ اول: مطلبی است که شیخ ما علامه انصاری رحمه الله فرموده اند و حاصل آن این است: مسح واجب در وضو مشتمل بر دو امر است یکی کشیدن دست بر محل و دیگری مباشرت دست بر پوست. آنچه که در سؤال راوی به عنوان مشکل و سختی فرض شده مورد دوم است یعنی همان مباشرت دست برای پوست نه کشیدن دست بر محل در نتیجه امر دوم به واسطه حرج سقوط می کند نه این که سقوط موجب اسقاط وظیفه اولی یعنی کشیدن دست بر محل باشد. (۱)

فرمایش شیخ اعظم قابل رد است به این بیان که: ارجاع حکم مسح به این دو حکم و تحلیل آن به این دو امر از مواردی است که فهم عرفی در امثال این مقام با آن همراهی نمی کند؛ زیرا ظاهر در نظر عرف این است که کشیدن دست بر محل به عنوان مقدمه برای حصول مسح بر پوست است نه این که به خودی خود امر مطلوبی باشد. بنابراین وجوب آن از قبیل وجوب مقدمه است و معلوم است در هنگام سقوط وجوب ذی المقدمه، مقدمه نیز ساقط خواهد شد.

شاهد مدعی ما مطلبی است که در حرمت مسح بر کفش چرمی و ذم کسانی که چنین عقیده ای دارند وارد شده است، چنان که معصوم علیه السلام می فرماید:

«إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ وَرَدَّ اللَّهُ كُلَّ شَيْءٍ إِلَى شَيْئِهِ وَرَدَّ الْجِلْدَ إِلَى الْغَنَمِ فَتَرَى أَصْحَابَ

المَسْحِ أَيْنَ يَذْهَبُ وَضُوءُهُمْ؟!؛ هنگامی که روز قیامت فرا برسد و خدای متعال هر چیزی را به اصل آن برساند و پوست را به گوسفند برگرداند، کسانی که روی کفش (چرمی) وضو گرفتند، در شگفت می شوند که وضوی آن ها به کجا رفته است؟! (اثری از وضوی آن ها وجود ندارد)» (۱).

ظاهر این مطلب آن است که مسح بر کفش کالعدم است نه این که جزئی از وظیفه مسح را شامل بوده و فاقد جزء دیگر باشد. (تأمل فرمایید)

وجه دوم: مراد حضرت علیه السلام از تمسک به آیه شریفه، نفی وجوب مسح واجب به روش مختار است اما این که مسح بر جبیره به عنوان بدل از مسح واجب قرار بگیرد امر دیگری است که از قاعده میسر - موجود در اذهان - استفاده می شود به ویژه در ابواب وضو و نماز، چنان که این مطلب بر کسی که به احکام شرع در این ابواب رجوع می کند مخفی نیست. با این وجود اگر در روایت ابهامی از این ناحیه وجود داشته باشد، در اصل استدلال آن بر مطلوب ضرری نمی رساند. (تدبر فرمایید)

اشکال دوم: این ایراد در دستور حضرت علیه السلام به مسح بر جبیره است. البته ظاهر آ اشکال در تمامی ناخن های سؤال کننده وجود نداشته و مسح بر سایر ناخن ها به جای این ناخن صدمه دیده کفایت می کند، بنابر کفایت مسح حتی بر یک انگشت یا کمتر از آن.

از این کلام می توان این گونه دفاع کرد که امر به مسح بر جبیره به جهت عمل به استحباب مسح بر تمامی روی پاست. یا آن که ناخن کننده شده چه بسا از انگشتان دست او بوده با توجه به این که بعد از لغزش به زمین خورده است. هر چند که این احتمال از سیاق سؤال دور به نظر می رسد اما آنچه که صریحاً با آن منافات داشته باشد به چشم نمی خورد چنان که بر کسی که با دقت و تأمل حقیقی روایت را مورد بررسی قرار دهد پوشیده نیست و معلوم است که مقدار واجب در شستن دست، شستن تمامی دست و تمامی انگشتان است.

اشکال سوم: اشکال ضعف سند روایت است که به دلیل وجود عبد الاعلی مولی

تیمم که به دست باقی است مسح بکشند؛ زیرا او می داند که همه ی خاک تیمم بر تمام صورت جاری نخواهد شد؛ زیرا قسمتی از آن خاک به بخشی از کف دست می چسبد و به بعض دیگر نمی چسبد. (مانند آب وضو نیست که تمام آن از کف مشت به صورت منتقل گردد و بر وجه جاری شود) سپس خدای متعال فرمود: و خدا هیچ عمل توأم با مشقت و فشاری را بر شما تحمیل نمی کند، منظور از حرج، تنگی است. (۱)

انصاف آن است که از این روایت چیزی بیشتر از آنچه که از خود آیه شریفه استفاده می گردد بر نمی آید؛ و در هنگام ذکر آیات کتاب شریف توضیح دادیم که ما در دلالت این آیه بر قاعده لا حرج تأمل و اشکالی داریم؛ زیرا ظاهر از مقابله نفی اراده حرج با اثبات آیه تطهیر در آیه شریفه که می فرماید: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ)؛ (۲) خداوند نمی خواهد شما را در تنگنا قرار

دهد؛ بلکه می خواهد شما را پاک سازد، این است که مراد از حرج در این جا عمل شاقی است که از هرگونه فایده مطلوب و مورد رغبتی خالی باشد. در غیر این صورت مجرد اراده تطهیر بوسیله وضو و غسل و نیز تیممی که بدل از آن دو است، مشقت فعل را - اگر به خودی خود شاق و حرجی باشد - رفع نمی کند، بنابراین معنایی برای رفع اراده حرج و نفی اثبات اراده تطهیر باقی نخواهد بود؛ زیرا حال آن از جهت سختی و عسر و تنگی و مشقت با اراده غایت طهارت از آن و عدم آن تفاوت نخواهد کرد.

روایت هفتم:

عبدالله بن جعفر حمیری در قرب الاسناد از مسعده بن زیاد نقل می کند که امام جعفر صادق علیه السلام از پدر بزرگوارش از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل فرمود:

«مِمَّا أُعْطِيَ اللَّهُ أُمَّتِي وَفَضَّلَهُمْ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ؛ أَعْطَاهُمْ ثَلَاثَ خِصَالٍ لَمْ يُعْطِهَا إِلَّا نَبِيًّا وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ إِذَا بَعَثَ نَبِيًّا قَالَ لَهُ: اجْتَهِدْ فِي دِينِكَ وَلَا حَرَجَ

۱- وسائل الشیعه، ج ۲، ابواب التیمم، باب ۱۳، ح ۱؛ من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۰۳، ح ۲۱۲.

۲- مائده، آیه ۶.

عَلَيْكَ وَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعْطَى ذَلِكَ أُمَّتِي حَيْثُ يَقُولُ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) يَقُولُ: مِنْ ضَمِّيقٍ؛ از چیزهایی که خدای متعال به امت من اعطا نموده و از جمله فضل آن ها بر سایر امم برشمرده می شود این است که سه خصلت به آن ها عطا کرده که به غیر از انبیا به کس دیگری عطا نفرموده است و آن این که خداوند هرگاه پیامبری را به نبوت بر می انگیزد به او می فرمود در دین خود جهد و کوشش نما و حرجی بر تو نیست و خدای تبارک و تعالی همین ویژگی را به امت من اعطا فرمود آن جا که می فرماید: و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد می فرماید: ضیق». (۱)

آنچه از ظاهر حدیث بر می آید این است که رفع حرجی که خدای متعال با آن بر این امت مرحومه منت نهاده، در امت های گذشته مخصوص انبیا بوده است و خداوند این منت را به این امت عطا فرموده در حالی که به غیر از انبیای گذشته به کسی عطا نکرده است و این مطلب با آنچه که دلالت بر اختصاص رفع حرج به این امت داشت منافاتی ندارد. (تأمل فرمایید)

روایت هشتم:

علامه مجلسی رحمه الله از کتاب عاصم بن حمید از محمد بن مسلم نقل می کند که از امام باقر علیه السلام در مورد این آیه ی شریفه سؤال کردم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) ای کسانی که ایمان آورده اید! رکوع کنید، و سجود به جا آورید، و پروردگارتان را عبادت کنید، و کار نیک انجام دهید، تا رستگار شوید و در راه خدا آن گونه که سزاوار اوست جهاد کنید، او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد». (۲)

«فَقَالَ: فِي الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْخَيْرِ أَنْ تَفْعَلُوهُ؛ حضرت در پاسخ فرمودند: این آیه در مورد نماز، زکات و روزه و کارهای خیر است که آن ها را انجام دهید».

۱- قرب الاسناد، ص ۸۴، ح ۲۷۷.

۲- حج، آیات ۷۷ و ۷۸.

علامه مجلسی این روایت را در باب «ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل أصول الفقه» آورده و در ذیل آن فرموده است: «ظاهر از روایت این است که غرض تعمیم در نفی حرج است» (۱).

از مجموع کلام برمی آید مراد آن است که نفی حرج مختص به عبادت خاصی نبوده و شامل تمام عبادات و همه طاعات و خیراتی است که انسان آن ها را انجام می دهد و شارع در هیچ کدام از آن ها امر حرجی قرار نداده است. بنابراین اگر اطلاق آن شامل موارد حرجی باشد، چاره ای نیست از این که آن را به غیر از موارد حرج تخصیص بزنیم.

روایت نهم:

شیخ با اسناد خویش از احمد بن محمد بن ابی نصر بزندی نقل می کند:

«سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةً فَرَاءَ لَا يَدْرِي أَذَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرِ ذَكِيَّةٍ؟ أَيُصَلِّي فِيهَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ، إِنَّ أَبَا جَعْفَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيِّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ: إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ؛ از حضرت علیه السلام پرسیدم مردی به بازار رفته لباسی از پوست می خرد و نمی داند که آیا تذکیه شده است یا خیر، آیا می تواند در این لباس نماز بخواند؟ حضرت فرمود: آری. شما به خاطر آن بازخواست نمی شوید. امام باقر علیه السلام پیوسته می فرمود: خوارج به واسطه جهالتشان بر خودشان تنگ می گرفتند، همانا دین وسیع تر از این هاست» (۲).

روایت دلالت دارد بر این که حکمت در حلال بودن آنچه از بازار مسلمین خریده می شود، همانا توسعه بر امت و رفع ضیق و تنگنا از آن هاست. عبارت «إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» دلیل بر عدم اختصاص این حکم به همین مورد است و این که دین در تمام جهات وسیع بوده و هیچ حکم حرجی در آن وجود ندارد و توضیح و تنگنا در آن فقط از جهالت ناشی می گردد کما این که همین ضیق

۱- بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۷، ح ۳۱.

۲- تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۶۸، ح ۱۵۲۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب النجاسات، باب ۵۰، ح ۳.

و تنگنا برای خوارج تارک دنیا گمراه حاصل شد. این روایت هرچند از عموم «نفی حرج» با این عنوان خالی است اما در این عنوان مشتمل بر معنای نفی حرج می باشد به این معنا که ضیق را نفی نموده و توسعه در احکام دین را اثبات می نماید، چنان که شرح آن در باب معنای حرج - هم از جهت لغت و هم از جهت عرف - خواهد آمد.

روایت دهم:

شیخ صدوق رحمه الله در روایتی مرسل نقل می کند:

«سُئِلَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيَتَوْضَأُ مِنْ فَضْلِ وُضُوءِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَوْ يَتَوَضَّأُ مِنْ رَكْوِ أَبِيضٍ مُخَمَّرٍ؟ فَقَالَ: لَا، بَلْ مِنْ فَضْلِ وُضُوءِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ؛ فَإِنَّ أَحَبَّ دِينِكُمْ إِلَى اللَّهِ الْخَنِيفِيَّةَ السَّمِيحَةَ السَّهْلَةَ؛ از امام علی علیه السلام سؤال شد: آیا وضو گرفتن از باقیمانده آب وضوی جماعت مسلمانان برای شما دوست داشتنی تر است یا وضو گرفتن از آب کوزه سفید در بسته؟ حضرت فرمود: نه! وضو گرفتن از باقی مانده آب وضوی جماعت مسلمانان برای من خوشتر است؛ چرا که بهترین دین شما نزد خدای متعال دین خنیفیه سمحه سهله است.» (۱)

در مجمع البحرین این گونه آمده است: «الرَّكْوُ الْمُخَمَّرُ» أي: المَغْطَى یعنی سرپوشیده. (۲) از جواب حضرت استفاده می شود که آن حضرت وضو از باقیمانده

آب وضوی جماعت مسلمانان را بر وضو از ظرف دردار سرپوشیده بافضیلت تر می داند و استناد آن حضرت در این حکم به سهولت شریعت، دلیل بر آن است که احکامی که حرجی و سخت باشند از دین نیستند. این روایت حداقل می تواند مؤیدی برای سایر اخبار باب باشد.

روایت یازدهم:

شیخ طبرسی در کتاب احتجاج به طور مرسل حدیثی طولانی را ذکر می کند

۱- من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۲، ح ۱۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الماء المضاف، باب ۸، ح ۳.

۲- مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۲۱.

که از موسی بن جعفر از پدرشان از پدران بزرگوارشان از امام علی علیه السلام نقل شده و در آن مناقب پیامبر صلی الله علیه و آله و درخواست های آن حضرت در شب معراج ذکر شده است. از جمله حضرت علیه السلام به خداوند متعال عرضه می دارد:

«اللَّهُمَّ إِذَا أَعْطَيْتَنِي ذَلِكَ رَفَعِ الْمُؤَاخَذَةَ عَلَى الْخَطَا وَالنَّسِيَانَ فَرِدْنِي. فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: سَلْ؛ قَالَ: (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرَآ كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا) (۱) یعنی بالأصر:

الشَّدَائِدِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى مَنْ كَانَ مِن قَبْلِنَا. فَاجَابَهُ اللَّهُ إِلَى ذَلِكَ فَقَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ: قَدْ رَفَعْتُ عَنْ أُمَّتِكَ الْأَصَارَ الَّتِي كَانَتْ عَلَى الْأُمَمِ السَّابِقَةِ. كُنْتُ لَا أَقْبَلُ صِيَالَتَهُمْ إِلَّا فِي بَقَاعِ مِنَ الْأَرْضِ مَعْلُومَةٍ؛ اخْتَرْتُهَا لَهُمْ وَإِنْ بَعُدَتْ، وَقَدْ جَعَلْتُ الْأَرْضَ كُلَّهَا لِأُمَّتِكَ مَسْجِدًا وَطَهْرًا، فَهَذِهِ مِنَ الْأَصَارِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى الْأُمَمِ قَبْلَكَ فَرَفَعْتُهَا عَنْ أُمَّتِكَ، وَكَانَتِ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ إِذَا أَصَابَهُمْ أَدَى مِنْ نَجَاسَةٍ قَرُوبًا مِنْ أَجْسَادِهِمْ وَقَدْ جَعَلْتُ الْمَاءَ لِأُمَّتِكَ طَهْرًا؛ فَهَذِهِ مِنَ الْأَصَارِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَرَفَعْتُهَا عَنْ أُمَّتِكَ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَكَانَتِ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ صِيَالَتُهَا مَفْرُوضَةً عَلَيْهَا فِي ظُلْمِ اللَّيْلِ وَانصَافِ النَّهَارِ وَهِيَ مِنَ الشَّدَائِدِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَرَفَعْتُهَا عَنْ أُمَّتِكَ وَفَرَضْتُ عَلَيْهِمْ صِيَالَتَهُمْ فِي أَطْرَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَفِي أَوْقَاتِ نَشَاطِهِمْ...؛ پروردگارا! اکنون که این موهبت را به من عطا کردی (رفع مؤاخذه بر خطا و نسیان) پس بر من بیفزای. خداوند فرمود: بخواه. حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن چنان که (به خاطر گناه و طغیان) بر کسانی که پیش از ما بودند قرار دادی. معنای اصْر، شدائد و سختی هایی است که بر امت های قبل از ما بوده است. پروردگارا نیز این درخواست حضرت را اجابت کرده و فرمود: سختی ها و کارهای طاقت فرسایی را که بر امت های پیشین واجب کرده بودم از امت تو برداشتم؛ من نماز آن ها را جز در بقعه های مشخص از زمین که خودم برای آن ها اختیار کرده بودم، هر چند بسیار دور بود قبول نمی کردم اما تمام زمین را برای امت تو به عنوان مسجد

و پاکیزه قرار دادم. این از جمله سختی ها و مشقت هایی بود که در امت های

پیشین وجود داشت و من آن را از امت تو برداشتم؛ و امت های گذشته اگر نجاستی آنان را آزار می داد باید آن را از بدن خویش با مقراض بر می گرفتند اما من برای امت تو آب را به عنوان طاهر و مطهر برگزیدم. این نیز از جمله مشقت هایی است که در امت های گذشته بود و من از امت تو برگرفتم... نماز در امت های پیشین در نیمه های شب و در وسط روز واجب بود و این از شدائد و سختی هایی بود که بر آن ها واجب بود اما من آن را از امت تو برداشتم و نمازشان را در ابتدا و انتهای شب و در روز و نیز در اوقاتی که نشاط دارند قرار دادم...» (۱).

علامه مجلسی این حدیث را در بحار الانوار در باب احتجاجات امام علی علیه السلام ذکر کرده است. نیز محدث بزرگوار سید هاشم بحرانی در تفسیر برهان ذیل آیه شریفه: «(أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ)؛ پیامبر، به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده، ایمان آورده است» (۲)، این حدیث را ذکر کرده است. (۳)

هرچند حدیث به جهت ارسالی که دارد ضعیف است و در آن بعضی از مطالب غریب - به ویژه در فقراتی که ما ذکر نکردیم - به چشم می خورد - چنان که بر بیننده پوشیده نیست - ولی صلاحیت مؤید بودن برای روایات سابق را داراست.

روایت دوازدهم :

علی بن ابراهیم در تفسیر از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام از حضرت ابی عبدالله علیه السلام نقل می کند که در تفسیر آیه شریفه: «(رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...) پروردگارا! اگر ما فراموش یا خطا کردیم، ما را مؤاخذه مکن». (۴) فرمود :

«إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مُشَافَهُهُ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَيْلَةَ أُسْرِي بِهِ إِلَى السَّمَاءِ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : لَمَّا انْتَهَيْتُ إِلَى مَحَلِّ سِدْرَةِ الْمُنتَهَى - إِلَى أَنْ قَالَ - فَقُلْتُ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» فَقَالَ اللَّهُ: لَا أُؤَاخِذُكَ. فَقُلْتُ: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ

۱- احتجاج، ج ۱، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.

۲- بقره، آیه ۲۸۵.

۳- بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۲۸ - ۴۲، ح ۱.

۴- بقره، آیه ۲۸۶.

مِنْ قَبْلِنَا» فَقَالَ اللَّهُ: لَا أُحْمَلُكَ، فَقُلْتُ: (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) فَقَالَ اللَّهُ: قَدْ أُعْطِيَتْكَ ذَلِكَ لَكَ وَلَا مَتَّكَ، فَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا وَفَدَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَحَدٌ أَكْرَمُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حِينَ سَأَلَ لِأُمَّتِهِ هَذِهِ الْخِصَالَ؛ أَيْنَ آيَهُ بِه طُورِ مَشَافَهُهِ وَ كَفْتِغُورِي حُضُورِي بَيْنَ بِيَامْبِرِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ خُدَايِ مَتَعَالٍ دَرِ شَبِّ مَعْرَاجِ نَازِلِ شُدَّةِ اسْتِ. بِيَامْبِرِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَرَمُود: وَ قَتِي شَبِّ مَعْرَاجِ وَ قَتِي بَه مَحَلِّ سُدْرِهِ الْمَتْنَهِي رَسِيدِم... كَفْتِم: پَرُورْدِ گَارَا! اگَر مَافَرَامُوش يَ اَخْطَا كَرْدِيم، مَ رَا مَؤَاخِذَه نَكْن وَ خُدَايِ مَتَعَالِ فَرَمُود: مَؤَاخِذَه ات نَمِي كْنِم. پَس كَفْتِم: پَرُورْدِ گَارَا! بَر مَ تَكْلِيْفِ سَنَكِينِي قَرَارِ مَدَه هَمَانِ گُونَه كَه (بَه خَاطِرِ گَنَاهِ وَ طَغِيَانِ) بَر كَسَانِي كَه پِيَشِ اَز مَ بُوْدَنْدِ قَرَارِ دَادِي. خُدَايِ مَتَعَالِ فَرَمُود: بَر تُو قَرَارِ نَمِي دَهْم. پَس مَن دُو بَارَه عَرَضِ كَرْدِم: پَرُورْدِ گَارَا! اَن چَه طَاقَتِ تَحْمَلِ اَن رَا نَدَارِيم بَر مَ مَقْرَّرِ مَدَارِ وَ اَثَارِ گَنَاهِ رَا اَز مَ بَشُورِي، مَ رَا بِيخِش وَ دَر رَحْمَتِ خُودِ قَرَارِ دَه، تُو مَوْلَا وَ سِرْپَرَسْتِ مَائِي، پَس مَ رَا بَر جَمْعِيَّتِ كَافِرَانِ پَرُورِزِ گَرْدَانِ. خُدَاوَنْدِ فَرَمُود: هَمَانَا اَن رَا بَه تُو عَطَا كَرْدِم وَ هَمِچُنِينِ بَه اَمْتِ تُو اَن رَا اَعْطَا نَمُودِم. اِمَامِ صَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامِ فَرَمُودَنْد: هِيچِ كَسِ گَرَامِي تَرَا زِ بِيَامْبِرِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَر خُدَايِ مَتَعَالِ وَا رَدِ نَكْرَدِيدَه وَ اَن حُضْرَتِ اَيْنِ وِيژِگِي رَا بَرَايِ اَمْتِ خُوِيَشِ دَر خُوَاسْتِ نَمُودِ». (۱)

در همین معنا یا معانی نزدیک به آن روایات دیگری نیز در تفسیر آیه شریفه وارد شده است که اگر کسی خواستار آن ها باشد باید به مجامع روایی مراجعه نماید.

روایت سیزدهم:

در اصول کافی به اسناد مولف از حمزه بن طیار از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حضرت به من فرمود بنویس و بر من املا فرمود:

«إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَفَهُمْ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمَرَ فِيهِ وَنَهَى، وَأَمَرَ بِالصِّيَاةِ وَالصِّيَامِ فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ الصِّيَاةِ، فَقَالَ: أَنَا أُنِيْمُكَ وَأَنَا أُوقِظُكَ، فَإِذَا قُمْتَ فَصَلِّ لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ

۱- تفسیر القمی، ج ۱، ص ۹۵، محدث بحرانی این دو را در تفسیرش ذیل آیه شریفه آورده است.

يَصْنَعُونَ؛ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ: إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكَ؛ وَكَذَلِكَ الصَّيَامُ أَنَا أَمْرُضُكَ وَأَنَا أَصْحُكَ فَإِذَا شَفَيْتُكَ فَاقْضِهِ، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَكَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَجِدْ أَحَدًا فِي ضَيْقٍ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَقَالَ: وَمَا أَمَرُوا إِلَّا بِجِدْوَنِ سَعَتِهِمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَمَرَ النَّاسَ بِهِ فَهُمْ يَسْعَوْنَ لَهُ وَكُلُّ شَيْءٍ لَا يَسْعَوْنَ لَهُ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ وَلَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ؛ ثُمَّ تَلَا: (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ)؛ (۱)

از گفتار ما این است که خداوند بر بندگان خویش به آنچه که به آن ها داده و فهمانده احتجاج فرموده است. سپس پیامبران را به سوی آن ها فرستاده و بر آن ها کتاب نازل فرموده و در کتاب امر و نهی کرده و به نماز و روزه امر نموده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله از یک نماز در خواب ماند، خداوند به او فرمود: من تو را در خواب فرو بردم و خودم تو را بیدار کردم! پس هرگاه برخاستی نماز را پیدار تا مردم بدانند که اگر چنین موردی برایشان پیش آمد چه کار باید بکنند و این گونه نگویند که چون از نماز خواب ماندم هلاک شدیم. همچنین در مورد روزه من تو را مریض می کنم و خودم صحت را به تو باز می گردانم پس هرگاه شفا

یافتی روزه ات را قضا کن. سپس امام صادق علیه السلام ادامه داد: همچنین اگر با دقت در تمام اشیا نظر کنی برای هیچ کس ضیق و سختی نخواهی یافت... و فرمود مردمان به کاری بیش از طاقتشان امر نشده اند و به هر چیزی که امر شده اند توانایی انجام آن را دارند و آن چه که از عهده توانایی آن ها خارج است از گردن آن ها برداشته شده است، اما در هر حال برای مردم اختیاری نیست. سپس حضرت این آیه را تلاوت فرمود: بر ضعیفان و بیماران و آن ها که وسیله ای برای انفاق (در راه جهاد) ندارند ایرادی نیست». (۲)

هرچند از برخی فقرات حدیث بر می آید که مربوط به بحث نفی تکلیف بما لا یطاق باشد اما وقتی در مجموع مورد توجه قرار گیرد به ویژه آن جا که

۱- توبه، آیه ۹۱.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۴، ح ۴.

می فرماید: «لَمْ تَجِدْ أَحَدًا فِي ضَيْقٍ» و همچنین استشهاد حضرت به آیه اخیر، شاهد بر این خواهد بود که کل حدیث ناظر به نفی تکالیف حرجیه نیز می باشد.

روایت چهاردهم :

روایت مشهور و معروفی است که از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است :

«بُعِثْتُ بِالْحَيْفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ؛ مَنْ بَدَأَ بِهَا لَمْ يَكُنْ بِهَا بِمُتَّبِعِيٍّ»^(۱).

آنچه ذکر شد روایاتی بود که ما به آن ها دست پیدا کردیم و بر قاعده کلی لاجرح دلالت داشت. هرچند در دلالت بعضی مانند سند بعضی دیگر تأویل و اشکالی وجود دارد اما در مجموع برای اثبات قاعده ما را بی نیاز می سازند. ما تمام تلاش خود را در دست یابی به این روایات و تتبع و تحریر و بررسی جایگاه و موارد آن ها به کار بستیم اما ممکن است محقق و متبعی با توجه ودقت بیشتر روایات دیگری را نیز به دست آورد که باعث تأکید یا تأیید این روایات باشد.

در روایات وارده در باب اول از مجلد اول و سائل در موضوع مقدمه عبادات نیز روایاتی وجود دارد که خالی از اشعار به این قاعده و استدلال بدان نیست. البته در آن جا روایاتی به چشم می خورد که در ابتدای نظر، بر مطلوب ما دلالت دارند اما با دقت و تأمل دقیق روشن می گردد که آن ها ناظر به نفی تکلیف ما لایطاق می باشند که از این بحث خارج است و به همین جهت باید در این زمینه و در مورد این روایات دقت بیشتری مبذول نمود.

مقام دوم: مفاد قاعده لا حرج

مراد از عسر و حرج و اصر

آنچه از تتبع کلمات ارباب لغت و موارد استعمال کلمه «حرج» و همچنین در برخی از روایاتی که در استدلال قاعده لا حرج ذکر شد و مفسر معنای حرج هم بود؛ بر می آید که حرج در اصل به معنای ضیق می باشد.

۱- تفسیر بغوی، ج ۱، ص ۴۱۷؛ تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۱۸۲.

صاحب کتاب قاموس می گوید: الْحَرْجُ؛ الْمَكَانُ الضَّيْقُ؛ الْكَثِيرُ الشَّجَرِ. (۱)

صاحب کتاب صحاح می گوید: مَكَانَ حَرْجٍ أَيْ ضَيْقٍ؛ هَمَجْنِينَ أَنْ رَأَى بِهِ گناه تفسیر کرده است. (۲)

صاحب کتاب نهاییه می گوید: اصل حرج ضیق می باشد و همچنین بر اثم و حرام نیز واقع شده است و گفته شده که حرج اضیق الضیق یعنی تنگ ترین تنگناها است. (۳)

در مجمع آورده است: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ) یعنی: من ضیق - تا آن جا که می گوید - در کلام شیخ علی بن ابراهیم آمده است: حرج یعنی آنچه که راه دخولی به آن وجود ندارد و ضیق یعنی تنگنایی که قابل دخول است و حرج، گناه می باشد. (۴)

روایت زراره از ابی جعفر علیه السلام (روایت ششم از روایات گذشته) و همچنین روایت قرب الاسناد از امام صادق علیه السلام (روایت هفتم) تصریح شده است که حرج همان ضیق است و فرمایش حضرت علیه السلام در روایت ابی بصیر (روایت اول) که فرمود: «إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ)» ظاهر در همین معناست. بنابراین آنچه که از این روایات سه گانه به دست می آید این است که حرج را به ضیق تفسیر نموده اند.

اما در قرآن شریف کلمه «حرج» در سه معنا استعمال شده است :

معنای اول: «ضیق» چنان که خدای متعال می فرماید: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضَيِّقَهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَمًّا حَرَجًا»؛ آن کسی را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه اش را برای (پذیرش) اسلام، گشاده می سازد؛ و آن کس را که (به خاطر اعمال خلافش) بخواهد گمراه سازد، سینه اش را آنچنان تنگ می کند. (۵)

۱- القاموس المحيط، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲- الصحاح، ج ۱، ص ۳۰۵.

۳- النهایه فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۶۱.

۴- مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۸۳.

۵- انعام، آیه ۱۲۵.

و در آیه دیگر می فرماید: «كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ»؛ این کتابی است که بر تو نازل شده پس نباید از (ناحیه ابلاغ) آن، ناراحتی در سینه داشته باشی». (۱)

و نیز در آیه دیگری می فرماید: «لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»؛ از داوری تو، درد دل خود احساس ناراحتی نکنند؛ و کاملاً تسلیم باشند». (۲)

ظاهر سیاق آیات شهادت می دهد که مراد از حرج در این آیات؛ ضیق می باشد.

معنای دوم: «اثم» مانند این آیه شریفه: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَّيْهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ»؛ نه بر افراد ناتوان و نه بر بیماران و نه بر کسانی که چیزی برای انفاق (در راه جهاد) ندارند، گناهی نیست (که در میدان جهاد شرکت نجویند) به شرط آن که برای خدا و پیامبرش خیرخواهی کنند (و از آنچه در توان دارند مضایقه نمایند)». (۳)

و آیه شریفه: «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ»؛ هیچ گونه معنی بر پیامبر در آنچه خدا برای او مقرر داشته نیست». (۴)

حرج در این موارد به معنای اثم و گناه استعمال شده است.

معنای سوم: «کلفه»: مثل آیه شریفه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ در دین (اسلام) کار سنگینی بر شما قرار نداد». (۵)

و آیه شریفه: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ»؛ خداوند نمی خواهد شما را در تنگنا قرار دهد بلکه می خواهد شما را پاک سازد». (۶)

اما انصاف آن است که تمامی این معانی به معنای اصلی حرج رجوع می کنند یعنی: «ضیق» و معانی دیگر مانند اثم و کلفه و همچنین فراوانی درخت - چنان که

۱- اعراف، آیه ۲.

۲- نساء، آیه ۶۵.

۳- توبه، آیه ۹۱.

۴- احزاب، آیه ۳۸.

۵- حج، آیه ۷۸.

۶- مائده، آیه ۶.

در کتاب قاموس آمده بود: مکان حرج یعنی مکانی که درخت فراوان دارد - نیز از مصادیق ضیق به شمار می رود و اثم در واقع موجب ضیق و تنگی برای صاحب آن می شود هم در دنیا و هم در آخرت؛ این فرمایش خدای متعال که فرمود: (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ ...) گویا به معنی این گفته ماست که می گوییم: بر این طائفه تنگی و سختی و محدودیتی در دنیا از جهت بعضی از افعالی که انجام می دهند نیست؛ چرا که آن ها در این مورد مرخص بوده و اجازه دارند بلکه حتی در آخرت هم از جهت عذاب و دیگر گرفتاری ها برای آن ضیق تنگنایی وجود ندارد. همچنین زیادی درخت در واقع موجب ضیق و تنگنای در مکان می گردد. نظر و تأمل دقیق بعد از ملاحظه مورد استعمال کلمه «حرج» بر ادعای ما در معنای حرج مساعدت دارد و آن را تأیید می کند.

از آنچه ابن اثیر در کلام خود حکایت کرد: «وَقِيلَ إِنَّهُ أَضِيقُ الضِّيقِ؛ گفته شده است که حرج به معنای تنگ ترین تنگناهاست»، و همچنین آنچه که در مجمع از علی بن ابراهیم به این نحو نقل شده: «الْحَرْجُ مِمَّا لَا مُدْخَلَ لَهُ وَالضِّيقُ مِمَّا لَهُ الْمُدْخَلُ؛ حرج آن چیزی است که هیچ مدخل و محل ورودی بدان وجود ندارد اما ضیق تنگنایی است که مدخلی برای ورود به آن پیدا می شود»، بر می آید که حرج، مطلق ضیق نبوده بلکه ضیق خاصی است که در نهاییه از آن به اضیق الضیق یعنی ضیق شدید و در کلام علی بن ابراهیم از آن، به آنچه که مدخلی برای آن وجود ندارد تعبیر شده است و گویا مراد ایشان نیز همان ضیق شدید و تنگنای سختی است که به حدی می رسد که راه خلاص و گریز و چاره ای از آن وجود ندارد.

اما بنا بر تحقیق هیچ کدام از این دو خصوصیت در معنای حرج معتبر نیست؛ چرا که از سویی می بینیم کلمات ارباب لغت خالی از این دو مورد است حتی خود ابن اثیر نیز معنای خاصی را که ذکر نموده به «قیل» اسناد داده که اشعار به ضعف آن دارد. از سوی دیگر احادیثی که از ائمه اطهار علیهم السلام در تفسیر آن ذکر شد خالی از هر دو قید است مضاف بر آن که در موارد بسیاری از روایات گذشته هیچ انطباقی بر این معنا مشاهده نمی شود چنان که در استدلال به قاعده با آیه شریفه :

(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) به اموری استدلال شد که هرگز از اضیق الضیق و تنگ ترین تنگناها نیستند و همچنین نمی توان آن ها را از جمله چیزهایی که مدخلی در آن ها وجود ندارد برشمرد. پس بسیار نیکوست که بار دیگر به روایات مراجعه شده و در آن ها با دقت تأمل گردد. نیز مطلبی که در مجمع از علی بن ابراهیم حکایت شده هیچ حجیتی ندارد.

اما در مورد کلمه عسر در کتاب نهایی آمده است که ضد یسر و به معنای ضیق و شدت و صعوبت است. (۱)

در کتاب قاموس نیز می خوانیم: عسر با یک ضمه یا دو ضمه و همچنین با تحریک، ضد یسر بوده و عبارت تعسر علی الامر و تعاسر واستعسر به معنای این است که: اشد والتوی و در ادامه دارد که یوم عسر و عسیر و اعسر به معنای شدید یا شوم است. (۲) نزدیک به این معانی را غیر این دو نفر نیز ذکر کرده اند. (۳)

اما در معنای کلمه اصر در کتاب قاموس آمده است: الاصرُ بالكسر یعنی عهد و ذنب و ثقل. (۴)

و از کتاب نهایی نقل شده است: اصر به معنای اثم و عقوبت بوده و اصل آن از ضیق و حبس است. گفته می شود: اصره یا صره هنگامی که: حبسه و ضيقه. (۵)

از کتاب صحاح نیز نقل شده است که اصره یعنی حبسه و اصرت الشیء اصرآ یعنی کسرت... و اصر به معنای عهد و ذنب و سنگینی است (۶) و دیگران نیز معنایی

نزدیک این به معنا را ذکر کرده اند.

در کتاب مفردات راغب آمده است :

«الأصرُ عقدُ الشیء وَحَبْسُهُ بِقَهْرِهِ وَالْمَأْصِرُ مِحْبَسُ السَّفِينَةِ، قَالَ تَعَالَى: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ

۱- النهایه یا غریب الحدیث، ج ۳، ص ۲۳۵.

۲- القاموس المحيط، ج ۲، ص ۸۸.

۳- لسان العرب، ج ۴، ص ۵۶۴؛ تاج العروس، ج ۷، ص ۲۱۶.

۴- القاموس المحيط، ج ۱، ص ۳۶۴.

۵- النهایه فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۵۲.

۶- الصحاح، ج ۲، ص ۵۷۹.

إِضْرَهُمْ) أى الأمور التى تثبطهم وتقيدهم عن الخيرات والوصول إلى الثوابات، وعلى ذلك (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا) وقيل ثقلاً وتحقيقه ما ذكرت؛ والأصر العهد المؤكد الذى يثبط ناقضه عن الثواب والخيرات؛ قال تعالى: (أَفَرَزْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِضْرِي)، الاصار: الأوتاد والطنب التى بها يعمد البيت (انتهى ملخصاً)؛ الأصر: بستن چیزی وحبس نمودن با زور و ماصر یعنی زندان تنگ. خداوند می فرماید: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ) یعنی اموری که آنان را از رسیدن به خیرات و ثواب باز می دارد و به همین معناست آیه شریفه (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا) (۱) تکلیف سنگینی بر ما قرار مده.

گفته شده اصر در این جا به معنای بار سنگین است. لکن حق همان است که در اول بیان شد. والاصر، پیمان مستحکمی است که مانع از شکستن آن و رسیدن به ثواب و خیرات می شود و خداوند می فرماید: (أَفَرَزْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِضْرِي) (۲) آیا پذیرفتید؟ و بر آن، با من پیمان مؤکد بستید.

الاصار: طناب ها و میخ هایی است که خانه به واسطه آن ها برپا می شود. (۳)

در کتاب مجمع البحرین نیز آمده است :

«أصل الأصر الضيق والحبس يقال أصره إذا ضيق عليه وحبسه ويقال للثقل أصر لأنه يأصر صاحبه من الحركة لثقله وقوله تعالى (يَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ) هو مثل لثقل تكليفهم؛ اصل اصر ضيق و حبس است چنان که گفته می شود اصره یاصر در هنگامی که بر او تنگ گرفت و او را حبس کرد و نیز به سنگینی اصر گفته می شود؛ زیرا در وقتی بکار می رود که صاحب خود را به خاطر سنگینی او از حرکت حبس می کند و همچنین فرمایش خدای متعال: (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ) مثلی است برای سنگینی تکلیف شان. (۴)

آنچه از همه موارد به دست می آید این است که «اصر» در اصل به معنای

۱- بقره، آیه ۲۸۶.

۲- آل عمران، آیه ۸۱.

۳- مفردات غریب القرآن، ص ۱۹.

۴- مجمع البحرین، ج ۱، ص ۷۸.

حس و ضیق است و اگر در معانی عهد و اثم و ثقل و عقوبت به کار رفته به جهت تناسبی است که با همین معنا دارد. و نیز این که در بعضی از روایات گذشته به شداید تفسیر شد (حدیث ۱۱) مأخوذ از همین معناست. در نتیجه باید گفت اصر و حرج یک معنا دارند یا معانی آن ها به هم نزدیک است.

مقام سوم: تنبیه

اشاره

از آنچه ذکر کردیم روشن می گردد معنای عسر و حرج فرق جوهری با هم ندارند اما این که آیا هر دو به یک معنا هستند یا عسر اعم از حرج می باشد؟ جای بحث و گفتگوست. محقق نراقی در کتاب عوائد می فرماید:

«العسر كما أشرنا إليه أعم مطلقاً من الضيق، فإن كل ضيق عسر ولا عكس، فإن من حمل عبده على شرب دواء كرهه في يوم مثلاً- يقال إنه يعسر عليه ولا- يقال إنه في ضيق أو ضيق عليه مولاة؛ وكذا من يكون منتهى طاقته حمل ماء رطل إذا أمر بحمل تسعين مثلاً ونقله إلى فرسخ يقال إنه يعسر عليه ولكن لا يقال إنه في الضيق، نعم لو أمر بحمله ونقله كل يوم يقال إنه ضيق عليه، وكذا يصح أن يقال إن التوضؤ بالماء البارد في اليوم الشديد البرد مما يعسر، ولكن لا يقال إن المكلف في ضيق من ذلك؛ چنان که اشاره

کردیم عسر اعم مطلق از ضیق است؛ زیرا هر ضیقی عسر هست اما هر عسری ضیق نیست. توضیح آن که: اگر کسی خدمتکار خویش را مجبور کند که داروی تلخی را یک روز بنوشد، گفته می شود که بر او سخت گرفت اما گفته نمی شود که آن خدمتکار در ضیق و تنگناست یا این که مولایش بر او بسیار تنگ گرفته است. و همچنین وقتی کسی نهایت توانش در حمل صد رطل باشد اگر مولا او را به حمل ۹۰ رطل امر نماید و او را مجبور کند که یک فرسخ این ۹۰ رطل را حمل نماید، گفته می شود که بر او سخت گرفت اما هرگز گفته نمی شود که آن خدمتکار در ضیق و تنگناست. آری اگر او را هر روز به حمل همین مقدار امر نماید در این صورت گفته می شود که این خدمتکار در ضیق و تنگی قرار گرفته است هم

چنان که اگر کسی در روز بسیار سرد با آب سرد وضو بگیرد؛ برای او این کار سخت است اما گفته نمی شود که مکلف در این مورد در ضیق و تنگنا افتاده است» (۱).

از کلام ایشان این گونه بر می آید که حرج هرگز به تنهایی دایر مدار صعوبت عمل نیست هر چند در سختی و صعوبت به مقدار فراوانی نائل شود، بلکه در حرج علاوه بر صعوبت، نوعی از تضییق و تنگنای دیگری نیز بر مکلف معتبر است. بنابراین مثل یکبار وضو یا غسل با آب بسیار سرد در سردترین ایام زمستان هر چند بسیار سخت است اما حرجی بشمار نمی رود؛ زیرا در آن ضیق و تنگنایی برای مکلف وجود ندارد اما همین عمل اگر تکرار شود و روزهای متعدد انجام گیرد، در این صورت دارای ضیق و حرج خواهد بود.

واضح که این ادعا از دو جهت قابل پذیرش نیست :

جهت اول آن که مخالف فهم اصحاب است زیرا برای نفی حرج در بسیاری از مقامات نفی مجرد صعوبت از تکالیف را کافی می دانند بدون این که امر زائدی مثل ضیق حاصل از تکرار عمل را معتبر بدانند.

جهت دوم آن است که این معنا مخالف استدلال های ائمه علیهم السلام به آیه شریفه در مقاماتی است که هیچ امر زائدی بیش از صعوبت و مشقت و عسر در آن به چشم نمی خورد. با مراجعه به احادیث گذشته شواهد فراوانی برای این مطلب یافت می شود.

اما حق آن است که هر چند حرج در اصل به معنای ضیق است اما ضیق معتبر در امور حرجیه چیزی جز صعوبت عمل و شدت و مشقت حاصل از آن نیست به این معنا که هر گاه عملی صعب و عَسِر باشد مکلف در انجام آن در ضیق خواهد بود. به خلاف جایی که عمل سهل و یسر و ساده و آسان باشد.

مثال هایی که محقق نراقی رحمه الله به عنوان شاهد در مدعای خویش ذکر نمودند نیز قابل منع و انکار است. مثلاً اگر کسی خدمتکار خود را بر نوشیدن دوایی که بسیار تلخ و ناپسند است امر کند، و لو یکبار این کار را انجام دهد در حق

او گفته می شود که این عمل بر آن شخص حرج داشت و سخت بود؛ زیرا وی به واسطه نوشیدن آن در ضیق و تنگنا قرار می گیرد هر چند ضیق و تنگنای در لحظات خاص باشد. همچنین است در سایر مثال هایی که ذکر نمود.

حاصل آن که، در معنای حرج تنها وجود نوعی ضیق و محدودیت معتبر است هر چند که این ضیق از صعوبت عمل و تأثر آن حاصل شود. در نتیجه، مداومت بر ضیق در یک روز یا چند روز و یا تکرار آن، در حصول ضیق معتبر نیست. برای وضوح بیشتر بسیار مناسب است به آنچه در معنای این کلمه و موارد استعمال آن از کتاب سنت و دیگر موارد ذکر شد رجوع شود و در آن تأمل بیشتری صورت گیرد.

این اشکال وجود دارد که اگر مراد از حرج منفی در این قاعده، مجرد ضیق و صعوبت در قبال سعه و سهولت باشد - چنان که از معنای لغوی و عرفی آن ظاهر است - لازم می آید تمام تکالیفی که مشتمل بر کوچکترین مرتبه از مراتب صعوبت و مشقت باشد منتفی گردد و این خود موجب رفع ید و کنار گذاشتن

بسیاری از تکالیف شرعیه مثل روزه در ایام تابستان برای بسیاری از مردم و همچنین وضو در شبهای سرد با آب خنک و امثال این موارد است. بلکه با این دیدگاه تمامی تکالیف شرعیه هر کدام به نوعی در بسیاری از اوقات و حالات دارای مشقت خواهند بود و این مطلبی است که هیچ فقیهی به آن ملتزم نشده و اگر بنا بر این باشد فقه جدیدی حاصل خواهد شد!

از این اشکال بر می آید که معنای لغوی و عرفی حرج هر چند فی نفسه بسیار با توسعه است، اما قطعاً مراد از آن در این جا مرتبه خاصی از حرج است نه مطلق صعوبت و مشقت و ضیق و باید دید آن مرتبه کدام مرتبه است؟ و حد و تعریف آن چیست؟ و دلیل بر تعیین حد خاص برای آن کدام است؟ اینها سئوالاتی است که جواب آن برای بسیاری از بزرگان از علما مشکل آمده چنان که از کلماتشان در مقامات مختلف همین مطلب فهمیده می شود.

به همین جهت است که شیخ حر عاملی رحمه الله در کتاب الفصول المهمه بعد از ذکر بخشی از اخبار نافی حرج می فرماید :

«نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا تكليف ما لا يطاق وإلا لزم رفع جميع التكاليف؛ نفي حرج از موارد مجمل است که جزم به آن به جز در موارد تکلیف بما لا یطاق امکان ندارد و در غیر این صورت لازم می آید همه ی تکالیف برداشته شوند!» (۱)

این که ایشان ادله نفي حرج را مجمل دانستند به دلیل قیام قرینه مقامیه ای است که در روایات برای آن وجود دارد و چنان که ذکر شد باید مرتبه خاصی از آن را اراده کرد؛ زیرا امکان اراده تمامی مراتب حرج وجود ندارد. با این وجود تعیین این مرتبه به خاطر عدم قیام دلیل بر آن نزد آن بزرگوار مشکل شده است. اما بعد از امعان نظر روشن می گردد حق آن است که تعیین چنین مرتبه ای امکان پذیر است و می توان آن را در جمله ارائه کرد:

«ما يلزم منه مشقّه شديده لا يتحملها الناس عادةً في مقاصدهم؛ آنچه از آن مشقت شدیدی به وجود می آید که مردم به طور عادی برای درک مقاصد خود تحمل آن را ندارند».

این مرتبه قدر مسلم از ادله نفي حرج است. به تعبیر دیگر قدر مسلم از مقداری که از حیثه حرج خارج است مرتبه کمتر از این می باشد. چنان که روایت عبد الاعلی مولی آل سام که در حکم جیره وارد شده بود و همچنین روایات دیگر در باب به همین مطلب شهادت می دهند.

و ظاهر آفقه‌های امامیه - رحمهم الله - از عمومات حرج، غیر از این برداشت نکرده اند و به همین جهت برخی در مسأله جواز تیمم برای کسی که در اعضای وضوی خویش ترس از ضرر دارد گفته اند: واجب است این مطلب به آنچه که تحمل آن عادتاً امکان پذیر نیست یا بسیار شدید یا فاحش است تقیید زده شود یعنی ضرر شدید و فاحش - بنابر اختلافی که در تعبیر آن بزرگواران وجود دارد - شیخ جلیل القدر صاحب جواهر - قدس سره - در تعرض به این مسأله کلامی دارد که حاصل آن چنین است:

«لا أعرف في جواز التيمم عند خوف الشين خلافاً بين الأصحاب و ظاهر إطلاق كثير

منهم عدم الفرق بین شدیده و ضعیفه، وهو مشکل جدآ؛ إذ لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر والجرح، واحتمال دخوله في المرض، أو في إطلاق ما دلّ على التيمّم عند خوف البرد، ومن المعلوم عدم العسر في ضعیفه، بل لا يكاد ينفك عنه غالب الناس في أوقات البرد، وعدم صدق إسم المرض عليه، وظهور أدلّه خوف البرد في غيره» ثم قال: «و لعلّه لذا قیده في موضع من (المنتهی) بالفاحش، اختاره جماعه مّن تأخر عنه، منهم المحقّق الثانی في جامعه، والشهید الثانی في روضه، والفاضل الهندی في كشفه، وإليه يرجع ما عن جماعه أخرى من التقييد بما لا يتحمّل عادة، فالأقوى الإقتصار على الشديد منه الذي يعسر تحمّله عادة؛ من در جواز تیمم هنگام خوف از عیب (۱) بین

اصحاب خلافی ندیدم و ظاهر اطلاق بسیاری از آن ها عدم فرق بین عیب شدید یا ضعیف است. البته این بسیار مشکل است؛ چرا که ما دلیلی جز عمومات عسر و جرح و احتمال دخول آن در مرض یا در اطلاق آنچه که دلالت بر تیمم هنگام خوف از سرما دارد پیدا نمی کنیم و معلوم است که در عیب ضعیف عسری وجود ندارد بلکه می توان گفت معمولاً بیشتر مردم در اوقات سرما با همین

مسئله رو به رو هستند و از طرفی اسم مرض نیز بر آن صدق نمی کند و ادله خوف از سرما نیز در غیر این مورد ظهور دارد. سپس می فرماید: و چه بسا به همین دلیل است که در برخی مواضع از کتب فقهی، صاحب کتاب، آن را با قید فاحش مقید کرده و جماعتی از متأخرین وی مانند محقق ثانی در جامعه و شهید ثانی در روضه و فاضل هندی در کتاب کشف همین نظریه را اختیار نموده اند. آنچه که از جماعت دیگری رسیده است که آن را به چیزی که تحمل آن عادتاً ممکن نیست تقیید کرده به همین قول رجوع می کند. در نتیجه اقوا اختصار بر عیب شدید است که تحمل آن عادتاً معسر و مشکل است» (۲).

گویا آن بزرگوار؛ متوجه و متفطن آن چه ما ذکر کردیم شده اند مبنی بر وجود قرینه مقامیه بر انصراف اطلاقات ادله نفی حرج در این مقام، امّا با این

-
- ۱- شین به معنای عیب است یا آنچه که موجب عیب گرفتن بر انسان می شود. عند خوف الشین؛ یعنی وقتی که در استفاده از آب خوف از عیب دارد و می ترسد دچار عیبی شود که مردم او را تعیب و تعیر کنند.
 - ۲- جواهر الکلام، ج ۵، ص ۱۱۳.

حال معلوم گردید که اختصاصی به این مقام ندارد و ظاهراً مراد کسانی غیر از این محققین که اطلاق را با عبارات شدید یا فاحش قید زده اند نیز همین است. بنابراین خلافی بین آن ها وجود نخواهد داشت کما این که ظاهراً مدرک مسأله مذکور منحصر در قاعده لا حرج می باشد.

البته بسیاری از اعظم متأخرین، متعرض این مسأله شده اند از جمله محقق یزدی در کتاب عروه می فرماید :

«بل لو خاف من الشين الذی یكون تحمله شاقاً تیمم؛ بلکه اگر از ضرری که منجر به عیب و نقص در بدن می گردد و تحمل آن شاق و بسیار مشکل است می ترسد تیمم کند».^(۱)

همین حرف را بسیاری از محققینی که حاشیه زده اند نیز تقریر نموده اند و بعضی این جمله را اضافه کرده اند: «إذا كانت بحيث لا يتحمل عادة؛ اگر به گونه ای باشد که عادتاً و به طور عادی قابل تحمل نیست».

البته مخفی نماند که عدم تحمل مشقت فعل به طور عادی، با اختلاف افعال تفاوت پیدا می کند و کسی از این جهت به این مسأله نپرداخته که شأن فعل و اختلاف حالات آن را در موارد مختلف سنجیده و مسأله را از این جهت مورد بررسی قرار داده باشد. (تدبر فرمایید)

از جمیع آنچه ذکر شد این نکته به دست می آید که معیار در قاعده نفی حرج، مطلق مشقت و عسری که در بسیاری از تکالیف شرعیه یا در همه آن ها موجود است نمی باشد بلکه معیار، مشقت شدیدیه ای است که به طور عادی در مثل آن فعل تحمل آن امکان پذیر نیست و دلیل بر این مطلب قیام قرینه مقامیه بر چنین تقییدی است. بنابراین قاعده نفی حرج هرگز مجمل و مبهم نیست کما این که پذیرفتن آن مستلزم تخصیص اکثریات تخصیص همه موارد تکالیف نیست.

تمه ای برای این بحث باقی است که ان شاء الله در تنبیه اول از تنبیهات خواهد آمد.

مفاد قاعده و وجه تقدم آن بر سایر عمومات

پوشیده نیست که عسر و حرج و اصر و امثال این عناوین، اوصافی هستند برای افعالی که احکام به آن افعال تعلق می گیرد نه برای خود احکام، مثلاً وضو برای کسی که روی دست او جبیره قرار دارد کاری حرجی و متعسر است و در نتیجه آنچه به این صفت متصف می گردد خود این عمل است نه وجوبی که متعلق به آن است یعنی گفته نمی شود: وجوب وضوی چنین شخصی امری حرجی است و در آن ضیق و تنگنایی برای مکلف وجود دارد. مگر از باب وصف به حال متعلق، به این معنا که اگر در وجوب، ضیق و سختی وجود داشته باشد از ناحیه عملی است که متعلق به آن است نه خود وجوب.

شاهد بر مدعای ما نفی جعل از حرج در آیه ی شریفه است: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (۱) با این توضیح که جعل بر مکلفین کنایه از تکلیف است

و مجعول در واقع خود عمل مکلف به بوده و همین است که متصف به حرج در این جایگاه گردیده، گویی «مکلف به» امری است که شارع آن را بر گردن مکلفین قرار داده و سنگینی اش بر دوش آنان قرار گرفته است، چنان که گاهی نیز آن را از گردن مکلفین برداشته است: «(وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)؛ و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آن ها بود (از دوش و گردنشان) برمی دارد» (۲).

بنابراین آیه مذکور به این معناست که هرگز عمل حرجی متعسر را بر شما تکلیف نکرده است. واضح تر از این، فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله در روایت احتجاجی است که سابقاً ذکر شد و در آن فرمود: «منظور از اصر، شدائد و سختی هایی است که بر امت های سابقه وجود داشت... من نماز آن ها را جز در بقعه هایی از زمین که آن ها را به طور مشخص برایشان اختیار کرده بودم نمی پذیرفتم هرچند آن بقعه ها در مکانی بسیار دور قرار داشت اما برای امت تو تمام زمین را به عنوان

۱- حج، آیه ۷۸.

۲- اعراف، آیه ۱۵۷.

مسجد و مکانی پاکیزه قرار دادم و این از همان شدائد و سختی هایی است که در امت های قبلی وجود داشت و من آن را از امت تو برداشتم».

همچنین فقرات دیگری از این حدیث که ظاهر یا صریح در این مطلب است که نفس این اعمال از شداید و آصاری بوده که در امت های گذشته وجود داشته و از این امت مرحومه برداشته شده است.

پس آنچه برداشته شده است اولاً و بالذات نفس افعال حرجی و طاقت فرساست الا این که رفع آن ها از گردن مکلفین یا اصلاً عدم جعل آن ها بر مکلفین، کنایه از عدم ایجاب آن است چنان که وضع آن ها بر مکلفین، کنایه از ایجاب آن هاست. در نتیجه وضع و رفع در عالم تشریح همان ایجاب و نفی است و این تعبیر - چنان که گذشت - برگرفته شده از مشابهت الزام به شیء و ایجاب آن برای وضع آن و نهادن آن بر گردن مکلف است. چنان که گویی شارع مقدس هر جا آن را واجب کرده آن را در خارج بر گردن مکلفین نهاده است و هر جا که آن را واجب ننموده، آن را از گردن مکلفین رفع نموده است. حاصل آن که عسر و حرج مانند دو مسأله ای که در مقابل آن قرار دارند از اوصاف و صفات افعال مکلفین می باشند و این دو همان طور که گاهی شاق و ضیق هستند، گاهی اوقات هم سهل و یسیر می باشند.

با توجه به این مطلب، معلوم می گردد که اشکالی در تقدم عمومات نفی حرج بر عموماتی که احکام را به عناوین اولیه آن ها اثبات می کنند وجود ندارد و واجب است که عمومات مثبتة بوسیله عمومات نفی حرج تخصیص زده شوند. شاهد بر این مدعا استشهاد امام علیه السلام بر این عمومات در قبال بسیاری از ادله ای است که احکام را اثبات می نمایند. علاوه بر این که فهم فقها؛ و استناد آن ها به عمومات نفی حرج در فروع فراوان فقهیه نیز همین بوده است.

اما مطلبی که در این جا لازم است بدان توجه شود این است که وجه این تقدم چیست؟ و این که آیا این تقدم از جهت حکومت عمومات نفی حرج بر عمومات مثبتة است یا امر دیگری است؟

تحقیق آن است که: بنا بر آنچه ذکر شد و روشن گردید که عسر و حرج و موارد مشابه آن‌ها از صفات افعال مکلفین هستند نه احکام متعلقه به آن‌ها، صحیح نیست که گفته شود وجه تقدم عمومات در این قاعده بر ادله احکام، حکومت این عمومات بر آن ادله است؛ زیرا حکومت عبارت از این است که یکی از دو دلیل به مدلول لفظی خود ناظر بر دلیل دیگری باشد به گونه ای که اگر چنین نظارتی نباشد، دلیل دیگر لغو خواهد بود. اما این نظارت چهار گونه متصور است: یا با تصرف در موضوع دلیل دیگر؛ یا با تصرف در حکم دلیل دیگر؛ یا با تصرف در متعلق دلیل دیگر و یا در انتساب متعلق به موضوعش. (۱)

روشن است که دلیل نفی حرج، در واقع وجود حرج و جعل آن بر مکلفین در عالم تشریح را منتفی می‌داند بدون این که ناظر بر دیگر ادله احکام شرع باشد، آن هم نظر به تصرف در آن به یکی از انحاء چهارگانه تصرفی که اخیراً ذکر شد. در نتیجه، دو دلیل از این جهت در عرض واحدی بوده و از قبیل متعارضین خواهند بود و در حقیقت ادله نفی حرج از سنخ مواردی است که دلالت می‌کند بر امثال این موضوع که: «لم يجعل علی النساء جمعه ولا جماعه ولا اذان ولا إقامة؛ بر زنان جعل نشده است؛ نه نماز جمعه نه نماز جماعت و نه اذان و نه اقامه». (۲) اکنون اگر

در مقابل این دلیل، دلیلی وجود داشته باشد که با عمومش دلالت کند بر این که بعضی از این امور بر زنها نهاده شده، این دو دلیل متعارض خواهند بود نه این که دلیل اول حاکم بر دلیل ثانی باشد و در نتیجه جز از باب تخصیص، بر دلیل دوم مقدم نخواهد شد و مجرد این که لسان دلیل «نفی جعل» می‌باشد در تقدم آن بر دلایل دیگر کفایت نمی‌کند.

کما این که روشن و واضح است نسبت بین دلیل نفی حرج و ادله احکام، عموم من وجه است و همان طور که ادله احکام با ادله نفی حرج تخصیص می‌خورد، می‌توان ادله نفی حرج را نیز با ادله مثبتة احکام تخصیص زد. با این

۱- توضیح این مطلب در قاعده لا ضرر هنگام ذکر نسبت آن با سایر ادله آمده است.

۲- الخصال، ص ۵۱۱، ح ۲؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۴، ح ۵۷۶۲.

تفاوت که ادله نفی حرج در مقام امتنان بر امت می باشد و از این جهت هرگز تخصیص نمی پذیرد. بنابراین باید گفت تنها ادله مثبتة احکام هستند که بوسیله دلیل نفی حرج تخصیص می پذیرند آن هم به جهت قوت دلالت نفی حرج نسبت به ادله مثبتة احکام و این امر بر هر کسی که به عمومات سابقه ای که ذکر شد رجوع کند معلوم خواهد گردید. از همین جا وجه استشهاد امام علیه السلام به دلیل نفی حرج در مقابل بسیاری از عمومات مثبتة احکام و همچنین فهم فقها و استشهاد آن ها به این دلیل در ابواب مختلف روشن می گردد.

البته اگر قائل باشیم که

۱. عسر و حرج از صفات خود احکام شرعیه هستند نه متعلق آن ها؛

۲. و نفس احکام شرعیه گاهی حرجیه و طاقت فرسا و گاهی سهل و آسان می باشند؛

۳. و آیه (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) نیز به معنای این باشد که در احکام جعل شده از سوی شارع - که بوسیله ادله ثابت گردیده اند - هیچ گونه حرج و ضیق بر مکلفین وجود ندارد، در این صورت صحیح است که گفته شود دلیل نفی حرج بر ادله مثبتة احکام حکومت دارد؛ چرا که با این مبنا، این دلیل ناظر بر ادله بوده و با داشتن ملاک حکومت، مفسر آن ادله خواهد بود.

اما توضیح داده شد که این مبناضعیف بوده و عسر و حرج از صفات افعال مکلفین است بلکه اصلاً می گوئیم: قول به حکومت بر این مبنا در نزد ما همچنان غیر واضح بوده و خالی از شوائب اشکالات نیست چنان که بر اهل تدبر مخفی نمی باشد.

اینک طی تنبیهاتی به امور مهم باقی مانده در این بحث می پردازیم.

تنبیه اول: کثرت تخصیصات قاعده

از اشکالات قوی بر آن قاعده، این است که به راستی چگونه ممکن است حکم به عموم این قاعده نموده و هر امر حرجی در شریعت را بوسیله آن مرتفع بدانیم؟ در حالی که مشاهده می کنیم تکالیف شاقه حرجیه بسیاری در ابواب عبادات و غیر آن وجود دارند مانند وضو با آب سرد در شبهای بسیار سرد

زمستان و روزه در ایام گرم و سوزان تابستان با این که سختی و مشقت این دو امر

ظاهر است. نیز مانند جهاد با اموال و جان‌ها و رودررویی و جنگیدن در راه خدا با شمشیر و نیزه و سنان و هم‌اوردی با شجاعان و پهلوانان و فرار نکردن از جنگ و تحمل سرزنش و بدگویی دیگران در اجرای احکام الهی و تسلیم نفس برای اجرای حدود و قصاص و هجرت از وطن برای تحصیل مسائل دین و گسترش آن در بین مسلمین به عنوان واجب کفایی و از همه مهم‌تر جهاد اکبر با نفس و جنود شیاطین؟

این تخصیصات فراوان قطعاً موجب وهن و مانع از تمسک به عموم این قاعده خواهد بود؛ زیرا قبح تخصیص اکثر دلیل بر آن است که مراد از قاعده، آن چیزی که ما در ابتدای امر می‌فهمیم نخواهد بود و در نتیجه معنای آن مجمل، مبهم و غیر قابل استدلال خواهد شد. به عبارت دیگر: آنچه در ابتدای امر از این قاعده ظاهر می‌گردد قطعاً مراد نخواهد بود و آنچه مراد از قاعده است معلوم و مشخص نیست. با این توضیح عموم قاعده مانند عمومات «قرعه» و مشابه آن موهون گردیده و عمل به آن جز در مواردی که اصحاب به آن‌ها عمل کرده‌اند جایز نمی‌باشد. گویا محدث جلیل شیخ حرعاملی رحمه الله در کتاب «الفصول المهمه» به همین معنا اشاره دارد آن‌جا که بعد از نقل بخشی از اخبار نفی حرج می‌فرماید:

«نفی الحرج مجمل لا یمکن الجزم به فیما عدا تکلیف مالا یطاق والإلزام رفع جمیع التکالیف؛ نفی حرج مجمل است و جزم به آن در غیر از تکالیف مالا یطاق امکان‌پذیر نیست؛ چرا که در غیر این صورت لازم می‌آید تمامی تکالیف مرتفع گردد!». (۱)

و بعد از قول به اجمال و ابهام آن، ملتزم به سقوط آن از حجیت گردیده مگر در قدر متیقن از آن که همان تکلیف به مالا یطاق است.

گفتار ما: این که آن بزرگوار فرمود: «عمل به قاعده لا حرج مستلزم رفع تمامی تکالیف خواهد شد». اگر مراد ایشان مبالغه در کثرت تخصیصات وارده است - چنان که اخیراً ذکر شد و ما هنگام ذکر معنای «عسر و حرج» به آن اشاره کردیم -

۱- الفصول المهمه فی اصول الأئمه، ج ۱، ص ۶۲۶، ذیل ح ۹۸۶.

این گفتار وجهی خواهد داشت، البته با قطع نظر از توضیحاتی که در آینده خواهیم داد؛ و اما اگر مراد ایشان از جمله مذکور همان باشد که در ابتدای نظر از نفی تمامی تکالیف شرعیه فهمیده می شود آن هم به دلیل این که در تمام آن ها عسر و حرجی وجود دارد، این گفتار مبنی بر این است که مراد از حرج، مطلق کلفت و مشقتی است که حاصل می شود و لو از امور بسیار ساده و عادی و این حرف جدآ و قطعاً ممنوع است! چنان که توضیح آن هنگام تحقیق و ذکر دقیق معنای کلمه «حرج» گذشت.

علاوه، روشن است بسیاری از تکالیف شرعیه قطعاً مشتمل بر کوچکترین مشقت و کلفت و سختی نیستند؛ زیرا با بسیاری از طبع های انسانی موافقت دارند و در نتیجه این ادعا که عموم نفی حرج مستلزم نفی تمامی تکالیف شرعیه هستند از این جهت نیز ممنوع می باشد.

همچنین کلام این محدث جلیل القدر، در واقع هدم و از بین بردن اساس این قاعده از اصل و ریشه است؛ زیرا بطلان تکلیف بما لا یطاق برای هر کسی ظاهر و آشکار است بلکه بعید نیست بتوانیم آن را از ضروریات دین بشماریم؛ در نتیجه حصر مفاد این قاعده در خصوص تکلیف ما لا یطاق در واقع مساوی با سقوط آن از حجیت می باشد و این مخالف سیره فقهاست که آن بزرگواران در بسیاری از ابواب فقه برای نفی تکالیف حرجیه ای که به حد ما لا یطاق نرسیده به آن استدلال می کنند. بلکه باید گفت این حرف مخالف با آن چیزی است که از استدلال امام علیه السلام به این قاعده برای بسیاری از مسائل و تعلیم آن حضرت برای استنباط حکم از این قاعده عامه فهمیده می شود.

اما این که گفته شد: «قصر و انحصار عمل به این قاعده در خصوص مواردی که اصحاب بدان عمل کرده اند لازم است». با توجه به این که ما می دانیم یا ظن داریم که نزد بیشتر یا همه آن بزرگواران در این باب جز همین آیات و اخباری که از ائمه اطهار رسیده وجود نداشته است، وجهی بر قصر و حصر مذکور باقی نمی ماند.

و این که مدارکی به دست آن بزرگواران رسیده که به ما نرسیده است؛ یا این که این

عمومات دارای قرائن متصله ای بوده که ابهام آن را رفع می کرده و مراد آن را توضیح می داده و به دست آن ها رسیده اما در دسترس ما قرار نگرفته است، این نیز احتمالی بسیار ضعیف می باشد و از قوی ترین شواهد بر بطلان این امر آن است که آنان در اثبات مسائل، به خود همین آیات و روایات استناد می کردند و در اثبات مقاصدشان بر همین ها اعتماد می نموده اند نه چیز دیگر.

در دفع این اشکال وجوهی ذکر شده که خالی از ایراد نیستند. اینک آن وجوه و جهات ضعف آن ها را ذکر می کنیم و در آخر وجه مختار خود را که موجب ابطال اشکال از اصل و ریشه می گردد بیان خواهیم کرد.

پاسخ اول: مطلبی است که محقق نراقی از بعض سادات مشایخ خویش نقل کرده و ظاهر آن بزرگوار، سید سند علمامه طباطبائی رحمه الله می باشد:

«أما ما ورد في هذه الشريعة من التكليف الشديد كالحج والجهاد والزكاة بالنسبة إلى بعض الناس والديه على العاقله ونحوها: فليس شيء منها من الحرج، فإن العادة قاضيه بوقوع مثلها، والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض؛ كالمحارب للحمية؛ أو بعوض يسير.

و بالجمله فما جرت العاده بالإتيان بمثله والمسامحه فيه وإن كان عظيماً في نفسه كبذل النفس و المال، فليس ذلك من الحرج في شيء؛ نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات أو نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع؛ در این شریعت تکالیف شدیدة مثل حج و زکات و جهاد نسبت به بعضی از انسان ها و همچنین دیه بر نفس عاقله و موارد مشابه آن وارد شده است که هیچ کدام از آن ها حرج شمرده نمی شود؛ چرا که عادت به خودی خود قاضی بر وقوع مانند این موارد است و مردمان مثل این موارد را بدون تکلیف وبدون هیچ عوضی مرتکب می شوند و انجام می دهند مانند کسی که از روی تعصب می جنگد یا در عوض گرفتن مال اندکی درگیر می شود. بالجمله آنچه به طور عادی مشابه آن انجام داده می شود و در آن مسامحه می شود هرچند که به خودی خود امری عظیم باشد مثل بذل نفس یا بذل مال، هرگز و به هیچ عنوان

حرج به شمار نمی رود؛ البته تعذیب نفس و حرام کردن مباحات بر خویش و منع از تمامی مشتبهات یا برخی از مشتبهات به طور دائم از امور حرجی و ضیق به حساب آمده و مانند اینها در شرع منتفی است» (۱).

همان گونه پیداست این قول مبنی بر افراط است - چنان که قول محدث جلیل القدر شیخ حر عاملی مبنی بر تفریط بود - و هر دو مورد از حد استوا و تعادل خارج بوده و موجب سقوط قاعده از قابلیت استدلال به آن در فقه از اصل و اساس می گردند. پاسخ شیخ حر عاملی گذشت و اما لازمه ی مطلبی که این بزرگوار ذکر فرمود، وجوب عمل به همه تکالیف وارده در شرع از واجبات و محرمات است هر چند از جهت عسر و حرج به نهایت درجه برسند، بدون این که هیچ استثنایی در آن وجود داشته باشد. در نتیجه مفاد قاعده منحصر می گردد در خصوص تعذیب نفس و تحریم مباحات و موارد مشابه آن و نادرستی این مطلب کاملاً پیداست و آنچه که در پاسخ قبلی ذکر شد در این مورد نیز عیناً ذکر می گردد که عبارت بود از مخالفت آن با استدلال ائمه علیهم السلام به آیه نفی حرج در موارد بسیار و نیز مخالفت آن با فهم فقها و استناد آنان به این قاعده در ابواب گوناگون.

علاوه این مطلب مخالف با وجدان نیز هست؛ زیرا مجرد این که مردم بعضی از امور شاقه را در مقابل پاداشی که انتظار دارند یا برای علت های دیگر انجام می دهند، آن امور را از شاق و حرجی بودن خارج نمی کند مگر آن که این قول به برخی از مواردی که در وجه مختار خودمان نقل خواهیم کرد بازگشت نماید.

پاسخ دوم: مطلبی است که فاضل نراقی از بعضی از فضلاء عصر خویش نقل فرموده و حاصل آن چنین است:

«إِنَّ الَّذِي يَقْتَضِيهِ النَّظَرُ بَعْدَ الْقَطْعِ بِوَرُودِ تَكَالِيفِ شَاقِّهِ وَمُضَارِ كَثِيرَةٍ فِي الشَّرِيعَةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِنَفْيِ الْعَسْرِ وَالْحَرْجِ وَالضَّرْرِ، مَا هُوَ زَائِدٌ عَلَى مَا هُوَ لَازِمٌ لَطَبَائِعِ التَّكَالِيفِ الثَّابِتَةِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى طَاقَةِ أَوْسَاطِ النَّاسِ: الْمَبْرُئِينَ عَنِ الْمَرَضِ وَالْغَدْرِ الَّذِي هُوَ مَعْيَارُ التَّكَالِيفِ، بَلْ هِيَ مِنْفِيهِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَّا مَا ثَبِتَ بِقَدْرِ مَا ثَبِتَ.

و الحاصل أنا نقول: إنَّ المراد أنَّ الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر إلَّا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط وهم الأغلبون، فالباقي منفي سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة. ثم قال: إنَّ ذلك النفي إمَّا من جهة تنصيص الشارع؛ كما في كثير من أبواب الفقه من العبادات وغيرها، كالمقصر في السفر والخوف في الصلاة والإفطار في الصوم ونحو ذلك، وإمَّا من جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد لغير المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة، ونحوها أو الكليات كالأحكام الشرعية؛ آن چه مقتضی نظر و دقت است - البته بعد از قطع به ورود تکالیف شاقه و مضار فراوان در شریعت - این است که مراد از نفی عسر و حرج و ضرر چیزی زائد بر مواردی است که لازماً طبایع تکالیف ثابتة است نسبت به طاقت قشر متوسط مردم که از مرض و بیماری مبرا هستند و در سلامت نسبی به سر می برند و نیز قدر و اندازه ای که معیار تکالیف است. بلکه اصلاً عسر و حرج از اصل منتفی است، الا در مواردی که ثابت شده و فقط به همان اندازه جاری است. در مجموع به نظر ما مراد آن است که خدای سبحان برای بندگانش عسر و حرج و ضرری را جز از جهت تکالیف ثابتة آن هم به حسب احوال

متعارف و قشر متوسط مردم که بیشتر مردم را تشکیل می دهند اراده نفرموده و در مورد باقی مردم عسر و حرج و ضرر، یا از اصل ثابت نشده و یا ثابت شده اما به نحوی که این مقدار زیادی را در بر نمی گیرد. سپس می گوید: اما این مقدار نفی هم یا از جهت تصریح شارع فهمیده می شود مانند این که در بسیاری از ابواب فقه در عبادات و غیر عبادات این مطلب به دست می آید مثل قصر نماز در سفر یا

در خوف و هم چنین افطار روزه برای کسانی که روزه می گیرند، مثلاً برای کسی که مریض یا پیر است و موارد مشابه این و یا این نفی از جهت تعمیم است مثل جواز عمل به اجتهاد برای انسان غیر مقصر در انجام جزئیات مانند قبله و وقت و یا اجتهاد برای غیر مقصر در کلیات مثل احکام شرعی»^(۱).

گفتار ما: عبارت آن بزرگوار هر چند خالی از اجمال و ابهام نیست، اما ظاهر آ

مراد ایشان این است که اصل اولی در احکام، عدم حرجی و ضرری بودن آن هاست و اگر مواردی از این اصل که تکلیف حرجی یا ضرری در آن ثابت است خارج می گردد یا به واسطه عموم است یا به واسطه خصوص، بنابراین در این موارد به جایی که تکالیف حرجیه در آن ثابت است اختصار می شود البته در همان جایی که ثابت شده و به همان اندازه ای که ثابت شده، اما زائد بر آن به واسطه این قاعده منتفی می گردد.

نهایت امر این است که تکالیف حرجیه ای که به واسطه ادله خود ثابت شده اند به طاعت قشر متوسط مردم که معمولاً از مرض و عذر مبرا هستند انصراف دارد، اما نسبت به غیر این افراد از آن جایی که دلیلی بر اثبات آن تکالیف وجود ندارد بوسیله همین قاعده منتفی خواهند بود.

آنچه در آخر کلام آن بزرگوار ذکر شده ظاهراً ناظر به این است که نفی حرج و ضرر گاهی به واسطه عمومات این قاعده صورت می گیرد و گاهی نیز با تصریح شارع به طور خصوص مانند نفی در صلوات قصر برای مسافر و یا افطار برای روزه در سفر، یا روزه برای مریض و افراد کهنسال و موارد مشابه آن. البته گاهی نیز بوسیله تصریح شارع بر نفی به طور عموم است مانند تجویزی که شارع برای عمل به ظن در موضوعات مانند وقت و قبله برای تمامی مردمی که مقصر در تشخیص موضوعات نیستند فرموده و نیز تصریحی که در احکام شرعیه کلیه به طور خصوص برای مجتهدین فرموده است. این محصل چیزی است که از کلام آن بزرگوار فهمیده می شود.

لازمه گفتار ایشان اختصاص نفی حرج و ضرر به مواردی است که دلیلی بر خلاف دلیل آن از اصل و ریشه وجود نداشته باشد نه عموماً و نه خصوصاً. اما فساد این گفتار نیز ظاهر و روشن است؛ چرا که از یک سو با تمسک ائمه علیهم السلام به نفی حرج برای نفی بسیاری از احکام در مواردی که مستلزم عسر و حرج می باشند و تخصیص ادله بوسیله این عموم منافات دارد. همچنان که با سیره بسیاری از فقها؛ مخالفت دارد و از سوی دیگر ظاهر عمومات نفی حرج و ضرر

که در مقام امتنان وارد شده است این گونه تخصیصات فراوان را نمی پذیرند.

علاوه، نسبت بین اینها و بین ادله مثبتة برای احکام، عموم من وجه است و در نتیجه وجهی برای تقدیم آن ها بر عمومات نفی حرج و ضرر وجود ندارد.

محقق نراقی رحمه الله در این جا احتمالی مطرح کرده است و آنچه از کلام ایشان استفاده می شود این است که قاعده نفی حرج از باب اصل برائت است بنابراین تقدیم آنچه که بوسیله ادله اثبات شده است از باب تقدیم ادله اجتهادیه بر اصول عملیه است. در پاسخ این سخن نیز باید گفت: علاوه بر این که این مطلب از سیاق کلام آن بزرگوار بعید به نظر می رسد، فساد آن نیز ظاهر است؛ زیرا اصول عملیه ناظر به بیان وظیفه شاک هستند در حالی که در ادله نفی حرج و ضرر هیچ اثر و ردپایی از شک وجود ندارد.

پاسخ سوم: عسر و حرج به اختلاف عوارض خارجی متفاوت هستند. گاهی یک شیء از جهتی عسر و حرج است اما همان شیء به اعتبار امر خارجی سهل و آسان می باشد. آنچه هر سختی را تبدیل به راحتی و هر ضیق را مبدل به سعه و آسانی می سازد، مقابله آن با عوضی فراوان و اجری جزیل است و شکی نیست که هر تکلیفی که خدای متعال بر بندگانش بار کرده، در مقابل آن اجر بیشمار قرار داده است چنان که می فرماید: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا)؛ هر کس کار نیکی به جا آورد ده برابر آن پاداش دارد).^(۱)

بنابراین هیچ کدام از تکالیف، عسر و حرج نمی باشند و هر چیزی که خدای متعال آن را برای بندگانش تکلیف فرموده و در ظاهر از امور شاقه به حساب می آید، مشقت آن با وعده های الهی در اجر جمیل و ثواب جزیل مرتفع خواهد شد.

گفتار ما: برلازمه ی مطلب فوق سقوط جواز استدلال به ادله نفی حرج از اصل وریشه است؛ زیرا آنچه مورد امر و نهی قرار گرفته است در امثال امر آن و نهی آن اجر الهی نهفته است. البته این مسأله به ملازمه ای که از حکم عقل ثابت می گردد روشن و واضح است در نتیجه نفی آن با ادله نفی حرج صحیح نیست

بلکه با این توضیح، این ادله بایستی تماماً لغو بوده و برای این قول خدای متعال: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) معنایی باقی نخواهد ماند مگر این که مراد نفی تکالیفی باشد که مشتمل بر مشقتی خالی از اجر و ثواب باشد! که در این صورت نیز آیه شریفه به توضیح امری واضح رجوع خواهد کرد که از ساحت الهی دور است.

ایراد دیگری که بر این مدعا وارد است همان است که در موارد گذشته ذکر کردیم و آن این است که: این ادعا مخالف با اخباری است که حاکی از استدلال معصومین علیه السلام به ادله نفی حرج برای نفی ادله حرجیه وارد شده است، هم چنان که بافهم فقهای بزرگوار که در فروع کثیره به همین ادله استدلال می کنند مخالفت دارد.

علاوه، این ادعا به خودی خود نیز تمام نیست؛ چرا که مجرد ترتب اجر جمیل و ثواب جزیل بر یک چیز مانع از صدق عسر و حرج در آن نمی شود. به عنوان مثال جابجا کردن صخره های بزرگ از قله کوه ها یا تحمل منت های افراد پست و فرومایه، از امور بسیار مشکل و دارای عسر و حرج می باشد هر چند در مقابل آن اجرهای فراوانی قرار گرفته باشد. البته ترتب اجر و ثواب می تواند به عنوان انگیزه در انجام آن ها لحاظ شود و هم چنین مصحح ارتکاب به آن ها نزد عقلا باشد، در هر صورت مانع از صدق عنوان و نام عسر و حرج به آن ها شمرده نمی شود.

شاهد بر این مطلب ظهور بعضی از آیات و تصریح اقوال گذشته بر ثبوت تکالیف دارای عسر و حرج در حق امت های گذشته است و این که شکی در ترتب اجرهای جمیل بر طاعات و امتثال آن اوامر در حق امت های گذشته وجود ندارد و این خود دلیلی است بر این که منافاتی وجود ندارد بین این که بر چیزی حرج و عسر صدق کند اما در عین حال اجری جمیل بر آن مترتب باشد.

حاصل آن که عسر و حرج هر چند به اختلاف بعضی از عوارض خارجی - مانند دیگر عناوین - مختلف می گردد اما این که این اختلاف را در رابطه با اجر و ثواب اخروی یا اجرهای دنیوی بر عسر و حرج بدانیم جدآ و قطعاً ممنوع است.

پاسخ چهارم: مطلبی است که محقق نراقی آن را اختیار فرموده و به عنوان تنها

راه حل اشکال به طور کامل قرار داده است. عین عبارت ایشان چنین است :

«إنَّه لا حاجة إلى إرتكاب أمثال هذه التأويلات والتوجيهات بل الأمر في قاعده نفى العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم والأخبار الواردة في الشرع القويم؛ فإن أدلّه نفى العسر والحرج تدلّ على انتفائهما كليهما؛ لأنّهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي فيفيدان العموم، وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الأمور الشاقّه والتكاليف الصعبة أيضاً ولا يلزم منها ورود إشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله سبحانه: «وأحل لكم ما وراء ذلكم» إشكال في تحريم كثير ممّا وراءه، ولا بعد قوله: «قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً» الخ تحريم أشياء كثيرة؛ بل يخصّص بأدلّه تحريم غيره عموم ذلك فكذا ههنا.

فإنّ تخصيص العمومات بمخصصات كثيره ليس بعزيز بل هو أمر في أدله الأحكام شائع وعليه استمرت طريقه الفقهاء. فغايه الأمر كون أدلّه نفى العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل بقاعده التخصيص؛ هر گز حاجتی به ارتکاب امثال این تعبيرات و توجيهات نیست بلکه امر در قاعده نفی عسر و حرّج مانند سایر عمومات مخصصه ای است که در قرآن کریم و اخبار وارده در شرع استوار موجود است. توضیح آن که: ادله نفی عسر و حرّج دلالت بر انتفای عسر و حرّج به طور کلی می کند؛ زیرا عسر و حرّج دو لفظ مطلقى هستند که در جایگاه نفی قرار گرفته اند و در نتیجه افاده عموم می کنند. از طرفی در شرع مبین اسلام تکلیف به بعضی از امور شاقه و بسیار سخت وارد شده و از ورود این تکالیف به هیچ وجه اشکالی در مقام وارد نمی گردد چنان که

در کنار این آیه شریفه: (وَأَحَلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ)، اشکالی ندارد که بسیاری از اشیاء غیر از آنچه در آیه شریفه قرار داده شده به عنوان حرام برشمرده شود و هم چنین بعد از نزول این آیه شریفه: «(قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا) بگو در آنچه بر من وحی شده، هیچ طعامی را برای خوردندگان حرام نمی یابم»، (۱) اشکالی

وجود ندارد که بسیاری از اشیا تحریم شده باشند، بلکه بوسیله ادله تحریم، عمومات دیگر تخصیص می خورند و مسأله مورد بحث ما نیز دقیقاً همین گونه

است. به این معنا که تخصیص عمومات بوسیله مخصصات فراوان هرگز مطلب عجیب و سختی نیست بلکه امری است که در ادله احکام، شایع و فراگیر بوده و طریقه فقها بر همین امر استمرار دارد. نهایت چیزی که می توان گفت این است که: ادله نفی عسر و حرج عموماتی است که عمل به آن ها در جایی که مخصصی برای آن ها پیدا نشده واجب می باشد، اما بعد از ظهور مخصص به قاعده تخصیص عمل می شود»^(۱).

گفتار ما : در پاسخ علامه نراقی رحمه الله سه اشکال وارد است :

۱. قبیح تخصیص اکثر یا تخصیص کثیر مستهجن امر ظاهری است که ارتکاب آن هرگز جایز نبوده و التزام به آن در کلام شارع حکیم صحیح نمی باشد. چنان که لزوم چنین تخصیصی در این مقام از مواردی است که شکی در آن وجود ندارد، البته بعد از توجه و تأمل در کثرت تکالیف حرجیه ای که به طور اجمال هنگام تقریب اصل اشکال به آن ها اشاره کردیم مانند واجبات مالیه کثیره و همچنین جهاد اصغر و اکبر و نیز حج و روزه و قصاص و حدود و دیات و...

استشهادی که آن بزرگوار به دو آیه شریفه در ادعای خویش مبنی بر جواز تخصیصات کثیره نمودند نیز قابل منع است؛ زیرا ظاهر آیه حصر در قول خدای متعال: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا) حصر اضافی در مقابل چیزهایی است که اهل کتاب بر خودشان حرام کرده و در باب ذبائح و دیگر ابواب بدعت گذاشته بودند. (تدبر فرماید) چنان که این آیه شریفه: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ) نیز ظهور در حصر اضافی داشته یا حداقل احتمال آن می رود. بحث کامل پیرامون این موضوع به محل خود ارجاع داده می شود.

۲. عمومات نفی حرج در مقام امتنان بر امت مرحومه وارد شده است چنان که از ظاهر روایات باب یا صریح این روایات بر می آید که این مورد از اختصاصات

این امت می باشد با این حال چگونه جایز خواهد بود که با این مخصصات فراوان تخصیص بخورد؟ و چگونه نفی حرج از مختصات این امت خواهد بود در صورتی که احکام حرجیه فراوانی نیز در کنار آن برای این امت اثبات شده است؟ در حالی که اثبات احکام حرجیه در تمامی امت ها جاری بوده است.

مگر آن که گفته شود امتیاز این امت در قَلت و کمی احکام حرجیه نسبت به امت های دیگر است هر چند این احکام به خودی خود فراوان و کثیر هستند. اگر این را هم بپذیریم اشکال ابای این عمومات که در مقام امتنان وارد شده اند از پذیرش چنین تخصیص هایی، به حال خود باقی است.

۳. قول به جواز تخصیص عمومات نفی حرج بوسیله مخصصات فراوان، مانع از تمسک به آن از اصل و ریشه می شود؛ زیرا چنان که گذشت نسبت بین آن ها و بین عمومات ادله مثبتیه برای احکام، عموم و خصوص من وجه است و در نتیجه وجهی برای تقدیم ادله مثبتیه برای احکام بر دلیل نفی حرج هنگام تعارض وجود ندارد مگر به واسطه آنچه ما ذکر کردیم یعنی ابای دلیل نفی حرج از تخصیص.

پاسخ پنجم: این پاسخ نظر ما و مختار ما در ریشه کن کردن اشکال مذکور است. توضیح آن که:

تکالیف حرجیه ای که در شریعت اسلام وارد شده است دارای اقسامی است:

قسم اول: تکالیفی که اصلاً حرجیه نیستند هر چند ادعا شده دارای حرج و عسر می باشند مانند حج بیت الله الحرام و پرداخت خمس و زکات. (۱) (و این که مراد از

آن در این جا مطلق مشقت و ضیق نبوده بلکه مشقتی را شامل است که به طور عادی تحمل آن امکان پذیر نیست با توضیح فراوانی که در مورد آن گذشت؛ زیرا خارج کردن خمس سود تجارت بعد از کنار گذاشتن مئونه یکسال آن هم با تمامی نمونه هایش، و نیز خارج کردن خمس غیر از این مورد مثل معادن و گنج ها و نیز پرداخت زکاتی که در شرع مقدس مشخص شده، مقدار اندکی از

۱- به ویژه بعد از آنچه در معنای «حرج» ذکر شد.

فراوانند و هرگز از امور شاقه ای که عادتاً غیر قابل تحمل باشد شمرده نمی شود.

به ویژه این که محل استفاده آن نیز مورد توجه قرار گیرد و با دقت نظر سنجیده شود که این موارد در مصارفی مورد استفاده قرار می گیرد که نفع آن ها غالباً به همه افراد جامعه از جمله خود اعطا کنندگان این اموال بر می گردد، مانند صرف آن در اصلاح حال فقرا و مساکین و در راه ماندگان و ساختن خیابان ها و بنا کردن پل ها و پاسبانی از مرزهای اسلام و تقویت سپاه مسلمین و صرف در امنیت از سیل و... و این مسأله در حقیقت مثل سایر اموالی است که آن ها را در راه احتیاجات شخصیه و اصلاح امور خاصه خودشان صرف می کنند و هرگز آن ها را ضرر و حرج برنشمرده بلکه عین اصلاح و نفع می دانند.

این معنا هرچند در نزد بعضی از اذهان ابتدایی از استحسانات شمرده شود اما امروزه برای هر انسان آگاه از وضع مجتمعات بشری و آنچه که مایه نجات و فلاح این اجتماعات است، روشن و واضح است. به همین جهت عقلاً در تمامی امت ها از همین روش پیروی می کنند و اقشار را مکلف به ادای واجبات مالیه ای که بوسیله آن حال ضعفا و افراد نیازمند و سایر امور مردمان اصلاح می گردد تکلیف می نمایند؛ تکلیفی که نفع آن به تمامی افراد اجتماع بازمی گردد و آن راهرگز ضرر و حرج ندانسته بلکه در حقیقت از قبیل مصارف شخصیه خود می انگارند.

اگر این مطلب هم پذیرفته نشود باید گفت - چنان که گذشت - واجبات مالیه به خودی خود و با قطع نظر از مطلب مذکور؛ هرگز امور شاقه حرجیه که به طور عادی تحمل آن ها مشکل است و ملاک در این باب برشمرده می شود نمی باشند.

علاوه بر این اصلاً اطلاق عسر و حرج بر امور مالیه به طور مطلق خالی از اشکال نیست - چنان که محقق نائینی در آخر رساله خویش در قاعده لا ضرر به همین مطلب اشاره نمودند - چرا که عنوان حرج، در مشقت در جوارح ظهور دارد نه در جوانح و معلوم است که در بذل اموال به هراندازه که باشد، مشقتی بدین معنا وجود ندارد. مگر آن که مشقت و سختی روحی آن قدر زیاد باشد که به بدن سرایت کند و از جوانح به جوارح راه پیدا کند مانند کسی که تمام مدت شب

را نمی‌خواهد به جهت این که مال فراوانی را بذل کرده است! هر چند در همین مطلب نیز جای تأمل وجود دارد.

قسم دوم: مواردی که از ناحیه فعل مکلف و سوء اختیار خودش حاصل می‌گردد مانند قصاص و حدود و آنچه شبیه این دو که در این‌ها مکلف به سوء اختیار خویش در این مورد حرجیه واقع می‌گردد و اگر او نفسی را بدون این که دیگری را کشته باشد یا فسادی در زمین برپا کرده باشد به قتل برساند یا جنایتی را که موجب قصاص یا حد باشد مرتکب گردد، و اگر او را نمی‌کشد یا برمال دیگری و عرض او تعدی نمی‌کرد هرگز مورد عقاب و تعدی در مقابل آن قرار نمی‌گرفت.

و واضح است که ادله نفی عسر و حرج از مواردی که او با سوء اختیار خودش به آن‌ها قیام کرده انصراف دارد به ویژه در این گونه مواردی که در نفی عسر و حرج بر کسی که این موارد را مرتکب گردیده متنی نیست مگر این که امتنان بر شخص مقابل او ترک شود یا اصلاً شخص مقابل او مورد ظلم فاحش قرار گیرد. پس این گونه موارد اصلاً داخل تحت عمومات نفی حرج نیستند تا بوسیله تخصیص از تحت آن خارج گردند.

قسم سوم: مواردی هستند که قابل انکار می‌باشند مثل وضو گرفتن با آب سرد در شب‌های زمستان یا روزه گرفتن در روزهای بسیار گرم تابستان به حدی که مشقت غیر قابل تحملی داشته باشد که در این صورت بعید نیست قائل به عدم وجوب آن گردیم. اما رسیدن به چنین حد و اندازه‌ای از عسر و حرج برای بیشتر مردم غیر قابل پذیرش و در محل منع می‌باشد.

قسم چهارم: موارد نادر و اندکی که امکان دارد به تخصیص قاعده بوسیله آن‌ها ملتزم گردیم. البته هنگامی که دلیل آن‌ها اخص از ادله نفی حرج یا به منزله اخص از آن باشند مانند جهاد که مشقت و حرج در آن مخفی نیست و خدای متعال می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ»؛ جهاد در راه خدا بر شما مقرر شده، در حالی که برایتان ناخوشایند است» (۱).

و نیز در حکایت از واقعه احزاب می فرماید: «إِذْ حَيَّأُوكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ»؛ (به خاطر بیاورید) زمانی را که آن ها از طرف بالا و پایین (شهر) بر شما هجوم آوردند (و مدینه را محاصره کردند) و زمانی را که چشمها از شدت وحشت خیره شده و دلها به گلوگاه رسیده بود». (۱)

و نیز خدای متعال در قرآن شریف ساعات قبل از غزوه تبوک را به عنوان «ساعة العسره» نامیده است. در این مورد و مشابه آن ما ملتزم به تخصیص عمومات لا حرج بوسیله این موارد می گردیم.

شبهه: چگونه تخصیص عمومات نفی حرج به این مواردی که نسبت به آنچه تحت عمومات باقی می ماند بسیار اندک هستند جایز است! با این که ما اعتراف کردیم. که عمومات نفی حرج در مورد امتنان امت مرحومه وارد شده اند و این ورود به خودی خود از تخصیص ابراء دارد؟

پاسخ: عدم جواز تخصیص عمومات وارده در مقام مورد بحث در مواردی است که تخصیص مذکور منافی با منت باشد اما اگر موافق با آن باشد منعی از تخصیص وجود نخواهد داشت و ما نحن فیه از همین قبیل است؛ زیرا منافع جهاد و مصالح آن، از جمله پیروزی مسلمین بر دشمنان و حفظ و حراست از مرزهای آنان و پایداری عزتشان و این که کلمه الله تعالی، کلمه علیا باشد و نیز پراکندگی احزاب کفر و قرار گرفتن کلمه آن ها در مقام سفلی، آنچنان برای همگان ظاهر و واضح است که خود می تواند قرینه عرفیه در جواز تخصیص باشد و هرگز منافاتی با ورود عام در مورد امتنان ندارد. بلکه اصلاً ترک تشریح این حکم که مصلحت آن ظاهر و آشکار است با امتنان منافات دارد و هر چیزی که از این قبیل باشد، بدون اشکال تخصیص عمومات نفی حرج بوسیله آن جایز است.

حاصل آن که حال عمومات وارده در مقام بیان مانند سایر عموماتی نیستند که تخصیص آن ها بوسیله هر مخصصی جایز است چنان که حال آن ها بعضی از عموماتی نیست که معلل به علل عقلیه عامه بوده و تخصیص آن ها تحت هیچ

شرایطی و بوسیله هیچ مخصّصی جایز نیست، بلکه حکم آن‌ها در جواز یا عدم جواز تخصیص؛ جواز تخصیص بوسیله چیزی است که منافات با امتنان نداشته باشد و عدم جواز آن بوسیله مخصّصی است که با امتنان منافات دارد.

تنبیه دوم: اعتبار در حرج شخصی یا حرج نوعی

این بحث نظیر همان بحثی است که در قاعده لا ضرر ذکر گردیده است و کلام در آن از جهات فراوانی مانند همان جاست و اگر بین این دو مورد از بعضی جهات اختلافی وجود داشته باشد به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

بحث این است که آیا آنچه در ارتفاع حکم به لزوم عسر و حرج معتبر است حرج شخصی است؛ به این معنا که لازم است حرج در هر موردی که رافع تکلیف باشد تنها در خصوص همان مورد باشد، یا این که حرج نوعی است به گونه‌ای که بر نوع مکلفین لازم بوده و برای تمام آن‌ها رفع تکلیف می‌نماید؟ قول حق و درست همان مورد اول یعنی حرج شخصی است؛ به جهت این که تمامی عناوین وارده در لسان ادله در مصادیق شخصی ظهور دارد. در نتیجه عنوان ضرر، حرج و دیگر عناوین که در ادله وارد شده تنها در خصوص موارد واشخاص خودش صدق می‌کند و اراده حرج یا ضرر نوعی، نیازمند به قرینه است که در این مقام وجود ندارد.

البته از احادیث باب، استدلال امام علیه السلام در موارد مختلفی به عموم آیه شریفه: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) برای نفع حکم از تمام افراد، ظاهر است با این که این مطلب فقط در غالب افراد حرجی می‌باشد مانند روایت ابی بصیر که دلالت بر عدم انفعال آب کر داشت.

و استفاده مذکور مستند به عموم آیه است با این که آنچه معلوم است عدم لزوم عسر و حرج از عدم این حکم بر تمامی مکلفین می‌باشد و همچنین روایات دیگر و این روایت و امثال آن نهایت چیزی است که می‌توان برای وجه دوم - یعنی این که حرج نوعی معتبر باشد - بدان استشهاد کرد.

اما در عین حال می توان با آنچه هنگام ذکر روایات باب ذکر شد به این سخن جواب داد بدین صورت که: استناد حضرات معصومین علیه السلام به این فقره از آیه شریفه دو وجه دارد :

یک وجه آن است که به عنوان علت برای حکم وضابطه ای کلی باشد که آن را در اختیار مکلفین قراردادده اند و حکم دایرمدار همان است چنان که روایات عبدالاعلی مولى آل سام درباره کسی که زمین خورده و ناخنش کنده شده باشد وارد شده و اشکالی نیست که در امثال این موارد حرج به عنوان حرج شخصی اخذ شده است.

و از جهت دیگر می تواند به عنوان حکمت حکم وارد شده باشد، یعنی آنچه که انگیزه و باعث برای تشریح حکم است، هر چند انگیزه ها و محرک های دیگری غیر از این مورد نیز می تواند برای حکم وجود داشته باشد. در نتیجه مانند معذات یا علل ناقصه خواهد بود و واضح است که حکم در این گونه موارد دایرمدار علت نبوده بلکه گاهی به دیگری تجاوز نموده و گاهی جمیع موارد را هم شامل نمی گردد. به همین جهت است که استناد به علل تشریحی که در ادله احکام وارد شده جایز نیست و نمی توان با آن ها معامله منصوص العله نمود بنابراین جامع و مانع نمی باشد.

توهمی در این جا پیدا شده که: حرج در این مقام به نحو نوعی اخذ شده است، در حقیقت از قبیل وجه دومی است که مذکور شد یعنی آنچه حکمت برای حکم است. در نتیجه حرج نیز در آن شخصی بوده اما دایره تعلیل منطبق بر دایره حکم نیست، نه این که حرج در آن نوعی باشد. (تدبر فرمایید).

حاصل آن که استدلال حضرات معصومین علیهم السلام در بعضی از مواردی که حرج در آن ها نوعی است به آیه نفی حرج، دلیل بر وجه ثانی نمی باشد و تعدی از آن ها از مواردی که حرج در آن ها نوعی است جایز نیست بلکه لازم و واجب است در خصوص مورد اختصار شود؛ زیرا سیاق آن، سیاق بیان حکمت تشریح است نه علت حکم. چنان که ما از خارج می دانیم که حکمت تشریح در بسیاری از احکام توسعه دادن و رفع حرج از مکلفین است (هر چند در آن ها استنادی به

آیه نفی حرج و مشابه آن نشده باشد) مانند قصر در نماز و رفع روزه از مریض و پیرها و عدول از وضو و غسل به تیمم در بسیاری از موارد و بسیاری از احکام مستثنيات ابواب نجاسات و این هرگز نمی تواند دلیلی باشد بر این که حرج در قاعده نفی حرج به عنوان نوعی اخذ شده است.

علاوه بر همه این مطالب در حرج نوعی انضباط خاص وجود ندارد؛ یعنی مشخص نیست که ملاک در آن نوع مکلفین در تمام زمان ها و مکان هاست یا اهل یک عصر یا یک مکان واحد یا صنف خاصی از آنان یا احتمالات دیگر. (تأمل فرمایید)

از آنچه ذکر شد این نتیجه حاصل می گردد که معیار در این باب تنها و تنها حرج شخصی است.

تنبیه سوم: تعارض ادله نفی حرج با ادله نفی ضرر

در مواردی ضرر با حرج تعارض می نماید مانند جایی که تصرف مالک در ملک خود از یک سو موجب وارد آمدن ضرر به همسایه او می گردد و از سوی دیگر ترک تصرف حرج برای او بشمار می رود؛ زیرا منع کردن مالک از تصرف در ملک خود - هرگونه که باشد - امری حرجی خواهد بود. در این صورت آیا قاعده نفی حرج مقدم است یا قاعده نفی ضرر یا این که هر دو مورد تساقط نموده و باید به ادله دیگر رجوع شود؟

شیخ اعظم ما (قده) در بحث قاعده لا ضرر در کتاب فرائد می فرماید :

«إذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وترکه موجبا لتضرر نفسه، فإنه يرجع إلى «عموم الناس مسلطون على أموالهم» ولوعد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضرر آلم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف، فيرجع إلى عموم التسلط؛ ويمكن الرجوع إلى «قاعده نفی الحرج» لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه، أما لحكومتها ابتداءً على نفی الضرر، و أما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل؛ اگر تصرف مالک در ملک خویش موجب ضرر بر همسایه اش گردد و ترک تصرف موجب ضرر به خود او بشود؛ در این مورد به عموم «الناس

مسلطون علی أموالهم» رجوع می کنیم و اگر قرار باشد مطلق منع مالک از تصرف در ملک خویش ضرر به شمار بیاید، در ترجیح او و این که او را در ملک خود مقدم بدانیم ضرری بیشتر از ترک تصرف معتبر نخواهد بود، در نتیجه مسأله به عموم تسلط رجوع می کند. البته ممکن است به قاعده نفی حرج نیز رجوع شود؛ زیرا منع مالک به جهت دفع ضرر غیر، موجب حرج و ضیق برای خود او خواهد بود. دلیل این مطلب نیز یا حکومت ابتدایی نفی حرج بر نفی ضرر است و یا این که این دو با هم تعارض نموده و به اصل مذکور رجوع می شود» (۱).

محقق نایینی رحمه الله در آخر رساله خویش در قاعده لا ضرر کلامی دارند که حاصل آن چنین است: حکومت لا حرج بر لا ضرر - چنان که شیخ اعظم احتمال داده اند - متوقف بر دو امر است :

امر اول: لا- حرج، مثبت برای حکم نیز باشد. یعنی همان طور که حاکم بر احکام وجودیه است حاکم بر احکام عدمیه نیز باشد؛ زیرا در غیر این صورت تعارض آن با لا ضرر و اجتماع این دو در یک مورد تا بتواند حاکم بر لا ضرر باشد، اصلاً قابل تعقل نیست. به عبارت دیگر این شرط به منع صغری رجوع می کند و حاصل آن عدم امکان تعارض لا ضرر با لا حرج خواهد بود.

امر دوم: لا حرج ناظر به لا ضرر باشد به این معنا که حکم در طرف محکوم مفروض التحقق باشد تا حاکم ناظر بر حکم ثابت بر محکوم باشد. اما اگر هر کدام از آن ها در عرض دیگری بوده و اولویتی در فرض تحقق هیچ کدام قبل از دیگری وجود نداشته باشد، حکومت معنا نخواهد داشت و به طور کلی وجهی برای این که لا حرج حاکم بر لا ضرر باشد در بین نیست. در نتیجه علاج تعارض بوسیله حکومت امکان پذیر نخواهد بود. هم چنان که علاج این تعارض بوسیله تقدیم لا ضرر بر لا حرج به طور مطلق آن هم از باب این که مورد ضرر همیشه کمتر از مورد حرج دانسته شود (و گفته شود هر ضرری حرجی است به خلاف عکس آن) نیز درست نیست؛ زیرا از دو جهت قابل رد است :

جهت اول این که اقلیت و کمتر بودن مورد در جایی موجب ترجیح می گردد که دو متعارض دائماً با هم متضاد باشند نه مثل مقام ما که هر دو غالباً با هم توافق دارند.

جهت دوم این که حرج، مشقت در جوارح است نه در روح؛ و گاهی پیش می آید که شیء ضرری هست مانند نقص در مال اما به هیچ وجه حرجی نیست. در نتیجه این که گفته شده: هر ضرری حرجی است و لا عکس صحیح نمی باشد.

گفتار ما: این بزرگوار بسیار نیکو فرمود که ملاک حکومت - یعنی ناظر بودن یکی از دو دلیل بر دلیل دیگر و تصرف در آن به یکی از انحاء مذکور - در این مقام مفقود است. توضیح ما در مورد کلام ایشان این است: ادله نفی ضرر و نفی حرج نسبت به موضوعاتشان متساوی الاقدام هستند و چنان که گذشت - هم در این جا و هم در قاعده لا ضرر - لسان هر دو مورد واحد است. در نتیجه وجهی برای حکومت هر یک بر دیگری باقی نخواهد ماند، بلکه اصلاً حکومتی در آن ها از اصل و ریشه بر ادله مثبتة احکام وجود ندارد و اگر این دو بر ادله دیگر ورود پیدا کرده اند به دلیل این است که این دو از موارد امتنان می باشند و نیز جهات دیگری که شرح آن گذشت. با این حال هرگز معنا ندارد که خود این دو هر یک بر دیگری تقدم پیدا کند و حاکم بر دیگری باشد بلکه این دو مورد متعارض و متکافی هستند و نسبت بین اینها عموم من وجه است.

اما این که نسبت بین این دو را عموم مطلق بدانیم آن هم با این توجیه که هر امر ضرری حرجی است و عکس آن صادق نیست - چنان که محقق بزرگوار فرمودند - نیز جداً ساقط است البته نه تنها به دلیلی که آن بزرگوار ذکر کرد بلکه به این دلیل که تصادق مورد ضرر و حرج - اگر ثابت شود - همانا در مورد اضرار بر نفس است نه در مورد اضرار بر غیر؛ بنابراین در مثل داستان دخول بدون اذن «سمره بن جندب» بر شخص انصاری، ضرر بر شخص انصاری شمرده می شود و به حکم قاعده لا ضرر مرتفع می گردد. اما این مورد هرگز فعل حرجی به شمار نمی رود نه برای سمره نه برای شخص انصاری رحمه الله در مورد سمره که واضح است و در مورد شخص انصاری به دلیل این که دخول سمره، فعلی برای انصاری به

حساب نمی رود، البته دخول او بدون اجازه موجب ضیق بر انصاری است. از طرفی واضح است که قاعده لا حرج هرگز هر ضیقی که از هر ناحیه ای حاصل گردد را نفی نمی کند بلکه ضیق و حرجی با آن مرفوع می گردد که از ناحیه تکالیف وارده بر شرع حاصل آمده باشد بنابراین فرمایش خدای متعال: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) یعنی بر شما تکلیفی که مستلزم حرج و ضیق باشد نهاده نشده است البته با قرینه لفظ «علیکم».

به عبارت دیگر عمومات نفی حرج، حرج حاصل از ناحیه تکالیف شرعیه بر نفس مکلفین را منتفی می نماید اما بر حرج و ضیقی که حاصل از افعال آنان بر دیگران است دلالتی ندارد و متکفل این قضیه قاعده لا ضرر است. فرقی هم در این مورد بین قاعده نفی حرج برای عدمیات و بین اختصاص آن به امور وجودی نیست. وقتی ثابت شود که نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است، حکم در موارد تعارض قطعاً تساقط این دو در مورد اجتماع و رجوع به غیر این دو خواهد بود مگر این که مرجحات خاصه ای در برخی از موارد وجود داشته باشد مانند اهتمام شارع به بعضی جایگاه های خاص مثل حق الناس و موارد مشابه آن که در این صورت به همین مرجحات عمل می گردد.

اما آنچه محقق بزرگوار در ذیل امر اول ذکر کرده اند و حاصل آن توقف حکومت لا- حرج بر ادله نفی ضرر است (بنابر شمول آن بر عدمیات)، نیز قابل اشکال است. به این معنا که موارد تعارض منحصر به مورد سؤال نیست، آن هم در جایی که دو طرف قضیه از قبیل نقیضین بوده؛ یکی وجودی و دیگری عدمی باشد، بلکه گاهی از قبیل ضدین است مانند جایی که قیام در مکانی موجب ضرر بر غیر باشد و قیام در غیر آن مکان موجب حرج و ضیق بر خود شخص باشد و امر بین این دو مورد دایر گردد. تعارض در این مثال و موارد مشابه آن ثابت است بدون این که هیچ گونه توقفی بر شمول لا حرج بر عدمیات داشته باشد.

آری خصوص مثالی که شیخ اعظم (قده) ذکر کردند از قبیل متناقضین است اما آنچه که محقق نایینی ادعا فرموده اند ظاهر در انحصار مورد تعارض در متناقضین است.

تنبیه چهارم: شمول قاعده نسبت به عدمیات

حق آن است که در شمول ادله نفی حرج فرقی بین احکام وجودیه و عدمیه نیست چنان که نظیر آن در قاعده نفی ضرر ذکر شده است. بدین معنا که هرگاه از ترک بعضی از افعال، ضیق و حرج بر مکلف لازم بیاید - مانند ترک خوردن مایع نجس حیواناً - در این صورت شرب این مایع جایز خواهد بود و حرمت آن به مقتضای قاعده نفی حرج مرتفع می گردد و مجرد این که موضوع آن یعنی ترک شرب امر عدمی باشد هیچ وجه اثری در ارتفاع آن نخواهد داشت و دلیلی که دال بر نفع حرج می باشد شامل تمامی موارد می گردد مانند آیه شریفه: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) و این فرمایش حضرت علیه السلام: «إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ»^(۱) و: «الدِّينَ

أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ»^(۲) که مفاد تمامی آن ها نفی احکام حرجیه است و فرقی از این

جهت نمی کند که تعلق به موضوعات وجودیه داشته باشد یا به موضوعات عدمیه.

البته آنچه گذشت بنابر مختار ما بود مبنی بر این که حرج و عسر از صفات فعل مکلف است نه از صفات احکام و بنابر این قول، عدمی و وجودی بودن در ناحیه متعلق حکم یعنی فعل مکلف ملاحظه می گردد نه در ناحیه نفس حکم.

اما بنابر این که حرج و عسر از اوصاف حکم باشند، ظاهر ادله نفی حرج - یعنی نفی احکام حرجیه بنابر این قول - هر چند خصوص احکام وجودیه را در بر می گیرد (زیرا عدم حکم، اصلاً حکم نیست و بر آن این مطلب صدق نمی کند که شارع آن را قرار داده و در نتیجه داخل بر آیه شریفه: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) نمی گردد). اما عرف، حکم قطعی به الغای این خصوصیت می کند و به همین جهت فرقی بین لزوم حرج در جعل وضو بر مکلف و بین جعل تسلط ناس بر اموالشان مشاهده نمی گردد و وجهی برای امتنان به ترک جعل مورد اول غیر از مورد ثانی دیده نمی شود.^(۳)

۱- تهذیب، ج ۱، ص ۴۱۷، ح ۱۳۱۶.

۲- من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۵۸، ح ۷۹۱.

۳- برای توضیح بیشتر به بحث در قاعده نفی ضرر رجوع شود.

تنبیه پنجم: نفی حرج رخصت است یا عزیمت؟

اگر کسی حرج را تحمل نماید و عمل همراه با ضیق و شدتی که با قاعده نفی حرج منتفی است را به جای آورد - مانند وضو و غسل حرجی - این جا دو وجه می تواند مد نظر قرار گیرد :

وجه اول : اتیان این عمل جایز است؛ زیرا آنچه مرتفع شده وجوب عمل است نه اصل مشروعیت آن.

جهت دوم : اتیان چنین عملی جایز نیست؛ زیرا رأساً امری برای آن وجود ندارد و در نتیجه تشریح محرم و از اصل باطل خواهد بود.

آنچه ذیلاً بررسی می کنیم صحت و سقم هر کدام از این دو مورد است و این که آیا نفی حرج رخصت می باشد تا جهت اول صحیح باشد یا عزیمت است تا جهت دوم درست باشد؟

این مسأله - مانند اصل قاعده - در کلمات بزرگان به طور مجزا و مستقل عنوان نشده حتی محقق نراقی به عنوان تنها کسی که این قاعده را در کتاب عوائد مستقلاً ذکر نموده است، متعرض این جهت نگردیده و هم چنین متعرض هیچ کدام از تنبیهاتی که ما این جا ذکر کردیم نیز نشده است. اما از ظاهر سخنان برخی اعظام متأخرین در فروع فقهیه متفرع بر این قاعده بر می آید که نفی حرج از باب رخصت است نه عزیمت. در این جا برخی از کلماتی آن بزرگان را ذکر نموده و سپس نظر مختار خود را مطرح می کنیم.

فقیه متتبع ماهر صاحب جواهر؛ در ذیل مسئله سقوط روزه از عهده پیرمرد و پیرزن و هم چنین کسی که دچار عطش فراوان است این گونه نگاشته :

ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم في المقام ونظائره من العزائم لا الرخص ضروره كون المدرك فيه نفى الحرج ونحوه مما يقضى برفع التكليف - إلى أن قال: «مع عدم ظهور خلاف فيه من أحد من أصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني فجعل المرتفع التعيين خاصّه تمسكاً بظاهر قوله تعالى: و على الذين يطيقونه - إلى قوله - وإن تصوموا خير لكم؛ پوشیده نیست که حکم در این مقام و نظائر آن از عزائم است نه

از رخصت‌ها؛ زیرا مدرک در این مورد نفی حرج و مانند آن از مواردی است که اقتضای رفع تکلیف دارد. تا آن جا که می‌فرماید: و البته از ظاهر گفته‌های هیچ کدام از اصحاب ما نیز خلاف این مطلب بر نمی‌آید مگر آن که از گفته محدث بحرانی این طور برداشت شود که ایشان مرتفع را خصوص تعیین قرار دادند و در این موضوع به ظاهر آیه شریفه: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) (۱) و بر کسانی که روزه برای آن‌ها طاقت

فرساست، (همچون بیماران و پیران) لازم است با اطعام مستمندی کفاره دهند. و هر کس فرمان خدا را در انجام کارهای نیک اطاعت کند تمسک نموده اند. (۲)

ظاهر کلام ایشان این است که دلالت عمومات نفی حرج بر ارتفاع تکلیف، کلی هستند و این که از باب عزیمت باشند امری مفروغ عنه بشمار می‌رود، تا جایی که نظر محدث بحرانی در مورد رخصت در این مورد خاص را، مبتنی بر وجود دلیل خاص بر آن یعنی آیه شریفه: (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) دانسته است.

محقق همدانی نیز در کتاب مصباح در ذکر بعضی از تنبیهاتی که در مسوغات تیمم ذکر نموده اند مطلبی دارند که حاصل آن چنین است:

«إِنَّ التَّيْمِمَ فِي الْمَوَارِدِ الَّتِي ثَبَتَ جَوَازُهُ بِدَلِيلِ نَفْيِ الْحَرَجِ رِخْصَةً لَا عَزِيمَةً، فَلَوْ تَحَمَّلَ الْمَكْلُفُ الْمَشَقَّةَ الشَّدِيدَةَ الرَّافِعَةَ لِلتَّكْلِيفِ وَأَتَى بِالطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ صَحْتِ طَهَارَتِهِ، كَمَا تَقَدَّمَ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي حُكْمِ الْاِغْتِسَالِ لَدَى الْبَرْدِ الشَّدِيدِ، فَإِنَّ أَدْلَاهُ نَفْيَ الْحَرَجِ لِأَجْلِ وِرْوَدِهَا فِي مَقَامِ الْاِمْتِنَانِ وَبَيَانِ تَوْسِعَةِ الدِّينِ لَا تَصْلُحُ دَلِيلًا إِلَّا لِنَفْيِ الْوَجُوبِ لِالِرْفَعِ الْجَوَازِ. ثُمَّ أُورِدَ عَلَى نَفْسِهِ بِقَوْلِهِ: فَإِنْ قُلْتُ: إِذْ اِتْتَفَى وَجُوبُ الطَّهَارَةِ فِي مَوَارِدِ الْحَرَجِ فَلَا يَبْقَى جَوَازُهَا حَتَّى تَصَحَّ عِبَادَةُ. فَإِنَّ الْجِنْسَ يَذْهَبُ بِذَهَابِ فَصْلِهِ وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى أَدْلَاهُ نَفْيَ الْحَرَجِ حَاكِمَهُ عَلَى الْعُمُومَاتِ الْمَشْتَبِهَةِ لِلتَّكَالِيفِ فَتَخْصِصُهَا بِغَيْرِ مَوَارِدِ الْحَرَجِ فَاِتْيَانُهَا فِي تِلْكَ الْمَوَارِدِ بِقَصْدِ اِمْتِنَانِ الْأَمْرِ تَشْرِيحٌ مُحَرَّمٌ. ثُمَّ أَجَابَ عَنْهُ بِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مَنْشَأُ التَّخْصِيسِ كَوْنِ التَّكْلِيفِ بِالْوَضُوءِ وَالْغَسْلِ حَرَجِيًّا مِنْ دُونِ أَنْ يَتَرْتَّبَ عَلَيْهِمَا

۱- بقره، آیه ۱۸۴.

۲- جواهرالکلام، ج ۱۷، ص ۱۵۰.

عدا المشتقه الرافعه للتكليف مفسده لا يجوز الإقدام عليها شرعاً من ضررٍ ونحوه، فهو لا يقتضى إلّا رفع مطلوبه الفعل على سبيل الإلزام لا- رفع ما يقتضى الطلب ومحبوبه الفعل... وكيف كان فلا يفهم من أدله نفى الحرج عرفاً وعقلاً إلّا ما عرفت؛ تیمم در مواردی که جواز آن به واسطه دلیل نفی حرج ثابت شده، رخصت است نه عزیمت؛ در نتیجه اگر کسی مشقت شدیدی که رافع تکلیف هست را تحمل نماید و با طهارت مائیه وضو بگیرد، طهارت او صحیح است چنانچه در گذشته در حکم غسل در هوای بسیار سرد به این مسأله اشاره کردیم. به دلیل این که ادله نفی حرج به خاطر ورود در مقام امتنان و بیان توسعه دین به عنوان دلیل تنها برای نفی وجوب صلاحیت دارد نه برای رفع جواز.

سپس آن بزرگوار این اشکال را به گفته خویش این گونه وارد کرده و پاسخ می دهد: ممکن است گفته شود: وقتی وجوب طهارت در موارد حرج منتفی می گردد، اصلاً جواز آن باقی نمی ماند تا عبادت صحیح باشد؛ چنان که جنس با رفتن فصلش می رود و به عبارت دیگر ادله نفی حرج بر عموماً مثبت تکالیف، حاکم هستند و آن ها را به غیر موارد حرج تخصیص می زنند در نتیجه اتیان آن ها در موارد مذکور به قصد امتثال، تشریح محرم خواهد بود.

پاسخ این است که اگر منشأ تخصیص این باشد که تکلیف به وضو و غسل حرجی است بدون این که جز مشقت رافعه تکلیف مفسده دیگری که اقدام بر آن شرعاً جایز نیست مثل ضرر و مانند آن، بر آن مترتب شود، چنین تخصیصی تنها اقتضای رفع مطلوبیت فعل بر سبیل الزام را دارد نه رفع آن چه که اقتضای طلب و محبوبیت فعل را می کند! در هر حال از ادله نفی حرج عرفاً و عقلاً جز آنچه که ذکر شد فهمیده نمی گردد» (۱).

سید سند محقق طباطبایی یزدی رحمه الله نیز در کتاب عروه در مسأله ۱۸ از مسوغات تیمم این گونه می فرماید :

«إذا تحمل الضرر وتوضأ واغتسل فإن كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء ونحوه وجب الوضوء والغسل وصح إن كان في استعمال الماء في أحدهما بطل، وأما إذا لم يكن استعمال الماء مضرآ بل كان موجبا للحرَج والمشقة كتحمل ألم البرد أو الشين مثلاً- فلا- يبعد الصَّحَّة: وإن كان يجوز معه التيمم لأَنَّ نفى الحرَج من باب الرخصة لا العزيمة، ولكن الأحوط ترك الاستعمال وعدم الاكتفاء به على فرضه فتيمم أيضاً؛ اگر کسی ضرر را تحمل نموده و وضو و غسل بگیرد، اگر ضرر مذکور در مقدمات تحصيل آب و مشابه آن باشد و جوب غسل واجب بوده و صحیح است، اما اگر ضرر در استعمال آب در یکی از دو مورد و جوب غسل باشد انجام این عمل باطل است و اما اگر استعمال آب مضر نبوده بلکه موجب حرَج و مشقت باشد مانند تحمل درد سرما یا ضرری که منجر به عیب و نقص در بدن گردد، در این صورت بعید نیست که باز هم عمل را صحیح بدانیم هر چند تيمم همراه با آن جایز است؛ زیرا نفی حرَج از باب رخصت است نه از باب عزیمت. با این حال احوط ترك استعمال و عدم اكتفا به آن بر فرض مذکور می باشد، در نتیجه لازم است که همراه با آن تيمم نیز به جا آورد.»

بسیاری از حاشیه نویسان بر ایشان اشکال گرفته و به وجوب تيمم یا به عدم ترك احتیاط بوسیله آن تصریح نموده اند.

گفتار ما : چنان که سابقاً گذشت ادله نفی حرَج هر چند حاکم بر عموماً احکام نیستند، اما به جهت قوت دلالتشان نسبت به آن عموماً بر عموماً مقدم می باشند و عموماً مثبتة احکام بوسیله این ادله تخصیص می خورند و واضح است که عموماً مذکور عرفاً بر اثبات دو امر دلالت ندارند: یکی الزام و دیگری مطلوبیت تا یکی مرتفع گردد و دیگری باقی بماند! بلکه آن چه از آن ها استفاده می شود حکم واحدی است؛ چه در جهت اثبات و چه در جهت نفی - به این معنا که یا تخصیص می خورند و از اصل متنفی می گردد و یا آن که به حال خود باقی می ماند. در هر صورت این مطلب دخلی به مسأله عدم جواز بقای جنس بدون فصلش ندارد؛ زیرا مسأله مذکور مسأله ای عقلی است و کلام در این جا در دلالت

لفظیه متفاهم عرفی می باشد. در نتیجه آنچه قاعده اولیه اقتضای آن را دارد نفی مشروعیت از اساس است آن هم در موارد حرج؛ یا ضرر؛ یا غیر از این دو از مواردی که مستلزم تخصیص در ادله احکام هستند.

و ورود آن در مقام امتنان هر چند مطلبی مشخص و غیر قابل تردید است، اما هرگز اقتضای آنچه را که ایشان در نفی خصوص الزام ذکر کرده اند، ندارد؛ زیرا در جای خود در بعضی از بحث های قاعده لا ضرر اثبات کردیم که امتنان جایز است که در اصل حکم باشد و واجب نیست ملائک آن در جزئیات موارد حکم نیز وجود داشته باشد. مثلاً رفع اثر اکراه در بیع بوسیله حدیث رفع، موجب بطلان بیعی که حاصل از اکراه است می شود، هر چند در این بیع منافع فراوانی برای شخص اکراه شونده در بعضی از موارد اکراه وجود داشته باشد مانند جایی که ثمن چند برابر ثمن المثل باشد و فروشنده اکراه کننده از آن بی خبر باشد. در این مورد اشکالی در این که حدیث رفع اظهر مصادیق وارد شده در مورد امتنان است نمی باشد، اما امتنان در رفع آثار اکراه به نحو کلی عام وجود دارد نه در فرد فرد مصادیق و جزئیات آن، بنابراین اگر بعد از بیع مکره معلوم گردد که آن بیع مشتمل بر منافع فراوانی برای اکراه شونده بوده، این علم هرگز کشف از صحت بیع مذکور نمی کند (با این توجیه که رفع اثر این اکراه مخالف با امتنان در این مورد خاص از جهت منافع فراوانی است که در بردارد) بلکه در هر حال، بدون اشکال صحت بیع متوقف بر اجازه لاحق در آن است بلا اشکال.

در نتیجه باید گفت معیار، حکم کلی است، یعنی رفع اثر اکراه بر نحو عام و به عنوان ضرب یک قانون کلی، آن هم از جهت امتنان بر مکلف، هر چند به ملاحظه بعضی از مصادیق نادره مخالف آن باشد. کلام در باقی موارد نه گانه نیز همین گونه است و هم چنین است وضعیت حجیت بسیاری از امارات شرعیه مانند سوق مسلمین و ید مسلم و دیگر موارد که از ادله آن ها یا از قرائن خارجی در مورد آن ها استفاده می گردد که حجیت آن ها از باب توسعه بر مکلفین است و این که خدای متعال بوسیله این توسعه، منت گذاشته است. این هرگز منافاتی با

ثبوت بعضی از تکالیف از ناحیه این امارات بر آن ها - احیاناً - ندارد به گونه ای که اگر آن امارات وجود نداشت طریقی برای اثبات این موارد در دسترس نبود. حاصل آن که امتنان به این گونه امور، به اعتبار مجموع وقایعی است که شامل آن می گردد.

در نتیجه این که عموماً نفی حرج از جهت امتنان بر امت وارد شده اند صلاحیت این را ندارد که قرینه باشند بر انصراف آن ها از ظاهرشان از جهت این که از اصل و اساس برای نفی احکام حرجیه وارد شده اند؛ چه از جهت وجوب؛ چه از جهت تحریم یا جهات دیگر. در نتیجه برای این حرف که: «خصوص الزام در بعضی از موارد منتفی است هر چند اصل محبوبیت باقی است» وجهی وجود ندارد.

اما آنچه آن بزرگوار در جواب مستشکل ذکر نموده در واقع به منزله قرینه دیگری برای انصراف عموماً لا- حرج از نفی جواز در موارد احکام وجوبیه حرجیه و انحصار مفاد آن در نفی وجوب است و حاصل گفتار ایشان به بیان ما چنین است:

«از خارج می دانیم که بر وضو و غسل حرجی و موارد مشابه آن ها هیچ مفسده ای که موجب نقصان ملاک محبوبیت در آن ها باشد، بار نمی شود مگر این که چون ایجاب آن ها موجب ضیق و حرج بر مکلفین است، شارع از روی منت بر مکلفین با وجود این که ملاک در آن ها وجود داشته این دو مورد را رفع نموده است. بنابراین عدم وجوب این موارد از ناحیه عدم مقتضی نیست بلکه از جهت ابتلای آن ها به مانع است که همانا اراده شارع مقدس بر امتنان نسبت به این امت می باشد و معلوم است که این مانع، مانع از امر الزامی است نه چیز دیگر. در نتیجه ملاک وجوب مطلوبیت در آن همراه با عدم مانع از امر غیر الزامی، هم چنین کشف از تعلق امر به آن می نماید. بلکه می توان گفت مجرد وجود ملاک محبوبیت در صحت آن و صحت قصد قربت بوسیله آن کافی است هر چند که کشف از تعلق امر به آن حاصل نگردد.

اما حرف ایشان مردود است به این معنا که ادعای علم به عدم مفسده در آن ادعایی بدون بینه و برهان است؛ زیرا چون حرجی است، احتمال دارد بعضی از مفسد در آن وجود داشته باشد و حداقل می توان گفت تکلیف وقتی بر مکلفین حرجی و ثقیل باشد، موجب کثرت مخالفت و عصیان می گردد و این خود مفسده ای عظیم به شمار می ورد و به همین دلیل است که بعضی از بزرگان این گونه نظر داده اند که نفی حرج بر واجب الوجود حکیم از باب وجود لطف، واجب است. (تأمل فرمایید)

علاوه، تحمل حرج و تکلف در فعل حرجی بعد از این که خدای متعال بر نفی آن بر بندگان خویش منت نهاده، رد بر تصدق و لطف الهی و منتی است که بوسیله این رفع بر آن ها لطف فرموده و امکان دارد که این خود نیز مفسده به شمار رود؛ چرا که در باب عدم صحت نماز تمام در جایگاه قصر، این گونه تعلیل وارد شده که چنین نمازی رد بر تصدق خدای متعال بر امت است. مانند روایت ابن ابی عمیر از بعضی از اصحاب از امام صادق علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَصَدَّقَ عَلَيَّ مَرْضَى أُمَّتِي وَمُسَافِرِيهَا بِالتَّقْصِيرِ وَالْإِفْطَارِ أَيْسُرُ أَحَدُكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تَرَدَّ عَلَيْهِ؟ خدای عزوجل بر مریض ها و مسافرین امت من با قصر نماز و افطار روزه منت نهاده است آیا هیچ کدام از شما دوست می دارد وقتی صدقه ای می دهد آن را به او برگردانند؟».

در معنای این روایت، روایت دیگری نیز وجود دارد که صدوق در کتاب خصال آن را از سکونی نقل نموده است. (۱)

غرض از تمام این مطالب این است که احتمال وجود مفسده در تحمل حرج و اتیان تکالیف حرجیه وجود دارد و با وجود این احتمال، ادعای قطع به عدم وجود مفسده در آن و بقای ملاک محبویت به حال خویش، ادعایی غیر صحیح است و مشخص است که مجرد احتمال در این مقام کافی است.

اما در مسأله جواز تیمم در مواردی که بوسیله دلیل نفی حرج، تیمم ثابت

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه القصر، باب ۲۲، ح ۷ و ۱۱.

گردیده، اشکال دیگری - مضاف بر تمامی آنچه ذکر شد - وجود دارد و آن این که: آنچه از ادله تشریح تیمم استفاده می شود و در اذهان متشرعه وجود دارد این است که تیمم بدل طولی از وضو و غسل می باشد نه بدل عرضی و به همین جهت در یک مورد خاص با هم جمع نمی گردند و روشن است که بنابر قول به رخصت، لازم می آید که این دو در عرض واحد و در مواردی که جواز تیمم در آن ها بوسیله ادله نفی حرج ثابت است در عرض هم قرار گیرند. در نتیجه در حال واحد هم تیمم جایز باشد و هم غسل؛ یا هم تیمم جایز باشد و هم وضو والتزام به چنین مسأله ای جدآ مشکل است.

از جمیع آنچه ذکر شد این گونه برداشت می شود که بر حسب آنچه از ظاهر ادله نفی حرج استفاده می شود اقوی آن است که نفی حرج از باب عزیمت است نه از باب رخصت، همان طور که شیخ اجل صاحب جواهر این گونه فهمیده و آن را امری مفروغ عنه در نظر گرفته است. در چنین حالی تحمل حرج و اتیان فعل حرجی جایز نبوده و اگر کسی آن را مرتکب گردد پاداشی به آن تعلق نمی گیرد.

تنبیه ششم: اختلاف عسر و حرج با اختلاف عوارض و احوال

پوشیده نیست که عسر و حرج به اختلاف اشخاص؛ حالات؛ امکانه؛ ازمنه؛ ظروف مختلفه و وجود اسباب و عدم آن ها و دیگر موارد تغییر می کند. چه بسا شیئی نسبت به شخصی حرجی باشد و نسبت به شخص دیگر حرجی نباشد مانند شخص ضعیف و شخص قوی و چه بسا چیزی به اختلاف حالات شخص واحد از جهت قوه و ضعف و صحت و مرض اختلاف پیدا کند و چه بسا یک چیز در یک مکان با عسر و حرج باشد اما در مکان دیگر سهل و یسیر باشد مانند تحصیل آب در بیابان های خشک و یا کنار رودخانه و دریا یا در زمانی غیر از زمان دیگر و مانند حج نسبت به بعضی از افراد در زمان های گذشته به خلاف زمان ما و موارد دیگر.

از آن جا که در تنبیه دوم روشن گردید که معیار در این باب حرج شخصی

است نه حرج نوعی، لازم است جمیع این امور برای حکم به رفع تکلیف ملاحظه گردد. اما اگر قائل باشیم که در حرج، حرج نوعی معتبر است نه حرج شخصی، سؤالاتی از این قبیل پیش می آید که: آیا اعتبار به نوع مکلفین در تمامی زمان ها و مکان ها است آن هم با اختلافی که در صنوف و حالات و ظروف دارند؟ یا این که صنف خاصی از آن ها معتبر است؟ و چه دلیلی بر تعیین صنف خاص و یا چه معیاری برای توسعه دایره این صنف خاص وجود دارد؟ و چنان که در سابق گذشت عدم وجود ضابطه مشخص برای تشخیص این موارد به خودی خود یکی از موهنات قول به نوعی بودن حرج است.

آنچه ذکر شد آخرین بخش از مطالبی بود که ما در ذکر این قاعده مهم در نظر داشتیم؛ قاعده ای که ذکر آن در کلمات اصحاب مورد غفلت قرار گرفته است با این که در ابواب مختلف فقه و تفریع فروع کثیره بدان استناد می کنند؛ البته زوایای ظریف و دقیقی نیز باقی ماند که اهل خبره و دقت بدان ها دست خواهند یافت.

این مطلب در روز شنبه، ۱۹ ماه شوال سال ۱۳۸۲ هجری قمری پایان یافت در روزگاری که ما در فتنه ای بزرگ و حرجی شدید از فشار حکومت بر رجال علم و مردان دین که پاسبان حوزه اسلام هستند قرار داریم. به ویژه فشار و تنگنایی که بر اهل علم و طلاب علوم دینی در حوزه علمیه دینیه قم مشرفه قرار داده اند و مَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ.

اللَّهُمَّ اكشِفْ عَنَّا هَذَا الْبَلَاءِ، وادْفَعْ عَنَّا الْأَعْدَاءِ، اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا مِنْ بَعْدِ الْعَسْرِ يَسْرًا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا وَصَلِّ عَلَى نَبِيِّكَ وَآلِهِ الْهَادِينَ.

قاعده فراغ و تجاوز

اشاره

از قواعد بسیار مهمی که در زبان متأخرین اشتهار تام و تمامی پیدا کرده به گونه ای که مانند مسلمات بین آن ها رایج گردیده قاعده «تجاوز و فراغ» است. البته در این که آیا این قاعده به دو قاعده «تجاوز» و «فراغ» رجوع می کند یا این که قاعده واحدی است که گاهی به این اسم و گاهی به اسم دیگر از آن یاد می شود اختلاف وجود دارد و در آینده بحث مناسبی در مورد این مطلب خواهد آمد. این قاعده برای بسیاری از فروع فقهیه به عنوان تنها مدرک به شمار می رود و به همین جهت است که بسیاری از محققین رسالاتی ویژه در مورد آن نگاشته اند اما با این حال حق آن از جهت بحث ادا نشده است. ما در این جا تمام توان خویش را در پرده برداری از وجه این قاعده و مدارک آن و فروعی که بر آن متفرع است به کار خواهیم برد و روشن خواهیم کرد که این قاعده به باب معینی از ابواب فقه اختصاص ندارد.

پیرامون این قاعده در ۱۴ مقام که ذیلاً عناوین آن ها ذکر می شود بحث خواهیم کرد:

۱. مدرک قاعده.

۲. قاعده مذکور، قاعده واحد است نه دو قاعده.

۳. آیا این قاعده از امارات است یا از اصول عملیه؟

۴. اعتبار دخول در غیر در این قاعده یا عدم دخول.

۵. مراد از غیر در کجاست؟

۶. محلی که تجاوز از آن معتبر است شرعی یا عقلی یا عادی؟

۷. عمومیت قاعده برای جمیع ابواب فقه و عدم اختصاص به ابواب خاص.

۸. عمومیت آن برای جزء جزء عبادات و غیر عبادات.

۹. جریان آن هنگام شک در صحت عمل.

۱۰. جریان آن در «شرایط».

۱۱. به چه دلیل قاعده در اجزای طهارات سه گانه جاری نمی گردد؟

۱۲. عدم جریان قاعده هنگام غفلت از کیفیت عمل.

۱۳. عدم جریان قاعده در شبهات حکمیّه.

۱۴. اختصاص قاعده به شکی که بعد از عمل حاصل می گردد نه شکی که قبل از عمل به وجود می آید.

پس از ذکر عناوین مباحث به تفصیل آن ها و توضیح قاعده مذکور از جهات متفاوت می پردازیم و از خدای جل شأنه تقاضای استمرار توفیق و هدایت داریم.

مقام اول: مدرک قاعده

اشاره

قاعده فراغ و تجاوز هر چند در نصوص وارده از اهل بیت علیهم السلام ثابت می باشد، لکن نزد قدمای اصحاب آنچنان که نزد متأخرین معروف است، معروفیت نداشته است. البته بعضی از آن بزرگواران احیاناً در برخی ابواب طهارت یا صلوات به عنوان حکم جزئی - و نه قاعده کلی ساری در ابواب کثیره از فقه و یا در همه فقه - به آن استناد کرده اند.

البته جای تعجب نیست؛ زیرا نظایر آن در قواعد فقهیه و ادله احکام وجود دارد. به عنوان نمونه جای این پرسش وجود دارد که آیا استصحابی که امروزه متکی بر اخبار می باشد، در اوائل نیز معروف و مشهور بوده است؟ با وجود این که اولین کسی که بدان استدلال نموده، والد مکرم شیخ بزرگوار ما شیخ بهایی است. (بنابر آنچه که از ایشان حکایت شده) و موارد مشابه دیگری نیز در این مسأله در تاریخ وجود دارد.

واضح است که غفلت آن بزرگواران از این قاعده یا عدم استناد بدان در بسیاری از کتاب هایشان، تأثیری در اعتبار اصل قاعده بعد از تمامیت دلالت اخبار بر آن ندارد و هیچ گاه اعراض اصحاب از قاعده موجب سقوط آن از درجه ی اعتبار نمی گردد؛ زیرا اصلا اعراض از امثال این قاعده ثابت نیست با توجه به این که استفاده این قاعده نیازمند دقت خاص در اخباری است که بدون تضارب افکار در مدت زمان طولانی حاصل نمی گردد. علاوه بر این، عدم تعرض قدما به این قاعده به صورتی که در روزگار ما رواج دارد و معمول است هرگز دلالت بر عدم اعتبار آن نزد آن بزرگواران نمی کند؛ زیرا رسم آنان این نبوده که تمامی قواعد و اصولی که بدان ها در استنباط احکام استناد می نموده اند را به صورتی خاص و مشروح در کتب شان ذکر کنند.

در هر صورت می توان بوسیله اموری که ذیلا ذکر می گردد بر این قاعده استدلال نمود.

۱. اخبار عامه و خاصه

قسم اول: که قسم عمده در این بحث می باشد اخبار مستفیضه ای است که در ابواب مختلف وارد شده است. بعضی از آن ها مختص به طهارت یا صلوات هستند و بعضی دیگر عمومیت داشته و تقییدی در آن ها نسبت به چیزی وجود ندارد. قسم سوم اخباری هستند که هرچند در مورد خاصی وارد شده اند، اما مشتمل بر کبرای کلی هستند که قاعده کلیه ای که شامل دیگر ابواب نیز هست از آن استفاده می شود.

در این جا ابتدا جمیع روایاتی را که بدان دست یافته ایم طرح کرده، از مقدار دلالت آن ها بحث نموده و آنچه را که برای ما از ضمیمه کردن بعضی به بعض دیگر و جمع بین آن ها حاصل گردیده مطرح می نماییم:

روایت اول: زراره از حضرت ابی عبدالله علیه السلام نقل می کند:

«رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأُذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَقَدْ كَبَّرَ؟ قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ: رَجُلٌ شَكَّ فِي الْتَكْبِيرِ

وَقَدْ قَرَأَ؟ قَالَ: يَمْضَى. قُلْتُ: شَكُّ فِي الْقِرَاءَةِ وَقَدْ رَكَعَ؟ قَالَ: يَمْضَى. قُلْتُ: شَكُّ فِي الرُّكُوعِ وَقَدْ سَجَدَ؟ قَالَ: يَمْضَى عَلَى صَلَاتِهِ. ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَّارَةُ! إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ، فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ؛ مَرَدِي فِي الْإِذَانِ وَالْإِقَامَةِ شَكُّ مِي كَنْد وَتَكْبِيرَهُ الْإِحْرَامِ رَا كَفْتَه اسْت؟ فَرْمُود: مِي كَنْد. پَرَسِيدَم دَر تَكْبِيرَهُ الْإِحْرَامِ شَكُّ مِي كَنْد وَدَر حَالِ قِرَائَتِ اسْت؟ فَرْمُود: مِي كَنْد. پَرَسِيدَم دَر قِرَائَتِ شَكُّ مِي كَنْد وَ دَر حَالِ رُكُوعِ اسْت؟ فَرْمُود: مِي كَنْد. پَرَسِيدَم دَر رُكُوعِ شَكُّ مِي كَنْد وَ دَر سَجْدَه قَرَار

دارد؟ فرمود: بر نمازش می گذرد. سپس حضرت فرمود: ای زراره! اگر از چیزی خارج شدی و داخل در غیر آن شدی، شک تو ارزشی ندارد و مورد اعتنا قرار نمی گیرد» (۱).

این روایت به حسب ظاهر و به دلیل عمومیت لفظ «شیء»، شامل طهارت و نماز و دیگر عبادات بلکه جمیع مرکباتی است که برای آن ها اثر شرعی در ابواب عبادات و معاملات و دیگر ابواب وجود دارد - چنان که کلام کامل و وافی در مورد آن در آینده ان شاء الله ذکر خواهد شد - دلیل این ادعا، عمومیت لفظ «شیء» در روایت است.

اما ظاهر روایت به قرینه این فرمایش امام که فرمود: «خرجت من» اختصاص به شک در صحت بعد از فراغ از اصل وجود آن دارد؛ زیرا خروج از شیء - به حسب ظهور اولی - در واقع خروج از نفس شیء است نه از محل آن. چنان که در ابتدای امر ظاهر است که دخول در غیر نیز معتبر است. مگر این که آن را جاری مجرای غالب بدانیم؛ زیرا انسان غالباً خالی از انجام یک فعل نیست و هر گاه از چیزی خارج شود طبیعتاً داخل در چیز دیگری خواهد شد، بنابراین فرمایش حضرت که فرمود: «ودخلت فی غیره» از باب تأکید برای خروج از فعل اول است. این نکته را باید به خاطر سپرد و ان شاء الله توضیح آن در امر رابع هد آمد.

روایت دوم: اسماعیل بن جابر از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ،

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب الخلل الواقع فی الصلاه، باب ۲۳، ح ۱.

كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ وَقَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْمِضَ عَلَيْهِ؛ اگر بعد از سجده در رکوع قبلی شک کرد از آن می گذرد و اگر بعد از قیام در سجده قبلی شک کرد از آن می گذرد. هر چیزی که در آن شک نماید و از آن گذشته باشد و داخل در غیر آن شده باشد از آن می گذرد» (۱).

صدر روایت هر چند مختص به باب اجزای نماز است اما ذیل آن قضیه کلی است که مانند روایت اولی ظهور آن ابتدا در اعتبار دخول در غیر می باشد.

روایت سوم: روایتی است که محمد بن مسلم از ابی جعفر علیه السلام نقل می کند :

«كُلُّ مَا شَكَّكَتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى، فَاَمْضِهِ كَمَا هُوَ؛ هر گاه در چیزی که گذشته است شک کردی از آن بگذر هم چنان که بوده (و به آن توجه نکن)» (۲).

این روایت نیز ظاهر در عدم اعتبار دخول در غیر می باشد مگر این که گفته شود اطلاق روایت منصرف در امر غالبی است که از تلازم گذشتن یک چیز با دخول در چیز دیگر دارد حاصل می شود، عکس آنچه که در روایت اولی گفتیم. اما از این جهت که اختصاص به شک در صحت دارد نه شک در اصل وجود مانند همان روایت اول است. هر چند قول به تعمیم در این جا اقرب است؛ زیرا اطلاق گذشتن چیز بر گذشتن وقت یا محل آن، بسیار اتفاق می افتد. مانند این که گفته می شود نماز گذشت یعنی یعنی وقت و محل نماز گذشت و ان شاء الله بحث کافی در مورد آن در آینده خواهد آمد.

روایت چهارم: ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجِزْهُ؛ اگر در چیزی از وضو شک کردی در حالی که داخل در غیر آن شده ای، شک تو مورد اعتنا نیست. همانا شک در جایی معتبر است که تو در چیزی هستی که از آن نگذشته ای» (۳).

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب الرکوع، باب ۱۳، ح ۴ .

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب خلل الواقع فی الصلاه، باب ۲۳، ح ۳ .

۳- وسائل الشیعه، ج ۱، کتاب الطهاره، ابواب الوضوء، باب ۴۳، ح ۲ .

ضمیر در فرمایش حضرت: «غیره» احتمال دارد به دو جا رجوع کند: یکی به «شیء من الضوء» و این همان است که در ابتدای امر به ذهن سبقت می‌گیرد اما مخالف است با آنچه که در آینده گفته می‌شود یعنی عدم جریان قاعده در اجزای طهارات سه گانه. دیگری به «خود وضو» که در این صورت با آنچه مشهور و معروف است و ادعای اجماع در آن شده منطبق خواهد بود. اما این احتمال خالی از مخالفت با ظاهر نیست.

در این جا سه سؤال مطرح است:

۱. آیا روایت نسبت به هر دو مورد شک در صحت و وجود عمومیت دارد یا این که مختص به یکی از این دو مورد است؟ ظاهر صدر روایت تعمیم است؛ یعنی شک در چیزی از وضو اعم از شک در اصل وجود آن یا در صحت آن و ذیل روایت نیز از چنین حملی ابا ندارد.

۲. آیا روایت در تمامی ابواب فقه عمومیت دارد یا آن که مختص به باب وضو است؟ ظاهر فرمایش حضرت: «إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتُ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجِزْهُ» دلالت بر عموم دارد. البته تخصیص آن به باب وضو نیز بعید به نظر نمی‌رسد؛ زیرا احتمال دارد عبارت: «إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتُ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجِزْهُ» ناظر به این قسمت از روایت باشد که: «شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ» در این صورت معنا این گونه خواهد شد: شک هنگامی معتبر است که در بخشی از وضو باشی و از آن نگذشته باشی. اما این احتمال خالی از مخالفت با ظاهر نیست. به ویژه با ملاحظه این که تعلیل موجود، مانند قاعده ارتکازیه عقلایی است و ان شاء الله توضیح آن خواهد آمد.

۳. آیا از روایت اعتبار دخول در غیر فهمیده می‌شود یا نه؟ ظاهر صدر آن -چنان که علامه انصاری رحمه الله افاده فرموده اند - اعتبار این مطلب است، هر چند ذیل روایت ظاهر در خلاف آن است. با این وجود چون اطلاق ذیل روایت بر آنچه غالب است یعنی: «دخول در غیر بعد از فراغ از شیء» حمل نمی‌شود بعید نیست که ذیل بر صدر ترجیح داده شود البته بنابر این که ظهور تعلیل اقوی باشد.

أَتَمَّ» دلیل بر این است که این روایت ناظر به بیان قاعده یقین و شک ساری است. اما این توهم درست نیست؛ زیرا در قاعده یقین واجب نیست که یقین مربوط به خصوص حال انصراف باشد چنان که در این روایت ذکر شده است. علاوه، لسان این روایت در ذیل آن: «وَكَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» از قوی ترین شواهدی است بر این که روایت در صدد بیان قاعده فراغ بوده و ظاهر است در این که از سنخ امارات می باشد. در حالی که قاعده یقین - بنابر پذیرفتن آن - چنین نیست. (تدبر فرماید)

البته پوشیده نیست که اگر قرار باشد روایت را از روایات عامی که دلالت بر قاعده فراغ دارند بدانیم این حرف مبنی بر یک تعلیل ضمنی ارتکازی است که از این قسمت روایت استفاده می شود: «وَكَانَ حِينَ انْصَرَفَ...» در غیر این صورت روایت مختص به باب شک در رکعات نماز بعد از فراغ خواهد بود و اگر بگوییم: اصلاً بر علتی که عمومیت داشته باشد دلالت ندارد، رأساً از دلالت بر مطلوب ما در این جا ساقط خواهد شد.

روایت هفتم: ابن ادریس در مستطرفات کتاب سرائر از کتاب حریر بن عبد الله از زراره از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل می کند:

«إِذَا حَيَاءٌ يَقِينُ بَعْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ وَمَضَى عَلَى الْيَقِينِ وَيَقْضِي الْحَائِلَ وَالشَّكَّ جَمِيعاً؛ فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَإِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ، إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ؛ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدْعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا يَتَّقِيهِ؛ أَلَا يَتَّقِيهِ؟ أَلَا بَعْدَ مِنْ حَائِلٍ، يَقِينُ حَاصِلَ شَدِّ نَمَازٍ رَاقِضَا مِي كُنْدُ وَبِهِ يَقِينُ عَمَلٌ مِي كُنْدُ وَحَائِلٌ وَ شَكِّ، هَر دُو رَاقِضَا مِي كُنْدُ؛ وَ أَلَا بَعْدَ مِنْ حَائِلٍ، يَقِينُ حَاصِلَ شَدِّ نَمَازٍ ظُهْرٍ وَعَصْرٍ دَر نَمَازٍ ظُهْرٍ شَكِّ كَرْدُ، أُن رَاقِضَا مِي كُنْدُ وَ أَلَا بَعْدَ مِنْ حَائِلٍ، يَقِينُ حَاصِلَ شَدِّ نَمَازٍ ظُهْرٍ شَكِّ كَرْدُ، گَازِشْتَه اَسْت وَ بَه اِيْن شَكِّ اَعْتِنَا نَمِي كُنْد مَگَر اُن كَه يَقِينُ پِيْدَا شُودُ؛ زِيْرَا عَصْرُ، حَائِلٌ بِيْن اُو وَ بِيْن ظُهْرٍ اَسْت وَ حَائِلٌ رَا بَه وَسِيْلَه شَكِّ كِنَار نَمِي گَازِرْد مَگَر اُن كَه يَقِينِي حَاصِل شُودُ»^(۱).

۱- وسائل الشيعه، ج ۳، ابواب المواقيت، باب ۶۰، ح ۲.

حاصل روایت این است که وجود «حائل» که عبارت اخیری از «غیر» در دیگر روایات می باشد، موجب عدم اعتنای به شک در مواردی است که از موقعیت آن گذشته است. بنابراین اگر در نماز ظهر بعد از اتیان نماز عصر شک کند به این شک اعتنا نخواهد کرد؛ زیرا در این جا حائل که همان نماز عصر است تحقق یافته. اما اگر شک او قبل از حائل یعنی نماز عصر باشد، لازم است نماز ظهر را اتیان نماید. البته در هر صورت اگر ترک ظهر به طور یقینی و قطعی دانسته شود هر چند بعد از تحقق حائل (یعنی نماز عصر) باز هم ادای نماز ظهر واجب است؛ زیرا روشن و آشکار است که قاعده مختص به صورت شک است. اما این قسمت روایت «وَيَقْضِي الْحَائِلَ وَالشَّكَّ جَمِيعًا» هر چند خالی از تشویش واضطراب نیست، اما مانع از استدلال به ذیل روایت بعد از وضوح و ظهور آن در مقصود نمی گردد.

سید استاد بزرگوار ما در کتاب مستمسک با این روایت به عدم وجوب ظهر نسبت به کسی که نماز عصر را خوانده سپس در خواندن نماز ظهر شک کرده استدلال نموده و تصریح فرموده است: «إِنَّهُ لَمْ يَجِدْ عَاجِلًا مَنْ تَعَرَّضَ لِذَلِكَ». سپس برای این حکم به قاعده تجاوز نیز استدلال نموده بنابر این که در این جا وجود مشکوک به لحاظ تمامی آثارش ثابت شده است. (۱)

این روایت به خودی خود از ادله قاعده تجاوز است و در آینده نیز بررسی بیشتری در این زمینه خواهیم کرد. در هر حال این روایت از ادله عامی است که دلالت بر عدم اعتنای شک بعد از تحقق حائل می کند؛ زیرا حکم مذکور در صدر روایت مانند علتی است که در ذیل آن ذکر شده است و حکم عامی است که مختص به باب خاصی نمی باشد. اما با تمام این مطالب ظاهر روایت، اعتبار دخول در غیر دارد اگر نگوییم ظهور آن در اعتبار فراغ از غیر می باشد. (تأمل فرمایید)

آنچه ذکر شد روایات عامی بود که ما به آن ها دست یافتیم و مختص ابواب خاصی نبودند.

اینک روایات فراوانی که به طور خاص در ابواب مختلف فقه وارد شده اند را

ذکر می کنیم ابوابی مانند وضو؛ غسل جنابت؛ رکوع و دیگر ابواب از افعال صلات و حتی ابواب حج. بعضی از روایات خاصی که در این ابواب به آن ها اشاره شده، مؤید عمومات گذشته هستند.

۱. روایاتی که در باب وضو وارد شده است مانند روایت محمد بن مسلم که از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَطَهْوَرِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّرًا فَأَمُّضِهِ وَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ؛ هرگاه از نماز یا از طهارت تو گذشت و بعداً به یاد تو افتاد (و در آن شك کردی) از آن بگذر و اعاده بر تو لازم نیست».(۱)

این روایت چنان که پیداست مختص به باب وضو و نماز می باشد و با لسان خود در سایر ابواب عمومیت دارد.

۲. روایاتی که در ابواب جنابت وارد شده است مانند روایتی که زراره از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل می کند :

«رَجُلٌ تَرَكَ بَعْضَ ذِرَاعِهِ أَوْ بَعْضَ جَسَدِهِ مِنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ - إِلَى أَنْ قَالَ - فَإِنْ دَخَلَهُ الشُّكُّ وَقَدْ دَخَلَ فِي صِيَلَاتِهِ فَلْيَمِضْ فِي صَلَاتِهِ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ... الحديث؛ از حضرت پرسیدم: مردی بعضی از قسمت های بازو یا برخی از قسمت های بدنش را در غسل جنابت ترک می کند - تا آن جا که می فرماید: - اگر بعد از دخول در نماز شك برایش پیدا شد چیزی بر عهده او نیست...».(۲)

ظاهر روایت اعتبار دخول در غیر است. (تأمل فرمایید)

۳. احادیثی که در باب شك در رکوع وارد شده است مانند روایت حماد بن عثمان که از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«أَشْكُ وَأَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا؟ فَقَالَ: قَدْ رَكَعْتَ؛ إِمْضِهِ؛ در حالی که در سجده هستم شك می کنم و نمی دانم که رکوع به جا آوردم یا نه؟ حضرت فرمود :

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۴۲، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الجنابه، باب ۴۱، ح ۲.

«وَكَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» رکوع را به جا آورده ای و نماز را ادامه بده و از شکت بگذر». (۱)

۴. روایاتی که در همان باب از فضیل بن یسار ذکر شده که از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَسْتَيْمُّ قَائِمًا فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا؟ قَالَ: بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَاْمُضِ فِي صَلَاتِكَ؛ از حضرت پرسیدم: به صورت قائم ایستادم و نمی دانستم که رکوع کرده ام یا نه؟ حضرت فرمود: آری رکوع انجام داده ای به نمازت ادامه بده». (۲)

۵. در همان باب عبد الرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرَكَعَ أَمْ لَمْ يَرَكَعْ؟ قَالَ: قَدْ رَكَعَ؛ از حضرت پرسیدم: مردی برای سجود فرود می آید و نمی داند که رکوع را به جای آورده یا نه؟ حضرت فرمود: حتماً رکوع به جا آورده است». (۳)

۶. روایاتی که در باب عدد دورهای طواف ذکر شده و عبارت از این است که بعد از خروج از طواف و فوت محل، به شک اعتنا نمی شود، مثل روایتی که محمد بن مسلم نقل می کند :

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَلَمْ يَدْرِ أَسَبَّحَهُ طَافَ أَمْ سَبَّحَهُ، طَوَّافٌ فَرِيضُهُ؟ قَالَ: فَلْيَعِدْ طَوَّافَهُ، قِيلَ إِنَّهُ قَدْ خَرَجَ وَفَاتَهُ ذَلِكَ، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ؛ مردی مشغول طواف واجب است اما نمی داند که ۶ دور گردیده یا ۷ دور؟ حضرت فرمود: طوافش را باید از اول انجام دهد. گفته شد: از مسجد الحرام خارج شده و زمان و محل طواف از او گذشته است؟ حضرت علیه السلام فرمود: در این صورت چیزی به گردن او نیست». (۴)

۷. منصور بن حازم در همان باب از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب الرکوع، باب ۱۳، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الرکوع، باب ۱۳، ح ۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الرکوع، باب ۱۳، ح ۶.

۴- وسائل الشیعه، ج ۹، ابواب الطواف، باب ۳۳، ح ۱.

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ طَوَافَ الْفَرِيضَةِ، فَلَمْ يَدْرِ أَسْتَهْ طَافَ أَمْ سَبْعَهُ؟ قَالَ: فَلْيَعِدْ طَوَافَهُ. قُلْتُ: فَفَاتَهُ. قَالَ: مَا أَرَى عَلَيْهِ شَيْئاً وَالْإِعَادَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ وَأَفْضَلُ؛ مَرَدِي فِي طَوَافٍ وَاجِبٍ، طَوَافٍ مِي كُنْدَ أَمَا نَمِي دَانْدَ ۶ دُور طَوَافٍ كَرْدَه يَ ۷ دُور؟ حَضْرَتِ فَرْمُود: بَايْدَ طَوَافِش رَا اِعَادَه كُنْد. پَرَسِيدَم: اِگَر زَمَان وَ مَكَان طَوَافِ اَز او گَزْدِشْتَه بَاشْد؟ حَضْرَتِ فَرْمُود: مَن بَر او چِيْزِي نَمِي بِيْنَم كِه اَنْجَام دَهْد، اَمَا اِگَر اِعَادَه كُنْد دَر نَزْد مَن مَحْبُوب تَر وَ بَاْفَضِيْلَت تَر اسْت.» (۱)

صاحب جواهر با حکم به عدم اعتبار شک در عدد دورهای طواف بعد از فراغ از طواف به همین روایت و روایات مشابه آن استدلال کرده است، البته بعد از استظهار عدم خلاف در حکم مسأله.

از همین جا معلوم می گردد که حکم به مقتضای قاعده تجاوز و فراغ، مختص به ابواب طهارت و صلوات نبوده بلکه در حج و دیگر ابواب نیز جاری است چنان که به طور وافی در آینده پیرامون این مطلب بحث خواهیم کرد ان شاء الله. البته ما در غیر این باب از ابواب حج روایتی که دلالت بر قاعده کند نیافتیم امید آن که پژوهشگر متتبع بر موارد دیگری نیز دسترسی پیدا نماید.

در این باب روایات خاص دیگری در ابواب مختلف صلوات و طهارت با مضامین مذکور وجود دارد و ما از ذکر و بیان آن ها خودداری کرده، تنها این ۷ روایت را از بین آن ها انتخاب کردیم که متضمن شواهد و اشارات پرفروغی هستند که ان شاء الله موجب روشنی و نورانیت مباحث آتیه شده و به حقایق درون آن ها هدایت گر خواهند بود.

روایات فوق هرچند در ابواب خاص وارد شده اند و در آن ها چیزی که دلالت بر عموم حکم - مانند روایات قبلی بکند - وجود ندارد لکن می تواند نقش مؤید برای روایات عموم داشته باشد و پژوهشگر در سایه آن به عدم اختصاص قاعده در باب خاص قطع پیدا نماید و یقین کند که قاعده در تمامی عبادات - بلکه در

این کلام آن بزرگوار چنان که پیدا است به قاعده عامی اشاره دارد که هم در فعل خود انسان و هم در فعل غیراوجاری است و مبنی بر ظهور حال فاعلی است که در صدد فراغت ذمه اش با انجام فعل صحیح است، با علمی که به اجزاء و شرایط فعل دارد و این خود، قاعده عقلائی عام در جمیع افعال و در تمامی ابواب می باشد.

اگر فرض کنیم کسی کتابی را می نگارد یا حسابی را به محاسبه می نشیند یا اقدام به ترکیب معجونی می کند و از اجزاء و شرایط کار آگاهی دارد، سپس چند روز یا چند ماه می گذرد و در صحت کتاب یا محاسبه یا ترکیب معجون به واسطه احتمال اختلال در بعضی از شرایط و اجزایی که غفلتاً از او سرزده شک می کند، آیا می توان پذیرفت چنین شخصی به شکمی که برایش حاصل شده اعتنا می کند؟ و پی در پی پس از هربار که شک پیدا نمود، کار خویش را بازبینی می نماید؟!

وقتی احتمال فساد از ناحیه غفلت در غالب افعال انسان وجود دارد، چگونه می توان این را پذیرفت؟ در صورتی که غفلت و نسیان مانند طبیعت دوم انسان بشمار می رود و بدون شک برای هر کسی حاصل می گردد و هر چقدر فعل دقیق تر و دارای اجزاء و شرایط بیشتری باشد احتمال غفلت و نسیان در آن قوی تر است! مثلاً وقتی کسی کتابی را می نگارد که بسیار ضخیم و پر محتواست احتمال غلط از جهت غفلت و اشتباه در او بسیار بسیار جدی تر و بیشتر است. اما اگر کاتب و نویسنده کتاب دارای بصیرت در فعل خویش و نیت صادق در کتابت خویش باشد و عزمش را بر بذل تمامی توان خویش در تصحیح کتاب قرار داده باشد، قطعاً چنین شخصی اعتنایی به احتمال فساد در کتاب - آن هم بعد از فراغت از کتاب و گذشتن از آن - نخواهد داشت مگر این که قرائن و اماراتی وجود داشته باشد که باعث ظن به وجود خلل و اشکال در بعضی از نواهی کتاب گردد.

نکته جالب این است که در این گونه موارد فرقی نیست بین این که کاتب، شخص دیگری باشد یا خود او کاتب باشد و در عمل خودش چنین شکمی برایش حاصل گردد. البته اگر در هنگامی که به عمل خود اشتغال دارد در بخشی از عمل شک کند و شک هم در محل خود باشد - یعنی در حین انجام عمل -

چنین شخصی قطعاً بازبینی خواهد کرد تا از صحت و انجام عمل به طور دقیق و آنچنان که سزاوار و شایسته است اطمینان حاصل کند.

حقیقتاً این مطلب آن قدر ظاهر و واضح است که بر هر کسی که به افعال و روش عقلا در امور مختلفشان - فی الجمله - رجوع کند پوشیده نخواهد بود و هر چند باب مناقشه در جزئیات مسأله و حدود آن از جهت ضیق و سعه باز و واسع است، اما اصل قاعده - با اجمالی که در آن وجود دارد - نزد عقلا محفوظ و ثابت است.

روشن است که وجه در بنای عقلا در این جا این است که احتمال غفلت در حین اشتغال به عمل به خودی خود امر مرجوحی است که بدان اعتنا نمی شود. علاوه بر آن هر عاقل با حواس جمعی که حین فعل، توجه به انجام آن دارد قطعاً کاری که مخالف با غرض و هدف از آن کار هست از او سر نمی زند.

این بعینه همان مطلبی است که امام علیه السلام در عبارت کوتاه امّیا لطیف خویش در روایت بکیر بن اعین - که در بخش روایات ذکر آن گذشت - بدان اشاره فرمود: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُكُ؛ او در هنگام وضو متوجه تر است از هنگامی که شك می کند».

این فرمایش امام در واقع حکم صغرای را دارد که برای کبری محذوفی وارد شده اما از سیاق کلام فهمیده می شود به این معنا که هر کسی که حین انجام فعل متوجه انجام کار خویش است هرگز کاری که مخالف با مقصود و غرض اوست انجام نخواهد داد. حال اگر این کبری را با آن صغری ضمیمه نماییم این طور خواهد شد: شخصی که وضو می گیرد هنگام وضو توجه و دقت و تذکر بیشتری دارد تا وقتی که بعد از وضو به شك افتاده است؛ زیرا احتمال غفلت نسبت به کسی که مشغول عمل است و در حین عمل بسر می برد امری مرجوح و غیر قابل اعتناست. از مجموع این مطلب، صحت عمل و عدم اعتنای به شك بر می آید؛ صغری احتمال غفلت را مسدود می کند و کبری احتمال عمد در انجام کاری که مخل به غرض از فعل باشد را مسدود و مرتفع می سازد.

هم چنین است فرمایش حضرت در روایت محمد بن مسلم که فرمود: «حِينَ انصَرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ؛ هنگامی که از عمل منصرف می گردد به حق نزدیک تر است تا زمانی که بعد از عمل به شک می افتد». علاوه بر این، نکته مهم در این اصل، رفع حرج از مردم است که به خودی خود ملاک در بسیاری از راه ها و اصول عقلانیه به شمار می رود و در خاطریم هست که صاحب جواهر؛ به قاعده حرج نیز در مسأله شک در عدد دورهای طواف - که ذکر آن اخیراً گذشت - تمسک نموده و گویا فرمایش آن بزرگوار؛ ناظر به همین معنا است؛ زیرا مسأله شک در عدد دورهای طواف، خصوصیتی از این جهت ندارد.

شبهه: چگونه می توان ذکر را اصل در حال فاعلی که مشغول عمل است دانست با این که ما در بسیاری از موارد، از تفصیل اعمال خویش غافلیم؟ و آیا به راستی می توان در بین مردم کسی را یافت که حضور قلب داشته و در جمیع افعال نماز و سایر عباداتش به طور دائم در حال ذکر باشد مگر در اوحدی از مردم؟ بنابراین غفلت از تمامی اجزا و شرایط و تفصیل فعل در حین عمل، چه بسا در مورد ما امر غالب باشد بدون این که در این مسأله فرقی بین نماز و روزه و طهارت و حج وجود داشته باشد.

بلکه از روایات بسیاری که در باب حضور قلب در صلوات و ابواب شک وارد شده است ظاهر می گردد که امر برای بسیاری از اصحاب ائمه نیز همین گونه بوده و آنان در نزد ائمه اطهار علیهم السلام از انصراف قلوبشان در نماز از توجه به ریزه کاری های عملشان یا از توجه به خدای متعال در نماز و دیگر عبادات شکایت برده اند.

پاسخ: این گونه غفلت ها، غفلت محض نیستند بلکه شائبه از نوعی ذکر اجمالی در آن ها وجود دارد. اگر انسان به انجام کاری عزم نماید و تصمیم به اتیان شیء از مرکبات خارجی (یعنی فعلی که از اجزاء خارجی تشکیل شده است) بگیرد و قبلاً نسبت به آن آگاهی و عهدی نداشته باشد، مثل کسی که برای اولین بار می خواهد نماز بخواند برای چنین شخصی چاره ای جز ذکر کامل و علم تفصیلی

هنگام بجای آوردن هر جزئی از مرکب مذکور وجود ندارد به گونه ای که اگر در هر جزئی از آن، غافل شود از عمل توقف می کند و دوباره با توجه و ذکر ادامه می دهد؛ زیرا نسبت به انجام آن عادت نکرده است. اما بعد از این که دفعات متعددی آن را انجام داد - که به تفاوت اعمال و اشخاص متفاوت است - برای او ملکه خاص و نوعی ارتکاز اجمالی نسبت به تفصیل و ریزه کاری ها و خصوصیات و اجزای عمل حاصل می گردد و همان ملکه، قائم مقام ذکر کامل و علم به تفصیل عمل او خواهد شد. در این حالت، صورت عمل و خصوصیات آن هر چند در هنگام غلبه غفلت از صفحه ذهن او محو می گردد، اما با این حال در اعماق ذهن و باطن شعور او مرتکز و موجود است. به همین جهت است که غالباً حتی در هنگام غلبه غفلت نیز عمل را به طور صحیح انجام می دهد و اگر ذهنش از انجام عمل منصرف گردد و غفلت بر او غلبه کند مانند انسان حیران و کسی که نمی داند باید چه کار کند باز نمی ایستد. چگونه این گونه نباشد در حالی که آن فعل به هر حال فعلی ارادی و اختیاری است و حتماً لازم است که به گونه ای از اراده مستند باشد؟

حاصل آن که فاعل و انجام دهنده کار در این گونه مقامات، هرگز غافل و بدون توجه کامل نخواهد بود بلکه در هر صورت نوعی از تذکر و توجه با او همراه است که آن را می توان «ذکر اجمالی» یا هر چیز دیگری نامید.

در این جا توجه به دو امر زیر لازم است :

امر اول: بنای عقلا بر این قاعده در امورشان حتماً ملازم با اعتقاد به یکی بودن میدان عمل به آن قاعده در شرع و اعتقاد عقلا باهم نیست. بنابراین اگر اطلاعاتی که سابقاً بر جریان قاعده ذکر شد دلالت بر مواردی بکنند که سیره عقلا- بر آن اثبات نگردیده است با توجه به دلالت اطلاعات، قاعده در آن موارد نیز جاری خواهد بود. چه بسیار اصول و قواعد و اماراتی هستند که در شرع ثابت شده اند اما وسیع تر یا محدودتر از آن چیزی هستند که نزد عقلا و یا نزد عرف می باشند. با این که اصول این قواعد از سیره عرف و عقلا اتخاذ شده است.

امر دوم: ظاهر آبنای عقلا- بر این قاعده در افعالشان، در مواردی است که قرائن ظنیه مورد اعتنا بر خلاف آن وجود نداشته باشد. یعنی اگر فاعل از کسانی باشد که سهو و اشتباه بر او غلبه دارد یا قرائن و امارات ظنیه غالبیه دیگری در میان باشد، در این صورت اعتماد به این قاعده هنگام شک در عمل و لو بعد از فراغ و تجاوز از آن مشکل است.

مقام دوم: آیا قاعده مذکور، یک قاعده است یا دو قاعده؟

اشاره

عده ای از اعظام متأخرین و معاصرین - پیش از همه علامه انصاری رحمه الله آن چنان که از ظاهر کلماتش در الرساله استفاده می گردد - بر این عقیده هستند که این قاعده، قاعده واحدی است که نسبت به موارد فراغ از عمل و تجاوز از اجزای عمل عمومیت دارد. در حالی که عده دیگری مانند محقق خراسانی و فقیه همدانی رحمه الله - در آن چه که از تعلیقاتشان بر الرساله حکایت شده است - بر این عقیده اند که دو قاعده مختلف وجود دارد که بر دو موضوع متفاوت وارد شده است.

محقق نائینی رحمه الله مذهب سومی اختیار نموده است و آن این که: «بیشتر از یک قاعده به عنوان قاعده فراغ که شامل تمامی ابواب است وجود ندارد و موضوع آن نیز اعمال مستقله تامه است نه اجزای یک عمل واحد». و این گونه اضافه کرده است که: «اخباری که در خصوص شک در اجزای نماز وارد شده اند دلالت بر این دارند که شارع مقدس اجزای نماز را در جایگاه اعمال مستقله در نظر گرفته و در آن نیز این قاعده را جاری می کند».

در نتیجه به مقتضای حکومت این اخبار بر ادله قاعده، برای قاعده فراغ یک فرد ادعایی تنزیلی در مقابل افراد حقیقی آن به وجود می آید و مجالی برای بحث از تصویر قدر مشترک بین این دو مورد باقی نخواهد ماند (چرا که آنچه مفروض است دخول یکی از دو فرد در کسبای مجعول در طول فرد دیگر است نه در عرض آن) تا بتوان از کیفیت قدر مشترک بین این دو بحث کرد. به تعبیر دیگر، تصویر قدر مشترک تنها در افراد عرضیه است نه چیز دیگر.

اما به طور کلی بحث از این مسأله در دو مقام «ثبوت و اثبات» قابل طرح است.

در مقام ثبوت به این معنا که: آیا می توان چیزی را یافت که با مفادش قدر مشترک بین حکم در «فراغ از خود عمل» و «تجاوز از اجزای عمل» باشد یا این که اصلاً قدر مشترکی در این جا وجود ندارد؟

و در مقام اثبات به این معنا که: آیا مفاد اخبار باب و ادله قاعده، جعل قاعده واحدی است که با عمومیتش شامل شک در اجزای عمل در اثنای آن و نیز شک در صحت عمل بعد از فراغ آن باشد؟ (البته اگر احراز آن از جهت مقام ثبوت امکان پذیر باشد).

و بعد از طرح بحث این دو مقام، به بررسی آنچه محقق نائینی فرموده و مذهب سومی که اختیار نموده اند خواهیم پرداخت.

الف) به حسب مقام ثبوت

برخی توهم نموده اند که جمع بین دو قاعده در لسان واحد و با جعل واحد در عالم ثبوت امکان پذیر نیست و بر این ادعا بوسیله اموری استدلال کرده اند. محقق نائینی رحمه الله در - هر چند در باطن به آن ها راضی نشده - اما در کلمات خویش آن ها را ذکر کرده و پاسخ آن ها را نیز داده است. *إن شاء الله* کلمات ایشان را ذیلاً نقل و نقد خواهیم کرد.

استدلال اول: لازمه این کلام، جمع بین دو لحاظ در متعلق شک است. متعلق شک در قاعده تجاوز، اصل وجود عمل با مفاد کان تامه است، در حالی که متعلق شک در قاعده فراغ، صحت آن با مفاد کان ناقصه است و جمع بین این دو لحاظ در انشای واحد و خطاب واحد محال است.

به این اشکال می توان این گونه جواب داد که اولاً: استحاله جمع بین دو لحاظ در انشای واحد و کلام واحد و نیز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد (هر چند محال بودن آن در زبان متأخرین رایج گردیده و بین آنان مشهور شده است تا جایی که مسائل مختلفی در جای جای کتابهای اصولی جدید از مشهوراتی که

هیچ اصلی ندارد بر آن بنا گذاشته شده و نیز مسائل فراوان اصولیه و غیر آن بر آن مبنی گردیده اما همگی) مخدوش و ممنوع می باشد. دلیل این مطلب نیز - چنان که ما در جای خود اثبات کرده ایم - این است که این گونه استعمال واقع گردیده چه رسد به این که بخواهیم از امکان آن بحث کنیم. حاصل سخن آن که: لحاظ در این گونه موارد واجب نیست که تفصیلی و حقیقتاً در آن واحد باشد و مقارن با آن، صدور کلام و انشاء صورت بگیرد. بلکه می توان امور مختلفی را به طور تفصیلی از قبل و لو در یک آن تصور نمود و بعد به طور اجمال هنگام استعمال و در حین انشاء به آن اشاره کرد و این امری است که نه تنها به طور قطع ممکن است، بلکه در بسیاری از موارد واقع گردیده و همین اشاره اجمالی در مقام انشاء و استعمال لفظ به خودی خود کافی است و وجدان، قوی ترین شاهد بر این مسأله است.

آیا خواننده محترم اشکال یا مسأله غیر قابل تحلیل یا استحاله ای در گفتار گوینده هنگام انشاء این دو قاعده می بیند: «اگر از محل چیزی گذشته و سپس در آن شک کردی، هیچ چیزی بر عهده تو نیست چه این که شک تو در اصل وجود آن باشد یا در صحت آن و چه این که شک تو در اجزای عمل واحد باشد یا در امور مستقله؟» و آیا به راستی فرقی وجود دارد بین این که بعد از گفتن اصل قاعده، قسمت بعدی را که: «چه این گونه باشد چه آن گونه» به کلام خویش اضافه کرده و اظهار نماید یا آن که در نفس خویش نگاهدارد و در کلام خویش بدان تصریح ننماید؟ آیا به راستی این قسمت اخیر: «چه این گونه باشد چه آن گونه باشد» در واقع توضیحی برای اطلاق مرادش در ابتدای کلام نیست؟ و آیا می توان پذیرفت که این قسمت بعد، انشای جدیدی است که در ذیل کلام او جدای از آنچه در صدر کلام ذکر کرده می باشد؟!

هرگز این گونه نیست! این امری وجدانی است که نمی توان با ارائه برخی از سفسطه های باطله از آن دست برداشت. در حالیکه لحاظ اجمالی در حین انشاء یا استعمال لفظ به طور قطع کافی است و حاجتی به لحاظ تفصیلی وجود ندارد تا کلام در عدم امکان متعدد از آن در استعمال واحد واقع شود و پیرامون آن بحث ها و بررسی های بی فایده انجام بگیرد!

علاوه بر این باید توجه داشت که آن و لحظه استعمال لفظ، هرگز آن حقیقی عقلی نیست و استعمال لفظ در معنا از قبیل فنای عنوان در معنوی و فنای مرآت در مرئی نیست - چنان که توهم شده است - در نتیجه تمام اینها استحسانات بیهوده است و با مراجعه به اصل محاوره درمی یابیم که چنین استحساناتی نزد آنان هیچ قیمتی ندارد و بسیاری از آن ها در واقع از قبیل خلط حقایق با اعتباریات و خلط امور عقلیه با امور عرفیه است و توضیح آن بیشتر از آنچه ذکر شد به محل و جایگاه خود موکول می گردد.

استدلال دوم :

وصف صحت - طبق تحقیق - مانند عروض علم برای انسان و بیاض برای برف از اوصاف حقیقیه ای که عارض بر عمل حقیقی می گردند نیست بلکه وصف صحت امری انتزاعی است که از وجود شیئی انتزاع شده و جامع اجزاء و شرایط آن است و فقدان آن به فقدان جزئی از اجزاء شیئی یا شرطی از شرایط آن حاصل می گردد و معلوم است که چنین جعلی به صحت تعلق نمی گیرد مگر به اعتبار منشأ انتزاع آن.

پس شک در صحت به ناچار به شک در جزء یا شرط مفاد کان تامه رجوع می کند و در نتیجه فرقی بین متعلق شک در مورد قاعده تجاوز و فراغ باقی نخواهد ماند؛ زیرا متعلق آن در هر دو مورد به مفاد کان تامه است. (تدبر فرمایید)

استدلال سوم :

اصلاً جمع بین دو لحاظ لازم نمی آید؛ زیرا می توان قاعده فراغ را به آنچه که مفاد کان تامه است ارجاع داد. بدین صورت که متعلق شک، خود صحت عمل قرار داده شود نه اتصاف عمل به صحت و فرق بین این دو مورد ظاهر است؛ چرا که مورد اول به مفاد کان تامه رجوع می کند و دومی به مفاد کان ناقصه.

وجه اخیر را محقق نائینی ذکر نموده و در آخر کلام خویش آن را پسندیده البته بعد از این که در اول کلام از دو جهت زیر بدان اشکال کرده است.

جهت اول: این وجه مخالف با ظاهر اخبار باب است؛ چرا که ظهور آن در حکم

اتصاف عمل موجود به صحت است نه به خود وجود صحت آن هم به عنوان کان تامه. بنابراین ارجاع تعبد در آن به وجود صحت عمل، شبیه به اکل از قفا خواهد بود!

جهت دوم: اگر این مطلب تمام باشد در باب احکام تکلیفی تمام خواهد بود که در آن ها احراز وجود خارجی به نحو صحیح معتبر است. اما در باب احکام وضعیه تمام نیست؛ زیرا اثر، مترتب بر اتصاف عقد موجود به صحت است و بر مجرد وجود صحیح در خارج مترتب نیست، چرا که واضح است به مجرد تعبد به این مطلب، هیچ اثر خارجی بر آن بار نخواهد شد بلکه آثار فقط و فقط بر فرد موجود در خارج، آن هم هنگامی که اتصاف به صحت پیدا کند مترتب می گردد.

مطلب مذکور کلامی بود که محقق بزرگوار در این مقام افاده فرمود اما کلام ایشان از دو وجه قابل اشکال است.

وجه اول: کلام ایشان خروج از محل بحث است؛ زیرا چنان که گذشت این جا مقام ثبوت است و آنچه ایشان نقل فرمود یعنی مخالفت آن با ظاهر روایات، به مقام اثبات و استظهار از ادله رجوع می کند. توضیح بیشتر راجع به آن إن شاء الله در آینده خواهد آمد. (تأمل فرمایید)

وجه دوم: اثر در معاملات بر مفاد کان تامه نیز مترتب می شود اما با حفظ مورد و موضوع. مثلاً اگر ما در تحقق عقد صحیحی که جامع تمام شرایط آن هست بر خانم خاصی به مهر مشخصی آن هم تا مدت زمان معلومی شک کنیم و شک ما در اصل وجود این عقد خاص به عنوان کان تامه باشد، سپس حکم شارع به وجود این عقد با تمام شرایطی که ذکر شد اثبات گردد، قطعاً اثر را بر عقد مذکور بار می کنیم و برای آن زن تمامی آثار شرعیه ای که برای یک زوجه وجود دارد بار می شود.

گویا محقق بزرگوار؛ توهم نموده که وجود مفاد کان تامه دائماً ملازم با ابهام و اجمال در آن و هم چنین ملازم با عدم تشخیص مورد آن می باشد به گونه ای که اثر بر آن مترتب نمی گردد! با این که ابهام متعلق عقد یا تعیین یا تشخیص آن ربطی

به این که شک در وجودش به مفاد کان تامه باشد یا غیر آن ندارد؛ چرا که متعلق شک گاهی وجود عقد خاصی است که از جمیع جهات معین است اما در عین حال از قبیل مفاد کان تامه است. (تأمل فرمایید)

استدلال چهارم :

از آن جا که هر مرکب از اجزایی تشکیل شده است، به ناچار باید لحاظ هر جزء به خودی خود از جهت رتبه، سابق و مقدم بر لحاظ کل باشد چرا که در رتبه لحاظ مرکب و کل، جزء مندک در آن خواهد بود مثلاً لحاظ هر حرفی به خودی خود مقدم بر لحاظ کلمه ای است که از آن حرف تشکیل یافته چنان که لحاظ کلمه به خودی خود مقدم بر لحاظ آیه بوده و هم چنین نسبت به سوره و تمامی صلوات.

با این وجود چگونه ممکن است که از لفظ شیء در این عبارت: «كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ وَقَدْ جَاوَزَهُ...» کل و جزء با هم اراده شده و با لحاظ واحد مورد اراده قرار گرفته باشند با این که این دو از لحاظ مرتبه لحاظ مختلفند؟! پاسخ به این سؤال این است که :

اولاً: مطلبی است که از امکان جمع بین دو لحاظ در کلام واحد ذکر شد؛ این وجه نیز در حقیقت به استحاله جمع بین لحاظ استقلالی برای جزء - که لحاظ بنفسه می باشد - و لحاظ آن به صورت مندک در کل - که لحاظ تبعی است - در مرتبه واحد رجوع می کند.

ثانیاً: آنچه ذکر شد وقتی لازم می آید که کل و جزء به صورت تفصیلی و با این دو عنوان لحاظ گردد. اما لحاظ کل و جزء به عنوان اجمالی که شامل هر دو مورد باشد مانند عنوان «عمل» (لا به شرط) هیچ مانعی برای آن وجود ندارد و این عبارت که: «كُلُّ شَيْءٍ...» از لحاظ معنا این گونه خواهد بود که گفته شود: «کل عمل». بنابراین همان گونه که «مجموع عمل» مندرج در تحت این عنوان قرار می گیرد، «جزء عمل» نیز تحت آن قرار خواهد گرفت البته به نحو اجمالی. حاصل آن که اشکال مذکور وقتی وجود خواهد داشت که در فرض ملاحظه این دو عنوان، هر کدام به خودی خود نگاه شود. اما اگر این دو به عنوان عامی که شامل هر دو باشد ملاحظه شود اشکال نیز وجود نخواهد داشت.

مایه شگفتی این است که آن بزرگوار؛ به عنوان مثال اجزاء کلمه و کلمه های آیات و آیات سوره را بیان کرده اند، با این که بسیاری از اعلام از علما تصریح کرده اند که قاعده تجاوز به خودی خود شامل اجزای اجزاء نیز می گردد. یعنی اگر در قرائت سوره بعد از محل آن شک شود قاعده در آن جاری است چنان که اگر در قرائت آیه ای از سوره بعد از محل آیه شک شود نیز قاعده در آن جاری خواهد بود. در نتیجه سوره به خودی خود مشمول قاعده می باشد چنان که هر آیه از آیات آن نیز مشمول قاعده است. در این زمینه مناسب است به کتاب عروه و تعلیقاتی که اعلام بر آن زده اند در مسأله شک بعد از محل در اجزای نماز مراجعه فرمایید.

اگر لحاظ کل و اجزای آن در خطاب واحد محال می بود، باید این استحاله در جزء و اجزای جزء نیز جاری می گردید.

از آنچه ذکر شد روشن می گردد که نیازی برای حل اشکال به تکلف در قول نیست که گفته شود: ادله وارده در مسأله، تنها و تنها متکفل حکم قاعده فراغ از عمل هستند در نتیجه آنچه اولاً و بالذات جعل شده همین قاعده است. الا این که ادله خاصه ای که در باب اجزای صلات وارد شده است، اجزای صلات را در جایگاه کل قرار داده اند و در نتیجه برای قاعده دو فرد حاصل می گردد: فرد حقیقی و فرد تنزیلی، البته بعد از حکومت ادله قاعده تجاوز (یعنی روایاتی که در باب شک در اجزای نماز وارد شده است) بر ادله قاعده فراغ و با توجه این مطالب جمع بین دولحاظ در اطلاق واحد به طور اصل و اساس لازم نخواهد آمد.

این مطلب را محقق نائینی در اواخر کلامشان در مسأله ذکر کرده و آن را به عنوان راه حلی برای گشودن این گره و برطرف شدن اشکال آتی که در وجه سوم ذکر خواهد شد - و لزوم تدافع بین دو قاعده را مطرح می سازد - طرح نموده اند و مطالب خویش را بر آن بنا کرده است.

اما در کلام ایشان تکلف و تأسفی وجود دارد که مخفی نیست و ان شاء الله توضیح وافی آن در آینده خواهد آمد.

استدلال پنجم:

لزوم تدافع بین دو قاعده در موارد تجاوز از محل جزء مشکوک است؛ زیرا به اعتبار لحاظ خود جزء - هم چنان که مورد قاعده تجاوز است - برای جزء تجاوز از محل صدق می کند در نتیجه اعتنایی به شک در آن نمی شود. اما به اعتبار لحاظ کل، صادق است که گفته شود از محل تجاوز نکرده است در نتیجه واجب است که به آن اعتنا شود و تدارک گردد و این خود تدافع بین دو قاعده است.

پاسخ این است که تدافع این جا ساقط است زیرا:

اولاً: تدافعی بین نفس دو قاعده وجود ندارد و اگر تدافعی باشد - بر فرض وجود - بین اصل قاعده تجاوز و عکس قاعده فراغ خواهد بود و این در صورتی قابل پذیرش است که عکس قاعده فراغ نیز مانند خود قاعده جعل شده باشد. اما اگر آنچه مجعول است فقط اصل آن باشد و لزوم تدارک هنگام عدم قاعده فراغ از باب قاعده اشتغال باشد - چنان که ظاهر است - بین این دو به هیچ وجه تدافعی وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر مخالفت این دو از قبیل مخالفت آن چیزی است که دارای اقتضا است و آن چیزی که اقتضا در آن وجود ندارد و واضح است که بین این دو منافاتی نیست!

در نتیجه لزوم تدارک جزء مشکوک قبل از فراغ، از باب این است که برای عبد چیزی وجود ندارد که او را معذور گرداند و به واسطه آن براءت برای او حاصل گردد. اما اگر قاعده تجاوز اقتضای عدم وجود تدارک بر او را داشت، این خود برای عبد عذر در ترک بوده و بری کننده ذمه او خواهد بود.

حاصل آن که تدافع بین دو قاعده وقتی ثابت است که عکس قاعده فراغ نیز مانند اصل آن جعل شده باشد و هر کدام از آن ها از قبیل ما فیه الاقتضاء باشند. در این صورت مقتضی است که جزء مشکوک قبل از فراغ از کل تدارک گردد. این در حالی است که از طرف دیگر قاعده تجاوز اقتضای عدم وجوب آن را هنگام تجاوز از جزء دارد. با این فرض تدافع بین دو قاعده لازم خواهد آمد مگر آن که عکس قاعده به مواردی که در آن ها قاعده تجاوز جاری نیست تخصیص بخورد

مانند شرایطی که در مجموع نماز معتبر است، البته بنابر عدم قاعده تجاوز در آن نسبت به اجزای سابقه.

اما با تمامی این تفاسیل - چنان که گذشت - آنچه مجعول است نفس قاعده فراغ است نه عکس آن و لزوم تدارک قبل از فراغ، به مقتضای قاعده اشتغال و تکلیف اصلی است.

از همین جا وجه اشکال در فرمایش محقق ثانی که ضمن اشکال و جواب خود در این مقام با عبارت «ان قلت» و «قلت» مطرح نمود روشن می گردد.

استدلال ششم:

آنچه که در قاعده تجاوز معتبر است، تجاوز از «محل مشکوک» است و آنچه که در قاعده فراغ معتبر است، «تجاوز از نفس عمل» است. بنابراین چگونه می توان از محل شیء، دو تجاوز از نفس شیء را با هم از لفظ واحدی اراده کرد؟

پاسخ این اشکال از آنچه تاکنون ذکر کردیم و توضیح دادیم روشن می گردد به ویژه آنچه که در وجه اول گذشت. در این جا این مطلب را نیز می افزاییم که: اختلاف بین دو قاعده، اختلاف در مفاد آن دو و در آنچه که از لفظ تجاوز و متعلق آن اراده می شود نیست بلکه اختلاف تنها و تنها در مصادیق است. بنابراین در مواردی که نفس عمل احراز می گردد اما در صحت آن، از جهت شک در اخلاص در بعضی از آنچه در عمل معتبر است، شکی حاصل شود، گذشتن از عمل به واسطه تجاوز از خود عمل محقق خواهد بود و در مواردی که در خود اجزای عمل شکی صورت پذیرد، این گذشتن از عمل با تجاوز از محل آن جزء محقق خواهد شد. در نتیجه ملاک در این قضیه، صدق تجاوز از شیئی و گذشتن از آن است که مفهوم واحدی است، هر چند آنچه بوسیله آن محقق می گردد مختلف باشد.

البته انصاف این است که صدق تجاوز از شیء بر تجاوز از محل آن، محتاج نوعی مسامحه است؛ زیرا تجاوز از شیء در تجاوز از خود آن ظهور دارد نه از محل آن. اما این مقدار موجب پدید آمدن اشکال در اندارج دو قاعده تحت

عموم واحد نمی شود. نهایت چیزی که می توان گفت این است که: تجاوز، دو فرد خواهد داشت: فرد حقیقی که همانا تجاوز از نفس عمل می باشد و فرد ادعایی که تجاوز از محل عمل است. البته روشن است آنچه ذکر شد، هرگز از باب استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد - هر چند قائل به امتناع آن باشیم - نیست و نیز آنچه بیان شد غیر از آن مطلبی است که محقق مذکور از ارجاع یکی از دو قاعده به دیگری افاده فرمود.

تمام مطلب مذکور به حسب مقام ثبوت بود و نتیجه آن شد که مانعی از اتحاد دو قاعده و انشای آن ها به لفظ واحد وجود ندارد. هم چنان که مانعی از انشای آن دو به دو انشای مختلف نیز در بین نیست. به شرط آن که انگیزه و داعی برای این امر وجود داشته باشد. و معلوم گردید تمامی موانع و اشکالاتی که ذکر کردند و جوه فاسدی است که قابل اعتماد نیستند و از این جهت هیچ محذور عقلی لازم نمی آید.

ب) به حسب مقام اثبات و ظهور ادله مسأله

آنچه از بنای عقلا که ثبوت آن در مسأله ذکر شد استفاده می شود و در روایات باب که از ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد گردیده و در آن ها جملاتی نظیر: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ» و نیز: «حِينَ انصَرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» بر می آید، اتحاد دو قاعده و عدم فرق بین آن دو است به جهت اتحاد ملاکی که در هر دو مورد وجود دارد هر چند از بعضی جهات مصادیق آن ها با هم اختلاف دارند. بنابراین می توان گفت تا وقتی که انسان مشغول به انجام عملی است و نسبت به حال آن آگاه است، توجه به انجام آن دارد و از کیفیات آن آگاهی دارد. (هر چند با علم اجمالی ارتکازی که اخیراً ذکر آن گذشت) این شخص در چنین حالی، مقطوعاً نسبت به عمل متذکرتر و بیناتر و آگاهتر است تا وقتی که در آن شک می کند (آن هم بعد از گذشتن عمل و رها کردن آنچه بدان مشغول بوده و محو شدن تفصیل عمل از ذهن او) و در این مسأله نیز تفاوتی بین کل یا جزء وجود

نداردهم چنان که تفاوتی بین فراغ از نفس شیء یا تجاوز از محل آن وجود ندارد.

اما ادله نقلیه ای که عمده بار در این مسأله را به دوش می کشند انصاف آن است که از آن ها نیز - با اختلاف السنه و تعابیری که در آن ها به چشم می خورد - استفاده نمی گردد که دو شیء مختلف را مدنظر داشته باشند بلکه اگر کسی خالی النظر و با ذهنی غیر آمیخته به آنچه که علمای اعلام از نقض و ابرام در اتحاد دو قاعده یا اختلاف آن ها مطرح کرده اند به این روایات بنگرد، به ذهن او جز قاعده واحد عامی که در اجزای عمل و در کل آن بعد از گذشتن و رها کردن آن جاری است تبادر نخواهد کرد.

البته منافاتی هم ندارد که روایات مذکور در بعضی از مصادیق، به برخی قیود مقید باشند مانند اعتبار دخول در غیر نسبت به جریان آن در اجزاء - اگر قایل به آن باشیم - چنان که *إن شاء الله* در آینده توضیح آن خواهد آمد. مؤید این معنا تقارب تعبیرات - اگر نگوییم اتحاد آن ها - در اخبار وارده در موارد فراغ از نفس عمل و تجاوز از اجزای عمل است. چنان که در روایات تعبیر به: «مضی» شده است مانند دو روایت اسماعیل و محمد بن مسلم و نیز تعبیر به: «*إِنَّ شَكَّ لَيْسَ شَيْءٌ*» شده چنان که در دو روایت زراره و ابن ابی یعفر آورده است. حتی تعبیر «تجاوز» یا «دخول فی الغیر» مختص به موارد قاعده تجاوز (بنابر آنچه که قائلین به تعدد اختیار نموده اند) نمی باشد بلکه همین تعابیر بعینه در احادیثی که در قاعده فراغ وارد شده نیز وجود دارد مانند روایت ابن ابی یعفر که از امام صادق علیه السلام روایت می کند: «*إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكَّكَ بِشَيْءٍ إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ*»، البته بنابر این که ضمیر در عبارت «*قَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ*» به وضو رجوع کند. این روایت در باب قاعده فراغ وارد شده است با این که اعتبار دخول در غیر در این روایت و آنچه در آن واقع شده از تعبیر به «تجاوز» استفاده شده است.

در غیر این روایت نیز شواهدی برای مقصود وجود دارد که رجوع و تدبر در آن شایسته است.

از جمیع آنچه ذکر شد بر می آید که حق، اتحاد دو قاعده با یکدیگر است همان گونه که نظر شیخ علامه بزرگوار ماشیخ انصاری و دیگران همین است.

اما این که ثمره این نزاع چیست و به حسب نتیجه چه فرقی بین قول به اتحاد دو قاعده و تعدد آن ها وجود دارد؟ ان شاء الله در بحث های آینده به ویژه بحث اعتبار دخول در غیر و جریان قاعده تجاوز در اعمال مستقله پیرامون این مسأله بحث و بررسی خواهیم کرد.

مقام سوم: آیا قاعده از امارات است یا از اصول عملیه؟

اشاره

این اختلاف وجود دارد که قاعده تجاوز و فراغ - چه بنابر تحقیق قائل به اتحاد آن دو باشیم یا چنان که عده ای از متأخرین و معاصرین پذیرفته اند قائل به تعدد آن دو باشیم - آیا از اصول عملیه است یا مندرج در سلک امارات می باشد؟ با احاطه دقت و خبرویت در این مسأله و توجه و تأمل در آنچه که از بیان مدرک قاعده ذکر شد شکی باقی نمی ماند که قاعده در سلک امارات ظنیه است؛ زیرا حق، ثبوت آن نزد عقلا و اهل عرف است قبل از ثبوت آن در شرع و ملاک آن نیز در نزد عقلا و اهل عرف غلبه توجه ذکر بر فاعل هنگام عمل است با توضیحاتی که ذکر شد. یعنی قاعده نزد عقلا و اهل عرف مبتنی بر: «اصاله عدم غفلت هنگام عمل» است به ضمیمه این که احتمال ندارد فاعلی که از اجزاء و شرایط عمل آگاهی دارد خلاف آنچه مراد و مرام اوست را مرتکب گردد.

و - چنان که گذشت - شارع مقدس نیز دقیقاً به همین ملاک این قاعده را امضا فرموده است. شاهد بر این مطلب نیز دو روایت بکیر بن اعین و محمد بن مسلم می باشد که در اولی حضرت حکم را معلل به: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ» و در دومی به: «حِينَ انصَرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» فرموده اند و روشن است که انصراف از صلوات، در آخرین زمان اشتغال به فعل نماز می باشد.

با وجود این مطالب مجالی برای تشکیک در حجیت قاعده مانند سایر اماراتی که عقلاً و شرعاً معتبر هستند باقی نمی ماند.

از واضح ترین قرائن بر این مطلب آن است که در برخی از روایات خاصه اشارات لطیفی به این معنا وجود دارد که با وجود این اشارات شکی در مسأله باقی نخواهد ماند و ذیلاً بدان ها می پردازیم.

نسبت قاعده با اصول عملیه

در روایت عبد الرحمن از ابی عبدالله علیه السلام وارد شده است: کسی برای سجده فرود می آید و نمی داند رکوع به جای آورده یا نه؟ حضرت می فرماید: «قَدْ رَكَعَ» و نیز در روایتی از فضیل بن یسار از ابی عبدالله علیه السلام وارد شده که بعد از سؤال: «اسْتَيْتَمَّ قَائِمًا فَلَا أُدْرِي أَرَكَعْتَ أَمْ لَا؟» حضرت می فرماید: «بَلَى، قَدْ رَكَعْتَ» و در روایت سوم حماد بن عثمان از ابی عبد الله علیه السلام بعد از سؤال از آن حضرت که: «أَشْكُ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أُدْرِي أَرَكَعْتَ أَمْ لَا» حضرت می فرماید: «قَدْ رَكَعْتَ إِمْرًا».

اینها روایات خاصه ای بود که مشتمل بر تصریح وقوع فعل مشکوک و وجوب آن با عبارات: «قَدْ رَكَعَ»؛ «بَلَى، قَدْ رَكَعْتَ»؛ «قَدْ رَكَعْتَ إِمْرًا» ما به آن ها دست یافتیم و آن ها را سابقاً ذیل شماره های ۳ و ۴ و ۵ از روایات خاص دال بر قاعده نقل کردیم.

این روایات شاهد بر این هستند که قاعده کاشف از واقع است و اعتبار آن نیز به جهت همین کشف از واقع می باشد نه این که ملاک در اعتبار آن مجرد حکم رفع حیرت و شک هنگام عمل باشد بدون این که ناظر به واقع و احراز آن گردد چنان که شأن اصول عملیه همین است.

از همین جا روشن می گردد که مجالی برای شک در تقدیم این قاعده بر استصحاب و سایر اصول عملیه ای که در مورد آن وارد شده است باقی نمی ماند؛ زیرا امارات بر تمامی اصول عملیه مقدمند. اما اگر قائل به اندارج قاعده در سلک اصول عملیه باشیم، در این صورت تقدیم آن بر موارد دیگری مانند استصحاب و مشابه آن مشکل خواهد بود.

شیخ انصاری رحمه الله در صدر کلامشان در این مسأله ذکر کرده اند که این قاعده

هرچند که از اصول عملیه است اما بر خصوص استصحاب (و مشابه آن) مقدم است؛ زیرا این قاعده در مورد استصحاب وارد شده و از طرفی اخص مطلق از آن است و می دانیم که هیچ موردی نیست که قاعده در آن جاری شود مگر این که در همان جا استصحابی که اقتضای فساد داشته باشد نیز وجود دارد.

هرچند عده ای از متأخرین ایشان، این کلام را پسندیده و بدان اعتماد کرده اند اما با این حال تقدیم قاعده بر استصحاب (بنابر قول این که قاعده از اصول عملیه می باشد) خالی از نقد و اشکال نیست. به دلیل این که موارد جریان قاعده هرگز منحصر به مواردی که استصحاب فساد در آن ها جاری می گردد نبوده بلکه بر اقسام سه گانه زیر است:

قسمی که استصحاب فساد در آن ها جاری است؛ قسم دیگری استصحاب صحت در آن ها جاری می گردد؛ و قسم سوم اصلاً استصحاب در آن جاری نمی شود؛ نه فساد و نه صحت.

مثال برای قسم اول فراوان است. اما مورد دوم مثل شک در صحت صلوات بعد از فراغ آن از جهت شک در طهارت یا شک در ستر و پوشش یا غیر این دو مورد از شرایط است، با قطع به این که وجود آن ها قبل از نماز محرز بوده و علم به حصول خلاف آن نداریم.

قسم سوم نیز مانند شک در صحت از ناحیه شرایطی است که مذکور شد. البته با عدم علم به حالت سابقه از جهت این که دو حالت مختلف مذکور کدام بر دیگری تعاقب دارد و نمی دانیم کدام مقدم بر دیگری است.

مواردی که از قبیل قسم دوم و سوم برشمرده می شوند نادر نیستند تا مورد اعتنا واقع نشده و حمل عموماً بر آن ها از قبیل حمل بر فرد نادر تلقی شود و تخصیص آن ها بوسیله این موارد تخصیص مستهجن به شمار آید، بلکه بر عکس به ویژه در قسم دوم موارد بسیار زیادی هستند.

مگر این که گفته شود: شکی در ندرت قسم ثالث نیست هم چنان که تردیدی در لغویت جعل قاعده برای خصوص مواردی که از قسم دوم باشند وجود

ندارد؛ زیرا استصحاب جاریه در آن و در غیر آن - که به حسب نتیجه موافق قاعده است - برای آن کافی است.

در نتیجه حصر موارد قاعده در آن ممکن نیست و چاره ای از جریان آن در موارد قسم اول یعنی موارد استصحاب فساد نیز وجود ندارد.

بهتر از تمام آنچه ذکر شد این است که گفته شود: روایات خاصی که در بعضی از مصادیق قاعده وارد شده (و هنگام ذکر ملاک قاعده بیان گردید) بلکه بعضی از عمومات وارده در مورد شک در رکوع و سجود و مثل این دو، دلیل قاطعی بر تقدیم قاعده بر اصله فساد و استصحاب عدم است؛ چرا که به روشنی معلوم است این موارد از موارد استصحاب عدم می باشند.

بنابراین مثل این فرمایش امام علیه السلام در روایت اسماعیل بن جابر که: «إِنَّ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلَيْمِضُ وَإِنَّ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلَيْمِضُ كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْمِضُ عَلَيْهِ»^(۱) و هم چنین روایت زراره و روایت

ابن ابی یغفور و روایات دیگر دلیل واضحی بر جریان قاعده در موارد اصله الفساد هستند. (نیکو تدبر فرمایید)

مطلبی که در این جا باقی مانده این است که قول به امارت قاعده - مطابق با نظر ما - موجب حکم به ثبوت جمیع لوازم و ملازمات قاعده نمی گردد، چنان که در زبان بسیاری از متأخرین و معاصرین در باب امارات این طور جا افتاده است و این که بوسیله آن تمام لوازم و ملازمات ثابت می گردد.

مثلاً اگر بعد از فراغ از نماز ظهر در صحت نماز از جهت طهارت شکی حاصل شود، اشکالی در حکم به صحت نماز و صحت آنچه مترتب بر فعل آن در نماز عصر است وجود ندارد. اما حکم به تحقق طهارت به گونه ای که تحصیل آن برای نمازهای بعدی لازم و واجب نباشد صادر نمی گردد بلکه بر شخص مکلف واجب است که برای نماز عصر و دیگر نمازها وضو بگیرد؛ زیرا مورد

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب الرکوع، باب ۱۳، ح ۴.

جریان قاعده نفس صلات ظهر است که قاعده دلالت بر صحت آن می کند. گویی این صحت امری است که از این جهت معلوم بالوجدان است (یا از حیث اشتغال آن بر طهارتی که در نماز معتبر است) اما تحقق خود طهارت با قطع نظر از این حیثیت قابل قبول نیست. (تأمل فرمایید)

البته اگر قاعده طهارت جاری گردد به این معنا که در صحت طهارت، بعد از احراز اصل آن شکی پیدا شود، این مورد به گونه ای است که گویی طهارت بالوجدان حاصل است و بنابراین برای نمازهای بعدی تحصیل طهارت واجب نیست. سرّ این مطلب از جمیع آنچه ما در محل خود ذکر کرده ایم روشن است که وقتی چیزی اماره باشد لازمه آن این نیست که جمیع ملازمات آن نیز اثبات گردد و این که گفته شده است جمیع لوازم و ملازمات آن ولو با هزار واسطه اثبات می گردد حرفی سطحی و خالی از تحقیق می باشد و اگر بنا بر این باشد فقه جدیدی لازم می آید چنان که بر هر محقق خبیری پوشیده نیست. بلکه آنچه بر اماره مترتب می گردد آثار واقعی و لوازم آن است البته در مورد خود و به مقداری که اطلاق ادله بدان انصراف دارند و به اختلاف مقامات مختلف می گردند.

مثلاً شکی نیست که بینه از اوضاع امارات و اتم آن ها از جهت دلیل و وسعت است. اما آیا به راستی می توان به جمیع لوازم و ملازمات آن اخذ نمود و نسبت به حجیت مثبتات آن از هر جهت و به هر نحو که باشد، قائل شد؟ به عنوان مثال دو شاهد یا بیشتر شهادت دهند که زید در فلان مکان نشسته بود، سپس مردی آمد و تیری به جانب او انداخت که اگر زید در آن مکان می بود قطعاً به او می خورد و او کشته می شد، آیا می توان به مجرد شهادت شهود، حکم قتل (عمدی یا خطایی را) در حق آن شخص جاری کرد بدون این که قطع به وقوع قتل از اماره مذکوره حاصل شده باشد و تنها به استناد این که این حکم قتل، از آثار شرعیه این

شهادت است هر چند با وسائلی صورت گرفته باشد؟! یا مثلاً اگر بینه قائم شود که امروز اولین روز از شوال و روز فطر است و ما بدانیم که زید در چنین روزی

از سفر خویش باز می گردد آیا می توان آثار بازگشت زید را به مجرد این شهادت بر آن بار کرد؟ این نکته بسیار جای تدبر و تامل دارد.

مقام چهارم: اعتبار دخول فی الغیر و عدم آن

بزرگان در اعتبار دخول فی الغیر و عدم آن در جریان قاعده اختلاف کرده و نظراتی ارائه کرده اند که ذیلاً مطرح می شود :

قول اول : مطلبی است که از شیخ علامه ما؛ پیرامون اعتبار دخول در غیر در تمامی موارد استفاده می شود. اما واجب نیست که «غیر» دائماً فعل وجودی باشد بلکه جایز است در بعضی موارد حالتی عدمی داشته باشد مثلاً نسبت به مجموع نماز، حالتی که بعد از نماز حاصل می شود و غیر عبادی است هر چند که داخل در فعل وجودی بعد از نماز نگشته باشد این گونه است. نصّ عبارت ایشان چنین است :

«القوی الاعتبار الدخول فی الغیر وعدم کفایه مجرد الفراغ، إلّا أنه قد یكون الفراغ عن الشیء ملازماً للدخول فی غیره، كما لو فرغ عن الصلاه والوضوء، فإنّ حاله عدم الاشتغال بهما یعدّ مغایره لحالهما وإن لم یشتغل بفعل وجودی، فهو دخول فی الغیر بالنسبه إليهما؛ اقوی آن است که دخول در غیر را معتبر بدانیم و مجرد فراغ را کافی ندانیم مگر آن که گاهی اوقات، فراغ از شیء ملازم با دخول در غیر آن باشد. چنان که اگر از نماز و وضو فارغ شود، حالت عدم اشتغال به این دو، مغایر با حالت انجام این دو عمل است هر چند مشغول به فعل وجودی دیگری نشده باشد، در نتیجه این خود دخول در غیر نسبت به صلات و وضوبه شمار می رود»^(۱).

قول دوم : اعتبار دخول در فعل وجودی بعد از عمل است. این مطلب از کلمات محقق خراسانی رحمه الله در تعلیقاتشان بر کتاب رسائل بر می آید آن جا که بعد از تصریح به اعتبار دخول در غیر در مورد قاعده تجاوز هنگام شك در اجزای فعل واحد می فرماید :

۱- فرائد الاصول، ج ۳، ص ۳۳۴.

«وَأَمَّا قَاعِدَةُ الْفِرَاقِ فَالظَّاهِرُ مِنْهَا أَيْضًا اعْتِبَارُ الدُّخُولِ فِي الْغَيْرِ لظُهُورِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَحِيحِهِ زَرَارَةٌ فِي الْوُضُوءِ: «وَإِذَا دَخَلَ الْغَيْرَ» وَصَدَرَ مَوْثِقَهُ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ: إِذَا شَكَّكَتْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلَتْ فِي غَيْرِهِ؛ أَمَّا أَنْ يَكُنَّ مِنْ ظَاهِرِ قَاعِدَةِ الْفِرَاقِ بِرَأْيِ أَبِي يَعْفُورٍ فَدَلِيلُ فِرْمَائِشِ إِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ فِي صَحِيحِهِ زَرَارَةٌ فِي مَوْثِقِهِ وَصَدَرَ مَوْثِقَهُ ابْنُ أَبِي يَعْفُورٍ: إِذَا شَكَّكَتْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلَتْ فِي غَيْرِهِ».

کلام این بزرگوار مبنی بر ارجاع ضمیر غیره در حدیث به وضو است یعنی: در غیر وضو دخول در افعال وجودیه (نه دخول در غیر آن جزء) استدلال ایشان به این روایت دلیل بر این است که ایشان مجرد فراغ از عمل را کافی نمی دانند و همچنین مجرد صدق عنوان «مضی» یا «تجاوز» که در بعضی از احادیث باب وارد شده نزد ایشان کفایت نمی کند.

قول سوم: تفصیل بین موارد جریان قاعده تجاوز و قاعده فراغ و معتبر دانستن دخول در جزء مستقلی که شرعاً در جریان قاعده تجاوز بر آن مترتب است. اما در قاعده فراغ چیزی جز دخول در آنچه مابین با عمل مشکوک در آن است معتبر نمی باشد و حتی نسبت به جریان قاعده تجاوز در جزء اخیر از نماز نیز دخول در تعقیبی که شرعاً مترتب بر نماز هست معتبر است. در غیر این صورت قاعده تجاوز در آن جاری نمی گردد هر چند قاعده فراغ جاری است آن هم به جهت عدم اعتبار چیز دیگری جز دخول در حالی که مابین با آن می باشد. بعید نیست بازگشت این قول از جهت معنا به مطلبی که شیخ انصاری ذکر کردند باشد هر چند از جهت صورت باهم اختلاف دارند. (تأمل فرماید)

قول چهارم: تفصیل بین موارد جریان قاعده فراغ از وضو و از نماز، با التزام به کفایت مجرد فراغ از وضو ولو با شک در جزء اخیر از آن و عدم کفایت مجرد فراغ نسبت به صلات. این قول را شیخ علامه انصاری رحمه الله از بعضی حکایت نموده و نام آنان را ذکر نکرده سپس آن را به جهت اتحاد دلیل در هر دو باب رد کرده است. به نظر ما نیز مطلب همین گونه است.

قول پنجم: عکس تفصیل فوق. یعنی اعتبار دخول در غیر، در باب وضو و عدم این اعتبار در باب صلات. محقق اصفهانی در بعضی از نوشتار خویش در این مقام می نویسد:

«و یمكن أن یقال بناء علی تعدد القاعده؛ بالفرق بین الوضوء والصلوه فی جریان قاعده الفراغ فیهما بتقییدها فی الأوّل بالدخول فی الغیر دون الثانی، وذلك لتقیید الفراغ عن الوضوء بذلك فی روایه زرارہ حیث قال: «فإذا قُمتَ مِنَ الوُضوءِ وَفَرغتَ مِنْهُ فَقَد صیرتَ فی حالٍ آخری مِنْ صلاهٍ أو غَیرِها الخیر» و کذا فی روایه ابن ابی یعفر: «إذا شَکَّکَتَ فی شَیءٍ مِنَ الوُضوءِ وَقَد دَخَلتَ فی غَیرِهِ»... إلى أن قال: وَلَا- استبعاد فی اختصاص الوضوء بالدخول فی الغیر بعد اختصاصه بعدم جریان قاعده التجاوز عن المحل فیهِ رأساً؛ با توجه به تعدد قاعده، ممکن است به فرق وضو و صلات در جریان قاعده فراغ در آن دو قائل شویم. بدین صورت که در اولی قائل به تقیید آن به دخول در غیر شویم به خلاف مورد دوم؛ زیرا تقیید فراغ از وضو در روایت زرارہ آن جا که می فرماید: «فإذا قُمتَ مِنَ الوُضوءِ وَفَرغتَ مِنْهُ فَقَد صیرتَ فی حالٍ آخری مِنْ صلاهٍ أو غَیرِها...» و هم چنین در روایت ابن ابی یعفر: «إذا شَکَّکَتَ فی شَیءٍ مِنَ الوُضوءِ وَقَد دَخَلتَ فی غَیرِهِ» وجود دارد. ...: استبعادی در تخصیص وضو به دخول در غیر وجود ندارد بعد از این که خود وضو به عدم جریان قاعده تجاوز از محل، از اصل و اساس اختصاص پیدا می کند».

آنچه ذکر شد اقوالی بود که ما در این مسأله بدان دست یافتیم و چه بسا متبع و محقق بر اقوال دیگری از کلمات بزرگان دسترسی پیدا کند. اما آنچه اکنون مهم است تحقیق حال و بررسی تفاوت موجود بین کلمات آن هاست.

گفتار ما: تحقیق آن است که منشأ خلاف در این مسأله، اختلاف السنه روایاتی است که در آن وارد شده است. بعضی از روایات مطلق هستند و در آن ها غیر از عنوان مضی و تجاوز از شیء چیز دیگری ذکر نشده است مانند روایت محمد بن مسلم و روایت ابن ابی یعفر و ظاهر روایت بکیر بن اعین و هم چنین روایت دیگری از محمد بن مسلم که مشتمل بر تعلیل حکم نیز هست چنان که

روایت قبلی آن نیز همین گونه بود. همچنین بعضی از روایاتی که به طور خاص در ابواب وضو و نماز وارد شده اند مانند روایت محمد بن مسلم که در آن حضرت فرمودند: «كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صَلَاتِكَ وَطَهُورِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّرًا فَاَمْضِهِ» (۱).

بعضی دیگر از روایات هستند که مقید به دخول در غیر هستند مانند روایت زراره و اسماعیل بن جابر و صدر روایت ابن ابی یغفور و روایت دیگری از زراره که آن را از مستطرفات کتاب سرائر به نقل از کتاب حریر ذکر کردیم.

اکنون بحث در این است که وجه جمع بین دو دسته چگونه خواهد بود؟

آیا با تقیید مطلقات بوسیله آنچه که با دخول در غیر مقید شده است صورت می گیرد هم چنان که قضیه مطلق و مقید در غیر این مقام نیز همین گونه است؟ یا آن که غیر در این جا از قبیل قیود غالبیه بوده و در نتیجه احتراز از غیر آن فایده ای نخواهد داشت؛ زیرا غالب در افعال انسان - به ویژه مثل نمازی که مورد روایات نیز است - این گونه است که اگر از آن ها خارج شود، داخل در فعل دیگری می گردد.

یا آن که تقیید به دخول در غیر تنها در موارد تجاوز از اجزای عمل است، به این معنا که هر جزئی که در آن شک می شود، به آن شک اعتنا نمی شود به شرطی که داخل در جزء دیگر گردد. اما اگر این شک بعد از فراغ از کل حاصل گردد، مجرد فراغ از کل در آن کافی است؛ زیرا چنین تقییدی فقط در موارد تجاوز از اجزاء وارد شده نه نسبت به فراغ از کل.

مخفی نماند که خلافی که در اتحاد دو قاعده و تعدد آن ها واقع شده بود دخیلی به این تفصیل ندارد؛ زیرا خلاف مذکور منافی وحدت دو قاعده نیز نمی باشد، چرا که مانعی وجود ندارد که یکی از دو فرد عام واحد به قیدی که در سایر افراد آن جاری نیست مقید گردد.

با این همه محقق نائینی رحمه الله این مسأله و تفصیلی که در آن اختیار نموده را بر مختار خویش در اصل قاعده بنا کرده است، یعنی در این جا غیر از قاعده فراغ که

۱- این روایت در شماره اول از روایات خاصه نقل شد.

در افعال مستقله جاری است وجود ندارد. اما شارع مقدس خصوص اجزای صلوات را در جایگاه افعال مستقله قرار داده است آن هم به مقتضای حکومتی که ادله وارده در قاعده بر خصوص اجزای صلوات دارد. در نتیجه بعد از چنین تنزیلی قاعده فقط در اجزای نماز جاری خواهد گشت. اما از آن جایی که ادله تنزیل مقید به خصوص در موارد دخول در غیر می باشند و همچنین مانعی وجود ندارد که شیء در جایگاه شیء دیگری باشد اما دارای خصوصیتی باشد که آن خصوصیات در جایگاه شیء دیگر وجود ندارد، در نتیجه اعتبار دخول در غیر تنها در موارد قاعده تجاوز لازم می آید.

ضعف مبنایی که آن بزرگوار اختیار نموده در سابق ذکر شد و این که در اخبار باب از لسان تنزیل و حکومت، عین و اثری یافت نمی شود و جمیع آنچه که در باب قاعده تجاوز و فراغ وارد شده از لسان واحد خالی است بدون این که هیچ کدام ناظر بر دیگری بوده و یکی در جایگاه دیگری باشد.

علاوه بر این که لفظ شیئی که در اخبار قاعده فراغ وارد شده، عام بوده و شامل افعال مستقله و اجزای مرکبه شرعیه مثل رکوع و سجده و غیره... می شود.

با این توضیح، انصاف این است که دوران اگر بین احتمال تقیید و بین اخذ به اطلاق و حمل قید بر قید غالبی باشد (البته اگر بپذیریم که در این جا قید، قید غالبی است) دیگر مجالی برای تردید در ترجیح جانب اطلاق باقی نمی ماند؛ زیرا ادله تقیید که در مورد غالب وارد شده اند به خودی خود قاصر از دلالت بر آن می باشند.

مگر آن که گفته شود حمل قید بر غالب، اولی از حمل اطلاق مطلق بر آن و انصراف آن به غالب نیست. در نتیجه مطلقا نیز به خودی خود قاصر از دلالت بر شمول حکم به عموم آن بوده و لازم می آید که وجوب اخذ به آن ها در قدر متیقن از آن هاست یعنی خصوص مواردی که قید در آن ها موجود است نه دیگر موارد (موارد یعنی موارد دخول در غیر). نهایت چیزی که در این باب می توان گفت این است که این مطلب از جهت قیام دلیل بر تقیید نبوده بلکه از ناحیه قصور مطلقا نسبت به اثبات بیش از این می باشد.

اما آنچه که قائله را رفع نموده و مطلب را آسان می گرداند این است که هر چند دخول در غیر را در موارد قاعده تجاوز معتبر ندانیم اما این دخول برای تحقق عنوان مضی و تجاوز لازم است و خود همین عنوان جز با دخول در غیر محقق نمی گردد. مثلاً اگر در تحقق جزئی از اجزای نماز و وجود آن شک کنیم، تجاوز از محل در این جا قطعاً هنگامی محقق می شود که داخل در جزء دیگر یا داخل در مقدمه جزء دیگر شویم و بدون آن - یعنی اگر داخل در جزء بعدی یا مقدمه آن نشده باشیم - محل هم چنان به حال خود باقی بوده و تجاوز از آن صورت نگرفته است.

و این به خلاف مورد فراغ از کل است؛ زیرا عنوان «مضی» یا عناوین مشابه آن، با وجود آخرین جزء از آن محقق می گردد مثل تسلیم در نماز هر چند داخل در فعل دیگری نشده باشیم.

بنابراین تقیید به دخول در غیر، در خصوص «اجزاء» از باب عدم تحقق عنوان تجاوز و مضی بدون آن خواهد بود و این قید در واقع قید نیست بلکه از باب تحقق موضوع می باشد. (۱)

از جمیع آنچه ذکر شد این مطلب به دست می آید که اقوی عدم اعتبار دخول در غیر در موارد دو قاعده است - چه قائل به اتحاد آن دو باشیم چه قائل به تعددشان - مگر آنچه که موضوع مضی و تجاوز با آن محقق می گردد. البته بعضی موارد به جهت ورود دلیل خاص در آن ها از عموم مذکور مستثنی می گردند. مانند آنچه که ان شاء الله در آینده ذکر خواهد شد و با این بیان عمده اشکال حل شده و قائله رفع می گردد.

مؤید این ما ادعا ظهور تعلیلی است که در دو روایت بکیر بن اعین و محمد بن مسلم وارد شده و حضرت می فرماید: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ» و نیز: «وَكَانَ حِينَ انصَيْرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» چرا که با این فرمایشات هر قیدی جز عنوان بعدیت کنار گذاشته می شود و واضح است که در هنگام

۱- در هر حال، این مطلب در مورد شک در اصل وجود جزء صادق می باشد نه در جایی که در صحت آن بعد از علم به تحقق وجودش شک می کنیم.

تعارض، ظهور تعلیل بر غیر آن مقدم است علاوه بر مطلبی که در مورد ضعف دلالت آن گذشت.

مؤید دیگر بنای عقلا بر عمل به قاعده است که اعتبار چنین قیدی را منتفی می کند؛ زیرا بنای عقلا دایرمدار مضمی عمل و فراغ از آن است و دخلی برای دخول در غیر در آن نیست.

آنچه در این مقام باقی می ماند این است که مراد از غیر بنابر قبول اعتبار آن چیست؟ و آیا هر فعلی که مغایر با مشکوک فیه باشد را در بر می گیرد یا آن که قیودخاصه ای در آن معتبر است؟ إن شاء الله در بخش آینده پیرامون این مسأله بحث خواهیم نمود.

مقام پنجم: مراد از غیر

در بین بزرگان این کلام واقع شده است که آنچه در تحقق تجاوز از محل شیء معتبر است آیا دخول در مطلق غیر است (البته بنابر دخول در غیر) هر چند مقدمه ای برای جز دیگر باشد مانند لحظات فرود آمدن برای سجود یا لحظاتی که انسان برای قیام بر می خیزد، یا آن که غیر از دخول در اجزای اصلی کفایت نمی کند؟

مشهور این است که اکتفا به مطلق غیر کافی نیست بلکه دخول در اجزای اصلی لازم است چنان که ظاهر روایات نیز همین مطلب را می رساند به دلیل ظهور فرمایش حضرت علیه السلام که می فرماید: «إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلَيْمِضُ وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلَيْمِضُ». با این توضیح که حضرت این فرمایش را در مقام زمینه سازی برای ذکر کبرای کلی: «كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ وَقَدْ جَاوَزَهُ وَدَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْمِضُ عَلَيْهِ» فرموده و از آن بر می آید که غیر، به ناچار باید از اجزای اصلی باشد و هیچ غیری نزدیک تر از سجود به رکوع نیست و هم چنین هیچ غیری به سجود نزدیک تر از قیام نمی باشد.

مگر آن که گفته شود ذکر دو مثال مذکور از جهت اعتبار دخول در اجزای ا

صلی یا آینده نیست بلکه از این باب است که ابتلائی به آن‌ها فراوان است و همچنین شک در حال فرود آمدن یا در حال ایستادن نادر پیش می‌آید و شک به طور عادی بعد از استقرار در غیر حاصل می‌گردد و قبل از چنین استقراری، صورت فعل معمولاً از ذهن انسان محو و غایب نمی‌گردد.

مؤید نظر مشهور روایت عبد الرحمن است که در آن می‌گوید: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَشَكَكَ قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ جَالِسًا فَلَمْ يَدْرِ أَسَجَدَ أَمْ لَمْ

يَسْجُدُ؟ قَالَ: يَسْجُدُ؛ قُلْتُ: الرَّجُلُ نَهَضَ مِنْ سُجُودِهِ فَشَكَكَ قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ قَائِمًا فَلَمْ يَدْرِ أَسَجَدَ أَمْ لَمْ يَسْجُدُ؟ قَالَ: يَسْجُدُ؛ به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی سرش را از سجده بر می‌دارد و پیش از این که بنشیند شک می‌کند که آیا سجده کرده است یا نه؟ حضرت فرمود: سجده کرده است. پرسیدم: مردی از سجده بر می‌خیزد و قبل از آن که کاملاً بایستد شک می‌کند که سجده کرده یا نه؟ فرمود: سجده کرده است» (۱).

مدار در این روایت اجزای اصلیه هستند نه مقدمات آن‌ها.

اما روایت دیگری از همان راوی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که با روایت قبلی تعارض دارد به این مضمون که: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرَكَعَ أَمْ لَمْ يَرَكَعْ قَالَ: قَدْ رَكَعَ؛ به حضرت علیه السلام عرض کردم: مردی برای سجده فرود می‌آید اما نمی‌داند رکوع کرده یا نه؟ فرمود: رکوع کرده است» (۲).

ظاهر این سؤال که «أهوى إلى السُّجُودِ» این است که هنوز به حد سجده نرسیده است.

و روایت فضیل بن یسار که می‌گوید: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَيْتَمُّ قَائِمًا فَلَا أُدْرِى رَكَعْتُ أَمْ لَا؟ قَالَ: بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَاْمُضِ فِي صِيَلَاتِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ؛ در حال ایستادن بودم که ندانستم آیا رکوع کردم یا نه؟ فرمود: آری، حتماً رکوع کرده‌ای. نمازت را ادامه بده؛ زیرا این (شک) از شیطان است» (۳).

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب السجود، باب ۱۵، باب ۱۵، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب الركوع، باب ۱۳، ح ۶.

۳- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب الركوع، باب ۱۳، ح ۳.

اما روایت اخیر خالی از شوائب ابهام نیست؛ زیرا مراد از استتمام در حال قیام ممکن است استتمام بعد از سجده دوم باشد بنابراین اگر نسبت به رکوع رکعت قبلی شکی پیدا نکرده باشد، بدان اعتنا نمی شود چنان که شیخ الطائفه این احتمال را داده است.

اما اگر احتمال اراده استتمام در حال قیام در خود همان رکعت باشد این احتمال بسیار ضعیف است؛ زیرا تصویر وجه درستی از آن امکان پذیر نیست. محقق اصفهانی رحمه الله نیز در نهاییه الدراییه در توجیه آن این گونه گفته است: «إِنَّ الْمُرَادَ انْحِنَاءَ لِلرُّكُوعِ ثُمَّ اسْتِمَامَهُ الْقِيَامَ مَعَ الشُّكِّ فِي أَنَّهُ رُكْعٌ أَمْ لَا؛» این مطلب نیز امری بسیار نادر و بعید الوقوع است همان طور که بر کسی پوشیده نیست.

علاوه بر این قیام بعد از رکوع به خودی خود از واجبات به شمار می رود و با این توضیح از قبیل دخول در جزء دیگر از افعال اصلی به حساب می رود نه از باب دخول در باب مقدمه اجزاء.

هم چنین احتمال دارد که روایت را در باب کثیر الشک وارد بدانیم؛ زیرا حضرت در روایت می فرماید: «فَإِنَّ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّيْطَانِ» چنان که صاحب وسائل بعد از ذکر احتمال شیخ چنین احتمالی را داده اند.

روایت اولی نیز هر چند در فرود آمدنی که از مقدمات سجده می باشد ظهور دارد اما بعید نیست که آن را بر آخرین مرتبه فرود که متصل به حد سجده می باشد حمل کنیم آن هم به قرینه روایات دیگری که اخیراً آن را ذکر کردیم به ویژه در کنار نظر مشهور نسبت به عدم اعتنا به مقدمات افعال. (تأمل فرمایید)

در مجموع باید گفت: مقتضای جمع بین روایات باب، عدم اعتنا به دخول در مقدمات افعال است و آنچه واجب است دخول در فعل اصلی دیگر است و آنچه ذکر شد منافاتی با مطلبی که اخیراً در ظهور روایات قاعده در کفایت مطلق فراغ و هم چنین تجاوز حاصل به دخول در فعل غیر به هر صورت که حاصل گردد ندارد؛ زیرا مانعی در بین نیست که این حکم، یک حکم تبعیدی در خصوص مورد خودش باشد و شارع در این جا حکم مقدمات افعال را ساقط فرموده

و بدان اعتنایی نکرده باشد. و هم چنین منافاتی با بقای اطلاق بر حال خویش نسبت به سایر موارد قاعده ندارد و چه بسا حکمت در حکم شارع به این مطلب، این باشد که صورت جزء سابق غالباً قبل از انتقال به جزء دیگر که مابین با آن است از ذهن محو نمی گردد. بنابراین حالت توجهی که حین الفعل برای انسان حاصل می گردد، قبل از انتقال به جزء ثانی برای انسان و در ذهن انسان باقی است. (تأمل فرمایید) اگر این حکمت نیز پذیرفته نگردد آنچه می ماند - چنان که ذکر شد - تعبد محض در مورد آن است.

اما تفصیل بین وضو و صلوات بدین صورت که دخول در غیر را در اوّلی معتبر بدانیم و در دومی معتبر ندانیم یا بالعکس بسیار بسیار ضعیف است و اتحاد دلیل در هر دو باب آنرا دفع می کند چنان که شیخ علامه انصاری رحمه الله همین مطلب را ذکر نموده اند.

اما این فرمایش حضرت در روایت زراره: «إِذَا قُمْتَ مِنَ الْوُضُوءِ وَفَرَعْتَ مِنْهُ فَقَدْ صَبَرْتَ فِي حَالِ آخِرِي مِنْ صَلَاةٍ أَوْ غَيْرِهَا؛ فَشَكَكْتَ فِي بَعْضِ مَا سَيَّمِيَ اللَّهُ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِيهِ وَضُوءٌ لَا شَيْءَ عَلَيْكَ فِيهِ؛ اِذَا كُنْتَ قَاعِدًا عَلَى وَضُوءِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَعَسَلَتْ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا؟ فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا؛ إِنْ قَالَ: مَا دُمْتُ فِي حَالِ الْوُضُوءِ؛ هِرْغَاهُ مَشْغُولٌ وَضُوءٌ شَدِيدٌ وَنَدَانَسْتِي وَدَوَّيْتِي رَأْسِي أَوْ خَيْرٌ» (۱).

ظاهراً آنچه در روایت ذکر شده، قید شرعی نبوده و گویا وجه در آن همان جریان عادت است به این که به طور عادی صورت فعل قبل از این که انسان به حال دیگری مشغول شود و به حالت دیگری تبدیل گردد و به فعلی مابین با فعل اولی پردازد از ذهن محو نمی گردد. به همین جهت است که آن را مقابل آنچه در

صدر روایت ذکر نموده قرار داده است آن جا که می فرماید: «إِذَا كُنْتَ قَاعِدًا عَلَى وَضُوءِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَعَسَلَتْ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَا؟ فَأَعِدْ عَلَيْهِمَا؛ إِنْ قَالَ: مَا دُمْتُ فِي حَالِ الْوُضُوءِ؛ هِرْغَاهُ مَشْغُولٌ وَضُوءٌ شَدِيدٌ وَنَدَانَسْتِي وَدَوَّيْتِي رَأْسِي أَوْ خَيْرٌ»

غسل دو دست را اعاده کن... تا وقتی که در حالت وضو هستی» (۱).

اگر این قید، قید شرعی می بود باید در این جا صورت سومی هم وجود می داشت که امام علیه السلام آن را ذکر نفرموده اند با این که ظاهر مطلب این است که امام علیه السلام در صدد بیان جمیع صور مسأله نسبت به آن دو قسمی که ذکر فرموده هستند.

از همین جا، جواب از استدلال به حدیث دوم یعنی روایت ابن ابی یعفور: «إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجِزْهُ» معلوم می گردد، به این معنا که راه گریزی از حمل غیر بر آن چه ما ذکر کردیم یا مشابه آن وجود ندارد. ذیل روایت نیز شاهد همین مطلب است؛ زیرا خالی از چنین قیدی است با این که از قبیل کبر برای آن می باشد.

علاوه بر این، احتمال رجوع ضمیر در «دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ» به غیر این دو جزء وجود دارد. در این صورت، حال اجزای وضو، حال اجزای نماز خواهد بود و این حکم هر چند مخالف با مشهور و بلکه مخالف با روایات دیگر نیز می باشد - چنان که در آینده خواهد آمد - اما این احتمال به خودی خود، به ظاهر روایت نزدیک تر است و این که بنا بر چنین تقدیری مورد عمل قرار نگرفته، موجب حمل آن به غیر آن نمی گردد، مادامی که قرینه لفظیه یا حالیه ای بر آن اقامه نگردیده است. (تدبر فرمایید)

مقام ششم: محل تجاوز شرعی است یا عقلی یا عادی؟

از آنچه گذشت معلوم شد که ظاهر اطلاعات اخبار باب، مبنی بر عدم اعتنای به شک در شیء است چه بعد از مضمی آن، چه بعد از تجاوز از آن و چه بعد از خروج از آن. و این سه عنوان (مضمی و تجاوز و خروج) حقیقتاً در مواردی که علم به وجود اصل شیء وجود دارد اما در تحقق بعضی از اجزاء و شرایط معتبر در آن شک شده، صدق می کند. بنابراین در مواردی که در اصل وجود شیء به طور حقیقی شک داشته باشیم، صدق نخواهد کرد و در نتیجه شامل

مورد قاعده تجاوزی که شک در آن در اصل وجود رکوع و سجود و غیر این دو مورد باشد نخواهد بود.

مگر آن که گفته شود تطبیق این کبری در برخی از اخباری که در این موارد وارد شده است دلالت بر این می کند که مراد از تجاوز از شیء، اعم از تجاوز حقیقی و تجاوز بالعنایه است (یعنی تجاوز از محل) و این اطلاق شیوع و وفور دارد.

با این توضیحات کلام در این است که مراد از «محل شیء» چیست؟

در پاسخ می گوئیم که محل شیء بر چند نحو قابل تصوّر است :

۱. محل شرعی : محلی است که شرعاً برای شیء مقرر گردیده و مراد از آن جایی است که اتیان آن اولاً و بالذات و به حسب حال ذکر و توجه و اختیار معتبر است. بنابراین محل سجود، به حسب جعل اولی شرعی، قبل از قیام خواهد بود هر چند بعد از دخول در قیام و قبل از رکوع بعدی اگر کسی متذکر بشود جایز است که رجوع کند و آن را اتیان نماید. پس با این توضیح این که گفته شده محل سجود قبل از دخول در رکوع بعدی باقی است، حرف فاسدی است؛ زیرا چنین محلی برای سجده در حال سهو و نسیان خواهد بود و به همین جهت تأخیر عمدی از آن جایز نیست.

۲. محل عقلی : محلی است که به حکم عقل و به حسب طبع مقرر گردیده و شیخ علامه ما، محل «راء» از تکبیره الاحرام را به عنوان مثال برای این مورد ذکر فرموده است؛ زیرا چاره ای نیست که چنین حرفی را بدون فاصله اتیان نمود چرا که در غیر این صورت ابتدای به ساکن پیش خواهد آمد که غالباً محال است. البته پوشیده نیست که این قسم (با چشم پوشی از مثالی که آن بزرگوار ذکر کرده و این که ابتدای به ساکن عقلا محال نیست بلکه مانند التقای ساکنین یا التقای سه ساکن امر ممکن است که هر چند در لغت، واقع نگردیده اما در لغات غیر از ما واقع نیز گردیده است) در واقع به محل شرعی رجوع می کند؛ زیرا امر در مسأله مورد بحث ما تنها به افرادی که ممکن هستند متعلق می گردد نه دیگر افراد. (تأمل فرمایید)

۳. محل عرفی: محلی است که به حکم طریق مألوف و روشی که نفس انسان با آن انس و الفت دارد مقرر گردیده مانند محل اجزای جمله یا آیات سوره که لازم است قبل از پیدا شدن فاصله طولانی بین آن ها که موجب از بین رفتن صورت ظاهری آن ها می گردد اتیان شود. (مانند مثالی که برای آن زده شده) اما این مورد نیز به محل شرعی رجوع می کند؛ زیرا آنچه شرعاً در قرائت معتبر است این است که بر طریقه مألوف اتیان شود و اگر به طریق دیگری به جا آورده شود فاسد بوده و آن گونه که شرع بدان امر فرموده اتیان نگردیده است؛ زیرا اسم کلام یا سوره یا قرائت بر آن به طور عرفی صادق نمی باشد.

۴. محل عادی: عادت بر دو نوع است: «عادت نوعیه» و «عادت شخصیه». اولی مثل به جا آوردن اجزای غسل به طور متوالی؛ با این توضیح که توالی هر چند در غسل از جهت شرعی معتبر نیست و جایز است بین اجزای غسل به یک ساعت یا یک روز یا حتی چند روز فاصله انداخت، اما عادت مردم غالباً بر اتیان آن به طور متوالی جاری گردیده است و دومی مانند کسی که به گذاردن نماز در اول وقت عادت کرده و در نتیجه اول وقت نسبت به او محلی عادی برای اتیان نماز به شمار می رود.

در اقسام سه گانه اولی اشکالی نیست؛ زیرا چنان که گذشت رجوع هر سه مورد به محل شرعی است. اما کلام در هر دو نوع قسم اخیر است چنان که بسیاری از اعلام از متأخرین مانند شیخ ما علامه انصاری رحمه الله و محقق خراسانی و محقق اصفهانی و دیگران آن را نفی فرموده اند. البته از برخی اعظام متقدمین مانند فخرالمحققین و دیگران این مطلب حکایت گردیده است که به اجرای قاعده فراغ و تجاوز در این مورد نیز تمایل داشته اند و حتی برای آن، معتاد به موالات در غسل جنابت هنگامی که در جزء اخیر آن شک می کند را مثال آورده اند. بلکه از فخرالمحققین حکایت شده است که برای این مطلب به خبر زراره استدلال فرموده و به این که خرق عادت بر خلاف اصل می باشد.

باید توجه داشت که در اخبار باب، عین و اثری از لفظ «محل» مشاهده

نمی شود تا پیرامون مراد از آن به بحث و بررسی بپردازیم. آنچه در اخبار وجود دارد سه عنوان «خروج و مضی و تجاوز» آن هم به معنای اعم از حقیقی و مجازی آن است و در صدق این عناوین بر تجاوز از محل معتاد اشکال وجود دارد؛ زیرا قدر معلوم از آن ها که از مثال های مذکور در روایات کشف می گردد، همانا محل شرعی یا چیزی است که به محل شرعی رجوع می کند و اطلاقی که بتوان نسبت به غیر آن بر آن اعتماد نمود وجود ندارد.

اما مکلف هنگامی که در قصد او اتیان به انجام آوردن اجزای غسل هست (مثلاً) به صورت متوالی، در این صورت تحت ملاک تعلیلی که در روایات می باشد وارد شده است تعلیلی که با عبارات: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ» و در روایت محمد بن مسلم: «كَانَ حِينَ انْصَيْرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» ذکر شده است؛ زیرا چنان که گذشت این جملات مانند صغری برای کبرای محذوف هستند با این معنا که انسان وقتی که ذاکر است و توجه به فعلی که انجام می دهد دارد، فعل را مخالف با مقصد و مرام خویش انجام نخواهد داد.

و واضح است که محل شرعی یا عقلی یا عرفی به خودی خود دخلی در این معنا ندارند بلکه به عنوان مقدمه برای قصد فاعل از انجام فعل به شمار می روند؛ چنان که فاعل هرگاه در صدد اتیان عملی باشد و از اجزایی که شرعاً بر آن مترتب است - آن هم بر نحو خاص - آگاهی و علم دارد به ناچار عمل را به همین ترتیب قصد می نماید و اگر به این ترتیب قصد انجام عمل را کرده باشد - با توجه به این که عاقل کاری مخالف با مرام و مقصد خویش نخواهد کرد - فعل خارجی او قطعاً منطبق با قصدش خواهد بود. مگر این که در اثنا از عمل غافل گردد و البته این هم خودخلاف اصاله عدم غفلتی است که از ظهور حال فاعل اخذ گردیده است.

حاصل آن که محل شرعی یا محل های مشابه آن هرگز دخلی در این تعلیل ندارند بلکه تعلیل مذکور فقط مبنی بر قصد فاعل و نیت اوست. بنابراین اگر این قصد به علل دیگری غیر از ترتب شرعی مانند عادت حاصل گردد، علت در آن نیز جاری خواهد بود. از همین جا روشن می گردد که محل عادی به خودی خود،

اثری در جریان قاعده ندارد الا این که عادت، کاشف از قصد فعل است و فاعل اگر معتاد به عادت نوعی یا شخصی در انجام عملی مانند غسل آن هم به طور متوالی باشد، این عادت کاشف از این است که او در حین فعل قصد انجام فعل به این نحو را داشته و در نتیجه تعلیل در حق او جاری می گردد. در مقابل اگر فرض بر این باشد که در جایی چنین عادتی برای او کشف نگردیده است به هیچ وجه به آن اعتنا نمی گردد. (تدبّر فرمایید)

اما جدای از این مطلب می توان به اعتبار محل عادی به معنایی که ذکر شد بوسیله سیره عقلانیه ای که در اصل قاعده بدان استدلال کردیم، استدلال نمود با طرح این سؤال که: اگر کسی در صدد تألیف کتاب یا ترکیب معجون یا محاسبه امور فراوانی باشد و با علم از اجزاء و شرایط هر کدام اقدام به آن نماید، آیا واقعاً بعد از انجام کار، نسبت به این که آن را به طور صحیح و تام انجام داده به شک می افتد؟! و آیا پشت سر هم برای آگاهی از صحت آن، به آن رجوع می کند هر چند محل عقلی آن در جای خود باقی باشد؟! یا آن که نسبت به آنچه انجام داده و در صدد آن بوده است اعتماد خواهد داشت و با آنچه انجام داده به عنوان یک فعل صحیح معامله می کند؟ و آیا واقعاً اگر به قصد رفع جنابت غسل جنابت کرده باشد، بعد از چند روز یا چند ماه در بجا آوردن جزء اخیر آن شک می کند و پشت سر هم آن را اعاده می نماید؟ با این بهانه که اجزای غسل جنابت به خودی خود محل شرعی ندارند که با وجود فاصله های طولانی از انسان فوت گردند؟!

انصاف آن است که اعتماد بر محل عادی در اجزای قاعده به معنایی که ذکر شد بسیار صحیح و درست به نظر می رسد و چه بسا آنچه از فخر المحققین و دیگر علما از اعظام اصحاب ذکر شده نیز ناظر به همین معنا باشد.

اما آنچه عده ای از بزرگان اصحاب را از اختیار این قول منع نموده و آن ها را از آن در اضطراب انداخته این است که فتح این باب موجب فقه جدیدی می گردد؛ زیرا لازمه آن این است که اگر عادت انسان اتیان نماز در اول وقت یا به جا آوردن وضو فوراً بعد از حدث باشد، باید حکم به عدم وجوب اتیان به نماز

بر چنین شخصی نمود اگر در آخر وقت نماز شك كند و هم چنین باید به عدم وجوب تحصیل طهارت اگر بعد از مدتی طولانی از حدث در طهارت خویش به شك افتاده باشد، حکم نمود!

لکن این توهم باطلی است؛ زیرا آنچه ما ذکر کردیم مختص به جایی است که اقدام فاعل بر عمل با قصد اتیان تمام اجزاء و شرایط آن محرز گردیده و سپس در تمامیت آن شك كند. روشن است که این فعل محکوم به صحت و تمامیت خواهد بود و اگر محل شرعی برای تدارک بعضی از اجزاء هنوز باقی باشد، عادت در آن کافی است. اما اگر در اصل وجود فعل شك شود و اقدام مکلف بر عمل با قصد انجام آن محرز نگردیده باشد هرگز چنین حکمی نخواهد شد.

وجه بسا آنچه از فخر المحققین و دیگر اعظام حکایت شده نیز ناظر بر همین معنا باشد؛ چرا که آنان غسل جنابت برای کسی که در موالات، اعتیاد دارد و بعد در جزء اخیر غسل شك می کند را مثال زده اند و واضح است که این هرگز موجب فقه جدید نگشته و زمینه برای خوف در فتوا فراهم نمی کند. (دقت فرمایید)

مقام هفتم: عمومیت قاعده برای جمیع ابواب فقه

پوشیده نیست که مورد جریان قاعده تجاوز نسبت به اجزاء هنگام شك در اصل وجود آن و نیز قاعده فراغ نسبت به مجموع عمل هنگام شك در بعضی از آنچه در عمل معتبر است، اگرچه در برخی از اخبار باب در موضوع صلات و طهور وارد شده است، اما اطلاق اخبار مختص به این دو مورد نبوده هم نماز و وضو را شامل است و هم دیگر عبادات را، بلکه معاملات اعم از عقود و ایقاعات و دیگر موارد را نیز شامل می گردد و چنان که گذشت این اخبار اشاره به کبرای واحدی دارند که هر دو قاعده را باهم در بر می گیرد. بنابراین اگر در صحت عقد یا ایقاعی بعد از فراغ و مضی آن شکی پیدا شود به آن شك اعتنا نمی شود و بر آن عقد و ایقاع همان طوری که بوده است پایه گذاری می شود. هم چنین اگر در صحت غسل میت و کفن و دفن آن شکی حاصل شود، عمومات

وطلاقات، اقتضای صحت آن را دارند البته بعد از گذشتن از محل آن و وجهی برای تخصیص اخبار به باب صلات و طهارت یا ابواب عبادات وجود ندارد.

اما این که گفته شود این موارد قدر متیقن در مقام تخاطب بوده و در نتیجه عمومات شامل غیر از این دو مورد نمی گردند، صحیح نیست؛ زیرا در محل خویش محقق گردیده که مجرد وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، ضرری به اطلاق دلیل نمی رساند و الا- امر در جمیع اطلاقات وارده در اخبار که سؤال از آن ها از موارد خاصه ای صورت گرفته، مورد اشکال خواهد شد و گمان نمی شود هیچ کس در ابواب فقه ملتزم به این مطلب باشد. علاوه بر آن که بعضی از اخبار عمومیت داشته و در مورد خاصی وارد نشده اند و ادعای قدر متیقن در آن ها نیز جدآ باطل است.

اما در اجرای قاعده تجاوز نسبت به کلمات و اجزای عقد بیع و مشابه آن اشکالی است که وجه آن در فصل آتی ان شاء الله مطرح می گردد و چنان که سابقاً گذشت فقیه متتبع ماهر صاحب جواهر به این قاعده در مسأله شک در عدد دورهای طواف بعد از فراغ از طواف تمسک نموده، در حالی که روایات خاصه ای در این مسأله وجود دارد و چه بسا انسان متتبع بتواند در کلمات بزرگان به مواردی غیر از این مورد که بزرگان در آن ها به این قاعده تمسک نموده اند دسترسی پیدا کند. در کتاب جواهر نیز در باب شک در افعال و ضو این چنین تصریح می فرماید: «إِنَّ هَذِهِ قَاعِدَةٌ مُحْكَمَةٌ فِي الصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْحَجِّ وَالْعَمْرَةِ وَغَيْرِهِمَا؛ اجْرَاءِ اِيْنَ قَاعِدَةٌ دَرِ نَمَازٍ وَ عِبَادَاتٍ دِيْكَرٍ مِثْلِ حَجِّ وَ عَمْرَةٍ وَ... مُحْكَمٌ وَاسْتَوَارَ اسْت.» (۱).

مقام هشتم: عمومیت قاعده نسبت به اجزاء غیر مستقله

آنچه ذکر شد مربوط به عدم اختصاص قاعده نسبت به ابواب طهارت و صلات و شمول آن برای جمیع ابواب فقه بود. اما نسبت به اجزای غیر مستقل

(یعنی اجزائی که در هر جزء وجود دارد) مثل آیات سوره حمد و کلمات جمله

واحد؛ بعضی از بزرگان مانند محقق نائینی رحمه الله در جریان قاعده تجاوز در این اجزاء اشکال کرده اند. این در حالی است که عده ای دیگر در تعلیقات بر «عروه الوثقی» نسبت به جریان آن در اجزای هر جزء تصریح نموده اند. نهایت مطلبی که می توان در وجه منع از جریان قاعده در این جا ذکر کرد دو امر است که ذیلاً بدان اشاره می شود:

امر اول: اطلاقات ادله، به اقتضای طبع اولی هیچ دلالتی جز قاعده فراغ نسبت به مجموع عمل ندارند. اما اخبار خاصه و نیز برخی از اخبار عامی که در مورد شک در اجزای نماز از رکوع و سجده صادر شده اند؛ مانند دلیلی که حاکم بر آن ها هستند موجب توسعه دایره آن ها می گردند و معلوم است که قدر ثابت در دلیل حاکم در این جا، اجزای مستقله است و اما نسبت به اجزای جزء این گونه نیست.

البته روشن است که این گفته، مبتنی بر مطلبی است که محقق مذکور؛ در اصل بنای دو قاعده آن را اختیار نموده و ما بارها به منشأ این نظریه اشاره کرده ایم و این که بنابر تعدد این دو قاعده، هر کدام به طور مستقل جعل شده اند و بنابر اتحاد آن ها، هر دو مورد نسبت به اطلاقات ادله شان مساوی هستند.

امر دوم: قاعده تجاوز اقتضا دارد که در شک در جزء بعد از آن که محل شرعی آن گذشت اعتنایی نشود و معلوم است که اجزای غیر مستقله مثل «الله» تعالی و «اکبر» در تکبیره الاحرام، هیچ محل شرعی تبعیدی ندارد و این ترتیب خاص از «مقومات تکبیر» می باشد به گونه ای که اگر شخص بگوید: «اکبر الله» چیزی را اتیان کرده است که با مأمور به مباینت داشته نه این که آن را در غیر محلش اتیان کرده است. این معنا نسبت به حروف یک کلمه واحد ظاهرتر است در نتیجه اجرای قاعده در مانند این اجزاء محل تأمل و اشکال است.

اما بر این گفته اشکالی وارد است با این توضیح که: محل اجزای جزء، همیشه از قبیل مقومات آن نمی باشند به گونه ای که اگر اجزای آن از محل خود جابجا گردند تبدیل به امر مغایری با اصل آن شود یا از اصل و اساس غلط گردد چنانچه

در دو جزء تکبیره الا-حرام این گونه است؛ در مثل این مورد چه بسا قائل شویم به عدم جریان قاعده تجاوز در آن به طور مطلق. اما گاهی مطلب از قبیل آیات سوره واحده است و تغییر آن از محل اصلی از قبیل جابجا کردن اجزای اصلی نماز از محل های اصلی خودشان است. بنابراین تمامی این آیات به خودی خود مورد امر قرار گرفته اند و به حسب نزول آیات یا دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که این گونه خوانده شوند دارای محل شرعی گشته اند و تفسیر آن در محل خود ذکر شده است.

بنابراین اگر در قرائت آیه گذشته شکی پیدا شود، صادق است که گفته شود: در این جا «شیئی» هست که در آن شک حاصل شده و از محلش گذشته است و داخل در غیر خود گشته، در نتیجه عموم لفظ «شیء» مانند «عنوان تجاوز» و «دخول در غیر» (اگر قائل به اعتبار آن باشیم) شامل آن نیز می گردد. بلکه ممکن است گفته شود شامل دو جزء تکبیر نیز می باشد؛ زیرا چنان که قبلاً ذکر شد عنوان «محل» تا چه رسد به عنوان «محل شرعی» در روایات باب اصلاً موجود نیست تا در مورد آن صحبت شود بلکه آنچه در روایات باب موجود است عنوان شیء و تجاوز و مانند این دو مورد است که نسبت به کلمه «الله» تعالی بعد از دخول در «اکبر» صادق است.

البته در خصوص این مورد اشکالی وجود دارد ناشی از این که: جریان قاعده، بعد از احراز عنوان صلات می باشد و با وجود چنین شکی اصلاً دخول آن در نماز هنوز محرز نیست. (تأمل فرمایید) و اگر ورود اشکال را این جا بپذیریم، این اشکال متعرض جریان قاعده در غیر این مورد نخواهد بود.

آری در اجرای قاعده در اجزای کلمه واحد بلکه کلمات متقارب مانند دو جزء تکبیره الا-حرام و موارد مشابه آن اشکال دیگری وجود دارد، و آن قوت انصراف اطلاقات از این مورد است به ویژه بعد از ملاحظه تعلیل هایی که در اطلاقات وارد شده است؛ زیرا صورت عمل معمولاً و به طور عادی به مجرد چنین زمان اندکی از ذهن مخفی نمی گردد. بنابراین در حق آن صدق نمی کند که گفته شود چنین شخصی در حرف اول متوجه تر است نسبت به حرف دوم! بلکه

گویا چنین شخصی هنوز در محل فعلی است که از آن نگذشته است با این توضیحات اخذ به اطلاق نسبت به این مورد جدا مشکل خواهد بود.

البته اگر در آیات سوره یافصل های اذان و اقامه به ویژه در آیات و فصل هایی که از هم فاصله زیاد دارد شک حاصل شده باشد، اخذ به اطلاق مذکور بعید نیست.

اکنون جای این سؤال باقی است که آیا قاعده تجاوز در اعمال مستقله مانند جایی که در اجزاء اعمال جاری می شد نیز جاری می گردد تا در نتیجه به تحقق

عمل مستقله بعد از تجاوز از محل آن یا بعد از دخول در عمل مستقلی بعد از آن حکم گردد؟ مثلاً اگر کسی داخل در نماز عصر شده و شک در این نماید که آیا نماز ظهر را به جا آورده است یا خیر؟ آیا می توان حکم به تحقق صلات ظهر او نمود البته به مقتضای قاعده و نه از جهت شرطیت ترتب عصر بر نماز ظهر (۱) بلکه

از ناحیه خود نماز ظهر به گونه ای که اتیان نماز ظهر هر چند بعد از نماز عصر واجب نباشد؛ یا این که اتیان آن واجب است؟

برخی گفته اند قاعده هم چنان که در مثل اقامه بعد از دخول در نماز - به جهت ورود نص - در آن جاری می گردد، هم چنان در مثل نماز ظهر در مثال مذکور و مشابه آن نیز جاری می شود. البته بنابر تعدد دو قاعده و این توهم که دلیل قاعده تجاوز به اجزای نماز و آنچه مانند شرط برای نماز است اختصاص دارد - هر چند از جهت کمال نماز باشد مثل اذان و اقامه - در غیر اجزاء و شبه آن جاری نخواهد بود.

مطلب مناسب با تحقیق این است که قاعده در فرض مسأله جاری نیست هر چند قائل باشیم که دو قاعده یکی بوده و تحت عنوان واحدی که شامل جمیع ابواب باشد، داخل هستند چنان که نظر ما نیز همین بود. به دلیل این که برای نماز ظهر دو اعتبار وجود دارد: یک اعتبار از ناحیه خود نماز و اعتبار دیگر از ناحیه ترتب نماز بر آن. و موضوع «تجاوز» در فرض مسأله به اعتبار دوم صدق می کند؛ زیرا محل نماز ظهر از ناحیه اشتراط ترتب عصر بر آن با دخول در نماز عصر، می گذرد اما محل آن به اعتبار اول و فی نفسها تا آخر وقت یعنی تا غروب باقی

۱- چنان که این امر به باب اجزاء و شرایط رجوع می کند نه به مسأله قاعده تجاوز.

است و به همین جهت است که اگر کسی نماز ظهر را فراموش نموده و آن را بعد از نماز عصر به یاد بیاورد واجب است آن را اتیان کند. به عبارت دیگر ترتیب، شرط صحت نماز عصر است نه صحت نماز ظهر بنابراین وقتی عنوان تجاوز با این اعتبار بر آن صدق نمی‌کند، چگونه می‌توان گفت قاعده در حق آن جاری می‌گردد؟

آری، بعد از گذشتن وقت نماز ظهر و دخول در وقت بعدی، به مقتضای عموم این قاعده حکم به تحقق نماز ظهر می‌گردد هر چند دلیل دیگری که دلالت بر عدم اعتنای به شک بعد از وقت وجود نداشته باشد.

و پوشیده نیست که در این جا فرقی بین این که قاعده اماره باشد یا اصل، وجود ندارد و سابقاً گذشت که اماره آثار واقع در خصوص مورد خود را ثابت می‌کند نه آثار نسبت به غیر از مورد خود را.

برای آگاهی بیشتر، به قسمت مورد بحث پیرامون اماره یا اصل عملی بودن قاعده مراجعه شود.

مقام نهم: جریان قاعده هنگام شک در صحت اجزاء

اشکالی در جریان قاعده هنگامی که در صحت مرکب مانند صلوات و وضو شک شود و ریشه شک اخلال به بعضی از اجزاء و شرایط معتبر در آن باشد وجود ندارد.

اما آیا قاعده در موارد شک در صحت «جزء» نیز جاری است تا اگر در صحت قرائت یا رکوع از جهت اخلال به بعضی از شرایطی که در آن ها معتبر است شک پیدا شد به مقتضای قاعده حکم به صحت آن ها شود؟ یا این که قاعده مختص به شک در اصل وجود اجزاء بوده است چنان که مورد احادیث باب نیز همین گونه بود و هنگام شک در صحت اجزاء جاری نمی‌گردد؟

حق این است که اگر ما قایل به اتحاد دو قاعده باشیم - چنان که مختار ماست - اشکالی در این که حکم عمومیت داشته و هم کل و هم جزء را شامل می‌گردد نیست. به دلیل این که بنابر پذیرش اتحاد دو قاعده، تعبیر حضرت: «كُلُّ مَا

شَكَّكَتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى» و موارد مشابه آن از اخبار باب، عمومیت داشته و شامل شك در شیء بعد از فراغ و تجاوز از آن نیز می گردد بدون این که فرقی بین کل و جزء و هم چنین بین تجاوز از خود شیء (با احراز اصل وجود آن) و بین گذشتن از محل شیء (با شك در اصل وجود آن) وجود داشته باشد نهایتاً صدق تجاوز و مضی در اولی حقیقی و در ثانی با نوعی از عنایت و ادعا خواهد بود.

اما اگر قائل تغایر دو قاعده باشیم و قاعده تجاوز را مختص به اجزاء بدانیم هم چنان که قاعده فراغ را مختص به کل قرار دهیم، امر مشکل می شود البته از جهت ظهور اخبار قاعده تجاوز در شك در اصل وجود جزء نه از جهت صحت بعد از فراغ از وجود. هم چنان که گفته شده است قاعده مختص به اجزاء صلات بوده و در غیر آن جاری نمی باشد. دلیلی هم بر تعمیم در این جا جز امور زیر وجود ندارد :

اول : شك در صحت جزء در واقع به شك در «وجود شیء صحیح» آن هم بر نحو کان تامه بازگشت دارد، در نتیجه عموم قاعده شامل آن نیز می گردد.

اما مطلب فوق بر مبنای مذکور خلاف ظاهر اخبار است؛ زیرا اخبار، ظاهر در شك در اصل وجود شیء از اصل و اساس هستند نه وجود شیء به صفت صحت.

دوم : عموم قاعده هر چند در ابتدای نظر شامل مورد بحث ما نمی گردد، اما با تنقیح مناط شامل آن می شود؛ به جهت عدم خصوصیت در این فرد که در اصل وجود آن شك پیدا شده است.

بلکه حتی می توان در مورد آن ادعای فحوا و اولویت قطعی کرد؛ زیرا وقتی در اصل وجود جزء داخل در تحت قاعده شك پیدا شود، قطعاً و به طریق اولی واقرب، شك در صحت آن بعد از احراز وجود آن تحت قاعده قرار خواهد گرفت و این وجه بسیار نیکو و قابل پذیرش است.

سوم : این تعمیم به اصالة الصحة به فعل مسلم که رأساً و اصلاً به عنوان یک اصل مطرح است استناد داده شده و مدرک آن نیز ظهور حال مسلم قرار داده شود چنان که فخر الدین ؛ در کتاب ایضاح می فرماید :

«والأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءه ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفيه والكميه: الصحه؛ اصل در فعل انسان عاقل مکلفی که به قصد براءت ذمه اش به فعل صحیحی اقدام می کند و از کیفیت و کمیت فعل آگاهی دارد، صحت است.» (۱).

این وجه را شیخ ما علامه انصاری رحمه الله ذکر نموده و سپس به عموم تعلیل در فرمایش امام علیه السلام: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ» استشهاد نموده است. (۲).

گفتار ما: این مطلب در واقع به آنچه که ما مکرراً به آن اشاره کردیم و گفتیم که اصاله الصحه هم چنان که در افعال غیر جاری است در افعال خود نیز جاری می باشد بازگشت دارد و از مواردی است که سیره عقلا در افعال و احتجاجاتشان بر آن جاری است. تعلیلی هم که بر این روایت و روایت محمد بن مسلم با عبارت: «كَانَ حِينَ أَنْصَرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» وارد شده است در واقع به همین سیره عقلانیه اشاره دارد.

مقام دهم: جریان قاعده در شرایط

چنان که گفتیم، اشکالی در جریان قاعده در اجزاء وجود ندارد؛ یا عموماً چنان که نظر ما همین بود و یا در خصوص اجزاء نماز چنان که مذهب بعضی این گونه بود. اما در جریان قاعده در شرایط، کلام و اشکالی وجود دارد و هر مذهبی نظری را برگزیده است بدین ترتیب که:

برخی قائل شده اند که اصلاً قاعده در شرایط به طور مطلق جاری نیست و مشروط لازم است اعاده شود هر چند بعد از فراغ از آن شک حاصل شود. در نتیجه واجب است که نماز بعد از فراغ از شرط مشکوک اعاده گردد. پس واجب است نماز بعد از فراغ و اتمام آن اگر در طهارت یا شبه آن که از شرایط نماز است شکی حاصل شود اعاده گردد. این قول را شیخ انصاری از بعضی علمای امامیه

۱- ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۳.

۲- فرائد الاصول، ج ۳، ص ۳۴۳.

بدون ذکر قائل آن نقل نموده است. البته این مذهب عجیبی است و اصلاً وجهی برای آن نمی توان قائل شد؛ زیرا در نصوص خاصی که دلالت بر عدم اعتنای به شک در نماز و در طهارت بعد از گذشتن وقت این دو دارند هیچ گونه قصوری ندارد هم چنین نه در روایات مطلقه و نه از حیث فتوی.

برخی دیگر قائل به جریان قاعده در شرایط به طور مطلق هستند - تا آن جا که بعضی از این عده گفته اند جریان قاعده در شرایط موجب احراز وجود شرط حتی نسبت به اعمال آتیه می گردد. در نتیجه تحصیل طهارت برای کسی که بعد از فراغ از نماز از ناحیه شک در طهارت، به شک می افتد حتی نسبت به نمازهای بعدی واجب نیست. این قول نیز صحیح نیست و توضیح فساد آن سابقاً گذشت.

برخی نیز قائل هستند که قاعده نسبت به خود عمل مشروط؛ یا به طور مطلق و یا در خصوص آن جایی که از مشروط به طور کلی فارغ شده باشد، جاری است اما در اثنای آن جاری نمی گردد.

تحقیق آن است که شرط دائماً از قبیل کیفیات یا حالاتی است که با مشروط مقارنت دارد خلاف آنچه که برخی از محققین در این مقام ذکر کرده و گفته اند که شرط می تواند عمل مستقلی باشد که قبل از مشروط به جا آورده می شود مانند وضو بنا بر آنچه که از آیه شریفه استفاده می گردد: «إِذَا قُمْتَ مِنَ الصَّلَاةِ...»، زیرا این معنا خلاف مفهوم شرط است چنان که شروط از قبیل حالات یا اوصاف و کیفیات مقارنه هستند که تقیید آن ها داخل در مشروط است نه در خودشان و همین فارق بین آن ها و بین شرط و جزء می باشد.

اما در مورد وضو باید گفت: اگر ما قائل به این باشیم که خود وضو شرط است (نه طهارت حاصله از آن) در این صورت شرط حقیقی در مورد آن، این است که صلات متأخر از آن بوده و وضو صفت لاحقه ای برای صلات باشد؛ زیرا در غیر این صورت فعل مستقلی که قبلاً یا بعداً به جا آورده می شود اگر عناوینی مانند «تعقب» یا «لحوق» از آن انتزاع نشود که از اوصاف مقارنه برای مشروط به حساب می روند، معنایی برای این که آن عمل شرط باشد باقی نخواهد ماند.

اما شرط از ناحیه استقلال منشأ انتزاع در وجود خود یا عدم استقلال آن بر سه قسم است :

قسم اول : آنچه مستقل در وجود است اما تحصیل آن برای مجموع مشروط فقط قبل از مشروط امکان پذیر است؛ مثل طهارت که تحصیل آن برای مجموع نماز مگر در قبل از نماز امکان ندارد.

قسم دوم : آنچه مستقل در وجود است اما تحصیل آن در اثنای هر جزء امکان پذیر است مانند استقبال و ستر و موارد دیگر.

قسم سوم : آنچه در اصل وجودش مستقل نیست مانند موالات که از نسبت خاصی بین اجزای نماز انتزاع می گردد و مانند طهارت یا استقبال نیست که تحصیل آن ولو بدون نماز امکان پذیر باشد.

در تمامی این اقسام اگر شک بعد از اتمام کامل مشروط حاصل شود مانند این که بعد از تسلیم در برخی از اقسام مذکور در نماز شکی به وجود بیاید، اشکالی در جریان قاعده در آن و حکم به صحت آن نیست. دلیل این مطلب نیز شمول اطلاقات ادله برای چنین مواردی در تمامی مبانی مذکور می باشد. البته واجب است شرط مشکوک برای اعمال آینده تحصیل گردد چنان که در امر رابع بدین مطلب اشاره شد.

اما اگر شک در اثنای مشروط حاصل گردد، گفته شده است که در این مورد نیز اشکالی در جریان قاعده در قسم اول از اقسام مذکور وجود ندارد؛ زیرا مفروض در این جا عدم امکان تحصیل شرط قبل از عمل است مگر در قبل از عمل، در نتیجه امری است که از آن تجاوز شده و داخل در غیر آن گردیده است.

اما این مطلب وقتی تمام است که قائل به شرطیت نفس وضو (مثلاً) باشیم و اشکال موجود در این مبنا نیز گذشت و اما اگر قائل به شرطیت طهارت حاصله از وضو برای نماز باشیم، اجرای قاعده در آن مشکل خواهد بود. به دلیل آن که مجرد عدم امکان تحصیل شرط قبل از عمل، دخلی در آنچه ما در صدد آن هستیم ندارد؛ زیرا مأمور به در حقیقت حالتی است که از آن حاصل شده و مقارن

با خود عمل است و آنچه قبل از عمل انجام پذیرفته در حقیقت از قبیل مقدمه آن بوده و مجرد وجود آن موجب صدق مضی و تجاوز از آن نمی گردد مگر با مسامحه، در نتیجه اجرای قاعده در این قسم جدا مشکل است. اما در مورد قسم ثانی بعید نیست که قاعده در آن نسبت به اجزای سابقه جریان داشته باشد البته با نظر به این که تحصیل آن برای اجزای ذاتیه واجب است. در نتیجه اگر درائثای نماز نسبت به استقبال قبله در بعضی از رکعات سابقه شک نماید با وجود این که در همین رکعتی که الان بدان مشغول است استقبال قبله دارد، می توان به صحت نماز او حکم نمود و آن را داخل در این فرمایش دانست که: «كُلُّ مَا شَكَّكَتَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاَمْضِهِ كَمَا هُوَ» و چنان که گذشت فرقی بین مرکب و اجزای آن از این جهت نیست.

اما با این حال اشکالاتی به این مطلب وارد شده است از جمله این که: شرطیت استقبال و شبه آن نسبت به مجموع نماز امری «وحدانی» می باشند و محل آن مجموع عمل است. بنابراین تا وقتی که نماز گزار مشغول به نماز است محل این شرط باقی است و از آن تجاوز نمی شود.

پاسخ این است که مثل چنین شرطی هر چند در مجموع نماز امر واحدی به شمار می رود، اما نسبت به هر جزئی از اجزای نماز منحل می گردد و داخل در عنوان «شیء» که در اخبار وارد شده می باشد. علاوه بر این که این اشکال وقتی موجه خواهد بود که قاعده نسبت به خود شرط مجزی دانسته شود. اما اگر قاعده نسبت به خود اجزای مشروط ملاحظه گردد، اصلاً وجهی برای چنین اشکالی در اجرای قاعده وجود ندارد.

اشکال دوم این که: شرائط دارای محل نیستند تا تجاوز از آن در مورد آن ها صدق کند، بلکه از قبیل کیفیات و حالاتی هستند که بر اجزاء عارض می گردند و تجاوز از آن ها امری عرضی است که به تجاوز از اجزاء حاصل می گردد نه امری حقیقی. در نتیجه اجرای قاعده در آن ها ممکن نخواهد بود.

در پاسخ این اشکال باید گفت :

اولاً: تجاوز از شرط به تبع تجاوز از محل - یعنی اجزاء - می باشد و به تنهایی در صدق عنوان تجاوز از آن کافی است و این به خودی خود مصداق تجاوز حقیقی است نه مجازی و مسامحه ای. در نتیجه تستر یا استقبال - که مقارن با قرائت می باشند - اموری هستند که بعد از دخول در رکوع به طور حقیقی از آن ها تجاوز حاصل می شود.

ثانیاً: این اشکال مانند اشکال سابق وقتی موجه است که خود شرط را مورد قاعده قرار دهیم. اما اگر اجزاء مورد قاعده قرار بگیرند، از جهت شک در صحت و تمامیت آن، آن هم بعد از فراغ یا بعد از تجاوز از محل آن، دیگر موردی برای اشکال مذکور باقی نخواهد بود. به دلیل این که شک در صحت جزء مانند شک در اصل وجود جزء بوده و مشمول عمومات قاعده می باشد.

اما در مورد قسم سوم باید گفت: اجرای قاعده تجاوز در آن ها مشکل است؛ زیرا موالات مثلاً امری است که از نسبت خاصی بین اجزای نماز انتزاع می گردد و چیزی نیست که به خودی خود تجاوز از آن صورت پیدا کند. به همین جهت انصراف اطلاعات از این مورد جدا قوی است و نمی توان گفت موالات بین آیات حمد امری است که از آن تجاوز شده و داخل در دیگری می شویم. اما با این حال مانعی از اجرای قاعده نسبت به خود حمد و سوره یا اجزای دیگر بعد از تجاوز از آن ها و شک در صحت از ناحیه موالات در آن ها وجود ندارد.

مطلب باقی مانده در این جا این است که برخی برای قول به تفصیل شک در وضو بعد از فراغ از نماز و شک در وضو در اثنای نماز، به روایتی استشهاد کرده اند که علی بن جعفر از برادر بزرگوارش حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نقل می کند :

«قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ عَلَى وُضُوءٍ وَيَشُكُّ تَوْضُأَ أُمَّ لَا؟ قَالَ: إِذَا ذَكَرَ وَهُوَ فِي صِيَلَاتِهِ انْصَرَفَ فَتَوْضُأً وَأَعَادَهَا، وَإِنْ ذَكَرَ وَقَدْ فَرَغَ مِنْ صِيَلَاتِهِ أَجْزَأَهُ ذَلِكَ؟» از حضرت در مورد مردی که وضو داشته و بعد شک می کند که آیا بر وضوی خودش باقی است یا خیر سؤال کردم؟ حضرت فرمودند: اگر در اثنای نماز به یادش آمد نماز

را ترک می کند و وضو می گیرد و نماز را اعاده می کند. اما اگر بعد از فراغ از نماز به یادش آمد همان نماز برایش کافی است» (۱).

البته بنابراین که مورد سؤال این باشد که چنین شخصی به اعتقاد خویش بر وضو بوده و سپس در وضو شک می کند.

اما این اشکال در استشهد و استدلال فوق وارد است که اظهر در معنای روایت این است که شخص در زمانی وضو داشته سپس در زمان بعد از آن در وضو شک می کند در نتیجه این جامجرای استصحاب بوده و موردی برای قاعده فراغ نمی باشد. بنابراین، این حکم یا حمل بر استصحاب می گردد - چنان که صاحب وسائل این کار را کرده - و یا این که به جهت معارضه آن با اخبار استصحاب، رد می شود.

مقام یازدهم: علت عدم اجرای قاعده در طهارات ثلاثه

ظاهر اختلافی بین علما در عدم جریان قاعده تجاوز در اجزای وضو هنگامی که انسان از یک جزء به جزء دیگر منتقل شده و هنوز از تمام وضو فارغ نگردیده است وجود ندارد و برخی از بزرگان ادعای اجماع در این حکم کرده اند و چه بسا نقل اجماع در این مورد مستفیض باشد. اما آنچه از مشهور بر می آید الحاق غسل به وضو در این حکم است چنان که از طهارت علامه ما شیخ انصاری رحمه الله حکایت شده و هم چنین از جماعتی از پیشوایان فقه مانند علامه و شهیدین و محقق ثانی و علامه طباطبایی (قدس اله تعالی اسرارهم) نسبت به این مسأله تصریح گردیده است و از برخی دیگر این گونه روایت شده که نسبت به الحاق تیمم به دو مورد وضو و غسل نص داریم.

آنچه گذشت حال مسأله از جهت فتاوی بزرگان بود و ظاهر آ اصل در این فتاوا روایتی است که زراره از حضرت ابی جعفر امام باقر علیه السلام نقل می کند :

«إِذَا كُنْتَ قَاعِدًا عَلَى وَضُوءِكَ فَلَمْ تَدْرَأْ غَسِيلَتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لِفَأَعِدَ عَلَيْهِمَا وَعَلَى جَمِيعِ مَا شَكَّكَتَ فِيهِ إِنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ أَوْ تَمَسَّحْهُ، مِمَّا سَمَى اللَّهُ؛ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوءِ فَإِذَا

قُمْتَ مِنَ الْوُضُوءِ وَفَرَعْتَ مِنْهُ، وَقَدَّصِرْتَ فِي حَالٍ أُخْرَى فِي الصَّلَاةِ أَوْ فِي غَيْرِهَا، فَشَكَّكَتَ

فِي بَعْضِ مَا سَمَى اللَّهُ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِيهِ وَضُوءُهُ لَا شَيْءَ عَلَيْكَ فِيهِ؛ اِذَا نَشِئْتَ أَنْ تَتَوَضَّعَ بِغَيْرِ وَضُوءٍ وَنَدَانَسْتَهُ دَسْتَانَتَهُ رَا شِئْتَ يَانَهُ؟ أَمْ هَارَا بَشُورٍ وَ اِذَا دَرَسْتَنَ يَا مَسْحَ هَرِ عَضْوِي اَزْ اِعْضَايِ وَضُوءٍ - كَهْ خَدَاوَنَدَ مَقْرَرُ فَرْمُودَه - شَكَّ كَرْدِي وَ دَرْ حَالِ وَضُوءِ بُوْدِي اَنْ رَا اِعَادَه كَن. اَمَّا اِذَا رَا وَضُوءَ فَاَرَاغَ شَدِي وَبِهْ حَالِ دِيْكَرِ دَر اَمْدِي مَثَلَا مَشْغُولِ نَمَازِ يَا كَارِ دِيْكَرِي شَدِي وَ دَرْ بَرْخِي اَزْ مَوَارِدِ وَضُوءِ كَهْ خَدَاوَنَدَ بَرْ تُو وَاجِبْ كَرْدَه وَ وَضُوءِ رَا بَرْ تُو لَازِمْ دَانَسْتَه شَكَّ كَرْدِي، چِيْزِي بَرْ تُو نِيْسْت. (۱)

این روایت در وجوب اعتنای به شک و به جا آوردن جزء مشکوک - مادامی که مشغول به وضو هستیم - صراحت دارد. هم چنین تصریح دارد که عدم اعتنای به شک مختص به حالت فراغ از وضو بلکه حالت دخول در حال دیگری غیر از وضو است. اما چنان که در امر خامس گذشت این مطلب در حقیقت از قبیل قید نیست. مؤید این گفته نیز روایت بکیر بن اعین می باشد: «قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَشُكُّ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ؟ قَالَ: هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ». (۲)

روایت فوق ظاهر است در این که انسان در حال وضو متوجه تر است و به جهت همین توجه بیشتری که در حین وضو دارد بر او واجب است مادامی که مشغول وضو هست به شکش اعتنا نماید. اما با این حال در دلالت روایت تأمل وجود دارد؛ زیرا روایت ناظر به صورت شک در بعضی از اجزای وضو بعد از انتقال از آن به جزء دیگر نیست. برای مطلب فوق به روایت سومی نیز استدلال شده که ما آن را سابقاً ذکر کردیم و آن روایتی است که ابن ابی یعفر از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ». (۳)

۱- روایت مفید و شیخ کلینی با اسنادشان در وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب وضو، باب ۴۲ .

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۴۲، ح ۷ .

۳- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۴۲، ح ۲ .

البته بنابر این که ضمیر در غیره به وضو رجوع نماید و در نتیجه به مقتضای مفهومی دلالت بر وجوب اعتنای به شک می کند مادامی که شخص اشتغال به وضو دارد.

اما سابقاً گذشت که رجوع ضمیر «غیره» به وضو با قطع نظر از سایر اخبار باب و قطع نظر از اجماعی که در مسأله بر آن ادعا شده است، معلوم نیست. بلکه ظاهر آن است که ضمیر به «شیء مشکوک» رجوع می نماید آن هم به واسطه وجود قرینه اطلاقی که در ذیل روایت وارد شده و دلالت دارد بر این که هر شیء ای چه - کل و چه جزء - که از آن تجاوز گردد و داخل در غیر آن گردد باید از آن گذشت و نسبت به شک در آن نیاستی اعتنا نمود.

مؤید این مطلب ورود عین همین تعبیر در باب جواز صلوات در روایت زراره و روایت اسماعیل بن جابر است و این که در آن جا مراد غیر از تجاوز از جزء مشکوک و دخول در سایر اجزاء نمی باشد. در نتیجه استدلال به این حدیث به خودی خود مشکل است بلکه چه بسا در ابتدای نظر بر خلاف مقصود دلالت بیشتری داشته باشد!

ممکن است برای مطلب فوق به روایت ابی یحیی الواسطی از بعضی از اصحاب از ابی عبد الله علیه السلام استدلال شود که می گوید:

«قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ أَغْسِلُ وَجْهِي ثُمَّ أَغْسِلُ يَدَيَّ، وَيُشَكُّكُنِي الشَّيْطَانُ أَنِّي لَمْ أَغْسِلْ ذِرَاعِي وَيَدَيَّ، قَالَ: إِذَا وَجَدْتَ بَرْدَ الْمَاءِ عَلَى ذِرَاعِكَ فَلَا تُعَدِّ؛ بِهِ حَضْرَتِ عَرَضَ كَرْدَمَ: فِدَايْتِ شَوْمَ! صَوْرَتَم رَا شَسْتَم سِيسِ دَسْتَانَم رَا نِيْزِ شَسْتَم. أَنْكَاهِ شَيْطَانُ مَرَا بِهِ شَكَّ اِنْدَاخْتِ كِهْ مَن ذِرَاعِ وَ دَسْتَانَم رَا نَشَسْتَم. حَضْرَتِ فَرَمُودَ: اِگَرِ خَنَكِيْ آبِ رَا بَرِ ذِرَاعِ حَسِ مِي كُنِيْ وَضُو رَا اِعَادَه نَكْن.» (۱)

با توجه به این روایت اگر مجرد تجاوز از یک جزء در وضو در عدم اعتنای به شک نسبت به آن کافی بود دیگر نسبت به تحصیل اماره قطعیه یا ظنیه بر شستن

ذراع (یعنی حس کردن خنکی آب بر آن) احتجاج نمی شد بلکه مجرد تجاوز از آن کافی می بود. لکن آنچه از روایت ظاهر می گردد این است که شک در حال اشتغال به شستن دست حاصل شده و منشأ شک و سوسه ای است که در افعال وضو به وجود آمده است چنان که تعبیر روای به این نکته که: «يُشَدُّ كُنْتِي الشَّيْطَانُ» نیز شاهد بر همین مطلب است. در نتیجه باید گفت روایت بیگانه از مقصود و مراد ماست.

بنابراین آنچه از سنّت بر این حکم دلالت می کند و دلالت آن نیز ظاهر است منحصر در روایت زراره است. از شیخ بزرگوار ما علامه انصاری رحمه الله شگفت است که در رساله خویش به ورود اخبار فراوانی در این جا تصریح نموده اند که تخصیص زننده قاعده می باشد! به راستی این اخبار فراوان کجا هستند؟! در هر حال روایت زراره که بوسیله فتاوی اصحاب مورد تأیید قرار گرفته در اثبات این حکم کافی است. آنچه گذشت نسبت به وضو بود اما بعید نیست که تیمم بدل از وضو نیز به جهت اقتضای بدلیت، همین حکم را داشته باشد اما باید توجه داشت که این مسأله مختص به جایی است که تیمم بدل از وضو باشد.

اما در غسل و تیمم بدل از غسل، دلیلی بر استثنای این دو مورد پیدا نکردیم و خروج این دو از اخبار عامی که دلالت بر قاعده دارند مانند اثبات اجماع بر این دو مورد به نحوی که حجت باشد جدآ مشکل است. البته گفته شده است که این دو مورد در ذیل روایت ابی یعفر که اخیراً ذکر شد و در آن آمده بود: «إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ» داخل می گردد، اما چنان که گذشت این روایت از آنچه ما در صدد آن هستیم بیگانه است. بنابراین اگر بتوان حکم را در این دو به واسطه بعضی از اعتباراتی که در آینده ذکر خواهد شد اثبات کرد، به مراد خود رسیده ایم و الا شمول اطلاقات برای این دو مورد بعید نیست و در هر حال طریق احتیاط در مورد این دو وسیع تر است. (تأمل فرمایید)

خلاصه آنچه ذکر شد این است که طهارات سه گانه - همه آن ها یا بعضی از

آن ها - از تحت قاعده خارج هستند. اما کلامی که در این جا باقی است در وجه خروج آن هاست با این که در ابتدای امر هیچ تفاوتی بین آن ها و بین سایر مرکبات شرعیه مثل حج و صلوات دیده نمی شود.

آیا این خروج تعبد محض است؟ یا آن که فارق بین سایر مرکبات شرعیه وجود دارد؟ در پاسخ این سؤال هر کدام از آن بزرگان مذهبی اختیار کرده اند :

محقق نائینی رحمه الله بر آن است که خروج طهارات به واسطه تخصص است به دلیل آنچه قبلاً گذشت که بنا بر نظر ایشان آن عمومات تنها دلالت بر قاعده فراغ نسبت به مجموع عمل می کنند و هیچ گونه دلالتی نسبت به اجزاء ندارند. اخباری نیز که در حکم تجاوز از اجزاء صلوات وارد شده اند حاکم بر عمومات هستند و دلالت بر این می کنند که اجزای صلوات نازل به منزله اعمال مستقله تامه می باشند و از آن جهت که دلیل حاکم مختص به باب اجزاء نماز است، غیر از مورد دلیل به حکم اصل از تحت آن خارج می گردد.

فساد مبنای ایشان قبلاً ذکر شد و اثبات گردید که ادله قاعده عام بوده و هم شامل جزء می گردد و هم شامل کل.

سیاق اخبار تجاوز نیز در اجزای صلوات، هم سیاق دیگر عمومات هستند و در نتیجه در آن ها دلالتی بر تنزیل و حکومت وجود نداشته بلکه همگی اشاره به یک معنای واحدی دارند و این گونه نیست که عرف از بعضی از آن ها چیزی بفهمد که از بعض دیگر متوجه نمی گردد.

شیخ بزرگوار ما علامه انصاری رحمه الله می فرماید :

خروج اجزای افعال وضو و مانند آن از قاعده تجاوز از باب تخصیص است؛ زیرا وضو در نظر شارع فعل واحدی است که وحدتش به جهت وحدت مسبب آن است. شارع امر واحد غیر قابل تبعیضی را که همان طهارت است طلب نموده و هر فعلی از آن را به طور جداگانه به عنوان یک شیء ملاحظه نکرده است... با این توضیح تعارض بین روایت ابن ابی یعفر: «إِذَا شَكَّكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِلَّا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ» که

دلالت بر اعتنای به شك در اثنای وضو دارد و بین اخباری که سابقاً ذکر شد ودلالت بر عدم اعتنا به مثل چنین شکی داشت مرتفع می گردد.

هم چنین تنافی که بین صدر و ذیل همین حدیث به نظر می رسد برطرف می گردد و اگر وضو در نظر شارع فعل واحدی باشد هر دو اشکال مرتفع می گردد و حکم وضو مخالف با قاعده نخواهد بود. با همین مبنا حکم مشهور به الحاق غسل و تیمم به وضو موجه می گردد و در غیر این صورت ظاهراً هیچ وجهی برای این حکم وجود نخواهد داشت. (۱)

اما به روشنی معلوم است که وحدت مسبب (طهارت) هرگز موجب این نیست که سبب به عنوان امر واحدی لحاظ گردد؛ زیرا اگر این گونه باشد باید مثل آن در نماز و غیر نماز هم جاری گردد. چرا که در آن جا نیز می توان گفت مطلوب از آن ها نیز امر واحدی است. (تأمل فرمایید) بالجمله التزام به لوازم توجیه مذکور امر مشکلی است به اندازه ای که گمان نمی شود خود آن بزرگوار ملتزم به آن باشد. علاوه بر این که اصلاً الحاق غسل به وضو - چنان که گذشت - معلوم نیست. اولی آن است که گفته شود - با توجه به این که حکم وضو از باب تخصیص به دلیل خاصی که در مسأله وارد شده است می باشد - وجه در چنین حکمی شاید از باب این باشد که اجزای وضو در زمان کوتاهی که غالباً غفلت از آن صورت نمی گیرد اتیان می گردد و معمولاً - به طور عادی صورت عمل وضو با گذشت این مقدار کم از زمان از ذهن مخفی نمی شود. در نتیجه ملاک قاعده ای که در روایات باب بدان تصریح شده بود یعنی «متوجه تر بودن» در حال فعل نسبت به حال شك، غالباً در مورد اجزای وضو مفقود است به خلاف جایی که از وضو فارغ شده و منتقل به حال دیگری شویم که در این صورت محو شدن صورت عمل وضو از ذهن و فراموشی کیفیت عمل در آن امر قریب و امکان پذیری است و چه بسا سیره عقلائی بر عدم اعتنای به شك بعد از اتمام و تجاوز از عمل جاری نیز در امثال این مقام جاری نباشد.

آنچه گذشت نهایت مطلبی بود که دروجه خروج وضو و شبه آن از عموم قاعده می توان ذکر کرد. اگر با تمامی این اوصاف این مطلب نیز پذیرفته نشود و اشکال در تفسیر این استثنا و توجیه آن بر حال خود باقی بماند، باز هم ضرری به اصل حکم نمی رساند بلکه چاره ای نیست جز این که حکم را برتبعده محض حمل نماییم چنان که نظایر آن در احکام شرع بسیار است. از آنچه ذکر شد راه دیگری برای تعمیم حکم وضو و اجرای آن در تیمم و غسل پیدا می شود. (تأمل فرمایید)

مقام دوازدهم: عدم جریان قاعده همراه با غفلت

شک در عمل بعد از فراغ و تجاوز بر سه قسم قابل تصوّر است :

۱. شک با علم به این باشد که حین عمل متوجه آن بوده و از صحت آن آگاهی داشته اما احتمال می دهد در اعتقاد به آن دچار خطا شده باشد و آن را بر خلاف آنچه مأمور بدان بوده اتیان کرده است.

۲. شک در این پیدا شده که آیا اصلاً متوجه انجام عمل بوده یا از آن غافل بوده است؟ در نتیجه همان طور که احتمال غفلت می دهد به همان اندازه هم احتمال توجه می دهد و در نتیجه دچار شک می گردد.

۳. با علم به این که غافل محض بوده است، احتمال می دهد که مأمور به را از باب تصادف و اتفاق اتیان کرده باشد. مانند کسی که می داند انگشترش را در هنگام وضو جا به جا نکرده اما احتمال می دهد که به طور اتفاقی زیر انگشتر شسته شده باشد.

اشکالی در جریان قاعده در دو صورت اول وجود ندارد. اما کلام در شمولی اطلاق ادله برای مورد سوم است چرا که گفته شد اطلاق شامل آن نمی گردد با این دلیل که تعلیل وارد در فرمایش حضرت: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ» بر تخصیص حکم به مورد احتمال توجه دلالت می کند. هرچند عنوان سؤال عام است، اما از جهت دیگر می توان گفت که سؤال شامل آن هم می گردد چون تعلیل مذکور از قبیل حکمت برای حکم است نه علت برای آن تا مخصص باشد.

بنابر تحقیق، قول اول درست است البته نه تنها به دلیل تعلیل وارده در روایت مذکور و روایت دیگری از محمد بن مسلم: «كَانَ حِينَ انصِرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» که ظهور در آن دارد، بلکه بدین جهت که اطلاقات به خودی خود قاصر از شمول قسم سوم بوده و از آن انصراف دارند. به ویژه با توجه به این که قاعده از امارات بوده و از باب غلبه ذکر است، پس این ملاک در غیر صورت علم به عدم ذکر موجود خواهد بود.

علاوه بر این که - چنان که گذشت - حکم شارع به حجیت قاعده تجاوز و فراغ، تأسیسی نبوده بلکه امضایی است بر آنچه شیوه و سیره عقلا در حکم به صحت بعد از فراغ و تجاوز از عمل بدان تعلق دارد (۱) و واضح است که بنای عقلا

بر حکم به صحت در صورت غفلت محض هرگز استقرار نمی یابد. بنابراین چاره ای نیست که نسبت به بطلان عمل در این صورت و اعاده آن به مقتضای قاعده اشتغال حکم کنیم مگر این که دلیل دیگری بر صحت آن اقامه گردد.

در این جا توجه به چند نکته لازم است :

۱. گاهی اماره شرعیه مانند بینه یا حجت عقلیه مانند قطع وجود دارد و مکلف در حین فعل بدان اعتماد نموده اما بعد از فعل خطای آن برایش آشکار گردد؛ مانند کسی که روبه جهتی نماز می خواند با یقین به این که رو به قبله ایستاده و یا به واسطه اقامه اماره شرعیه ای بر قبله بودن آن جهت یقین دارد، اما بطلان منشأ این یقین و قطع و نیز فساد این اماره بعد از نماز برایش آشکار می گردد ولی احتمال می دهد جهتی که رو به سوی آن نماز خوانده اتفاقاً همان سمت قبله باشد. در این صورت اشکالی وجود ندارد که این مورد محکوم به مورد غفلت است و احراز مذکور فاسد است، هر چند صورت عمل نزد او محفوظ است باشد؛ زیرا او نسبت به جهتی که نماز می خوانده علم و یقین داشته اما نمی دانسته که آن سمت قبله است یا خیر؟

۱- چه بسا مطلب در جمیع امارات شرعیه همین گونه باشد یعنی تأسیس جدیدی بر خلاف آنچه بنای عقلا بر آن استقرار یافته نیست.

در چنین حالتی اگر به طور تصادف و اتفاق روبه قبله ایستاده باشد از ناحیه «ذکر و توجه در حین عمل» نخواهد بود؛ زیرا مفروض آن است که چنین شخصی علم دارد به این که حین عمل متوجه نبوده بلکه از باب تصادف و اتفاق بوده است.

این مورد از قبیل شک در انطباق «مأمور به» بر «مأتی به» نیست چنان که محقق نائینی رحمه الله آن را در امر خامس از امور این مسأله ذکر نموده است. بلکه مطلب از قبیل انطباق «مأتی به» بر «مأمور به» از باب تصادف و اتفاق هنگام غفلت می باشد.

اما تعجب از ایشان این است که این مورد را از همان باب قرار داده و برای آن و امثال آن بابی مستقلی در نظر گرفته است. کلام ایشان در این مقام خالی از تشویش و اضطراب نیست. (بدانجا رجوع فرمایید)

نکته دوم: مراد از غفلت در این جا، غفلت محضه است یعنی بی خبری مطلق از عمل هنگام ادای آن - اجمالاً - و تفصیلاً - مانند مسأله انگشتر در وضو که مفروض در آن بی خبری از شستن زیر آن به طور مطلق است - اجمالاً - و تفصیلاً - بنابراین احتمال صحت در این مورد فقط از باب تصادف و اتفاق خواهد بود.

اما اگر اجمالاً کیفیت عمل در نفس به سبب تکرار و یا عادت مرتکز باشد، هم چنان که در افعال صلوات و وضو و غیر از این دو مورد از عبادات یومیه، همین گونه است به گونه ای که گاهی اوقات این افعال را پی در پی به صورت شرعی خودشان اتیان می کند اما نسبت به آن ها به طور تفصیل در غفلت است. این مورد هرگز از موارد غفلت به حساب نمی آید بلکه قطعاً نوعی از تذکر و توجه در آن وجود دارد چنان که سابقاً توضیح آن گذشت. اگر این گونه نباشد باید گفت توجه تفصیلی برای بسیاری از مردم در گفتار و کردار و عبادات و دیگر کارهایشان حاصل نمی گردد، در نتیجه تعلیل به غلبه ذکر حین عمل، نسبت به عموم مردم صحیح نخواهد بود.

نکته سوم: شیخ علامه ما شیخ انصاری رحمه الله در این مقام می فرماید: فرقی بین این که محتمل در این جا ترک جزء از روی نسیان باشد یا ترک آن عمدآ وجود ندارد و تعلیل مذکور: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأ...» به ضمیمه کبری که ذکر گردید: «هُوَ أَنْ»

القَاصِدُ لِفِعْلِ لَا يَتَرَكُهُ عَمْدًا» دلالت بر نفی هر دو احتمال می کند. (۱)

اما این کلام از آن بزرگوار؛ عجیب است؛ زیرا وقتی عاقلی قصد انجام کاری می کند در حالی که از شرایط و اجزاء آن آگاهی دارد، هرگز احتمال نمی رود که جزئی را عمدآ ترک کند و این در واقع همان مراد از کبرای مذکور است. نه این که در حق او این احتمال می رود که جزئی را عمدآ ترک کند اما احتمال این ترک عمدی از روی تعبد و یا از باب غلبه منتفی باشد، چنان که ترک آن از روی نسیان از همین باب بود.

حاصل آن که اگر احتمال ترک اجزاء از روی عمد داده شود، بلا اشکال اصلاً قاعده در مورد آن جاری نخواهد بود؛ زیرا رافعی برای این احتمال وجود ندارد و مصححی برای چنین عملی که جزئی از آن عمدآ ترک شده باقی نیست. در نتیجه فرمایش ایشان که: «فرقی بین این که محتمل این باشد که جزء نسیانآ ترک شود یا عمدآ وجود ندارد». وجهی ندارد.

مقام سیزدهم: عدم جریان قاعده در شبهات حکمیة

اشکالی در جریان قاعده در شبهات موضوعیه نیست بلکه این مورد، قدر متیقن از قاعده است که در بسیاری از روایات بدان تصریح شده؛ زیرا واضح است هر کدام از روایات که مشتمل بر ذکر صغری برای این قاعده کلیه هستند، همان صغری از قبیل شبهات موضوعیه است و آن مقداری که عام هستند، قدر متیقن به حساب می آیند.

اما اشکال در جریان قاعده در شبهات حکمیة است که حق، عدم جریان قاعده در آن می باشد؛ زیرا شک از ناحیه حکم در این جا بر دو وجه زیر قابل تصور است که در هر دو مورد قاعده جاری نمی گردد:

وجه اول: صورت عمل نزدفاعل محفوظ است اما عملش مستند به حجت شرعی

از ناحیه اجتهاد یا تقلید نیست. مانند کسی که می داند نمازی را با این سوره خوانده و این کار از روی جهل او به حکم یا غفلت او می باشد. سپس بعد از فراغ از نماز، در صحت نمازش از جهت شک در حکم شرعی آن به شک می افتد و این که آیا سوره جزء نماز است یا نه و راهی برای احراز حکم مسأله از طریق اجتهاد یا تقلید برای او وجود ندارد. در این صورت اگر گفته شود که قاعده در این مورد جاری نیست، واجب است که به جهت اشتغال ذمه، احتیاطاً نماز را اعاده کند اما در غیر این صورت محکوم به صحت بوده و اعاده بر او واجب نیست.

البته حق، عدم جواز تمسک به قاعده در این مورد است؛ زیرا ظهور اخبار باب در مورد شک در کیفیت وجود خارجی عمل می باشد. بنابراین آنچه در روایات گفته شده که: «رَجُلٌ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ أَوْ السُّجُودِ أَوْ الْوُضُوءِ» ظاهر است در این که شک او در کیفیت اتیان عمل است بعد از احراز حکم آن، نه این که بعد از احراز کیفیت وقوع عمل در حکم آن شک پیدا کرده؛ زیرا واضح است که در این جا ملاک آگاه تر بودن وجود ندارد و این در صورتی است که صورت عمل محفوظ بوده اما خود عمل از روی جهل به حکم انجام پذیرفته باشد.

از همین جا وضعیت موردی که صورت عمل نزد فاعل محفوظ نیست معلوم می گردد. مثلاً کسی نسبت به حکم جاهل بوده اما بعد از گذشت مدتی از زمان چون صورت عمل در ذهن او محفوظ نمانده، در مطابقت اعمال خویش با آنچه مأمور به واقعی شک می کند. روشن است که این مورد از محل بحث خارج بوده و در شبهات موضوعیه داخل است هر چند با نظر به این که عمل او مستند به جهل و غفلت می باشد جریان قاعده در آن نیز ممنوع است. البته ظاهراً محقق نائینی رحمه الله خلاف این نظر را دارند و آن را از اقسام شبهه حکمیه دانسته اند.

وجه دوم: این که صورت عمل نزد او محفوظ است - مانند کسی که می داند نماز را بدون سوره خوانده است - اما عمل او مستند به حجت شرعی از اجتهاد یا تقلید بوده است. سپس بعد از فراغ از نماز در صحت و فساد نماز خویش از

جهت زوال رأی خود یا رأی مجتهدی که از وی تقلید می کند و تردد در حکم مسئله - بدون علم به فساد آن - به شک می افتد.

جریان قاعده در این صورت هر چند اقرب از مورد قبلی است، اما حق آن است که قاعده در این مورد نیز جاری نیست. به دلیل آنچه که در صورت سابق گذشت. (مراجعه کنید و به خوبی تدبر فرمایید)

مقام چهاردهم: مورد قاعده؛ شک بعد از عمل

تردید نیست که مورد قاعده تجاوز و فراغ شک حاصل بعد از عمل است. بنابراین اگر شک، قبل از عمل موجود بوده اما فاعل از آن غافل باشد و داخل در عمل گردد سپس بعد از فراغ از عمل متذکر آن گردد و در صحت یا فساد عمل شک کند، تمسک به این قاعده در حق او جایز نیست هر چند قائل به جریان قاعده در مورد غفلت باشیم. این مورد مانند کسی است که قبل از نماز در طهارت خویش شک می کند و حالت سابقه او نیز حدث است. وی با علم به عدم تحصیل طهارت بعد از شکی که کرده بود، دچار غفلت شده و داخل در نماز می گردد سپس سلام داده و پس از سلام متوجه آنچه بر او گذشته می گردد و شک می کند که آیا با طهارت نماز خواند یا بدون آن. در این حالت برای چنین شخصی واجب است که تحصیل طهارت نموده و نماز را اعاده کند.

بنابر مختار ما که قاعده را در موارد غفلت جاری نمی دانیم مطلب واضح است؛ زیرا مفروض در این مسأله غفلت شخص از تحصیل شرایط قبل از نماز است با وجوب طهارت بر او طبق حکم ظاهری شرعی که مقتضای استصحاب است. در نتیجه چنین شخصی اصلاً داخل در مفهوم عبارت: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذِكْرٌ» یا: «كَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» نمی گردد و اگر متوجه و ذاکر بود، قطعاً اقدام بر این عمل نمی کرد.

به عبارت دیگر مورد قاعده جایی است که احتمال توجه، منشأ برای احتمال دقت در صحت عمل و حصول شرایط آن باشد. اما در این جا اگر چنین کسی

متوجه و ذاکر باشد، عمل او طبق حکم ظاهری شرع که مقتضای استصحاب است، قطعاً محکوم به فساد خواهد بود.

اما بنا بر جریان قاعده در موارد غفلت نیز قطعاً همین گونه است البته نه تنها به خاطر این که اخبار باب مانند: «الرُّجُلُ يَشُكُّ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ» یا: «شَكُّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ» و امثال آن ظهور در این دارند که شک باید بعد از فراغ از عمل یا تجاوز آن باشد، بلکه به دلیل این که مجرای قاعده مربوط به جایی است که عمل مبنی بر صحت باشد، هر چند طبق حکم ظاهری شرعی. بنابراین وقتی عملی از اول امر مبنی بر فساد بوده و طبق حکم ظاهری شرعی محکوم به بطلان است، هرگز نمی توان بعد از حکم به فساد بوسیله این قاعده، آن را تصحیح نمود. مقام مورد بحث نیز از همین قبیل است چنان که صلوات در فرض مسأله از اولین لحظات وجود آن به حکم استصحاب حدث محکوم به فساد است، هر چند نماز گزار هنگام شروع از این حکم به جهت غفلت یا نسیانی که دارد غافل باشد. در نتیجه چگونه می توان حکم به صحت چنین عملی بعد از فراغ از آن نمود و آیا به راستی هیچ خردمندی راضی به چنین حکمی می گردد؟!!

آنچه گذشت تمام بحث در قاعده تجاوز و فراغ بود.

الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

قاعده ید

اشاره

از قواعد مشهوری که در بسیاری از ابواب فقه بدان تمسک می گردد و تمامی احکام معاملات دائرمدار آن هستند قاعده «ید» است که محور اصلی بحث معاملات بوده و گره های موجود در این بحث بوسیله آن گشوده می شود.

توضیح بیشتر آن ان شاء الله در آینده خواهد آمد که مراد ما از «ید» تنها خصوص ید ملکیت نیست بلکه ما از «ید و استیلاء» به مفهوم عام آن بحث خواهیم کرد که شامل ید مالک؛ مستأجر؛ متولی اوقاف؛ مستعیر؛ ودعی و موارد مشابه می گردد. کیفیت سلطه و استیلاء بر اموال و منافع متفاوت است و به همین ترتیب احکامی که بر آن ها بار می شود نیز مختلف خواهد بود. در نتیجه بحث تنها بر دلالت ید بر ملک دور نمی زند بلکه هم آن را و هم موارد دیگر را شامل می گردد. کلام در این قاعده در ده مقام مورد بحث و بررسی قرار می گیرد که ذیلاً به عناوین آن ها اشاره می شود:

مقام اول: مدرک قاعده.

مقام دوم: قاعده از امارات است یا اصول عملیه؟

مقام سوم: ید بوسیله چه چیزهایی تحقق پیدا می کند؟

مقام چهارم: آیا وقتی متعلق ید از مواردی باشد که فروش آن جز با مجوز خاصی جایز نیست مانند وقف، باز هم حجت است؟

مقام پنجم: آیا اگر ید اولاً حادث شود نه به عنوان ملکیت، باز هم حجت است؟

مقام ششم: آیا ید «بر منافع و اعیان» هر دو مستقر است؟

مقام هفتم: آیا شهادت بر ملکیت به مجرد ید جایز است؟

مقام هشتم: آیا ید برای صاحبش نیز حجت است؟

مقام نهم: عدم حجیت ید سارق و مشابه آن.

مقام دهم: حجیت ید در دعاوی مگر جایی که استثنا شده است.

مقام اول: مدرک قاعده و ملاک حجیت آن

حجیت دلالت ید بر ملک - به طور اجمال - قطعی است و علمای فریقین و تمامی مسلمین بلکه همه عقلازادیان و مذاهب و غیر آنان بر همین مطلب اجماع دارند.

این حکم - اجمالا - از ضروریات دین به شمار می رود اما با این حال ما از بررسی ادله آن ناگزیریم تا بتوانیم در رفع شک های که در محدوده آن به وجود می آید به آن رجوع کنیم و هنگامی که بحث در فروع قاعده و جزئیات آن مطرح می گردد با خیال راحت پیرامون آن به گفتگو پردازیم.

بنابراین در پی گیری مطلب از خدای متعال استمداد توفیق و هدایت نموده، و بحث را این گونه ادامه می دهیم که برای این حکم یعنی حجت بودن ید بر ملک امور زیر دلالت دارند:

دلیل اول:

اجماع علمای شیعه و اهل سنت بلکه ضرورت دین از مهم ترین ادله ی این قاعده است.

اما در استناد به اجماع در این مسأله که مدارک فراوان دیگری برای آن وجود دارد، اشکال معروف عدم کشف از قول معصوم رخ می نماید البته بنابر آنچه که متأخرین از اصحاب ما - رضوان الله علیهم اجمعین - اختیار نموده اند که اجماع از طریق حدس و کشف آن از قول معصوم علیه السلام حجت می باشد.

دلیل دوم:

سیره مستمره مسلمین در تمام زمانها و مکانها که بر معامله مالکیت با کسی که

عینی از اعیان در دست اوست واقع بوده و بدون اجازه او در آن تصرف نمی کردند. هم چنان که برای جواز تصرف در آن اجازه او را کافی می دانستند. هم چنین فروختن و اجاره و تمامی تصرفات او در آن، از وصیت و هبه و غیر آن بر همین مبنا بوده و هست و به مجرد این که عینی در دست او بوده، از وی به ارث می رسیده است. اما ظاهر آ این سیره خود از بنای عقلا اخذ شده است و به همین جهت ما آن را در دلیل سوم مورد بحث قرار می دهیم.

البته اعتماد بر این قاعده پیوسته مبنی بر مسأله عدم ردع شارع از آن خواهد بود و در نتیجه تنها در مواردی بر قاعده اعتماد می گردد که ردعی از شارع -عموما یا خصوصا - در آن نرسیده باشد و واضح است اگر این قاعده فقط سیره مسلمین از جهت مسلمان بودن آن ها می بود، بدان احتجاج نمی گردید.

دلیل سوم:

بنای تمامی عقلا از ارباب ادیان و ملل و دیگران بر ترتیب آثار ملکیت بر ید است و این حکم مرتکز اذهان و راسخ در جان آنان است به گونه ای که مانند امور غریزی به شمار می رود. بلکه چه بسا برخی از آثار این غریزه در حیوانات نیز یافت می شود چنان که بر کسی که در احوال آنان تأمل نماید، پوشیده نیست. این حکم از مبادی اولیه در خصوص ملک است که از همان ابتدای حدوث از جهت تصرف و استیلا بر اشیا در عالم طبیعت که دارای منافع برای انسان بوده حاصل گردیده به گونه ای که به دست آوردن آن ها در هر زمان و مکانی که انسان بخواهد به واسطه ی کثرت و فراوانی آن ها ممکن نیست و نمی توان همه آن ها را پیوسته تحت تصرف و حیازت قرار داد.

بنابراین اولین مرحله ملکیت در عالم از ناحیه تصرف و استیلا بر اشیا به وجود آمد و این دو حیازت و استیلا اموری هستند که بر یک عضو مخصوص یعنی «ید» اعتماد و اتکا دارند و در واقع ید واسطه اصلی در ملک و وسیله ابتدایی برای آن است. سپس انسانی که بر چیزی دست یافت و آن را تحت سلطه ی خود قرار داد، گاهی آن را از دست خویش به دیگری منتقل نموده و آن را به

اختیار خویش و به واسطه اموری مانند ارث یا موارد مشابه آن به دیگری سپرد.

از همین روست که هرکس شاهد باشد عینی در دست دیگری است و او را مستولی بر آن ببیند، آن شخص را نسبت به آن عین اولی می داند. بنابراین ملکیت او در ابتدا جز همین اولویت طبیعی تکوینی نبوده که در واقع همان اختصاص خارجی ناشی از استیلاست و مالک همان مستولی بر شیء خارجی به شمار می رود. بعد از آن، اولویت اعتباریه تشریحیه که از امور اختیاری است جایگزین آن گردید.

در آیات کتاب عزیز عنوان «کاسب» بر ید اطلاق شده مانند آیه شریفه: «فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»؛ به خاطر اعمالی است که انجام داده اید. (۱)

و آیه «بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»؛ به خاطر کارهایی که مردم انجام داده اند. (۲)

و از همین جا نکته تعبیر از این قاعده به «قاعده ید» روشن می گردد و این که چرا جوارح دیگری برای این قاعده نام گذاری نگردیده است؛ زیرا حيازت و استیلاء به ویژه به صورت ابتدایی و ساده آن با دست بوده و در نتیجه دست از سایر جوارح در این باب ممتاز است و به همین جهت است که بر ملک و ضمان و غضب، حکم یدمی شود و گفته می شود: ید ملک؛ ید ضمان؛ ید غضب و تجاوز.

نیز واضح است آنچه به طور حقیقی در دست انسان قرار دارد همیشه به همین حالت نیست بلکه گاهی انسان آن را کنار می گذارد و با این حال در مکانی قرار می دهد که هرگاه اراده کرد آن را اخذ نموده و در آن تصرف کند؛ در نتیجه ید بر این معنا که در حقیقت فقط سلطه و استیلاست اطلاق می گردد و گفته می شود که فلان چیز تحت ید و در اختیار اوست. این معنا از ید، معنایی وسیع تر از معنای حقیقی یعنی معنای عضو مخصوص از بدن است.

مطلب مهم در این جا بحث از این معنا نیست که به واسطه کثرت استعمال به عنوان معنای حقیقی برای ید منظور شده به گونه ای که از لفظ ید بدون هیچ

۱- شوری، آیه ۳۰.

۲- روم، آیه ۴۱.

قرینه یا کنایه یا مجازی همین معنا اراده می گردد؛ زیرا اگر این معنا از معانی حقیقی آن شمرده نشود لااقل می توان آن را کنایه واضحه یا مجاز مشهوری که به قرینه شهرت یا قرائن حالیه دیگری به آن معنا نزدیک شده برشمرد و در نتیجه ثمره مهمی در این بحث وجود نخواهد داشت. محقق خبیر شیخ محمد حسین اصفهانی رحمه الله در رساله ای که در این مسأله نوشته، آورده است که این معنا حقیقت در اول و کنایه در ثانی است و برای این ادعا و جوهی ذکر کرده که خالی از اشکال نیست.

ماحصل آنچه ذکر شد این است که کاشفیت ید از ملکیت، امری است که طبع اولی آن اقتضای آن را دارد و به همین جهت در این حکم هیچ گونه خلافی بین تمامی عقلا با اختلاف آراء و تشتت مذاهبی که در موارد دیگر دارند مشاهده نمی شود. در مقابل، غصب و استیلائی عدوانی بر چیزی، در حقیقت انحراف از این طبیعت و خروج از مقتضای وضع اولی آن می باشد.

در آینده إن شاء الله ذکر خواهیم کرد که غصب و سلطه عدوانی هر چند کثرت پیدا کرده و شیوع یابند، ضرری بر کاشفیت ید از ملکیت نخواهند داشت حتی اگر ید تجاوزگر از ید امین بیشتر باشد و این که کاشفیت در امارات - به رغم آنچه برخی محققین پنداشته و ذکر کرده اند - همیشه دائر مدار غلبه نیست. (تدبر فرمایید)

دلیل چهارم :

اگر ید دلیل بر ملکیت نباشد لازمه آن سختی بسیار و حرج شدید و اختلال نظام در امور دنیا و دین خواهد بود و امر به جایی خواهد رسید که تحمل آن بر احدی امکان پذیر نبوده و سنگ روی سنگ بند نخواهد شد. البته این امور مشقت بار نیازی به گذشت زمان طولانی ندارد بلکه به محض این که حجیت ید - ولو برای یک ساعت - لغو شود تمام این عسر و حرج به وجود خواهد آمد!

چنان که امام علیه السلام در روایت حفص بن غیاث در جواز شهادت به ملکیت به مجرد ید می فرماید :

«لَوْ لَمْ يَجْزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ؛ اگر این مطلب مجاز نباشد برای مسلمین بازاری برپا نخواهد ماند».^(۱) (تدبر فرماید)

و معلوم است که اگر برای مسلمین بازاری برپا نباشد، شهر و خانه ای نیز برجا نخواهد بود و هیچ چیز از امور دین و دنیای آن ها و از معاش و معاد آن ها باقی نخواهد ماند.

با این حال در استدلال به عسر و حرج و اختلال نظام، این اشکال معروف وجود دارد که لازمه آن اکتفا به مقداری است که بوسیله آن عسر و حرج و اختلال نظام رفع می گردد نه این که آن را مطلقاً حجت بدانیم. بنابراین، این مطلب به تنهایی در اثبات دلالت ید بر ملکیت در جمیع موارد آن کفایت نمی کند. در نتیجه چاره ای نیست از این که استشهاد امام علیه السلام به این قضیه را حمل بر بیان حکمت حکم کنیم نه علت آن به این معنا که اختلال نظام، حکمت حکم به حجیت ید به طور مطلق است نه علت آن.

مگر آن که گفته شود: همین «تبعیض» در مسأله به خودی خود موجب سختی و اختلال نظام می شود؛ زیرا تفاوتی بین دست های مختلف وجود ندارد تا در حجیت آن ها تبعیض قائل شویم. اگر فرقی و تفاوتی هم وجود داشته باشد به واسطه اموری است که نمی توان آن ها را به عنوان فارق در نظر گرفت چنان که «تخیر» نیز قائله را رفع نمی کند. بنابراین اگر گفته شود این ید حجت است و ید دیگر حجت نیست همین مطلب، اول نزاع و اختلاف و اول مخاصمه و لجاجت خواهد بود و هرج و مرجی که از آن برپا می گردد بر کسی پوشیده نیست. در نتیجه چاره ای نیست که بگوییم: ید به طور مطلق حجت است و استدلال امام علیه السلام از قبیل علت برای حکم است چنان که ظاهر فرمایش حضرت نیز همین است.

دلیل پنجم: سنت

روایات فراوانی در ابواب مختلف فقه وارد شده اند که بعضی به طور عموم بر قاعده ید دلالت دارند و بعضی ها به طور خصوص و ذیلاً به آن ها اشاره می شود:

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۵، ح ۲.

۱. حفص بن غیاث در روایتی که بین فقها معروف است از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«قَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِذَا رَأَيْتُ شَيْئًا فِي يَدِ رَجُلٍ أَيْجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَعَمْ. قَالَ الرَّجُلُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ وَلَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَفَيَحِلُّ الشُّرَاءُ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَعَلَّهُ لِغَيْرِهِ، فَمَنْ أَيْنَ حِيَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ؟ وَيَصِيرُ مُلْكًا لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَتَحْلِفُ عَلَيْهِ؛ وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مُلْكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ. ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ؛ مَرْدِي

خدمت حضرت علیه السلام عرض کرد: اگر در دست کسی چیزی را بینم آیا برای من جایز است که شهادت دهم آن چیز مال اوست؟ حضرت علیه السلام فرمود: آری. آن مرد گفت: شهادت می دهم که آن در دست اوست نه این که مال اوست، شاید مال دیگری باشد! حضرت علیه السلام فرمود: آیا خریدن آن شیء از او حلال است؟ مرد گفت: آری. حضرت علیه السلام فرمودند: شاید مال دیگری باشد! در این صورت چگونه جایز است که آن را از او بخری و آن چیز ملک تو شود و پس از آن که ملک تو شد بگویی این مال من است و بر آن سوگند هم بخوری؟ اما جایز نمی دانی که آن را قبل از این که ملک تو شود ملک او بدانی؟! سپس فرمود: اگر این جایز نباشد، برای مسلمین هیچ بازاری برپا نخواهد ماند» (۱).

روایت مذکور هرچند از جهت سند ضعیف است، اما این ضعف به عمل اصحاب و استناد آن ها بدان و استفاده مکرر به مضمون آن جبران می گردد. (تأمل فرمایید) همچنین با رساترین بیان بر حجیت ید دلالت دارد، بلکه شامل جواز شهادت به ملکیت به مقتضای قاعده ید می باشد و هم چنان که جایز است انسان بر آنچه در دست خویش است سوگند بخورد - با این که غالباً قبل از او دیگری مالک بوده و احتمال غصبی بودن در آن می رود - هم چنین جایز است برای آنچه در ملک دیگری هست به مجرد این که در دست او مستقر است شهادت بدهد و این منتهای مقصود در مسئله است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۵، ح ۲.

البته باید توجه داشت که «شهادت» و «حلف» در این جا بر ملکیت واقعی بار نشده اند بلکه ظاهر آ بر ملکیت ظاهری حمل می شوند. به همین وسیله آنچه برخی گفته اند که: «در شهادت، علم یقینی مستند به اسباب حسّی معتبر است در حالیکه در این مقام چنین نیست» دفع می شود.

۲. یونس بن یعقوب از ابی عبد الله صلی الله علیه و آله نقل می کند :

«مَنْ اسْتَوْلَى عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ؛ هر کس که بر چیزی از آن (اساس خانه) استیلا پیدا کند، نسبت به آن اولی است». (۱)

که در باب حکم اختلاف زوج و زوجه یا ورثه آن ها در آنچه که از اثاث منزل در دستانشان است وارد شده و دلالت دارد بر این که هر کدام از زن و مرد نسبت به آنچه از اثاث منزل تحت استیلائی خودش می باشد اولی است.

شگفت از محقق نائینی رحمه الله است که کلمه «منه» را از روایت ساقط نموده و آن را این گونه نقل نموده است: «مَنْ اسْتَوْلَى عَلَى شَيْءٍ فَهُوَ لَهُ» در نتیجه روایت عمومیت پیدا کرده و محقق بزرگوار برای اثبات کلیت قاعده یعنی حجیت ید به طور مطلق بر آن اعتماد نموده است. با این که روایت مختص به باب معینی است و محقق اصفهانی رحمه الله در رساله خویش آن را با لفظ «منه» نقل نموده، امّا با این حال او نیز روایت را به عنوان نیکوترین روایت در این باب برشمرده است که این نیز امری عجیب است!

مگر آن که گفته شود حدیث هر چند در بعضی از مصادیق قاعده وارد شده اما الغای خصوصیت مورد در آن بسیار به جا به نظر می رسد. به ویژه با ملاحظه ارتکاز حکم در ذهن و مناسبت تعبیر به لفظ: «من استولی» که برای عمومیت حکم با ملاک استیلا وارد شده است؛ زیرا این مورد در واقع از قبیل وصفی است که حکم بر آن معلق گردیده و دال یا مشعر به علیت است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب میراث الازواج، باب ۸، ح ۳.

۳. عثمان بن عیسی و حماد بن عثمان هر دو از حضرت ابی عبد الله علیه السلام در حدیث فدک نقل نموده اند: «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ: أَتَحْكُمُ فِينَا بِخِلَافِ حُكْمِ اللَّهِ فِي الْمُسْلِمِينَ؟! قَالَ: لَا. قَالَ: فَإِنْ كَانَ فِي يَدِ الْمُسْلِمِينَ شَيْءٌ يَمْلِكُونَهُ، فَادَّعَيْتُ أَنَا فِيهِ، مَنْ تَسَأَلَ الْبَيْتَةَ؟ قَالَ: إِيَّاكَ كُنْتُ أَسْأَلُ الْبَيْتَةَ عَلَى مَا تَدْعِيهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَإِذَا كَانَ فِي يَدِي شَيْءٌ فَادَّعَى فِيهِ الْمُسْلِمُونَ تَسَأَلْنِي الْبَيْتَةَ عَلَى مَا فِي يَدِي؟!...؟!؛ امیرالمؤمنین علیه السلام به ابوبکر فرمود: آیا در مورد ما به خلاف حکم خدای متعال حکم می کنی؟! گفت: نه. حضرت فرمود: اگر در دست مسلمین چیزی باشد که مالک آن هستند و من آن را برای خودم ادعا کنم از چه کسی بینه می خواهی؟ گفت: از تو بر آنچه که در دست مسلمانان است و آن را ادعا می کنی بینه می طلبم. حضرت علیه السلام فرمود: اگر در دست من چیزی باشد و مسلمانان بر آن ادعایی داشته باشند از من نسبت به آنچه که در دست من است تقاضای بینه داری؟!». (۱)

این حدیث ظاهر بلکه صریح است در این که دلیل بر عدم مطالبه بینه از ذوالید آن است که ید به خودی خود دلیل بر ملکیت است نه چیز دیگر و این که حضرت علیه السلام در فقره اولی فرمود: «در دست مسلمین چیزی است که مالک آن هستند» ظاهر در این است که آن ها به مقتضای ظاهر ید مالک آن می باشند و این که فرمود: «یملکونه؛ مالک آن هستند»، امری زائد بر فرمایش آن حضرت که فرمود: «فی ید المسلمین» نبوده بلکه نتیجه ی آن است و به خودی خود شاهد دیگری بر دلالت ید بر ملکیت است.

از همین جا روشن می گردد که حجیت ید و دلالت آن بر ملکیت، امر روشن و آشکاری بوده که در اذهان مسلمین و اهل اعراف ارتکاز داشته و هیچ کس نمی توانسته آن را انکار نماید. به همین جهت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت بر آن بر ابوبکر احتجاج فرمود. این که در صدر روایت اطلاق حکم الله شده به جهت آن است که شارع این ارتکاز را امضا نموده و آن را ردع نفرموده است نه این که آن را تأسیس فرموده است.

با همه این اوصاف، روایت فقط دلالت بر حجیت ید مسلم داشته و در غیر آن ساکت است و برای تکمیل دلالت آن بر مدعا ناچار باید قائل به الغای خصوصیت مورد و نحو آن گردیم.

۴. روایاتی است که در جواز خریدن مملوک از صاحب ید وارد شده هرچند که خود مملوک ادعا کند که حر است. مانند روایت حمزه بن حمران که می گوید:

«أَدْخُلُ السُّوقَ فَأُرِيدُ أَنْ أَشْتَرِيَ جَارِيَةً فَتَقُولُ إِنِّي حُرَّةٌ؟ فَقَالَ: اشْتَرِهَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ لَهَا بَيِّنَةٌ؛ از حضرت سؤال کردم گاهی داخل بازار می شوم و قصد خریدن جاریه ای را دارم که خودش می گوید من حره هستم؟ حضرت علیه السلام فرمود: آن را بخر مگر این که بینه ای برای آزاد بودن خود داشته باشد» (۱).

حکم به جواز خریدن چنین جاریه ای با این که اصل در این مورد اقتضای حریت او را دارد، جز به مقتضای قاعده ید نیست؛ زیرا فرض در این جا این است که اماره دیگری بر ملکیت فروشنده نسبت به جاریه وجود ندارد. اما تعدی از مورد این روایت به سایر موارد نیازمند به الغای خصوصیت می باشد. در غیر این صورت روایت از روایت های خاصی است که در مورد خاص وارد شده است.

۵. مسعده بن صدقه از معصوم علیه السلام نقل می کند :

«كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدْعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ، وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ وَهُوَ سَيْرِقَةٌ، أَوْ الْمَمْلُوكُ يَكُونُ عِنْدَكَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خَدَعَ فَبِيعَ قَهْرًا، أَوْ امْرَأَةٌ تَحْتَكُ وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيَ بِعَتِكَ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى تَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرَ ذَلِكَ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ؛ هر چیزی بر تو حلال است مگر آن که بدانی عیناً حرام است و در نتیجه آن را واگذاری و این مسأله مانند لباسی است که بر تن توست که چه بسا دزدی باشد یا عبدی که نزد توست و ممکن است آزاد باشد و خود را فروخته باشد یا آن که از راه خدعه یا قهر فروخته شده باشد و یا مانند همسرت که نزد توست ولی در واقع خواهر تنی یا خواهر رضاعی تو باشد؛

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب بیع الحيوان، باب ۵، ح ۲.

و تمام اشیاء همین گونه هستند مگر آن که بر تو روشن گردد که مطلب غیر از این است یا بینه ای خلاف آن نزد تو اقامه گردد» (۱).

وجه دلالت روایت این است که حکم به حلیت در دو مثال اول که حضرت علیه السلام ذکر فرموده اند جز به ظاهر یدی که قبل از ید خود شخص، بر آن شیء وجود داشته صحیح نخواهد بود؛ زیرا در غیر این صورت اصاله عدم ملک در مثال لباس و اصاله حریت در مثال عبد بدون هیچ اشکالی ناظر وقاضی به حرمت در این گونه موارد می باشد. در نتیجه حلیت در دو مثال مذکور مستند به ید بایع است.

هم چنین در دلالت روایت بر قاعده حلیتی که معروف است و تطبیق آن بر دو مثال فوق، اشکال و کلام مشهوری است که علامه انصاری در محل خود آن را در ذیل بحث اصاله البرائه ذکر فرموده و محققین دیگر نیز در تعلیقات بر این بحث آن را آورده و از آن پیروی کرده اند، برای آگاهی بیشتر بدانجا مراجعه فرمایید. اما کلام و اشکال مذکور از آنچه که ما در صدد آن هستیم بیگانه است.

در هر صورت دلالت روایت بر مقصود از ناحیه دو مثال باقرینه ای که ذکر کردیم بر هر انسان منصفی ظاهر و آشکار است. برخی در توجیه دلالت بر مدعا گفته اند: «لک» در این بخش روایت: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ» قید برای مبتدأست نه جزء برای خبر و معنا این خواهد بود که: هر چیزی که برای توست و ید تو بر آن ثابت است آن چیز بر تو حلال است تا آخر روایت. بنابر این قول، روایت بر حجیت ید برای خود انسان هنگام شک در ملکیت آنچه تحت ید اوست دلالت دارد.

البته در این نظر تکلف و تأسفی وجود دارد که مخفی نیست.

جمع بندی

با توجه به مجموع مطالب مذکور، مهم ترین دلیل در حجیت قاعده ید از جهت اول ارتکاز اهل عرف و جمیع عقلا است؛ چه اهل دین باشند یا نباشند،

در تمامی زمانها و شهرها. علاوه بر این که امضای شارع بر آن نیز دلیل بر حجیت آن است نه مجرد عدم ردع شارع از آن. بلکه شارع مقدس بر امضای این سیره و ارتکاز عرفی در موارد متعدد تصریح فرموده و آثار آن را بر آن مترتب دانسته است و از جهت دوم این است که در صورت عدم پذیرش آن، عسر و حرج بلکه اختلال نظام در کار امور دین و دنیای انسان ها به وجود می آید. اما غیر از این دو دلیل هرچه ذکر شد در حقیقت تأیید و امضای آن هاست.

مقام دوم: قاعده از امارات است یا اصول عملیه؟

در بین علما این بحث واقع شده است که آیا ید مانند سایر امارات شرعیه و عقلائیّه حجت است یا این که اعتبار آن مانند اصل عملی است؟ سپس در وجه تقدیم آن بر استصحاب و سایر اصول عملیه - بنابر این که از اصول عملیه باشد- بحث کرده اند.

بسیاری از محققین بر آنند که ید، اماره عقلائیّه ای است که شارع مقدس آن را امضا فرموده است. اما از صدر کلام شیخ علمامه ما شیخ انصاری بر می آید که ایشان تمایل به این داشتند که ید اصل تبعدی است که جهت حفظ نظام و اصلاح اختلافها و کژیها اعتبار گردیده است. در حالی که از ذیل کلام ایشان بر می آید که ایشان تمایل پیدا به اماره بودن دارند ید نظر به این که اعتبار آن نزد عقلا به جهت کشف آن از ملکیت به طور غالب است و غلبه موجب الحاق مشکوک به غالب می گردد. در نتیجه شارع نیز آن را به همین ملاک اعتبار فرموده است.

محقق نائینی بعد از این که آن را از امارات دانسته می فرماید :

«إنّه لا- ثمره مهمّه فی هذا النزاع، لتقدمها علی الاستصحاب مطلقاً، اماره کانت أو أصلاً عملیاً؛ هیچ ثمره مهمی در این نزاع وجود ندارد؛ زیرا قاعده ید به طور مطلق بر استصحاب مقدم است؛ چه اماره باشد چه اصل عملیه».

اما حق آن است که از آنچه اخیراً هنگام ذکر ادله حجیت ید ذکر شد ظاهر می گردد که عمده ترین مطلب در ملاک حجیت ید آن است که کاشف از ملک

است نه غلبه ید مالکیت بر ید تجاوزگر چنان که برخی از بزرگواران ذکر کرده اند. علت این مطلب نیز، چنان که در آینده تکرار خواهد شد اشکالی است که در امر این غلبه وجود دارد و بلکه به جهت آن است که ملکیت، مقتضای طبع اولی ید می باشد؛ زیرا ملکیت اولین چیزی است که از امور عینه خارجیه نشأت می گیرد نه امور اعتباریه و تشریحیه ای که ظرف آن ذهن و عالم اعتبار است. بنابراین حقیقت ملکیت همانا غلبه و سیطره خارجی اشیاء و اختصاصی است که از آن در عالم خارج حاصل می گردد و منشأ این سیطره و استیلا نیز همان حیازت و تصرفی است که غالباً بوسیله ید صورت می گیرد.

پس هرکس چیزی از مباحات را به دست خویش کسب کند بر آن مسلط می گردد و مانع از تصرف غیر در آن به هرگونه تصرفی می گردد و این که آن را در دست خویش اخذ کرده، دلیل بر این است که او آن را کسب نموده و سبب دستیابی او به جمیع انحاء تصرف در آن است و این اولین مرحله از مالکیت انسان بر اشیاء خارجیه می باشد. سپس امر مالکیت از این که انسان عین خارجی را به دست خویش اخذ نماید منتقل می گردد به این که آن را در محلی که هر وقت بخواهد بدان دسترسی پیدا کند قرار دهد و نیز محلی که بتواند آن را از دستبرد دیگران حفظ کند و این، مرحله ثانیه از ملکیت انسان بر اشیاء است.

اما این مرحله یعنی قرار دادن اشیاء تحت ید و در حیطه تصرف خارجی، به طور دائمی امری بسیار مشکل است؛ چرا که ملکیت دائماً در حال زیاد شدن و تکثیر و تنوع است و از طرفی مالک در بسیاری موارد از ملک خویش غایب است و نمی تواند آن را هر جا که می رود با خود حمل کند. به همین جهت انسان ها به امری که سهل تر و وسیع تر باشد پناه برده اند یعنی قرار دادن ملکیت در شکل دیگری که اعتباری است نه شکل خارجی تکوینی. در پی این تصمیم برای آن، صورت قانونی تشریحی قرار داده اند نه صورت واقعی تکوینی. دقیقاً از همین جا ملکیت و سلطه اعتباری به وجود آمده و از آن به «ید» تعبیر کرده اند. و این آخرین مرحله برای ملکیت انسان بوده است.

در نتیجه ید در شکل اعتباری قانونی، دلیل بر ملکیت است چنان که در شکل تکوینی خارجی نیز اما به مقتضای طبیعت اولی دلیل بر همان است. از همین جا روشن می گردد تفاوتی در این کاشفیت بین غلبه ید مالکیت بر غیر آن وجود ندارد با این که در اصل چنین غلبه ای نیز اشکال وجود دارد البته نه تنها به دلیل آنچه که محقق اصفهانی ذکر نموده و فرموده است: «آنچه مسلم است غلبه ید غیر متجاوز است (اعم از ید مالکیت و وکالت و وصایت و...) نه ید مالکیت». بلکه بدان جهت که غلبه ید غیر تجاوزگر بر ید تجاوزگر نیز اصلاً معلوم نیست. به ویژه در این روزگار و بسیاری از روزگاران گذشته چنان که اگر کسی در تاریخ جستجویی نماید و احوال بسیاری از ملوک و خلفا و امرا را مورد بررسی قرار دهد و در این که آنان چگونه در اموال الله تعالی و اموال الناس چنگ می انداختند و آن را مانند شتری که گیاه بهاری را می بلعد حیف و میل می کردند! و هم چنین پیروی تابعین آنان از آن ها - چنان که در این روزگار بیشترند - سپس در انتقال این اموال به ویژه در ملک زراعی و اموال غیر منقول از آن ها به نسل بعدی، نسل بعد نسل دقت کند خواهد دانست که ادعای چنین غلبه ای بسیار بسیار مشکل است.

بعضی از سادات اساتید هنگام بحثی که در غیر از این مسأله مطرح می کرد به مناسبتی می فرمود:

«إِنَّ كُلَّ مَا يَكُونُ تَحْتَ أَيْدِينَا مِنَ الْأَرْضِ وَالدَّارِ وَشِبْهَيْهِمَا قَدْ جَرَتْ عَلَيْهَا مِنْ أَوَّلِ يَوْمِ إِحْيَائِهَا أَيْدِي أَنْاسٍ كَثِيرٍ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ؛ وَهَلْ يَظُنُّ كَوْنُ جَمِيعِ الْأَيْدِي الْجَارِيَةِ عَلَى كُلِّ عَيْنٍ مِنْهَا مَالِكَةً أَمْنِيَةً غَيْرَ عَادِيَةٍ؟؛ هَرُ زَمِينٍ، خَانَةٍ وَ مَشَابِهِ أَنْ كَهْ اِكْتُونُ دَرِ دَسْتِ مَا هَسْتِ اَزِ رَوْزِ اَوَّلِي كِهْ اِحْيَا گَرْدِيدِه دَسْتِهَائِ فِرَاوَانِي اَزِ مَرْدَمَانِ بَرِ أَنْ جَارِي بُوْدِه كِهْ جَزِ خَدَائِ مَتَعَالِ كَسِي اَزِ أَنْ هَا آگَاهِي نَدَارِد. حَالِ آيَا بِه رَاسْتِي مِي تَوَانِ گَمَانِ كَرْدِ كِه تَمَامِي اَيْنِ دَسْتِهَائِ اَيْمِينِ وَ مَالِكَانِه وَ غَيْرِ مَتَجَاوَزِ بُوْدِه اَسْتِ؟!»

واضح است که اگر یک مورد از آن دستها در سلسله طولی دستهای جاریه، متجاوز باشد آن عین مملو که قطعاً به طور واقعی امروزه برای مالک فعلی آن نخواهد بود، هر چند ملک ظاهری او می باشد.

روشن تر از تمام این ها، حال اموال مردم و املاک آنان در زمان ماست که جور و ستم بر آن ها و بر اهل آن ها غلبه داشته و دست به دست می گردیده و روزی به عنوان قهر و ظلم و روز دیگر به عنوان بسط عدل و مساوات و روزی تحت اجرای اصول کمونیستی و روزگاری تحت عنوان ربا و ایامی با غش در معامله و روزگاری با رشوه و اشکال فراوان دیگر، اهل جور و ستم مالک این اموال بوده اند.

و اگر تمام آنچه ذکر شد نیز پذیرفته نشود و باز هم بر ادعای غلبه ید امانی بر متجاوز در تمامی آنچه ذکر شد پافشاری گردد؛ بایستی چنین شخصی نفس خویش را در بلدی از بلاد و پهنه ای از زمین فرض کند که در آن جا ید مالکه با ید خائنه مساوی است. آیا به راستی چنین شخصی خودش می پذیرد که ید را به طور مطلق از دلالت بر ملکیت اسقاط کند و با تمامی اموالی که در آن سرزمین در دست مردمان قرار دارد معامله مجهول المالک نماید؟ و آیا به راستی عقلا و اهل عرف در چنین نظری با او همراهی خواهند کرد؟! به ویژه عجیب نیست که در آن سرزمین اماره ای وجود داشته باشد که دایر مدار غلبه نباشد!

اگر این مطلب شگفت انگیز باشد شگفت تر از آن گفتار کسانی است که اصالة الحقیقه را حجیت می دانند و آن را بر احتمال مجاز مقدم می شمارند. هر چند استعمال مجازی نسبت به بعضی از الفاظ از استعمال حقیقی آن بیشتر است. آیا به راستی فرق بین آن و بین مسأله مورد بحث ما مشاهده می گردد؟ در حالیکه سرّ آن هم در این است که دلالت لفظ بر معنای حقیقی به مقتضای طبع اولی آن است که شرح آن در محل خود آمده است.

هم چنین است مال در اصالة السلام ه که بین عقلا دایر است به این معنا که اصالة السلام ه از استصحاب حجیت به مقتضای اخبار لا- تنقض نیست بلکه از باب ظن حاصل از مقتضای طبع انسان حجیت پیدا کرده؛ زیرا طبع انسان اقتضای صحت و سلامت داشته و دارد و این که احياناً انسان های مریض با انسان های سالم مساوی هستند منافاتی با این مطلب ندارد.

در این جا تذکر چند امر لازم است :

۱. تعلیلی که در روایت حفص بن غیاث وارد شده و به لزوم اختلال بازار و انحلال آن بر فرض عدم حجیت ید اشاره گردیده، هیچ منافاتی با آنچه ما ذکر کردیم در این که ید اماره بوده و طریق به ملکیت است ندارد به دلیل این که چنان که گذشت منافاتی بین دو ملاک وجود ندارد و این که حجیت قاعده ید در مرتبه اولی استناد به اقتضای طبع دارد و در مرتبه ثانی به لزوم حفظ نظام و منع از هرج و مرج و هیچ مانعی وجود ندارد که در شیء واحد دو ملاک برای حجیت وجود داشته باشد.

۲. تقدیم بینه بر ید در مواردی که بینه اقامه می گردد نیز منافاتی با اماریت ید ندارد. چنان که تقدیم قرینه مجاز بر اصاله الحقیقه و دلیل تخصیص بر اصاله العموم و مشابه این دو هیچ منافاتی با این که این امور از باب اماریت و طریقت به واقع حجت باشند ندارد؛ زیرا امارات از جهت کشف از واقع در یک مرتبه و مساوی نیستند. چه بسا اماره ای که از دیگری قوی تر بوده و بر آن مقدم می گردد و شکی نیست که بینه عادلانه قطعاً در دلالت بر ملکیت از قاعده ید قوی تر است و ید هر چند که به طبع اولی اقتضای ملکیت دارد اما اگر دلیل قوی تری وجود داشته باشد که بر انحراف آن از طبع اولی و استعمال آن در غیر محلش دلالت کند چاره ای جز اعتماد بر آن نداریم و این مانند تقدیم اظهر بر ظاهر در باب الفاظ است.

با این توضیحات روشن می گردد که نیازی به آنچه شیخ ما، علامه انصاری ذکر کرده اند نیست. ایشان می فرماید:

«إن تقدیم البینه علی الید إنما هو من جهة أن الید تكون اماره علی الملک عند الجهل بسببها والبینه مبینة لسببها، والسر فی ذلك أن مستند الكشف فی الید، هی الغلبه والغلبه إنما توجب الحاق المشکوک بالأعم الأغلب. فإذا کان فی مورد الشک اماره معتبره تزیل الشک، فلا یبقی مورد للإلحاق؛ تقدیم بینه بر ید از جهت این است که ید، هنگام جهل به سبب اماره بر ملک است و بینه به خودی خود تبیین

کننده سبب ید است. به عبارت دیگر در ید، مستند کشف، غلبه است و غلبه موجب الحاق مشکوک به اعم اغلب است. اما هرگاه در مورد شک اماره معتبره ای اقامه گردد که به طور تعبدی شک را زایل می کند موردی برای الحاق مذکور باقی نخواهد بود»^(۱).

اما روشن است که فرمایش ایشان به توجیه حکومت بینه بر ید رجوع می کند و این که بینه در موضوع ید بوسیله ازاله شک از روی تعبد تصرف می نماید. اشکال این کلام نیز واضح است؛ زیرا اولاً: امکان معارضه آن با مثل خودش وجود دارد و ثانیاً: قول به حجیت بینه مربوط به هنگامی است که جهل به ملکیت وجود داشته باشد در صورتی که ید به خودی خود چنین شکی را برطرف می کند. (تأمل فرمایید)

ید مقدم بر استصحاب است هرچند قائل باشیم از اصول عملیه بوده و استصحاب از باب اماره حجت است. دلیل این مطلب نیز چنان که برخی از محققین ذکر کرده اند این است که: ید در موارد استصحاب معتبر است و نسبت به استصحاب، اخص یا مانند اخص است؛ زیرا مواردی که استصحاب عدم ملکیت در آن ها جاری نمی گردد بسیار اندک است. در نتیجه اگر ید در موارد استصحاب عدم ملکیت معتبر نباشد به ناچار در آنچه از آن پروا داشتیم واقع خواهیم گشت یعنی عدم بقای سوق برای مسلمین و بطلان حقوق و اختلال امر دنیا و دین.

مقام سوم: موجبات تحقق ید

چنان که گذشت حقیقت ید استیلاء و سیطره بر شیء است به گونه ای که صاحب آن می تواند هرگونه بخواهد در آن تصرف کند و به هر نحو اراده کند بر آن غلبه پیدا کند. در نتیجه ید به کیفیت خاصی تعلق ندارد بلکه با اختلاف

حالات و مقامات مختلف می گردد. گاهی اوقات در مقامی گونه ای از استیلا برای ید محقق می گردد که در مقام دیگر این گونه نیست؛ یا نسبت به شیئی غیر از دیگری یا حالتی غیر از حالت دیگری. و معیار در تمامی این حالات عرف است. در ادامه به انحای گوناگون استیلا ید اشاره می شود:

نحوه اول: با بودن شیء در دست انسان به طور حقیقی محقق می شود مانند این که پول در کف دست انسان باشد.

نحوه دوم: با تعلق که به بدن انسان دارد حاصل می گردد مانند لباسی که آن را می پوشد یا کفشی که آن را به پا می کند یا عینکی که بر چشم دارد یا پولی که در کیسه گذاشته و یا چیزی که بر گردن خویش انداخته است.

نحوه سوم: بوسیله رکوب و سوار شدن انسان حاصل می شود مانند سوار شدن انسان بر مرکب یا سوار شدن در محلی خاص. مانند راننده ماشین که استقرار ماشین در محل خود سبب استقرار آن در دست اوست. یعنی فقط او می تواند در آن تصرف کند نه راننده ها و سواری های دیگر.

نحوه چهارم: با گرفتن زمام شیء برای انسان حاصل می شود. مانند ساربان که زمام ناچه و امثال آن را در دست می گیرد یا حرکت کردن در کنار مرکب چنان که قافله سالار بر کنار قافله به طور خاصی حرکت می کند، اگر وضع خاصی داشته باشد.

نحوه پنجم: با سکونت حاصل می گردد. مثل انسانی که در خانه یا دکان یا شبه آن ساکن می گردد.

نحوه ششم: با درد دست داشتن کلید برای انسان به وجود می آید هر چند ساکن آن جا نباشد. مانند خانه ها، کاروانسراها و مغازه ها و دیگر جاها اگر غیر مسکونی باشند.

نحوه هفتم: از راه عملی که انسان خودش یا بوسیله دیگران در شیء انجام می دهد به وجود می آید. مثل کاری که کشاورزان در زمین های زراعی بوسیله زرع یا خوشه چینی یا موارد دیگر انجام می دهند البته اگر سبب دیگری در بین نباشد که سیطره و استیلا آن ها بر زمین را محقق کرده باشد.

موارد دیگری از انحاء و اشکال نیز وجود دارد که اگر کسی در موارد ملکیتی که

بین عقلا و عرف جاری است تحقیق و بررسی نماید به آن هادست پیدا خواهد کرد.

و پوشیده نیست که تصرف به نحو خاص در بعضی از موارد مانند تصرف در خانه، تحقق بخش سلطه و استیلا است نه این که شرطی زائد بر آن باشد. پس این که توهم شده است در تحقق ید، تصرف به نوع خاصی در جمیع یا بعضی از موارد علاوه بر سلطه و استیلا معتبر است، توهم فاسدی است که هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد. بلکه تمامی ادله ای که سابقاً ذکر کردیم و به ویژه سیره عقلا و اهل عرف، خود دلیلی بر نفی این شرط است و همچنین دلیل بر کفایت حصول استیلا بر شیء است به نحوی که هر گونه بخواهد بتواند در آن تصرف کند، هر چند اصلاً تصرف در آن ننماید. اما این که تصرف در بعضی از موارد و مصادیق ثابت کننده این معنا در خارج است، امر دیگری است جدای از بحث اعتبار تصرف که مانند امر زائیدی بر استیلا می باشد.

نیز گاهی شکل های مختلف ید نسبت به اشخاصی که بر شیء واحد سلطه دارند متعارض می گردند آن هم از گونه های مختلف، مانند این که کسی که سوار بر مرکبی هست با کسی که زمام آن را در دست دارد تعارض نموده و هر کدام ادعای مالکیت بر آن را می کند. یا این که مشتری و صاحب دکان در متاعی که در دست مشتری است با یکدیگر تعارض کنند؛ مشتری ادعا می کند که آن چه در دست اوست، ملک اوست که از دیگری خریده و صاحب دکان ادعا می کند آنچه در دست مشتری است از کالاهای اوست و هر دو در دکان صاحب مغازه هستند. در این موارد بعید نیست که گفته شود هر کدام از آن ها نسبت به آنچه که بر سر آن تعارض دارند صاحب ید بشمار می روند یکی از جهت این که متاع حقیقتاً در دست اوست و دیگری از جهت آن که در تسلط و استیلا او قرار دارد و این مطلب ناشی از تنوع ید به اختلاف مقامات است. البته بعضی از این دستها گاهی اوقات اقوی از بعضی دیگر بوده و گاهی اوقات هر دو متساوی هستند در نتیجه تعارض حاصل می شود و حل این دعاوی جایگاه دیگری می طلبد.

مقام چهارم: حجیت ید در آن چه با مجوز خاص در ملکیت قرار می گیرند

عینی که ید بر آن مستقر می گردد از سه گونه خالی نیست :

اول: آنچه معلوم است که قابلیت نقل و انتقال را دارد اما در تحقق سبب آن نسبت به کسی که آن چیز در دست اوست شک وجود دارد؛

دوم: آنچه در حلال بودن یا حلال نبودن آن شک هست؛

سوم: آنچه معلوم و روشن است که حلال و قابل نقل و انتقال نیست مگر با مجوز خاصی. مانند موقوفه ای که بیع و شراء آن جز در صورت پیش آمدن خرابی یا اختلاف شدید بین صاحبان آن (بنابر مشهور) جایز نیست.

اشکالی در حجیت ید در قسم اول که قابلیت نقل و انتقال برای آن معلوم است وجود ندارد؛ زیرا قدر متیقن از قاعده همین است. همچنین در قسم دوم نیز اشکالی وجود ندارد؛ زیرا اطلاقات ادله و بنای عقلا و اجتماعات این مورد را شامل می شود، بلکه حتی می توان گفت ظاهر آ غالب در موارد ید همین قسم است و خارج کردن آن از تحت قاعده موجب هرج و مرج و اختلال نظام گردیده و برای مسلمین بازاری باقی نخواهد ماند. علاوه، هیچ گونه اختلافی هم در مورد آن وجود ندارد.

اما قسم سوم موردی است که در رابطه آن بین محققین که نزدیک به عصر ما هستند اختلاف واقع گردیده؛ بعضی شمول حجیت در این مورد اختیار نموده اند و بعضی عدم آن را برگزیده اند.

از جمله کسانی که وجه اول را اختیار فرموده محقق اصفهانی در رساله ای است که پیرامون همین مسأله نگاشته و از کسانی که وجه دوم را برگزیده محقق نائینی در رساله خویش است. به عقیده ما همین قول اقوی است.

بنابراین اگر عین موقوفه ای در دست ید واحدی به عنوان ملک مشاهده شود و در آن احتمال داده شود که آن را به جهت خرابی یا اختلاف شدید بین ارباب خریداری نموده است، به مجرد این که ید او بر چنین بیعی هست موجب اعتماد بدان در اثبات خرید مذکور نمی گردد بلکه در این مورد اصالة الفساد حاکم است.

دلیل این مطلب نیز قصور ادله حجیت قاعده ید از شمول مثل این مورد

است؛ زیرا چنان که گذشت رکن آن ادله بنای عقلا و سیره مستمره ای بود که بین آنان دایر است و نیز اخبار و اجماعاتی که بر امضای همین سیره از ناحیه شارع مقدس وارد شده است. در حالیکه هیچ کدام از این موارد شامل مورد بحث ما نمی گردد چرا که عقلای اهل عرف از معامله ملکی با عین موقوفه ای که شخص یا اشخاصی به عنوان ملکیت بر آن استیلا پیدا کرده اند به مجرد احتمال وجود مجوز در این بیع بدان اقدام نکرده و نسبت بدان توقف می کنند و خویشتن را بر جستجو و بررسی از مجوز مذکور ملزم می دانند. این روش با کمترین مراجعه به آنان روشن می گردد.

اما اطلاعاتی که از شرع وارد گردیده مضاف بر این که ناظر به امضای همین بنا هستند، به خودی خود از مثل مورد مذکور منصرف می باشند، یا لاقلاً موجب شک در آن می شوند و همین اندازه در اجرای اصالة الفساد کافی است. اما سرّ تمامی این گفته ها - چنان که گذشت - این است که دلالت ید بر ملکیت هر چیزی بر اساس طبع اولی ید و ظاهر حال آن است. این در حالی که است در فرض مسأله چنین طبعی از موارد اعیان موقوفه و مشابه آن وجود ندارد؛ زیرا طبیعت وقف اقتضا دارد که عین موقوفه در دست اهلش محبوس باشد؛ نه فروخته شود و نه به ارث برسد. در نتیجه جواز نقل و انتقال امری است که عارض بر آن گشته و مخصوص به صورت های معین و محدودی است. به عبارت دیگر جواز بیع وقف تنها و تنها در صورت ضرورت و اضطرار است و معلوم است که اثبات این امر عارضی، محتاج به دلیل خاصی است و مجرد ید در اثبات آن کافی نیست.

برخی گفته اند: ید از امارات است و امارات نیز اسباب و لوازم خویش را اثبات می کنند. در نتیجه یکی از چیزهایی که توسط آن اثبات می گردد این است که محل آن قابلیت برای ملکیت را دارد. اما این سخن ممنوع است؛ چرا که - اگر ملتزم به آن گردیم - تنها در مواردی است که دلیل حجیت ید شامل آن موارد می گردد، در حالی که قصور دلایل مذکور از شمول آن روشن شد و اثبات توسعه دلیل قاعده برای چنین مواردی، موجب دور واضح می گردد.

تمام آنچه ذکر شد مربوط به جایی بود که وقف بودن آن معلوم است. اما در موارد شک، نظر حق حجیت ید در این موارد است؛ زیرا اعیان خارجی به واسطه طبع اولی که دارند قابلیت نقل و انتقال دارند و متوقف بودن آن ها از چنین نقل و انتقالی امری عارضی است که اثبات آن نیازمند به دلیل است. با این حال اگر همین امر عارضی در محلی عارض گردد و آن را تبدیل به عین موقوفه نماید در این صورت عدم انتقال برای چنین عینی مانند طبیعت ثانیه می گردد و در نتیجه تعدی از آن جز با دلیل جایز نخواهد بود.

اینک به دلیل مخالف و جواب از آن می پردازیم.

محقق اصفهانی در رساله ای که در قاعده ید نوشته، بعد از اختیار شمولیت دلیل حجیت در این مقام کلامی دارند که حاصل آن چنین است: «إِنَّ مَلَكَ الْحَجِيَّةِ وَهِيَ غَلْبَةُ الْأَيْدِي الْمَالِكِيَّةِ فِي مَقَابِلِ غَيْرِهَا (علی مختاره) مَحْفُوظٌ فِي الْمَقَامِ، وَغَلْبَةُ بَقَاءِ الْأَعْيَانِ الْمَوْقُوفَةِ عَلَى حَالِهَا، لِنَدْرَةِ تَحَقُّقِ الْمَسْوُوعِ؛ وَإِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً لِأَنَّ تَنَكُّرًا؛ وَلَكِنَّهَا إِنَّمَا هِيَ فِي الْيَدِ الَّتِي ثَبَتَ عَلَى الْوَقْفِ حَدُوثًا إِذَا شَكَّ فِي بَقَائِهَا عَلَى حَالِهَا أَوْ انْقِلَابِهَا يَدَ الْمَلِكِ، وَأَمَّا فِي مَوْرَدِ الْبَحْثِ الْمَفْرُوضِ انْقِطَاعِ الْيَدِ السَّابِقَةِ عَلَى الْوَقْفِ فِيهَا وَحُدُوثِ يَدٍ أُخْرَى يَشْكُكُ فِي أَنَّهَا عَلَى الْمَلِكِ أَوْ الْوَقْفِ، فَلَا مَجَالَ لِتَوْهَمِ بَقَاءِ الْيَدِ عَلَى حَالِهَا، فَإِنَّ غَلْبَةَ كَوْنِ الْأَيْدِي الْمَالِكِيَّةِ شَامِلَةٌ لَهُ وَلَا وَجْهَ لِلْعُدُولِ عَنْهَا؛ وَإِذْ قَدْ ثَبَتَ مَلَكَ طَرِيقَةَ الْيَدِ هُنَا فَلَاجِبٌ لِمَنْعِ شُمُولِ الْإِطْلَاقَاتِ لَهُ، وَلَيْسَتْ الْخُدُوشَةُ فِيهِ إِلَّا كَالْخُدُوشَةِ فِي سَائِرِ الْمَقَامَاتِ».

ثم قال: «بل يمكن أن يقال بناءً على كون اليد أصلاً أنّ اليد تتكفل لإثبات أصل الملكيه وحيث إنّها عن سبب مشكوك الحال من حيث استجماعه لشرط التأثير وهو المسووع لبيع الوقف فإصالة الصحه في السبب الواقع بين مستولى الوقف وذی اليد تقضى بصحّه السبب كما بنينا عليه في أصالة الصحه، فإنّها مقدّمه على الأصول الموضوعيّة الجارية في موردها ومنها أصالة عدم المسووع؛ مَلَكَ حجیت یعنی غلبه يد مالکیت در مقابل غیر آن در این مقام محفوظ است و غلبه بقای اعیان موقوفه بر حال خویش باقی است؛ زیرا مجوز در چنین مواردی به ندرت حاصل می گردد و اگر ثابت گردد قابل انکار نیست. ولی فقط در یدی که حدوثاً بر وقف

ثابت شده است می باشد آن هم هنگامی که در بقای آن بر حال خویش یا انقلاب آن از ید مالک شک حاصل شود. اما در این بحث، فرض بر این است که ید سابقه بر وقف در آن منقطع شده و ید دیگری حادث گردیده و اکنون شک به وجود آمده است در این که آیا ید دیگر بر ملکیت حادث شده یا بر وقف، در نتیجه مجالی برای توهم بقای ید بر حال خویش وجود نخواهد داشت؛ زیرا غلبه ید مالکیت شامل آن می گردد و وجهی برای عدول از آن وجود ندارد و هنگامی که ملاک طریقه ید در این جا ثابت باشد وجهی برای منع شمول اطلاعات برای آن وجود ندارد و خدشه در آن مانند خدشه در سایر مقامات است. سپس می فرماید: بلکه می توان گفت: بنابر این که ید اصل باشد، ید متکفل اثبات اصل ملکیت است و از آن جا که از سبب مشکوک الحالی حاصل شده - آن هم از جهت در برداشتن شرط تأثیر که همان مجوز بیع وقف است - اصاله الصحه در سبب واقع بین مستولی وقف و ذوالید، اقتضای صحت سبب را خواهد داشت چنان که ما در اصاله الصحه بر همین بنا پیش رفتیم؛ زیرا بر اصول موضوعی جاری در مورد خودش مقدم است و از آن شمار است اصاله عدم مجوز».

گفتار ما: در فرمایش ایشان از سه وجه می توان اشکال وارد کرد :

وجه اول : چنان که سابقاً گذشت ملاک حجیت ید غلبه ید مالکیت نیست بلکه ملاک در آن ظهور حال ید است که مقتضای طبع اولی آن می باشد. نظیر این مسأله در حجیت اصاله الحقیقه به چشم می خورد چنان که حجیت آن از باب غلبه حقیقت بر مجاز نبوده بلکه هر چند مجازات اکثر هم باشند باز هم اصاله حقیقت حجیت دارد و توضیح آن به اندازه کافی گذشت.

وجه دوم : این غلبه گاهی به اعیان موقوفه انقلاب پیدا می کند. توضیح آن که : مسئله ی غالب در یدهای جاریه بر اعیان موقوفه - چه حدوداً چه بقاءً - به هر صورت که باشد عدم ملکیت است و فرقی در آن بین ید سابقه و حادثه وجود ندارد؛ چرا که تمام آن ها بر عین موقوفه جاری می گردند. غلبه نیز از حیث مجموع بودن لحاظ می گردد، در نتیجه در جریان آن بر عین موقوفه اشتراک وجود دارد.

وجه سوم: آنچه ایشان در تکمیل استدلالشان ذکر کرد و بنابراین که ید از اصول عملیه باشد فرمود: «بوسیله اصاله الصحه در بیعی که از متولی وقف و ذی الید واقع می گردد»، ممنوع است به دلیل آنچه که در بحث قاعده صحت ذکر کردیم و گفتیم این قاعده در امثال چنین مقامی جاری نیست.

مقام پنجم: حجیت ید در غیر عنوان ملکیت

اشکالی در حجیت ید و دلالت آن بر ملکیت اگر از اول امر به صورت مشکوک حادث شده باشد وجود ندارد. چنان که اشکالی نیز در حجیت آن هر گاه مسبوق به ملکیت بوده و در بقا و خروج ملکیت در آن شک شود وجود ندارد.

اما اگر تنها قاعده ید در غیر عنوان ملکیت حادث شود مانند اجاره یا ید عاریه یا ید عدوانی سپس در تبدیل آن به ملک شکی حاصل شود، پیرامون آن بین اعلام بحث و اختلاف واقع شده است و عده ای از محققین عدم حجیت ید را در چنین موردی اختیار نموده اند. نهایت مطلبی که در این جا می توان گفت دو امر است:

امر اول: ملاک حجیت ید یعنی غلبه و کاشفیت نوعی در این جا منتفی است؛ زیرا این غلبه و کاشفیت مختص به جایی است که حدوث ابتدایی آن بر غیر ملک معلوم نباشد. اما اگر ید بر غیر ملک حادث شده باشد، دیگر کاشفیت ندارد. بلکه غالب در چنین مواردی بقای آن بر همان عنوانی است که بوده مانند اجاره و غیر آن. در نتیجه با این غلبه ای که شمول دارد، حکم سابق زائل می گردد و از همین جا نیز انصراف اطلاقات ادله از این موارد روشن می گردد. شاهد بر این مطلب جریان سیره عقلا بر گرفتن مدرک و امضاء از مستأجرین و غیر آنان در قبول امثال اجاره است و این دلیلی ندارد جز اسقاط اماریت ید از دلالت بر ملکیت که اگر مستأجر ادعای چنین ملکیتی را نمود نیازمند به اقامه دلیل باشد.

دوم: ید، اماره است اما با این توجه که مشکوک الحال است و استصحاب حالت سابقه در مقام مورد بحث آن را به حکم شارع مقدس از مشکوک بودن خارج نموده و دلالت بر این می کند که ید ملکیت نیست در نتیجه اماره نیز

نخواهد بود. به عبارت دیگر: ید وقتی اماره است که موضوع آن که همانا مشکوک الحال بودن است محفوظ باشد. اما با جریان استصحاب، موضوع آن منتفی می گردد و در این هنگام مجالی نیست برای اشکال این که چگونه استصحاب که از اصول عملیه است بر ید که از امارات است مقدم می گردد؟ زیرا در پاسخ می گوئیم: تقدم اماره بر اصل در جایی است که هردوی آن ها در مورد واحدی جاری باشند اما وقتی اصل در خود موضوع اماره جاری می گردد و منقح آن است، اشکالی در تقدیم اصل بر اماره وجود ندارد.

گفتار ما: آنچه ذکر شد نهایت مطلبی بود که می شد در وجه عدم حجیت ید در فرض مورد بحث ذکر کرد. اما اشکالاتی بر آن وارد است که ذیلاً بدان همامی پردازیم.

اشکال اول: آنچه که از بنای عقلاً ذکر شد، مسلم است در جایی که خود عین مورد تنازع و درگیری باشد. بدین معنا که مالک اصلی ادعا می کند: فعلاً مالک عین است اما مستأجر یا عاریه گیرنده ادعا می کند که آن عین، به وسیله بیع یا عقد دیگری به او انتقال یافته و ید او فعلاً، ید ملک است. در این صورت اعتماد بر ید او در مقابل ید مالک اولی معلوم نیست. بلکه از چنین شخصی بر این که ید او فعلاً - ید ملک است، مطالبه دلیل می شود البته با توجه به این که قبلاً مال دیگری بوده است. و آنچه که از جریان سیره عقلاً مبنی بر گرفتن مدرک از مستأجرین و... ذکر شده نیز ناظر به همین صورت است. اما اگر هیچ گونه تنازع و درگیری در بین نباشد، به این صورت که مثلاً بینیم مستأجر سابق، خود مستولی و مسلط بر عین است - مانند استیلای مالک بر عین خویش - که در آن هر گونه بخواهد تصرف می کند؛ آن را می فروشد یا هدیه می دهد، در این مورد عدم اعتماد بر ید چنین شخصی معلوم نیست؛ زیرا حال او بدتر از مواردی نیست که ما مثلاً عینی را در دست کسی مشاهده می کنیم و سپس همان را در دست کس دیگری می بینیم که در آن مانند مالک در ملک خویش، عمل می نماید. در این صورت شکی در اعتماد بر ید او وجود ندارد، با این که غالب در آن چه در دست انسان ها

قرار دارد آن است که عین قطعاً مسبوق به ید شخص دیگری بوده؛ یا به طور تفصیل یا به طور اجمال. با این توضیحات آیا می توان قائل شد که سبق ید در اجاره به طور مثال، حالی بدتر از سبق ید در غیراجاره داشته باشد؟!

آری، اگر ادعا کننده ملکیت در ادعای خویش متهم باشد، می توان در اعتماد بر مجرد ید او اشکال کرد. اما باید توجه کرد که این مطلب، مختص به مقامی نیست که ما در آن هستیم. بلکه در تمامی موارد تهمت جاری است چنان که نظیر آن در باب اصاله الصحه گذشت و در مورد قاعده ید نیز خواهد آمد که حجیت آن در ایادی متهمه با معانی که برای آن ذکر خواهد شد، معلوم نمی باشد.

البته این توهم نیز پیش نیاید که اعتماد عقلا- بر ید، در آن چه ذکر کردیم از باب اصاله الصحه در افعال صادره از غیر است؛ زیرا آن چه ذکر گردید ثابت است هر چند اصلاً فعلی که حمل بر صحت بشود در بین نباشد! (تدبر فرمایید)

اشکال دوم: آن چه از جواز تمسک به استصحاب حالت سابقه ذکر شد و این که استصحاب مذکور، رافع موضوع ید می باشد به شدت ممنوع است؛ زیرا استصحاب، شک را از حال ید مرتفع نمی سازد و فرض مسئله این است که ظاهر ید، اولاً و بالذات ید مالکیت باشد و این ظهور از قبیل امارات است. با این حال چگونه می توان به مجرد استصحاب بقای ید بر وضع سابق آن، از آن صرف نظر نمود. انصاف این است که مثل چنین نظری از محقق نائینی رحمه الله عجیب است.

با این همه، بعید نیست که آن چه ذکر شد مبنی بر جواز اعتماد بر ید در این جا، به جایی که ید مسبوق به ید عدوانی نباشد، تخصیص زده شود؛ زیرا ید عدوانی از ایادی متهمی است که اعتماد بدان امکان ندارد هر چند صاحب آن، انقلاب و تبدیل آن را به ید ملکیت ادعا نماید، چنان که اخیراً بدان اشاره شد و توضیح بیشتر پیرامون آن نیز به زودی خواهد آمد.

مقام ششم: شمول ید بر منافع و اعیان

اشکالی در تعلق ید به اعیان و دلالت آن بر ملکیت برای اعیان نیست. کلام در

تعلق ید به منافع است. از فاضل محقق نراقی رحمه الله حکایت شده است که ایشان اختصاص ید را برای اعیان و عدم تعلق آن به منافع را قائل بوده اند اما برخی از اکابر متأخرین امکان تعلق آن به منافع را اختیار نموده اند.

محل نزاع که ثمره بر آن بار می گردد مربوط به جایی است که ید به طور استقلالی بر عین تعلق پیدا می کند نه به طور تبعی به گونه ای که منافع - با قطع نظر از عین - تحت ید باشد، یا اگر منافع به تبع عین هستند دلیلی بر عدم مالکیت عین وجود داشته باشد. در نتیجه ثمره بحث در دلالت استیلائی تبعی بر منافع بنا بر ملکیت و عدم ملکیت آن ها ظهور می کند. در این دو صورت است که ثمره عملیه برای این نزاع قابل تصوّر است.

با این توضیح باید گفت که تعلق ید به منافع به طور مستقل، اصلاً امری غیر معقول است هر چند بعضی از محققین بدان تمایل پیدا کرده یا آن را اختیار نموده اند به جهت این که استیلائی خارجی بر منافع امکان پذیر نیست؛ زیرا امکان استیلائی خارجی بر منافع از غیر طریق استیلا - بر نفس اعیان وجود ندارد چرا که منافع به خودی خود از امور عرضیه هستند که استقلالی در وجود ندارند و در نتیجه در وقوع تحت ید نیز فاقد استقلال هستند. بنابراین چگونه می توان بر آن ها مستقلاً استیلا پیدا کرد با این که در ذات خود به طور مستقل اصلاً به وجود نمی آیند؟

برای این مطلب تمثیلی زده شده است که: «مورد بحث مانند مزارع موقوفه هستند که در دست متولیان می باشند و آن ها منافع مزارع را در حق موقوف علیهم مصرف می کنند و ثمرات آن ها را به دست آنان می رسانند، بنابراین آنان بر منافع موقوفه ید دارند بدون این که یدی بر اعیان آنان داشته باشند» اما فساد این مثال واضح است - چنان که محقق اصفهانی در رساله خویش آن را ذکر کرده - زیرا مثل این منافع از اعیان از محل کلام خارجند و کلام در منافی است که مقابل عین قرار می گیرند.

همچنین گفته شده است: می توان برای چنین منافی از استیلا - بر حق اختصاص در مکانی از مسجد یا موارد مشابه آن مانند مدارس یا کاروانسراهای

موقوفه تصویر کرد چنان که در این موارد مسجد و موارد مشابه آن تحت ید قرار نمی گیرند و آنچه تحت ید قرار می گیرد نفس حق اختصاص است.

فساد این مطلب نیز روشن و آشکار است با این توضیح که حق اختصاص از منافع نبوده و تحت ید قرار نمی گیرد بلکه امری اعتباری مانند ملکیت و مرتبه نازله ای از سلطنت بر عین است. در نتیجه از آثار ید بر عین - آن هم به نحو خاص - می باشد نه این که متعلق به ید بوده و بتواند تحت آن قرار بگیرد. حاصل آن که استیلا در این مقامات بر خود مسجد و مدرسه و کاروانسرا و... پیدا می شود به گونه ای که مؤثر در وجود نوعی خاص از حق و کاشف از آن باشد نه ملکیت؛ زیرا اصلاً مورد در این جا قابلیت برای ملکیت ندارد.

انصاف آن است که عدم امکان تعلق ید به منافع به طور مستقل واضح تر از آن است که به بیانی بیشتر نیازمند باشد.

مطلبی که توضیح آن باقی ماند امکان وقوع آن تحت ید به تبع اعیان به طور حقیقی است به این معنا که ید بر عین از قبیل واسطه در ثبوت است، نه از قبیل واسطه در عروض تا این که از باب مجاز و مسامحه باشد. سپس بعد از بحث از امکان ثبوتی آن، کلام در قیام ادله بر آن و دلالت ادله بر حجیت چنین یدی از جهت اثبات وقع می گردد.

تنقیح مطلب نیازمند به توضیح حقیقت منفعت در مقابل عین است. برخی توهم کرده اند که منفعت در مقابل عین، در حقیقت همان صرف شیء در راه مقصود و مطلوبی است که برای آن اثری در شأنی از شئون حیات وجود دارد و بنابراین در حقیقت از امور تدریجیه ای است که مرحله به مرحله به وجود می آید و جز با استیفای تام و به وجود آمدن تدریجی و کامل آن، تحت ید قرار نمی گیرد. از طرفی استیفای آن نیز مساوی با اعدام و تمام شدن آن است. بنابراین آنچه که به تمامی موجود نگشته تحت ید واقع نمی گردد و اگر تماماً استیفا گردد منهدم می شود. در نتیجه هیچ فائده و اثری در بحث از وقوع آن به طور تبعی تحت ید وجود نخواهد داشت.

اما باید توجه داشت آنچه ذکر شد، توهم فاسدی بیش نیست؛ زیرا مطلبی که مورد بحث قرار گرفت در حقیقت «انتفاع» است که قائم به دو امر است: «عین؛ و کسی که آن را استیفا می کند». اما منفعتی که در مقابل عین قرار می گیرد و فقط قائم به عین است - چه استیفا شود و چه نشود - و معاوضه در باب اجاره و امثال آن بر همان واقع می گردد، همانا نفس قابلیت عین برای صرف آن در مصارف خاصه است و این همان چیزی است که تملیک آن در باب اجاره و قبض و اقباض آن ممکن است هر چند به تبع عین صورت بگیرد. واضح است که این معنا از منفعت از امور مستقره ای است که در خارج ثابت است؛ چه استیفا بگردد و چه نگردد و به همین جهت تحت ید قرار می گیرد ولو به تبع عین. در نتیجه استیلا بر شیء ممکن است استیلا به منافع حقیقیه و بالذات آن باشد به نحو واسطه در ثبوت، نه مجازاً و بالعرض و به نحو واسطه در عروض.

بعد از فراغت از تصویر ثبوتی آن، حق آن است که مانعی از شمول ادله حجیت ید نسبت به آن نیست؛ زیرا مهم ترین دلیل بنای عقلا بود و روشن است که ملاک آن نزد عقلا اعم از عین و منافع آن است.

با این توضیح ثمره بحث در این جا آشکار می گردد که از خارج بدانیم استیلا فلان شخص بر عین خاص، استیلا مالکی نیست. در نتیجه ید او از دلالت بر ملکیت ساقط می گردد اما ید او بر منافع باقی است و دلیل بر این است که آن منافع، ملک او می باشد.

با تمام این اوصاف می توان گفت استقرار ید در عین، گونه های مختلفی دارد: گاهی استیلا ید بر عین استیلا ملک است و گاهی استیلا اجاره و گاهی استیلا عاریه و گاهی نیز استیلا تولیت مانند اموال وقفی و دیگر گونه ها. بنابراین ید در تمامی این گونه ها به نفس عین تعلق دارد نه چیز دیگر اما دارای انحاء و گونه های مختلفی است و ید اولاً و بالذات - اگر قرینه ای بر خلاف آن نباشد - دلیلی بر ملک است. ولی اگر چنین دلالتی به قرینه خارجیه در مورد

خاصی ساقط شد، مانعی از دلالت آن بر ملک به نحو دیگری از انحاء ایادی امانی وجود ندارد و در هر صورت ید متجاوز نخواهد بود.

بنابراین در مورد بحث اگریدا از حجیت بر ملک ساقط گردد، ظهور آن در دلالت بر این که استیلا ای اجاره ای یا نحو آن دارد به حال خود باقی است و در نتیجه آنچه که اقتضای «ملک منافع» را دارد محفوظ و باقی خواهد بود. سپس اگر قرینه خاصی اقامه گردد که این گونه هم نیست، ظهور آن در دلالت بر این که ید استیلائی دارد که مقتضی «ملک انتفاع» هست به حال خود محفوظ و باقی خواهد بود.

حاصل آن که مستند در تمامی این امور، ظهور یدی است که متعلق به عین و حجیت آن است نه حجیت ید متعلق به منافع. بنابراین اصلاً حاجتی به اثبات امکان تعلق به منافع - نه استقلالی و نه به تبع عین - نیست و ثمره عملی برای چنین نزاعی در این جا باقی نمی ماند و الله العالم.

مقام هفتم: جواز شهادت به ملک با مجرد ید

بین علما در کتاب شهادت در جواز شهادت بر ملکیت به مشاهده ید هر چند موجب علم می گردد اختلاف واقع شده است البته بعد از اتفاق بر کفایت آن در دلالت بر ملک. علت آن نیز اعتبار علم یقینی حسی در موضوع شهادت است به مقتضای آنچه که در محل خود از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد عدم جواز شهادت الا در موردی که مثل روز روشن باشد روایت شده است. و یا آن که فرموده اند باید هم چنان که کف دست خود را می شناسد آن را بشناسد چنان که از امام صادق علیه السلام در روایاتی این گونه وارد شده است. معلوم است که مجرد ید، چنین علمی برای انسان حاصل نمی کند.

با این حال مشهور جواز آن است و حتی گاهی در مورد آن ادعای اجماع شده چنان که صاحب جواهر آن را حکایت نموده است. اولی از آن، جایی است که به ید، تصرفات حاکیه از ملک نیز ضمیمه گردد مانند تصرف در بناء و خراب کردن و اجاره دادن آن و تصرفات دیگر با البته عدم وجود منازع؛ زیرا حکم به کفایت این موارد

بلکه کفایت خود همین تصرفات در جواز شهادت به ملک، مشهورتر است.

و اولی از این دو آن جاست که به این دو مورد، استفاضه نیز ضمیمه گردد یعنی فراگیری و شیوع استناد ملک نسبت به کسی که مال در دست اوست و در آن تصرف می کند. به طور خلاصه در عبارات قوم این اجماع وارد شده است که شهادت به ملک با اجتماع «سه مورد» مذکور جایز است و این نهایت چیزی است که در شهادت بر آن امکان پذیر است.

بحث در این جا از دو ناحیه پی گیری می شود :

یکی از ناحیه ادله عامه کلیه و دیگری از ناحیه ادله خاصه ای که در خصوص محل بحث وارد شده است.

امادر مورد اول این پرسش مطرح است که: آیامی توان گفت قیام امارات - مانند ید و شبه آن - به مجرد دلیل اعتبارشان مقام علم مأخوذ در موضوع را دارند؟

انصاف، عدم کفایت ادله حجیت امارات به خودی خود در این موضوع است. البته نه از جهت لزوم اجتماع دو لحاظ و محال بودن آن بلکه از جهت این که ادله حجیت ناظر به این است که مؤدای اماره در جایگاه واقع تلقی شود و نه این که خود اماره در جایگاه علم تلقی گردد. پاسخ این مطلب نیز در محل خود ذکر شد که چنین استحاله ای اصلاً وجود ندارد، بلکه از این جهت است که ادله امارات تنها در تنزیل مؤدی ظهور دارند و اطلاقاتشان به همان انصراف دارد و به هیچ وجه نظری به تنزیل نفس اماره به منزله علم ندارند.

و این که گفته شده است: «بین علم مأخوذ در موضوع بر نحو صفتیت و علم مأخوذ در موضوع بر وجه طریقتیت این فرق وجود دارد که در دومی جایز است و در اولی جایز نیست». چنان که گاهی از عبارات شیخ علامه ما شیخ انصاری در باب قطع در رسائل بر می آید (۱) و جهی ندارد و هیچ دلیلی برای چنین فرقی وجود ندارد بلکه از چند جهت بر آن ایراد وارد است :

۱- هر چند از ایشان در تحقیقاتی که در باب قضا نگاشته اند حکایت شده است که آن را بدون هیچ گونه تفصیلی جایز ندانسته اند.

ایراد اول: اخذ علم در موضوع بر نحو صفتیت، مجرد فرضی است که گمان نمی شود در هیچ کدام از ادله شرعیه واقع شده باشد؛ زیرا نظر داشتن به علم پیوسته از این ناحیه است که ارائه واقع می کند و در آن از این جهت نظری وجود ندارد که صفتی از اوصاف صاحبش است.

به عبارت دیگر علم در موضوع به این ملاک اخذ شده است که نور برای غیر خود می باشد (و نور بودن علم برای صاحب خود نیز مستند به همین مطلب است) در نتیجه هر جا با این ملاک در موضوع اخذ شده باشد - هرچند فرض اخذ آن از این ناحیه که صفت خاصی برای صاحب خود باشد محال نیست اما چنان که گذشت - تنها و تنها مجرد یک فرض است.

ایراد دوم: اخذ علم در موضوع بر نحو طریقت دلیل است بر این که بر این مرتبه از ارائه واقع، ملاک اقامه شده است و به همین جهت به مراتب کمتر از آن مانند ظن و غیر آن حتی ظن قوی، اکتفا نمی گردد مگر آن که به حدی از اطمینان برسد که عرفاً علم نامیده شود.

البته اگر دلیلی بر اعتبار برخی از ظنون و تنزیل آن به منزله علم از جهت آثار مترتبه بر نفس علم و ظن اقامه شود، آن دلیل حاکم بر ادله دال بر اخذ علم در موضوع حکم است. اما از آن جا که ادله حجیت ظنون فقط ظاهر در تنزیل خود مؤدی هستند، اعتماد به آن ها جایز نیست.

برخی گفته اند: کثرت اطلاق علم و معرفت بر اماراتی که از جهت سند یا دلالت ظنی هستند دلیل است بر این که آن امارات نزد شارع مقدس نازل به منزله علم می باشد. مثل آنچه در مقبوله عمر بن حنظله وارد شده است: «مَنْ رَوَى حَيْدِثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا...»^(۱) و این فرمایش خدای متعال:

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ اگر نمی دانید از آگاهان پرسید به معنای این که: تا بدانید.^(۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱.

۲- نحل، آیه ۴۳؛ انبیاء، آیه ۷.

با این که مجرد رجوع به اهل علم هرگز مفید غیر از ظن نخواهد بود. موارد دیگری نیز وجود دارد که متتبع بر آن ها آگاهی خواهد یافت.

اما این گفته نیز دارای اشکال است؛ زیرا اطلاق علم و معرفت در این آیات و روایات بر ظن معلوم نیست و الحاق ظن به علم در بعضی از موارد چه بسا از جهت کشف ملاک و الغای خصوصیت عرفی باشد.

به علاوه اگر این مطلب در غیر این مقام درست باشد در مقام مورد بحث حتماً ممنوع است؛ چرا که این ظهور ضعیف هرگز نمی تواند در مقابل این فرمایشات حضرت علیه السلام که فرمود: «حَتَّى تَعْرِفَهَا كَمَا تَعْرِفُ كَفَّكَ» (۱) و فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله :

«هَل تَرَى الشَّمْسَ؟ عَلَى مِثْلِهَا فَاشْهَدْ أَوْ دَع!» (۲) مقاومت نماید. (تأمل فرمایید)

در تصحیح قیام امارات در ما نحن فیه در مقام علم برخی گفته اند: ملکیت از موضوعات واقعی نبوده بلکه امری انتزاعی است که از جواز جمیع تصرفات انتزاع می شود (چنان که علامه ما شیخ انصاری این قول را اختیار فرمود) یا این که امر اعتباری عقلایی است (چنان که بعضی دیگر این قول را اختیار کرده اند) و در هر حال علم وجدانی به این امر به مجرد ید حاصل می گردد؛ زیرا احکامی که ملکیت از آن ها انتزاع می شوند به سبب ید حاصل می شوند و اعتباری شرعی یا عقلایی نیز به مجرد آن به وجود می آید. در نتیجه بوسیله همین، ملکیت واقعی محقق می گردد؛ چرا که ملکیت واقعی تنها تحقق یافته همین امور است.

امّا این قول نیز ممنوع است؛ زیرا ملکیت - چه آن را از امور انتزاعیه قرار دهیم و چه از امور اعتباریه - واقعی دارد و ظاهری. اگر اسباب واقعی آن موجود باشد ملک، ملک واقعی است و در غیر این صورت ملک، مانند دیگر احکام ظاهریه ملک ظاهری فعلی است، و واضح است که ظاهر ادله شهادت، بر اعتبار علم وجدانی به واقع است نه به مجرد حکم ظاهری. بنابراین علم وجدانی به ملک ظاهری به حکم ید یا بینه و سایر امارات در آن کافی نیست.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب الشهادات، باب ۸، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب الشهادات، باب ۸، ح ۳.

بنابر آنچه تاکنون ذکر شد، تصحیح جواز اعتماد بر ید در شهادت بر ملک به مقتضای ادله عام امکان پذیر نیست.

اما عمده ترین مطلب در ادله خاص؛ روایت حفص بن غیاث است که سابقاً از ابی عبد الله علیه السلام ذکر شد که حفص می گوید: مردی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: اگر چیزی را در دست مردی ببینم آیا می توانم شهادت دهم که مال اوست؟ حضرت فرمود: آری. مرد می گوید: شهادت می دهم که آن در دست اوست نه این که آن برای اوست، شاید مال کس دیگری باشد! حضرت علیه السلام فرمود: آیا خریدن آن مال از او حلال است؟ آن مرد گفت: آری. حضرت علیه السلام فرمود:

«فَلَعَلَّهُ لَغَيْرِهِ، فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ؟ وَيَصِيرُ مُلْكًا لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَتَحْلِفُ عَلَيْهِ؛ وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مُلْكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ. ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ؛ ЧЕ بَسَا مَالٌ دِيْغَرِيْ بَاشَد! از کجا برای تو جایز است که آن را بخری و ملک تو شود و سپس بگویی که این ملک مال من است و بر آن سوگند بخوری اما جایز نباشد که آن را به کسی که قبل از تو مالک آن بوده نسبت دهی؟ سپس حضرت فرمود: اگر این جایز نباشد، برای مسلمین بازاری برپا نخواهد ماند».^(۱)

این روایت هرچند سند ضعیفی دارد اما این ضعف با شهرت و اجماعات منقوله جبران گردیده و ظاهراً مستند مشهور در این فتوا همین روایت می باشد.

اما روایت تصحیح شده ای که علی بن ابراهیم در تفسیر خود پیرامون حدیث فدک این گونه روایت کرده است:

«إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لِأَبِيكَرٍ: أَتَحْكُمُ فِينَا بِخِلَافِ حُكْمِ اللَّهِ فِي الْمُسْلِمِينَ؟! قَالَ: لَا. قَالَ: فَإِنْ كَانَ فِي يَدِ الْمُسْلِمِينَ شَيْءٌ يَمْلِكُونَهُ، فَادَّعَيْتُ أَنَا فِيهِ، مَنْ تَسَأَلِ النَّبِيَّ؟ قَالَ: إِيَّاكَ كُنْتُ أَسْأَلُ النَّبِيَّ عَلَى مَا تَدْعِيهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَإِذَا كَانَ فِي يَدِي شَيْءٌ فَادَّعَى فِيهِ الْمُسْلِمُونَ تَسَأَلْنِي النَّبِيَّ عَلَى مَا فِي يَدِي؟! وَقَدْ مَلَكَتُهُ فِي حَيَاةِ رَسُولِ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۵، ح ۲.

اللّٰهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَبَعْدَهُ، وَلَمْ تَسْأَلِ الْمُؤْمِنِينَ الْبَيْئَةَ عَلَىٰ مِثْلِ ادْعَاؤِهِ عَلَيَّ كَمَا سَأَلْتَنِي الْبَيْئَةَ عَلَىٰ مِثْلِ ادْعَائِهِ عَلَيْهِمْ؟....؛ امیرالمؤمنین علیه السلام به ابوبکر گفت: در بین ما به خلاف حکم خدای متعال در مسلمین حکم می کنی؟ گفت: نه. حضرت علیه السلام فرمود: اگر در دست مسلمین چیزی باشد که مالک آن هستید و من ادعایی نسبت به آن داشته باشم از چه کسی بینه می خواهی؟ گفت: از تو نسبت به آنچه که در دست مسلمین ادعا می کنی بینه می خواهم. حضرت علیه السلام فرمود: اگر در دست من چیزی باشد و مؤمنین نسبت به آن ادعایی داشته باشند تو از آنچه در دست من است و من هم در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و هم بعد از ایشان مالک آن بودم بینه می خواهی و از مؤمنین در مقابل من نسبت به آنچه ادعا می کنند بینه نمی خواهی همان طوری که از من بینه می طلبی بر آنچه که نسبت به آن ها ادعا دارم؟!...» (۱)

این روایت از مقصود ما در این مقام بیگانه است؛ زیرا روایت دلیل بر حجیت ید و عدم حاجت صاحب آن به بینه است و این که او در مقام دعوا در جایگاه منکر قرار دارد و مخالف او مدعی است. اما این که بر جواز بر شهادت بر ملک دلالت داشته باشد به خودی خود هیچ اثری در آن یافت نمی شود. هم چنین روایاتی که در حکم تعارض بینه ها و تقدیم بینه ذی الید یا تقدیم بینه خارج بر غیر آن وارد شده، از آنچه که ما در صدد بیان آن هستیم بیگانه است.

بنابراین عمده در این فتوا روایت حفص است که ذکر آن گذشت.

البته بعضی از کسانی که با مشهور مخالف هستند یا در این مسأله توقف نموده اند به نقد روایت و ایراد بر آن به جهت عقلی و تضعیف آن از جهت سند و این که فتاوی مشهور از آن منصرف است قیام نموده اند. از جمله آن ها شیخ اجل صاحب جواهر؛ است که آن قدر در این مسأله پیش رفته که گفته است: این حکم قابلیت این را ندارد که عقلاً در مورد آن خبری بیاید؛ زیرا در واقع به جواز تدلیس و کذب در گرفتن اموال مردم رجوع می کند! (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۵، ح ۳.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۴۳.

البته ما به یاری خدای متعال به تفسیر روایت و کشف عمق و محتوای آن می پردازیم و سپس به ایراد صاحب جواهر و دیگران پاسخ گفته و آنچه را که ممکن است در دفع آن گفته شود برای کمک به مذهب مشهور ذکر خواهیم کرد.

مورد اول: حاصل مطلب این است که امام علیه السلام با جواز خریدن آنچه در ید قرار دارد بر جواز شهادت بر تملک آنچه در دست صاحب ید قرار دارد استدلال نموده اند. در ابتدای امر نمی توان این استدلال را صددرصد پذیرفت؛ زیرا بین دو مسأله فرق واضحی وجود دارد. با این توضیح که: جواز شهادت از آثار ملکیت نیست بلکه از آثار خود علم و یقین نسبت به آن است و معلوم است که ید به خودی خود علم آور نمی باشد. در نتیجه چگونه می توان حمل یکی بر دیگری را جایز دانست؟

اما تأمل صادقانه گواهی بر آن است که امام علیه السلام به مجرد جواز شراء استدلال فرموده بلکه استدلال حضرت بر جواز شراء با ترتیب آثار ملک بر آن قرار گرفته است تا آن جا که در مقام دعوا ادعا می شود که آن شیء ملک اوست و در مقابل خصم بر ملکیت خود سوگند یاد می کند و به راستی چه فرقی بین مدعی و سوگند منکر وجود دارد؟ همان گونه که شهادت بر ملکیت از آثار علم است، سوگند بر آن نیز از آثار علم می باشد و در نتیجه اگر یکی از این دو جایز نباشد، دیگری نیز جایز نخواهد بود و امام علیه السلام در این معنا چه نیکو فرمودند:

«فَمِنْ أَيْنَ حَيَّازَ لِمَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ؟ وَيَصِيرُ مُلْكًا لِمَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَتَحْلِفُ عَلَيْهِ؛ وَلَا يُجُوزُ أَنْ تَنْسِبَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مُلْكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ؟».

و اگر حال این گونه باشد برای مالک نیز جایز نیست که بر ملک خود سوگند بخورد بلکه او باید بر سبب ملک یعنی شراء و خریدن آن از صاحب ید که به حکم ظاهری محکوم به ملکیت بوده سوگند بخورد. در نتیجه استدلال بوسیله حلف بر جواز شهادت جایز نیست.

امّا ظاهر آ این مطلب همان است که حضرت علیه السلام در ذیل کلامشان بدان اشاره فرمودند: «اگر این جایز نباشد برای مسلمین بازاری برپا نخواهد ماند». و حاصل

آن - که خدا و رسول او اولیای او از آن آگاه ترند - اگر اعتماد بر ید بر اثبات ملکیت و سوگند بر آن جایز نباشد، برای مسلمانان هیچ بازار و داد و ستدی بر جا نخواهد بود؛ زیرا غالب در املاک این است که مسبوق به ید غیر باشند و آنچه در مسأله سوگند بر آن می توان گفت این است که این سوگند بر وقوع سبب واقع می شود مثل بیع و معلوم است که مجرد وقوع بیع بر آنچه که در دست غیر هست، موجب علم و یقین قطعی به انتقال مال به او بعد از عدم علم به این که خود فروشنده نیز مالک است نمی گردد و نیز بعد از آن که هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد جز یدی که علم آور هم نیست.

در نتیجه شهادت و سوگند بر ملک واقعی قطعی جز در موارد بسیار نادر غیر ممکن است و اگر ما قائل به حصر شهادت و سوگند در خصوص همین موارد شاذ باشیم، برای مسلمین بازاری بر جا نخواهد ماند و هر کسی می تواند بر دیگری ادعا نموده و دیگری نیز نمی تواند نه از طریق اقامه بینه و نه از طریق سوگند، حق خود را اثبات نماید و مقتضای این مطلب نیز اختلال نظام و به هم ریختن بازار مسلمین از اساس و ریشه خواهد بود. در حقیقت شهادت و سوگند جز بر ملک ظاهری قطعی که به مقتضای ید ثابت است قرار نمی گیرد و در آن ها بیش از این نیز اعتبار نشده است.

روشن است که بر شهادت بر ملک به مجرد ید در این جا هرگز کذب و تدلیس و ابطال حقوق لازم نمی آید آن هم بعد از قیام این قرینه عامه ای که ظاهر و روشن است. (به خوبی تدبر فرمایید)

در نتیجه باید گفت این روایت شریفه که آثار صدق از آن به روشنی بر می آید، دلیلی است بر مطلوب البته علاوه بر برهان عقلی متینی که امام علیه السلام آن را در خلال حدیث ذکر فرموده اند. و چه بسا به همین مطلب اشاره دارد آنچه که از کاشف اللثام بر می آید که :

«تشبیه الشهادة بمقتضى الطرق الشرعيه بالشهادة على أثر الأسباب الشرعيه فإنها أيضاً محتمله للفساد كما يتحمل الطرق التخلف؛ تشبیه شهادت به مقتضای طرق

شرعیه به «شهادت بر اسباب شرعیه»^(۱)، نیز محتمل بر فساد است چنان که احتمال

تخلف در طرق مختلف می رود».

صاحب جواهر این کلام را غریب و عجیب دانسته و بر آن ایراد وارد کرده است که بین این دو نوع شهادت فرق وجود دارد. اما اشکال ایشان با آنچه در تفسیر «حدیث» اشاره کردیم رفع می گردد. گویی کاشف اللثام از نور حدیث بهره گرفته و از اثر درخشان آن پیروی کرده و در نتیجه در منازل صدق و حق وارد گردیده است.

پس از این توضیحات روشن می گردد ایراداتی که بر این حکم وارد شده تماماً قابل دفاع می باشد. ذیلاً به ایرادات مذکور و پاسخ آن ها می پردازیم:

۱. ایراد اول: ایرادی است که محقق؛ آن را در کتاب شرایع این گونه افاده فرموده است: اگر ید موجب ملک گردد (ملک واقعی) دیگر ادعای کسی که می گوید: این خانه ای که در دست این شخص است برای من است، مسموع و پذیرفته نخواهد شد. چنان که اگر بگوید ملک او برای من است نیز هرگز قابل پذیرش نیست.

در پاسخ این اشکال باید گفت: جواز شهادت به ملک به مجرد ید، هرگز ملازم با این نیست که ملک در این مورد، ملک واقعی باشد. بنابراین، این گفته مدعی که: «الدار التی فی ید هذا لی» صحیح و مسموع است البته اگر بتواند آن را با موازین شرعی که بر ید رجحان دارد اثبات نماید. در نتیجه در ادعای او تناقضی نیز وجود نخواهد داشت به خلاف آن جا که می گوید: «ملک هذا لی؛ ملک این برای من است». که تناقض ظاهری در این گفته به چشم می خورد.

۲. ایراد دوم: مراد کسی که از اجماع در این مسأله حکایت می کند این است که اجماع بر دلالت ید بر ملکیت وجود دارد نه اجماع بر جواز شهادت به مجرد ید. معلوم است که چنین اجماعی در مسأله کفایت نمی کند. بلکه اگر بتوان شهرت

۱- کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۳۵۰؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۴۵.

جابره را نیز بر آن حمل نمود باز هم باید گفت از باب حسن ظنی است که بدان مأمور هستیم؛ زیرا چاره ای نداریم که بگوییم معنای مزبور (یعنی اکتفای ید بر شهادت در ملک) قابلیت این را ندارد که روایت در مورد آن وارد شود؛ چرا که رجوع آن در واقع به جواز تدلیس و کذب در اموال مردم خواهد بود. چنان که در محل خویش ذکر شده است که بینة ملک، مقدم بر بینة تصرف و ید است؛ زیرا اولی به منزله نص و دومی به منزله ظاهر است که نمی تواند با نص تعارض کند. در نتیجه اگر در آنچه ما در صدد آن هستیم فرض شود که خصم، بینة ملک دارد و دیگری بینة تصرف یا ید برای بینة دیگری جایز است که شهادت به ملک داده شود با این که فرض آن است که علمی نسبت به آن جز با تصرف یا ید ندارد و با همین شهادت بینة اول ساقط می گردد. این در واقع تدلیس محض و کذب واضحی است که راهی برای گرفتن اموال مردم به غیر طرق شرعی می باشد و خبر واحد در این گونه موارد پذیرفته نیست. (آنچه ذکر شد محصل مطلبی بود که از کلام صاحب جواهر استفاده می گردید و ما آن را توضیح دادیم).

پاسخ: چنان که گذشت روایت جز بر یک برهان متین عقلی که از آن آثار صدق و حق روشن می گردد متضمن چیز دیگری نیست و آنچه از لزوم تدلیس و کذب در گرفتن اموال مردم ذکر شد، ممنوع است؛ زیرا بینة ملک نیز در واقع در مبادی سابقه آن غالباً مستند به ید است و اگر حصول علم به ملک فرض گردد به گونه ای که اصلاً نیازمند به اعتماد بر ید نباشد آن هم در موارد بسیار نادر، در این هنگام بر شهود لازم است که سبب را ذکر نمایند و بگویند که ملک، ملک واقعی است تا از این مطلب، گرفتن اموال مردم به غیر حق لازم نیاید چنان که مشابه آن را در ابواب شهادت ذکر کرده اند.

در حالیکه برای بینة ملک نیز در ابتدای نظر ظهوری در ملک واقعی یقینی وجود ندارد تا مستلزم تدلیس گردد. نیز حمل کلام مشهور بر مجرد حجیت ید، جداً بعید بوده و هرگز از باب حسن ظنی که بدان مأمور هستیم نمی باشد. بلکه چه بسا حمل آن بر مجرد حجیت ید، خلاف حسن ظن باشد و حتی می توان

گفت: بیان حکم مذکور به چنین عباراتی، بیشترین شباهت را به تدلیس دارد.

حاصل آن که، اعتماد بر روایت جد آقوی و موافق با تعبیرات و کلمات اصحاب است و هیچ کدام از ایراداتی که ذکر شد بر آن وارد نیست. چه بسا با در نظر گرفتن همین مطالب است که صاحب جواهر در آخر کلام در همین مسأله فرموده است:

«إِنَّه إِذَا تَحَقَّقَ بِمَقْتَضَى الْأَسْبَابِ وَالطَّرُقِ الشَّرْعِيَّةِ مَا يَتَحَقَّقُ بِهَا النِّسْبَةُ الْعَرَفِيَّةُ كَوْنَهُ مَالاً لَهْ مَلَكاً مِنْ أَمْلَاكِهِ عَرَفَا جازت الشهادة واليمين بالملك؛ اگر به مقتضای اسباب و طرق شرعی آنچه که بوسیله آن نسبت عرفیه محقق می گردد (یعنی این که مال به طور عرفی، مال او بوده و ملکی از املاک او به شمار می رود)، شهادت و سوگند نسبت به ملک جایز است» (۱).

البته آنچه ایشان افاده فرموده - و به طور خلاصه ذکر شد - بدون رجوع به آنچه که ما در اقتباس از روایت ذکر نمودیم هیچ معنای محصلی نخواهد داشت.

آن چه ذکر شد نهایت چیزی بود که در ذهن ما نسبت به این مسأله خطور می کرد و تمام کلام، به محل خود موقوف می گردد.

از همین جا عدم نیاز به «استفاضه» یعنی فراگیری اسناد ملک به آن وهم چنین «تصرف» در صحت شهادت در ملک بعد از حاصل شدن ید روشن می گردد.

مقام هشتم: حجیت ید برای صاحب آن

گذشت که ید غیر، حجت است و دلیل بر ملکیت مطلق می باشد (مگر در جایی که آن را استثنا کردیم) اما اگر خود صاحب ید در ملکیت بعضی از آنچه در دست اوست شک کند ید برای او نیز حجت است یا خیر؟

ظاهر این است که حجت است؛ زیرا فرقی در ملاک حجیت بین ید غیر و ید خود انسان وجود ندارد چه بگوییم که ملاک ید اقتضای طبیعت استیلا است که ید این گونه است - چنان که مختار ما همین بود - یا آن که قائل شویم ملاک در ید

حاصل روایت این است که ید چنین شخصی بر اموالی که در محدوده سلطنت و تصرف او هست هنگام شک، برای خود او حجت است. مگر این که چیزی وجود داشته باشد که بتواند آن را از حجیت ساقط کند مثل این که خانه او آماده پذیرایی برای ورود اشخاص مختلف باشد در نتیجه به خاطر سقوط ید او از حجیت به خاطر این آمادگی که در منزل او هست حکم لقطه در این جا بارمی شود؛ زیرا ظاهر است که ملاک حجیت ید - به هر گونه که باشد - در این جامفقود می باشد.

البته ذیل روایت، صدر آن را از ظهور در آنچه ما در صدد آن هستیم نمی اندازد و این که غیر او دست در صندوق او بکنند یا چیزی داخل صندوق او بگذارند، دلیل بر استیلاهی هر کدام از آن ها بر صندوق بوده و در نتیجه از قبیل دست های مشترک بر شیء واحد خواهد بود که ید واحد هر کدام از آن ها دلیل بر ملکیت ید به خصوص او نمی باشد. آری، اگر صندوق تنها در دست او قرار داشت، ید او حجت بر ملکیت بر آنچه که در صندوق هست می بود. هر چند احتمال این می رفت که دینار امانت یا عاریت از سوی شخص دیگری باشد یا احتمالات دیگر. مگر آن که صندوق نیز برای وضع اموال و امانات مردم در کنار اموال خود شخص در نظر گرفته شده باشد که در این صورت حجیت ید او بر آنچه که در صندوق قرار دارد نیز مشکل خواهد بود.

از آنچه ذکر کردیم ظاهر می گردد که تهافت و تناقضی بین صدر روایت با ذیل آن - چنان که توهم شده است - وجود ندارد و صدر و ذیل هر دو به حقیقت واحدی اشاره داشته و معنای واحدی را در بر می گیرند چنان که ظاهر است که در روایت هیچ حکم تعبدی بر خلاف موازینی که بین عقلا در اموالی که در دستشان است وجود ندارد.

این حدیث، هم چنین ناظر به امضای سیره عقلا در موارد مشابه این مقام نیز هست.

برای آنچه ذکر شد به این فرمایش حضرت در ذیل روایت حفص بن غیاث

نیز استدلال شده است: «لَوْلَا ذَلِكَ مَا قَامَ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ»، نظر به این که مثل چنین احتمالی موجب پراکندگی اموالی است که غالباً در دست مردم وجود دارد.

اما بر استدلال مذکور این اشکال وارد است که: اگر مراد غلبه احتمال این باشد که بعضی از اموال، مال دیگران است که در دست آنان به عنوان امانت یا عاریه یا مثل آن قرار گرفته - البته با فراموش کردن اسباب آن ها - این احتمال ممنوع است؛ زیرا ظاهر است که چنین احتمالی در اموال مردم احتمال غالبی نیست و اگر مراد غلبه نسیان سبب ملک به طور تفصیلی است در حالی که اصل آن به طور اجمال معلوم است، چنین احتمالی ضرری در اجرای احکام ملک بر این اموال نمی رساند.

مقام نهم: عدم حجیت ید سارق و شبه آن

از آنچه در امر هشتم گذشت روشن می گردد که ید سارق و یدهای متهمه که به منزله ید سارق هستند نسبت به اموالی که در دستشان هست به هیچ وجه حجیت ندارند هر چند احتمال داده شود که آن اموال با سبب صحیح مشروع در دست آنان قرار گرفته؛ زیرا ملاک حجیت در آن ها نیز مفقود است؛ چرا که طبع اولی ید نسبت به آنان منقلب و مبدل گردیده است. همچنین اگر در حجیت ید، «غلبه» ملاک باشد، در این جا مفقود است.

به همین جهت است که مشاهده نمی شود عقلاً که ملتزم به حقوق مردم و عدم خیانت در اموال آن ها هستند، آثار ملکیت را بر آنچه در دست این گروه هست بار کنند و با آنان مثل دیگر افراد معامله نمایند. حتی عقلاً هر کس که با آنان این گونه معامله کند را ملامت و سرزنش می کنند. البته گاهی مشاهده می شود بعضی از افرادی که در امور دین و دنیا مبالغاتی ندارند بین این گروه و دیگر افراد فرقی قائل نمی شوند، ولی واضح است که این مطلب ضرری در آنچه ما در صدد توضیح آن هستیم نمی رساند.

مؤید این ادعا، مطلبی است که در ابواب کتاب لقطه از حفص بن غیاث وارد شده است که می گوید :

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَوْدَعَهُ رَجُلٌ مِنَ اللَّصُوصِ دَرَاهِمَ أَوْ مَتَاعًا وَاللَّصُّ مُسْلِمٌ هَلْ يَرُدُّ عَلَيْهِ؟، فَقَالَ: لَا - يَرُدُّهُ فَإِنْ أَمَكَّنَهُ أَنْ يَرُدَّهُ عَلَى أَصْحَابِهِ فَعَلَّ، وَإِلَّا كَانَ فِي يَدِهِ بِمَنْزِلَةِ اللَّقْطَةِ يُصَيَّبُ بِهَا، فَيَعْرِفُهَا حَوْلًا فَإِنْ أَصَابَ صَاحِبَهَا رَدَّهَا عَلَيْهِ وَإِلَّا تَصَدَّقَ بِهَا؛ اِزَامَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ پُرسیدم: یکی از دزد‌های معروف نزد مرد مسلمانی درهم یا متاعی را به ودیعه می‌گذارد و آن دزد هم مسلمان است آیا آن مرد باید مال را به او برگرداند؟ حضرت فرمود: آن را بر نمی‌گرداند، اگر می‌تواند آن را به اصحابش برگرداند این کار را بکند در غیر این صورت مال در دست او به منزله لقطه و مالی است که آن را پیدا کرده و باید یک سال آن را اعلام نماید. اگر صاحبش پیدا شد آن را برمی‌گرداند و در غیر این صورت آن را صدقه می‌دهد.» (۱)

استدلال به این حدیث متوقف بر این است که سؤال از درهم‌های امانت مشکوکی باشد که می‌توان احتمال داد مال خود آن دزد است چنان که این قسمت از سؤال ممکن است به همین مطلب اشاره داشته باشد: «وَاللَّصُّ مُسْلِمٌ»، اگر مال قطعاً از اموال دیگر مردم می‌بود در این صورت فرقی بین این که دزد مسلمان باشد یا نباشد وجود نداشت. (فافهم) در این صورت اجرای حکم لقطه بر آن دلیل است بر سقوط ید از حجیت و این که مال به منزله اموالی است که در راه پیدا می‌شود.

اما آنچه می‌تواند با مطلب مذکور منافات داشته باشد این قسمت از فرمایش حضرت است که: «يَرُدُّهُ عَلَى أَصْحَابِهِ؛ آن را به اطرافیان او باز می‌گرداند» و این فرمایش حضرت که: «فان اصاب صاحبها؛ اگر صاحب آن را پیدا کرد»، که ظهور آن در این که مال قطعاً برای غیر آن شخص است روشن و معلوم است در نتیجه از محل بحث خارج می‌گردد. (تأمل فرمایید)

و از این جهت یدهای امینه‌ای که در حفظ ودیعه‌ها و امانات به آن‌ها رجوع می‌گردد به همین جهت ملحق می‌شود مانند قاضی و دیگر افراد هنگامی که این حفظ ودایع بر آن‌ها غلبه نماید به حدی که طبیعت دستان آنان تبدیل و انقلاب پیدا کند؛ چرا که در این صورت ترتیب آثار ملک در آن‌ها در دست آنان است

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب اللقطه، باب ۱۸، ح ۱.

مشکل است البته تا وقتی که قول آنان بدان منضم نگردد. اما اگر گفته خود آنان منضم شود حجت خواهد بود، نه از باب حجیت ید بلکه از باب حجیت قول صاحب ید و نیز تصدیق قول فرد امین (چنان که در قواعد آینده ان شاء الله خواهد آمد) و این بخلاف ید سارقه است که اگر قول و شهادت او نیز بدان منضم گردد، باز هم در اثبات ملک برای آن ها کافی نیست. حاصل آن که ملاک حجیت ید و بنای عقلا در تمام این موارد مفقود است.

از جمله ملحقات این بحث می توان به ید دلال و افراد مشابه او اشاره کرد همچنین ید کسانی که به عنوان مرجع برای حقوق شرعیه مثل زکات و خمس و مظالم هستند و نیز وکلا و متولی اوقاف اگر غالب چیزی که در دست آنان است به حسب عادت از غیر اموال خودشان باشد بلکه اگر مقدار فراوانی از اموال این گونه باشد و به حد غالب هم نرسد باز ملاک حجیت ید مثل بنای عقلا در تمام این موارد مفقود است مگر این که قول و شهادت آن ها بدان منضم گردد. (تأمل فرمایید)

مقام دهم: حجیت ید در دعاوی و مستثنیات آن

اشکالی در حجیت ید وجود ندارد هر چند با علم به این که مسبوق به غیر این ید باشد، البته هنگامی که احتمال انتقال مال به وجه صحیح شرعی وجود داشته باشد. بلکه غالب در یدها همین است و فرقی بین این که از خارج دانسته شود یا صاحب آن خود بدان اقرار کند وجود ندارد مثلاً بگوید: این متاع مال زید بود و من آن را به فلان قیمت از او خریدم.

آنچه ذکر شد در غیر مقام دعوی بود و در مقام دعوی نیز همین گونه است. در نتیجه قول پذیرفته، قول صاحب ید خواهد بود و اگر اقرار نماید که متاع سابقاً برای شخص ثالثی بود که طرف دعوا هم نیست باز هم در این که او صاحب ید است ضرری نمی رساند و منکر بودنش محتاج بینه نیست و کسی که محتاج بینه هست خصم اوست که مدعی است.

اما اگر صاحب ید در مقابل خصم خویش در مقام دعوا به همان مطلب اقرار کند و بگوید: «این مال سابقاً برای تو بود». آنچه از مشهور در این مورد حکایت شده انقلاب دعوا و تبدیل شدن صاحب ید فعلی به مدعی است؛ چرا که او در واقع ادعای انتقال مال را از دیگری به خود می کند آن هم به سببی از اسباب شرعیه در نتیجه بر اوست که آن را اثبات نماید و ید در این جا به سبب چنین اقراری از حجیت ساقط می گردد.

اینک شایسته است کلام مشهور و تفسیر آن توضیح داده شود تا اشکال احتمالی مندفع گردد. دعوی صاحب ید فعلی به این که مالک است بعد از اعتراف او به این که مال سابقاً برای خصم او بوده است، معنایی جز این ندارد که او آن را از خصم خرید کرده یا این که بوسیله ناقل شرعی دیگری به انتقال یافته است و این که می گوید: «این مال فعلاً ملک من است و قبل از این ملک خصم من بوده است». در قوه این است که بگوید: «این ملک خصم من بوده است من آن را از او خریدم یا بوسیله ناقل دیگری به من انتقال یافت».

و این معنا از لوازم خارج از مسیر دعوا نیست تا گفته شود اعتباری به لوازم خارج از مسیر دعوا نیست، بلکه این معنا در واقع نتیجه کلام به شمار می رود و معنای عرفی و مقصود از آن و از قبیل دلالت اقتضا می باشد. حاصل آن که اگر این لازم از ملزوم جدا گردد هیچ مفهوم صحیحی برای کلام باقی نخواهد ماند.

بنابراین اعتراف به سبق ید مدعی در این جا موجب انقلاب و تبدیل شدن نفس دعوا می گردد و این که صاحب ید فعلی مدعی شده و مقابل او منکر است، نه این که موجب گردد دعوی دیگری بین متخاصمین غیر از آنچه در آن دعوا دارند طرح گردد، چنان که بعضی این گونه توهم کرده اند.

در نتیجه صاحب ید در این جا مدعی است چه این که قائل باشیم مقیاس در تشخیص مدعی از منکر در ابواب دعاوی، عرف است - چنان که برخی از بزرگان علمای این قول را اختیار کرده اند - یا آن که قائل باشیم مدعی همان است که ادعای امری برخلاف اصل می کند - چنان که برخی از متأخرین از بزرگان این قول را برگزیده اند -.

مورد اول: به جهت این است که مدعی، عرفاً بر صاحب ید فعلی صدق می کند که ادعای انتقال آن را به سوی خود بوسیله ناقل شرعی یا بوسیله لازم کلام خویش - و بدون آن کلام مفهوم ندارد - ادعا می کند و منکر نیز بر خصم اوصادق است که ادعای بقای ملک را همان گونه که بوده و عدم بیع آن را دارد. (تدبر فرماید)

و مورد دوم: به جهت آن که مقتضای استصحاب، بقای آن بر ملکیت خصم و عدم انتقال آن به صاحب ید فعلی است. در نتیجه صاحب ید به دلیل مخالفت قول او با اصل مدعی به شمار می رود و آن که مقابل او قرار می گیرد منکر خواهد بود.

سؤال: این امر چگونه ممکن است؟ در حالی که صاحب ید فعلی معتمد بر ید است و قبلاً گذشت که ادله مربوط به آن، حاکم بر استصحابات است. بنابراین قول او در این هنگام موافق با اصل به معنای اعم آن از اصول عملیه و ظواهر معتبره و قواعد ثابتة شرعی است چنان که قطعاً مراد از آن در این مقام نیز همین است.

پاسخ: چه بسا وجه قابل قبول این است که ادعای انتقال به سوی او مربوط به زمانی است که هنوز یدی برای او وجود نداشته نه در وقت حاضر، بنابراین آنچه ادعا شده انتقال مال به او از ید خصم اوست در زمانی که در دست او نبوده، در نتیجه مرجع نسبت به آن وقت استصحاب نخواهد بود. (تأمل فرماید)

این نهایت چیزی است که در توجیه کلام مشهور می توان ذکر کرد. گاهی تصور شده است که سقوط ید از حجیت در این جا از جهت قصور ادله آن و عدم شمول اطلاقات آن در مقام مورد بحث است. اما هیچ دلیل قابل اعتنایی بر این ادعا وجود ندارد.

از آنچه ذکر شد وجه اشکال در مطلبی که محقق اصفهانی در رساله معموله در قاعده ید ذکر کرده روشن می گردد. ایشان می فرماید: «لازم دعوی ملکیت فعلیت به مقتضای ید او و اقرار او به این که عین سابقاً برای مدعی بوده است، خبر دادن از انتقال مال به او به التزام است الا- آن که هر دلالت التزامیه ای موجب طرح دعوی دیگر بر لازم نمی گردد بلکه به ناچار باید در مسیر و مصب دعوا واقع گردد؛ زیرا دعوا از دعا و به معنای طلب شیء است و هر جا که طلبی در کار

نباشد دعوایی نیز وجود نخواهد داشت. ... در ما نحن فیه صاحب ید ادعا می کند که ملک اوست و از دعوی انتقال از او به سوی دیگری و سبب آن ساکت است. در نتیجه او مدعی مالکیت می باشد که با آنچه در دست خویش دارد موافقت است. بنابراین او منکر است و ادعای انتقال ندارد تا مدعی باشد. لازم مجموع هر دو کلام، «انتقال» است بدون این که لازمه هر دو «ادعای انتقال» باشد.

بر کلام ایشان دو اشکال زیر وارد است :

اشکال اول : بحث در تشکیل ادعای دیگری غیر از ادعای اصلی نیست، بلکه بحث در انقلاب و تبدیل آن به ادعای دیگری بعد از این اقرار است.

اشکال دوم : چنان که گذشت این لازم از لوازمی نیست که مانند دلالت اشاره مغفول عنه باشد، بلکه از قبیل دلالت اقتضایی است که صدق کلام، متوقف بر آن است. در نتیجه مفهوم عرفی از این کلام چیزی جز ادعای انتقال از او به صاحب ید نیست.

آن بزرگوار در کلامی دیگر مطلبی را فرموده که حاصل آن چنین است : «معروف در ید این است که از امارات باشد و اماره بر مسبب همان اماره بر سبب آن است. بنابراین هم چنان که ید حجت بر ملکیت برای ذی الید است حجت بر سبب ناقل آن نیز هست و هم چنان که او در دعوی ملکیت منکر به شمار می رود - چرا که دعوی او موافق با حجت است - در دعوی انتقال به سوی او به سبب شرعی نیز همین گونه است - به جهت موافقت آن با حجت که ید می باشد - زیرا مفروض این است که حجت بر مسبب، حجت بر سبب نیز هست.

اما کلام ایشان دارای این ایراد است که حجیت مثبتات امارات به طور مطلق ممنوع است. (تدبر فرماید)

محقق نائینی رحمه الله نیز در بعضی از مباحث در این مقام - بنا بر آنچه که در تقریرات بعضی از بزرگان شاگردانشان ذکر شده - مطلبی دارند که نص آن چنین است :

«تسقط اماریه الید للملکیه بالإقرار الملازم لدعوی الانتقال، فیکون قول مدعی

بقاء الملكيه السابقه بعد سقوط اليد على طبق الأصل؛ اماريت يد بر ملكيت به واسطه اقراری که ملازم با دعوی انتقال است ساقط می گردد. در نتیجه قول مدعی، بقای ملكيت سابقه بعد از سقوط يد بر طبق اصل خواهد بود». (۱)

اشکال کلام ایشان این است که وجه صحیحی برای سقوط اماريت يد به سبب اقرار به ملكيت سابقه معلوم نیست و اماريت آن تنها در صورتی که به ملكيت فعلی آن برای خصم اقرار کند ساقط می گردد و حق در توجیه مخالفت قول ذی اليد در این جا با اصل، اخیراً ذکر شد.

مطلب باقی مانده این است که آنچه مشهور، از انقلاب دعوا و اقرار ذکر کرده اند در فرض اقرار برای خصم قابل تصور است. اما اگر صاحب يد فعلی برای شخص ثالث اقرار کند، هیچ اثری در انقلاب دعوا نخواهد داشت هر چند خصم او از کسانی باشد که با این اقرار نفعی به او می رسد. مثلاً وصی باشد یا وارث برای شخص ثالث یا شبه این دو مورد باشد.

از همین جا معلوم می گردد که این فتوا منافاتی با روایت احتجاج که در آن اعتراض امیر المؤمنین علیه السلام بر ابی بکر هنگام غضب فدک مطرح شده، ندارد آن جا که ابوبکر از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام برای اثبات دعوی خود طلب بینه کرد و امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «أَتَحْكُمُ فِينَا بِخِلَافِ حُكْمِ اللَّهِ فِي الْمُسْلِمِينَ؟! قَالَ: لَا. قَالَ: فَإِنْ كَانَ فِي يَدِ الْمُسْلِمِينَ شَيْءٌ يَمْلِكُونَهُ، فَادَّعَيْتُ أَنَا فِيهِ، مَنْ تَسَأَلِ الْبَيْتَةَ؟ قَالَ: إِيَّاكَ كُنْتُ أَسْأَلُ الْبَيْتَةَ عَلَى مَا تَدَّعِيهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَإِذَا كَانَ فِي يَدِي شَيْءٌ فَادَّعَى فِيهِ الْمُسْلِمُونَ تَسَأَلُنِي الْبَيْتَةَ عَلَى مَا فِي يَدِي؟! وَقَدْ مَلَكَتُهُ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَبَعْدَهُ، وَلَمْ تَسَأَلِ الْمُؤْمِنِينَ الْبَيْتَةَ عَلَى مَا ادَّعَوْهُ عَلَيَّ كَمَا سَأَلْتَنِي الْبَيْتَةَ عَلَى مَا ادَّعَيْتُهُ عَلَيْهِمْ؟!».

اقرار در این جا برای شخص ثالث است یعنی وجود مبارک رسول الله صلی الله علیه و آله . آری، اگر فدک بر ملک حضرت صلی الله علیه و آله باقی می بود و مسلمانان از آن انتفاع می بردند

و آن گاه به مقتضای حدیث مجعول «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ» به مسلمانان انتقال می یافت، جای کلام بود. اما مجرد این مطلب اثری در انقلاب دعوا ندارد.

با ذکر این مطلب، بحث در قاعده ید و احکام ملحق به آن به پایان می رسد. امور دیگری نیز از قبیل حجیت قول ذی الید و حکم ید مسلم بر ذبیحه، یا ید بر طفل و موارد مشابه آن ها باقی ماند که متعرض بعضی از آن ها در این جا شدیم اما از آن ها اعراض کردیم؛ زیرا برای آن ها قاعده خاصی در نظر گرفته ایم مانند حجیت قول ذی الید. بعضی دیگر نیز اصلاً از قواعد فقهیه خارج هستند و تمامی آن ها از جهت خروج از قاعده ید معروفه که دلالت بر ملکیت دارد مشترکند در نتیجه الحاق آن ها به این قاعده لازم نبود.

قاعده قرعه از قواعدی است که در بسیاری از ابواب فقه هنگام مشتبه شدن حال موضوعات و عدم شناخت آن ها مورد استفاده قرار می گیرد. این قاعده نیز - مثل بسیاری از قواعد فقهیه دیگر به رغم شدت ابتلائی که فقیه به آن دارد در کلمات فقها مورد ویرایش و کاوش دقیق قرار نگرفته و آن طور که شایسته است نسبت به آن بحث وافی و دقیقی صورت نگرفته است. به همین جهت هنگام عمل در مجاری مورد نیاز به آن تشویش و اضطراب قابل توجهی به چشم می خورد؛ در برخی موارد بدان عمل می شود و در برخی مواردی که ظاهر آ مشابه آن است متروک می گردد بدون این که برای این فرق در عمل و ترک عمل دلیل قابل اعتمادی ارائه شود.

از همین ناحیه بسیاری از علمای برعمومات این قاعده اشکال وارد کرده اند تا آن جا که قائل شده اند به عدم جواز عمل به آن مگر در مواردی که اصحاب بدان عمل کرده اند! آیا به راستی نزد اصحاب اولیه ما قرائن دیگری وجود داشته که نقاب از چهره این قاعده و حدود آن برمی داشته و آن هادر کتاب شان آن را ذکر نکرده اند؟ با این که قاعده در بردارنده کثرت، تنوع و شمول بر دقائق فقه و عمده مدارک آن است؟! این امر اگر با تأمل صادق بدان توجه شود بسیار بعید به نظر می رسد.

یا این که آنان از خود این مدارک چیزی را می فهمیدند که ما نمی فهمیم؟! اگر این گونه است آن معنا چه بوده است؟ با این همه به نظر می رسد عمده اشکال در عدم ادای حق قاعده در بحث و کاوش نسبت به آن است.

ما - به یاری و هدایت الهی - در بحث حاضر از مهمات این قاعده شریفه تا آن جا که وسعت مجال داشته باشیم بحث می کنیم. إن شاء الله حق واجب آن ادا شود و معضلات آن تبیین گردد. در این جا بحث پیرامون این قاعده در ۵ مقام با عناوین زیر پی گیری می شود:

اول: بیان مدارک مشروعیت قرعه به طور اجمال.

دوم: مفاد قاعده و آنچه از مجموع آن بنابر تفصیل استفاده می شود.

سوم: شرایط جریان آن از حیث مورد و مجرا.

چهارم: کیفیت اجرای قرعه هنگام نیاز بدان.

پنجم: در این که آیا اجرای قرعه در موارد آن جایز است یا واجب و اگر جایز است آیا بعد از اجرای آن عمل به آن واجب است یا جایز؟

مقام اول: مدارک مشروعیت قرعه

اشاره

امور زیر بر مشروعیت قرعه دلالت دارند:

الف) قرآن شریف

۱. آیه شریفه: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُتْلَىٰ أُولَٰئِكَ لَعَلَّكَ أَتَىٰ لَمَّا عَلَّمَهُمْ أَتَىٰهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ»؛ و تو در آن هنگام که قلمهای خود را (برای قرعه کشی به آب) می افکندند تا کدام یک کفالت و سرپرستی مریم را عهده دارد شود و (نیز) به هنگامی که (علمای بنی اسرائیل برای کسب افتخار سرپرستی او) با هم کشمکش داشتند حضور نداشتی» (۱).

این آیه شریفه در قصه ولادت حضرت مریم علیها السلام و نحوه برخورد مادرش؛ همسر عمران با او وارد شده است. همسر عمران بعد از این که فرزند خویش را دختر به دنیا آورد، آن را در پارچه ای پیچید و به کنیسه آورد تا عابدان بنی اسرائیل او را تکفل کنند؛ چرا که پدرش قبلاً فوت کرده بود. وی به عابدان بنی

اسرائیل در کنیسه گفت: این طفلی که مورد نذر قرار گرفته است را بپذیرید. احبار

در مورد تکفل مریم با یکدیگر به رقابت پرداختند؛ زیرا مریم دختر امام و پیشوای آنان یعنی عمران بود. آنان در این که کدام یک تکفل مریم را بپذیرند به قدری پافشاری کردند که به حد خصومت رسید چنان که خدای متعال می فرماید:

(إِذْ يَخْتَصِمُونَ) در نتیجه راهی برای رفع منازعه غیر از قرعه نیافتند. بنابراین بین خویش قرعه انداختند به این صورت که قلم های خویش را که با آن تورات نگاشته شده بود در آب انداختند و گفته شده است که بر روی قلم ها علاماتی قرار دادند تا بوسیله آن معلوم شود که چه کسی متکفل مریم باشد.

از میان جمع ۲۹ نفری آنان، قلم زکریا در آب فرو رفت و سپس روی آب ثابت و ساکن ایستاد، اما قلم های دیگران در آب ته نشین شد. نیز گفته شده است که قلم زکریا طوری بر آب قرار گرفت که یک طرف آن بالای آب ایستاد و طرف دیگر آن داخل آب فرو رفت، گویی داخل گل فرو رفته است! اما قلم های دیگران با جریان آب حرکت کرد و بنابراین قرعه به نام زکریا افتاد. پس از انجام این قرعه زکریا متکفل مریم گردید و او بهترین کفیل برای مریم بود، چرا که بین او و مریم قرابت و خویشاوندی نیز وجود داشت و او شوهر خاله مادر مریم بود.

امّا در خود آیه ابهامی وجود دارد؛ زیرا این که جمله: (إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ) به معنی قرعه زدن باشد واضح نیست مگر این که بعضی از قرائن داخلی و خارجی این ابهام را از آن رفع کنند مانند این قسمت از آیه شریفه: (أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ) و این قسمت: (إِذْ يَخْتَصِمُونَ) و روایات دیگری که در تفسیر آیه وارد شده و به آن ها اشاره خواهد شد و مفسرین نیز همین معنا را برداشت نموده اند.

در نتیجه در آیه این دلالت وجود دارد که قرعه در امت های گذشته برای رفع نزاع و خصومت، مشروعیت داشته و می توان همین را در این امت نیز اثبات کرد البته به ضمیمه استصحاب شرایع سابقه. علاوه بر این که نقل آن در قرآن شریف بدون این که انکاری بر آن وارد شده باشد خود دلیل بر ثبوت آن در این شریعت نیز هست؛ زیرا در غیر این صورت لازم می بود که بر بطلان آن در شریعت مقدس اسلام توجه داده شود.

نیز در این که این مورد از قبیل بخل ورزیدن بر یکدیگر و رقابت کردن در حقوق باشد ابهام وجود دارد؛ زیرا حقی برای عابدان بنی اسرائیل نسبت به مریم اثبات نشده است، مگر آن که گفته شود این که مریم علیها السلام برای خدا و خانه خدا نذر شده بود موجب ثبوت حقی برای آن ها نسبت به مریم در حضانت و نگهداری از وی می گردید و وقتی راهی برای تعیین این که چه کسی حق بیشتری برای این حضانت دارد، وجود نداشته باشد به ناچار این راه منحصر در قرعه گردیده است. (تأمل فرمائید)

البته جای تأمل و دقت است که مورد قرعه در آیه هیچ واقع محفوظی نیست که بوسیله قرعه مورد استکشاف واقع شود.

۲. آیه شریفه: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»؛ و یونس از پیامبران (ما) بود * (به خاطر بیاور) زمانی را که بسوی کشتی پر (از جمعیت و بار) فرار کرد و با آن ها قرعه افکند و (قرعه به نام او افتاد و) مغلوب شد. (۱)

مساهمه یعنی قرعه زدن. راغب در مفردات خویش می گوید: «فساهم فکان من المدحضین: استهموا اقترعوا» یعنی قرعه زدند. و نیز می گوید: «السهم ما یرمی به وما یضرب به من القداح نحوه».

در قاموس نیز می گوید: سهم یعنی حظ و قدح چیزی است که بوسیله آن قرعه زده می شود.

ظاهر آ مساهمه یا استهام به معنی قرعه و اقتراع به معنای مقارعه یعنی قرعه زدن است. زیرا معمولاً هنگام قرعه، معنای مقصود خود را روی تیرهای مخصوص می نوشتند و هنگام خروج آن از ظرف از آن آگاه می شدند. سپس این معنا بر مقارعه و قرعه زدن اطلاق گردید حتی اگر قرعه با غیر تیر اجرا می شد.

ادحضه، یعنی آن را اسقاط کرد و زدود و دور ریخت. بنابراین این قسمت فرمایش قرآن شریف: (فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ) یا به معنای این است که: «من

المقروعين» یعنی از کسانی که قرعه بر آن ها واقع گردید آن هم به سبب این که تیر

بر او واقع شد یا به معنای این است که: «الملقین فی البحر» یعنی از کسانی بود که داخل دریا انداخته شد. هر کدام از این معانی برای خود قائلی دارد اما ظاهر همان قول اول است.

با توجه به آنچه ذکر شد از آیه استفاده می شود که حضرت یونس علیه السلام هنگامی که از قوم خویش گریخت و سوار بر کشتی پر از انسان ها و بارها شد، قرعه زد و قرعه به نام خودش افتاد. این معنا با اجمالی که از آیه شریفه استفاده می گردد دلالت بر مشروعیت قرعه در امت های سابقه دارد و می توان مشروعیت آن را در شرع خودمان نیز استفاده کرد البته با بیانی که اخیراً ذکر شد.

تفصیل حال مورد آیه آن چنان که از بعضی اخبار و تواریخ و کلمات مفسرین استفاده می شود چنین است که: حضرت یونس علیه السلام وقتی بر قوم خویش غضب فرمود آن ها را به عذاب نفرین کرد و نفرین آن حضرت مورد اجابت واقع شد و خداوند وعده داد که آن ها را عذاب فرماید و وقت مشخصی برای آن معین فرمود. حضرت علیه السلام از ترس آن که عذاب به طور ناگهانی او را فرا گیرد از قوم خویش فرار کرد و گمان فرمود که خدای متعال بر او تنگ نخواهد گرفت اما خداوند اراده فرمود که بر او تنگ گیرد زیرا ترک اولی نمود بر قوم خویش نفرین کرد و بر آنچه کرده بودند صبر بیشتری پیش نگرفت.

در بعضی از روایات از امام صادق علیه السلام وارد شده است که: در قوم حضرت دومرد یکی عابد و دیگری عالم وجود داشت. مرد عابد حضرت یونس علیه السلام را نسبت به نفرین بر قوم تشویق می کرد اما عالم حضرت را از نفرین نهی می کرد و می گفت: آنان را نفرین نکن؛ زیرا خداوند حتماً دعای تو را مستجاب می کند و او هلاک بندگان خویش را دوست نمی دارد. در آخر آن حضرت قول عابد را برگزید و نظر عالم را قبول نکرد. (۱) و چه بسا تضییق بر آن حضرت از همین جهت بوده است.

هنگامی که حضرت به ساحل دریا رسید، کشتی ای پر از مسافران و بارها مشاهده کرد که آماده حرکت بودند. حضرت یونس علیه السلام از آنان خواست که او را با خود حمل کنند و آنان پذیرفتند. وقتی به وسط دریا رسیدند. خداوند ماهی بزرگی را برانگیخت تا از روبرو راه را بر کشتی بست. در نقلی نیز گفته شده است که کشتی به خودی خود مجبوس و ساکن گردید. کشتی بانان گفتند: «در جمع ما عیدی فراری وجود دارد و عادت کشتی ما این است که اگر عبد فراری در آن باشد حرکت نمی کند!» و نیز گفته شده است که آنان مشرف بر غرق بودند، در نتیجه چنین نظر دادند که بایستی یک نفر از میان خود را به داخل دریا بیندازند تا بقیه غرق نشوند. در هر حال قرعه کشی کردند و قرعه سه بار پشت سر هم به نام حضرت یونس علیه السلام افتاد و دانستند که او همان شخص مورد نظر است و او را به دریا انداختند.

در روایت دیگری چنین آمده است که اهل کشتی وقتی مشاهده کردند که آن ماهی بزرگ دهان خویش را در مقابل کشتی گشوده، گفتند: «در میان ما گنه کاری وجود دارد». سپس قرعه انداختند و تیرهای خویش را به جهت قرعه به کار گرفتند اما تیر مربوط به حضرت یونس علیه السلام از میان تیرها خارج گردید. در نتیجه او را به دریا انداختند تا آن ماهی بزرگ او را بلعید. (۱)

پوشیده نماند که فاعل در عبارت: «مساومه» خود حضرت یونس علیه السلام است و این دلیل بر آن است که آن حضرت برای قرعه تسلیم شده و با آنان در این کار شریک گشته و نسبت به انجام قرعه انکاری از جانب خویش نشان نداده است و اگر این کار در شأن آن حضرت جایز نمی بود هرگز آن حضرت بر آن اقدام نمی کرد.

در تفسیر عیاشی نیز از ثمالی از امام باقر علیه السلام روایت شده است:

«إِنَّ يُونَسَ لَمَيَّا آذَاهُ قَوْمُهُ، دَعَا اللَّهَ عَلَيْهِمْ - إِلَى أَنْ قَالَ - فَسَاهَمَهُمْ فَوَقَعَتِ السَّهَامُ عَلَيْهِ. فَجَرَّتِ السُّنَّةُ بِأَنَّ السَّهَامَ إِذَا كَانَتْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، أَنَّهَا لَا تُخْطِئُ؛ وَوَقْتُ حَضْرَتِ يُونَسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَوْرِدَ إِذِيتِ قَوْمِ خُوَيْشِ قَرَارَ كَرَفْتِ بَرِ أَنْانِ نَفْرِينِ كَرَدَتْ تَا أَنْ جَا كَهْ

می فرماید: در کشتی قرعه کشتی کردند و قرعه به نام حضرت افتاد. پس این شیوه و سنت جاری شد که اگر سه مرتبه قرعه به نام یک نفر افتاد قطعاً قرعه به خطا نرفته است...» (۱).

و این خود دلیل واضحی بر امضای این حکم در شرع ما است. اما در این جا دو امر لازم به توجه است:

امر اول: قرعه در واقعه ای که ذکر شد، اگر برای کشف شدن انسان فراری یا انسان گنه کار یا انسان مورد نظر در بین اهل کشتی باشد - چنان که در برخی از روایات و تفاسیر وارده از طرق اهل بیت علیهم السلام به همین مطلب اشاره شده است - این صورت از امور مشکله ای است که برای آن یک واقع ثابت مجهولی می توان در نظر گرفت. اما اگر علت قرعه در این واقعه، عدم وجود مرجعی در انداختن بعضی از افراد در دریا به منظور سبک شدن کشتی بعد از سنگینی آن و مشرف گردیدن آنان به غرق باشد، در این صورت از امور مشکله ای است که واقع مجهولی برای آن وجود ندارد. اما ظاهر این است که به حسب روایات و تفاسیر، قسم اول صحیح است.

امر دوم: آنچه از ظاهر آیه بر می آید، جواز اقدام بر هلاک یک نفر بوسیله قرعه هنگام ضرورت یا شبه آن است. اما آیا این امر به خودی خود جایز است و می توان به مقتضای آن حتی در شریعت ما وبا اجتماع تمامی شرایط در ماجرای حضرت یونس علیه السلام حکم نمود مسأله ای است که خالی از اشکال نبوده و نیازمند به تأمل است.

(ب) روایات

اشاره

این امر عمده ترین دلیل بین ادله قاعده قرعه است که روایات فراوانی در ابواب مختلف را در بر می گیرد؛ روایات عامی که شامل تمامی موارد قرعه بوده و نیز روایات خاصی که در قضایای مخصوصی وارد شده است. بهترین مطلبی

که من در این باب مشاهده کرده ام، همان است که محقق نراقی در کتاب عوائد افاده فرموده و در آن جا بیش از ۴۰ حدیث از روایات عامه و خاصه را جمع آوری کرده،^(۱) هر چند با این حال تمامی احادیث قرعه را استقصا نفرموده است!

صاحب وسائل؛ نیز برای این قاعده بابی در کتاب قضاء گشوده و روایات فراوانی را در آن وارد کرده است که بین آنچه ایشان جمع آوری کرده و آنچه محقق نراقی ذکر فرموده عموم من وجه است.

در هر حال ما در این جا «تمامی» آنچه را که از روایات عام بدان دست یافته ایم و همچنین «بخشی» از روایات خاصی که در قضایای جزئی وارد شده و در ابواب مختلفه پراکنده شده است را ذکر می کنیم از جمله روایاتی که برای آن ها دخلی در توضیح حال قاعده و رفع ابهام و اجمال از آن وجود دارد. علت این که این قسم از روایات را به طور کامل استقصا نکردیم، این است که در ذکر تمامی آن ها فائده مهمی وجود ندارد.

۱. روایات عمومی

۱. صدوق به اسناد خویش از عاصم بن حمید از ابی بصیر از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل می کند :

«بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ لَهُ حِينَ قَدِمَ حَدِّثْنِي بِأَعْجَبِ مَا وَرَدَ عَلَيْكَ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَتَانِي قَوْمٌ قَدْ تَبَايَعُوا حِرَارِيَهُ فَوَطَّأُوهَا جَمِيعاً فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ، فَوَلَمَدَتْ غُلَامًا، فَاخْتَلَفُوا فِيهِ كُلُّهُمْ يَدْعِيهِ، فَأَسْهَمْتُ بَيْنَهُمْ فَجَعَلْتُهُ لِلَّذِي خَرَجَ سَهْمُهُ وَضَمِنْتُهُ نَصِيْبَهُمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ إِلَّا خَرَجَ سَهْمُ الْمُحِقِّ (۲)؛ پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علی علیه السلام را به یمن فرستاد و هنگامی که آن

حضرت بازگشت به او فرمود عجیب ترین چیزی که بر تو در یمن وارد شد را

۱- عوائد الأيام، ص ۶۴۰ - ۶۵۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۵.

برای من بازگو نما. حضرت فرمود: یا رسول الله صلی الله علیه و آله! عده ای نزد من آمدند که همگی جاریه ای را خریداری کرده و همه در طهر واحد با او جماع کرده بودند و از او فرزندی به دنیا آمده بود. هر کدام در مورد آن فرزند احتجاج کرده و ادعا می کردند که آن فرزند از اوست من بین آن ها تیرهایی را قرار دادم و بینشان قرعه کشی نمودم و فرزند را بر کسی که تیر او خارج شد و قرعه به نام او درآمد قرار دادم و او را ضامن نصیب دیگران قرار دادم».

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: هیچ قومی نیستند که باهم به قرعه بگذارند سپس امر خویش را به خداوند واگذار نمایند، مگر آن که خداوند سهم محق را از میان تیرها خارج خواهد نمود. (و قرعه را به نام کسی که حق با اوست خواهد کرد).

این حدیث را در تهذیب و استبصار از عاصم بن حمید از بعضی از اصحاب ما از حضرت ابی جعفر علیه السلام نیز ذکر نموده با این تفاوت که در آن جا این گونه دارد: «قَالَ: لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا...؛ هیچ قومی نیستند که با یکدیگر به منازعه برخیزند سپس امر خود را به خداوند واگذارند».

چه بسا این روایت اصح از روایت پیشین باشد؛ زیرا تفویض به خدای متعال قطعاً بعد از تنازع و قبل از قرعه واقع می شود چنان که در این نسخه این گونه وارد شده نه بعد از قرعه که نسخه اول یعنی نسخه فقیه این مطلب را در بردارد.

در هر حال روایت عمومیت داشته و تمامی موارد تنازع و حکومت شرعی را در بر می گیرد اما نسبت به غیر آن دلالتی ندارد. مورد آن نیز از امور مشکلی است که دارای واقع مجهولی است که کشف آن مورد اراده و نظر است. دو نکته ی اخیر قابل توجه و تأمل است.

چنان که از ظاهر قسمتی که در ذیل روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شده برمی آید که قرعه - با شرایط خاص خود و همراه با تفویض آن به خدای متعال - کاشف از همان واقع مجهول است و بنابراین اگر خروج سهم انسان محق به طور غالب صورت بگیرد در سلک امارت خواهد بود، اما اگر این مطلب دائمی باشد، قرعه از امارات معمول نیز اعلی و برتر است. اما آیا می توان این ظهور ابتدایی را

پذیرفت یا این که بایستی آن را توجیه و به غیر این معنا تفسیر نمود؟ ان شاء الله در آینده مطلبی پیرامون آن ذکر خواهد شد.

این روایت صحیح که از کتب اربعه نقل گردید، از احسن روایاتی است که در این باب وارد شده است.

روایت دوم: صدوق در کتاب فقیه و شیخ در کتاب تهذیب از محمد بن حکیم نقل می کنند :

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَ لِي: «كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ» قُلْتُ لَهُ: إِنَّ الْقُرْعَةَ تُخْطِئُ وَ تُصِيبُ. قَالَ: كُلُّ مَيَّا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ!؛ از امام ابو الحسن علیه السلام در مورد چیزی سؤال کردم، حضرت فرمودند: قرعه هر امر مجهولی جاری است. عرض کردم: قرعه گاهی به واقع اصابت می کند و گاهی به خطا می رود؟ حضرت فرمودند: چیزی را که خداوند به آن حکم فرموده است هرگز به خطا نخواهد رفت! (۱)

مضمون این روایت از روایت سابق اعم است؛ زیرا حکم در این جا مخصوص به منازعه نبوده بلکه عنوان آن «هر مجهول» است.

اما در مورد ابهام کلمه «شیء» و احتمال این که سؤال از چیز خاصی باشد که مورد تنازع قرار گرفته، حق این است که این مطلب در اطلاق فرمایش امام که: «كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ» خللی وارد نمی کند؛ زیرا این که از مورد خاصی سؤال شده ضرری به عموم حکم که با لفظ عام بیان شده است نمی رساند (تأمل فرمایید).

اما این قسمت از فرمایش امام که: «كُلُّ مَيَّا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ!؛ هر چیزی را که خداوند به آن حکم می فرماید به خطا نخواهد رفت»، دارای دو احتمال است :

احتمال اول: مراد از آن، خروج انسان محق به طور واقعی باشد - چنان که ظاهر روایت پیشین نیز همین بود - و این در حقیقت ردع و کنار زدن گفته سؤال کننده است که پرسید: قرعه گاهی به خطا می رود و گاهی به حق اصابت می کند و در

۱- فقیه، ج ۳، ص ۹۲، ح ۳۳۸۹؛ تهذیب، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۵۹۳.

را ادعا کنیم و سپس قرعه کشی کنیم و ببینیم آیا واقعاً این گونه است؟ زراره گفت: حدیثی که وارد شده این گونه است که هیچ قومی نیستند که امرشان را به خدای متعال واگذار نموده و آن گاه قرعه کشی کنند، مگر این که نشانه انسان محق خارج خواهد شد، اما اگر این کار بر اساس تجربه و امتحان انجام پذیرد حدیث در مورد آن وارد نشده است! طیار گفت: اگر دو نفر باهم هر کدام ادعایی کنند که مال خودشان نیست، چه خواهی گفت؟ آیا در این مورد می تواند سهم و نشانه یکی از آن ها خارج شود وقتی که هیچ کدامشان در ادعایی که دارند صادق نیستند؟ زراره گفت: اگر این گونه باشد یک نشانه و تیر آزاد خواهند گذاشت و اگر هر دو چیزی را ادعا کنند که مال آن ها نیست قطعاً آن نشانه آزاد (که مربوط به هیچ کدام از آن دو نفر نیست) خارج خواهد شد» (۱).

این حدیث شریف مارابه امور مهمی دلالت می کند که ذیلاً بدان هامی پردازیم:

امر اول: حجیت قرعه امر واضحی است که انکار آن امکان پذیر نیست و وضوح آن بین اصحاب سرّ اهل بیت علیهم السلام مشهور بوده است تا آن جا که مباحثه پیرامون آن بین زراره و طیار واقع گردیده است؛ زراره از بزرگ ترین اصحاب امام صادق علیه السلام و افقه فقهای زمان خویش است طیار نیز که یا محمد بن عبد الله است یا فرزند او حمزه بن محمد (۲)، از جلیل القدرترین اصحاب آن حضرت و متکلم فاضلی است که امام صادق علیه السلام در بعضی از روایات به او مباحثات می فرماید. نظر او در این بحث با زراره در واقع استفاده کردن او از دانش فراوان دوست خویش است و به راستی زراره در دو فقره از حدیث چه نیکو جواب او را می دهد چنان که در قسمت اول حدیث بیان می کند که اطلاق آنچه در خروج نشانه صاحب حق وارد شده در واقع ناظر به صورت اراده کشف واقع است و از مواردی که بر اساس تجربه و امتحان انجام می پذیرد انصراف دارد. در قسم دوم نیز بیان می کند که اگر در مورد هر دو مدعی احتمال کذب داده شود انداختن دو

۱- فقیه، ج ۶، ص ۲۳۸، ح ۵۸۴.

۲- هر کدام از این دو به لقب طیار ملقب هستند اگرچه مشهورتر آن است که منظور همان پدر باشد.

نشانه کافی نیست بلکه سه نشانه لازم است دو نشانه برای هر کدام از دو نفر و نشانه سومی به عنوان نشانه آزاد که برای هیچ کدام از آن دو نباشد. در این صورت چیزی منافی با آنچه در حدیث خروج سهم محق وارد شده است، وجود ندارد.

امر دوم: قرعه دائماً کشف از واقع می کند که هیچ تخلفی در آن نخواهد بود. اما این مطلب کلام پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام نیست بلکه مطلبی است که زراره آن را از حدیث مشهور نبوی که در این باب وارد شده استنباط کرده آن جا که می فرماید: «مِیَا مِنْ قَوْمٍ فَوَضُوا أَمْرَهُمْ...» و سپس او آنچه را که در نظر داشته بر همین مطلب بنا نموده است. لکن چنانچه اخیراً گذشت، امکان دارد آن را بر اصابت غالبی به واقع حمل نمود و این شاء الله در آینده توضیح بیشتری در مورد آن خواهد آمد.

امر سوم: اگر در جایی احتمال کذب ادعا کنندگان وجود داشته باشد، لازم است نشانه آزادی نیز انداخته شود که مربوط به هیچ کدام نیست.

۴. برقی از منصور بن حازم نقل می کند:

«سَأَلَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ مَسْأَلِهِ. فَقَالَ: هَذِهِ تَخْرُجُ فِي الْقُرْعَةِ ثُمَّ قَالَ: فَأَيُّ قَضِيهِ أَعْدَلُ مِنَ الْقُرْعَةِ إِذَا فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَلَيْسَ اللَّهُ يَقُولُ (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ) (۱)؛ بعضی از یاران از امام صادق علیه السلام راجع به مسأله ای می پرسیدند.

حضرت علیه السلام در پاسخ فرمودند: این از مواردی است که با قرعه خارج می گردد. سپس فرمودند: چه قضیه ای عادلانه تر از قرعه است، اگر آن ها امرشان را به خدای عزوجل واگذار کنند؟ آیا خدای متعال (در ماجرای حضرت یونس علیه السلام) نفرموده است که: قرعه کشید و او از کسانی بود که قرعه به نام او در آمد؟» (۲).

از فرمایش حضرت علیه السلام که فرمودند کدام قضیه عادلانه تر از قرعه است و استشهاد ایشان به قضیه حضرت یونس علیه السلام، استشمام می گردد که قرعه در امور مشکله عمومیت دارد و مختص به اموری که راوی آن را سؤال می کند نیست. اما شمول آن برای غیر موارد «تنازع» اشکال ظاهر و آشکاری دارد.

۱- صافات، آیه ۱۴۱.

۲- المحاسن، ج ۲، ص ۶۰۳، ح ۳۰.

۵. شیخ در کتاب نهاییه به نحو ارسال نقل می کند: از امام ابا الحسن موسی بن جعفر علیه السلام و دیگر از پدران و فرزندان بزرگوارش علیه السلام نقل شده است که آنان فرموده اند: «كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقَرَعَةُ؛ در هر مجهولی قرعه جاری می گردد». راوی

می گوید به حضرت عرض کردم: قرعه گاهی به خطا می رود و گاهی به حق اصابت می کند. حضرت فرمود: «كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ؛ هر چیزی که خدا در آن حکم داشته باشد هرگز به خطا نمی رود».

این قول اگرچه باروایت محمد بن حکیم از حضرت ابا الحسن علیه السلام اتحاد دارد، اما گفته شیخ رحمه الله دلیل بر این است که عین چنین مضمونی از غیر ابا الحسن علیه السلام از ائمه اطهار علیهم السلام و از پدران بزرگوار و نیز فرزندان بزرگوارش نقل شده است و کلام در این مورد از حیث معنا همان است که در حدیث محمد بن حکیم ذکر شد.

۶. شیخ در کتاب تهذیب از «سیابه» و «ابراهیم بن عمر» هر دو از امام صادق علیه السلام نقل می کنند:

«فِي رَجُلٍ قَمَالٍ: أَوَّلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ، فَوْرَثَ ثَلَاثَةَ، قَالَ: يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَمَنْ أَصَابَتْهُ الْقَرَعَةُ أُعْتِقَ. قَالَ: وَالْقَرَعَةُ سِنَّةٌ؛ در مورد مردی که می گوید اولین بنده ای که من مالک او شوم آزاد است و او سه برده با هم ارث برد. فرمود: بین آن ها قرعه کشی می شود و هرکس قرعه به نام او بیفتد آزاد خواهد بود. سپس فرمود: قرعه سنت است»^(۱).

این حدیث هر چند در مورد خاصی وارد شده است اما این که فرمود: «قرعه سنت است» به طور اجمال دلالت بر عموم حکم و عدم اختصاص آن به این مقام دارد. با این حال ابهام ظاهری از جهت عنوان حکم دارد؛ زیرا در آن تبیین نگردیده که قرعه در چه موضوعی سنت است؟ همچنین در این حدیث دلالت آشکاری بر عدم اختصاص قرعه به آنچه که برای آن واقع مجهولی وجود دارد به چشم می خورد؛ زیرا مورد آن قطعاً از این قبیل نیست.

۱- تهذیب، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۵۸۹.

۷. عیاشی در تفسیر خود از حضرت ابی جعفر علیه السلام در داستان حضرت یونس پیامبر علیه السلام نقل می کند :

«فَسَاهَمَهُمْ فَوَقَعَتِ السُّهُامُ عَلَيْهِ. فَجَرَتِ السُّنَّةُ بِأَنَّ السُّهُامَ إِذَا كَانَتْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، أَنَّهَا لَا تُحْطَىء؛ بِأَنَّانِ قَرَعَهُ كَشَيْدٍ وَقَرَعَهُ بِهَ نَامِ خَوْدِشِ افْتَاد. دَر نَتِيجَه سَنَتِ بَر اِيْن جَارِي شَد كَه اِكْر قَرَعَه هَا سَه مَرْتَبَه تَكَرَّر شُونَد هَر كَر بَه خَطَار نَخَوَاهَنَد رَفْت.» (۱)

این نیز بر عمومیت حکم در اموری که اجمالاً دارای مشکل هستند دلالت دارد و این که قرعه به واقع برخورد خواهد کرد. اما تصریحی در عنوان موضوع و این که قرعه در چه موضوعی و تحت چه عنوانی سنت است در آن وجود ندارد.

۸. در کتاب تهذیب از عباس بن هلال از حضرت امام رضا علیه السلام وارد شده است :

«ذَكَرَ أَنَّ «ابْنَ أَبِي لَيْلَى» وَ«ابْنَ شَبْرَمَةَ» دَخَلَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَأَتَيَا مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُمَا: بِمَا تَقْضِيَانِ؟ قَالَا: بِكِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَّةِ. قَالَ: فَمَا لَمْ تَجِدَاهُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؟ قَالَا: نَجْتَهِدُ رَأْيِنَا. قَالَ: رَأْيُكُمْ أَنْتُمَا؟! فَمَا تَقُولَانِ فِي امْرَأَةٍ وَجَارِيَّتَيْهَا كَأَنَّ تَرْضِعَانِ صَبِيئِينَ فِي بَيْتٍ فَسَقَطَ عَلَيْهِمَا، فَمَاتَا وَسَلِمَ الصَّبِيَّانِ. قَالَا: الْقَافَةُ. قَالَ: الْقَافَةُ يَتَّجِهُهُمْ مِنْهُ لُهُمَا. قَالَا: فَأَخْبِرْنَا، قَالَ: لَا. قَالَ ابْنُ دَاوُدَ - مَوْلَى لَهُ - جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ بَلَّغْنِي أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مِمَّا مِنْ قَوْمٍ فَوَضُّوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَأَلْقَوْا سِهَامَهُمْ إِلَّا خَرَجَ السَّيْهُمُ الْأَصُوبُ، فَسَيَّكَتَ؛ ابْنُ أَبِي لَيْلَى وَابْنُ شَبْرَمَةَ دَاخِلَ مَسْجِدِ الْحَرَامِ شَدْنَد وَبِهَ خَدْمَتِ اِمَامِ بَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامِ رَسِيدَنَد. حَضْرَتِ بَه اَن دُو فَرْمُود: بَر اَسَاسِ چَه چِيزِي قَضَاوَتِ مِي كَنِيد؟ كَفْتَنَد: بَر اَسَاسِ كِتَابِ خَدَا وَ سَنَتِ. حَضْرَتِ فَرْمُود: اِكْر چِيزِي دَر كِتَابِ خَدَا وَ سَنَتِ پِيدَا نَكْرِيدِ دَر بَارَه اَن چَه خَوَاهِيدِ كَرْد؟ كَفْتَنَد: اَز رَأْيِ مَانِ اِجْتِهَادِ مِي كَنِيم. حَضْرَتِ فَرْمُود: شَمَا بَه رَأْيِ خَوْدَتَانِ اِجْتِهَادِ مِي كَنِيد؟! پَس دَر مَوْرَدِ زَنِي كَه بَا كَنِيزِ خَوِيْشِ هَرْدُو، دُو فَرَزَنَدِ رَا دَر يَكِّ خَانَه شِيرِ مِي دَهَنَد اِمَا نَا كِهَانِ خَانَه بَر سَرِشَانِ خَرَابِ مِي كَرْدَد وَ هَرْدُو مِي مِيرِنَد وَ دُو فَرَزَنَدِ سَالِمِ مِي مَانَنَد چَه مِي كَوِيِيد؟ (هَر فَرَزَنَدِ رَا بَه كَدَامِ مَادِرِ مَلْحَقِ مِي كَنِيد؟) كَفْتَنَد: قِيَا فَه شِنَاسِي. حَضْرَتِ فَرْمُود: قِيَا فَه شِنَاسِي هَر دُو فَرَزَنَدِ رَا بَه هَر دُو مَادِرِ مَلْحَقِ

می کند. گفتند: تو ما را باخبر می سازی؟ حضرت فرمود: نه. آن گاه ابن داود که بنده آزاد شده حضرت بود عرض کرد: فدایت شوم! به من چنین خبر رسیده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده اند: هیچ قومی نیستند که امر خویش را به خدای متعال واگذار کنند و نشانه های خویش را برای (قرعه کشی) بیندازند مگر این که نشانه ای که حق با آن است خارج می گردد. حضرت سکوت فرمودند» (۱).

در این روایت هم چنین دلالت بر این مطلب وجود دارد که عموم قرعه بین اصحاب اهل بیت علیهم السلام و موالی آنان امر مشهوری بوده است و سکوت امام باقر علیه السلام بعد از روایتی که ابن داود از امیرالمؤمنین علیه السلام برای حضرت نقل کرده دلیل دیگری برای ثبوت این قاعده نزد آنان است. در نتیجه باید گفت هر جا امر در مسأله ای مشکل شود - مانند مورد روایت - جایز است که در آن به قرعه مراجعه شود. مگر آن که گفته شود سکوت حضرت اعم از رضای ایشان به مطلب وارد شده در روایت است.

۹. در تهذیب از اسحاق مرادی نقل شده است :

«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَاعِنْدَهُ عَنْ مَوْلُودٍ لِدَ لَيْسَ بِذَكَرٍ وَلَا أُنْثَى لَيْسَ لَهُ إِلَّا دُبُرٌ كَيْفَ يُورَثُ؟ قَالَ: يَجْلُسُ الْإِمَامُ وَيَجْلُسُ عِنْدَهُ أَنَاثٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَدْعُونَ اللَّهَ وَيُجِيلُ (وَيُجَالُ) السَّهَامُ عَلَيْهِ عَلَى أَيِّ مِيرَاثٍ يُورَثُهُ؛ ثُمَّ قَالَ: وَأَيُّ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنْ قَضِيَّةٍ يُجَالُ عَلَيْهَا بِالسَّهَامِ، يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: فَسَاهِمٌ. فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضَةِ؛ نَزَدَ حَضْرَتِ صَادِقٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بُوَدِمَ كِهَ از ايشان سؤال شد فرزندی به دنيا آمده اما نه مرد است و نه زن و جز دُبُر چیزی دیگری ندارد؛ چگونه ارث می برد؟ راوی می گوید: حضرت علیه السلام نشستند و عده ای از مردمی که آن جا بودند نیز با حضرت نشستند. سپس خدای متعال را خوانده و قرعه ها را گرداندند بر این که چه میراثی به او خواهد رسید. آن گاه حضرت علیه السلام فرمودند: کدام قضیه عادلانه تر از قضیه ای است که در آن قرعه ها گردانده می شود؛ خدای متعالی می فرماید: (یونس) از کسانی بود که قرعه به نام او افتاد» (۲).

۱- تهذیب، ج ۹، ص ۳۶۴، ح ۱۲۸۹.

۲- تهذیب، ج ۹، ص ۳۵۶، ح ۱۲۷۴.

در این روایت هم چنین دلالتی بر عموم وجود دارد هرچند به عنوانی که در آن اخذ شده تصریح ندارد.

و صدر روایت دلیل دیگری بر اعتبار قرعه از جهت کشف آن از واقع مجهول

است؛ زیرا جلوس امام و عده ای از مسلمین و دعای آنان، قطعاً به جهت ارائه واقع مجهول بوده است و در غیر این صورت دعا وجه ظاهری نخواهد داشت. اما ذیل روایت مانند بعضی دیگر از روایات اشاره به این دارد که اعتبار قرعه از جهت این است که در موارد حقوق مشکوکه به عدالت نزدیک تر است و توضیح بیشتر آن در آینده خواهد آمد.

۱۰. شیخ رحمه الله در تهذیب و کلینی در کافی از ثعلبه بن میمون از بعضی از اصحاب ما از ابی عبد الله علیه السلام مانند حدیث سابق را ذکر کرده و این ذیل را اضافه کرده اند که حضرت علیه السلام فرمود:

«مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَهَّ أَصْلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عَقُولُ الرِّجَالِ؛ هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف کنند مگر آن که اصلی برای آن در کتاب خدا وجود دارد، اما عقل های مردان بدان نمی رسد» (۱).

و این دلیل بر آن است که اصل قرعه - مثل حکم عامی - از کتاب خدا و از قضیه یونس علیه السلام گرفته شده است و در جمیع مواردی که امر در آن مشکل است جاری است هرچند در این روایت نیز تصریحی به عنوان مشکل و شبه آن نشده است.

۱۱. در کافی و تهذیب از عبد الله بن مسکان از اسحاق الفزاری (چنان که در محکی کافی می باشد) یا اسحاق مرادی (چنان که از حکمی تهذیب نقل شده است) عین دو روایت سابق را از امام صادق علیه السلام نقل می کنند بدون این که مطلبی که اخیراً در ذیل بدان اشاره شد ذکر کرده باشند (۲).

۱۲. در فقه الرضا در باب شهادت و هر چیزی که زمینه شهادت بر علیه آن وجود ندارد، وارد شده که حضرت علیه السلام فرمود:

۱- کافی، ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۳؛ تهذیب، ج ۹، ص ۳۵۷، ح ۱۲۷۵.

۲- کافی، ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۱؛ تهذیب، ج ۹، ص ۳۵۷، ح ۱۲۷۴.

«الْحَقُّ فِيهِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيهِ الْقُرْعَةُ؛ حَقٌّ فِيهِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيهِ الْقُرْعَةُ؛ حَقٌّ فِيهِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيهِ الْقُرْعَةُ؛ حَقٌّ فِيهِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيهِ الْقُرْعَةُ» (۱).

نیز از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «فَأَيُّ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنَ الْقُرْعَةِ؛ كَدَامَ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنَ الْقُرْعَةِ؛ كَدَامَ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنَ الْقُرْعَةِ» (۲).

ظاهر آ مرسله ای که در آن از قول امام صادق علیه السلام روایت شده دقیقاً همانی است که ما آن را در شماره چهارم نقل کردیم. اما عبارت فقه الرضا - چه حدیث باشد یا فتوای بعضی از بزرگان سلف بنا بر اختلافی که در آن وجود دارد - دلالت دارد که قرعه در هر جا آمادگی برای شهادت دادن بر علیه چیزی وجود نداشته باشد جاری است هر چند دلالت بر اختصاص به این مورد نیز ندارد.

آنچه ذکر شد روایات عامه ای بود که ما بدان دست یافتیم. روایات مرسله دیگری نیز از صدوق و دیگران وجود دارد که ما آن را با عنوان مستقلی ذکر نکردیم؛ زیرا با آنچه ذکر شد اتحاد دارد.

البته همین اندازه هم برای اثبات عمومیت قاعده کافی است به ویژه این که در کتب معتبره روایت شده است و جمعی از اجلای اصحاب آن ها را روایت نموده اند و در آن ها دلالت بر این مطلب هست که قرعه در طول زمان زندگی ائمه علیهم السلام مشهور بوده است.

۲. روایات ده گانه خاصه

روایات خاصه پراکنده ای نیز در ابواب مختلف فقه وجود دارد که مؤید عموم قاعده و عدم اختصاص آن به مورد معین هستند و هر چند تصریحی در آن ها بر عموم وجود ندارد، اما ورود آن ها و فراوانی آن ها در ابواب مختلف فقه از مؤیدهای قوی بر مقصود ماست. اینک مقداری از آن ها را که مشتمل بر نکته های خاصی بوده و در حل معضلات قاعده به ما یاری می رساند ذکر می شود. این موارد چند طائفه هستند که ذیلاً به آن ها می پردازیم:

۱- فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۶۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب الحکم بالقرعه، باب ۱۳، ح ۱۳.

روایاتی که در باب تعارض شهود وارد شده اند به این معنا که اگر شهود از جهت عدد و عدالت مساوی باشند به قرعه مراجعه می شود.

۱. در کافی و تهذیب از داود بن ابی یزید عطار از بعضی از رجال خود نقل می کند مردی همسری دارد و مرد دیگری نیز شهودی می آورد که این زن، زن فلان کس است. از طرفی دو نفر دیگر نیز دو شاهد دیگر با خود می آورند مبنی بر این که این زن، زن فلان کس است و در نتیجه شهود با یکدیگر برابر می شوند در حالیکه همه عادلند حضرت امام صادق علیه السلام در این باره فرمود :

«يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَمَنْ خَرَجَ سَيِّئُهُمْ فَهُوَ الْمُحَقُّ وَهُوَ أَوْلَىٰ بِهَا؛ بين آنان قرعه انداخته می شود، هر کس نشانه او خارج شد حق با اوست و او نسبت به آن زن اولی است»^(۱).

۲. در کتاب فقیه و تهذیب و استبصار از سماعه نقل شده است :

«إِنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصِمَا إِلَىٰ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي دَابَةِ فَرَعَمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنَّهَا نَتَجَتْ عَلَىٰ مَدُودِهِ وَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيْنَهُ سَوَاءً فِي الْعِيدِ. فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمَا سَيِّئِهِمِينَ. فَعَلَّمَ السَّهْمِينَ عَلَىٰ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْلَامَهُ ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبَّ الْأَرْضِينَ السَّبْعِ وَرَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَيُّهُمَا كَانَ صِيَابُ الدَّابَةِ وَهُوَ أَوْلَىٰ بِهَا فَأَسْأَلُكَ أَنْ يُقْرَعَ وَيَخْرَجَ سَيِّئُهُمْ فَخَرَجَ سَيِّئُهُمَا فَقَضَىٰ لَهُ بِهَا؛ دو نفر مخاصمه خویش را نزد امیر المؤمنین - علیه السلام - بردند در مورد دابه ای که هر کدام از آن ها گمان می کردند در چراگاه او به دنیا آمده و هر کدام نیز بینه ای اقامه می کردند که در عدد و شماره باهم برابری داشت. حضرت علیه السلام بین آن ها دو، دو نشانه را به عنوان قرعه انداخت و نشانه هر کدام را نیز با علامتی مشخص نمود سپس فرمود: خداوندا! تو پروردگار آسمان های هفت گانه و پروردگار زمین های هفت گانه ای و رب عرش عظیم، دانای غیب و شهود و بخشنده مهربان هستی؛ خداوندا! هر کدام از این دو از تو می خواهیم که در این قرعه کشی نشانه کسی خارج شود که صاحب این چارپا بوده و اولی به آن است. سپس

۱- کافی، ج ۷، ص ۴۲۰۷، ح ۲؛ تهذیب، ج ۶، ص ۲۳۵، ح ۵۸۰.

حضرت نشانه یکی از آن دو را خارج نمود و به نفع او قضاوت فرمود». (۱)

۳. در کافی، تهذیب، استبصار و فقیه از داود بن سرحان روایت شده است :

«فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ وَجَاءَ آخِرَانِ فَشَهِدَا عَلَى غَيْرِ الْعَدَى شَهِدَا عَلَيْهِ وَاخْتَلَفُوا. قَالَ: يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ فَأَيُّهُمَ قَرَعٌ، فَعَلِيهِ الْيَمِينُ وَهُوَ أَوْلَى بِالْقَضَاءِ؛ دُو شَاهِدٍ بِهْ أَمْرٍ وَاحِدٍ شَهَادَتٌ مِي دَهْنْد و در مقابل، دُو شَاهِدِ دِيْگَر نِيْز بَر غَيْرِ أَنْجِهِ اَيْنَانِ شَهَادَتٌ دَادَنْد شَهَادَتٌ مِي دَهْنْد و اِخْتِلَافٌ مِي كَنْنْد. حَضْرَتِ اِمَامِ صَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَرِ اَيْنِ بَارِهْ فَرَمُود: بَيْنِ اِنَانِ قَرَعِهْ اِنْدَاخْتِهْ مِي شُودِ قَرَعِهْ بِهْ نَامِ هَر كِدَامِ اِفْتَادِ اَوْ بَايْدِ سُو كَنْدِ يَادِ كَنْدِ وَ هَمُو نَسْبَتٌ بِهْ قَضَاوَتِ اَوْلَى اسْت.» (۲)

روایت دیگری نیز در همین بابی که صاحب وسائل در کتاب قضاء مجلد سوم که آن را برای حکم تعارض دو بینه و آنچه بوسیله آن یکی بر دیگری ترجیح پیدا می کند در نظر گرفته وجود دارد. هر چند بعضی از آن ها مطلق و بعضی دیگر مقید می باشند، اما طریق جمع بین آن ها بوسیله تقیید واضح است.

مشهور از متأخرین و عده ای از بزرگان قدما؛ نسبت به مضمون این روایات فتوا داده و گفته اند :

«إِذَا لَمْ يَكُنِ الْعَيْنُ فِي يَدِ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَدَاعِيَيْنِ، قَضَى بِارْجَحِ الْبَيْنَتَيْنِ عَدَالَةً، فَإِنْ تَسَاوَا قَضَى لِأَكْثَرِهِمَا شَهُودًا، وَمَعَ التَّسَاوَى عَدَدًا وَعَدَالَةً، يَقْرَعُ بَيْنَهُمَا فَمَنْ خَرَجَ اسْمُهُ أَحْلَفَ وَقَضَى لَهُ؛ إِنْ كَانَتْ عَيْنٌ فِي دَيْتِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، نَسَبَتْ بِهْ هَر كِدَامِ اَزِ بِيْنِهْ كِهْ دَرِ عَدَالَتِ اَرْجَحْ بَاشْدِ قَضَاوَتٌ مِي شُودِ وَ اِگَرِ اَزِ اَيْنِ جِهْتِ مَسَاوَى بَاشَنْدِ نَسْبَتٌ بِهْ هَر كِدَامِ كِهْ شَهُودٌ بِيْشْتَرِي دَاشْتِهْ بَاشْدِ قَضَاوَتٌ مِي شُودِ وَ اِگَرِ هَمِ دَرِ عَدَدِ وَ هَمِ دَرِ عَدَالَتِ مَسَاوَى بُوْدَنْدِ، بَيْنِ اِنِ دُو قَرَعِهْ اِنْدَاخْتِهْ مِي شُودِ وَ اسْمِ هَر كِدَامِ كِهْ خَارِجِ شُدِ اَوْ سُو كَنْدِ يَادِ مِي كَنْدِ وَ بِهْ نَفْعِ اَوْ حَكْمِ مِي شُود.» (۳)

۱- فقیه، ج ۳، ص ۹۳، ح ۳۳۹۳؛ تهذیب، ج ۶، ص ۲۳۵، ح ۵۷۶؛ استبصار، ج ۳، ص ۴۰، ح ۱۳۶.

۲- کافی، ج ۷، ص ۴۱۹، ح ۴؛ تهذیب، ج ۶، ص ۲۳۴، ح ۵۷۲؛ استبصار، ج ۳، ص ۳۹، ح ۱۳۲؛ فقیه، ج ۳، ص ۹۳، ح ۳۳۹۴.

۳- شرائع، ج ۴، ص ۸۹۸؛ شرح اللعمه، ج ۷، ص ۱۱۸؛ کفایه الاحکام، ج ۲، ص ۷۳۰؛ مستند الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۰۴؛ جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۴۲۶.

استناد آن بزرگان به این روایاتی است که نمونه هایی از آن ها ذکر شد. البته در این روایات مطالبی هم وجود دارد که با مقصود ما منافات دارد و بزرگان برای آن ها توجیهاتی ذکر کرده اند و مراجعه به آن ها مناسب است. بحث کامل پیرامون این مسأله در محل مناسب آن ذکر می گردد.

طائفه دوم:

روایاتی است که در مورد آزاد کردن بنده مملوک یا نذر نسبت به آزاد کردن او وارد شده و این که اگر آن بنده مشتبه شود، آیا بوسیله قرعه مشخص می گردد؟ مانند روایاتی که در ذیل می آید:

۴. کلینی در کافی و شیخ در تهذیب از یونس نقل کرده اند:

«قَالَ فِي رَجُلٍ كَانَ لَهُ عِتْدَةٌ مَمَالِيكَ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ عَلَّمَنِي آيَةَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ حُرٌّ. فَعَلَّمَهُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَلَمْ يُدْرِ أَيُّهُمْ الَّذِي عَلَّمَهُ؟ قَالَ: يُسْتَخْرَجُ بِالْقُرْعَةِ. قَالَ: وَلَا يَسْتَخْرِجُهُ إِلَّا الْإِمَامُ لِأَنَّ لَهُ عَلَى الْقُرْعَةِ كَلَامًا وَدُعَاءً لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ؛ مَرَدِيْ غُرُوهِي مَمْلُوكٌ دَارِدٌ وَبِهَآءِهَا مِي گويد: هر کدام از شما که يك آيه از كتاب خدا به من بياموزد آزاد خواهد بود. سپس يك نفر از آن ها به او يك آيه مي آموزد اما بعد آن مرد مي ميرد و معلوم نيست كه کدام يك از آن مملوك ها قرآن را به او آموخت. حضرت در اين باره فرمود: بوسيله قرعه مشخص مي گردد و فرمود: تنها امام او را بوسيله قرعه خارج مي سازد، به خاطر اين كه امام براي قرعه كلام و دعائي مي داند كه غير از او هيچ كس از آن آگاه نيست» (۱).

مورد روایت از موارد مجهولی است که برای آن واقع ثابتی در خارج وجود دارد - هر چند از آن آگاه نباشیم - اما این که در روایت فرمود: جز امام کسی آن را خارج نمی سازد، توضیح پیرامون آن در آینده إن شاء الله خواهد آمد در حالیکه واجب نبودن دعا معلوم است و نهایتش این است که چنین دعایی مستحب خواهد بود. روایت هر چند به جهت این که به امام علیه السلام استناد ندارد مقطوع است

۱- کافی، ج ۶، ص ۱۹۷، ح ۱۴؛ تهذیب، ج ۸، ص ۲۳۰، ح ۸۳۰.

اما نقل آن در کتب اربعه و دیگر کتب از قرائنی است که رجوع ضمیر در عبارت: «قَالَ: يُسْتَخْرَجُ بِالْقُرْعَةِ» به امام را تأیید می نماید. (تأمل فرماید)

۵. شیخ از حلی از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«فِي رَجُلٍ قَالَ: أَوْلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ، فَوَرِثَ سَبْعَةَ جَمِيعًا، قَالَ: يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ وَيُعْتَقُ الْعَدَى قُرْعًا؛ حضرت در مورد مردی که می گوید: اولین مملوکی که من مالک آن هستم آزاد است سپس هفت مملوک را باهم به ارث می برد. فرمود: بین آن ها قرعه کشی می کند و هرکس قرعه به نام او افتاد را آزاد می کند.» (۱)

۶. هم چنین شیخ از عبد الله بن سلیمان نقل می کند:

«سَأَلْتُهُ فِي رَجُلٍ قَالَ: أَوْلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ، فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ مَلَكَ سِتَّةً، أَتَيْهِمْ يُعْتَقُ؟ قَالَ: يُقْرَعُ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يُعْتَقُ وَاحِدًا؛ از حضرت پرسیدم مردی می گوید اولین مملوکی که من مالک آن شدم آزاد است اما چندی درنگ نمی کند که ۶ عبد را مالک می شود، کدام آزاد خواهد شد؟ فرمود: بینشان قرعه کشی می شود و یکی از آن ها آزاد می شود.» (۲)

هر چند در این دو روایت تصریح به مسأله نذر نشده، اما قرائن حاکی از آن است که باید حمل بر نذر بشود و به همین جهت است که صاحب وسائل نیز آن را در بابی که تحت عنوان نذر در کتاب عتق گشوده آورده است. البته در مورد این دو روایت، هیچ واقع مجهولی که استکشاف آن ها بوسیله قرعه اراده شده باشد وجود ندارد و این دلیل دیگری است بر عدم اختصاص آن به آنچه که در واقع و در نفس الامر ثابت است.

اما در خود مسأله خلافتی وجود دارد و آنچه از شیخ در کتاب نهاییه و صدوق و عده ای دیگر و بلکه اکثر علما حکایت شده است، (۳) قول به رجوع به قرعه

است. البته گفته شده است رجوع به قرعه واجب نیست و در آزاد کردن هر کدام از آن ها مخیر است مگر این که نذر کننده بمیرد که در این صورت به قرعه مراجعه می گردد آن هم به واسطه خبر حسن صیقل که گفت:

- ۱- تهذیب، ج ۸، ص ۲۲۶، ح ۸۱۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ابواب العتق، باب ۵۷، ح ۱.
- ۲- تهذیب، ج ۸، ص ۲۲۵، ح ۸۱۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ابواب العتق، باب ۵۷، ح ۲.
- ۳- النهاییه، ص ۳۴۵؛ المقنع، ص ۴۶۲؛ المهذب، ج ۲، ص ۳۶۰؛ السرائر، ج ۲، ص ۱۷۲.

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ قَالِ أَوْلُ مَمْلُوكٍ أَمْلِكُهُ فَهُوَ حُرٌّ؛ فَأَصَابَ سِتَّةً؛ قَالَ: إِنَّمَا كَانَتْ بَيْتُهُ عَلَى وَاحِدٍ فَلِيخْتَرُ أَيُّهُمْ شَاءَ فَلِيَعْتِقَهُ؛» از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که می گوید اولین مملوکی که من مالک آن شدم آزاد است و مالک ۶ مملوک باهم شد پرسیدم، فرمود: اگر نیت او بر یکی از آن ۶ نفر قرار گرفته بود مختار است که هر کدام را خواست آزاد نماید. (۱)

بین این دو روایت این گونه نیز جمع شده است که یا امر به قرعه بر استحباب حمل می شود و یا آن که راه انتخاب کردن یکی از اینها بوسیله قرعه است. در نتیجه روایت اخیر ناظر بر نفی وجوب عتق در بیش از یکی است اما در مورد نحوه برگزیدن یک نفر از میان آن ها ساکت است در نتیجه به دو روایت سابق رجوع داده می شود. (تأمل فرماید)

طائفه سوم :

روایاتی است که در باب وصیت نسبت به آزادسازی بعضی از مملوک ها وارد شده و این که این عده باید بوسیله قرعه استخراج شوند، مانند روایات ذیل :

۷. صدوق در کتاب فقیه از محمد بن مروان از «شیخ» یعنی حضرت امام موسی بن جعفر علیه السلام از پدر بزرگوارشان علیه السلام نقل می کند :

«إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَاتَ وَتَرَكَ سِتِينَ مَمْلُوكًا فَأَعْتَقَ ثَلَاثَهُمْ فَأَقْرَعَ بَيْنَهُمْ وَأَعْتَقَ الثَّلَاثَ؛» پدرم امام باقر علیه السلام از دنیا رحلت فرمود و ۶۰ مملوک از خود برجای گذاشت که ثلث آنان را آزاد فرموده بود :

من بین آن ها قرعه کشی کردم و یک سوم آنان را آزاد کردم. (۲)

این روایت را کلینی و شیخ نیز در دو کتاب خویش ذکر کرده اند. (۳)

۸. شیخ از محمد بن مسلم نقل می کند :

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْمَمْلُوكُونَ فَيُوصِي بِعِتْقِ ثَلَاثِهِمْ قَالَ: كَانَ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ابواب العتق، باب ۵۷، ح ۳.

۲- فقیه، ج ۴، ص ۲۱۵، ح ۵۵۰۳.

۳- کافی، ج ۷، ص ۱۸، ح ۱۱؛ تهذیب، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۵۹۱.

عَلَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسَيِّمُهُمْ بَيْنَهُمْ؛ از امام باقر علیه السلام در مورد مردی که عده ای مملوک دارد ونسبت به آزاد سازی ثلث آنان وصیت کرده است پرسیدم، حضرت فرمود: امام علی علیه السلام در این گونه موارد بین آنان قرعه کشی می فرمود». (۱)

مورد دو روایت نیز اموری است که واقعی برای آن ها در خارج وجود ندارد که نزد ما مجهول باشد. و ظاهر آ مراد از آزادسازی ثلث در روایت اولی، وصیت به آزادسازی آن هاست هرچند در آن تصریح به وصیت نشده و این حکم از مواردی است که هیچ اختلافی در آن وجود ندارد چنان که صاحب جواهر آن را در کتاب عتق ذکر نموده است.

طائفه چهارم :

روایاتی است که در باب مشتبّه شدن حر با مملوک وارد شده و این که این مورد نیز با قرعه باید استخراج شود، مانند روایات ذیل :

۹. شیخ در تهذیب از حماد از مختار روایت می کند :

«دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : مَا تَقُولُ فِي بَيْتِ سَقَطَ

عَلَى قَوْمِ فَبَقِيَ مِنْهُمْ صَبِيَّانِ : أَحَدُهُمَا حُرٌّ وَالْآخَرُ مَمْلُوكٌ لِصَاحِبِهِ، فَلَمْ يُعْرِفِ الْحُرُّ مِنَ الْعَبْدِ؟ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: يُعْتَقُ نِصْفُ هَذَا وَنِصْفُ هَذَا. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : لَيْسَ كَذَلِكَ، وَلَكِنَّهُ يُفْرَعُ بَيْنَهُمَا فَمَنْ أَصَابَتْهُ الْقُرْعَةُ فَهُوَ الْحُرُّ، وَيُعْتَقُ هَذَا فَيُجْعَلُ مَوْلَى لَهُ؛ ابو حنيفة بر امام صادق عليه السلام داخل شد و امام عليه السلام به او فرمود: خانه ای بر سر جماعتی خراب می شود و از میان آنان دو کودک باقی می ماند، یکی از آن ها حر بوده و دیگری مملوک او بوده است اما معلوم نیست که کدام حر و کدام عبد بوده اند. نظر تو چیست؟ ابوحنيفة گفت: نصف این آزادمی گردد و نصف آن! امام صادق عليه السلام فرمود: این گونه نیست، بلکه باید بین آن دو قرعه کشی شود و هر کدام که قرعه به نام او درآمد حر است و دیگری آزاد شده و به عنوان بنده آزاد شده او خواهد بود». (۲)

۱- تهذیب، ج ۸، ص ۲۳۴، ح ۸۴۲.

۲- تهذیب، ج ۶، ص ۲۳۹، ح ۵۸۶.

۱۰. شیخ از حماد از حریز از کسی که به او خبر داده از امام باقر علیه السلام روایت کرده است :

«قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْيَمَنِ فِي قَوْمٍ أَنْهَدَمَتْ عَلَيْهِمْ دَارُهُمْ وَبَقِيَ صَيِّبَانٍ أَحَدُهُمَا حُرٌّ، وَالْآخَرُ مَمْلُوكٌ، فَأَسْهَمَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَهُمَا فَخَرَجَ السَّهْمُ عَلَى أَحَدِهِمَا، فَجَعَلَ لَهُ الْمَالَ وَأَعْتَقَ الْآخَرَ؛ امير المؤمنين عليه السلام در يمن در مورد عده ای که خانه بر سرشان ویران شد و در میان آن ها دو کودک باقی ماند که یکی حر و دیگری مملوک بود، این گونه قضاوت فرمود که بین آن دو قرعه کشی کرده و قرعه به نام یکی از آن ها درآمد، آن گاه مال را برای او قرار داد و دیگری را آزاد فرمود.» (۱)

آنچه از این دو روایت استفاده می شود لزوم عمل به قرعه در تشخیص حر از عبد می باشد که در نتیجه حر تمام تر که را به ارث خواهد برد اما واجب است که دیگری نیز آزاد گردد، البته یا از جهت این که در عتق بنا بر تغلیب و آزاد سازی است و نیز لزوم ترجیح جانب حر بودن تا وقتی که امر بین حریت و بین رقیق دایر است و یا از جهت احتیاط؛ زیرا محذور بنده شدن انسان حر در این مورد که احتمال آن می رود از محذور مال و اموال شدیدتر است.

از آن جا که قرعه حکم عامی است که شامل این موارد مشکوک می گردد، دیگر مجالی برای آنچه که ابو حنیفه ذکر کرد و این که باید بنا بر قاعده «عدل

وانصاف» حکم کرد که نصف هر کدام از آن ها آزاد است باقی نخواهد ماند؛ چرا که در آنچه او ذکر کرده محذور مخالفت قطعیه با علم اجمالی وجود دارد و حتی گاهی از آن مخالفت قطعیه با علم تفصیلی لازم می آید چنان که در محل خود ذکر شده است. (تدبر فرمایید)

طائفه پنجم :

روایاتی است که در باب میراث خنثای مشکل وارد شده است یعنی کسی که راهی برای اثبات مرد بودن یا زن بودن او وجود ندارد و مرجع در آن قرعه است. در وسائل نیز باب خاصی در کتاب میراث تحت عنوان: «إِنَّ الْمَوْلُودَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ

مَا لِلرِّجَالِ وَلَا مَا لِلنِّسَاءِ حُكْمٌ فِي مِيرَاثِهِ بِالْقَرَعَةِ» گشوده شده است. (۱)

در هنگام ذکر عمومات قرعه برخی از این روایات گذشت، مانند روایت عبدالله بن مسکان و مرسله ثعلبه بن میمون و اسحاق مرادی که خصوصاً بر این حکم دلالت کرده و نیز دلالت بر اعتبار قرعه به طور عموم دارد. در خود باب نیز بعضی روایات خاص وجود دارد که دلالت بر حکم در خصوص این مورد دارند مانند:

۱۱. در کافی و فقیه و محاسن از فضیل بن یسار روایت شده است:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ مَوْلُودٍ لَيْسَ لَهُ مِثْلُ الرِّجَالِ وَلَا مِثْلُ النِّسَاءِ؟ قَالَ: يَقْرَعُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ الْمُقْرَعُ، يُكْتَبُ عَلَى سَهْمِ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَلَى سَهْمِ أُمِّهِ اللَّهُ، ثُمَّ يَقُولُ الْإِمَامُ أَوْ الْمُقْرَعُ: اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، بَيْنَ لَنَا أَمْرٍ هَذَا الْمَوْلُودِ كَيْفَ يَتَوَرَّثُ مَا فَرَضْتَ لَهُ فِي الْكِتَابِ ثُمَّ يُطْرَحُ السَّهْمَانِ فِي سِهَامٍ مُبْهَمَةٍ ثُمَّ تُجَالُ السَّهَامُ عَلَى مَا خَرَجَ وَرَثَ عَلَيْهِ؛ از امام صادق علیه السلام درباره مولودی که آنچه را که مردان و زنان دارند در او موجود نیست سؤال کردم؟ حضرت علیه السلام فرمودند: یا امام بر او قرعه می کشد و یا شخص قرعه زننده، به این صورت که بر روی یک تیر می نویسد عبدالله و روی تیر دیگری می نویسد امه الله سپس امام یا شخص قرعه زننده این دعا را می خواند: خداوند! تو پروردگاری هستی که جز او خدایی نیست، آگاه به غیب و شهود هستی و بین بندگان خویش در روز قیامت در آنچه نسبت به آن اختلاف داشتند حکم خواهی نمود. برای ما آشکار فرما که این مولود مطابق آنچه در کتاب مفروض قرار داده شده چگونه ارث می برد. سپس تیرها (دو تیر) را در میان تیرهای مجهول دیگری انداخته و آن ها را در میان هم می گرداند و مطابق هر تیری که خارج شد ارث می برد». (۲)

در عمل به این روایات اختلافی بین اصحاب وجود دارد که در کتاب میراث ذکر شده است به این معنا که شیخ در کتاب خلاف و برخی دیگر بر آنند که اگر در این جا اماره ای بر یکی از دو امر وجود نداشته باشد به قرعه عمل می گردد. بلکه

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب میراث الخثی، باب ۴.

۲- کافی، ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۲؛ فقیه، ج ۴، ص ۳۲۹، ح ۵۷۰۵؛ المحاسن، ج ۲، ص ۶۰۳، ح ۲۹.

شیخ نسبت به آن ادعای اجماع فرموده است اما امر همان گونه است که می بینید!

بسیاری از اصحاب ما نیز از جمله شیخ مفید و دو صدوق و صاحب نهاییه و ابن حمزه و ابن زهره و محقق طوسی و شهید اول و شهید ثانی و علامه و فرزند بزرگوارش و دیگران - رحمهم الله اجمعین - بنا بر آنچه که از آنان حکایت شده است و بلکه بنا بر نقل مشهور، بر آنند که نصف میراث مرد و نصف میراث زن به او تعلق می گیرد. نسبت به این حکم اجماع نیز حکایت شده و برخی از روایات بر آن دلالت دارند. (۱)

از جماعتی دیگر نیز مانند مفید و سید مرتضی حکایت شده است که باید استخوان های سینه او را شمرد، اگر هر دو طرف مساوی بود زن است و اگر باهم اختلاف داشتند مرد است، (۲) اما مستند آن بزرگواران در این حکم ضعیف است.

در هر حال مسئله، مسئله ای اختلافی بوده و مشهور، عدم عمل به روایات قرعه در این مورد است.

طائفه ششم:

روایاتی است در مورد مشتبه شدن حال فرزند از این جهت که متعلق به کدام یک از کسانی است که با مادر او همبستر شده اند و در این امر به شبهه افتاده اند، مانند روایت ذیل:

۱۲. در کتاب تهذیب و فقیه از معاویه بن عمار از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده است:

«إِذَا وَطَأَ رَجُلَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ جَارِيَةً فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلِمَدَتْ، فَادَّعَوْهُ جَمِيعًا، أُقْرِعَ الْوَالِي بَيْنَهُمْ فَمَنْ قُرِعَ كَانَ الْوَالِدُ وَلِمَدَهُ وَبَرَدَ قِيمَهُ الْوَالِدِ عَلَى صَاحِبِ الْجَارِيَةِ؛ أَوْ دَوَّيَا سَهْ نَفْرٍ»

۱- فقه الرضا علیه السلام، ص ۲۹۱؛ المقنعه، ص ۶۹۸؛ المقنعه، ص ۵۰۳؛ الرسائل العشر / شیخ طوسی، ص ۲۷۵؛ الوسیله، ص ۴۰۲؛ غنیة النزوع، ص ۳۳۱، محقق طوسی به نقل از جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۷۸؛ الدروس، ج ۲، ص ۳۷۹؛ مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۲۴۸؛ قواعد الاحکام، ج ۳، ص ۳۹۱؛ ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۲۴۹؛ شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۸۴۲؛ المهذب البارع، ج ۴، ص ۴۲۳؛ مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۱، ص ۵۷۵.

۲- الإعلام (مصنفات شیخ مفید)، ج ۹، ص ۶۲؛ الانتصار، ص ۵۹۳ و ۵۹۴، مسأله ۳۲۵.

با یک کنیز در طهر واحد نزدیکی نمایند و او فرزندی بزاید که همه آنان در آن فرزند ادعا داشته باشند، والی بین آن ها قرعه می اندازد و قرعه به نام هرکس افتاد، کودک، فرزند اوست و باید قیمت فرزند را به صاحب کنیز پردازد...» (۱).

۱۳. شیخ نیز در تهذیب از حلی از امام صادق علیه السلام نقل می نماید :

«إِذَا وَقَعَ الْحُرُّ وَالْعَبْدُ وَالْمُشْرِكُ عَلَى امْرَأَةٍ فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ وَادَّعَوْا الْوَلَدَ، أُقْرِعَ بَيْنَهُمْ وَكَانَ الْوَلَدُ لِلَّذِي يُقْرَعُ؛ اگر سه نفر: حر؛ عبد؛ مشرک (مشترک) با یک زن در طهر واحد نزدیکی نمایند و همگی ادعای فرزند او را داشته باشند، بین آنان قرعه کشی می شود و فرزند برای کسی است که قرعه به نام او در می آید.» (۲).

۱۴. هم چنین شیخ از سلیمان بن خالد از امام صادق علیه السلام نقل می نماید :

«قَضَى عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ثَلَاثِهِ وَقَعُوا عَلَى امْرَأَةٍ فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ وَذَلِكَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرَ الْإِسْلَامُ، فَأُقْرِعَ بَيْنَهُمْ فَجَعَلَ الْوَلَدَ لِلَّذِي قُرِعَ وَجَعَلَ عَلَيْهِ ثُلثِي الدِّيَةِ لِلْآخَرِينَ، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ، قَالَ: وَمَا أَعْلَمُ فِيهَا شَيْئًا إِلَّا مَا قَضَى بِهِ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ حضرت علی علیه السلام در مورد سه نفر که در زمان جاهلیت قبل از آن که اسلام ظاهر گردد با یک زن در طهر واحد نزدیکی کرده بودند این گونه حکم فرمود که بین آن ها قرعه کشی نموده و فرزند را برای کسی که قرعه برایش درآمد قرار دادند والبته مقرر فرمودند که ۲/۳ دیه را به دیگران پردازد. رسول خدا صلی الله علیه و آله خندیدند تا آن جا که دندان های حضرت آشکار گردید و سپس فرمودند: من چیزی جز آن که علی علیه السلام به آن حکم کرده نمی دانم.» (۳).

۱۵. مفید با ارسال در کتاب «ارشاد» نقل می کند :

«بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْيَمَنِ فُرِّعَ إِلَيْهِ رَجُلَانِ بَيْنَهُمَا حَيَارِيَّةٌ، يَمْلِكَانِ رِقَهَا عَلَى السَّوَاءِ، قَدْ جَهَلَا- حَظَرَ وَطَئَهَا مَعًا، فَوَطَّأَهَا مَعًا فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ... فَحَمَلَتْ الْجَارِيَةَ وَوَضَعَتْ غُلَامًا، فَأَخْتَصَمَا إِلَيْهِ، فَقُرِعَ عَلَى الْغُلَامِ بِاسْمَيْهِمَا فَخَرَجَتِ الْقُرْعَةُ لِأَحَدِهِمَا فَالْحَقَّ الْغُلَامُ بِهِ وَالزَّمَهُ نِصْفَ قِيَمَتِهِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَبْدًا لَشَرِيكِهِ، فَبَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

۱- فقیه، ج ۳۶، ص ۹۳، ح ۳۳۹۲؛ تهذیب، ج ۸، ص ۱۶۹، ح ۵۹۰.

۲- تهذیب، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۵۹۵.

۳- تهذیب، ج ۸، ص ۱۶۹، ح ۵۹۱.

القَضِيَّةُ بِهٖ فَأَمْضَاهَا وَأَقَرَّ الْحُكْمَ بِهَا فِي الْإِسْلَامِ؛ [هنگامی که] رسول خدا صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را به یمن فرستاد، دو مرد را نزد آن حضرت فرستادند که هر دو، جاریه ای را به این صورت که در نسبت بندگی و کنیزی او مساوی باشند در دست داشتند و هر دو از ممنوع بودن نزدیکی همزمان با او بی خبر بودند و به همین دلیل در طهر واحد با او همبستر شده بودند و آن کنیز حامله شده و فرزندش را به دنیا آورده بود. امام علی علیه السلام بر کودک به اسم هر دو نفر قرعه کشی نمود و قرعه را به نام یکی از آن دو خارج فرمود و کودک را به همو ملحق کرد و بر او واجب کرد که نصف قیمت آن را به شریکش بپردازد؛ زیرا کودک عبد شریک او نیز بوده است. این خبر به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید، پیامبر آن را امضا فرمود و حکم آن را در اسلام قرار داد. (۱)

روایات دیگری نیز دلالت بر همین حکم دارد. در بخش ذکر روایات عامه نیز بعضی از روایاتی که همین دلالت را داشته اند ذکر گردید.

روشن است اطلاق حکم در جایی که مردان متعددی بر یک زن در طهر واحد واقع شده اند، محمول بر دو مورد می گردد: مورد اول: یا محمول بر این است که برای آنان شبهه حاصل شده یا از حکم اطلاع نداشته اند - چنان که در زمان جاهلیت یا غیر آن اتفاق افتاده باشد - علاوه بر قرائن خارجی، در خود روایات نیز مواردی وجود دارد که بر این معنا شهادت می دهند.

مورد دوم: محمول بر مطلبی است که علما در کتاب «نکاح» آن را ذکر کرده اند به این معنا که اگر کنیز مشترک از طرف یکی از شرکاء مورد وطی قرار بگیرد آن شریک گناه کرده و تعزیر او واجب است. اما هرگز به عنوان زانی بر شمرده نشد، و فرزند از او نفی نمی گردد بلکه او عاصی و گناه کار است و فرزند به او محلق می گردد و جاریه و کنیز نیز ام ولد به حساب آمده و آن شریک باید سهم و حصه دیگر شرکاء را از مادر و فرزند بپردازد. چه بسا قول اقرب همین معنا باشد؛ زیرا لسان بعضی از روایات از این که حمل بر وطی به شبهه بشود ابا دارد.

در هر حال رجوع به قرعه در این مقام بین اصحاب مشهور است و ما اصلاً

مخالفی برای آن پیدا نکردیم. البته اشکالی در الزام کسی که کودک بوسیله قرعه به او ملحق می گردد در پرداخت غرامت به دیگران وجود دارد به این معنا که: چگونه می توان این الزام را قائل شد در صورتی که هر کدام از افراد نسبت به آن فرزند ادعا دارند و لازمه این ادعا عدم استحقاق آن برای قیمت است آن هم به مقتضای اقراری که خودشان می کنند در نتیجه آنان به استناد قاعده «إقرار العقلاء علی أنفسهم» مستحق هیچ مبلغی نیستند.

ظاهر آ این اشکال بعضی از بزرگان را بر آن داشته که غرامت را در روایات بر غرامت ام (مادر) حمل کنند؛ زیرا او برای کسی که فرزند به او ملحق گردیده تبدیل به ام ولد می گردد در نتیجه برای این شخص واجب است که غرامت را به افراد دیگر بپردازد.

اما چنین حملی عجیب است؛ زیرا علاوه بر این که منافعی با صریح بعضی از روایات باب است (مانند روایت معاویه بن عمار که در آن به پرداخت قیمت ولد تصریح شده است) هرگز نمی توان اشکال را با به جریان انداختن خود اشکال در ام دفع نمود چرا که هر کدام از آن ها ادعا می کند که فرزند برای اوست و در این صورت چگونه برای او حلال خواهد بود سهمش را از قیمت اخذ نماید؟! با این حال از این اشکال با دو وجه دیگر پاسخ داده شده است:

وجه اول: اقرارات مذکور هنگامی مسموع است که اماره ای دال بر بطلان آن وجود نداشته باشد. اما اگر قرعه بر الحاق فرزند به یکی از آنان و نفی آن از دیگری دلالت داشته باشد، در واقع مانند جایی است که معلوم باشد که فرزند، فرزند او بوده و مادرش ام ولد برای اوست. در این هنگام عمل به مقتضای اماره لازم است و همه اقرارات ساقط خواهد گردید.

وجه دوم: مراد از ادعای بر فرزند در این جا، ادعای علم به این که فرزند از نطفه او بوده نیست؛ چرا که به طور عادی چنین علمی برای هیچ کس حاصل نیست آن هم بعد از این که همه افراد در طهر واحد با آن کنیز نزدیکی نموده اند. بلکه مراد از ادعا این است که مقصود هر کدام از آن ها گرفتن فرزند و الحاق او به

خودشان است؛ زیرا احتمال دارد فرزند از نطفه او منعقد گردیده باشد. چنان که وقوع مثل چنین دعوایی - به ویژه بین عموم مردم - امر فراوانی است که در امثال این مقام - که امر دایر است بین عده ای از آن ها با تساوی احتمال نسبت به همگی - وجود دارد. در نتیجه باید گفت این جا اقراری از هیچ کدام از افراد به این که فرزند، فرزند واقعی آن ها و مادرش ام ولد برای آن هاست در کار نیست. این وجه از وجه سابق قوی تر بوده و با مورد روایات موافق تر است.

در هر صورت عدول از آنچه اصحاب در این مسأله با طرح اشکالی ذکر کرده اند، خالی از وجه نیست.

طائفه هفتم :

روایاتی است پیرامون اشتباه در مورد گوسفندی که توسط انسان مورد وطی قرار گرفته و باید بوسیله قرعه مشخص گردد، مانند روایات ذیل :

۱۶. شیخ در تهذیب از محمد بن عیسی از «رجل» نقل نموده است :

«سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ نَظَرَ إِلَى رَاعٍ نَزَا عَلَى شَاهٍ؟ قَالَ: إِنْ عَرَفَهَا ذَبَحَهَا وَأَحْرَقَهَا وَإِنْ لَمْ يَعْرِفَهَا قَسَمَهَا نِصْفَيْنِ أَيْدَاءً حَتَّى يَقَعَ الشَّهْمُ بِهَا فَتَذْبُحُ وَتُحْرَقُ وَقَدْ نَجَتْ سَائِرُهَا؛ دَرَبَارَه مَرْدِي كَه مِي بِنْد چوپانی پشت گوسفندی پریده و با او نزدیکی می کند، گفت: اگر آن گوسفند را می شناسد باید آن را ذبح کند و بسوزاند و اگر آن را نمی شناسد باید گله گوسفندان را به دو قسمت تقسیم کند و همین طور دو قسمت دو قسمت جدا کند تا آن که بالاخره به دو گوسفند ختم شود و بین آن ها قرعه کشی نماید. قرعه به نام هر کدام افتاد آن را ذبح نموده و بسوزاند تا بدین ترتیب سایر گوسفندان نجات پیدا کنند» (۱).

۱۷. حسن بن علی بن شعبه در کتاب «تحف العقول» از ابی الحسن الثالث علیه السلام در جواب مسائل یحیی بن اکثم روایت کرده است :

«وَأَمَّا الرَّجُلُ النَّاطِرُ إِلَى الرَّاعِي وَقَدْ نَزَا عَلَى شَاهٍ، فَإِنْ عَرَفَهَا ذَبَحَهَا وَأَحْرَقَهَا وَإِنْ لَمْ يَعْرِفَهَا قَسَمَ الْغَنَمَ نِصْفَيْنِ وَسَاهَمَ بَيْنَهُمَا، فَإِذَا وَقَعَ عَلَى أَحَدِ النِّصْفَيْنِ فَقَدْ نَجَا النِّصْفُ

الْآخِرُ، ثُمَّ يُفْرَقُ النُّصْفُ الْآخِرُ فَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ حَتَّى تَبْقَى شَاتَانِ فَيَقْرَعُ بَيْنَهُمَا فَأَيُّهُمَا وَقَعَ السَّهْمُ بِهِادِبَحْتُ وَأَحْرِقْتُ وَنَجَّاسَاتُ الْعَنَمِ؛ اما اگر مردی ببیند که چوپانی بر پشت گوسفندی پریده [با آن وطی می کند] اگر آن گوسفند را بعینه می شناسد آن را ذبح کند و بسوزاند و اگر آن را نمی شناسد گوسفندان را نصف می کند و بین آن دو قرعه کشی می نماید، بر هر نصفی که قرعه به نام آن ها افتاد نصف دیگر نجات پیدا کرده اند سپس همان نصف را نیز تبدیل به نصف می کند و همین طور ادامه می دهد تا بالاخره به دو گوسفند ختم شود و آن گاه بین آن دو قرعه می اندازد بر هر کدام که قرعه افتاد آن را ذبح می کند و می سوزاند و بدین ترتیب سایر گوسفندان نجات پیدا می کنند». (۱)

بعید نیست که مراد از رجل که روایت اولی از او نقل شده حضرت ابوالحسن ثالث علیه السلام باشد چنان که در روایت بعدی نیز از همان حضرت ذکر شده است. مضمون دو حدیث مانند الفاظ آن ها بسیار به هم نزدیکند و از همین جا ظن قوی حاصل می شود که هر دو روایت اتحاد دارند چنان که در راوی و مروی عنه نیز متحد هستند. (تدبر فرمایید)

در هر حال حکم به قرعه در این مسأله بین اصحاب؛ معروف است تا آن جا که در کتاب جواهر می فرماید: «بلا خلاف فیه، للخبرین المنجبرین بذلک؛ هیچ قول خلافی در آن نیست، به دلیل دو خبری که آن را جبران می کنند». (۲)

علت نیازمندی به جبران ضعف در حدیث تحف العقول واضح است؛ زیرا ارسال دارد. اما در روایت شیخ در تهذیب، جبران به این جهت نیاز است که شخصیت محمد بن عیسی - که ظاهراً محمد بن عیسی بن عبید معروف به عبید است - بین بزرگان محل اشکال است بعضی او را ثقه دانسته و بالاترین ثنا و مدح را در مورد او جاری کرده اند، و بعضی دیگر ضعیف دانسته و گفته اند: «به روایاتی که منفرداً از او نقل شود اعتماد نمی کنم». مضاف بر این که در روایت به نام مروی عنه نیز تصریح نشده است.

۱- تحف العقول، ص ۴۸۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب الاطعمه و الاشربه، باب ۳۰، ح ۴.

۲- جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۲۸۴.

بعد از آنچه ذکر شد، به کلامی جامع پیرامون سند حدیث از علامه مجلسی دست یافتیم که مایلیم این جا آن را به جهت تأییدی که در مراد و مقصود ما در آن وجود دارد ذکر کنیم. ایشان در اواخر جلد ۴ از بحار الانوار در باب: «أسباب العارضه المقتضیه لتحریم الحیوان؛ اسبابی که عارض می گردند و مقتضی حرام شدن حیوان هستند»، بعد از ذکر حدیث محمد بن عیسی این چنین می فرماید :

«الظاهرُ أنَّ الرَّجلَ أبو الحسن عليه السلام وهذا مختصر من الحديث الذي رويناہ أولاً (أشار بذلك إلى مرسله تحف العقول) ثم قال: وقال في المسالك: بمضمون الروايه عمل الأصحاب مع أنها لا تخلو عن ضعف وارسال؛ لأنَّ روايها محمد بن عيسى عن الرجل؛ ومحمد بن عيسى مشترك بين الأشعري الثقة واليقطيني و هو ضعيف، فإن كان المراد بالرجل الكاظم عليه السلام كما هو الغالب فهي مع ضعفها بالاشتراك مرسله لأنَّ كلا الرجلين لم يدرك الكاظم عليه السلام وإن أُريد به غيره كان مبهماً كما هو مقتضى لفظه فهي مع ذلك مقطوعه (انتهى كلام المسالك). ثم قال المجلسي: وأقول: يرد عليه أنَّ الظاهر أنه اليقطيني كما يظهر من الامارات والشواهد الرجاليه لكن الظاهر ثقته (و ثقته) والقدح فيه غير ثابت؛ وجل الأصحاب يعدون حديثه صحيحاً؛ وكون المراد بالرجل الكاظم عليه السلام غير معروف بل الغالب التعبير بالرجل والغريم وأمثالهما عند شدّه التقيه بعد زمان الرضا عليه السلام وهنا بقرينه الراوي يحتمل الجواد والهادي والعسكري عليه السلام لكن الظاهر هو الهادي بقرينه الروايه الأولى فظهر أنَّ الخبر صحيح مع أنه لم يرد أحد من الأصحاب؛ ظاهر آن است که منظور از رجل «حضرت ابوالحسن عليه السلام» باشد و این مختصری از حدیثی است که ما آن را اولاً- روایت کردیم (با این تعبیر به مرسله تحف العقول اشاره دارد.) سپس می فرماید: در کتاب مسالك آمده است که عمل اصحاب به مضمون این روایت تعلق گرفته با این که این روایت خالی از ضعف وارسال نیست؛ زیرا روایت کننده آن محمد بن عیسی از «رجل» است و محمد بن عیسی خود مشترک است بین اشعری که ثقّه است و یقطينی که ضعیف است و اگر مراد از رجل امام کاظم علیه السلام باشد - چنان که غالب است - علاوه بر ضعیفی که از جهت اشتراک راوی آن دارد، مرسله نیز خواهد بود چرا که هر دو راوی، امام

کاظم علیه السلام را درک نکرده اند و اگر مقصود از رجل شخص دیگری باشد، روایت مبهم است چنان که مقتضای لفظ آن نیز همین است و با این توضیحات مقطوع نیز خواهد بود.

سپس علامه مجلسی ادامه می دهد: به نظر من بر کلام صاحب مسالک این ایراد وارد است که ظاهر آ راوی یعنی محمد بن عیسی، همان یقینی است چنان که از امارات و شواهد رجالیه بر می آید و ظاهر آن است که او ثقة است. (وثاقت دارد) و قدح در مورد او ثابت نیست و بسیاری از اصحاب حدیث او را صحیح شمرده اند و این که مراد از رجل، امام کاظم علیه السلام باشد معروف نیست بلکه غالب این است که تعبیر به رجل و غریم و مانند این دو عبارات در هنگام شدت تقیه بعد از زمان امام رضا علیه السلام وارد شده است و این جا به قرینه راوی احتمال می رود که مراد از رجل، امام جواد یا امام هادی یا امام عسگری علیه السلام باشد. اما ظاهر آ به قرینه روایت اول، مراد از رجل امام هادی علیه السلام است. در نتیجه روشن می گردد که خبر صحیح است علاوه بر این که هیچ کدام از اصحاب آن را رد نکرده اند. (۱)

در هر حال چنان که گذشت اصل حکم در این جا هیچ مشکلی ندارد؛ چرا که اختلافی از هیچ کدام از بزرگان در مورد آن نقل نشده و اگر هر دو روایت ضعیف هم باشند این ضعف با عمل آنان جبران می گردد.

نیز بعید نیست که وجه اجرای قرعه در این مورد و قرار دادن آن از امور مشکله با این که قاعده احتیاط در اطراف شبهه محصوره اقتضای اجتناب از

جمع دارد، این باشد که ذبح همه گوسفندان و سوزاندن آن ها، یا ضرر به شمار می رود یا حرج خواهد بود. در نتیجه اگر احتیاط به خاطر این مطلب منتفی گردد و رجوع به براءت امکان پذیر نباشد - چنان که ظاهر است - راهی برای کشف مجهول جز از طریق قرعه باقی نمی ماند.

پوشیده نیست که مورد این مسأله که مورد اتفاق است، نه از حقوق ناس است

و نه از اموری که در آن تنازع واقع گردیده و نه نیازی به اقامه دعوا و حکم شرعی دارد. در نتیجه این که گفته شده است: روایات قرعه مخصوص باب قضاء و تنازع است، وجهی ندارد.

طائفه هشتم :

روایاتی است که در طریق اجرای قرعه و کیفیت و شرایط آن ذکر شده و بالجمله دلالت بر مشروعیت قرعه دارد :

۱۸. شیخ در تهذیب از حماد از کسی که آن را ذکر کرده از یکی از دو معصوم علیه السلام نقل نموده است :

«القرعه لا تكون الا للامام؛ قرعه فقط برای امام علیه السلام است». (۱)

ان شاء الله در آینده خواهد آمد که این شرط به نحو وجوب نیست.

۱۹. ابن طاووس در کتاب «امان الاخطار» و در کتاب استخارات از کتاب عمرو بن ابی المقدم از یکی از دو معصوم علیه السلام در باب مساهمت و قرعه این گونه نگاشته است :

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ؛ وَأَنْ تُخْرِجَ لِي خَيْرَ السَّهْمَيْنِ فِي دِينِي وَدُنْيَايَ وَآخِرَتِي وَعَاقِبِهِ أَمْرِي فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجَلِهِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، مَا شَاءَ اللَّهُ لِقُوَّةِ إِلَّا بِاللَّهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ» ثُمَّ تَكْتُبُ مَا تُرِيدُ فِي رُقْعَتَيْنِ وَتَكُونُ الثَّلَاثَةُ غَفْلًا ثُمَّ تُجِيلُ السَّهَامَ، فَأُيْهَا خَرَجَ عَمِلَتْ عَلَيْهِ؛ وَلَا تُخَالِفْ؛ فَمَنْ خَالَفَ لَمْ يُصْنَعْ لَهُ، وَإِنْ خَرَجَ الْغَفْلُ رَمَيْتَ بِهِ؛ بِهِ نَامَ خِدَاوَنَدُ بَخْشَنَدَةُ مَهْرَبَانَ. اِي خدای من که خالق آسمانها و زمین هستی عالم غیب و شهادت می باشی، رحمان و رحیمی! تو بین بندگان در آنچه اختلاف دارند حکم فرما. از تو به حق محمد و آل محمد می خواهم که بر محمد و آل محمد درود فرستی و برای من بهترین قرعه را در دین و دنیا و آخرت و عاقبت امرم، در امر نزدیک و دورم خارج فرما که همانا تو

۱- تهذیب، ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۵۹۲؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۹.

معلوم شود کدام یک مریم را کفالت می کند، تو نزد آنان نبودی، و در آن ماجرا تیرها شش تا بودند. سپس در مورد یونس علیه السلام قرعه کشی شد آن جا که همراه با گروهی سوار بر کشتی شد و کشتی در لجه ای از موج های دریا فرو رفت. قرعه کشی کردند و سه مرتبه قرعه به نام یونس افتاد و حضرت بر بالای کشتی قرار گرفت و آن گاه که ماهی دهان خویش را گشود یونس علیه السلام خود را به دهان او انداخت. سپس عبدالمطلب بود که ۹ فرزند داشت و نذر کرده بود که اگر خداوند پسری به او عنایت فرماید او را ذبح کند و وقتی عبدالله به دنیا آمد نمی توانست او را ذبح کند چون رسول خدا صلی الله علیه و آله در صلب وی بود. بنابراین عبدالمطلب ده شتر فراهم آورد و بین آن ها و بین عبدالله قرعه کشی نمود، اما قرعه به نام عبدالله افتاد پس ده شتر به آن ها افزود سپس قرعه کشی نمود و همین طور ده شتر، ده شتر اضافه می کرد اما هر بار قرعه به نام عبدالله می افتاد تا این که عده شترها به صد شتر رسید و آنگاه قرعه به نام شترها افتاد. عبدالمطلب گفت: من با پروردگارم با انصاف برخورد نکردم! و به همین جهت قرعه کشی را سه مرتبه تکرار کرد و هر سه بار قرعه به نام شترها افتاد. آن گاه گفت: الان دانستم که خداوند راضی گشته و آن ها را قربانی نمود». (۱)

در این روایت جهاتی از بحث وجود دارد که ذیلاً به آن ها می پردازیم :

جهت اول : از سیاق عبارت امام علیه السلام به طور اجمال ظاهر می گردد که حضرت به نذر جد بزرگوارش عبدالمطلب در ذبح عبدالله راضی بود؛ زیرا اگر این امر منکری بود، بسیار بعید بود که امام علیه السلام آن را ذکر نموده و بر آن سکوت فرماید. با این که ما می دانیم این نذر قطعاً امضا نشده؛ نه در این شریعت و نه در شرایع سابقه، چرا که عقل آن را انکار می نماید. علاوه بر آن که نسبت به انکار آن از ناحیه ائمه علیهم السلام تصریح وارد شده است چنان که شیخ از عبدالرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

۱- فقیه، ج ۳، ص ۹۲، ح ۳۳۸۸؛ خصال، ص ۱۵۶، ح ۱۹۸.

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ حَلَفَ أَنْ يَنْحَرَ وَلَمْ يَفْعَلْ؟ قَالَ: ذَلِكَ مِنْ خُطُوتِ الشَّيْطَانِ؛ از حضرت پرسیدم مردی سوگند یاد کرده است که فرزندش را نحر کند؟ حضرت فرمود: این از خطوات شیطان است.» (۱)

معلوم است که در این میان فرقی بین حلف و نذر وجود ندارد بلکه امر در حلف و سوگند وسیع تر است!

ممکن است گفته شود این که عبد المطلب نذر نمود فرزندش را ذبح نماید به معنای اعم از ذبح یا پرداختن دیه او در راه خداست و روشن است اگر مورد نذر کلی دارای مصادیق حلال و حرام باشد، چنین نذری جایز است. (تدبر فرمایید)

یا این که این نذر هرچند از اصل منعقد نگردیده، اما اقتضای تعظیم اسم خداوند این است که عوض آن به چیز دیگری فدا داده شود مانند پول دیه آن یا هرچیز دیگر. شاهد این مدعا روایتی است که شیخ از سکونی از امام جعفر صادق علیه السلام از پدر بزرگوارش از حضرت علی علیه السلام نقل می کند:

«إِنَّهُ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنِّي نَذَرْتُ أَنْ أَنْحَرَ وَلَدِي عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا فَفَعَلْتُهُ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اذْبَحْ كِبْشًا سَيِّمِيًّا تَتَصَدَّقُ بِلَحْمِهِ عَلَى الْمَسَاكِينِ؛ مردی خدمت حضرت آمد و گفت من نذر کرده ام که فرزندم را نزد مقام ابراهیم علیه السلام نحر نمایم اگر چنین و چنان نمایم آیا نذرم را انجام داده ام؟ حضرت فرمود: قوچ بزرگ و چاقی را ذبح کن و گوشت آن را بر مساکین صدقه بده.» (۲)

جهت دوم: ظاهر روایت آن است که حضرت مریم علیها السلام اولین کسی است که سهم بر او واقع شده و در حق ایشان قرعه کشی شده است و قرعه کشی حضرت یونس بعد از آن حضرت واقع شده است. در حالی که یونس بن متی علیه السلام - به شهادت تاریخ - صدها سال قبل از حضرت مریم می زیسته و در بعضی از تواریخ مستور است که آن حضرت ۸۲۵ سال قبل از میلاد مسیح علیه السلام زندگی می کرده و در جایی دیگر آمده است که بیشتر از این مدت بین آن حضرت

- ۱- تهذیب، ج ۸، ص ۳۱۸، ح ۱۱۸۲؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، کتاب الایمان، باب ۱۱، ح ۱۴.
- ۲- تهذیب، ج ۸، ص ۳۱۸، ح ۱۱۸۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ابواب النذر والعهد، باب ۲۴، ح ۲.

و حضرت عیسی فاصله بوده است. با این گواهی تاریخی، چگونه می توان تأخیر آن حضرت در قرعه کشی از حضرت مریم را پذیرفت در حالی که حضرت یونس از انبیای بنی اسرائیل بوده که قبل از حضرت عیسی علیه السلام به پیامبری رسید؟!!

نهایت چیزی که می توان در حل این اشکال گفت این است که مراد از اولیت، تقدم ذکر حضرت مریم در قرآن است چنان که قضیه قرعه کشی برای حضرت مریم علیها السلام در سوره آل عمران واقع شده و ماجرای قرعه کشی برای حضرت یونس علیه السلام در سوره صافات آمده است. (تأمل فرماید)

جهت سوم: از ماجرای نذر عبدالمطلب که شیخ حجاز است بر می آید قرعه ای که ایشان برای حل مشکل و مجهول خویش قرار داد در شبهات حکمیه بوده؛ زیرا در آن جا موضوع خارجی که کشف آن بوسیله قرعه مدنظر قرار بگیرد وجود نداشته بلکه امر مجهول، رضایت پروردگار جل و علی بوده است و شکی نیست که این مورد از سنخ شبهات حکمیه است. از طرفی می دانیم اشکالی در عدم جواز اعتماد بر قرعه در احکام شرعیه وجود ندارد و هیچ کس بدان قائل نشده بلکه کلام تنها در حدود جریان قرعه در موضوعات است.

این شبهه را می توان این گونه پاسخ داد که: کار حضرت در قرعه کشی از جهت عدم امکان کشف رضایت پروردگار در آن قضیه خاصه به غیر از طریق قرعه بوده و این به خلاف احکامی است که امروزه در دست ماست؛ زیرا امر در این احکام از ناحیه ادله خاصه یا عامه یا اصول عملیه ای که در آن ها جاری است بسیار واضح و روشن و آشکار است. انصاف آن است که قضیه نذر عبدالمطلب قضیه خاصی در مورد مخصوصی بود که از جهات مختلف دارای ابهام است. اما با این وجود ابهام آن ضروری به ما نمی رساند به ویژه بعد از عدم ظهور امضای آن به طور کامل در اسلام بلکه این مطلب می تواند اشاره به نقل تاریخی باشد که دلالت می کند بر این که قرعه قبل از اسلام در امت های پیشین یا در عرب وجود داشته و با این توضیح، پذیرش اصل مسئله سهل و آسان است.

۲۱. علامه مجلسی در بحار از امالی از ابن عباس در قصه حضرت یوسف علیه السلام

نقل می کند: بعد از این که برادران حضرت نزد او آمدند در حالی که وی را نمی شناختند، حضرت به آنان فرمود:

«إِنِّي أَحْبَبْتُ مِنْكُمْ وَاحِدًا يُكُونُ عِنْدِي وَارْجِعُوا إِلَيَّ أَبِيكُمْ وَأَقْرَأُوهُ مِنِّي السَّلَامَ وَقُولُوا لَهُ يُرْسِلُ إِلَيَّ بِإِثْنِهِ الَّذِي زَعَمْتُمْ أَنَّهُ حَبْسِيَّةٌ عِنْدَهُ لِيُخْبِرَنِي عَنْ حُزْنِهِ مَا الَّذِي أَحْزَنَهُ؟ وَعَنْ شِرْعَةِ الشَّيْبِ إِلَيْهِ قَبْلَ أَوَانِ مَشِيئِهِ، وَعَنْ بُكَائِهِ وَذَهَابِ بَصَرِهِ»، فَلَمَّا قَالَ هَذَا اقْتَرَعُوا بَيْنَهُمْ فَخَرَجَتِ الْقُرْعَةُ عَلَى شَمْعُونَ فَأَمَرَ بِهِ فُحِبَسَ؛ مِنْ يَكِيٍّ مِنْ شَمَا رَا نَزْدَ خَوْذِ نَكْهٍ مِي دَارْم. او نزد من می ماند و شما نزد پدرتان برگردید و سلام مرا به او برسانید و به او بگویید آن پرسش را که به زعم شما نزد خود حبس کرده بسوی من بفرستد تا مرا از حزن او و سبب آن باخبر کند؟ به من اطلاع دهید چرا پیری زودرس گرفته قبل از آن که زمان آن فرا برسد و همچنین مرا از ماجرای از گریه او و از دست دادن نور چشمانش با خبر کنید. آن گاه، آنان بین خود قرعه انداختند و قرعه بر شمعون افتاد و امر به حبس او نمود». (۱)

این حدیث هر چند تنها از ابن عباس روایت شده و سندش به معصوم نمی رسد اما ظاهر آن ابن عباس که دانشمند امت است آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله یا از وصی آن حضرت، امام علیه السلام که ابن عباس شاگرد ایشان بوده و یا از منبع دیگری که نزد وی قابل اعتماد بوده، نقل کرده است. این روایت دلیل بر آن است که امر قرعه کشی در آن عصر به منظور دفع فساد و نزاع معمول بوده، آن هم برای ترجیح آن چه که ترجیح واقعی در آن وجود ندارد. البته باید توجه داشت که این امر در مقابل دیدگان حضرت یوسف علیه السلام انجام گردیده، پیامبر بزرگوار که حضرت حق به وی علم و حکمت عطا فرمود.

۲۲. علامه مجلسی رحمه الله در ماجرای قرعه کشی موسی بن عمران علیه السلام برای یافتن تمامی که در میان اصحابش بود به تعلیم خدای متعال این روایت را از عثمان بن عیسی از بعضی از اصحابش از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ وَحِيَ إِلَيَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِكَ يُنْمُ عَلَيْكَ فَاحْذَرُهُ؛ فَقَالَ: يَا رَبِّ لَا أَعْرِفُهُ،

۱- أمالی صدوق، ص ۳۲۰، ح ۳۷۵؛ بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۲۵۷، ح ۲۳.

فَمَاخْبِرُنِي بِهِ حَتَّى أَعْرِفَهُ، فَقَالَ يَا مُوسَى عِبْتُ عَلَيْكَ النَّمِيمَةَ وَتُكَلِّفُنِي أَنْ أَكُونَ نَمَامًا؟ قَالَ: يَا رَبِّ فَكَيْفَ أَصْنَعُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَّقْ أَصْحَابَكَ عَشْرَةَ عَشْرَةَ. ثُمَّ تَفَرَّقْ بَيْنَهُمْ فَإِنَّ السَّهْمَ يَقَعُ عَلَى الْعَشْرَةِ الَّتِي هُوَ فِيهِمْ، ثُمَّ تَفَرَّقْ بَيْنَهُمْ وَتَفَرَّقْ بَيْنَهُمْ فَإِنَّ السَّهْمَ يَقَعُ عَلَيْهِ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَى الرَّجُلُ أَنَّ السَّهْمَ تَفَرَّقَ قَامَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا صَاحِبُكَ، لَا وَاللَّهِ لَا أَعُودُ أَبَدًا؛ خدای متعال به موسی علیه السلام وحی فرمود که بعضی از اصحاب تو علیه تو سخن چینی می کند او را منع کن. حضرت عرض کرد: خداوندا! من او را نمی شناسم. او را به من بشناسان تا نسبت به او آگاهی حاصل کنم. خداوند فرمود: ای موسی! من خود سخن چینی بر تو را عیب دانستم و تو از من می خواهی که خودم نام باشم؟! حضرت عرض کرد: خداوندا چه کنم؟ خداوند فرمود: اصحاب خود را ده نفر جدا کن سپس بین آن ها قرعه بینداز. قرعه بر هر ده نفری که افتاد آن شخص نام در میان آن هاست. سپس افراد آن دسته ده نفری را نیز جدا کن و بین آن ها دو مرتبه قرعه بینداز. [در آخر] قرعه به نام همان شخص خواهد افتاد. (حضرت این کار را انجام داد) آن مرد وقتی مشاهده کرد که قرعه کشی می شود، خودش ایستاد و گفت: ای پیامبر خدا! من بودم، به خدا سوگند که دیگر این کار را نخواهم کرد». (۱)

شکی نیست که این روایت به قضیه ای که در یک واقعه خاصی که در بعضی از ماجراهای حیات حضرت موسی علیه السلام واقع شده اشاره دارد و هرگز موضوعی برای حکم شرعی خاص نیست و اگر هم باشد رجوع به قرعه از این جهت نمی باشد.

به دلیل این که قرعه طریق قطعی برای کشف واقع مجهول است و روشن است که از قرعه به غیر آن تعدی صورت نخواهد گرفت.

طائفه دهم :

روایاتی است که در مورد عمل پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به قرعه در برخی اتفاقات زمان حیات آن حضرت وارد شده و مظنه درگیری و برانگیختن بغض و فساد بوده است :

۲۳. در بحار در قصه تهمت به عایشه از زهری از عروه بن زبیر و سعید بن مسیب و دیگران از عایشه نقل شده است :

۱- بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۳۵۳، ح ۴۷؛ کتاب الزهد، ص ۹، ح ۱۵.

«كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَقْرَعَ بَيْنَ نِسَائِهِ فَأَيَّتُهُنَّ خَرَجَ اسْمُهَا خَرَجَ بِهَا؛ پیامبر هرگاه اراده رفتن به مسافرتی می کرد بین همسران خویش قرعه کشی می نمود و قرعه به نام هر کدام می افتاد او را با خود می برد». (۱)

این روایت - با قطع نظر از سند آن - به وضوح بر استمرار سیره آن حضرت در غزوات و سفرهای ایشان دلالت دارد که بعضی از همسرانشان را به قید قرعه انتخاب می فرمودند.

۲۴. همچنین در بحار از ارشاد مفید؛ در باب غزوه ذات السلاسل وارد شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله بین اصحاب صفة (بعد از این که عده ای از آنان برخاستند و گفتند ما برای جنگ با دشمنان خدا خارج می شویم) قرعه کشی فرمودند و قرعه به نام ۸۰ نفر از آنان افتاد. احادیث دیگری نیز در این زمینه وارد شده است. (۲)

۲۵. نیز در باب غزوه حنین وارد شده است :

«إِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا كَلَّمَتْهُ أُخْتُهُ الرَّضَاعِيَّةُ «شِيَمَاءُ» بِنْتُ حَلِيمَةَ السَّعْدِيَّةِ فِي الْغَنَائِمِ الَّتِي أَخَذَهَا الْمُسْلِمُونَ، قَالَ: «أَمَّا نَصِيبِي وَنَصِيبُ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَهُوَ لَكَ وَأَمَّا مَا كَانَ لِلْمُسْلِمِينَ فَاسْتَشْفِعِي بِي عَلَيْهِمْ. فَلَمَّا صَلَّوْا الظُّهْرَ قَامَتْ فَتَكَلَّمَتْ وَتَكَلَّمُوا فَوَهَبَ لَهَا النَّاسُ أَجْمَعُونَ إِلَّا الْأَقْرَعَ بْنَ حَابَسَ وَعَيْنِيَةَ بْنَ حَصِينٍ، فَإِنَّهُمَا أَبَيَا أَنْ يَهَبَا وَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ أَصَابُوا مِنْ نِسَائِنَا فَحَنْ نَصِيبٍ مِنْ نِسَائِهِمْ مِثْلَ مَا أَصَابُوا - فَأَقْرَعَ رَسُولُ اللَّهِ بَيْنَهُمْ - إِلَى أَنْ قَالَ -: فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا خَادِمًا لِبَنِي عَقِيلٍ وَأَصَابَ الْآخَرَ خَادِمًا لِبَنِي نُمَيْرٍ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ وَهَبَا مَا مَنَعَا؛ وقتی خواهر رضاعی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «شیماء» - دختر حلیمه سعدیه - با ایشان در مورد غنائمی که مسلمانان گرفته بودند صحبت کرد، فرمود: اما نصیب من و بنی عبد المطلب برای تو باشد و اما سهم بقیه مسلمین را تو برای من نزد آن ها شفاعت کن. وقتی آنان نماز ظهر را خواندند، وی برخاست و با آن ها به گفتگو پرداخت و همگی مردم غیر از اقرع

بن حابس و عیینه بن حصین آنرا به او بخشیدند و آن دو از بخشش ابا کردند

۱- بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۳۱۰، باب ۱۹.

۲- ارشاد مفید، ج ۱، ص ۱۶۲؛ بحار الانوار، ج ۲۱، ص ۷۷، ح ۵.

و گفتند: ای رسول خدا! همانا آنان از زنان ما غنیمت بردند پس ما هم مانند آنان از زنانشان غنیمت می بریم. رسول خدا بین آنان قرعه انداخت تا جاییکه فرمود: بر یکی از آن دو این افتاد که خادم بنی عقیل باشد و دیگری هم خادم بنی نمیر باشد. آن ها وقتی که این مطلب را دیدند بخشیدند و مانع نگردیدند». (۱)

در این حدیث دلالتی است بر جواز رجوع به قرعه هنگام قسمت غنائم و موارد مشابه آن.

آنچه ذکر شد بحث کاملی بود پیرامون «احادیث عامه» که با عموم یا اطلاقی که دارند بر حکم قرعه دلالت می کنند. هم چنین «احادیث خاصه» که در قضایای معین معلومی وارد شده اند و از لابه لای آن ها اثبات قاعده قرعه به طور اجمال استفاده می گردد. ما آن ها را در ده طائفه شامل ۳۷ حدیث بعد از حذف احادیث مکرر ذکر نمودیم و چه بسا اگر کسی اهل تتبع باشد بر احادیث دیگری در ابواب متفاوت دست پیدا کند.

از تمامی آنچه ذکر شد به دست می آید که اصل این حکم و عمل به آن در این شریعت بلکه در شرایع پیشین چیزی است که - با وجود اجمالی که در آن است - شکی در آن وجود ندارد و ان شاء الله به طور تفصیل پیرامون آن به بحث خواهیم پرداخت.

ج) بنای عقلا

عادت عقلا در تمامی اقوام و در میان ارباب مذاهب و غیر مذاهب بر رجوع به قرعه است در مواردی مانند: هنگام درگیری و تنازع یا مظنه آن و حقوقی که بین افراد مختلفی دائر می باشد یا در اموری که به ناچار باید انجام دهند اما راه های متعددی که هرکسی به نوعی از آن ها رغبت دارد وجود داشته و مرجحی نیز در کار نیست و از طرفی باقی گذاشتن امر به حال خود نیز موجب برانگیختن تنازع و کینه می گردد.

۱- اعلام الوری، ج ۱، ص ۲۴۰؛ بحارالانوار، ج ۲۱، ص ۱۷۳، ح ۹.

در تمام این موارد عقلا به قرعه متوسل می شوند و آن را تنها راه برای حل مشکلاتی که ناگزیر از آن هاستند می دانند. در این جابه بعضی از مواردی که قرعه در آن ها بین عقلا متداول است می پردازیم و پیرامون آن ها توضیحی ذکر می کنیم:

مورد اول: تقسیم اموالی که بین دو شخص یا اشخاص گوناگون مشترک است؛ چه از ناحیه تجارت حاصل شده باشد یا ارث یا راه های دیگر. البته هنگامی که به گونه خاصی از قسمت رضایت نداده باشند و آن اموال نیز از لحاظ قیمت، همشکل و از لحاظ جلب توجه متفاوت اند. در این گونه موارد شکی نیست که عقلا به قرعه رجوع می کنند.

هم چنین است در تقسیم خانه ها یا قطعاتی از زمین که با هم متشابه هستند در بین اشخاص متعددی که اگر امر تقسیم به خود آنان واگذار شود، مظنه اختلاف و نزاع وجود دارد.

نیز در تقسیم آب نهرها که بین کشاورزان مشترک است اگر مقیاسی که ترجیح بعضی بر بعضی دیگر بوسیله آن انجام می پذیرد وجود نداشته باشد. در تمامی این موارد به قرعه مراجعه می شود.

مورد دوم: جایی که وظیفه خاصی در بین است که برای انجام آن یک عده مشخص و محصور کافی هستند، اما جمعیت فراوانی که صلاحیت انجام آن را دارند حاضر هستند و تخصیص بعضی بر بعضی دیگر موجب تحمیل بدون دلیل و زمینه ساز فتنه و اختلاف خواهد بود. در این هنگام به قرعه رجوع می شود. و هم چنین است حال کسانی که در لشکر یا موارد مشابه آن مأمور به انجام کارهایی هستند مانند فرستادن آن ها به مکان های مختلف و متفاوت برای انجام مأموریت ها و موارد دیگری که تعیین کننده یا مرجحی وجود ندارد.

مورد سوم: اگر امری در بین باشد که قیام به انجام آن برای تک تک افراد به طور تدریجی واجب است ولی تقدیم بعضی و تأخیر برخی دیگر بدون دلیل، ظلم و اجحاف بوده، موجب کینه و فساد می گردد و راهی هم برای گزینش برخی افراد برای نوبت دهی وجود ندارد. بدون شک در چنین موقعیتی عقلا به قرعه رجوع می کنند.

البته اشباه و نظایر دیگری نیز برای موارد قرعه وجود دارد.

به طور اجمال شکی در اعتبار قرعه نزد عقلا وجود ندارد و این که آنان در حل نزاع و نیز در جایی که امکان وقوع نزاع در بین باشد به قرعه مراجعه می نمایند و ظاهراً این مطلب امری نیست که در عرف ما به وجود آمده باشد بلکه از قدیم الایام بین عقلا- متداول بوده است. نیز ظاهر است که رجوع اهل کشتی به قرعه - در ماجرای حضرت یونس علیه السلام - در تعیین کسی که باید به دریا انداخته شود و نیز رجوع عابدان بنی اسرائیل به قرعه در امر حضرت مریم علیها السلام هرگز مستند به حکم شرعی که در شریعت آنان وضع شده باشد نبوده بلکه به حکم عقلی که بین آن ها از زمان های قدیم متداول بوده استناد داشته است. اما در رجوع شیخ بطحاء جناب عبدالمطلب به قرعه آن جا که در تعیین فداء برای فرزندش عبدالله قرعه کشی نمود، ظاهراً آن جا نیز مسأله از همین باب بوده است.

چنان که شکی نیست که رجوع عقلا- به قرعه هرگز به خاطر کشف قرعه از واقع و نمایاندن مجهول نبوده است بلکه در نزد آنان قرعه هیچ گونه کاشفیتی نداشته و اگر آن را معتبر می دانسته اند به جهت فرار از ترجیح دادن امور بر اساس امیال و هواهای نفسانی و پرهیز از آنچه موجب فتنه و کینه می گردد بوده است؛ زیرا این مطلب در واقع ترجیح بلا مرجح است.

(د) اجماع

می توان برای اثبات حجیت قرعه به اجماع و اتفاق علما بر آن در بسیاری از ابواب فقه تمسک کرد. این مطلب برای هر کسی که بدان مراجعه کند ظاهر و آشکار می گردد چنان که ما نیز هنگام نقل بعضی از احادیث باب و عمل بزرگان به این احادیث، به همین اجماع اشاره نمودیم.

در این جا به عنوان اشاره، به بعضی از کلمات بزرگان می پردازیم. از جمله محقق نراقی در همین مقام می فرماید:

«أما الإجماع فثبوته فی مشروعیه القرعه و کونها مرجعاً للتمیز و المعرفة فی الجملة

مِمَّا لَا شَكَّ فِيهِ؛ وَلَا شَبْهَ تَعْتَرِيهِ، كَمَا يَظْهَرُ لِكُلِّ مَنْ تَتَبَعَ كَلِمَاتِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَبْوَابِ الْفِقْهِ فَإِنَّهُ يَرَاهُمْ مُجْتَمِعِينَ عَلَى الْعَمَلِ بِهَا وَبِنَاءِ الْأَمْرِ عَلَيْهَا طرأ؛ أَمَّا ثُبُوتُ اجْتِمَاعِ دَرِ مَشْرُوعِيَّةِ قَرَعِهِ وَآيِنِ كِه قَرَعِهِ مَرْجِعِي بَرَايِ بَازْشَنَاسِي وَمَعْرِفَتِ - فِي الْجُمْلَةِ - بَرَايِ بَعْضِي أُمُورِ هَسْتِ از مَوَارِدِي اسْتِ كِه شَكِّي دَرِ آَنِ وَجُودِ نَدَاشْتِه وَ شَبْهَه اِي عَارِضِ آَنِ نَمِي گَرَدَد. چنان كِه اِين مَطْلَبِ بَرَايِ هَر كَسِي كِه دَرِ كَلِمَاتِ مُتَقَدِّمِينَ وَ مُتَأَخِّرِينَ دَرِ بَسْيَارِي از اَبْوَابِ فِقْهِ تَتَبِعِ نَمَايَدِ ظَاهِرِ مِي گَرَدَد؛ زِيْرَا مِي بِيْنَدِ كِه آَنِ بَزْرگانِ بَرِ عَمَلِ بِه قَرَعِهِ وَ بِنَا كِزْدَاشْتَنِ اَمْرِ بَرِ آَنِ، بِه طُورِ يَكِ پارچِه اجْتِمَاعِ دَارِنْد.» (۱)

نيز محقق آشتياني در اين مقام مي فرمايد :

«أَمَّا أَصْلُ الْمَشْرُوعِيَّةِ قَرَعِهِ فَهُوَ مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ؛ بَلْ إِجْمَاعُهُمْ عَلَيْهِ، بِحَيْثُ لَا يَرْتَابُ فِيهِ ذُو مَسْكَةٍ. وَيَكْفِي فِي الْقَطْعِ بِتَحْقِيقِ الْإِجْمَاعِ مَلَاظَمَةُ الْإِجْمَاعَاتِ الْمُتَوَاتِرَةِ الْمَنْقُولَةِ فِي ذَلِكَ مِنْ زَمَانِ الشَّيْخِينَ إِلَى زَمَانِنَا هَذَا، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ لِمَنْ رَاجَعَ كَلِمَاتَهُمْ بَلْ يُمْكِنُ دَعْوَى الضَّرُورَةِ الْفَقْهَائِيَّةِ عَلَيْهِ؛ أَمَّا أَصْلُ مَشْرُوعِيَّةِ قَرَعِهِ مِنْ أَشْيَاءِ هِيَ كِه اِخْتِلَافِي دَرِ آَنِ بَيْنِ مُسْلِمِينَ وَجُودِ نَدَارِدْبَلَكِه هَمِه بَرِ آَنِ اجْتِمَاعِ دَارِنْدِ بِه كُونِه اِي كِه هِيچِ صَاحِبِ عَقْلِي دَرِ آَنِ شَكِ نَخُواهدِ كَرْدِ وَ بَرَايِ قَطْعِ دَرِ تَحْقِيقِ اجْتِمَاعِ كَافِي اسْتِ كِه اجْتِمَاعَاتِ مُتَوَاتِرِه مَنْقُولِه از زَمَانِ شَيْخِينَ تا زَمَانِ مَآ مَلَاظَمِه گَرَدَد، چنان كِه اِين اَمْرِ بَرَايِ هَر كَسِي كِه بِه كَلِمَاتِ آَنِ بَزْرگانِ مَرَاجِعِه كِنْدِ وَاضِحِ وَ آشكارِ مِي گَرَدَد بَلَكِه مِي تَوانِ بَرِ آَنِ ادْعَايِ ضَرُورَتِ فِقْهِيَّةِ نَمُود.» (۲)

اما با اين حال مي توان براي در نظر گرفتن اجماع به عنوان دليل مستقلي در مسأله ذكر شده، ايراد وارد كرد بنابر اين كه: آنچه در بين متأخرين از علما معروف است اين است كه اجماع از جهت كشف قول معصوم عليه السلام معتبر است. در حالي كه ظاهراً آنچه براي همگي يا بيشتر مجمعين در اين مسأله مورد استناد قرار گرفته ادله سه گانه سابق است كه به آن اشاره كرديم و به ويژه اخباري كه به

۱- عوائد ص ۶۵۱.

۲- بحر الفوائد، ص ۲۱۸ از الاستصحاب.

عنوان دلایل عمده برای مسأله ذکر شد و حداقل چنین احتمالی داده می شود. با وجود این احتمال یا یقین، از اجماع مذکور بیشتر از آنچه که از ادله سابقه برمی آید استفاده نمی شود.

آنچه ذکر شد تمام بحث در ادله ای بود که بزرگان بر قاعده قرعه اقامه کردند یا - به قولی - می توان آن را برای اثبات این قاعده اقامه نمود و مجموع این ادله در اثبات قرعه و تحکیم اساس آن کافی است.

اینک به بیان مفاد قاعده و آنچه که به طور عموم یا خصوص از آن استفاده می شود و نیز ذکر حدود و شرایط آن می پردازیم.

مقام دوم: مفاد قاعده و حدود آن

از جمیع مطالب گذشته و ادله ای که ذکر شد، بر می آید که مشروعیت قرعه به طور کلی از مواردی است که شکی در آن وجود ندارد. اما اکنون کلام در پاسخ پرسش هایی است که ذیلاً بدان اشاره می گردد:

۱. آیا قرعه برای هر مشکلی عمومیّت دارد یا آن که مختص به بعضی از ابواب می باشد و اصلاً مراد از مشکل چیست؟ و آیا قرعه مختص به ابواب منازعات و جایی است که بین حقوق، تراحم و تعارض پیش می آید یا این که در غیر این موارد نیز جاری می گردد؟

۲. آیا در عمل به قرعه در هر موردی، شرط است که اصحاب بدان عمل کرده باشند - چنان که گفته شده - یا خیر؟

۳. آیا قرعه از امارات است یا از اصول عملیه یا تفصیلی در این زمینه وجود دارد؟

۴. نسبت قرعه با دیگر امارات و اصول چیست؟

با توفیق و هدایت از خدای سبحان بحث را شروع می کنیم با این توضیح که:

در مورد اول باید گفت حق این است که در عناوین ادله ای که ذکر شد، از عنوان «مشکل» هیچ اثر و نشانه ای وجود ندارد و آنچه که در ادله مطرح شده است عنوان «کل مجهول» است، چنان که در روایت محمد بن حکیم از حضرت

ابی الحسن موسی علیه السلام و نیز در مرسله شیخ در نهاییه از آن حضرت علیه السلام و از دیگر پدران و فرزندان بزرگوارش علیه السلام ذکر شده است. محقق نراقی رحمه الله می فرماید: نسبت به روایت اولی بر ثبوت و بر روایت آن، حکایت اجماع شده است.

نیز در مرسله فقه الرضا علیه السلام - بنابر این که از معصوم روایت شده باشد - این طور آمده است:

«و کل ما لا یتھیا فیہ الا شھاد علیہ؛ هر چیزی که زمینه شهادت بر آن آماده نیست».

ظاهر آ مراد از مجهول، مجهول مطلق است یعنی آنچه راهی به شناخت حال آن وجود ندارد؛ نه از ادله قطعیه و نه از ادله ظنیه و نه از اصول عملیه. به این معنا که یا اصلاً مجرای ادله و اصول نیست و یا آن که در عمل به آن محذور و مشکلی وجود دارد چنان که در مورد گوسفندی که مورد وطی قرار گرفته و در میان گله گوسفندان مشتبه است هر چند اصل عملی در آن احتیاط است یعنی اجتناب از تمامی گله گوسفندان، اما از آن جا که این حکم مستلزم عسر و حرج و ضرر زیاد می باشد، شارع آن را الغاء فرموده و تبدیل به مجهول مطلق گردیده است. سپس شارع در این مورد امر به رجوع به قرعه فرموده است.

بنابراین هر چیزی که حال آن بوسیله یکی از راه ها و موازین شرعی معلوم باشد؛ قطعی باشد یا ظنی؛ اماره باشد یا اصل، هرگز داخل عنوان «مجهول» که در اخبار باب وارد شده نخواهد بود.

مؤید این مطلب آن است که مجرای قرعه نزد عقلا نیز همان چیزی است که حل آن بوسیله راه ها و اصولی که بین آنان دایر است امکان پذیر نمی باشد به گونه ای که ترجیح بعضی از احتمالات بر بعضی دیگر از قبیل ترجیح بلا مرجح است، و چنانچه گذشت شارع مقدس همین طریقه عقلا را امضا نموده و بعضی چیزها را به آن اضافه فرموده است که در آینده إن شاء الله بدان اشاره خواهد شد.

با این توضیحات اشکال و کلامی در اختصاص قاعده به شبهات موضوعیه و عدم جریان آن هنگام شک در احکام کلی شرعی وجود ندارد؛ زیرا قرعه نزد عقلا و عرف، به شبهات موضوعیه اختصاص دارد چنان که در هیچ کدام از موارد خاصی که در شرع وارد شده است قرعه جاری نمی گردد مگر در شبهات موضوعیه.

البته آنچه از داستان عبدالمطلب ظاهر می گردد و این که او مقدار فداء برای فرزندش را بوسیله قرعه استکشاف نمود، ظاهر در این است که گاهی در شبهات حکمیّه نیز جاری می گردد اما ما چاره ای جز توجیه این مورد نداریم

بدین صورت که یا باید به آنچه هنگام نقل روایات باب، در ذکر این حدیث توضیح دادیم مراجعه شود یا به توجیه دیگری روی انداخت.

ظاهر آقرعه مختص به ابواب منازعات و جایی که حقوق مورد تنازع قرار می گیرند نیست اگرچه بیشتر موارد قرعه از همین قبیل است تا آن جا که بعضی از بزرگان ظن پیدا کرده اند که قرعه از مدارک «قضاء شرعی» است نه چیز دیگر و اصلاً در غیر این مورد به قرعه اعتماد نباید کرد؛ زیرا مشاهده کرده اند که بیشتر روایات قرعه در همین باب ذکر شده است.

اما انصاف آن است که این قول به شدت ضعیف است (و مانند آن در ضعف مطلبی است که در کتاب قواعد از بعضی عامه حکایت شده است که مورد قاعده خصوص جایی است که تراضی بر آن حاصل شده است) دلیل ضعف مذکور ایراداتی است که بر آن وارد شده و ذیلاً بدان می پردازیم:

ایراد اول: در قرعه مواردی وجود دارد که اصلاً ربطی به باب تنازع و قضا ندارند. به عنوان نمونه می توان آنچه را که در طائفه هفتم از اخبار خاصه ای که در بحث اشتباه در گوسفندی که مورد وطی قرار گرفته ذکر کردیم اشاره کرد و این که اگر مورد اشتباه واقع شود بوسیله قرعه کشی مشخص می گردد. (۱) و چنان که

گذشت اصحاب به آن عمل کرده اند تا آن جا که در کتاب جواهر می فرماید: «انه لاخلاف فی هذا الحکم؛ للخبیرین المنجبرین».

و واضح است که مسأله اشتباه گوسفند مورد وطی قرار گرفته با غیر آن، به هیچ وجه از ابواب منازعه - که نیازمند به قضا و حکم شرعی هستند - نمی باشد بلکه از اموری است که به طور مطلق مجهول است و همان طور که گفتیم قاعده قرعه در این موارد جاری است و آن را باید از امور مشکله قرار داد (البته به تعبیر

قوم) با این که حکم در امثال این مورد از شبهات محصوره، احتیاط است و فرقی بین این مقام و دیگر مقامات شبهات محصوره ای که ما در آن ها به حکم عقل و نقل حکم به احتیاط می کنیم وجود ندارد و چه بسا از این جهت باشد که حکم احتیاط نسبت به ذبح تمامی گوسفندانی که در اطراف این شبهه قرار دارند، دارای ضرر یا حرج عظیمی بر صاحب گوسفندان است در حالیکه مرتکب شدن و استفاده کردن از تمام آن ها بدون عمل به احتیاط در هیچ یک از آن ها، مخالف علم اجمالی می باشد.

بنابراین اگر طریق احتیاط و براءت و نیز استصحاب (چنان که ظاهر است) منتفی باشد راه تنها و تنها در تخییر منحصر می گردد. اما شارع مقدس در این مورد تخییر را ملغی و منتفی فرموده؛ زیرا قرعه هرچند مانند سایر امارات شرعیه و عقلائیّه، اماره به شمار نمی رود اما در آن نوعی از کاشفیت وجود دارد (چنان که از اخبار آن بر می آید و شرح آن ان شاء الله خواهد آمد) و همین کاشفیت موجب ترجیح یکی از طرفین بر دیگری شده و در نتیجه مانع از تخییر می گردد. علاوه، در قرعه رفع حیرت وجود دارد و موجب سکون نفس می گردد و روشن است که در حکم به تخییر، این رفع حیرت و سکون نفس وجود ندارد.

اما این که گفته شود: قرعه در مقام تعبد جاری می شود و باید آن را به مسأله گوسفند و طی شده اختصاص داد و در موارد مشابه از اموری که مشکل است جریان ندارد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا خصوصیتی در آن وجود ندارد.

ایراد دوم: روایات خاصی که در بیش از یک باب وارد شده اند، هرچند در موارد تراحم حقوق ورود دارند اما در هیچ کدام از آن ها اثر و نشانه ای از تنازع به چشم نمی خورد. مانند آنچه در مورد کسی که می گوید: «اولین مملوکی که مالک آن شوم، حرّ است.» وارد شده و در ادامه این چنین وارد شده است که او هفت مملوک را باهم ارث می برد و حضرت می فرماید: بین آن ها قرعه کشی می شود

و قرعه به نام هر کدام که افتاد آزاد می گردد. اطلاق این روایت شامل آن موردی می گردد که بندگان اصلاً از نذر مولا اطلاعی ندارند و بین آنان هیچ منازعه

و درگیری واقع نگردیده بلکه اصلاً آنچه از ظاهر روایت بر می آید این است که در خصوص همین فرض ذکر شده است. در نتیجه باید گفت سائل در این مسأله دنبال آن است که حکم آن را بین خود و خدای متعال کشف نماید. روایات دیگری نیز مانند آن وارد شده است.

هم چنین آنچه در باب وصیت نسبت به عتق بعضی از مملوک ها و استخراج آن ها بوسیله قرعه وارد شده نیز از همین قبیل است؛ زیرا اطلاق آن روایات شامل موردی می گردد که اصلاً تنازعی بین آن ها به وجود نیامده است، اگر نگوییم که ظهور آن در همین فرض است. در نتیجه سؤال برای کشف حکم شرعی در مسأله است نه برای کشف حکم آن در مقام قضاوت.

این روایات و مشابه آن ها هر چند احتمال می رود در ابواب تراحم حقوقی وارد شده اند اما مجرد وقوع تراحم در یک چیز ملازمت با تنازع و درگیری در آن ندارد تا محتاج به قضاء باشد و این طور نیست که پیوسته مظنه برای تنازع و درگیری برای آن وجود داشته باشد. این خود دلیل دیگری است بر عدم اختصاص قرعه به ابواب قضاء به ویژه آن که مورد این دسته از روایات، جایی است که اصلاً واقع مجهولی برای آن وجود ندارد بلکه آن چه وجود دارد حقی است که نسبت به جمیع، مساوی و یکسان است و نمی توان آن را به جز یک نفر از آنان اعطا نمود. لکن چون اتکال و اعتماد امر در این جا به تخییر، مظنه اجحاف و ترجیح بلامرجح یا ترجیح از روی امیال و هواهای نفسانی است، امر در این مسأله به قرعه واگذار شده است که هیچ کدام از این موارد در آن راه ندارد.

ایراد سوم: اطلاق بعضی از اخبار عامه که در ابواب تنازع وارد نشده اند نیز دلیل بر عدم اختصاص قرعه به باب قضاء است مثل این فرمایش: «کلّ مجهول ففیه القرعه؛ در هر امر مجهولی، قرعه جاری است». ظاهر این مطلب شامل تمامی مجهولات می گردد؛ چه در آن ها درگیری و تنازع واقع شده باشد چه نشده باشد. بلکه روایات عام که در پی سؤال از بعضی از مسائلی که تنازع در آن ها واقع

شده اند، روایت گردیده اند نیز ظاهر در همین مسأله است؛ زیرا مورد هرگز مخصص نیست. (تدبر فرماید)

ایراد چهارم: ظاهر آبنای عقلا بر قرعه نیز مخصص ابواب منازعات نبوده بلکه به طور مطلق در هر جایی که تزامنی در حقوق به وجود بیاید بدان اعتماد می کنند هر چند اصلاً مظنه تنازع و درگیری نباشد. (تأمل فرماید)

به طور خلاصه، ادعای این که این قاعده مخصص به ابواب منازعات است، علاوه بر این که مخالف با ظواهر کلمات اصحاب و اطلاعات روایات باب بلکه صریح بعضی از آن هاست، هیچ گونه دلیلی که بتوان بر آن اعتماد نمود و به آن اعتنا کرد ندارد.

مقام سوم: شرایط جریان قاعده

برخی گفته اند: عمل به عموماًت قرعه جز در جایی که اصحاب بدان عمل کرده اند جایز نیست؛ محدث خبیر شیخ حر؛ در کتاب «الفصول المهمه» بنابر آنچه که از ایشان حکایت شده بعد از نقل بعضی از روایات قرعه و عموماًت آن ها می فرماید:

«و معلوم أنّ هذا العموم له مخصصات كثيرة؛ و معلوم است که برای این عموم مخصص های فراوانی وجود دارد». (۱)

و بعضی دیگر اضافه کرده اند: اگر این گونه نباشد، بر ما جایز است که حکم در مسائل شرعی را بوسیله قرعه ترجیح دهیم! چنان که علامه؛ می فرماید:

«إنّ أدلّه القرعه لا- يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعه منهم؛ به عموم ادله قرعه بدون آن که بوسیله عمل اصحاب یا جماعتی از آنان جبران شده باشد، عمل نخواهد شد». (۲)

وجه گفته مذکور این است که عمل به ظاهر عموماًت قرعه در هر مجهولی حتی با وجود امارات یا اصول عملیه مانند برائت و استصحاب و دیگر اصول

۱- الفصول المهمه فی اصول الاثمه، ص ۶۹۵.

۲- فرائد الاصول، ج ۳، ص ۳۸۷.

امکان پذیر نیست و هیچ کس چنین حرفی نزده است. در نتیجه چاره ای از تخصیص آن بوسیله خارج نمودن تمامی این موارد از عموم آن نداریم.

به عبارت دیگر عمومات مذکور با تخصیصات فراوانی مورد تخصیص واقع شده اند که به حد تخصیص اکثر می رسند با این که چنین تخصیصی امری مستهجن و غیر جایز است. در نتیجه همین مطلب کاشف از آن است که قرینه ای

یا مخصص متصلی همراه آن وجود داشته که به اصحاب مقدم ما رسیده و متأسفانه به دست ما نرسیده است و از آن جا که عنوان مخصص نزد ما مبهم و قرینه برای ما مجهول است، عمل به عمومات برای ما جایز نمی باشد؛ زیرا ابهام در عمومات به قاعده سرایت می کند در نتیجه باید گفت عمل به قرعه جز در مواردی که اصحاب بدان عمل نموده اند جایز نیست.

اما بر این گفتار ایرادهای زیر وارد است :

ایراد اول : احتمال وجود قرینه هایی نزد اصحاب مقدم ما غیر از آنچه که به دست ما رسیده یا غیر از آن چیزهایی که در کتاب های خویش نگاشته اند و آنان را به مغز و فحوای این عمومات ارشاد می کرده بسیار ضعیف است. اگر چنین می بود، به راستی به چه دلیل از ذکر آن در کتاب هایی که برای روایات آماده کرده اند اهمال نموده و آن ها را نگاشته اند؟ و چرا در کتب فقهی استدلالی خویش بدان استناد نموده بلکه به خود همین روایاتی که در دست ماست اکتفا کرده اند؟ و آیا این غیر از اغوای به جهل در موردی است که اهتمام بدان واجب است؟! هرگز این مطلب در مورد آنان پذیرفته نیست و ساحت آنان از این اغواء، بری است.

ایراد دوم : سابقاً گذشت که مراد از «مجهول» که در عمومات باب وارد شده است به قرینه شأن ورود روایات آن و آنچه نزد عقلا در امر قرعه ثابت شده است، چیزی جز «هر امر مشکوکی» نیست. بلکه می توان گفت هر چیزی که راهی برای اثبات آن وجود ندارد؛ نه از راه امارات شرعیه و عقلائییه و نه از اصول عملیه نقلیه و عقلیه، مجهول خواهد بود. در نتیجه در چنین وضعیتی تخصیصات فراوانی بر قاعده قرعه وارد نخواهند شد چنان که ظاهر است.

و البته منشأ توهم این که روایات مربوط به باب دارای تخصیص های فراوانی هستند همان است که از عنوان «مجهول» در ابتدای امر ظاهر می شود، اما بعد از آنچه که این جا و در مطالب گذشته در تحقیق مراد از مجهول ذکر شد، وجهی برای این توهم باقی نخواهد ماند. (مراجعه و تدبّر فرمایید)

حاصل آن که موارد وجود امارات و اصول عملیه تخصصاً یا تخصیصاً از تحت عمومات قرعه خارج هستند؛ زیرا با معنایی که ذکر گردید آن ها اصلاً مجهول نیستند.

مقام چهارم: آیا قرعه از امارات است یا از اصول عملیه؟

ظاهر بسیاری از روایات باب قرعه این است که قرعه از امارات است بلکه از ظهور بعضی از روایات به دست می آید که قرعه در موارد خود اماره قطعیه ای است که هرگز از واقع مجهول تخطی نمی کند. مانند روایتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده :

«لَيْسَ مِنْ قَوْمٍ تَنَازَعُوا ثُمَّ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ إِلَّا خَرَجَ سَيِّئُهُمُ الْمُحِقُّ؛ هَيْجَ گروهی نیستند که قرعه کشی کرده و امر خود را به خدای متعال واگذار نمایند، مگر آن که قرعه به نام صاحب حق خواهد افتاد». (۱)

و نیز آنچه که در مناظره طیار با زراره روایت شد و دلالت داشت بر این که قرعه طبق نظر زراره که فقیه اهل بیت علیهم السلام است کاشف از واقع است، آن هم کشفی دائمی که تخلف در آن واقع نمی گردد. به همین جهت اگر احتمال کذب در تمامی ادعا کنندگان وجود داشته باشد، ناگزیر باید نشانه ای برای هر کدام قرارداد و نشانه ای هم به عنوان نشانه ای آزاد و جداگانه اضافه کرد. نیز ظاهر آتفویض امر به خدای متعال و خواندن دعا هنگام قرعه جز برای کشف واقع مجهول نیست. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۴.

مؤید این مطلب، همان است که در قضیه شیخ بطحاء؛ جناب عبدالمطلب و قرعه ای که ایشان برای کشف رضایت پروردگار نسبت به فداء دادن به عبد الله انجام دادند، وارد شده است. (۱)

و آنچه که در تفسیر عیاشی در حدیث یونس وارد شده: «فَجَرَتِ السُّنَّةُ بِأَنَّ السَّهَامَ إِذَا كَانَتْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، أَنَّهَا لَا تُخْطِئُ؛ سُنَّتٌ بِرَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ» (۲) بر این جاری شد که اگر نشانه ها سه مرتبه تکرار شوند هرگز تخطی نخواهند کرد. (۲)

و آنچه که از امیر المؤمنین علیه السلام روایت گردید: «مِمَّا مِنْ قَوْمٍ فَوَّضُوا أَمْرَهُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَأَلْقَوْا سَهَامَهُمْ إِلَّا خَرَجَ السَّيِّئُ الْأَصُوبُ؛ هِيَ كَرَاهِيَةُ النَّاسِ أَنْ يَكُونَ خَيْرٌ مِنْهُمْ» (۳) که به صواب نزدیک تر است خارج خواهد شد. (۳)

از این که بگذریم از بعضی اخبار ظاهر می شود که حجیت قرعه به واسطه این نیست که ملاک کشف از واقع می باشد، بلکه به واسطه این است که «قرعه به عدالت نزدیک تر است» و از عمل بر طبق امیال و هواهای نفسانی در موارد جریان آن دورتر است مثل آنچه که در روایت ابن مسکان از امام صادق علیه السلام روایت شده:

«وَأَيُّ قَضِيَّةٍ أَعْدَلُ مِنْ قَضِيَّةٍ يُجَالُ عَلَيْهَا بِالسَّهَامِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ؛ وَكِدَامَ قَضِيَّةٍ عَادِلَانَهُ تَرَاهُ قَضِيَّةً أَيْ اسْتِشْهَادًا» (۴) چنان که خدای متعال می فرماید: قرعه انداخت و قرعه به نام او افتاد. (۴)

مؤید این مطلب استشهاد حضرت علیه السلام به داستان حضرت یونس علیه السلام است بنابر کفایت افتادن یک نفر نامشخص از میان آن ها در دهان ماهی بزرگ به جهت دفع شر. (تأمل فرمایید)

مؤید دیگر در این مسأله، همان است که در برخی اخبار باب وارد شده است

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۱۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب حکم بالقرعه، ح ۲۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب میراث الغرقی، باب ۴، ح ۴.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب میراث الغرقی، باب ۴، ح ۴.

به این معنا که: «كُلُّ مَا حَكَمَ اللَّهُ فَلَيْسَ بِمُخْطِئٍ؛ آنچه را که خداوند بدان حکم نماید، هرگز به خطا نخواهد رفت»، (۱) آن هم در مقام جواب از این سؤال که: «إِنَّ

الْقَرَعَةَ تُخْطِئُ وَتُصَيِّبُ؛ قرعه گاهی به خطا می رود و گاهی به حق اصابت می کند»، البته بنابر این که مراد از آن عدم خطا در حکم به حجیت قرعه است و این که هرگاه خدای متعال نسبت به چیزی حکمی فرماید حتماً در آن حکم مصلحتی نهفته است. در نتیجه اگر قرعه احیاناً از واقع به خطا برود مانع از صحت این حکم و اشمال آن بر مصلحت نخواهد بود.

اما اگر قائل به این باشیم که مراد از آن عدم خطا در قرعه از واقع مجهول می باشد، دلیلی دیگر است بر آن که قرعه اماره قطعی می باشد.

ممکن است گفته شود منافاتی بین دو ملاک زیر وجود ندارد و منعی از این که قرعه به واسطه هردو آن ها حجت باشد در کار نیست: یکی ملاک اصابت به حق و دیگری ملاک عدالت و نزدیک تر بودن به عدل. اما اولی بر جایی حمل می شود که در مورد آن واقع ثابت مجهولی وجود دارد و دومی بر هر جایی که این گونه نیست. در نتیجه استشهاد به وجود ملاک عدالت در قرعه در ذیل مسئله خنثای مشکل (۲) و نحوه ارث بردن او، آن را دفع می نماید البته بنابر عدم خروج خنثی از

تحت هردو جنس مذکر و مؤنث چنان که مشهور است.

اما انصاف آن است که رفع ید از روایات فراوانی که در اماره بودن قرعه ظهور دارند - دائماً یا غالباً - امکان پذیر نیست و مانعی عقلی هم از آن وجود ندارد، هنگامی که طریق منحصر در آن بوده و امر به خدای تبارک و تعالی که عالم به امور مخفی و نسبت به بندگان خویش لطیف است واگذار شود. ما این امر را در باب استخاره تجربه کرده ایم (چنان که خود استخاره نیز بنابر اختیار بعضی از بزرگان نوعی از قرعه به شمار می رود و این شاءالله در آخر مسأله بدان اشاره

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب الحکم بالقرعه، باب ۱۳، ح ۱۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۷، باب حکم الخنثی المشکل.

خواهد شد) و از آن عجائب فراوانی در اصابت با واقع و کشف مجهول به چشم دیده ایم البته به شرط آن که در محل خود استعمال گردد و امر در آن به خدای متعال واگذار شده و با اخلاص و ابتهال همراه باشد.

با این حال باید دانست این که قرعه اماره بر واقع و کاشف از آن به طور دائمی یا غالبی است، هرگز موجب تقدم آن بر اصول عملیه و همچنین معارضه آن با سایر امارات نمی گردد؛ زیرا چنان که گذشت اماریت قرعه در فرض خاص و منحصر به امور مجهول و مشکلی است که طریقی برای حل آن ها از امارات و از اصول عملیه وجود ندارد. به عبارت دیگر موضوع قرعه مختص به موارد نبودن ادله و اصول دیگر است و بنابر این با هیچ کدام از آن ها تعارض نداشته و بر هیچ کدام از آن ها مقدم نمی گردد و تنها در مواردی که امارات و اصول عملیه نباشند جاری می گردد.

نیز معلوم است که کلام در اماریت و عدم اماریت قرعه تنها در خصوص جایی است که برای آن واقع ثابت مجهولی وجود داشته باشد اما جایی که این گونه نباشد (مانند موارد تراحم حقوق یا منازعاتی که در آن ها به قرعه رجوع می گردد مانند نزاع احبار بنی اسرائیل در کفالت مریم علیها السلام و نیز آن چنان که در قضیه یونس علیه السلام ذکر شد) البته بنابر احتمالی که توضیح آن گذشت) و نیز مانند جایی که شخص نذریا وصیت می کند نسبت به آزاد کردن اولین مملوکی که مالک آن باشد و او همزمان مالک مملوک می شود و موارد مشابه آن، روشن است که هیچ موقعیت و جایگاهی برای این نزاع در مسأله وجود ندارد. در این هنگام رجوع به قرعه تنها به واسطه ملاک نزدیک تر بودن آن به عدالت و دورتر بودن آن از ترجیح بلامرجحی است که غالباً منشأ نزاع و درگیری و کینه در میان افراد می گردد.

مقام پنجم: آیا قرعه مختص به امام یا نایب امام علیه السلام است؟

نکته ای در این جا باقی است و آن این که: آیا اجرای قرعه برای هرکسی جایز است یا آن که مختص به حاکمان شرعی یا خصوص امام علیه السلام است؟

در مورد اخیر یعنی اختصاص قرعه کشی به امام علیه السلام، ظاهر آ هیچ کسی قائل بدان نیست به جهت آن که پذیرفتن آن به معنای این است که قرعه هنگام عدم حضور امام به طور کلی تعطیل گردد. کلمات اصحاب نیز متفق بر خلاف آن است چنان که آنان در بسیاری از مسائل عرفیه بدان اعتماد نموده اند و کتاب های آنان پر از همین مطلب می باشد.

امادر مورد دوم، بعضی از بزرگان مانند محقق نراقی در کتاب عوائد این نظر را پذیرفته و با استناد به عموم ادله نیابت از امام، قائل به اختصاص قرعه به امام علیه السلام یا نائب خاص یا نائب عام آن حضرت شده اند اما این را نیز اضافه کرده اند که:

«سیأتی منه ما خرج بالدلیل کمسأله الشاه الموطوءه؛ آنچه که بوسیله دلیل خارج می گردد از عموم این مطلب مستثنی است مانند مسأله گوسفندی که با آن وطی صورت گرفته است».^(۱)

محدث کاشانز - بنابر آنچه حکایت شده است - در کتاب «وافی» تفصیل قائل شده اند بین آن جا که برای مطلب واقع ثابت مجهولی وجود دارد که مخصوص به امام علیه السلام خواهد بود و آن جا که این گونه نباشد که در این صورت برای همه جایز خواهد بود. اما این مطلب علاوه بر این که دلیلی بر آن وجود ندارد، مخالف کلمات اصحاب و فتوای آنان نیز هست؛ زیرا می بینیم که بزرگان هنگام عدم حضور امام علیه السلام در آنچه که برای آن واقع مجهولی وجود داشته اما حد یکسانی وجود ندارد به قرعه اعتماد کرده اند.

آنچه ذکر شد به حسب اقوال بود. اما در مورد روایات وارده در بحث قرعه باید گفت: لسان روایات مختلف است به این معنا که از بعضی از آن ها اختصاص به امام علیه السلام ظاهر می گردد مانند روایت ثعلبه از امام صادق علیه السلام که گفت: از حضرت در مورد فرزندی که دنیا آمده اما نه مرد است و نه زن و برای او جز دبر وجود ندارد سؤال کردم که او چگونه ارث می برد؟ حضرت علیه السلام نشستند و عده ای از مسلمانان نیز با آن حضرت نشستند. سپس خدای متعال را خواندند و قرعه ها را

گرداندند بر این مبنا که میراث کدام دسته را خواهد برد آیا میراث مردان را یا میراث زنان را و هر کدام که خارج گردد او بر همان مبنا ارث می برد.

و نیز آنچه که در مرسله حماد از یکی از دو معصوم علیه السلام روایت شده است :

«الْقُرْعَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا لِلْإِمَامِ؛ قرعه فقط برای امام علیه السلام است». (۱)

و نیز آنچه در روایت یونس وارد شده است: در مورد مردی که گروهی مملوک او هستند و او به آن ها می گوید: هر کدام از شما که یک آیه از کتاب خدا به من بیاموزد آزاد است. یک نفر از میان آن ها یک آیه به او می آموزد. سپس مولی می میرد و معلوم نیست کدام یک از آنان آیه را به او آموخته؟ حضرت می فرماید: بوسیله قرعه مشخص می گردد. و در ادامه می فرماید: «وَلَا يَسْتَخْرِجُهُ إِلَّا الْإِمَامُ لِأَنَّ لَهُ عَلَى الْقُرْعَةِ كَلَامًا وَدُعَاءً لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ؛ جز امام کسی قرعه را استخراج نمی کند؛ زیرا امام برای قرعه کلام و دعایی دارد که جز او کسی از آن آگاه نیست». (۲)

ظاهراین روایات به ویژه دوروایت اخیراختصاص قرعه به امام علیه السلام رامی رسانند.

اما از بعضی از اخبار دیگر بر می آید که قرعه از وظایف والی است، مثل آنچه که در مصححه معاویه بن عمار از ابی عبدالله علیه السلام وارد شده است :

«إِذَا وَطَّ؟ رَجُلَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ جَارِيَةٍ فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ فَوَلَدَتْ فَادَّعَوْهُ جَمِيعًا أَقْرَعَ الْوَالِي بَيْنَهُمْ فَمَنْ قُرِعَ كَانَ الْوَلَدُ وَلَدَهُ؛ اگر دو مرد یا سه مرد بایک جاریه در یک طهر واحد نزدیکی نمایند و او فرزندی بیاورد همه آن مردها را جمع می نمایند و والی بین آنان قرعه کشی می نماید، قرعه به نام هر کس که افتاد کودک فرزندان او خواهد بود». (۳)

از دسته سومی از روایات نیز این گونه ظاهر می گردد که امر قرعه در دست امام یا هر قرعه گیرنده ای است (هر کسی که می خواهد باشد) مانند روایتی که فضیل نقل کرده و می گوید از امام صادق علیه السلام در مورد فرزندی که بدنی آمده اما در او نه آن چیزی که مردان دارند و نه آن چیزی که زنان دارند، نیست؟ حضرت فرمود :

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۹.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ابواب العتق، باب ۳۵، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۱۴.

«يَقْرَعُ الامام عليه السلام أو الْمُقْرَعُ، يُكْتَبُ عَلَى سَهْمِ عَبْدِ اللَّهِ، وَعَلَى سَهْمِ أُمِّهِ اللَّهِ، ثُمَّ يَقُولُ الْإِمَامُ أَوْ الْمُقْرَعُ: اللَّهُمَّ...؛ امام یا هر شخصی که قرعه می کشد بین آنان قرعه کشی می کند، بر نشانه ای می نویسد عبدالله و بر نشانه دیگری می نویسد امه الله سپس امام یا شخص قرعه گیرنده این گونه دعا می کند اللهم...» (۱).

بسیاری از این روایات نیز مطلق هستند یعنی اختصاصی به امام یا غیر امام ندارند یا آن که تصریحی در آن ها واقع شده است با عنوان «قوم» و با مراجعه به احادیث گذشته روشن می گردد.

از طرفی ظاهر روایات مربوط به گوسفند وطی شده نیز این است که شخص قرعه گیرنده همان صاحب گوسفند است چنان که می فرماید:

«إِنْ عَرَفَهَا ذَبَحَهَا وَأَحْرَقَهَا وَإِنْ لَمْ يَعْرِفَهَا قَسَمَهَا نِصْفَيْنِ؛ اگر آن گوسفند را می شناسد آن را ذبح می کند و می سوزاند و اگر آن را نمی شناسد گوسفندان را به دو نصف تقسیم می کند...» (۲).

در هر حال انصاف آن است که اختلاف این تعابیر دلالت بر اختلاف در حکم نمی کند؛ زیرا بیشتر موارد جریان قرعه در واقع موارد تنازع بوده که نیازمند قضاء با حکم شرعی است و معلوم است که امر قرعه در چنین حالی موقوف به امام علیه السلام می گردد یا کسی که از ناحیه امام به طور عموم یا خصوص منصوب گردیده که همان والی و قاضی از علمای عادل و روات احادیث ائمه اطهار علیهم السلام می باشد. در نتیجه قرعه در این مقام ها مانند اقامه بینه و گرفتن سوگند است که جز نزد کسی که امر قضا به دست اوست اعتباری نخواهد داشت.

اما در غیر این مقامات آنچه از ظاهر اطلاقات بر می آید این است که امر در آن به دست مالک حیوان در مثل گوسفند وطی شده یا کسی که از ناحیه او منصوب گردیده؛ یا در دست وصی است در آن جایی که شک در اموال مورد وصایت

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب میراث الخنثی، باب ۴، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۲۶، ابواب اطعمه و اشربه، باب ۳۰، ح ۱.

به وجود آمده؛ یا به دست هر مکلفی است اگر امر به شخص خاصی اختصاص نداشته باشد. لکن بعید نیست که این قسم اخیر داخل در حسبه بوده و امر آن نیز در دست حاکم شرع باشد، اگر حاکم شرعی وجود داشته باشد و در غیر این صورت در دست عدول از مؤمنین خواهد بود.

آنچه ذکر شد مطلبی بود که قواعد قوم اقتضای آن را داشت، و ظاهراً از روایات باب نیز چیزی که با آن منافات داشته باشد استفاده نمی‌گردد؛ زیرا این که در مرسله حماد می‌فرماید: «الْقُرْعَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا لِلْإِمَامِ؛ قرعه جز برای امام نیست» علاوه بر ضعفی که از جهت ارسال دارد، قابل حمل بر موارد دعوایها و تنازعی است که امر آن تنها در دست امام یا در دست کسی است که امام به طور خصوص یا عموم او را منصوب فرموده است. (تأمل فرمایید)

اما روایت یونس که استخراج کننده قرعه را منحصر در امام فرمود با این دلیل که امام دعا و کلامی دارد که دیگران نمی‌دانند، جدآشاذ و نادر است؛ زیرا اصلاً دلیل قابل توجه و قابل اعتنایی بر لزوم دعا هنگام قرعه وجود ندارد و اطلاق بیشتر روایات از چنین دعایی خالی است. علاوه بر آن از فقهای بزرگوار گفته‌ای بر وجوب دعا نقل نشده است. البته محقق نراقی رحمه الله در کتاب عوائد نسبت به استحباب دعا بدون نقل اختلافی تصریح فرموده و در نتیجه چاره‌ای نداریم که روایت را بر نوعی از استحباب و فضیلت حمل کنیم.

علاوه بر آن، از روایات باب دعایی که غیر از امام علیه السلام آن را ندانند بر نمی‌آید بلکه آنچه در روایات ذکر شده دعایی است مأثور که بنا بر روایت فضیل بن یسار، امام علیه السلام یا شخص قرعه گیرنده آن را می‌خواند و متن آن به طور کامل در روایت موجود است و در روایت بدان تصریح شده است.

حاصل آن که، روایت یونس علاوه بر آن که مخالفتی بر صریح یا اطلاق تمامی روایات باب دارد، از جهات گوناگون قابل اعتماد بر ظاهرش نیست.

اما آنچه دلالت می‌کند که قرعه از وظایف والی است، در مورد دعوایی

است که امر آن به دست قاضی صورت می گیرد و رفع ید از مقتضای قواعد اولیه بوسیله این روایات در غیر این موارد امکان ندارد.

مقام ششم: کیفیت اجرای قرعه

چنان که گذشت قرعه بین عقلا از زمان های قدیم جریان داشته و نزد آنان مقید به کیفیت خاصی هم نبوده است بلکه به این صورت اجرا می شده که علامت هایی برای هر کدام از طرف های دعوا یا دارندگان حقوقی که در آن تراحم و اختلافی به وجود آمده یا موارد دیگر از کسانی که طرفی از احتمال دعوا می باشند قرار می دادند. سپس به آنچه که تصادفی از بین نشانه ها خارج می گردیده رجوع می کردند به گونه ای که احتمال اعمال نظر خاصی در آن داده نشود بلکه تنها استخراج یک مورد معین از بین تمامی موارد بوده است، آن هم مستند به مجرد تصادف و اتفاق به گونه ای که ریشه نزاع و درگیری را از بین ببرد.

البته واضح است که این مقصود با روش های گوناگونی که قابل شمارش نیست انجام پذیر است. در نتیجه بین عقلا فرقی بین «رقاع» و «سهام» و «حصی» و موارد دیگر نیست و خصوصیتی هم در این موارد به چشم نمی خورد با توجه به این که تمامی آن ها در ادای آن مقصود مشترکند. و اتفاقاً ریشه تفاوت عادت اقوام و روش آنان در نحوه قرعه کشی نیز همین جاست؛ چنان که هر قومی نوع یا نوعی از کیفیت قرعه کشی را اختیار نموده اند بدون این که نافی نحوه های دیگر باشد. اما با این حال امروزه نوشتن و نگاشتن بیشترین تداول را دارد؛ زیرا هم آسان تر است و هم در بیشتر موارد حاجت، دستیابی بدان امکان پذیرتر است. هم چنین در این نحوه احتمال اعمال امیال نفسانی و نیت های خاص و هواهای نفسانی کمتر است.

گاهی نیز رقعها به دست کودکی یا به سبب دستگاه مخصوصی خارج می گردد تا بیشترین بُعد را از سوء ظن داشته و بیشترین نزدیکی و قرب را به عدالت داشته باشد. این کیفیتی است که عقلا بدان پایبندند.

اما روایات وارده در قاعده نسبت به این مسأله متفاوتند؛ بیشتر آن ها مطلق بوده و از تعیین کیفیت خاصی برای قرعه کشی خالی هستند و همین دلیل بر واگذار کردن امر آن به آنچه که بین عقلا و اهل عرف متداول است می باشد و نیز بر امضاء راه و روش آن ها در این امر دلالت دارند. در برخی از روایات نیز طریق خاصی برای قرعه بدون این که ظاهراً تصریحی بر حصر آن بر این طریق ذکر شده باشد وجود دارد که ذیلاً بدان ها اشاره می شود :

۱. قرعه کشی بوسیله تیرها؛ چنان که در روایت ۱۱ از روایات خاصه ای که هنگام بیان مدرک قاعده از سنت ذکر کردیم بدان اشاره شد و در باب میراث خنثی وارد شده بود: «يُكْتَبُ عَلَى سَيِّمِهِمْ عَبْدُ اللَّهِ، وَعَلَى سَيِّمِهِمْ أُمُّ اللَّهِ، يُطْرَحُ السَّهْمَانِ فِي سَيِّمِهِمْ مُبَهَمَةً ثُمَّ تُجَالُ السَّهَامُ، عَلَى مَا خَرَجَ وَرَثَ عَلَيْهِ» (۱)، در غیر این روایت هم تعبیر به سهم وارد شده است. گویی این روش متداول ترین روش در آن روزگار بوده است.

۲. قرعه کشی با انگشترها، چنان که در ابواب قضاوت های امیر المؤمنین علیه السلام در قضیه جوانی که پدرش همراه با جماعتی به سفر رفته بود. همراهان پدر برگشتند اما پدرش بازنگشت و عده ای نسبت به مرگ او شهادت دادند. آن جوان شهادت آنان را نپذیرفت و به امیر المؤمنین علیه السلام شکایت برد. حضرت بین آن ها به روشی بدیع و عجیب قضاوت فرمود که دروغ آنان آشکار گشته و به قتل او به دست خودشان اعتراف کردند. در ذیل روایت آمده است که آن جوان و آن گروه در مال مقتول که چقدر بوده اختلاف نمودند. امیر مؤمنان علیه السلام انگشتر خویش و انگشتر تمامی کسانی که نزد ایشان بودند را گرفته و سپس فرمودند :

«أَجِيلُوا هَذِهِ السَّهَامَ فَأَيُّكُمْ أَخْرَجَ خَاتَمِي فَهُوَ صَادِقٌ فِي دَعْوَاهُ لِأَنَّهُ سَهْمُ اللَّهِ وَهُوَ لَا يَخِيْبُ؛ این سهام را بگردانید، هر کدام از شما که انگشتر مرا در آورد او در ادعای خویش صادق است؛ زیرا انگشتر من سهم الله است و سهم الله دچار گمراهی نخواهد شد».

(۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ابواب کیفیه میراث الخنثی، باب ۴، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۰، ح ۱.

از این روایت ظاهر می گردد که بر انگشترها هم اطلاق سهم می شده است و نیز بر هر چیزی که بوسیله آن حق یکی از طرفین دعوا معین می گشته.

اما آیا می توان بر حکم مذکور در این روایت اعتماد کرد از جهت این که ادعا کننده برای زیادی مال مدعی است و مدعی در نقصان مال، منکر است. در نتیجه چاره ای از اجرای قواعد معلومه در باب قضاء برای مدعی و منکر نیست؟ یا آن که چاره ای از عمل به این حکم در خصوص همین مورد نخواهد بود؟ یا مثل این روش از قضاوت، مختص به امام علیه السلام است؟ تمام کلام پیرامون این مسأله در محل مناسب ذکر خواهد شد.

۳. قرعه کشی بوسیله کتابت بر روی کاغذها، چنان که از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که با نوشتن بر روی رقعها قرعه کشی فرمودند. (۱)

۴. قرعه کشی بوسیله سرگین یا هسته خرما؛ چنان که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که در بعضی از گوسفندان یکبار بوسیله سرگین قرعه کشی فرمود و بار دیگر بوسیله هسته. (۲)

۵. قرعه کشی بوسیله قلمها؛ چنان که در قضیه حضرت زکریا علیه السلام وارد شده و معنای آن توضیح داده شد.

البته در هیچ کدام از این موارد تصریحی به انحصار طریق در آن نشده است و از همین جا معلوم می شود که شارع مقدس آن را آن گونه که نزد عرف و عقلا بوده امضا کرده است؛ زیرا خصوصیتی در هیچ کدام از این راه ها وجود ندارد.

اما مسأله دعا به آنچه در احادیث باب وارد شده است یا مطلق دعا کردن - که از بعضی دیگر از احادیث ظاهر می شود - چنان که گذشت با توجه به عدم ذکر آن در بسیاری از روایات و کلمات اصحاب دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد و البته شکی در رجحان خواندن دعا نیست.

۱- عوائد الایام، ص ۶۵۱، ح ۴۴.

۲- عوائد الایام، ص ۶۵۱، ح ۴۵.

با این حال در رجحان دعا هنگام عدم ثبوت واقع مجهول در موارد قرعه که استخراج آن بوسیله قرعه اراده شده است، تأمل و اشکالی وجود دارد؛ زیرا این فرمایش امام: «اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ أَيُّهُمْ كَانَ الْحَقُّ لَهُ فَادِهِ إِلَيْهِ» که در روایت بصری در باب تعارض دو بینة متساوی وارد شده است یا این فرمایش امام علیه السلام که فرمود: «اللَّهُمَّ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، بَيْنَ لَنَا أَمْرٍ هَذَا الْمَوْلُودِ»، که در روایت فضیل در باب میراث خنثی وارد شده است، ظاهر در اختصاص دعا به جایی است که مورد قرعه دارای واقع مجهولی است و از خدای متعال خواسته می شود حق بوسیله قرعه اخراج گردد. مگر آن که گفته شود این مطلب پیوسته به قصد انشاء نبوده بلکه به عنوان تأسی انجام می شده است اما این گفته نیز بعید به نظر می رسد.

مقام هفتم: آیا قرعه جایز است یا واجب؟

از بحث هایی که در باب قرعه مطرح شده این است که اجرای قرعه در موارد آن واجب است یا جایز؟ به عبارت دیگر آیا قرعه رخصت است یا عزیمت یا این که به اختلاف مقامات فرق می کند؟ و بنابر این که جایز باشد، عمل به آن بعد از اجرای آن واجب است یا نه؟ بنابراین بحث در دو مقام پیگیری می شود.

مقام اول: ما بر کلام صریحی از قوم نسبت به وجوب یا جواز قرعه دست نیافتیم مگر آنچه که علامه نراقی در کتاب عوائد افاده فرموده و مطلب طولانی را به تفصیل ذکر نموده اند که حاصل آن چنین است:

«إنَّ موارد القرعه مختلفه :

«فتاره تجب بمقتضى الأمر الوارد فى أحاديثها كما فى الشاه الموطوءه.

وأخرى تجب تعييناً لتوقف الواجب؛ وهو تعيين الحق، عليها؛ وذلك فيما إذا كان له واقع معين وجب الوصول إليه إمّا لرفع التنازع كما فى الولد المتداعى فيه أو شبه ذلك، ولم يكن هناك طريق آخر للتعيين أو فيما إذا لم يكن له واقع ثابت ولم يكن هناك دليل

على التخيير؛ كما إذا أوصى بعق أربع رقبات من عشرين رقبه مثلاً ولم يكن هناك دليل على تخيير الموصى فإنه أيضاً يجب الرجوع فيه إلى القرعه.

و ثالثه يجب تخييراً بينها وبين الرجوع الى التخيير، كالمسأله السابقه (أعنى مسأله الوصيه) إذا كان هناك إطلاق في كلام الموصى يدل على تخيير الوصى في ذلك؛ وكما في تعيين حق القسم للزوجات إذالم يكن هناك مرجح. ورابعه ما لا يجب لا تعييناً ولا تخييراً وذلك فيما لا يجب التعيين فيه كتقديم أحد المتعلمين في علم مستحب أو تقديم إحدى الزوجتين المتمتع بهما في الليله؛ (۱) موارد قرعه مختلف است :

گاهی به مقتضای امری که در احادیث وارد شده است واجب می گردد چنان که در گوسفند وطی شده این گونه است. و گاهی نیز تعییناً واجب می گردد به جهت توقف واجب در آن و آن هم در جایی است که تعیین حق، متوقف بر آن باشد؛ یعنی در جایی که برای قرعه واقع معینی که وصول به آن واجب است پیدا شود، یا به خاطر رفع تنازع مانند فرزندی که بر سر او دعوا شده یا موارد مشابه آن و راهی برای تعیین آن جز قرعه وجود ندارد. یا در جایی که واقع ثابتی وجود ندارد اما دلیلی بر تخيير نیز در بین نیست مانند آن جا که شخص وصیت می کند بر آزاد کردن ۴ بنده از ۲۰ بنده اش (مثلاً) و دلیلی بر تخيير موصی وجود ندارد در این صورت نیز رجوع به قرعه واجب خواهد بود.

گاهی هم بین آن و بین رجوع به تخيير، وجوب تخيیری وجود دارد مانند مسأله سابق (وصیت) اگر اطلاقی در کلام موصی که دلالت بر تخيير وصی بر امر داشته باشد در بین باشد و هم چنین در تعیین حق قسم برای زوجات اگر مرجحی در بین نباشد.

و گاهی هم پیش می آید که قرعه نه تعییناً و نه تخييراً واجب نیست، و آن در جایی است که تعیین در آن واجب نیست مانند تقدیم یکی از متعلمین در علمی که مستحب است یا تقدیم یکی از دو زوجه ای که متعه هستند در یک شب».

گفتار ما: بر کلام ایشان ایراداتی وارد است :

ایراد اول : حمل امر در قسم اول یعنی مسأله «گوسفند وطی شده» بر امر مولوی وجوبی معلوم نیست بلکه اظهر آن است که امر، امر ارشادی برای تخلص از گوسفند محرم و هم چنین برای تخلص از احتیاط لازم در اطراف شبهه محصوره باشد. بنابراین اگر در آن جا آثاری که بر حلیت لحم گوسفند مترتب نیست، وجود داشته و فقط انتفاع بدان قصد شده باشد بعید نیست که حکم به عدم وجوب اجرای قرعه در آن بشود چنان که اگر انتفاع به گوشت گوسفند بعد از مدت زمان طولانی اراده شود، وجوب اجرای قرعه در زمان کنونی معلوم نیست. (تأمل فرمایید)

ایراد دوم : اگر طریق و راه، منحصر در قرعه نباشد بلکه بتوان به «تخیر» رجوع کرد مانند وصیت مطلقه که تنها باید به آن رجوع کنیم و دلیلی بر مشروعیت قرعه در آن نیست و هم چنین جایی که امری که تعیین آن واجب است در بین نباشد، مانند مثال متعه یا مثال متعلمین برای علم مستحبی و دلیل این مطلب نیز عدم دلالت ادله آن بر مشروعیت قرعه در این موارد است.

حاصل آن که آنچه از ادله قرعه استفاده می شود مشروعیت آن در جایی است که امری که تعیین آن لازم است وجود داشته باشد (چه برای آن امر واقع ثابت مجهولی در بین باشد یا نباشد) و طریق دیگری برای تعیین آن امر وجود نداشته باشد اما در غیر این موارد که اصلاً امری که تعیین آن لازم است در بین نیست، قرعه کالعدم خواهد بود. به این معنا که اخذ به مقتضای قرعه در آن و عمل بدان از باب یکی از اطرافی است که در آن مخیر هستیم نه از باب این که تنها بوسیله قرعه باید استخراج شود.

شبهه : ظاهر اطلاق ادله مشروعیت قرعه در هر مجهولی، جواز رجوع بدان می باشد حتی در مواردی که تعیین در آن ها واجب نیست.

پاسخ : مجهول در اخبار باب - چنان که قرائن فراوانی بدان شهادت می دهند -

امر مشکلی است که از سویی هیچ راهی برای تعیین آن وجود ندارد و از سوی دیگر تعیین آن نیز لازم است.

مقام ثانی :

آیا عمل به قرعه بعد از اجرای آن واجب است یا این که عدول از آن و رجوع به غیر آن جایز می باشد؟ حاصل قول در این مسأله این است که در وجوب عمل به آنچه که بوسیله قرعه استخراج می گردد آن هم در مواردی که اجرای آن ها واجب است، اشکالی نیست؛ زیرا وجوب اجرای آن، در واقع مقدمه ای برای وجوب عمل به آن است بدون فرق بین آنچه که دارای واقعیت ثابت هست و آنچه که چنین واقعیت ثابتی ندارد.

البته وجوب در اول اظهر است، نظر به این که آنچه بوسیله قرعه استخراج می گردد همان حق است - چنان که در روایات باب وارد شده - در نتیجه اگر به عنوان مثال در تعیین میراث خنثی قرعه اجرا شود و نشانه بر مذکر یا مؤنث واقع گردد، یا این که قرعه در تعیین کسی که عتق آن واجب است از بین تمامی بندگان که نسبت به عتق بعضی از آن ها بدون تعیین وصیت صورت گرفته است، بر حاکم یا وصی واجب است که بدان عمل نماید و اهمال نسبت به آن و عدول به قرعه دیگر جایز نیست. (حال آن که فرض مسأله در جایی است که راهی دیگر غیر از قرعه در آن وجود ندارد).

البته برای صاحب حق جایز است که از حق خویش - بعد از آن که نشانه او خارج شد - چشم پوشی نماید چنان که برای قرعه کشندگان جایز است که بعد از خروج نشانه برای یکی از آن ها یا برای دو نفر از آن ها - در جایی که برای تقسیم اموال مشترک قرعه کشی کرده اند - با یکدیگر مصالح کرده و بر یک امر خاصی رضایت بدهند.

اما این مختص به جایی است که مورد قرعه از «حقوق» باشد مانند مسأله تقسیم شرکاء در اموال یا تقسیم گوسفندان و موارد دیگر. اما اگر مورد قرعه از سنخ «احکام» باشد مانند مسأله فرزندی که در مورد آن تنازع و درگیری وجود

دارد و موارد مشابه آن، به هیچ وجه جایز نیست؛ زیرا واضح است که تغییر آن بوسیله رضایت دادن با مصالحه و شبه آن جایز نمی باشد.

هم چنین است مسأله گوسفندی که مورد وطی قرار گرفته؛ زیرا خروج قرعه بر یکی از گوسفندان آن را در حکم گوسفند وطی شده قرار خواهد داد هر چند واقعاً مورد وطی قرار نگرفته باشد و در چنین حالتی معنایی برای تغییر آن و قرار دادن گوسفند دیگر به جای آن، بوسیله قرعه دیگری یا از طریق دیگر

وجود ندارد.

تمامی آنچه ذکر شد در موارد وجوب قرعه بود. اما اگر قائل به مشروعیت آن در مواردی که اجرای آن در آن ها واجب نیست باشیم مانند مسأله متعلمین برای علوم مستحبی و مشابه آن، چنان که اجرای قرعه در این موارد واجب نیست، هم چنین عمل به آن نیز بعد از اجرای آن واجب نخواهد بود؛ بنابراین برای شخص جایز است از آنچه بوسیله قرعه مشخص شد به غیر آن عدول کند، البته به شرط آن که محذور دیگری در بین نباشد. (تأمل فرماید)

آنچه ذکر شد بحث کامل در مسأله قاعده قرعه بود.

مقام هشتم: آیا استخاره از انواع قرعه است؟

ظاهر آ استخاره بوسیله رقعہ ها یا سنگ ریزه یا فندق یا تسیح و موارد مشابه آن که در روایات مختلفه وارد شده، نوعی از انواع قرعه است و هر گاه بر انسان امری مشکل گردد آن را به خدای متعال واگذار نموده سپس بعضی از دعاهای مأثورہ را می خواند و آنگاه سهم یا رقعہ یا فندق یا چیزهای دیگری که انجام کار یا ترک آن را بر روی آن نوشته خارج می کند (یا از چیزهایی که آن را با علامتی مشخص نموده) و بر طبق آن عمل می کند.

تفاوت استخاره با قرعه ای که معروف است این است که قرعه در مواردی است که حکم جزئی آن به جهت اشتباه موضوع معلوم نمی باشد و بیشتر موارد در تراحم در حقوق است، در حالی که استخاره در مواردی است که حکم شرعی

و موضوع آن مشخص بوده و امر نیز بین امور مباح دور می زند لکن شکی در

صلاح یا فساد آن برای فاعل وجود دارد و این که در سرعت یا در مدت مشخص آن صلاح یا فساد هست یا خیر؟ در این صورت اگر امر او به یک راه روشن و آشکار ختم نگردد به استخاره متوسل می شود تا آنچه صلاح اوست برایش کشف شده و از حیرت و سردرگمی خارج گردد. علامه مجلسی رحمه الله در اواخر جلد ۱۸ از بحار الانوار ابوابی را گشوده و در آن ها روایات فراوانی را ذکر نموده است که بر جواز استخاره بوسیله دعا سپس عمل به آنچه در قلب شخص واقع می گردد، یا دستور به استشاره بعد از دعا سپس عمل بر طبق آنچه که بر زبان استشاره دهنده جاری می شود و یا انجام استخاره بوسیله رقعہ ها، فندق ها، سنگ ریزه و قرآن کریم دلالت دارد.

بین بزرگان در مشروعیت استخاره بدون دعا و استشاره بحث واقع شده و از اکثر اصحاب جواز آن حکایت شده است. و در مقابل، از ابن ادریس و بعضی دیگر انکار و تردد در آن حکایت گردیده است.

علامه مجلسی رحمه الله در آخر آنچه در این باب آورده است کلامی را ذکر نموده که به واسطه فوایدی که دارد و بصیرت بیشتری که در مقصود ما می افزاید شایسته است آن را ذکر کنیم. نص کلام ایشان چنین است :

«إِنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَسْتِخَارَةِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْأَخْبَارِ الْمَعْتَبَرَةِ هُوَ أَنَّ لَا يَكُونُ الْإِنْسَانُ مُسْتَبَدًّا بِرَأْيِهِ، مُعْتَمِدًا عَلَى نَظَرِهِ وَعَقْلِهِ، بَلْ يَتَوَسَّلُ بِرَبِّهِ تَعَالَى وَيَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ، وَيَقَرُّ عِنْدَهُ بِجَهْلِهِ بِمَصَالِحِهِ، وَيَفُوضُ جَمِيعَ ذَلِكَ إِلَيْهِ، وَيَطْلُبُ مِنْهُ أَنْ يَأْتِيَ بِمَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ فِي أُخْرَاهِ وَأَوْلَادِهِ، كَمَا هُوَ شَأْنُ الْعَبْدِ الْجَاهِلِ الْعَاجِزِ مَعَ مَوْلَاهُ الْعَالِمِ الْقَادِرِ، فَيَدْعُو بِأَحَدِ الْوَجُوهِ الْمَتَّقِمَةِ مَعَ الصَّلَاةِ أَوْ بَدُونِهَا، بَلْ بِمَا يَحْظُرُ بِبَالِهِ مِنَ الدُّعَاءِ إِنْ لَمْ يَحْضُرْهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، لِلْأَخْبَارِ الْعَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُ فِيمَا مَرِيدَ ثُمَّ يَرْضَى بِكُلِّ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى فِعْلِهِ مِنْ نَفْعٍ أَوْ ضَرِّ.»

و بعد ذلك، الاستخاره من الله سبحانه ثم العمل بما يقع في قلبه، ويغلب على ظنه أنه أصلح له.

و بعده الاستخاره بالاستشاره بالمؤمنين.

و بعده الاستخاره بالرقاع أو البنادق أو «القرعه بالسبحه» والحصا أو التفأل بالقرآن الکریم.

و الظاهر جواز جميع ذلك، كما اختاره أكثر أصحابنا وأوردوها فی كتبهم الفقهيّه والدعوات وغيرها، و قد اطّلت هاهنا علی بعضها «ثمّ قال :

«و انکر ابن إدريس الشقوق الأ-خيره، وقال إنّها من أضعف أخبار الآحاد وشواذ الأخبار لأنّ روايتها فطحیه ملعونون مثل زرعه وسماعه وغيرهما فلا يلتفت إلى ما اختصا بروايته ولا يعرج عليه، قال: و المحصلون من أصحابنا ما يختارون فی كتب الفقه إلّا ما اخترناه، ولا- يذكرون «البنادق» و«الرقاع» و «القرعه» إلّا فی كتب العبادات دون كتب الفقه و ذکر أنّ الشيخين وابن البراج لم يذكروها فی كتبهم الفقهيّه.

و وافقه المحقق (قده) فقال: أمّا الرقاع وما يتضمن افعال ولا تفعل ففی حيز الشذوذ فلا عبره بهما. وأصل هذا الكلام من المفيد؛ فی المقنعه حيث أورد أولاً أخبار الاستخاره بالدعاء، والاستشاره وغيرهما ممّا ذكرنا أولاً، ثمّ أورد استخاره ذات الرقاع وکيفيتها ثمّ قال: قال الشيخ وهذه الروايه شاذه ليست كالذی تقدمّ لکننا أوردناها للرخصه دون تحقيق العمل بها؛ اصل در استخاره ای که اکثر اخبار معتبر بر آن دلالت دارند این است که انسان نباید مستبد به رأی بوده و بر نظر و عقل خویش اعتماد کند بلکه لازم است به خدای تعالی توسّل کرده و در تمام امور خویش بر او توکل نماید و نزد او به جهل خویش در مصالح خود اقرار نماید و تمامی آن ها را به خداوند واگذارد و از او بخواهد که خیر او را در دنیا و آخرت به او عطا فرماید، چنان که شأن یک عبد جاهل عاجز با مولای عالم قادر چنین است. بنابراین باید به یکی از جوهی که قبلاً ذکر شد از نماز یا بدون آن، خداوند را بخواند بلکه اگر چیزی از دعاهای مذکور در نزد او حاضر نبود، هر دعایی را که در ذهن خویش دارد با آن نزد خدای متعال را بخواند. دلیل این مطلب نیز اخبار عامه ای است که وارد شده است. سپس بر هر نفع و ضرر مترتب بر فعلی که انجام می دهد (استخاره) راضی باشد. بعد از آن از خداوند سبحان طلب خیر نماید و آنچه بر قلبش واقع می گردد یا آنچه که بر ظن او غلبه دارد عمل کند که به صلاح اوست.

و مرحله بعد استخاره، مشورت کردن با مؤمنین است.

مرحله بعد با رقعہ ہا یا فندق ہا یا «قرعہ با تسبیح» و سنگ ریزہ یا تفأل بہ قرآن کریم است.

و ظاہر آن است کہ تمامی این امور جایز است، چنان کہ اکثر اصحاب ما آن را اختیار فرمودہ و در کتب فقہیہ و کتب دعوات و غیر آن نقل نمودہ اند و در این جا نیز بعضی از آن ہا ذکر شد.

سپس می فرماید: ابن ادریس شقوق اخیر را انکار نموده و می گوید کہ این موارد از ضعیف ترین خبرهای واحد و اخبار نادر است؛ زیرا روایت کنندگان آن ہا فطحی مذهب و ملعون ہستند مثل زرعه و سماعہ و دیگر راویان. در نتیجہ بہ روایاتی کہ این دو نفر بہ خصوص روایت کردہ اند التفاتی نمی شود و بر مبنای آن کاری صورت نمی گیرد. و نیز می گوید: محصلین از اصحاب ما جز آنچه را کہ ما اختیار کردیم در کتب فقہیہ اختیار نمی کنند و ذکر از فندق ہا و رقعہ ہا و قرعہ بہ میان نمی آورند مگر در کتب عبادات و نہ در کتب فقہ و گفتہ است کہ شیخین و ابن البراج آن ہا را در کتب فقہیہ خویش ذکر نکرده اند.

محقق؛ نیز با او موافقت فرمودہ و می گوید: اما در مورد رقعہ ہا، آنچه کہ متضمن اَفْعَل و لا تَفْعَل است در جایگاہ بسیار نادر و شذوذ است کہ اعتباری بہ آن ہا نیست.

و اصل کلام در این جا از مفید؛ در مقنعہ است چنان کہ اولاً: اخبار استخارہ بوسیلہ دعا و استشارہ و موارد دیگر را کہ ما آن ہا را در ابتدای کلام ذکر کردیم آورده و سپس استخارہ ذات الرقاع و کیفیت آن را ذکر نموده است. سپس می گوید: شیخ گفتہ است کہ این روایت شاذ بودہ و مانند روایتی کہ مقدم کردیم نیست، اما ما آن را بہ جهت رخصت آوردیم نہ تحقیق عمل بدان». (۱)

سپس علّامہ مجلسی بعد از کلامی کہ دلالت بر اختلاف نسخہ ہا در مقنعہ دارد می فرماید :

«قال الشهيد (رفع الله درجته) في الذكرى: «و انكار ابن إدريس الاستخاره بالرقاع لا مأخذ له مع اشتهاها بين الأصحاب وعدم راد لها سواه ومن أخذ مأخذ كالشيخ نجم الدين؛ قال وكيف تكون شاذة وقد دونها المحدثون في كتبهم والمصنفون في مصنفاتهم...؛ شهيد - که خداوند درجاتش را رفیع بگرداند - در کتاب ذکر می گوید: و این که ابن ادريس استخاره بوسیله رقعہ ها را انکار کرده است مأخذی برای آن وجود ندارد علاوه بر اشتهاها که بین اصحاب دارد و هیچ کس جز او و کسانی که از او پیروی کرده اند - مانند شیخ نجم الدين - این کار را رد نکرده اند؛ و چگونه شاذ باشد در حالیکه محدثین در کتبشان آن را مدون نموده و مصنفین در مصنفاتشان به آن پرداخته اند». (۱)

اما امر در جواز استخاره با رقعہ بسیار سهل است بعد از توجه به این که مورد آن امور مباحی است که در آن ها تردید حاصل می شود. سپس توکل به خدا شده و به آنچه از رقعہ ها خارج می شود عمل می گردد. همچنین است در مورد غیر رقعہ از مواردی که استخاره با آن ها صحیح بود عمل می شود. البته به امید رسیدن به مطلوب و چه بسا این که در کتب فقهیه بسیار از آن ذکر نشده است مستند به

همین معنا باشد.

در هر حال اموری چند دلالت دارند بر این که استخاره بوسیله مواردی که ذکر شد نوعی از انواع قرعه بشمار می رود :

۱. این که در بعضی از روایات از استخاره به «مساهمه» تعبیر شده است - که مساهمت نیز همان قرعه است چنان که سابقاً هنگام ذکر آیات داله بر قرعه بدان اشاره شد - مثل روایت عبد الرحمن بن سیابه که می گوید :

«خَرَجْتُ إِلَى مَكَّةَ وَمَعِيَ مَتَاعٌ كَثِيرٌ فَكَسَدَ عَلَيْنَا، فَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: ابْعَثْ بِهِ إِلَى الْيَمَنِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لِي: سَاهِمٌ بَيْنَ مِصْرَ وَالْيَمَنِ ثُمَّ فَوَّضَ أَمْرَكَ إِلَى اللَّهِ، فَأَيُّ الْبَلَدَيْنِ خَرَجَ اسْمُهُ فِي السَّهْمِ فَابْعَثْ إِلَيْهِ مَتَاعَكَ، فَقُلْتُ: كَيْفَ أَسَاهِمُ؟ قَالَ :

أَكْتُبُ فِي رُقْعَةٍ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ الْعَالِمُ وَأَنَا الْمُتَعَلِّمُ فَانظُرْ فِي أُمَّ الْأَمْرَيْنِ خَيْرٌ لِي حَتَّى أَتَوَكَّلَ عَلَيْكَ فِيهِ، وَأَعْمَلُ بِهِ ثُمَّ أَكْتُبُ مِصْرًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ أَكْتُبُ فِي رُقْعَةٍ أُخْرَى مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ أَكْتُبُ الْيَمْنَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَكْتُبُ فِي رُقْعَةٍ أُخْرَى مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ أَكْتُبُ يُحْبَسُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَا تَبْعَثْ بِهِ إِلَى بَلَدِهِ مِنْهُمَا، ثُمَّ اجْمَعِ الرَّقَاعَ فَادْفَعْهَا إِلَى مَنْ يَسْتُرُهَا عَنْكَ، ثُمَّ ادْخُلْ يَدَكَ فَخُذْ رُقْعَةً مِنَ الثَّلَاثِ رِقَاعٍ، فَأَيُّهَا وَقَعَتْ فِي يَدِكَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَاعْمَلْ بِمَا فِيهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛ به مکه رفتم و به همراه خود کالاهای فراوانی بردم اما به کسادی خوردم. بعضی از دوستان به من گفتند: این کالاهای را به یمن بفرست. من این مطلب را با امام صادق علیه السلام در میان گذاشتم. حضرت به من فرمود: بین مصر و یمن مساهمه کن (قرعه کشی کن) و آنگاه امر خویش را به خدای متعال واگذار، هر کدام از دو شهر که اسم او در میان نشانه ها خارج شد متاع خویش را به همان شهر بفرست. عرض کردم: چگونه قرعه کشی کنم؟ حضرت فرمود: در رقعۀ ای بنویس بسم الله الرحمن الرحيم همانا جز تو خدایی نیست که عالم غیب و شهود هستی. تو عالم هستی و من متعلم. بنگر در کدامیک از دو امر برای من خیر است تا من در آن بر تو، توکل کنم و به آن عمل کنم. سپس در رقعۀ بنویس «مصر إن شاء الله» آن گاه در رقعۀ دیگر نیز مثل همان را بنویس. و سپس بنویس «إن شاء الله حبس می شود و به هیچ کدام از دو شهر نخواهد رفت». سپس سه رقعۀ را به کسی که آن ها را از تو می پوشاند بسپار. آن گاه دست خویش را داخل کن و از میان آن سه یکی را برگیر و مطابق هر کدام که در دست تو قرار گرفت با توکل به خدا عمل کن إن شاء الله». (۱)

از وجوه متفاوت - که بر انسان تأمل کننده مخفی نیست - به دست می آید که در این روایت دلالت بر این وجود دارد که استخاره نوعی از قرعه است و مثل این مطلب اخبار دیگری وارد شده است.

۲. وجود اتحاد در کیفیت عمل و دعا در هر دو استخاره و قرعه؛ چنان که ابن

طاوس در کتاب «امان الاخطار» و در کتاب «استخارات» به نقل از کتاب عمرو بن ابی المقدام از یکی از دو معصوم علیه السلام در مساهمه نقل می کند :

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ؛ وَأَنْ تُخْرِجَ لِي خَيْرَ السَّهْمَيْنِ فِي دِينِي وَدُنْيَايَ وَآخِرَتِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجَلِهِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، مَا شَاءَ اللَّهُ لِقُوَّةِ إِلَّا بِاللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ» ثُمَّ تَكْتُبُ مَا تُرِيدُ فِي رُقْعَتَيْنِ وَتَكُونُ الثَّلَاثَةُ غَفْلًا (۱)، ثُمَّ تُجِيلُ السَّهْمَ، فَأَيُّهَا خَرَجَ عَمِلَتْ عَلَيْهِ؛ وَلَا تُخَالَفُ؛ فَمَنْ خَالَفَ لَمْ يُصْنَعْ لَهُ،

وَأِنْ خَرَجَ الْغَفْلُ رَمَيْتَ بِهِ؛ نُوْشْتَه مِي شُود: به نام خداوند بخشنده مهربان. خداوندا! تو خلق کننده آسمان و زمین و دانای به غیب و شهود هستی. رحمان و رحیمی و تو هستی که بین بندگان خویش در آنچه اختلاف دارند حکم می کنی. از تو به حق محمد و آل محمد می خواهم که بر محمد و آل محمد درود فرستی و بهترین نشانه هایی که برای من خیر دین و دنیا و آخرت و عاقبت امرم و خیر سرعت در کار و مقدار مشخص بر آن قرار می گیرد را خارج سازی که تو قطعاً بر هر چیزی توانایی. هرچه خدا خواست می شود و قوتی جز خدای متعال نیست خداوند بر محمد و آل محمد درود فرستد. سپس آنچه را که می خواهی در دو رقعہ

می نویسی و رقعہ سومی را هم به عنوان رقعہ آزاد که نه خیر و نه شر از آن توقع می رود و نشانه ای ندارد قرار می دهی. سپس نشانه ها را می گردانی، هر کدام که خارج شد طبق آن عمل می کنی و نباید مخالفت نمایی که اگر کسی مخالفت نماید نتیجه ای برای او حاصل نخواهد شد و اگر نشانه آزاد خارج شد به دور انداخته می شود». (۲)

این روایت با اطلاقی که دارد شامل موارد رقعہ می گردد یعنی حکم شرعی جزئی

۱- غُفْل: چنان که در قاموس آمده یعنی آنچه که خیرش امید نمی رود و از شرش ترسی نیست، نشانه ای که علامتی ندارد.

۲- الأمان من أخطار الأسفار، ص ۹۷؛ فتح الأبواب، ص ۲۶۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۱۹.

که شک در آن وجود دارد و طریقی در اثبات آن نیست. نیز شامل موارد استخاره می شود یعنی آنچه که در صلاح و فساد آن برای فاعل شک حاصل شده است با علم به جواز فعل و ترک آن چنان که ابن طاووس نیز همین مطلب را فهمیده است.

در کلام علامه مجلسی نیز گذشت که فرمود: «او القرعه بالسبحه...»، یا قرعه بوسیله تسبیح و این خود دلیل دیگری است بر اطلاق قرعه بر استخاره.

به خاطر دارم که آن بزرگوار بر مشروعیت استخاره بوسیله رقعہ ها و شبہ آن ها به اطلاقات قرعه ای که ذکر آن ها گذشت و این که قرعه برای هر امر مشکلی است تمسک فرموده است - هر چند در استدلال بدان اشکالی وجود دارد که مخفی نیست - زیرا به قرینه فهم اصحاب و موارد خاصی که این عمومات در آن ها وارد شده است، اطلاقات مذکور مختص به جایی است که در حکم شرعی جزئی، آن هم از جهت مشتبه شدن موضوعش، شک حاصل شود. لا اقل باید گفت: این اطلاقات به این موارد انصراف دارد و در هر حال در این که نوعی از انواع قرعه باشد شکی وجود ندارد.

آنچه گذشت تمام بحث در ملحقات مربوط به مسأله قاعده قرعه بود.

تقیه از قدیمی ترین اموری است که اصحاب ما از یک سو بدان شناخته شده و از سوی دیگر بیش از همه به واسطه آن، مورد تقبیح و تشنیع قرار گرفته اند. البته ریشه این تقبیح، جهل مخالفان از معنا و موارد حرمت و جواز تقیه بوده و نیز غفلتی است که به حکم عقل و نقل، نسبت به تقیه داشته اند.

تقیه فروع فراوانی در ابواب مختلف فقه - عبادات و غیر عبادات - داشته و دو حلقه اتصال با مذهب دارد :

یکی از جهت فقه و قواعد و فروع فراوانی که مبتنی بر تقیه است؛ و دیگری از جهت عقاید و کلام، چنان که اعتقاد به تقیه نزد غافلین از محتوا و موارد آن، دلیلی بر ضعف مذهب انگاشته می شود!

در این مبحث، علاوه بر این که از تقیه به عنوان یک قاعده فقهیه بحث می کنیم، تلاش خواهیم کرد در طی بحث ها، توضیحات کافی در مورد تقیه، از جهات دیگر نیز مطرح گردد تا ارزش ایرادهایی که مخالفین بر علیه ما بدان تمسک بسته اند روشن گردد و معلوم شود این گمان ها - مانند ظن و گمان های دیگری که دارند - از ارتباط اندکشان با ما ناشی شده است. آری، مخالفان، به جای آن که عقاید حق ما را، از خودمان دریافت کنند، معتقدات ما را از کتب نامتناسب و ناهنجاری برمی گیرند که پر است از انواع تهمت های برخاسته از تعصب های قومی و مذهبی یا به واسطه مطالب فتنه انگیز و کذبی که دشمنان دین

در شئون مسلمین وارد نموده اند تا بین آنان جدایی اندازند و کینه و بدبینی در میانشان فراگیر شود و به جان هم افتاده، با یکدیگر به نزاع و خصومت برخیزند و در نتیجه ناتوان و زمین گیر شده، هیبتشان از دست برود چنان که خدای متعال در قرآن شریف به این روش فتنه انگیزی دشمنان اشاره فرموده است.

به هر حال پیرامون مبحث تقیه در مقاماتی که عناوین آن ذیلاً ذکر شده به بحث و بررسی خواهیم پرداخت :

مقام اول : معنای لغوی و اصطلاحی تقیه.

مقام دوم : حکم تکلیفی حرمت و جواز آن و موارد این دو و ادله نقلیه و عقلیه ای که هر کدام بر آن دلالت دارند. نیز ذکر اقسام تقیه: «خوفی» و «تحیبی». و این که ترک کنندگان تقیه که در صدر اول اسلام و در عصرهای «اموی» و «عباسی» به شهادت رسیدند، مانند رشید هجری و میثم تمار، به چه دلیل تقیه را ترک کرده و جرعه های سوزان شکنجه و مرگ را نوشیدند؟ و آیا به راستی این کار بر آنان واجب بود یا فقط ترجیح داشت؟ و آیا ما هم می توانیم در امثال همان جایگاه ها مانند آن بزرگواران عمل کنیم؟

مقام سوم : پرداختن به این سؤال که: حکم وضعی تقیه از جهت عملی که از روی تقیه انجام می شود، مجزی از اعاده و قضا در داخل وقت و خارج آن هست یا خیر؟

مقام چهارم : بحث از امور مهم مختلفی که به بحث مربوط هستند؛ مانند این که آیا تقیه فقط در مقابل مخالفین اعتبار دارد یا کافرین و در برخی موارد موافقین در مذهب را نیز شامل می شود؟ آیا تقیه مختص به احکام است یا شامل موضوعات نیز می شود؟ و آیا مدار در تقیه بر خوف شخصی است یا نوعی؟ و اگر کسی برخلاف تقیه عمل کند آیا عمل او فاسد خواهد بود؟ و ضرورت ترک ذکر «قائم» (عج) به اسم ایشان، آیا از باب تقیه است؟ و آیا در این روزگار نیز، پرهیز از بردن نام آن عزیز، واجب است یا آن که اصلاً واجب نیست؟

و دیگر اموری که به مسأله تقیه مربوط هستند و إن شاء الله ما آن ها را در طی ده تنبیه ذکر نموده و از خدای سبحان توفیق و هدایت در جمیع امور را مسألت داریم که او بسیار نزدیک و اجابت کننده است.

مقام اول: معنای تقیه از جهت لغت و اصطلاح

ظاهر آ تقیه از جهت لغت، مصدری است از ماده «اتقی، یتقی» نه این که اسم مصدر باشد، چنان که علامه، شیخ انصاری رحمه الله ذکر کرده اند. (۱) محقق فیروزآبادی

در کتاب قاموس آورده است :

«اتقی الشیء وتقیته اتقیه واتقیه، تقی وتقیه وتقاء ککساء: حذرته، والاسم التقوی أصله تقیا قلبوه للفرق بین الاسم والصفه؛ و اسم مصدر آن تقوی است که برای فرق بین اسم و صفت آن را قلب کرده اند». (۲)

ظاهر کلام ایشان این است که اتقی و تقی به معنی واحدی هستند - چنان که دیگران همین را ذکر کرده اند - و مصدر آن تقیه و تقی و تقاء می باشد. اسم مصدر آن نیز تقوی است، البته این مسأله سهل و واضح است که معنای مصطلح آن در فقه و اصول و کلام اخص از معنای لغوی آن می باشد، چنان که در غیر این مورد از الفاظی که غالباً در معانی مصطلحشان استعمال می گردند، همین گونه است.

از اصحاب در معنای اصطلاحی تقیه عبارت هایی رسیده که مضامین آن ها به هم نزدیک است. اختلاف کمی هم که در آن ها مشاهده می شود، بر اختلاف آن ها در حقیقت و مفاد آن دلالت ندارد. در این جا شایسته است به نص بعضی از کلمات بزرگان پردازیم.

۱. محقق برجسته شیخ جلیل؛ «مفید» در کتاب تصحیح الاعتقاد می فرماید :

«التقیه کتمان الحق وستر الاعتقاد فیه ومکاتمه المخالفین وترک مظاهرتهم بما یعقب ضرراً فی الدین والدنیا؛ تقیه، کتمان حق و پوشاندن اعتقاد در حق و همچنین

۱- رسائل فقهیه، شیخ انصاری، ص ۷۱؛ کتاب الصلاه، ج ۲، ص ۴۷۶؛ التقیه، ص ۳۷.

۲- القاموس المحيط، ج ۴، ص ۴۰۱.

رازپوشی با مخالفین و ترک آشکار گویی با آنان است در آنچه که ضرر در دین و دنیا را به دنبال دارد» (۱).

۲. شیخ شهید ما؛ در کتاب قواعد می فرماید :

«التقیه مجامله الناس بما يعرفون و ترک ما ینکرون حذرآ من غوائلهم؛ تقیه معاشرت با مردم است به همان نحوی که می شناسند و ترک کردن آنچه که نمی شناسند و انکار می کنند به جهت دوری از آزار و اذیت ایشان» (۲).

۳. شیخ ما، علامه انصاری در رساله ای که در این مسأله نگاشته می فرماید :

«المراد (منها) هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقة فی قول أو فعل مخالف للحق؛ مراد از تقیه در این جا بازداشتن خویش از ضرری است که ممکن است از غیر به ما برسد، از راه موافقت با او در قول یا فعلی که مخالف با حق است» (۳).

۴. علامه شهرستانی رحمه الله در تعلیقه خود بر کتاب اوائل المقالات شیخ مفید؛ می فرماید :

«التقیه اخفاء أمر دینی لخوف الضرر من اظهاره؛ تقیه مخفی کردن امر دین خویش است به خاطر ترس از ضرری از اظهار آن دامنگیر انسان می شود» (۴).

پوشیده نیست که برخی از این تعریف ها وسیع تر از برخی دیگرند اما ظاهرآ آن بزرگواران در صدد تعریف جامعی برای تمامی افراد تقیه و مانع از اغیار نبوده اند چرا که بر وضوح معنای آن اعتماد داشته اند. به همین دلیل است که هیچ کدام بر دیگری نسبت به نقص در تعریف - از جهت جمع یا طرد آن - اعتراض نکرده است.

مهم در این مقام آن است که تقیه، سیره و روش اقلیت هایی است که اکثریت بر آن ها سیطره نموده و با آنان در اظهار عقاید و عمل بر طبق آن موافقت نمی کردند در نتیجه همواره بر جان خویش و نفوس ارزشمندشان از دست مخالفین متعصب در ترس و خوف بودند. این گروه به مقتضای ندای فطرت گاهی به تقیه متوسل

۱- تصحیح الاعتقاد الامامیه، ص ۱۳۷.

۲- القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۱۵۵، قاعده ۲۰۸.

۳- التقیه، ص ۳۷.

۴- اوائل المقالات ص ۲۱۵.

می شدند هرگاه حفظ نفس و آنچه که به نفس متعلق است نزد آنان از اظهار حق اهمیت بیشتری پیدامی کرد، به تقيه متوسل می شدند و هرگاه اظهار حقیقت برایشان مهم تر جلوه می نمود - به تفاوت جایگاه ها و ضررهای مختلفی که می بایست در برابر ترک تقيه و آشکار ساختن حق هزینه می کردند - به ترک تقيه متوسل می شدند و گاهی به ترک تقيه و فرورفتن در سختی ها و وحشت های مرگ و تحمل مشقت ها و سختی ها تن می دادند و دشواری های این راه را به جان می خریدند.

تمامی این موارد، در واقع از حکم عقل به تقدیم اهم بر مهم - آن جا که امر بین این دو دایر باشد - اقتباس می گردد.

بنابراین نه تقيه مختص به شیعه امامیه است و نه تنها این گروه به طور اختصاص به تقيه عمل کرده اند؛ هر چند تنها شیعیان به تقيه شهرت یافته اند. به عبارت دیگر تقيه امری است که تمامی طوائف عالم در مکان ها و زمان های متفاوت را هنگامی که به بعضی از آنچه شیعه بدان مبتلا شدند در بر می گیرد.

چنان که بر مبنای تاریخ، شیعیان در زمان های طولانی و مکان ها و سرزمین های متفاوت تحت سیطره مخالفینی بودند که بسیار بر آنان سخت می گرفتند و البته می توان در تاریخ هر جماعت و گروهی که به چنین وضعیتی دچار شده باشند، تقيه را - در برخی زمان ها - به روشنی مشاهده کرد.

إن شاء الله به طور کامل آیات و اخباری را بررسی می کنیم که از امر مؤمن آل فرعون حکایت می کند. او در قوم خویش با تقيه به سر می برد و نیز ماجرای اصحاب کهف و تقيه آنان در میان قوم خودشان. بلکه بعضی از وجوه تقيه به شیخ انبیاء حضرت ابراهیم علیه السلام و احتجاجات ایشان با بت پرستان و نیز به حضرت یوسف علیه السلام در کلامی که با برادران خویش فرمود نسبت داده شده است.

مقام دوم: حکم تکلیفی تقيه

اشاره

بین اصحاب معروف است که تقيه به حسب حکم تکلیفی به ۵ قسم تقسیم می گردد:

واجب؛ حرام؛ راجح؛ مرجوح؛ و آنچه که دو طرف آن در حالت جواز مساوی است و همین مورد موافق با تحقیق است.

در این جا بحث را با قسمی از تقیه که به معنای اعم جایز است شروع می کنیم. سپس آن را با مورد حرام آن پیگیری کرده و آنگاه به توضیح آنچه که راجح و مرجوح است می پردازیم.

مدارک جواز تقیه به معنای اعم

اشاره

شکی نیست که تقیه - به طور اجمال - در بعضی از موارد جایز است. اجماع؛ آیاتی از کلام خدای متعال؛ اخباری که جدا متواتر هستند؛ دلیل عقل و قضاوت وجدان سلیم را می توان به عنوان دلیل مدعای مذکور برشمرد و ذیلاً به توضیح و تفصیل هر کدام از دلایل فوق می پردازیم:

۱. آیات شریفه

آیه اوّل:

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»؛ افراد با ایمان نباید به جای مومنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند هیچ رابطه ای با خدا ندارد (و پیوند او بکلی از خدا گسسته می شود)؛ مگر این که از آن ها تقیه کنید (به خاطر هدفهای مهم تری کتمان نمایید) خداوند شما را از (نافرمانی) خود برحذر می دارد؛ و بازگشت (شما) به سوی خداست». (۱)

خدای سبحان در این آیه شریفه از این که کافران به دوستی گرفته شده و در امور از آنان کمک گرفته شود و رابطه مودت و برادری با آنان تشکیل شود نهی نموده و سپس نهی را این گونه تأکید فرموده است که هر کس از مؤمنین آن را

انجام دهد، نزد خدای ارزشی نخواهد داشت و خدا از چنین کسانی بیزار است و او دیگر در ولایت الهی و رعایت او نخواهد بود.

نظیر این معنا در این آیه شریفه آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید! شما نسبت به آنان اظهار محبت می کنید در حالی که آن ها به آن چه از حق برای شما آمده کافر شده اند.» (۱)

چنان که در این آیه مشاهده می کنیم خداوند از این که دشمنان به دوستی برگزیده شوند نهی فرموده سپس نهی خویش را به القای دوستی و محبت با آنان توضیح داده که مانند تفسیر برای صدر آیه است.

نیز در همان معنا است این فرمایش خدای متعال: «لَمَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ؛ هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی یابی که با دشمنان خدا و پیامبرش دوستی کنند.» (۲)

سپس جایگاه تقیه را با این جمله استثنا فرموده است: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً؛ مگر این که از آن ها تقیه کنید (و به خاطر هدف های مهم تری کتمان نمایید).» (۳)

در نتیجه این طور فهمیده می شود که در چنین مقامی القای مودت و دوستی با دشمنان و به دوستی گرفتن آنان بعد از آن که به حسب حکم اولی در آیه مورد نهی قرار گرفته بود، جایز شمرده شده است. شکی نیست که مراد از «تقاه» در این جا تقیه است و البته هر دو به یک معنا می باشند و بلکه بعضی مانند حسن و مجاهد آن را به صورت: «تقیه» قرائت کرده اند.

امین الاسلام طبرسی در مجمع البیان هنگام ذکر آیه می گوید:

«والمعنى إلاً أن يكون الكفار غالبين والمؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم ولم يحسن العشرة معهم، فعندئذ يجوز له اظهار مودتهم بلسانه

۱- ممتحنه، آیه ۱.

۲- مجادله، آیه ۲۲.

۳- آل عمران، آیه ۲۸.

ومداراتهم تقيه منه ودفعاً عن نفسه من غير أن يعتقد ذلك، وفي هذه الآية دلالة على أن التقيه جائزه في الدين عند الخوف على النفس، قال أصحابنا إنها جائزه في الأحوال كلها عند الضرورة، وربما وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح وليس تجوز من الأفعال في قتل المؤمن ولا - فيما يعلم أو يغلب على الظن أنه استفساد في الدين؛ معنای آیه این است: مگر این که کفار غالب باشند و مؤمنین مغلوب و در نتیجه اگر مؤمن با آنان موافقت نکرده و به نیکویی با ایشان معاشرت ننماید در ترس از آن ها بسر خواهد برد. در چنین موقعیتی بر وی جایز است که از روی تقيه و حفظ جان خود از ضرر و شر آن ها، به زبان با آنان اظهار موذت و مدارا کند، بدون این که در دل چنین اعتقادی داشته باشد. این آیه دلالت دارد بر این که تقيه در دین هنگام خوف بر جان جایز است و اصحاب ما چنین گفته اند که تقيه در تمامی اقوال هنگام ضرورت جایز است و البته گاهی در اقوال، واجب می گردد در جایی که نوعی از لطف و طلب اصلاح وجود داشته باشد اما در افعال در قتل مؤمن جایز نیست و نیز در آن جایی که به طور یقینی یا به طور ظن غالب معلوم باشد که تقيه موجب فساد دین می گردد». (۱)

شیخ الطائفه؛ در تفسیر «تبیان» هنگام ذکر آیه می فرماید:

«والتقيه عندنا واجبه عند الخوف على النفس وقد روى رخصه في جواز الافصاح بالحق عندها. روى الحسن أن مسيلمه الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لأحدهما أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم.

قال: أفتشهد أنى رسول الله؟!

قال: نعم!

ثم دعا بالآخر فقال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟

قال: نعم؟

فقال له: أفتشهد أنى رسول الله

قال: إني أصم

قالها ثلاثاً كل ذلك يجيبه بمثل الأوّل فضرب عنقه

فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: أما ذلك المقتول فمضى على صدقه و تقيته، و أخذ بفضله، فهيناً له، و أما الآخر فقبل رخصه الله فلا تبعه عليه».

فعلى هذا التقية رخصه و الافصاح بالحق فضيله، و ظاهر اخبارنا يدل على أنّها واجبه و خلافها خطأ؛ تقية نزد ما هنگام خوف بر نفس واجب است و روايت شده است که هنگام اظهار نظر بر حق در مورد تقية رخصت وارد شده است. حسن اين گونه روايت کرده است که مسليمه كذاب دو نفر از اصحاب پيامبر صلى الله عليه و آله را گرفت، به يكي از آن ها گفت: آيا شهادت مي دهی که محمد رسول خداست؟ گفت: آری. سپس گفت: آيا شهادت مي دهی که من رسول خدا هستم؟! آن مرد گفت: آری! سپس مسليمه نفر ديگر آورد و از او پرسيد: آيا شهادت مي دهی که محمد رسول خداست؟ گفت: آری؟ سپس گفت: شهادت مي دهی که من رسول خدا هستم؟ آن مرد گفت: من کر هستم! مسليمه اين گفتگو را سه بار تکرار کرد و در هر بار آن مرد حرف اول را زد و آن گاه مسليمه گردن او را زد. خبر اين ماجرا به محضر پيامبر صلى الله عليه و آله رسيد حضرت فرمودند: اما آن کسی که کشته شد بر صدق و تقیتی که داشت به شهادت رسيد و به فضل آن دست يافت پس گوارايش باد! و اما فرد ديگر، رخصت خدای متعال را قبول کرد در نتيجه گناهی که قابل پيگيري باشد بر گردن او نيست. بنا بر اين تقية رخصت بوده و اظهار نظر بر حق در آن فضيلت است و ظاهر اخبار ما دلالت بر اين دارند که تقية واجب است و عمل بر خلاف آن خطاست» (۱).

در آينده إن شاء الله ذکر خواهد شد که موارد و جوب تقية غير از موارد جواز و غير از موارد رجحان ترک آن و اظهار نظر بر طبق حق است. نيز تمامی روايات وارده بر يک مورد واحد نبوده و تعارضی بين آن ها وجود ندارد، چنان که از عبارت شيخ الطائفة چنين مطلبي برمی آيد.

به طور خلاصه اشکالی در دلالت آیه بر جواز تقیه - به طور اجمال - نیست بلکه در آیه تصریحی بر نفس عنوان تقیه وجود دارد؛ زیرا «التقیه» و «التقاه» به یک معنا هستند و حتی قرائت تقیه در خود آیه از برخی از قراء قرائت شده است.

آیه دوم:

«(مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)؛ کسانی بعد از ایمانشان، به خدا کافر شوند (جازات می شوند) - بجز آن ها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان با ایمان، آرام - آری، آن ها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند غضب خدا بر آن هاست؛ و عذاب عظیمی در انتظارشان» (۱).

مفسرین در شأن نزول این آیه اموری را ذکر کرده اند که از لحاظ معنا بسیار به هم نزدیکند هرچند از جهت اشخاص و مکان ها با هم اختلاف دارند.

بنابر برخی تفسیرها آیه شریفه در مورد «عمار و پدر بزرگوارش یاسر و مادرش سمیه و صهیب و بلال و جناب» نازل شده است، هنگامی که کفار آنان را گرفته و شکنجه دادند و بر اظهار کلمه کفر و برائت از اسلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله مجبور کردند.

پدر عمار و مادر او آن را نپذیرفتند و در این راه به شهادت رسیدند و این دو اولین شهدای اسلام هستند. اما عمار خواسته آنان را به زبان خویش اجابت نمود. خدای متعال خبر این ماجرا را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رساند. برخی گفتند عمار کافر شد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«إِنَّ عَمِيرًا أَمْلَىءَ إِيمَانًا مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ وَاخْتَلَطَ الْإِيمَانُ بِلَحْمِهِ وَدَمِهِ؛ همانا عمار از سر تا پا پر است از ایمان و ایمان با گوشت و خون او در آمیخته است».

سپس عمار در حالی که گریه می کرد خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد. حضرت پرسید: چه اتفاقی افتاد؟ گفت: ای رسول خدا! من آن هارا ترک نکردم مگر آن که از شما دوری گزیده و خدایان آن ها را به خیر و خوبی یاد کردم! رسول خدا صلی الله علیه و آله در حالی که بر چشم های عمار دست می کشید فرمود: «إِنْ عَادُوا لَكَ فَعُدْ لَهُمْ بِمَا قُلْتَ؛ اگر باز

هم به سراغ تو آمدند تو نیز آنچه را گفתי تکرار کن!» در همین جا آیه مذکور نازل گردید. (۱)

بنابر تفسیری دیگر این آیه در مورد «عیاش ابن ابی ربیع» برادر رضاعی ابی جهل و نیز «ابی جندل» و دیگران از اهل مکه نازل شده است؛ مشرکان آن‌ها را مورد اجبار و زجر قرار دادند و در پی آن این عده بعضی از خواسته‌های مشرکان را انجام دادند. سپس مهاجرت کرده و در راه خدا به جهاد پرداختند و آنگاه این آیه در مورد آنان نازل گردید. (۲)

در تفسیر دیگر آمده است که این آیه در مورد عده‌ای از اهل مکه نازل شده است که ایمان آورده سپس از مکه به سمت مدینه خارج شدند. اما قریش به آنان دسترسی پیدا کردند و آنان را مجبور کردند که کلمه کفر بر زبان جاری سازند و آنان نیز از روی اکراه و اجبار این کلمه را گفتند و پس از آن آیه نازل گردید. (۳) از

میان اقوال مذکور در تفسیر آیه، قول مشهورتر همان تفسیر اول است.

آیه بر جواز تقيه به اظهار کلمه کفر بدون آن که قصد آن را داشته باشد - در هنگام ضرورت - دلالت دارد در نتیجه مورد آن عنوان اکراه می‌باشد. روشن است در تقيه، اکراه و شکنجه معتبر نبوده بلکه خوف ضرر بر جان یا آنچه که بدان تعلق دارد کافی است هر چند اکراه کننده‌ای در بین نباشد، اما با این حال حق آن است که بین دو عنوان اکراه و تقيه از جهت ملاک و مغز و محتوا فرقی وجود ندارد؛ زیرا ملاک در هر دو مورد دفع ضرر اهم بوسیله ترک مهم است.

آنچه ذکر شد از ناحیه عنوانی است که در تقيه اخذ شده است.

از ناحیه دیگر، هر چند مفاد آیه شریفه به مسأله کفر و ایمان اختصاص دارد، پوشیده نیست که حکم آن در غیر مسأله کفر و ایمان نیز به طریق اولی جاری است؛ و اگر تقيه در مثل این مسائل جایز باشد، قطعاً در مسائل دیگر نیز با تحقق شرایط جایز خواهد بود.

۱- تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۳۰؛ تفسیر ثعلبی، ج ۶، ص ۴۵؛ اسباب النزول، ص ۱۹۰.

۲- مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۳۰.

۳- مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۰۳؛ تفسیر طبری، ج ۱۴، ص ۲۳۹؛ تفسیر ثعلبی، ج ۶، ص ۴۵.

محقق بیضاوی در تفسیر خویش هنگام ذکر این آیه می گوید :

«و هو دلیل علی جواز التکلم بالكفر عند الإِکراه وإن کان الأفضل أن يتجنب عنه اعزاز آل اللدین كما فعله أبواه (عمار)؛ و این خود دلیل جواز به تکلم به کفر هنگام اکراه است هرچند افضل آن است که از جهت اعزاز دین از این تکلم خودداری شود چنان که پدر و مادر عمار همین کار را کردند».

سپس روایت حسن را که سابقاً ذکر کردیم در مورد دو مردی که مسلیمه آن ها را گرفته بود نقل می نماید که در آن آمده بود :

«أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ أَخَذَ بِرِخْصَةِ اللَّهِ وَأَمَّا الثَّانِي فَقَدْ صَدَعَ بِالْحَقِّ فَهِنِئَالَهُ؛ أُولَىٰ أَيْ رِخْصَةِ الْهَيِّ اسْتِفَادَةَ كَرَدَ، أَمَّا نَفَرٌ دَوْمٌ فِي رِاهِ حَقِّ بِيهِ دَوْمٌ نِيْمَةٌ شَدَّ، كَوَارِيشٍ بِأَشَدِّ!» (۱)

آیه سوم :

خدای متعال در سوره غافر از مؤمن آل فرعون حکایت می کند :

«(وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ...); و مرد مؤمنی از فرعونیان که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: آیا می خواهید مردی را به قتل برسانید بخاطر این که می گوید: پروردگار من «خداوند یگانه» است. در حالی که دلایل روشنی از سوی پروردگارتان آمده است؟». (۲)

این آیه و مابعد آن ماجرای آل فرعون و احتجاج او با قوم خویش را حکایت می کند. قرآن شریف، این داستان را با زبان قبول و رضایت نقل فرموده است حتی این که می فرماید: (يَكْتُمُ إِيمَانَهُ) نیز به زبان رضایت و قبول است. در نتیجه آیه شریفه دلالت بر جواز کتمان ایمان هنگام خوف بر نفس و مثل آن دارد.

شکی نیست که کتمان ایمان عادتاً تنها با عدم اظهار مکنونات قلبی، صورت نمی گیرد بلکه در برخی موارد، اظهار برخلاف عقیده باطنی را نیز شامل می شود،

۱- تفسیر بیضاوی، ج ۳، ص ۴۲۲.

۲- غافر، آیه ۲۸.

به ویژه اگر در مدت زمان طولانی انجام پذیرد، چنان که از ظاهر حال مؤمن آل فرعون این گونه برمی آید.

یعنی کتمان ایمان او به سادگی امکان پذیر نبوده و باید با قوم خویش در بعضی از اعمال آنان و ترک کردن بعضی از وظایف ایمانی که مخصوص به او بوده مشارکت می جست. به طور خلاصه این ادعا که کتمان ایمان او تنها با عدم اظهار حق، بدون اظهار خلاف در قول و فعل بوده، کلامی بسیار دور از حق است. مخصوصاً با در نظر گرفتن این که ابن عباس حکایت می کند: در میان اصحاب فرعون، جز آن مؤمن و زن فرعون و مؤمنی که حضرت موسی علیه السلام را از خطر آگاه کرد، مؤمنی وجود نداشت! (۱)

بنابراین بر عمل این شخص عنوان تقیه بدون هیچ اشکالی منطبق می گردد و آیه - به طور اجمال - دلیل بر جواز تقیه خواهد بود.

طبرسی نیز از امام صادق علیه السلام روایت کرده است :

«التَّقِيَةُ مِنْ دِينِي وَدِينِ آيَاتِي وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَةَ لَهُ، وَالتَّقِيَةُ تَرَسُّ لِلَّهِ فِي الْأَرْضِ، لِأَنَّ مُؤْمِنَ آلِ فِرْعَوْنَ لَوْ أَظْهَرَ الْإِسْلَامَ لَقُتِلَ؛ همانا تقیه دین من و دین اجداد من است و کسی که تقیه ندارد، دین ندارد و تقیه سپر و زره خدا در زمین است چنان که مؤمن آل فرعون اگر اسلام خویش را ظاهر می کرد کشته می شد.» (۲)

از تمامی مطالبی که پیرامون آیات مذکور ذکر شد، حاصل می گردد که ظاهر آیات سه گانه یا صریح آن ها، اجمالاً جواز تقیه هنگام خوف است. و از برخی از روایاتی که إن شاء الله در آینده به طور تفصیل ذکر خواهد شد بر می آید که موارد تقیه ای که در قرآن بدانها اشاره شده، منحصر در همان موارد نیست بلکه عمل اصحاب کهف و نیز رفتار شیخ انبیاء؛ حضرت ابراهیم علیه السلام در مقابل قوم خویش که بت پرستی می کردند و نیز آنچه که حضرت یوسف علیه السلام به برادرانش هنگام

۱- مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۳۷؛ تفسیر ابن ابی حاتم، ج ۱۰، ص ۳۲۶۶، ح ۱۸۴۳۱؛ تفسیر قرطبی، ج ۱۵، ص ۳۰۶.

۲- مجمع البیان ج ۸ ص ۴۳۷.

نگه داشتن برادر کوچکش نزد خود و نفرستادن او به همراه سایر برادران فرمود نیز از باب تقیه بوده است.

اما باید توجه داشت که مطلب فوق مبتنی بر این عقیده است که تقیه منحصر در کتمان حق و اظهار خلاف آن از ترس خوف جان و شبه آن نبوده، بلکه شامل جایی که این کتمان مصالح دیگری داشته باشد نیز می شود.

درفرازهای پیش گفته حکم کتاب خدا و آنچه از آیات ذکر حکیم در مسئله تقیه بر می آید، ذکر شد و بحمد الله از این ناحیه مطالب بسیار بارزشی به دست آمد.

۲. روایات

شکی در تواتر اخباری که دلالت بر جواز تقیه در جایی که گمان خطر می رود - به طور اجمال - وجود ندارد، البته بنا بر آنچه که در ذهن می گذرد. این اخبار دسته های مختلفی هستند که به بعضی از خصوصیات بحث اشاره می کنند و دارای فوائد گوناگون و حقائق لطیفی هستند که از علل تقیه و نتایج و کیفیت و حدود و اقسام و مستثنیات و موارد حرمت و وجوب حذر و دوری گزیدن از آن پرده برداری می نمایند.

روایات فوق در بسیاری از باب های کتاب امر به معروف و نهی از منکر ثبت شده و شیخ حرّ عاملی صاحب وسائل؛ در جلد یازدهم و دیگر مجلدات کتاب وسائل آن ها را وارد کرده است. در این جا ما آن اخبار را در ۵ طایفه ذکر کرده و آنچه را که در معنای واحدی بر آن اشتراک دارند به عنوان طایفه مستقل گردآوری خواهیم کرد.

طائفه اول: آنچه دلالت دارد بر این که تقیه سپر مؤمن؛ حرز و زره او می باشد. این معنا در برخی از روایات ذکر شده است که ذیلا به آن ها اشاره خواهد شد:

۱. شیخ کلینی در کافی به سند خویش از محمد بن مروان از امام صادق علیه السلام روایت می کند:

«كَانَ أَبِي يَقُولُ: وَأَيُّ شَيْءٍ أَقَرُّ لِعَيْنِي مِنَ التَّقِيَّةِ؟ إِنَّ التَّقِيَّةَ جُنَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ پدرم پیوسته

می فرمود: چه چیزی بیش از تقیه چشم مرا روشن می کند؟ به راستی که تقیه زره مؤمن است».(۱)

۲. کافی از عبدالله بن ابی یعفور نقل می کند :

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: التَّقِيَّةُ تَرَسُ الْمُؤْمِنَ وَالتَّقِيَّةُ حِرْزُ الْمُؤْمِنِ؛ از امام صادق علیه السلام شنیدم: تقیه سپر مؤمن و حرز مؤمن است».(۲)

۳. نیز کافی از حریر از ابی عبدالله علیه السلام نقل می کند :

«التَّقِيَّةُ تَرَسُ اللَّهِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ؛ تقیه سپر خداوند بین او و خلق اوست».(۳)

۴. سعد بن عبدالله در بصائر الدرجات از جمیل بن صالح از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«إِنَّ أَبِي كَانَ يَقُولُ: أَيُّ شَيْءٍ أَقْرَبُ لِلْعَيْنِ مِنَ التَّقِيَّةِ، إِنَّ التَّقِيَّةَ جَنَّةُ الْمُؤْمِنِ؛ پدرم پیوسته می فرمود: چه چیزی بیشتر از تقیه چشم را روشن می کند؟ همانا تقیه زره مؤمن است».(۴)

تمامی این روایات بر جواز پناهندگی به تقیه در موارد خوف و به جهت حفظ جان و پناهندگی دلالت دارد؛ چنان که انسان در جنگ هنگام مواجه با ضربت های دشمن با زره یا سپر یا دیگر وسایل خود را محفوظ می دارد. بلکه گاهی از این روایات استفاده می شود تقیه - به گونه ای از عنایت - در مواقعی واجب و لازم است؛ زیرا پوشش بوسیله زره و سپر و مشابه این دو در مواردی که به این دو ابزار نیاز است واجب است، بنابراین استتار و پوشش با تقیه در جایی که گمان خطر می رود نیز واجب خواهد بود. (تأمل فرمایید) و اگر بر دلالت تقیه از این جهت (یعنی وجوب و لزوم) اشکالی وارد باشد قطعاً اشکال و ایرادی از ناحیه دلالت بر جواز آن به معنای اعم وجود ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۵؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۰، ح ۱۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۷؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۲۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۱۳؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۰، ح ۱۹.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۰؛ مختصر بصائر الدرجات، ص ۱۰۴.

طایفه دوم: روایاتی که دلالت دارند بر مواردی همچون کسی که تقیه ندارد دین ندارد؛ کسی که تقیه ندارد ایمان ندارد؛ تقیه ۹ قسمت از ۱۰ قسمت دین را تشکیل می دهد؛ تقیه از خود دین می باشد و بدون آن دین انسان ناقص خواهد بود.

۵. کلینی در کافی به اسناد خویش از ابی عمر اعجمی نقل می کند:

«قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا أَبَا عُمَرَ! إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ؛ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَمُوا: أَيُّهَا أَبُو عُمَرَ! ۹ قِسْمَتِ دِينِ دَر تَقِيَّةِ اسْتِ وَ كَسِي كَه تَقِيَّةِ نَدَارْدِ دِينِ نَدَارْدِ». (۱)

۶. صدوق در علل الشرایع از ابی بصیر نقل می کند:

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّقِيَّةُ دِينٌ لِلْمُهْرَجِ وَالْمُهْرَجُ مَنْ قُلْتُ: مَنْ دِينِ اللَّهِ؟! قَالَ، فَقَالَ: إِي وَاللَّهِ مِنْ دِينِ اللَّهِ؛ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَمُوا: تَقِيَّةُ دِينِ خُدا وَ نَدْعُو جَلَّ اسْمُهُ. از حضرت پرسیدم: از دین خدا؟! حضرت فرمود: آری! به خدا سوگند تقیه از دین خداست». (۲)

۷. صدوق از صفات الشیعه از ابان بن عثمان از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَلَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ؛ كَسِي كَه تَقِيَّةِ نَدَارْدِ دِينِ نَدَارْدِ وَ كَسِي كَه وَرَعٍ وَ پرهیزگاری ندارد ایمان ندارد». (۳)

۸. کلینی از ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ؛ كَسِي كَه تَقِيَّةِ نَدَارْدِ إِيمَانَ نَدَارْدِ». (۴)

این طائفه از روایات اجمالاً بر وجوب تقیه در موارد آن دلالت دارند و این که تقیه از مهم ترین مسائل است. اخبار مذکور از بهترین دلائل در مقام اثبات تقیه هستند و ان شاء الله در آینده به توضیح این تأکیدات شدید و رازورمز آن و این که اگر حد و حدود و شرائط آن رعایت شود همان چیزی خواهد بود که وجدان صریح بدان حکم می کند خواهیم پرداخت.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۳؛ کافی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۱۹؛ علل الشرایع، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۳؛ صفات الشیعه، ص ۳.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۷؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۲۳.

طائفه سوم: روایاتی که دلالت دارند بر مواردی همچون: تقیه از بزرگ ترین فرائض است؛ گرامی ترین فرد نزد خداوند کسی است که به تقیه عمل می کند؛ ایمان بدون تقیه مانند جسد بدون رأس است؛ هیچ چیزی نزد خدا و اولیای خدا محبوب تر از تقیه در جایگاه خودش نیست.

۹. کافی از حیب بن بشار نقل می کند:

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: لَا وَاللَّهِ مَا عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ شَيْءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ التَّقِيَّةِ، يَا حَبِيبُ! إِنَّهُ مَنْ كَانَتْ لَهُ تَقِيَّةٌ رَفَعَهُ اللَّهُ، يَا حَبِيبُ! مَنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ تَقِيَّةٌ وَضَعَهُ اللَّهُ، يَا حَبِيبُ! إِنَّ النَّاسَ إِنَّمَا هُمْ فِي هُدَيْنِهِ فَلَوْ قَدْ كَانَ ذَلِكَ كَانَ هَيْدًا؛ امام صادق علیه السلام فرمود: از پدرم شنیدم که می فرمود: نه، به خدا سوگند هیچ چیز روی زمین دوست داشتنی تر از تقیه نیست. ای حیب! کسی که تقیه را رعایت می کند خدا او را رفعت می بخشد. ای حیب! کسی که تقیه را مراعات نمی کند خدا او را حقیر می کند. ای حیب! همانا اگر مردم تقیه را رعایت کنند، قطعاً در صلح و آرامش هستند و این نیز برای آن ها باقی خواهد بود» (۱).

شاید این قسمت از فرمایش حضرت علیه السلام که فرمود: «فَلَوْ قَدْ كَانَ ذَلِكَ كَانَ هَذَا» اشاره به این باشد که تا وقتی که تقیه در بین آنان هست هدانه و صلح و آرامش نیز در بین آن ها مستمر و پایدار خواهد بود. یا آن که اگر صلح و آشتی طرفینی برداشته شود و حضرت قائم علیه السلام ظهور فرماید ترک تقیه جایز می گردد و در غیر این صورت واجب است. البته اگر روایت از این جهت دارای ابهام باشد، ضرری به دلالت حدیث نخواهد رساند.

۱۰. در تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام در توضیح این آیه شریفه: «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» وارد شده است که حضرت فرمود:

«قَضُوا الْفَرَائِضَ كُلَّهَا بَعْدَ التَّوْحِيدِ وَاعْتِقَادِ النَّبَوِّهِ وَالْإِمَامَةِ. قَالَ: وَأَعْظَمُهَا فَرَضَانِ: قَضَاءُ حُقُوقِ الْإِخْوَانِ فِي اللَّهِ وَاسْتِعْمَالُ التَّقِيَّةِ مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ؛ تمامی واجبات را بعد از

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۹؛ کافی، ج ۲، ص ۲۱۸، ح ۴.

توحید و اعتقاد به نبوت و امامت به جای آوردن و بزرگترین آن هادو واجب است: به جای آوردن حقوق برادران دینی و بکار بستن تقیه در برابر دشمنان خدا». (۱)

البته باید توجه داشت که در این باب (۲) دو روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله و روایتی از

هر کدام از ائمه علیهم السلام تا امام حسن عسگری - در مجموع ۱۳ روایت - از تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام و به واسطه ایشان نقل شده است که بر حسب ترتیب ائمه علیهم السلام مرتب گردیده و هر چند عبارات، مختلف و تعبیرات گوناگون است ولی همگی به این مطلب اشاره واحد دارند: از بزرگترین اسباب تقرب و شریف ترین اخلاق

ائمه اطهار علیهم السلام تقیه و به جای آوردن حقوق برادران است و ترک این دو از گناهانی است که بخشوده نخواهد شد. بسیار بجاست که به آن ها مراجعه و در آن ها تأمل شود. البته إن شاء الله به تمامی آن ها در محل مناسب خود اشاره می گردد و توضیح داده خواهد که راز این تأکید فراوان در دو امر مذکور چیست؟

۱۱. در تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام نقل شده است:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَثَلُ مُؤْمِنٍ لَا تَقِيَّةَ لَهُ كَمَثَلِ جَسَدٍ لَا رَأْسَ لَهُ؛ رَسُولُ خُذَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَرَمُود: مَثَلُ مُؤْمِنٍ كَمَا تَقِيَّةَ نَمِي كَمَا مَثَلُ بَدَنِ اسْتِ كَمَا سَر نَادَرِد». (۳)

۱۲. نیز از آن حضرت نقل شده است که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

«التَّقِيَّةُ مِنْ أَفْضَلِ أَعْمَالِ الْمُؤْمِنِ يَصُونُ بِهَا نَفْسَهُ وَإِخْوَانَهُ عَنِ الْفَاجِرِينَ؛ تَقِيَّةٌ مِنْ أَفْضَلِ أَعْمَالِ الْمُؤْمِنِينَ اسْتِ كَمَا بوسيلة آن ها خود و برادرانش را از دست فاجرها حفظ می کند». (۴)

این حدیث دلالت دارد بر این که تقیه تنها برای حفظ جان خود تشریح و واجب نگردیده بلکه برای این واجب شده است که علاوه بر خویشتن جان برادران دینی نیز بوسیله آن حفظ گردد. در این جا این پرسش مطرح است که آیا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۷؛ تفسیر الامام العسکری علیه السلام، ص ۳۲۰، ح ۱۶۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۲؛ تفسیر الامام العسکری علیه السلام، ص ۳۲۰، ح ۱۶۲.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۳؛ تفسیر الامام العسکری علیه السلام، ص ۳۲۰، ح ۱۶۳.

ضرورت حفظ برادران در جایی است که ترس از ضرر و خطری برای نفوس و اشخاص معلومی وجود داشته باشد؟ یا پیدایش خوف و ترس بر نوع مؤمنین در بعضی از مکان‌ها یا بعضی از زمان‌ها هرچند اشخاص آن‌ها معلوم نباشد نیز کافی است؟ پاسخ به این پرسش ان شاء الله هنگام ذکر تنبیهات مسأله خواهد آمد.

۱۳. همچنین از آن حضرت علیه السلام از جد بزرگوارش از علی بن الحسین علیه السلام روایت شده است :

«يَغْفِرُ اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِ كُلِّ ذَنْبٍ وَيُطَهِّرُهُ مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَا خَلَا ذَنْبِي: تَرَكَ التَّقِيَّةَ وَتَضْيِيعَ حُقُوقِ الْإِخْوَانِ؛ خداوند تمامی گناهان مؤمن را می‌آمرزد و او را از پلیدی گناهان در دنیا و آخرت پاک می‌سازد مگر دو گناه: ترک تقیه و ضایع کردن حقوق برادران دینی».(۱)

۱۴. نیز از آن حضرت روایت شده است :

«قِيلَ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ فُلَانًا أَخَذَ بِتُهْمَةٍ فَضَرَبُوهُ مِائَةً سَوَطًا، فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُ ضَيَّعَ حَقَّ أَخٍ مُؤْمِنٍ وَتَرَكَ التَّقِيَّةَ، فَوَجَّهَ إِلَيْهِ قِتَابٌ؛ به امام باقر علیه السلام گفته شد که فلانی را به اتهامی گرفته و صد ضربه شلاق زدند و حضرت فرمود: او حق برادر مؤمن خود را ضایع کرده و ترک تقیه نموده بود. بعد از این آن شخص نزد آن حضرت آمده و توبه نمود».(۲)

این روایت دلالت بر این می‌کند که ترک تقیه در مواردی که واجب است، تنها موجب عقاب آخرت نیست بلکه گاهی اوقات عذاب و شکنجه دنیوی را نیز در پی خواهد داشت.

۱۵. علی بن محمد خزّاز در کتاب «کفایه الاثر» از حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام روایت می‌کند :

«لَا دِينَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ، وَلَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ، وَإِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَعْمَلُكُمْ بِالتَّقِيَّةِ. قِيلَ يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى مَتَى؟ قَالَ: إِلَى قِيَامِ الْقَائِمِ فَمَنْ تَرَكَ التَّقِيَّةَ قَبْلَ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۶؛ تفسیر الامام العسکری علیه السلام، ص ۳۲۱، ح ۱۶۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۱۱؛ تفسیر الامام العسکری علیه السلام، ص ۳۲۴، ح ۱۷۱.

خُرُوجِ قَائِمِنَا فَلَيْسَ مِنَّا؛ کسی که ورع ندارد، دین ندارد و کسی که تقیه ندارد ایمان ندارد و همانا گرامی ترین شما نزد خداوند کسی است که به تقیه عمل کند. از حضرت پرسیده شد: ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله تا کی؟ فرمود: تا قیام قائم؛ پس هر کس قبل از خروج قائم ما تقیه را ترک کند، از ما نیست». (۱)

طائفه چهارم: روایات فراوانی است که از وقوع تقیه در افعال پیامبران گذشته حکایت می کنند و این که آن بزرگواران نیز به تقیه عمل می کردند. مانند روایات زیر:

۱۶. صدوق در کتاب علل از ابی بصیر نقل می کند:

«سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَلَقَدْ قَالَ يُوسُفُ: أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ وَمَا سَرَقُوا؛ در کسی که تقیه نمی کند خیری وجود ندارد و همانا حضرت یوسف علیه السلام فرمود: ای گروه! شما دزد هستید در حالی که آنان مرتکب دزدی نشده بودند». (۲)

البته پوشیده نیست که نسبت تقیه در این جا به حضرت یوسف علیه السلام از ناحیه دستور آن حضرت است یا از جهت رضایت ایشان به گفته اعلام گری است که بین برادران آن بزرگوار اعلام کرد: ای گروه! شما سارق هستید، در حالی که آنان چیزی ندزدیده بودند و اگر چیزی را هم سرقت کرده بودند خود حضرت یوسف بود که در گذشته او را سرقت نموده بودند! این کار آن حضرت در واقع نوعی از توریه است که به صورت تقیه و پوشاندن حق بنا بر مصالحی برای گرفتن برادر خویش «بنیامین» مرتکب گردید.

روشن است که این تقیه از قسم تقیه هایی که به جهت خوف بر جان انجام می گردد نیست بلکه نوع دیگری است که به منظور حفظ یا مصالح دیگری انجام می گیرد. در آینده اشاره خواهد شد که تقیه تنها منحصر به جایی نیست که ترس یا خوف در بین باشد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۷؛ کفایه الأثر، ص ۲۷۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۱۸؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۵۱، ح ۱.

البته باید توجه داشت این تقیه و مشابه آن از باب احکام و تبلیغ رسالت نیست تا توهم شود در حق انبیا و مرسلین جایز نمی باشد، بلکه در غیر باب تبلیغ نیز برای حفظ بعضی از مصالح به کار می آید.

۱۷. در کتاب علل الشرایع از ابی بصیر نقل شده است :

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّقِيَةُ دِينُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ. قُلْتُ: مَنْ دِينِ اللَّهِ؟ قَالَ، فَقَالَ: إِي وَاللَّهِ، مَنْ دِينِ اللَّهِ، لَقَدْ قَالَ يُوسُفُ: (أَيُّهَا الْعَبِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ) وَاللَّهِ مَا كَانُوا سَيَّرَقُوا شَيْئاً؛ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَمُودُ: تَقِيَهُ دِينِ خَدَايَ عَزَّوَجَلَّ اسْت. پُرسیدم: از دین خدا؟ فرمود: آری به خدا سوگند که از دین خداست. حضرت یوسف علیه السلام فرمود: ای گروه! شما دزد هستید، به خدا سوگند که چیزی ندزدیده بودند» (۱).

توضیح این روایت همان است که در روایت سابق ذکر شد.

۱۸. کلینی در کافی از ابی بصیر نقل می کند :

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّقِيَةُ مِنْ دِينِ اللَّهِ. ثُمَّ رَوَى نَحْوَ الرَّوَايَةِ السَّابِقَةِ. ثُمَّ زَادَ قَوْلَهُ: وَلَقَدْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (إِنِّي سَقِيمٌ) وَاللَّهِ مَا كَانَ سَيَقِيمًا؛ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَمُودُ: تَقِيَهُ مِنْ دِينِ خَدَايَ اسْت. سپس مانند روایت پیش را روایت کرده و این قسمت را اضافه کرده است: حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود: من بیمار هستم، در حالی که به خدا سوگند آن حضرت بیمار نبود» (۲).

اطلاق تقیه بر فرمایش حضرت ابراهیم علیه السلام در این جا به ملاحظه این است که آن حضرت از روی مصالحی، حال خویش را پنهان می داشت و غیر آن را اظهار می کرد، چنانکه در روایت سابقه به آن ها اشاره کردیم. البته این مطلب نه از باب

تقیه در احکام، بلکه در موضوعات جاری شده و در نتیجه منافاتی با دعوت و رسالت آن حضرت ندارد. بلکه باید گفت: این عمل حضرت اصلاً به جهت ادای رسالت و درهم کوبیدن بت ها و شکستن آن ها انجام شد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۱۹؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۵۱، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۴؛ کافی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۳.

۱۹. از «معانی الاخبار» از سفیان بن سعید نقل شده است :

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: عَلَيْكَ بِالتَّقِيَّةِ فَإِنَّهَا سُنَّةُ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ إِذَا أَرَادَ سَفْرًا وَارَى بَعِيرَهُ وَقَالَ: أَمَرَنِي رَبِّي بِمُدَارَاهِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِقَامَةِ الْفَرَائِضِ، وَلَقَدْ أَدَّبَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِالتَّقِيَّةِ فَقَالَ: (ادْفَعْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا). (۱) يَا سُفْيَانُ مَنْ اسْتَعْمَلَ التَّقِيَّةَ فِي دِينِ اللَّهِ فَقَدْ تَسَنَّمَ الدَّرَوَةَ الْعُلْيَا

مِنَ الْقُرْآنِ وَإِنَّ عِزَّ الْمُؤْمِنِ فِي حِفْظِ لِسَانِهِ وَمَنْ لَمْ يَمْلِكْ لِسَانَهُ نَدِمَ؛ از حضرت امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: بر تو باد که تقیه کنی؛ زیرا به درستی تقیه سنت ابراهیم خلیل الله بود... ورسول خدا صلی الله علیه و آله هرگاه اراده سفر می فرمود با شتر خویش مدارا می کرد و می فرمود: پروردگام مرا به مدارا کردن با مردم امر فرمود چنان که مرا به اقامه فرائض دستور داد. و خدای عزوجل او را مؤدب به تقیه کرده بود چنان که فرمود: ای سفیان! هرکس در دین خدا تقیه به کار ببندد همانا به قله ای بلند از قرآن دست یافته است و بدرستی که عزت مؤمن در حفاظت از زبانش می باشد و آنکس که مالک زبان خویش نباشد پشیمان خواهد شد...» (۲)

در این روایت دلالت بر این وجود دارد که رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز در بعضی از موضوعات - نه در احکام و نه در ارشاد و تبلیغ رسالت - به منظور مدارای با مردم و دفع کینه و دشمنی از قلوب مؤمنین به وسیله توریه و مورد مشابه آن تقیه می فرمود. نیز این روایت به تقیه حضرت ابراهیم علیه السلام در ماجرای شکستن بت ها اشاره دارد آن جا که فرمود: من بیمار هستم و نیز آن جا که فرمود: این خدای من است یا: بلکه بزرگتر بت ها این کار را انجام داده است. و این که تقیه سنت آن حضرت بوده است. روشن است چنین معنایی داخل در مفهوم تقیه به معنای وسیع و اعم آن خواهد بود یعنی مخفی نگاهداشتن امر از بعضی افراد در جایی که این اخفاء، اهم باشد.

۱- فصلت، آیه ۳۴ و ۳۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۱۷؛ معانی الأخبار، ص ۳۸۶، ح ۲۰.

۲۰. کلینی از هشام بن سالم از ابی عبدالله علیه السلام نقل می کند :

«إِنَّ مَثَلَ أَبِي طَالِبٍ مَثَلُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ أَسْرُوا الْإِيمَانَ وَأَظْهَرُوا الشُّرْكَ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ؛ همانا مثل ابوطالب، مثل اصحاب كهف است که ایمان خود را پنهان داشته و شرک را اظهار نمودند. در نتیجه خداوند نیز دوبار به آنان اجر عطا فرمود» (۱).

هرچند این روایت از قسم تقیه انبیا نیست اما ما آن را به جهت الحاق آن به همان قسم ذکر نمودیم. در کتاب عزیز به قصه اصحاب كهف اشاره شده بدون آن که در آن تصریحی به لفظ تقیه شده باشد، اما از قرائن مختلف که در همان داستان مذکور است برمی آید که آن بزرگواران از اطرافیان و همراهان خویش پرهیز می کردند تا این که بالاخره اعتزال و گوشه گیری از قوم را اختیار نموده و به دلیل ترس از ظهور امر خویش و شکنجه به دست فرمانروا و پیروان او، به غار پناهنده شدند. روشن است که اگر جوان مردان ایمان خویش را اظهار می نمودند، قطعاً گرفته و کشته می شدند، به همین جهت ایمان خود را پنهان نموده و بعضی از خواسته های کافران را اظهار نمودند. در نهایت خدای متعال آنان را بر هجرت موفق فرمود و از قوم خویش مهاجرت کردند تا گوشه فراغت و امنی پیدا کنند که بتوانند ایمان خویش را بدون حاجت به اظهار شرک و موافقت با اعمال مشرکان و کافران اظهار نمایند.

در روایات و تواریخ نیز مطالبی وارد شده که تقیه آنان از قوم خویش را تأیید می نماید. در نتیجه با توجه به وضوح و روشنی اصل مطلب، عدم ذکر لفظ تقیه در این داستان ضرری به استدلال نمی رساند.

دلالت دیگری نیز در این روایت بر تقیه ابوطالب علیه السلام عمومی بزرگوار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حامی و ناصر آن حضرت، با قلب و دست و لسان خویش وجود دارد. البته این مطلب هیچ منافاتی با این که آن بزرگوار در برخی موارد در طول حیات خویش ایمان خود را اظهار فرموده ندارد چنان که در اخبار و سیره ها

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۲۹؛ کافی، ج ۱، ص ۴۹۹، ح ۲۸.

نگاشته شده است؛ زیرا تقیه ایشان غالبی بوده است نه دائمی و تقیه آن بزرگوار در مقابل دشمنان خدا بود نه از مسلمین و همراهان.

نکته دیگر این که در این روایت جواب از گفته بعضی از مخالفین و تهمت شرکی که - معاذ الله - به حضرت ابوطالب علیه السلام می زنند وجود دارد.

آنچه گذشت، طوایفی از اخبار و روایات بود که بر رجحان تقیه یا وجوب آن به طور اجمال در مواردی که پوشاندن حق در آن ها واجب یا راجح است آن هم به منظور دست یافتن به مصالح مختلف، دلالت دارند.

اخبار فراوان دیگری نیز وجود دارد که بر وجوب یا رجحان در موارد مذکور دلالت دارند و إن شاء الله به بسیاری از آن ها در طول بحث های آینده اشاره خواهد شد. این روایات به حد تواتر می رسند و با وجود این تواتر، اجمالا شکی در اصل حکم مسأله باقی نخواهد ماند.

چند امر مهم

امر اول: علت تأکید فراوان بر تقیه در روایات

بی تردید کسی که اولین بار اخبار مذکور را ملاحظه کند، تأکید فراوانی در امر تقیه مشاهده خواهد کرد، به اندازه ای که مانند آن را در موضوعات مشابه آن بسیار کم می یابد، و این امر ممکن است شگفتی و حیرت او را بر انگیزد و موجب سوء ظن وی به اصل تقیه یا بعضی از موارد آن گردد. باید دانست که تمامی این حیرت و تعجب و شگفتی ریشه در جهل و عدم آگاهی از اسرار و موارد و عمق و محتوای تقیه دارد.

امّا تدبیر در تقیه و ظرف زمانی که تقیه در آن صادر گردیده و نیز قرائنی که در بسیاری از موارد وجود دارد ما را به راز این تأکیدات راهنمایی کرده و نقاب از چهره آن برداشته و آن را به طور کامل تفسیر می کند. ظاهراً این اهتمام و توجه خاص، به دلیل وجود دو امر مهم است :

۱. بسیاری از عوام شیعه و حتی بعضی از خواص آنان، در مقابل حکومت ها

و نظام های فاسد اموی و عباسی می ایستادند بدون این که عده و عده ای داشته یا راه صحیح و حجت واضحی در اختیارشان باشد و در نتیجه خود را به هلاکت می انداختند. گویی این گونه می پنداشتند که آشکار ساختن عقیده حق هرچند نفعی در آن وجود نداشته باشد واجب است و پنهان داشتن آن هرچند جز و هن و ضرر بر مذهب و مقدسات آن در پی نداشته باشد، حرام است! آنان این پنهان کردن عقیده را حتی در مواقعی که حافظ جان ها و آبروها بوده و برای حفظ مذهب و کیان آن سودمند باشد نیز حرام می دانستند.

یا می پنداشتند که تقیه دروغ است و مجرد ذکر کلمه شرک، شرک بوده و کفر به حساب می آید هرچند قلب مطمئن به ایمان باشد. از همین روست که می بینیم عمار بعد از آن که از روی تقیه کلمه کفر را اظهار نمود، گریه کرد و گمان نمود بود از اسلام خارج گردیده و هلاک شده است.

در چنین موقعیتی ائمه اهل بیت علیهم السلام شیعیان خویش را از این گونه اعمال زیانبار، بی ارزش، غیر مفید و از این گونه افکار باطل نهی می فرمودند. گواه بر این مطلب روایاتی است که در فضیلت تقیه وارد شده مانند این که تقیه زره و سپر مؤمن است و روایات مشابه آن.

علاوه بر آن حدیثی از حضرت امام صادق علیه السلام نقل نموده که در تفسیر آیه شریفه: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (۱) فرمود: «هَذَا فِي التَّقِيَةِ؛ این در تقیه است». (۲)

و شاید روایاتی که از تقیه انبیاء و برخی از اولیاء حکایت می نماید ناظر به این باشد که تقیه اگر در موارد خودش جریان پیدا کند هرگز ممنوع و یا موجب کفر و خروج از دین نیست. چنان که روایت ذیل نیز شاهد همین مدعاست:

کلینی از درست الواسطی نقل می کند: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا بَلَغَتْ تَقِيَّتُهُ أَحَدٍ تَقِيَّتَهُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ، إِنَّ كَأَنَّهُمْ لَيَسْهَدُونَ الْأَعْيَادَ وَيَشُدُّونَ الزَّنَانِيرَ فَأَعْطَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ؛ امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ کس در تقیه به حد اصحاب کهف نرسیده

۱- بقره، آیه ۱۹۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۳۶.

است؛ آنان در روزهای عید و مراسم خاص کفار حاضر می شدند و زنار می بستند و در نتیجه خدای متعال نیز به آنان دو اجر اعطا فرمود» (۱).

۲. بسیاری از عوام شیعه و بعضی از خواص آنان معاشرت و همنشینی با دیگر مسلمانان اهل سنت را ترک می کردند؛ زیرا بر این عقیده بودند که اگر عقیده حق خویش را اظهار کنند، چه بسا در خطر و ضرر واقع شده و موجب جلب بغض و کینه و عداوت گردند و اگر آن را مخفی کنند در ادای آنچه بر گردن ایشان از اظهار حق بوده مقصر گشته و مرتکب دروغ بشوند در نتیجه امر ارجح را در ترک معاشرت با آنان و عدم انداختن نفس خویش در یکی از دو محذور فوق می دیدند. اما از ضررهایی که بر مانند چنین اعمالی مترتب است غافل بودند، مانند تفرقه افکنی و این که مردمان آن روزگار کارهای آنان را به خشونت و کم ادبی و دوری از عواطف انسانی و ترک جماعت مسلمین و آداب مسلمانان اسناد می دادند.

به واسطه همین بود که ائمه علیهم السلام شیعیان را به معاشرت نیکو با مخالفین و حسن مصاحبت و همنشینی تشویق می نمودند تا مخالفان آنان را به دلیل ترک این فضائل خرده نگیرند و موجب سرشکستگی برای ائمه خویش نباشند هرچند در بعضی از موارد ناچار به انجام تقیه گردند.

روایات فراوانی بر همین مطلب شهادت می دهند که ذیلاً به آن ها می پردازیم :

اول : کافی از هشام کندی نقل می کند :

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: يَا كُمْ أَنْ تَعْمَلُوا عَمَلًا نُعَيِّرُ بِهِ فَإِنَّ وَلَدَ السُّوءِ يُعَيِّرُ وَالِدَهُ بِعَمَلِهِ، كُونُوا لِمَنْ انْقَطَعَتْ إِلَيْهِ زِينَا وَلَا تَكُونُوا عَلَيْهِ شَيْئًا، صَلُّوا فِي عَشَائِرِهِمْ، وَعُودُوا مَرْضَاهُمْ، وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، وَلَا يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ، فَأَنْتُمْ أَوْلَى بِهِ مِنْهُمْ، وَاللَّهُ مَيَّا عَبْدَ اللَّهِ بِشَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبِّ. قُلْتُ: وَمَا الْخَبُّ؟ قَالَ: التَّقِيَّةُ؛ از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: مبادا عملی انجام دهید که به واسطه آن مورد

خرده گیری قرار بگیریم؛ زیرا پدر فرزند بد، به واسطه عملی که او انجام می دهد

مورد طعن و خرده گیری واقع می شود. شما باید برای کسی که منسوب به وی هستید (ائمه اطهار) مایه زینت باشید نه مایه سرشکستگی! در جماعت آنان (مخالفتان) حاضر شوید و نماز جماعت بخوانید و از بیمارانشان عیادت نمایید و به تشییع جنازه آنان بروید. مبادا هیچ کدام از آن ها بر شما در کار خیر پیشی بگیرد؛ چرا که شما در انجام خیرات نسبت به آنان سزاوارترید. به خدا سوگند! پروردگار بوسیله هیچ چیزی دوست داشتنی تر از خبأ عبادت نشده است. پرسیدم: خبأ چیست؟ حضرت فرمود: تقیه. (۱)

این روایت با بلندترین آهنگ بر عدم کناره گیری از قوم مخالف و لزوم معاشرت نیکو و نماز خواندن همراه آنان و عیادت از مریض ها و شرکت در تشییع جنازه آنان و دیگر موارد فریاد می زند تا آنان به واسطه ترک این اعمال بر ائمه علیهم السلام خرده نگیرند و راهی برای عیب جویی نسبت به آن بزرگواران و پیروان آنان پیدا نکنند. در این هنگام تقیه با چنین افرادی جایز خواهد بود و این نوع از تقیه، تقیه تحیبی است.

دوم: هم چنین در خصال از مدرک بن الهزهاز امام صادق علیه السلام روایت شده است:

«رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا اجْتَرَّ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَى نَفْسِهِ، فَحَدَّثَهُمْ بِمَا يَعْرِفُونَ وَتَرَكَ مَا يُنْكِرُونَ؛ خداوند رحمت کند بنده ای را که مودت و دوستی مردمان را به سوی خویش می کشاند؛ یعنی با مردم چنان که دوست می دارند و نیکو می پندارند گفتگو می کند و آنچه را که زشت می دارند ترک می کند». (۲)

گفتگو با مردمان به واسطه آنچه که آنان دوست می دارند و می شناسند و ترک آنچه که آنان زشت می پندارند از مصادیق تقیه است که از جهت تحیب و جلب محبت بجا آورده می شود.

سوم: در تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام نقل شده است:

«وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ (ابْنُ أَبِي طَالِبٍ): إِنَّ التَّقِيَّةَ يُصَلِّحُ اللَّهُ بِهَا أُمَّةً لِصَاحِبِهَا مِثْلَ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۶، ح ۲؛ کافی، ج ۲، ص ۲۱۹، ح ۱۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۶، ح ۴؛ خصال، ص ۲۵، ح ۸۹.

ثَوَابِ أَعْمَالِهِمْ، فَإِنْ تَرَكَهَا أَهْلَكَ أُمَّةً، تَارِكُهَا شَرِيكَ مَنْ أَهْلَكَهُمْ...؛ امام حسن مجتبی علیه السلام فرمود: همانا خداوند با تقیه (امور) امتی را اصلاح می کند و برای صاحب تقیه ثواب اعمال تمام آن امت می باشد و همانا ترک تقیه باعث هلاکت امتی می شود و ترک کننده تقیه شریک در جزای کسی است که آن ها را هلاک نموده است» (۱).

شاید علت این که تقیه در این جا و در دیگر روایات هم ردیف با حقوق اخوان ذکر شده، اشاره به اشتراکی داشته باشد که در حفظ امت و وحدت و حقوق و کیان آن وجود دارد هر چند تأکید در روایت اول برای برادران آنان به طور خاص و در روایت دوم برای عامه است.

در برخی روایات نیز (۲) در تفسیر فرمایش خدای متعال در قصه ذو القرنین

هنگام حکایت از قومی که آنان را در کنار دو سد یافت: «أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سِدًّا؟» که میان ما و آن ها سدی ایجاد کنی» (۳) و «فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا

لَهُ نَقَبًا؟» (سرانجام چنان سدی ساخت) که آن ها (=طایفه یاجوج و ماجوج) قادر نبودند از آن بالا روند؛ و نمی توانستند سوراخی در آن ایجاد کنند» (۴).

آمده است :

«إِنَّ هَذَا هُوَ التَّقِيَّةُ فَإِنَّهَا الْحِصْنُ الْحَصِينُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ أَعْدَاءِ اللَّهِ وَإِذَا عَمِلْتَ بِهَا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَى حِيلَةٍ؛ بدرستی که این همان تقیه ای است که حصن حصین بین تو و بین

دشمنان خداست و اگر بدان عمل کنی توانایی هیچ حيله ای بر علیه تو نخواهند داشت».

این روایت ناظر به تأویل و بطن آیه و عدول از ظاهر آن - به جهت کشف معانی غیر از معانی ظاهری آیه - می باشد، اما در هر حال دلیل بر این است که تقیه تمامی باب ها را بر روی دشمنان می بندد، نه تنها باب ضرر، بلکه باب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۴؛ تفسیر العسکری علیه السلام، ص ۳۲۱، ح ۱۶۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۳۲ و ۳۳.

۳- کهف، آیه ۹۴.

۴- کهف، آیه ۹۷.

خرده گیری، سرزنش و ... را نیز مسدود می کند در نتیجه حصن حصینی است که دشمنان در مقابل آن هیچ گونه توانایی نداشته و روزنه ای برای گذشتن از آن پیدانخواهند کرد.

علاوه بر این در تقیه نجات و صیانتی برای ائمه اطهار علیهم السلام از دست مردمان سفله و پست وجود دارد که آتش کینه و دشمنی از زبان هایشان شعله می کشد و البته آنچه در سینه مخفی نگاهداشته اند شدیدتر و خطرناک تر است؛ در نتیجه بوسیله تقیه ای که مشاهده می کنند عذری برای رسیدن به اغراض پلید و هتک حرمت پیشوایان نخواهند داشت چنان که در روایت مجالس از امام علی بن محمد از پدران بزرگوارشان علیه السلام نقل شده است :

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَلْزَمْ التَّقِيَّةَ وَيَصُونَنَا عَنْ سَفَلَةِ الرَّعِيَّةِ؛ امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که ملازم با تقیه نبوده و ما را از مردمان پست حفظ نمی کند از مانیت» (۱).

امر دوم: اقسام تقیه و غایات آن

از آنچه گذشت روشن گردید تقیه منحصر در حفظ و دفع خطر از جان و آنچه وابسته به نفس است مانند آبرو و اموال نبوده بلکه گاهی اوقات منظور و مقصود از تقیه حفظ وحدت مسلمین و جلب محبت و دفع کینه هاست. البته در جایی که انگیزه مهمی برای اظهار عقیده و دفاع از آن وجود ندارد.

چنان که تقیه برای مصالح دیگری نیز صورت می گیرد مانند تبلیغ رسالت به بهترین نحو مانند داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و احتجاج ایشان بر بت پرستان و یا مصلحت دیگری که نمونه آن در قصه حضرت یوسف با برادران خویش آمده است.

در نتیجه تقیه - با معنای وسیعی که دارد - بر چند قسم است: تقیه خوفی، تقیه تحبیبی، و تقیه برای مصالح گوناگون دیگر.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۸؛ أمالی طوسی، ص ۲۸۱، ح ۵۳۴.

معلوم است که تقیه به تمامی در یک معنای واحد و ملاک عام مشترک است یعنی: «پنهان داشتن عقیده یا اظهار خلاف آن به جهت مصلحتی که از اظهار مهم تر است» در نتیجه امر در تمامی این موارد بین ترک اهم و مهم دائر است و هم عقل و هم نقل به فعل اول و ترک ثانی حکم می کند، بدون این که هیچ فرقی در مصلحتی که مهم تر است از جهات مختلف وجود داشته باشد، جهاتی همچون: حفظ نفوس یا آبرو یا اموال؛ یا جلب محبت و دفع عوامل تفرقه وجدایی و کینه یا موارد دیگری که قابل شمارش نیستند.

امر سوم: موارد وجوب تقیه

بنابر آنچه ذکر شد تقیه در بسیاری از مواضع واجب است در حالی که در موارد دیگر جایز بالمعنی الاخص است، اما ضابطه در تمامی موارد مذکور همان است که ذکر شد یعنی :

«اگر حفظ مصلحتی که با انجام تقیه حاصل می گردد واجب و تزییع آن حرام باشد، تقیه در این صورت واجب است و اگر حفظ آن مصلحت مساوی بامصلحت ترک تقیه باشد، در این صورت تقیه جایز است (البته جواز به معنای اخص) و هرگاه یکی از دو طرف، راجح باشد حکم تقیه تابع همان طرف خواهد بود».

کشف موارد وجوب از غیر وجوب، با مراجعه به مذاق شرع و اهمیت بعضی از مصالح و رجحان آن ها بر بعضی دیگر در نظر شارع مشخص می گردد. نیز ممکن است کشف بعضی از آن موارد با مراجعه به عقل نیز صورت پذیرد مانند آنچه که در موارد حفظ نفوس وارد شده در جایی که تقیه به کارهایی مانند ترک مسح بر روی پا و اکتفا به مسح بر روی کفش و موارد مشابه آن انجام پذیر است.

در نتیجه، روایاتی که دلالت می کند بر این که تقیه از دین بوده و ترک کننده آن مورد عقاب قرار می گیرد و ترک آن مانند ترک نماز است و امثال این تعبیرات، ناظر به موارد وجوب و مصالح مهمی است که ترک آن ها و چشم پوشی از آن ها امکان ندارد.

اما روایاتی (۱) که دلالت می کند تقیه داخل در این آیه شریفه است: (ادْفَعِ بِأَلَّتِي

هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ) (۲) بدی را به بهترین راه و روش دفع کن (و پاسخ بدی را به نیکی

ده) و این که اگر به تقیه عمل شود نتیجه آن همان است که در آیه شریفه بدان اشاره شده: (فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) (۳) ناگاه (خواهی دید) همان

کس که میان تو و او دشمنی است گویی دوستی گرم و صمیمی است. و امثال این تعبیرات، دلالت بر رجحان و استحباب تقیه خواهد داشت.

روایات دیگری نیز وجود دارد که بر هر انسان تأمل کننده ای در ابواب مشتمله بر اخبار تقیه روشن و آشکار است؛ زیرا لسان این روایات در غایت اختلاف بوده و هر کدام به موردی اشاره دارد در نتیجه نمی توان بر تمامی آن ها به امر واحدی حکم کرد؛ به عنوان مثال مدارای با مردم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت بدان امر شده اند و این که خداوند ایشان را مؤدب به تقیه فرموده با این عبارت که: (ادْفَعِ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...) داخل در قسم تقیه مستحب می باشد.

هم چنین است عین آنچه در ذیل حدیث وارد شده است: «مَنْ اسْتَعْمَلَ التَّقِيَّةَ فِي دِينِ اللَّهِ فَقَدْ تَسَمَّ الدَّرَوَةَ الْعُلْيَا مِنَ الْقُرْآنِ وَإِنَّ عَزَّ الْمُؤْمِنِ فِي حِفْظِ لِسَانِهِ؛ هر کس تقیه را در دین خدا به کار ببندد همانا بر قله بلندی از قرآن قرار گرفته و به درستی که عزت مؤمن در حفظ لسان اوست». (۴)

شاید این روایت نیز اشاره به همین موارد داشته باشد و حداقل باید گفت که آنچه در این روایت بدان اشاره رفته اعم از موارد وجوب و استحباب است. إن شاء الله موارد رجحان ترک تقیه و جواز اظهار نیز در آینده ذکر خواهد شد.

چه بسا با دقت نظر در آنچه ذکر شد بتوان ادعا نمود: شک و تردیدی وجود ندارد که وجوب تقیه یا جواز آن - در مواردی که توضیح آن گذشت - هرگز امر تعبدی بر گرفته از اخبار خاصه و روایات ائمه علیهم السلام نیست، بلکه مطلبی است که

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲ و ۱۰.

۲- مؤمنون، آیه ۹۵.

۳- فصلت، آیه ۳۴.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۱۷.

ادله اربعه بدان دلالت دارند: کتاب خدای عز و جل که ما به موارد دلالت از کتاب عزیز در مورد تقیه اشاره کردیم؛ اجماع قاطع؛ احادیث متواتری که بخشی از آن ها را به مقداری که مایه بی نیازی بود ذکر کردیم و به جهت اختصار کلام به مابقی نپرداختیم؛ و حکم قاطع عقل همراه با صراحت وجدان.

البته این مسأله مختص به یک گروه و قوم خاص و ویژه یک ملت نیست اگرچه این اسم و عنوان به بعضی از اقوام و گروه ها اختصاص پیدا کرده است. همچنان که تقیه هرگز مختص به ملت ها و گروه های دین دار نبوده بلکه تمامی انسان ها را شامل می گردد چه متدین چه غیر دین دار.

آیا به راستی هیچ کدام از عقلا اظهار عقیده در جایی که هیچ فایده ای در اظهار آن وجود ندارد را واجب می دانند؟ یا جایی که نفع بسیار کمی داشته اما ضررهای محکم و فراوانی در اظهار آن برای جان ها و آبروها و اهداف مهمی که انسان ها با آن زندگی می کنند و برای آن رنج می برند همراه داشته باشد؟

انصاف آن است که آنچه مخالفین مذهب در باب حرمت تقیه بر زبانشان جاری است، آن هم به نحو مطلق و بدون هیچ گونه استثناء، هرگز از گوش های خودشان تجاوز نمی کنند! به حدی که در اعمال خود آن ها نیز اثری از این حرمت مطلق تقیه مشاهده نمی شود و جز لقلقه زبان نمی باشد. البته آن ها هم تا آن جا که زندگی روزمره و معاش و اغراض آنان را تأمین می کند بدان پایبندند اما در عمل، خود آنان با دیگران در پیروی عمل طبق حکم عقل صریح و وجدان مساوی هستند یعنی عقیده خویش را در آن جایی که نفعی در اظهار آن وجود ندارد بلکه در جایی که در اظهار عقیده ضرری در حد خطر وجود داشته باشد مخفی می دارند، چه آن را تقیه نام گذاری بکنند و چه نکنند.

البته چنان که ان شاء الله در آینده خواهد آمد، مواردی نیز وجود دارد که تقیه در آن ها حرام بوده بلکه قربانی دادن و فدا کردن و بذل اموال و جان و ثمرات در آن ها واجب است و لازم است این موارد بر اخفا و مخفی کردن رجحان داده شود؛ زیرا تقیه در آن ها مرجوح بوده و ترک تقیه، راجح و دارای فضیلت است.

هر کدام از این موارد منوط به جایگاه های خاص و شرایط و جهات مخصوص به خود است. از همین جاست که گاهی مشاهده می کنیم فقیه ماهر و برجسته مجاهد، که عارف به زمان خویش و دانای به مواضع احکام الهی است ظرف خاصی رامی یابد که بامورد حرمت یا کراهت تقیه منطبق است و در نتیجه بنابر آن آشکارا حکم به حرمت تقیه و جهاد با اموال و انفس و رها کردن مدارا در آن ها می نماید، و روشن است که او هرگز کنار گذاشتن این مدارا را به طور مطلق اراده نکرده و قصد او به جایگاه های مشخصی که دارای مصالح خاص می باشد تعلق می گیرد.

در نتیجه شکی باقی نخواهد ماند که این حکم، حکم خاصی است مربوط به همان جایگاه و همان زمان و موارد مشابه آن و به هیچ وجه حکم دائمی و مربوط به تمامی شرائط و ظروف نیست، چنان که این مطلب بر کسی پوشیده و مورد انکار نمی باشد.

امر چهارم: موارد حرمت تقیه

در اول بحث از این قاعده گذشت که تقیه - چنان که برخی بزرگان از محققین بدان اشاره کرده اند - به احکام خمسه قابل تقسیم است و ما نیز اخیراً به موارد وجوب و رجحان و جواز آن به طور اجمال اشاره کردیم. ضابطه و ملاکی که به عنوان مقیاس کشف موارد حرمت تقیه است این بود که هر موردی که مصلحت مترتب بر ترک تقیه از فعل آن بزرگ تر باشد؛ آن هم از کارهایی که شارع مقدس نسبت به ترک آن راضی نبوده یا عقل به طور مستقل حکم به حفظ آن می نماید، از موارد حرمت تقیه به شمار می آید. در روایات باب نیز به برخی از این موارد اشاره رفت که ذیلاً بدان ها خواهیم پرداخت :

۱. تقیه در فساد دین

هرگاه تقیه مستلزم فساد در دین و تزلزل در ارکان اسلام و محو شعائر و محو کفر گردد و نیز در هر چیزی که حفظ آن در نظر شارع از حفظ جان ها یا اموال و یا آبروها مهم تر است جایز نخواهد بود؛ از جمله، مواردی که شارع در مورد آن ها جهاد را نیز تشریح فرموده و دفاع از آن را با وجود هر مشکلی که پیش آید لازم

دانسته است. در تمامی این موارد شکی در حرمت تقیه و لزوم رها کردن آن وجود ندارد اما تشخیص آن غالباً برای مقلد امکان پذیر نبوده و تشخیص آن برعهده فقها و مجتهدین است؛ زیرا این تشخیص به تتبع فراوان در ادله شرع و آگاهی از مذاق شارع و عمق و محتوای احکام آن نیاز دارد.

این مطلب ازاموری است که دلیل آن ها باخود آن ها همراه است! و قاعده عقلیه واضحی که بین اهم و مهم بر جانب اهم حکم می کند نیز بر همین امر دلالت دارد. علاوه، اخبار فراوانی که ذیلاً به بعضی از آن ها اشاره می شود نیز گواه بر آن است:

در کافی از مسعده بن صدقه از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَظْهَرَ الْإِيمَانَ ثُمَّ ظَهَرَ مِنْهُ مَا يَدُلُّ عَلَى نَقْضِهِ خَرَجَ مِمَّا وَصَفَ وَأَظْهَرَ، وَكَانَ لَهُ نَاقِضًا، إِلَّا أَنْ يَدَّعَى أَنَّهُ إِذَا عَمِلَ ذَلِكَ تَقِيَّةً، وَمَعَ ذَلِكَ يُنْظَرُ فِيهِ، فَإِنْ كَانَ لَيْسَ مِمَّا يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ التَّقِيَّةُ فِي مِثْلِهِ لَمْ يُقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ، لِأَنَّ لِلتَّقِيَّةِ مَوَاضِعَ مَنْ أزالها عَنْ مَوَاضِعِهَا لَمْ تَسْتَقِمْ لَهُ، وَتَفْسِيرُ مَا يَتَّقِي مِثْلُ أَنْ يَكُونَ قَوْمٌ سُوءِ ظَاهِرِ حُكْمِهِمْ وَفَعَلِهِمْ عَلَى غَيْرِ حُكْمِ الْحَقِّ وَفَعَلِهِ، فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ - لِمَكَانِ التَّقِيَّةِ مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ؛ هَمَانَا مُؤْمِنٌ أَكْرَأَ إِيمَانَ خَوِيْشَ رَا أَظْهَرَ نَمَائِدِ وَسِيسَ از او كَارْهَائِي صَادِر شُود كِه بَر نَقْضِ آنْچِه أَظْهَرَ نَمُودِه دَلَالَتِ دَارْد، از آنْچِه تَوْصِيْفِ و أَظْهَرَ كَرْدِه خَارْجِ مِي كَرْدَدِ و عَمَلِ او نَاقِضِ إِيمَانِ ظَاهِرِي اوست، مگر آن كِه ادعا كَند آن كار مَتَنَاقِضِ رَا از رُوي تَقِيَّه انجَام دَادِه است. با این حال باید در رفتار وی با دقت نظر کرد. به این معنا كه اگر آن عمل مَتَنَاقِضِ از مَوارِدِی باشد كه تَقِيَّه در مَشَابِهِ آن مَوارِدِ صورت نَمِي كِيرْد، چنين ادعایی از او پذیرفته نخواهد شد؛ زیرا تَقِيَّه دارای مَواضِعِی است كه اگر كَسي آن ها را از آن مَواضِعِ خَارْجِ نَمَائِدِ به راه رَاسْتِ نَرَفْتِه و از او پذیرفته نخواهد شد. و تَفْسِيرِ آنْچِه كه مَورِدِ تَقِيَّه قَرَارِ مِي كِيرْد مِثْلِ این است كه قوم بدی كه حَكْمِ و فَعْلِشان بَر غَیْرِ حَكْمِ و فَعْلِ حَقِّ است وجود داشته باشند، در میان چنین جماعتی هر كاری كه مؤمن انجام دهد اگر از رُوي تَقِيَّه باشد و منجر به فساد در دین نگرَدَدِ جَائِزِ است.» (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۶؛ کافی، ج ۲، ص ۱۶۸، ح ۱.

عبارت حضرت علیه السلام که در ذیل تفسیر موارد تقیه، و توضیح این که کجا تقیه جایز است و کجا جایز نیست فرموده اند: «مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ؛ با مفهوم، بر عدم جواز تقیه در مواردی که به فساد در دین منجر گردد دلالت دارد».

کشی، روایت دیگری را در کتاب رجال خویش از درست بن ابی منصور نقل می کند:

«كُنْتُ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ «الْكُمَيْتُ بْنُ زَيْدٍ» فَقَالَ لِلْكُمَيْتِ: أَنْتَ اللَّذِي تَقُولُ: فَالآنَ صَبَرْتُ إِلَى أُمَّيَّةَ - وَالْأُمُورُ لَهَا إِلَى مَصَائِرٍ؟! قَالَ: قُلْتُ ذَلِكَ وَمَا رَجَعْتُ عَنْ إِيمَانِي، وَإِنِّي لَكُمْ لِمَوَالٍ وَلِعَدْوٍ لِقَالٍ، وَلَكِنِّي قُلْتُهُ عَلَى التَّقِيَّةِ. قَالَ: أَمَا لَئِنْ قُلْتَ ذَلِكَ أَنَّ التَّقِيَّةَ تَجُوزُ فِي شُرْبِ الْخَمْرِ!؛ در محضر امام موسی کاظم علیه السلام بودم و کمیت بن زید نیز آن جا بود. حضرت به کمیت فرمود: تو این گونه سروده ای که: اکنون من به امیه بازگشت می کنم و برای تمامی امور بازگشت گاهی وجود دارد؟! کمیت گفت: من از ایمان خویش هرگز بازنگشته ام، من دوستدار شما هستم و آن را برای دشمنان شما گفته ام اما آنچه گفته ام و مبنای سروده ام بوده است. حضرت فرمودند: آیا تو می گویی که تقیه در شرب خمر نیز جایز است!». (۱)

این روایت دلالت دارد بر اعتراض امام علیه السلام بر کمیت در شعری که سروده با این معنا که «الآنَ رَجَعْتُ إِلَى أُمَّيَّةَ وَأُمُورُهَا الآنَ إِلَى تَرْجُعٍ»، این جمله دارای مدح بسیار بلندی نسبت به آنان بوده و دلیلی است بر رجوع کمیت به سوی آنان بعد از آن که به دوستی ائمه اهل بیت علیهم السلام معروف گشته است. کمیت یاری دهنده و ناصر ائمه علیهم السلام با قلب و زبان خویش است و برای این سروده خویش عذر می آورد که آن را با زبان تقیه گفته و برای حفظ ظاهر امور آن را سروده است اما امام علیه السلام با عذر او قانع نشده و در جواب او می فرماید: اگر باب تقیه این اندازه وسیع باشد، لازم می آید که در هر چیزی حتی شرب خمر نیز جایز باشد با این که چنین جوازی وجود ندارد.

بنابراین، این خود دلیل بر عدم جواز تقیه در مانند چنین مدح بلندی برای بنی امیه ظالم یا اظهار محبت نسبت به آنان است. و چنین شعری از کسی مثل کمیت که شارع برجسته مشهور به محبت ائمه علیهم السلام است موجب تقویت پایه های کفر

وضلال و تأیید بقایای احزاب جاهلیت و یاران آنان خواهد بود در نتیجه برای او چنین مطلبی جایز نیست و اگر جایز هم باشد در شرایطی است که به حد خطر برسد نه مثل آنچه کمیت در آن واقع شده است! به همین جهت امام علیه السلام در مورد او با عتاب و سرزنش برخورد می فرماید.

وقتی تقیه مثل این یک بیت شعر در آنچه گذشت جایز نباشد، قطعاً در موارد مشابه آن یعنی جاهایی که کلمه کفر و پایه های گمراهی مورد تقویت قرار می گیرند جایز نخواهد بود و نیز جاهایی که هدایت مخفی گشته و حق برای بسیاری از مردم باطل مشتبه می شود به ویژه از کسانی که کلام و فعل آنان مورد استناد در اعمال مردم قرار می گیرد. تقیه در این گونه موارد حرام است اما تشخیص این جایگاه ها - چنان که گذشت - غالباً موکول به نظر فقیه می گردد.

روایت دیگر، روایتی است که طبرسی در کتاب احتجاج از حضرت امام حسن عسگری علیه السلام نقل می کند :

«إِنَّ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ جَفَا جَمَاعَةً مِنَ الشَّيْعَةِ وَحَجَّبَهُمْ، فَقَالُوا: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هَذَا الْجَفَاءُ الْعَظِيمُ وَالْإِسْتِخْفَافُ بَعْدَ الْحِجَابِ الصَّعْبُ؟ قَالَ: «لَا تَدْعُواكُمْ أَنْكُمْ شَيْعَةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنْتُمْ فِي أَكْثَرِ أَعْيَانِكُمْ مُخَالِفُونَ وَمُقَصِّرُونَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْفَرَائِضِ، وَتَهْتَاوُونَ بِعَظِيمِ حُقُوقِ إِخْوَانِكُمْ فِي اللَّهِ وَتَتَّقُونَ حَيْثُ لَا تَجِبُ التَّقِيَّةَ، وَتَتْرَكُونَ التَّقِيَّةَ حَيْثُ لَا بَدَّ مِنَ التَّقِيَّةِ؛ إِمَامُ رِضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ نَسَبَ بِنِسْبَةِ جَمَاعَةٍ مِنَ الشَّيْعَةِ إِلَى شَيْعَةِ أَهْلِ بَيْتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَهْتَاوُونَ بِعَظِيمِ حُقُوقِ إِخْوَانِكُمْ فِي اللَّهِ وَتَتَّقُونَ حَيْثُ لَا تَجِبُ التَّقِيَّةَ، وَتَتْرَكُونَ التَّقِيَّةَ حَيْثُ لَا بَدَّ مِنَ التَّقِيَّةِ؛ إِمَامُ رِضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ نَسَبَ بِنِسْبَةِ جَمَاعَةٍ مِنَ الشَّيْعَةِ إِلَى شَيْعَةِ أَهْلِ بَيْتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَتَهْتَاوُونَ بِعَظِيمِ حُقُوقِ إِخْوَانِكُمْ فِي اللَّهِ وَتَتَّقُونَ حَيْثُ لَا تَجِبُ التَّقِيَّةَ، وَتَتْرَكُونَ التَّقِيَّةَ حَيْثُ لَا بَدَّ مِنَ التَّقِيَّةِ»

کرد. آنان گفتند: ای پسر رسول خدا! این بی مهری بزرگ و استخفاف آن هم بعد از دوری و منع سخت بر ما به چه دلیل صورت گرفت؟ حضرت فرمود: به جهت آن که شما ادعا می کنید شیعه

امیر المؤمنین علیه السلام هستید، اما در بیشتر اعمال خویش با آن حضرت مخالفت می کنید و در بسیاری از واجبات کوتاهی می ورزید و نسبت به حقوق بزرگ برادران دینی خویش سستی و سهل انگاری دارید. آن جا که تقیه واجب نیست

تقیه می کنید و آن جا که تقیه لازم است آن را ترک می نمایید»^(۱).

هرچند در این روایت تصریح نشده است که در ترک تقیه آنچه مستلزم فساد در دین باشد لازم است اما قطعاً قدر متیقن از آن همین مطلب است؛ زیرا چیزی مهم تر از آن برای ترک تقیه یافت نمی شود. مگر آن که گفته شود مراد از آن؛ التزام آنان به تقیه در مواردی است که خوفی وجود ندارد و ترک تقیه است در مواردی که خوف و ترسی در کار هست، در نتیجه روایت ناظر به تخطئه آن جماعت در مصادیق است نه در مستثنیات حکمیه. (تأمل فرمایید).

روایت دیگر، روایتی است که شیخ در تهذیب از ابی حمزه ثمالی نقل می کند :

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِيَّيَّ أَنْ قَالَ : وَأَيْمُ اللَّهِ لَوْ دُعِيتُمْ لِتَنْصُرُونَا لَقُتُّمْ لَا- نَفَعَلُ إِنَّمَا تَتَّقِي! وَلَكَانَتِ التَّقِيَةُ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ آبَائِكُمْ وَأُمَّهَاتِكُمْ وَلَوْ قَدْ قَامَ الْقَائِمُ مَا احْتَجَّ إِلَيَّ مُسَائِلَتِكُمْ عَنْ ذَلِكَ وَلَا قَامَ فِي كَثِيرٍ مِنْكُمْ حَدَّ النِّفَاقِ!؛ امام صادق علیه السلام فرمود: ... به خدا سوگند اگر برای یاری ما فراخوانده شوید، قطعاً خواهید گفت: ما این کار را نخواهیم کرد، ما تقیه می کنیم! و همانا تقیه نزد شما از پدران و مادرانتان دوست داشتنی تر است! هنگامی که قائم قیام نماید، هرگز نیازی به درخواست یاری از شما ندارد و در مورد بسیاری از شما حد نفاق جاری خواهد ساخت»^(۲).

دلالت این روایت بر لزوم ترک تقیه در جایی که دین در خطر افتاده و امام از مردم طلب یاری می نماید بر هیچ کس پوشیده نیست. از جمله چیزهایی که بر لزوم ترک تقیه در این گونه موارد دلالت دارد این است که وقتی امام قائم علیه السلام قیام فرماید، در مورد آن حد منافق اقامه خواهد فرمود، در نتیجه تقیه در این گونه موارد از شدیدترین گناهان و اکیدترین محرمات است.

در هر حال هرگاه نسبت به اساس دین و احکام آن و محو آثار آن خوف و ترس وجود داشته باشد شکی در وجوب ترک تقیه باقی نخواهد ماند؛ همان دین و احکامی که برای تحکیم پایه های آن مهاجران ابتدایی و پیروان راستین آنان

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۹؛ الاحتجاج، ح ۲، ص ۲۳۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۱، ح ۲؛ تهذیب، ج ۶، ص ۱۷۳، ح ۳۳۵.

(رضی الله عنهم و رضوا عنه) مجاهده کردند و در پایداری بر سر آن مال و جان خویش را فدا کرده و رضایت الهی را طلب نمودند. به راستی چگونه می توان تقیه در جایی که موجب هدم و از بین رفتن دین می شود را جایز دانست و نسبت بدان حکم کرد؟ و آیا این مطلب چیزی جز تضاد ظاهر و تحکم مردود می باشد؟

۲. تقیه در خون

اگر تقیه به حدی برسد که به خون و قتل منجر گردد، ترک و عدم ارتکاب آن واجب است، مثلاً اگر کافر یا فاسقی نسبت به قتل مؤمنی امر کند و یقین یا ظنی وجود داشته باشد که اگر شخص مأمور، این کار را ترک نماید، خود او را خواهد کشت در این صورت کشتن مؤمن از روی تقیه و حفظ نفس خویش جایز نیست؛ زیرا خون های مؤمنین با یکدیگر برابر است و اصلاً تقیه به جهت جلوگیری از خونریزی و حفظ جان ها جعل گردیده و اگر خود آن به مرحله خون برسد معنایی برای تشریح آن وجود نخواهد داشت و نقض غرض خواهد بود. به عبارت دیگر، حفظ یک خون هرگز موجب این نمی گردد که خون دیگری هدر قرار داده شود و در حکمت حکیم چنین چیزی جایز نیست. برخی از روایات در احادیث باب نیز به این مطلب تصریح دارند از جمله :

محمد بن یعقوب کلینی در کافی از محمد بن مسلم از حضرت امام باقر علیه السلام نقل می کند :

«قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً؛ هَمَانَا تَقِيَّةُ جَعَلَ شَدَّةً اسْتِ تَا خُونِ بَا آن حَفْظُ كَرَدَدٍ وَ اِگَر خُودَش بَه مَرَحَلَه خُون بَرَسَد، تَقِيَه اِي وَجُود نَخَوَاهَد دَاشْت.» (۱)

همچنین شیخ در کتاب تهذیب از ابو حمزه ثمالی از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«لَمْ تَبَقِ الْأَرْضُ إِلَّا وَفِيهَا مِنَّا عَالِمٌ يَعْرِفُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ. وَقَالَ: إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً؛ زَمِينِ بَاقِي نَخَوَاهَد مَانَد مَگَر آن كَه عَالَمِي كَه

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۱، ح ۱؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۰، ح ۱۶.

حق را از باطل بشناسد در آن وجود داشته باشد و فرمود: تقیه برای آن قرار داده شد تا خون بوسیله آن حفظ گردد و اگر خود تقیه به حد خون برسد دیگر تقیه در کار نیست» (۱).

۳. تقیه در شرب خمر و مانند آن

در روایات مختلفی آمده است که تقیه در امور مهمی مثل شرب خمر و شرب مویز و مسح کشیدن بر روی کفش و حج تمتع حرام است. اینک ما آن روایات را ذکر کرده و وجه آن را توضیح خواهیم داد:

در کافی از ابی عمر اعجمی و او از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«التَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّيِّذِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ؛ تقیه در هر چیزی جاری است مگر در مویز و مسح کشیدن بر کفش» (۲).

نیز همان کتاب از زراره نقل می کند:

«قُلْتُ لَهُ: فِي مَسْحِ الْخُفَيْنِ تَقِيَّةٌ؟ فَقَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا أَتَقِي فِيهِنَّ أَحَدًا: شَرِبُ الْمُسْكَرِ وَمَسْحُ الْخُفَيْنِ وَمُتَعَةُ الْحَجِّ. قَالَ زُرَّارَةُ: وَلَمْ يَقُلِ الْوَاجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَتَّقُوا فِيهِنَّ أَحَدًا؛ از حضرت بر مسح کشیدن روی کفش سؤال کردم حضرت فرمود: سه چیز است که از هیچ کس در آن ها تقیه نمی کنم: شرب مسکر؛ مسح کشیدن بر کفش و حج تمتع. زراره می گوید: حضرت فرمود بر شما واجب است که در آن ها تقیه نکنید» (۳).

شاید وجه حرمت تقیه در این امور این باشد که موضوع آن ها منتفی است؛ زیرا تقیه اساساً برای حفظ نفوس تشریح گردیده است آن هم در جایی که گمان خطر یا ضرر وجود داشته باشد و معلوم است که جز در اعمال خاصی که در کتاب خدا و سنت قطعی مورد تصریح قرار نگرفته اند وجود ندارد، بنابراین اگر تصریحی نسبت به کاری آمده باشد، همان تصریح عذر واضحی بر انجام دهنده آن می باشد هر چند با انجام آن کار در سیره قوم و طریقت آنان مخالفت کرده باشد. مانند

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۱، ح ۲؛ تهذیب، ج ۶، ص ۱۷۳، ح ۳۳۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۳؛ کافی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۵؛ کافی، ج ۳، ص ۳۲، ح ۲.

حرمت شرب مسکر، خمر و مویز و مانند آن‌ها که در کتاب خدا نسبت به آن‌ها تصریح وجود دارد و اگر کسی با این حکم صریح مخالفت ورزیده و از روی جهل و خیره سری معتقد به جواز شرب آن‌ها گردد تقيه او در این موارد جایز نخواهد بود؛ زیرا دلیل در این مطلب ظهور داشته؛ عذر واضح و حجت نیز قائم است در نتیجه هیچ گونه راهی برای تقيه و مجوزی برای آن وجود نخواهد داشت.

هم چنین است در مورد متعه حج که خداوند درباره آن می فرماید :

«(فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَهُ إِذَا رَجَعْتَ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)؛ و هنگامی که (از بیماری و دشمن) در امان بودید، هر کس با اتمام عمره، حج را

آغاز کند. آنچه از قربانی برای او میسر است (ذبح کند) و هر که نیافت، سه روز در ایام حج و هفت روز هنگامی که بازمی گردید روزه بدارد. این، ده روز کامل است (البته) این برای کسی است که خانواده او، نزد مسجدالحرام ساکن نباشد (=اهل مکه و اطراف آن نباشد)».(۱)

این آیه شریفه دلیل بر جواز تمتع و وجوب آن است چنان که در سنت پیامبر نیز نسبت بدان دستور رسیده است و هر دو فرقه شیعه و سنی در کتاب هایشان آن را روایت نموده اند. حتی آنچه از «عمر» روایت شده است که :

«مُتَعَتَانِ كَانَتَا مُحَلَّلَتَيْنِ عَلَى زَمَنِ النَّبِيِّ أَنَا أَحَرُّهُمَا؛ دو متعه در زمان پیامبر حلال بود و من آن‌ها را حرام اعلام می کنم».(۲)

نیز دلیل بر تشریح حج تمتع در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله می باشد و همین مقدار در لزوم ترک تقيه در این مورد کافی است؛ زیرا بعد از امکان استناد به قرآن شریف و سنتی که ثابت است خوف و تردیدی در مورد آن وجود نخواهد داشت.

همین گونه است مسأله ترک مسح کشیدن بر کفش و کفایت مسح بر پوست؛

۱- بقره، آیه ۱۹۶.

۲- (به همین مضمون): احکام القرآن، جصاص، ج ۱، ص ۳۵۲؛ تفسیر رازی، ج ۵، ص ۱۶۷؛ تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۳۹۲.

زیرا موافق با ظاهر - یا صریح - کتاب خدا است چنان که خدای متعال می فرماید: «(وَأَمْسِيْ حُوا بُرُءُو سِيْكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُفْبِيْنَ)؛ و سر و پاها را تا برآمدگی روی پا مسح کنید» (۱) و واضح است که مسح بر سر و پا جز با مسح کشیدن بر خود آن ها حاصل

نمی شود؛ نه بر عرقچین و کلاه و نه بر کفش و هرکس این کار را انجام دهد، در واقع بر طبق حکم کتاب خدا عمل کرده است. در نتیجه در سرزمین های اسلامی و بین مسلمانان خوفی از انجام چنین عملی وجود ندارد، هرچند کسی با آن مخالفت کند.

از آنچه تاکنون ذکر شد برمی آید که نفی تقیه در این مورد از باب تخصص و خروج موضوعی است نه از باب تخصیص و خروج حکمی؛ زیرا احتمال این که از باب تخصیص باشد، به این معناست که مراد از نفی، نفی جواز آن است، آن هم در جایی که «خوف وقوع نفس در خطر» باشد تا حدی که به اندازه احساس خطر رسیده باشد. چنین احتمالی با توجه به اهمیت این احکام یعنی حکم تحریم خمر و مشروعیت حج تمتع و عدم جواز مسح بر کفش، جدآ ممنوع است؛ زیرا بسیار روشن است که مواردی مانند مسح بر پوست یا حج تمتع از تمامی احکام اسلام مهم تر نیستند تا تنها با همین استثنا مشخص و مجزا گردند. بلکه انصاف آن است که روایات، ناظر به همان است که ذکر شد یعنی به طور غالب در این گونه امور - بعد از وضوح مأخذ و سند آن ها از کتاب خدا و سنت قاطعه - حاجت و ضرورتی به تقیه نیست.

بنابراین اگر ما از این غلبه چشم پوشی کنیم و جایگاه خاصی که در آن به جهت غلبه جهل و عصیت اهل آن امکان اظهار این احکام وجود نداشته باشد و از سوی دیگر احساس خطر جدی بر جان ها، اموال و آبروها در بین باشد، شکی نیست که در این امور تقیه جایز خواهد بود.

به راستی اگر تصور کنیم حاکم مخالف ستمگری مسح کشیدن بر کفش را

لازم می‌داند یا حج تمتع را حرام می‌پندارد و هرکسی که چنین اعتقادی نداشته باشد را بی‌تأمل و درنگ می‌کشد، آیا ترک تقیه در اینها و استقبال از مرگ جایز خواهد بود؟ هرگز گمان نمی‌کنم کسی ملتزم این مطلب باشد! حتی در مورد ضررهایی که کمتر از قتل هستند اما در مذاق شارع مهم تر از رعایت این احکام در زمان‌های محدود می‌باشند، باز هم ترک تقیه واجب نخواهد بود.

از آنچه ذکر شد وجه استنباط زراهر در روایت سابق معلوم می‌شود آن جا که گفت: «امام علیه السلام نفرمود بر شما واجب نیست که در این سه مورد از کسی تقیه کنید، بلکه فرمود از هیچ کسی در آن‌ها تقیه نمی‌کنم». گویا پنداشته است که این، از مختصات امام علیه السلام است اما این برداشت نیز ممنوع می‌باشد؛ زیرا با توجه به وضوح مأخذ این احکام از کتاب و سنت و نیز عدم اضطرار تقیه در آن‌ها حکم برای هر فردی به صورت عام صادر شده است، در نتیجه استنباط ایشان استنباطی در غیر محل خود خواهد بود، هرچند آن بزرگوار از فقهای اهل بیت و مورد امضای ایشان علیه السلام می‌باشد «فَإِنَّ الْجَوَادَ قَدْ يَكْتَبُونَ» (۱).

دالّ بر آنچه که ما ذکر کردیم روایتی است که صدوق آن را در کتاب خصال با اسناد خویش از امام علی علیه السلام در حدیث «اربعماه» نقل می‌کند:

«لَيْسَ فِي شُرْبِ الْمُسْكَرِ وَالْمَسْحُ عَلَى الْخُفَيْنِ تَقِيَّةٌ؛ در شرب مسکر و مسح بر کفش تقیه وجود ندارد» (۲).

زیرا ظاهر این روایت عدم جواز تقیه در این موارد برای همگان است. نیز آنچه که در روایت ابی عمر اعجمی از امام صادق علیه السلام گذشت که: «تقیه در هر چیزی جز در مویز و مسح بر خفین می‌باشد» ظاهر در این است که این حکم در تمامی افراد عمومیت دارد.

از مواردی که می‌تواند مؤید ادعای ما مبنی بر جواز تقیه در این امور باشد -

۱- این ضرب المثلی است: «اسب خوب هم گاهی می‌لغزد» به این معنا که بزرگان هم گاهی خطا می‌کنند.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۳۸، ح ۱۸؛ خصال، ص ۶۱۴، ح ۱۰.

البته در جایی که بدان اضطرار حاصل شود هر چند نادر باشد - روایتی است که شیخ در کتاب تهذیب از ابی ورد نقل می کند: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِنَّ أَبَا ظَبْيَانَ حَدَّثَنِي أَنَّهُ رَأَى عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَاقَ الْمَاءِ ثُمَّ مَسَحَ عَلِيٌّ الْخُفَيْنِ. فَقَالَ: كَذَبَ أَبُو ظَبْيَانَ أَمَا بَلَغَكَ قَوْلُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيكُمْ: سَبَقَ الْكِتَابُ الْخُفَيْنِ. فَقُلْتُ: فَهَلْ فِيهِمَا رُخْصَةٌ؟ فَقَالَ: لَا، إِلَّا مِنْ عِدْوٍ تَقِيهِ أَوْ ثَلَجٍ تَخَافُ عَلِيَّ رَجَلَيْكَ؛» به امام باقر علیه السلام عرض کردم: اباطیبان برای من روایت کرد که او علی علیه السلام را دید که آب ریخت و سپس بر کفشها مسح نمود. حضرت فرمود: اباطیبان دروغ گفته است؛ آیا گفتار علی علیه السلام به شما نرسیده که فرمود: قول کتاب خدا بر کفش های شما پیشی جسته است؟ گفتیم: آیا در آن دو مورد رخصت است؟ حضرت فرمود: خیر، مگر از دشمنی که از او تقیه می کنی یا برفی که از سرمای آن به پایت می ترسی». (۱)

این روایت نیز اشاره دارد به آنچه ذکر کردیم مبنی بر این که بعد از ورود حکم مسح برپادرآیه شریفه سوره مائده، برای هیچ کس مسح بر کفش جایز نخواهد بود.

۴. تقیه در غیر ضرورت

در برخی از روایات تصریح شده که تقیه در غیر ضرورت جایز نیست. البته معلوم است که این مطلب از قبیل استثنای از حکم و تخصیص نبوده بلکه از گونه خروج و استثنای منقطع است که از آن به تخصیص نام برده می شود؛ به این معنا که هر جا ضرورتی وجود نداشته باشد، تقیه نیز نخواهد بود؛ چرا که در موضوع تقیه خوف اخذ شده است. توضیح آن در اول بحث از قاعده گذشت و در این جا نیز بعضی از روایاتی که در همین موضوع وارد شده ذکر می گردد:

کلینی از زراره و او از حضرت امام باقر علیه السلام نقل می کند:

«التَّقِيَةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ وَصَاحِبُهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزِلُ بِهِ؛» تقیه در هر ضرورتی وجود دارد و صاحب آن ضرورت که بر آن وارد می شود از هر کس دیگری نسبت به آن آگاه تر است». (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۲۸، ح ۵؛ تهذیب، ج ۱، ص ۳۶۲، ح ۱۰۹۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۱؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۰، ح ۱۳.

نیز در کافی از اسماعیل جعفی و معمر بن یحیی و محمد بن مسلم و زراره نقل شده است که همگی از امام باقر علیه السلام شنیده اند :

«التَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يَضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ؛ تَقِيَهُ دَرَهْرَ حَيْزِي كَمَا فَزَنَدَ آدَمَ دَرِ آنَ بِهِ اضْطِرَارِمِي رَسُو جُوْدَ دَرِ دُو خَدَاوَنَدَ آنَ رَا بَرَايِ اَوْ حَلَالٍ فَرْمُوْدَه اَسْت.» (۱)

نیز در کتاب محاسن از عمر بن یحیی از امام باقر علیه السلام نقل شده است :

«التَّقِيَةُ فِي كُلِّ ضَرْوَرَةٍ؛ تَقِيَهُ دَرِ هَرِ ضَرْوَرَتِي وَ جُوْدَ دَرِد.» (۲)

اما لازم به توجه است این روایات سه گانه، به طرق متعددی که همگی یا بسیاری از آن ها معتبر است وارد شده اند، و بر عمومیت تقیه در جمیع امور ضروری و آنچه که انسان بدان مضطر می گردد، دلالت دارند. اعتماد بر این روایات - چنان که استناد بدان ها در آینده خواهد آمد - در بعضی فروع بسیار مهمی که بر آن ها مترتب می گردد ممکن است. البته ما به واسطه وجود دلایل متقن دیگری از این گونه روایات بی نیاز هستیم، دلایلی همچون: دلیل عقلی و صریح وجدان که بر وجوب ترجیح اهم بر مهم - هنگام دوران امر بین این دو مورد - دلالت دارد و نیز عموماتی که بر رفع آنچه مورد اضطرار واقع گشته دلالت دارند یا به این مطلب اشاره می کنند که هیچ چیزی نیست که خداوند آن را حرام فرموده مگر آن که آن را نسبت به کسی که بدان اضطرار پیدا می کند حلال نموده است.

با این حال إن شاء الله در آینده ذکر خواهد شد که ما به طور مطلق هم از این گونه روایات مستغنی نیستیم و در حل بعضی از معضلات که با غیر از اینها گره گشایی نمی شوند به آن ها نیازمند خواهیم شد. (تدبر فرمایید)

امر پنجم: حکم تقیه در اظهار کلمه کفر و براءت

هنگامی که نفس در خوف و خطر می افتد، نص و فتوا بر جواز تکلم به کلمه کفر و براءت لسانی - با حفظ ایمان در قلب و باطن - اتفاق دارند اما در این مسأله

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۲؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۰، ح ۱۸.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۸؛ محاسن، ج ۱، ص ۲۵۹، ح ۳۰۷.

اختلاف وجود دارد که آیا راجح در این جا ترک تقیه و تحمل ضرر است ولو به هر مقدار برسد؟ یا آن که راجح، انجام هر کاری است که ضرر و خطر بوسیله آن رفع می گردد؟

در ابتدای نظر پیرامون این مسأله در اخبار باب و فتوهای موجود در ابتدای نظر اضطراب به چشم می خورد اما ان شاء الله... در آینده خواهیم گفت که بعد از ذکر تمامی آن ها و بحث و بررسی کافی، معلوم می گردد که حق در این مطلب تفصیل به حسب زمان ها؛ اشخاص و جایگاه هاست و چه بسا این تفصیل تنها راه جمع بین موارد مذکور باشد.

در این جا ابتدا به جواز آن (به معنای اعم) می پردازیم سپس در این که کدام یک از این دو راجح هستند و آنچه که اصحاب ابتدایی ائمه علیهم السلام بدان تمسک جسته اند بحث خواهیم کرد؛ همان کسانی که مطیع امر اهل بیت علیهم السلام و با دست و زبان و قلب خویش ناصر آنان بوده اند و در این راه جان خویش را فدا کرده اما هرگز کلمه براءت و کفر اظهار ننموده اند.

اینک با استمداد توفیق از خدای سبحان بحث را پی می گیریم :

احادیث بسیاری به طور اجمال بر جواز اتفاق دارند که ذیلاً بدان ها می پردازیم :

۱. روایت اول روایتی است که هنگام برشماری آیات داله بر جواز تقیه در مظان آن در تفسیر آیه شریفه «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»؛ به جز آن ها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان با ایمان آرام است» (۱).

در ماجرای عمار یاسر ذکر شد. عامه و خاصه در این مجال روایت کرده اند که والدین عمار کلمه کفر را اظهار نکرده و هر دو به شهادت رسیدند، اما عمار آن را اظهار نمود و نجات پیدا کرد. سپس گریه کنان به محضر رسول الله صلی الله علیه و آله آمد

و جمعی از صحابه می گفتند: عمار کافر شد. رسول خدا صلی الله علیه و آله بر چشم های او دست می کشید و به او می فرمود: اگر آنان باز هم همین کار را با تو کردند تو نیز

همان جمله ای را که گفתי تکرار کن! و در این هنگام آیه شریفه نازل شد.

۲. روایتی که عامه و خاصه در کتاب هایشان ذکر کرده اند - و ذکر آن نیز گذشت - در مورد دو مردی از اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله که گرفتار مسلمیه کذاب شده بودند. مسلمیه به یکی گفت: شهادت بده که من رسول خدا هستم. او شهادت داد و نجات پیدا کرد اما دیگری از این شهادت ابا کرد و کشته شد. رسول خدا صلی الله علیه و آله در حق آن دو فرمود: «أَمَّا الْأَوَّلُ فَقَدْ أَخَذَ رُحْصَةَ اللَّهِ وَأَمَّا الثَّانِي فَقَدْ صَدَعَ بِالْحَقِّ فَهَنِيئًا لَهُ».

در این روایت هرچند ذکری از برائت از رسول خدا صلی الله علیه و آله به میان نیامده، اما شهادت به رسالت مسلمیه خود از کلمات کفر بوده و دلالت بر جواز تقیه در غیر آن به طریق اولی دارد. (تدبر فرمایید)

۳. در معنای دو حدیث فوق روایتی است که کلینی در اصول کافی از عبد الله بن عطا نقل می کند: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ أَخَذَا، فَقِيلَ لَهُمَا إِبْرَاءُ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَرِيَءٌ وَوَاحِدٌ مِنْهُمَا وَأَبِي الْآخِرُ فَخَلَّى سَبِيلَ الْهَدْيِ بَرِيءٌ وَقَبِلَ الْآخِرُ. فَقَالَ: أَمَّا الْهَدْيُ بَرِيءٌ فَرَجُلٌ فَقِيهٌ فِي دِينِهِ وَأَمَّا الْهَدْيُ لَمْ يَبْرَأْ فَرَجُلٌ تَعَجَّلَ إِلَى الْجَنَّةِ؛ بِهِ إِمَامٌ بَاقِرٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَضَ كَرْدَمُ: دُو نَفَرٍ مِنْ أَهْلِ كُوفَةٍ رَا كَرَفْتَنَد. بِهْ أَنْ هَا كَفْتَنَد: مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِيْزَارِي بَجْوِي. يَكِي مِنْ أَنْ دُو بِيْزَارِي جَسْت وَ دِيْگَرِي اِبَا كَرْد، نَفَرِ اَوَّلِ رَا كِهْ بَرَائْتِ جَسْتَهْ بُوْد رِهَا كَرْدَنَد وَ دُوْمِي رَا كَشْتَنَد. حَضْرَتِ فَرَمُوْد: أَنْ كِهْ بَرَائْتِ جَسْتِ دَرِ دِيْنِ خُوِيْشِ تَفَقَهْ دَاشْت، اِمَا أَنْ كَسِي كِهْ بَرَائْتِ نَجَسْتِ بِهْ سُوِيْ بَهْسْتِ شَتَافْت» (۱).

إن شاء الله توضیح دلالت این حدیث بر رجحان ترک تقیه یا فعل آن خواهد آمد.

۴. کلینی از مسعده بن صدقه نقل می کند :

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ النَّاسَ يَرَوُونَ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ عَلَى مِثْرِ الْكُوفَةِ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ سَيَتُدْعَوْنَ إِلَى سَبِيِّ فَسُبُونِي ثُمَّ تُدْعَوْنَ إِلَى الْبِرَاءِ مِنِّي فَلَا تَبْرَأُوا مِنِّي. فَقَالَ: مَا

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۴؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۱، ح ۲۱.

أَكْثَرَ مَا يُكَذِّبُ النَّاسُ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ . ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا قَالَ: إِنَّكُمْ سَيِّئُ الدُّعْوَى إِلَى سَبِي فَسَبُّونِي ثُمَّ تُدْعَوْنَ إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنِّي فَلَا تَبْرَأُوا مِنِّي وَإِنِّي لَعَلِّي دِينَ مُحَمَّدٍ (ص). وَلَمْ يَقُلْ: وَلَا تَبْرَأُوا مِنِّي، فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ: أَرَأَيْتَ إِنْ اخْتَارَ الْقَتْلَ دُونَ الْبِرَاءَةِ، فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا ذَلِكُ عَلَيَّ؛ وَمَا لَهُ إِلَّا مَا مَضَى عَلَيْهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ، حَيْثُ أَكْرَهُهُ أَهْلُ مَكَّةَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ) فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يَا عَمَّارُ إِنْ عَادُوا فَعُدْ، فَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عُذْرَكَ، وَأَمَرَكَ أَنْ تَعُودَ إِنْ عَادُوا؛ بِهِ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَضَ كَرْدَمٌ: مَرْدَمٌ رَوَيْتَ مَيَّ كُنْتُمْ كِه إِمَامِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَر مَنبَرِ كُوفَةِ فَرَمُودٌ: أَي مَرْدَمِ! هَمَانَا شَمَا رَا بَعْدَ از مَن مَيَّ خَوَانَدَكِه بَه مَن نَاسَزَابِگُوِيِيْد، شَمَا گَفْتِه اِيْشَان رَا اِجَابَت كِنِيْدُوبَه مَن دَشْنَام دَهِيْد. بَعْدَ از آن از شَمَا مَيَّ خَوَانَدَن كِه از مَن بَرَاثَت بَجُوِيِيْد، اَمَا شَمَا هَر گَز از مَن بَرَاثَت مَجُوِيِيْد. اِمَامِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَمُود: مَرْدَمٌ چَه بَسِيَار بَر عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَب مَيَّ بَنَدَنَد! سَپَس فَرَمُود: آن حَضْرَت مَيَّ فَرَمُود: هَمَانَا شَمَا بَعْدَ از مَن دَعْوَت مَيَّ شُوِيْد كِه مَرَا دَشْنَام

دهيد، پس مرا دشنام بدهيد. سپس از شما مي خواهند كه از من براهت بجوييد و اين در حالي است كه من بر دين محمد صلي الله عليه و آله هستم و آن حضرت نفرمود: از من براهت مجوييد. در اين هنگام سؤال كننده از حضرت پرسيد: نظر شما در اين كه انسان قتل را به جاي براهت جويي برگزيند چيست؟ حضرت فرمود: به خدا سوگند چنين چيزي بر گردن او نيست و جز آنچه كه عمار بن ياسر انجام داد از او خواسته نشده است، آن جا كه اهل مكه او را اجبار نمودند در حالي كه قلب او مطمئن به ايمان بود. خداوند عزوجل اين آيه را نازل فرمود: مگر كسي كه مجبور شود و قلبش مطمئن به ايمان باشد پس پيامبر صلي الله عليه و آله فرمود: اي عمار! اگر آنان اين كار را دومرتبه با تو انجام دادند، خداوند عذر تو را نازل فرموده و دستور داده است كه تو نيز آنچه را كه گفتي تكرر كني». (۱)

ظاهر اين روايت نيز در ابتدای نظر بر وجوب تقيه در اين جا دلالت دارد اما بعد از تأمل آشكار مي گردد كه اين روايت تنها ناظر بر نفی حرمت است - به ویژه نسبت به براهت از امير المؤمنين عليه السلام و ائمه از فرزندان آن بزرگوار - كه حرمت آن

را روایت نمودند هرچند سب و دشنام را جایز دانستند - ان شاء الله به زودی بحثی پیرامون این مطلب ذکر خواهد شد - به علاوه این فرمایش حضرت علیه السلام که: «وَاللَّهِ مَا ذَلِكُ عَلَيَّ» و نقل حدیث عمار توسط آن، دلیل بر این است که حضرت در صدد نفی حرمت هستند نه اثبات وجوب تقیه در این جا، به همین جهت است که کاری که والدین عمار انجام دادند نیز جایز بوده است چنان که از ماجرای آن ها ظاهر می گردد.

۵. محمد بن مسعود عیاشی در تفسیر خویش از ابی بکر حضرمی از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«إِنَّهُ قِيلَ لَهُ: مَيْدُ الرَّقَابِ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ الْبِرَاءَةُ مِنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ فَقَالَ: الرَّخْصَةُ أَحَبُّ إِلَيَّ، أَمَا سَمِعْتُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي عَمَّارَ (إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)؛ به او گفته شد: این که گردن خود را پیش بیاوری [و آماده مرگ بشوی] نزد شما دوست داشتنی تر است یا براءت از علی علیه السلام؟ حضرت فرمودند: رخصت نزد من محبوب تر است! آیا این قول خدای متعال در وصف عمار را نشنیده ای که فرمود: مگر کسی که مجبور شود و قلبش مطمئن به ایمان باشد». (۱)

در آینده ذکر خواهد شد که دلالت آن بر رجحان رخصت، با روایت دیگر معارض خواهد بود و طریق جمع بین این دو نیز خواهد آمد.

۶. عیاشی از عبدالله بن عجلان از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«قَالَ: سَأَلْتُهُ وَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ الضَّحَّاكَ قَدْ ظَهَرَ بِالْكُوفَةِ وَيُوشِكُ أَنْ تُدْعَى إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنْ عَلِيٍّ فَكَيْفَ نَصَعُ؟ قَالَ: فَابْرَأْ مِنْهُ. قُلْتُ: أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: أَنْ تَمْضُوا عَلَى مَا مَضَى عَلَيْهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ أَخَذَ بِمَكَّةَ فَقَالُوا لَهُ: أَبْرَأْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَبَرَأَ مِنْهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عُيْدْرَةَ: (إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ)؛ از آن حضرت پرسیدم: ضحاک در کوفه ظاهر شده و احتمال دارد که ما را به براءت فراخواند، ما چه کنیم؟ حضرت فرمود: از او براءت بجوئید. گفتم: کدام یک نزد شما محبوب تر است؟ فرمود: این که همان کار را انجام دهید که عمار بن یاسر انجام داد هنگامی که در

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۱۲؛ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۷۱، ح ۷۳.

مکه او را گرفته و گفتند: از رسول خدا صلی الله علیه و آله براءت بجوی، عمار از حضرت براءت جست و در این هنگام خدای عزوجل عذر او را این گونه نازل فرمود: مگر کسی که مجبور شود و قلبش مطمئن به ایمان باشد». (۱)

ظاهر این روایت نیز هرچند در ابتدای امر وجوب را می رساند، اما به جهت روایاتی که ظاهر آن ها دلالت بر منع از براءت می کند امر در این جا در موردی است که توهم خطر در آن می رود در نتیجه دلالتی بر وجوب ندارد. مؤید این معنا استشهاد حضرت به قضیه عمار است که والدین او کشته شدند و کلمه کفر را اظهار نکردند اما رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ زشتی به عمل آن ها نسبت نداد. در هر حال این روایت تنها می تواند دلیل بر رخصت و جواز باشد نه چیز دیگر.

۷. طبرسی در احتجاج از امیر المؤمنین علیه السلام در احتجاج آن حضرت با بعضی از اهل یونان نقل می کند: «وَأَمْرُكَ أَنْ تَسْتَعْمَلَ التَّقِيَّةَ فِي دِينِكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) (۲) وَقَدْ أذْنْتُ لَكُمْ فِي تَفْضِيلِ أَعْدَائِنَا إِنْ أَلْجَأَكَ الْخَوْفُ إِلَيْهِ، وَفِي إِظْهَارِ

الْبِرَاءَةِ إِنْ حَمَلَكَ الْوَجَلُ عَلَيْهِ وَفِي تَرْكِ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَاتِ إِنْ خَشِيتَ عَلَى حَشَاشِهِ نَفْسِكَ الْآفَاتِ وَالْعَاهَاتِ، فَإِنَّ تَفْضِيلَكَ أَعْدَاءَنَا عِنْدَ خَوْفِكَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّنَا، وَإِنَّ إِظْهَارَكَ بِرَاءَتِكَ مِنَّا عِنْدَ تَقْيَّتِكَ لَا يَقْدَحُ فِيْنَا وَلَا يَنْقُصُنَا، وَلَكِنْ تَبْرَأُ مِنَّا سَاعَةً بِلِسَانِكَ وَأَنْتَ مُوَالٍ لَنَا بِجَنَابَتِكَ لِيَتَّبِعِيَ عَلَى نَفْسِكَ رُوحَهَا الَّتِي بِهَا قُومُهَا وَمَا لَهَا الْعَدِي بِهَ قِيَامُهَا، وَجَاهَهَا الْعَدِي بِهَ تَمَسُّكُهَا، وَتُصَوِّنَ مَنْ عَرَفَ بِعَدْلِكَ أَوْلِيَاءَنَا وَإِخْوَانَنَا فَإِنَّ ذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاكِ، وَتَنْقَطِعَ بِهِ عَنِ عَمَلِ فِي الدِّينِ، وَصِيْلَاحِ إِخْوَانِكَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِيَّاكَ ثُمَّ إِيَّاكَ أَنْ تَتْرُكَ التَّقِيَّةَ الَّتِي أَمَرْتُكَ بِهَا، فَإِنَّكَ شَائِطٌ بِعَدَمِكَ وَدِمَاءِ إِخْوَانِكَ، مُعَرِّضٌ نِعْمَتَكَ وَنِعْمَتَهُمْ لِلزَّوَالِ، مُبْذِلٌ لَهُمْ فِي أَيْدِي أَعْدَاءِ دِينِ اللَّهِ، وَقَدْ أَمَرَكَ اللَّهُ بِإِعْزَازِهِمْ، فَإِنَّكَ إِنْ خَالَفْتَ وَصِيَّتِي كَمَا نَ ضَرَرُكَ عَلَى إِخْوَانِكَ وَنَفْسِكَ أَشَدَّ مِنْ ضَرَرِ النَّاصِبِ لَنَا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۱۳؛ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۷۲، ح ۷۶.

۲- آل عمران، آیه ۲۸.

الْكَافِرِ بِنَا؛ و به تو دستور می دهم که در دین خویش تقیه را به کار بندی زیرا خدای عزوجل می فرماید: افراد با ایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند، هیچ رابطه ای با خدا ندارد (و پیوند او بکلی از خدا گسسته می شود، مگر این که از آن ها تقیه کنید (و به خاطر هدف های مهم تری کتمان نمایید).

و همانا به شما در تفضیل دشمنانمان اجازه دادم اگر به خاطر خوف و ترس به این امر مجبور شوید، و همچنین در اظهار براءت در جایی که ترس و وحشت تو را بدان وادار نماید و نیز در ترک نمازهای واجب هر گاه به واسطه آفت ها و مصیبت ها بر آخرین رمق جان خویش بترسی؛ و بدان که اگر دشمنان ما را هنگامی که خوفی بر تو غالب شده برتری بخشی، نه به آن ها سودی می رساند و نه به ما ضرری وارد می کند و اگر هنگام تقیه از ما براءتی اظهار کنی به ما صدمه ای نمی رسد و نقصی بر ما وارد نمی شود در صورتی که وقتی برای ساعتی با زبان خویش از ما براءت بجویی در حالی که در دل و جان خویش دوستدار ما هستی، روح تو که قوامت به آن است باقی خواهد ماند و مالی که قیام نفس تو بر پایه آن می باشد و آبرویی که مایه تمسک توست پابرجا خواهد ماند و دوستان و برادران ما هم که با آن شناخته می شوند، محفوظ می مانند؛ بنابراین چنین تقیه ای، بهتر از آن است که متعرض هلاک شوی و دستت از عمل در دین کوتاه شود و از صلاح برادران مؤمنت بازمانی و مبادا و مبادا تقیه ای را که به تو دستور دادم ترک کنی که در این صورت خون خود و برادرانت را می ریزی و نعمت خود و برادرانت را در معرض نابودی قرار خواهی داد و آنان را در دست دشمنان دین خدا ذلیل خواهی ساخت در حالی که من تو را به اعزاز آنان فرمان دادم. و اگر در این وصیتی که به تو کردم مخالفت نمایی، ضرر تو به برادرانت و بر خودت شدیدتر از ضرری است که ناصبی بر ما روا می دارد و از کافر به ما می رسد». (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۱۱؛ احتجاج، ج ۱، ص ۳۵۴.

فیروزآبادی در قاموس می گوید: یونان قریه ای است در بعلبک و قریه دیگری نیز بین بزوعه و بیلقان به همین نام وجود دارد. شاید این حدیث در زمانی از آن حضرت صادر شده است که هنوز شامات و نواحی آن از شرک و سیطره روم خلاص نشده بودند در نتیجه تقیه به ترک نماز (۱) بین مسلمین نبود اما بین کفار به طور قطع وجود داشت.

این که حضرت فرمود: «فَإِنَّ ذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاكِ...»؛ این بهتر از آن است که خود را در معرض هلاکت قرار دهی...». هرچند ابتدائاً ظاهر در افضلیت ترک تقیه در امثال این مقام است، اما باید توجه داشت که حضرت بعد از این در ذیل حدیث می فرماید: «إِيَّاكَ ثُمَّ إِيَّاكَ» و باز می فرماید: «كَانَ ضَرَرُكَ عَلَى إِخْوَانِكَ وَنَفْسِكَ أَشَدُّ مِنْ ضَرَرِ النَّاصِبِ لَنَا الْكَافِرِ بِنَا»، و این عبارات دلیل واضحی است بر وجوب تقیه در این جا. به کارگیری صیغه ی افعال تفضیل در این جا برای تعیین است مانند این قسمت از آیه شریفه که می فرماید: (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) و خویشاوندان نسبت به یکدیگر در احکامی که خدا مقرر داشته (از دیگران) سزاوارترند. و مانند فرمایش حضرت در روایات یوم الشک: «أَحَبُّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي».

بنابراین دلالت روایت بر وجوب در مورد برائت و اظهار کلمه کفر و غیر این دو تمام است. اما با این حال ارسال روایت، آن را از حجیت می اندازد! چرا که طبرسی رحمه الله آن را بدون ذکر سند از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده و ذکر آن در تفسیر عسکری بعد از کلامی که درباره تفسیر مزبور ذکر شده است، هرگز آن را حجت قرار نمی دهد. (تأمل فرمایید)

البته اگر حجیت آن از جهت سند نیز با وضوح دلالتی که دارد تمام باشد، باز هم عمل بدان مشکل است؛ زیرا با روایات فراوان مستفیض یا متواتری که دلالت بر جواز ترک تقیه در این جا دارد معارضه می کند. در نتیجه چاره ای نیست که آن را بر تفصیلی که در آینده ذکر می شود یا بر بعضی محمل های خاص حمل کنیم.

۱- منظور ترک نماز مختار است نه نماز برای مضطری که می تواند آن را با اشاره و ایما نیز بجای آورد.

گذشته از این، از برخی احادیث باب تفصیل بین «سب» و «برائت» ظاهر می گردد به این معنا که در مورد اول جایز و در مورد دوم منع شده است. شایسته است بعضی از روایاتی که در این مورد وارد شده در این جا ذکر شود :

۱. شیخ در کتاب مجالس از محمد بن میمون از جعفر بن محمد از پدر بزرگوارش از جد بزرگوارش علیه السلام نقل می کند :

«قَالَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّكُمْ سَتُدْعَوْنَ إِلَى سَبِّي فَسُبُونِي ثُمَّ تَدْعَوْنَ إِلَى الْبِرَاءَةِ مَنِيْفَمُؤْمِنُونَ الرَّقَابَ فَإِنِّي عَلَى الْفِطْرَةِ؛ امير المؤمنين عليه السلام فرمود: در آینده شما را می خوانند تا مرا دشنام دهید پس مرادشنام بدهید و نیز شمارامی خوانند که از من برائت بجوید شما کردن خویش پیش آورید [و از من برائت مجوید] که همانا من بر فطرت هستم!». (۱)

این روایت تصریح در تفصیل بین سب و برائت دارد به این نحو که تقیه در اولی جایز دانسته شده و در دومی مورد منع قرار گرفته است.

۲. شیخ از علی بن علی برادر دعبیل خزاعی از امام رضا علیه السلام از پدرش از پدران بزرگوارش از حضرت امام علی بن ابی طالب علیه السلام نقل می کند :

«إِنَّكُمْ سَتُعْرَضُونَ عَلَى سَبِّي فَإِنْ خِفْتُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَسُبُونِي، أَلَا وَإِنَّكُمْ سَتُعْرَضُونَ عَلَى الْبِرَاءَةِ مِنِّي فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنِّي عَلَى الْفِطْرَةِ؛ بدرستی که شما در آینده بر سب من دعوت می شوید، در چنین حالتی اگر بر جان خویش ترسیدید مرا دشنام دهید. همانا شما در آینده بر برائت از من دعوت خواهید شد، پس این کار را انجام ندهید چراکه من بر فطرت هستم». (۲)

این حدیث نیز از نظر دلالت بر تفصیل مانند حدیث سابق می باشد و ظاهر آن حرمت برائت است.

۳. سید رضی رحمه الله در نهج البلاغه از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می کند :

«أَمَّا إِنَّهُ سَيُظْهِرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُومِ، مُنْدَحِقُ الْبَطْنِ، يَأْكُلُ مَا يَجِدُ، وَيَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ، فَاقْتُلُوهُ، وَلَنْ تَقْتُلُوهُ! أَلَا وَإِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَالْبِرَاءَةِ مِنِّي؛ فَأَمَّا السَّبُّ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۸؛ أمالی طوسی، ص ۲۱۰، ح ۳۶۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۹؛ أمالی طوسی، ص ۳۶۴، ح ۷۶۵.

فَسَيُؤْنِنِي؛ فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ، وَلَكُمْ نَجَاةٌ؛ وَأَمَّا الْبِرَاءَةُ فَلَا تَتَّبِعُوا مِنِّي؛ فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَسَيَبْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَالْهَجْرَةِ؛ آگاه باشید که بعد از من مردی بر شما ظاهر خواهد شد فراخ گردن، شکم گنده، آنچه را می یابد می خورد و آنچه را نمی یابد می جوید! او را بکشید و البته شما او را ابد آن نخواهید کشت! همانا آگاه باشید که شما را به دشنام من و برائت از من امر می کند؛ اما در مورد دشنام، مرا دشنام دهید که برای من زکات و برای شما نجات است و اما برائت از من، هرگز از من برائت نجوید؛ چرا که من برفطرت به دنیا آمده ام و در ایمان و هجرت سبقت جسته ام» (۱).

هر چند روایت مسعده بن صدقه با این روایات تعارض می کند، اما انصاف آن است که می توان این روایات را بر همان دوران عنود و روزگاری که نور آن پوشیده و غرور آن ظاهر و آشکار بوده حمل نمود. ایامی که اظهار کلمه حق و فدا کردن جان - لااقل - واجب کفایی بوده است تا از محو آثار نبوت جلوگیری شود؛ زیرا دشمنان اهل بیت بر محو آثار وصی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بلکه می توان گفت بر محو آثار خود رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله اجتماع کرده بودند و اگر می توانستند این کار را هم می کردند. به همین جهت به آنان اجازه داده شد تا درجات خفیفی از منکر را - که همان سب و دشنام باشد - به عنوان تقیه مرتکب شوند اما آن ها را از درجات شدید آن یعنی برائت نهی فرمودند. ما نیز اگر در

آینده به چنین اوضاعی مبتلا - گردیم - خداوند چنین روزی را نیاورد - و روزگاری مانند آنچه در زمان امیر المؤمنین علیه السلام اتفاق افتاده بود پیش آید و آنچه که از محو آثار آن حضرت بعد از شهادت وی اراده نمودند باز حاصل گردد، در این صورت قول به وجوب سراندازی و اظهار آمادگی برای مرگ (بعد از درهم کوبیدن دشمنان و نشر کلمه حق و ابطال باطل) بسیار قوی خواهد بود.

این روش جمع بین روایات باب است که اکثر آن ها دلالت بر جواز داشته و برخی نیز دلالت بر حرمت در خصوص برائت دارند. و هرگز نمی توان آن ها را در خصوص مورد برائت تخصیص زد؛ چرا که بعضی از آن ها در جواز برائت به

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۹، ح ۱۰؛ نهج البلاغه، خطبه ۵۷.

طور خصوص یا جواز هر کاری که با برائت تفاوتی ندارد صراحت دارند. (رجوع فرماید)

اما در مورد ترجیح یکی از دو جانب «ترک تقیه در اظهار کلمه کفر و انجام دادن آن» باید گفت: آنچه از روایت حسن که سابقاً ذکر شد و از فعل دو مردی که در عصر رسول خدا بودند و مسیلمه کذاب آن‌ها را گرفت، برمی آید که امر راجح، ترک تقیه است و ترک کننده آن در راه حق کشته شده است - گوارایش باد! - اما کسی که تقیه را دستاویز قرار داده، او نیز به رخصت الهی چنگ انداخته و رها گردیده و همین اندازه برای او کافی است.

روایات سه گانه ای که از برائت نهی نموده و امر به فدای جان‌ها و استقبال مرگ در این راه می‌کردند، نیز بر تقدیم ترک تقیه دلالت دارند البته در جایی که امر از سب گذشته و به برائت منتهی گردد و کلمات کفر در همین حکم است. (تدبر فرماید)

علاوه بر این در تاریخ مشاهده می‌کنیم که جمعی از اصحاب سرّ اهل بیت و خواصّ اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام مانند «حجر بن عدی»

و ۶ یا ۱۰ نفر دیگر از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام در مرج عذراء (۱) به شهادت

رسیدند اما از امیرالمؤمنین علیه السلام اظهار بیزاری نکردند و یا مثل میثم تمار و رشید هجری و عبدالله بن عقیف ازدی و عبد الله بن یقظر و سعید بن جبیر و جمعی دیگر در راه امام حسین علیه السلام جام شهادت نوشیدند و سرگذشت بسیاری از آن‌ها را موافقین و مخالفین نگاشته‌اند.

«ذهبی» در سرگذشت «حجر» می‌گوید: او کسی بود که بر روی منبر، زیاد بن ابیه را تکذیب کرد و یکبار او را با سنگ مورد هدف قرار داد. زیاد این مطلب را برای معاویه نگاشت و او را به سوی معاویه فرستاد و شهود نیز نزد معاویه بر این مطلب شهادت دادند در حالی که ۲۰ نفر حجر را همراهی می‌کردند. معاویه بر

۱- «عذراء» ناحیه ای نزدیک شام است و «مرج» سرزمین پهناوری که گیاه فراوان دارد و چهارپایان در آنمی چرند.

قتل حجر و یاران او همت گماشت و او را به «عذراء» اخراج کرد. گفته شده است که پیک معاویه هنگامی که آن ها به عذراء رسیدند نزد آنان آمد و از آنان خواست که توبه کنند و از امیر المؤمنین علیه السلام بیزاری بجویند. ۱۰ نفر ابا ورزیدند و ۱۰ نفر دیگر براءت جستند اما همگی کشته شدند. (۱)

از کتاب «اعلام الوری» نیز حکایت شده است: معاویه بر عایشه داخل شد؛ عایشه به او گفت چه چیزی تو را بر قتل اهل عذراء یعنی حجر و اصحاب او واداشت؟ معاویه گفت: ای امیر المؤمنین! من چنین فهمیدم که کشتن آن ها به صلاح امت و بقای آن ها مایه فساد این امت می باشد. عایشه گفت: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که فرمود: «سَيُقْتَلُ بِعَذْرَاءِ أَنْاسٍ يَغْضَبُ اللَّهُ لَهُمْ وَأَهْلُ السَّمَاءِ!» در آینده عده ای از مردم در عذراء کشته خواهند شد که خداوند و اهل آسمان (بر علیه قاتلین آنان) به خاطر کشته شدن آن ها غضبناک می شوند». (۲) تاریخ شهادت

آن بزرگواران را در سال ۵۱ یا ۵۳ هجری نگاشته اند و در کتاب تاریخ ابن اثیر و کتاب ابو الفرج کبیر در مورد زندگی و کیفیت شهادت آن بزرگوار مطالب فراوانی نگاشته شده است. (۳)

این بزرگواران و جمعیت بسیار دیگری، حاملین علوم ائمه یا پیام آوران آنان نزد قوم خود بوده و از اصحاب سر اهل بیت علیهم السلام به شمار می رفتند، آیا می توان به راستی گفت با چنین مقام و منزلتی، نسبت به جایگاه احکام شرع و وظایف خویش در مقابل حوادثی که پیش رو داشته اند جاهل بوده اند؟ و اگر ترک تقیه مرجوح یا مساوی با فعل آن می بود، چگونه این بزرگواران ترک تقیه را بر غیر آن برگزیدند؟

هم چنین از برخی از احادیثی که در سرگذشت میثم تمار و عمرو بن حمق خزاعی و امثال این دو بزرگوار وارد شده است برمی آید که امیر المؤمنین علیه السلام آنان را از کشته شدن در راه خویش با خبر ساخته و نسبت به آنان مدح و ثنا فرموده و حتی بر بعضی

۱- سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۴۶۳.

۲- اعلام الوری، ج ۱، ص ۹۳.

۳- کامل ابن الأثیر، ج ۳، ص ۴۸۳؛ کتاب الاغانی، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۰۲.

از آنان گریه کرده بود. روشن است تمامی این کارها، در واقع تحریض و تشویق دیگران بر کاری است که انجام می دادند، یعنی ترک تقيه و اگر این ترک تقيه عمل راجحی نبود، هرگز آن تحریض و تشویق ها نیز صحیح نمی بود! بلکه از برخی از روایات بر می آید که دیگر ائمه علیهم السلام نیز آن بزرگواران را نسبت به کارشان مورد ثنای خویش قرار دادند و این خود امضای تام و تمامی بر عمل آنان است.

در سرگذشت عمرو بن حمق خزاعی مطلب جالب توجهی به چشم می خورد. امام حسین علیه السلام در پاسخ نامه ای که برای معاویه نوشت، به کارهای زشت و اعمال شرارت بار او به واضح ترین و شدیدترین بیان اشاره فرمود. از جمله در حق عمر بن حمق و حجر بن عدی و اصحاب او این گونه فرمود:

«أَلَسْتَ الْقَاتِلَ حِجْرِ بْنِ عَدَى أَخَا كِنْدَةَ وَالْمُصَلِّينَ الْعَابِدِينَ الَّذِينَ كَانُوا يُنْكِرُونَ الظُّلْمَ وَيَسْتَعْظِمُونَ البِدْعَ وَلَا يَخَافُونَ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً ثُمَّ قَتَلْتَهُمْ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا مِنْ بَعْدِ مَا كُنْتَ أَعْطَيْتَهُمُ الأَيْمَانَ المَغْلَظَةَ وَالمَوَاقِيقَ المُوَكَّدَةَ لَا تَأْخُذُهُمْ بِحَدِيثِ كَانِ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ... أَوْلَسْتَ قَاتِلَ عمرو بنِ الحِمِقِ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ العَبْدِ الصَّالِحِ الَّذِي أَبْلَتْهُ العِبَادَةُ فَنَحَلَ جِسْمُهُ وَاصْفَرَ لَوْنُهُ بَعْدَ مَا آمَنَتْهُ وَأَعْطَيْتَهُ مِنْ عَهْدِ اللَّهِ وَمَوَاقِيقِهِ مَا لَوْ أَعْطَيْتَهُ طَائِرًا لَنَزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَأْسِ الجَبَلِ ثُمَّ قَتَلْتَهُ جُرْأَةً عَلَى رَبِّكَ وَاسْتَخْفَافًا بِذَلِكَ العَهْدِ؛ آیا تو قاتل حجر بن عدی برادر قبیله کنده نیستی؟ همان نمازگزاران عابدانی که منکر ظلم بودند، زشتی و بدعت ها را بزرگ می شمردند و در راه خدا از سرزنش هیچ کس ترس و باکی نداشتند، اما تو آنان را از روی ظلم و جور کشتی، بعد از آن که از آنان سوگندهای غلیظ و میثاق های شدیدی گرفتی که هیچ چیزی بین تو و آنان اتفاق نخواهد افتاد.

آیا تو قاتل عمرو بن حمق نیستی؟ یار رسول خدا صلی الله علیه و آله و عبد صالحی که عبادت پای او را آبله گون کرده و جسمش نحیف و رویش زرد شده بود، بعد از آن که او را امان دادی و از عهد الهی و میثاق او به او عطا کردی؛ آنچنان که اگر این عهد و میثاق ها را به پرنده ای می دادی از قله کوه به سوی تو پر می کشید و می آمد! سپس او را با جرأت و جسارتی که نسبت به پروردگارت داری و با حقیر شمردن

عهدی که با او بسته بودی به قتل رساندی؟» (۱).

از روایتی که عایشه در حق حجر و اصحاب او از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است ظاهر می گردد که رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز بر حال آنان تأسف خورده و برای آنان غضب کرده و منزلت آنان را عظیم شمرده است.

تمام آنچه ذکر شد دلیل بر رجحان فعل آنان و رضایت رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت بزرگوار آن حضرت به عملی است که انجام دادند و چگونه این کار صحیح خواهد بود اگر مرجوح باشد؟!

اما چنان که گذشت از برخی از روایات باب رجحان عمل به رخصت الهی و تقیه در این موارد ظاهر می گردد مانند روایت ۴ از باب ۲۹ که از فعل دو مردی که در کوفه گرفته شده بودند حکایت می کرد و این که آن کسی که برائت جست فقیه در دین خویش بود. و نیز روایت ۲ از باب ۲۹ و روایت عیاشی (۱۲ از ۲۹) و روایت دیگری از او (۱۳ از ۲۹) و روایت طبرسی در کتاب احتجاج (۱۱ از ۲۹) و دیگر روایاتی که انسان متتبع به آن ها دست خواهد یافت.

جمع بین احادیث این باب

انصاف آن است که بهترین راه برای جمع بین این احادیث همان است که بدان اشاره کردیم یعنی تفصیل به حسب زمان ها و اشخاص؛ بنابراین باید گفت: برای کسی که علم امت و مقیاس دین بوده و مردم به او اقتدا نموده و نزدیکی او به رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام را می شناسند، ترجیح دارد که در راه خداوند به استقبال مرگ رفته و ضررهایی که به حد شهادت در راه خدا می رسد را تحمل کند، بلکه اگر ترک این کار موجب ضرر بر دین و مفسده در حق و تزلزل در ارکان اسلام گردد این استقبال و تحمل برای او واجب است.

مانند عصر بنی امیه و به ویژه در برهه تاریک و ظلمانی زمان معاویه بعد از شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام و عصرهای مشابه آن که مشرکان و بقیه احزاب جاهلی و شاخ و برگ های شجره خبیثه ملعونه در قرآن اراده نمودند نور خدا را با دهان هایشان

خاموش کنند! اما خداوند ابا دارد از این که نور او تمام نگردد. آن نابکاران در پنهان کردن فضل اوصیای رسول خدا صلی الله علیه و آله جهد خویش را به کار بردند تا مردمان به همان سیره اعقاب و گذشته خود بازگشته و دچار خسران و فلاکت گردند.

بدیهی است در چنین روزگاری چاره ای نیست جز آن که مردانی قیام به حق نموده و تقیه را ترک کرده و آیات الهی و بینات او را ظاهر کنند و بر باطل و ظلم و طغیان بتازند و به صورت ناپاکش سیلی بزنند.

و به راستی اگر مجاهدت این بزرگواران با جان و مالشان نبود، گمان آن می رفت که از اسلام جزاسمی و از قرآن - که از اسلام جدایی ندارد - جز رسم و ذکر باقی نماند! آنان در حقیقت حلقه متصله بین گذشتگان و آیندگان از مهاجرین و انصار بودند و نیز کسانی که از آنان به نیکویی تبعیت کردند و اگر جهاد امثال حجر و میثم و عمرو بن حمق و عبد الله بن عقیف و عبد الله بن یقطر و سعید بن جبیر نمی بود آثار نبوت و ائمه طاهرین از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله کهنه می گردید با توجه به غلبه ای که باطل و طاغوت بر جو حکومت اسلامی و سرکوبی مردم با ظلم و عدوان و سیطره او بر مراکز دعوت اسلامی پیدا کرده بود و البته مردم بر دین پادشاهان خویشند!

شیخ ما علامه انصاری رحمه الله در این زمینه می فرماید :

«والمكروه منها (من التقیه) ما كان تركها وتحمل الضرر أولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في إظهار كلمة الكفر وأنّ الأولى تركها ممن يقتدى به الناس إعلاء لكلمة الإسلام؛ آنچه که از تقیه مکروه است همان است که ترک آن و تحمل ضرر آن از فعل و انجام آن اولی باشد چنان که برخی از بزرگان همین مطلب را در اظهار کلمه کفر ذکر نموده اند و اولی برای کسانی که مردم به آنان اقتدا می کنند ترک آن است، آن هم به جهت اعتلای کلمه اسلام»^(۱).

این مطلب اختصاصی به آن اعصار و زمان ها ندارد بلکه در هر زمانی که امر مانند دوره اموی ها باشد، بدون هیچ گونه تفاوتی حکم همان است.

اما در عصرهای بعدی مانند عصر صادقین و عصر امام رضا: و مشابه آن زمان - که مانند گذشته نبود - اولی ارتکاب تقیه بوده است، چنان که از بسیاری از احادیث باب - جز در موارد استثنا شده - همین مطلب بر می آید.

بنابراین تعارضی بین احادیثی که از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده و در آن دستور به ترک تقیه در عصر متصل به زمان آن حضرت صادر گردیده است (یعنی روزگاری که بر انسان ها مردی گردن فراخ ظاهر می شود تا آخر روایت که دیگر علامت ها و آثار آن را بر می شمرد)، ترک تقیه راجح یا واجب است و روایتی که از آن حضرت نقل شده نیز بر همین مطلب اشاره دارد. اما در مثل عصرهای صادقین و قرون متأخره از آن ها، به دلیل عدم وجود خطر از این ناحیه بر اسلام و مسلمین، رخصت نزد آنان محبوب تر بوده است.

البته این مطلب با عدم جواز این رخصت در همین زمان ها بر بعضی از اشخاص به جهت وجود خصوصیات در آن ها منافاتی ندارد.

اما در روزگار ما، نسبت به اشخاص و جایگاه ها و حالات و در رویارویی با حوادث و سختی هایی که پیش می آید، گاهی واجب است یا ترجیح دارد که به سنت اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام و خواص از نزدیکان آن بزرگوار پیروی شود و گاهی نیز واجب است یا ترجیح دارد که بر اصحاب صادقین علیه السلام اقتدا شود. بسیار جای تأسف است که - تا آن جا که من جست و جو نمودم - بزرگان محققین اصحاب ما به طور واسع و فراگیر متعرض این مسأله نشده و آن گونه که حق مطلب است آن را تبیین نکرده اند، بلکه به سرعت از آن گذشته و جانب اختصار را رعایت نموده اند، با این که این مسأله اهمیت غیر قابل انکاری دارد!

از خدای سبحان توفیق ادای آنچه را که بر ما واجب است در زمان خویش طلب می کنیم و این که نقاب از چهره معضلات روزگار برای ما برگیرد و ما را به راه حق هدایت فرماید و بر دشمنان خویش پیروز نموده، دل های جماعت مؤمنین را تشفی بخشد. آمین یا رب العالمین.

امر ششم: موارد استحباب تقیه و ضابطه آن

چنان که گذشت یکی از موارد استحباب تقیه، معاشرت پسندیده با عامه است و دلیل آن نیز ذکر گردیده و روایات زیادی هم بر آن دلالت می نمود. (۱)

ولی شیخ ما علامه انصاری؛ در این زمینه می فرماید:

«وأما المستحب من التقیه فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص، وقد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامه، وعياده مرضاهم، وتشيع جنازتهم، والصيلاه في مساجدهم، والأذان لهم؛ فلا يجوز التعدى عن ذلك إلى ما لم يرد النص من الأفعال المخالفه للحق، كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب إليهم؛

اما برای شناسایی موارد مستحب تقیه، ظاهر آ باید به موارد وجود نص اکتفا نمود، روایات و نصوصی وجود دارند که بر معاشرت با عامه و عیادت مریض های آنان و تشیيع جنازه هایشان و نماز در مساجد آنان و اذان گفتن بر ایشان تشویق می کنند. اما جایز نیست که از این موارد تعدی نموده و مرتکب مواردی شویم که نصی در مورد آنان وارد نشده است و کارهایی انجام دهیم که مخالف حق است مانند این که برای جلب محبت آنان برخی از رؤسای شیعه را ذم کنیم». (۲)

اشکالی که بر شیخ انصاری وارد است این است که با توجه به تعلیلاتی شبیه تعلیلاتی که در این موارد ذکر شد و نیز با توجه به این که این امر داخل قاعده «اهم و مهم و اخذ باهم از مصالح و مفاسد» می شود هیچ خصوصیتی در این موارد نمی باشد.

در این جا بحث در موضوع حکم تقیه بنابر حکم تکلیفی به اتمام رسید. اینک در مورد حکم وضعی و صحت و فساد اعمالی که با تقیه انجام شده اند بحث خواهیم کرد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۶، ح ۲ و ۴ و باب ۲۴، ح ۱۶.

۲- رسائل فقهیه، ص ۴۱.

مقام سوم: حکم عبادات و اعمالی که از روی تقیه صادر می شوند

آیا اکتفا به اعمالی که برخلاف واقع از روی تقیه صادر می شود جایز است؟

قبل از هر چیز لازم است اصل اولی در این مسأله مطرح گردد تا هنگام نیازمندی به دلیل بر یکی از دو طرف به آن رجوع شود. اینک از خدای متعال طلب توفیق نموده و بحث را شروع می کنیم:

ظاهر آ اگر ادله جزئیت و شرطیت در جزء و شرطی که به واسطه تقیه در آن ها اخلال صورت گرفته مطلق باشد اصل در این جا فساد است. توضیح آن که: گاهی عمل در احکام، با تقیه صورت می گیرد مانند نمازی که با بستن دست ها به جا آورده می شود یا وضو با مسح کشیدن بر روی کفش و گاهی عمل در موضوعات، از روی تقیه انجام می شود مانند افطار کردن در یوم الشک به خاطر ترس از سلطان جائری که حکم به عید کرده است. در این موارد شکی نیست که در بعضی از اجزاء یا شرائط و یا در بعضی از موانعی که عدم آن ها در صلوات یا وضو یا روزه برای انسان مختار معتبر است اخلال وارد شده است.

اگر دلیل وجوب مسح بر پوست (مثلاً) عام باشد و شامل هر دو حالت اختیار و اضطرار باشد به گونه ای که وجوب آن مختص به اول نباشد، مقتضای دلیل، حکم به فساد چنین وضو و نمازی است. چنین شخصی - هر چند از جهت تقیه در ترک وضوی واجب معذور است اما معذوریت او تکلیفی بوده و مانع از فساد عملش و لزوم اعاده در وقت یا قضا در خارج از وقت به طور وضعی نمی باشد مگر آن که دلیلی بر مجزی بودن این عمل و صحت آن دلالت کند به گونه ای که حاکم بر ادله جزئیت و شرطیت و مانعیت باشد. بنابراین اصل اولی در تمامی این اعمال، فساد است مادامی که خلاف آن ثابت نشده باشد.

در این جا این سؤال مطرح است: با توجه به این که مقام داخل در این فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله است: «وَمَا أَكْرِهُوا عَلَيْهِ... وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ؛ آنچه را که بر آن اکراه می شوند و آنچه را که نسبت به آن مضطر می گردند» (۱)، آیا در چنین حالتی تمسک

به حدیث رفع برای اثبات اصل ثانوی بر صحت جایز است یا خیر؟

برخی به این پرسش پاسخ مثبت داده اند و گفته اند: بنابر شمول حدیث بر احکام وضعیه، جزئیت و مانند آن را مرتفع می سازد؛ زیرا اضطرار بر موارد تقیه بدون هیچ اشکالی صدق می کند، بلکه اگرچه نیز در برخی موارد بر آن صادق است.

اما انصاف آن است که این مطلب، هم از جهت صغری و هم از جهت کبری قابل ایراد است :

اما از جهت صغری؛ زیرا عنوان اکراه در این جا به طور مطلق صادق نیست؛ چون اکراه همراه با تهدید و اعمال وحشت است که عادتاً این دو در موارد تقیه وجود ندارد. آنچه از مفهوم تقیه برداشت می شود اختفا و پنهان کردن است و این مطلب با اکراهی که همراه با علم به شیء است سازگار نیست. در مورد اضطرار نیز باید گفت این مطلب مختص به تقیه صادره از ناحیه خوف است نه در امثال تقیه تحبیبی یا مثل تقیه حضرت ابراهیم که مقدمه ای برای شکستن بتها و بیدار کردن بت پرستان از خواب جهالتشان بود و امثال آن. بنابراین، این دلیل اگر تمام باشد، اخص از مدعاست.

اما از جهت کبری؛ این استدلال متوقف بر شمول حدیث رفع بر آثار وضعیه و عدم اختصاص آن به رفع مؤاخذة است، مضاف بر این که جزئیت و شرطیت - چنان که در محل خود ذکر شده است - هرگز از احکام وضعیه و هم چنین از احکام مانعیه نیستند بلکه انتزاعات عقلیه ای هستند که از امر به جزء و ترک مانع انتزاع می شوند. (تدبر فرمایید)

شگفت از علامه انصاری رحمه الله است که در رساله خود در این مقام این گونه نگاشته است :

«الانصاف ظهور الروایه فی رفع المؤاخذة؛ انصاف آن است که روایت در رفع مؤاخذة ظهور دارد». (۱)

و با این کلام دلالت آن بر مطلوب را ساقط نموده است.

اما ایشان در کتاب فرائد بعد از احتمالات سه گانه در موارد آن می گویند :

«إِنَّ رَفْعَ الْمُؤَاخَذَةِ أَظْهَرَ...، نَعَمْ يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ عَدَمَ اخْتِصَاصِ الْمَوْضُوعِ عَنِ الْأُمَّةِ بِخُصُوصِ الْمُؤَاخَذَةِ؛ هَمَانَا أَظْهَرَ، رَفْعَ مُؤَاخَذَةٍ اسْت. آری. از بعضی از اخبار صحیح ظاهر می شود که موضوع آنچه از امت برداشته شده اختصاص به مؤاخذه ندارد». (۱)

سپس روایت محاسن که در اکراه برخلاف به طلاق و عتق و صدقه ای که مالک آن می باشد را نقل کرده و آن را شاهی بر عدم اختصاص حدیث رفع در رفع خصوص مؤاخذه قرار می دهد.

مگر آن که گفته شود آن بزرگوار از این عقیده خویش در رساله ای که در این مقام نگاشته رجوع فرموده است.

از این که بگذریم ما در اصل برائت ذکر کردیم که رفع در این جامقابل وضع است یعنی وضع فعل بر گردن مکلف؛ زیرا فعل واجب و ترک حرام بر مکلف در عالم اعتبار وضع شده، و سنگینی آن برای اوست. در نتیجه آنچه که وضع شده، همانا خود افعال یا تروک می باشند نه تکلیف؛ چه واجب و چه حرام بلکه آنچه که بدان تکلیف شده است خود وضع است نه موضوع و آن که موضوع بر آن بار شده است خود مکلف است. (به خوبی تدبر فرمایید)

بنابراین متعلق رفع نیز افعال خارجی ای هستند که در عالم اعتبار سنگینی و ثقلی دارند و این مطلب کنایه از نفی تکالیف است چنان که وضع نیز کنایه از تکلیف می باشد. حاصل آن که نائب فاعل در «رُفِعَ» یا «وُضِعَ عَنْهُ» (نه وضع علیه که به معنای تکلیف باشد) در واقع همان نفس افعال است و رفع آن ها کنایه از عدم تکلیف بدانهاست.

بنابراین می توان گفت: مسح بر پوست هنگامی که انسان از روی تقیه بدان مضطر شود، به خودی خود از گردن مکلف رفع گردیده و در نتیجه اصلاً مأمور بدان نیست. هم چنین موارد مشابه آن که خود اجزا و شرایط و ترک موانع داخل

در حدیث رفع خواهند بود، هنگام اضطرار به ترك آن ها از گردن مكلف مرتفع می گردند در نتیجه مانعی از شمول حدیث به خودی خود برای این موارد نمی باشد و حدیث محاسن نیز مؤید همین مطلب است. مابقی كلام نیز در محل خود ذكر خواهد شد. اما چنان كه گذشت حدیث رفع اگر تمام باشد، تنها موارد اضطرار به تقیه را شامل می گردد نه تمامی اقسام گوناگون و مختلف تقیه را.

خلاصه آنچه ذكر شد این است كه شمول حدیث رفع برای تمامی موارد مسأله مشكل است.

مطالب فوق تمام كلام در تأسیس اصل در مسأله بود و آنچه حاصل گشت این است كه: «اصل اولی در این مسأله فساد است مگر آن كه حدیث رفع یا دلیل خاصی از عمومات تقیه و غیر آن ها دلالت بر صحت بنماید».

اکنون جای این سؤال است كه: آیا عموم یا اطلاقی كه دلالت بر اجزاء بكنند وجود دارد؟

شکی نیست كه هرگاه شارع مقدس به انجام عبادتی بر وفق تقیه امر نماید، موجب اجزاء می گردد مانند جایی كه بفرماید: هنگام تقیه بر كفش مسح كن یا آن كه دست بسته نماز بگذار یا موارد مشابه آن.

و در حقیقت این مورد داخل در مأمور به با امر اضطراری می گردد مانند نماز با طهارت مائیه و در محل خویش به تحقیق اثبات شده است كه اوامر اضطراری بدون اشكال دلالت بر اجزاء می كنند و اعاده بعد از انجام آن ها واجب نیست.

البته كلام در این جا در این كه تقیه در بعضی از وقت یا در تمام وقت باشد مانند كلام در همان جاست اگر اضطرار (مانند فقدان ماء) در خصوص وقت یا تمام وقت باشد؛ بنابراین اگر آن جا اطلاقی وجود داشته باشد كه دلالت بر جواز عمل به تقیه هنگام اضطرار به آن بكنند - و لو در بعضی از وقت - باعث اجزای آن شده و دیگر اعاده آن در وقت و با مرتفع شدن سبب تقیه، واجب نیست. اما اگر عموم یا اطلاقی در آن مطلب وجود نداشته باشد، اكتفا به آن جایز نبوده بلكه به ناچار عذر، شامل و فراگیر برای تمام وقت خواهد بود، چنان كه مانند آن تماماً در تیمم و سایر اعمال بدلیه اضطراریه ذكر شده است.

مسأله جواز شتاب در اول وقت وعدم شتاب؛ اگر در اول وقت عذر داشته باشد اما امید به زوال آن در آخر وقت در بین باشد، نیز مبتنی بر همین مطلب است.

تمام آنچه ذکر شد در صورت ورود دلیلی بر جواز عمل طبق تقیه در عبادات به عنوان عام آن یا در خصوص عبادت معینی مثل صلوات بود که در این صورت دلیل - در هر حال - اخص از ادله آن عبادت یا مانند اخص می باشد. اما اگر امر بدان، به عنوانی غیر عنوان عبادت بلکه به عنوان عام ورود پیدا کرده باشد مانند این که بگوید: «التَّقِيَةُ فِي كُلِّ مَا يَضْطَرُّ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ؛ تقیه در هر چیزی که انسان در آن مضطر می گردد جاری است»، (۱) در این صورت این مطلب دلالت بر اجزاء ندارد

و داخل در تحت ادله اوامر اضطراریه نمی نگردد؛ زیرا نهایت چیزی که از آن استفاده می شود جواز عمل بر وفق تقیه بوده هر چند موجب ارتکاب چیزی است که ذاتا حرام است.

و این خود مانند دلیلی است که دلالت می کند بر: «لَيْسَ شَيْءٌ مِّمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ؛ هر چیزی که خدای متعال آن را حرام فرمود، آن را برای کسی که بدان مضطر گشته حلال کرده است» (۲)، زیرا تنها و تنها بر حکم تکلیفی

و جواز عمل هنگام ضرورت دلالت دارد، و هرگز بر حکم وضعی از جهت صحت و فساد دلالت ندارد.

شیخ ما محقق جلیل القدر علامه انصاری رحمه الله در این جا کلامی دارد که خالی از اشکال نیست. ایشان در رساله ای که در این مسأله در ملحقات مکاسب نگاشته مطلبی فرموده که محصل آن چنین است:

«اللازم ملاحظه أدلّه الأجزاء أو الشرائط المتعذرة لأجل التقية فإن اقتضت مدخليتها في العبادة مطلقاً فاللازم الحكم بسقوط الأمر عن المكلف حين تعذرها ولو في تمام الوقت، كما لو تعذرت الصلاة في تمام الوقت إلا مع الوضوء بالنبيذ - إلى أن قال - فهو كفا قد الطهورين.

۱- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۴۳۲، ذیل ح ۹۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب القیام، باب ۱، ح ۷.

وإن اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت في مسألة أولى الإعذار في أنه إذا استوعب العذر الوقت، لم يسقط الأمر رأساً وإن كان في جزء من الوقت، كان داخلاً في مسألة جواز البدار لهم وعدمه؛ لازم است که ادله اجزاء و شرایطی که به خاطر تقیه مورد تعذر واقع شده اند ملاحظه شود؛ اگر به طور مطلق اقتضای مدخلیت آن ها را داشتند، لازم است به سقوط امر هنگام تعذر از مکلف حکم شود هر چند در تمام وقت باشد، چنان که اگر نماز در تمام وقت جز با وضو بوسیله نبیذ متعذر گردد... چنین شخصی مانند کسی است که به هیچ کدام از طهور دسترسی ندارد. و اگر اقتضای مدخلیت آن در عبادت را به شرط تمکن از آن داشت، داخل در مسئله صاحبان عذر می گردد در آن جایی که اگر عذر تمام وقت را فراگیرد امر به طور کلی از او ساقط نمی شود و اگر عذر در جزئی از وقت باشد، داخل در مسئله جواز سرعت در عمل و یا عدم آن خواهد بود.»

(۱)

اما حق آن است که گفته شود: چاره ای از ملاحظه ادله جواز تقیه نداریم؛ اگر ناظر به عبادات باشند بر آنان حاکم خواهند بود و دیگر نسبت بین آن ها - چنان که گذشت - ملاحظه نخواهد شد و مانند اوامر اضطراریه خواهند بود که در اجزای عبادات و شرایط آن ها وارد شده است.

اما اگر این گونه نباشد بلکه به طور مطلق و به عنوان اضطرار دلالت داشته باشند، در این صورت دلالتی بر اجزاء نخواهند داشت. آری اگر در ادله اجزاء و شرایط، قصوری وجود داشته باشد به گونه ای که تنها مختص به حال اختیار باشند، در این صورت عمل به جهت سقوط جزو شرط مجزی خواهد بود. و اما اگر مطلق باشند - چنان که غالب در آن ها چنین است - دیگر وجهی برای اجزاء وجود ندارد.

پس از تبیین این مطلب اکنون به اطلاعات ادله تقیه و ملاحظه حال آن ها برمی گردیم تا معلوم شود از کدام قسم هستند. همچنین به بحث پیرامون ادله خاصی که در مورد تقیه وارد شده و ملاحظه حدود و خصوصیات آن ها می پردازیم.

روایات زیر بر اجزاء دلالت دارند :

۱. کلینی رحمه الله در کافی از ابی عمر اعجمی از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«والتَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّبِيذِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ؛ تَقِيَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّبِيذِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ؛ تَقِيَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّبِيذِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ؛ تَقِيَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّبِيذِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ».

(۱)

این روایت دلیل عامی است که به قرینه استثنای مسح بر کفش ها ناظر به عبادات نیز هست؛ زیرا این استثنا چیزی را خارج می کند که اگر این استثنا نبود داخل می بود، در نتیجه این مطلب شاهد بر این است که عام به عمومی که دارد ناظر بر اعمال عبادی است که از روی تقیه انجام می گیرد. اما در سند حدیث به خاطر جهالت حال ابی عمر اعجمی ضعف ظاهری وجود دارد بلکه اصلاً اسم او شناخته شده نیست و گویا برای چنین شخصی روایتی در غیر این باب وجود ندارد!

۲. نیز در کافی به سند صحیحی از زراره نقل می کند :

«قُلْتُ لَهُ: فِي مَسْحِ الْخُفَيْنِ تَقِيَهُ؟ فَقَالَ: ثَلَاثَةٌ لَا أَتَّقِي فِيهِنَّ أَحَدًا شَرِبَ الْمُسْكَرَ وَمَسَّحَ الْخُفَيْنِ وَمَتَعَهُ الْحَجَّ؛ به حضرت عرض کردم درباره مسح بر کفش از روی تقیه چه می فرمایید؟ حضرت فرمود: سه چیز است که هیچ کس را در آن ها تقیه نیست: شرب خمر، مسح بر روی کفش و حج تمتع».

(۲)

مفهوم این روایت جواز تقیه در دیگر عبادات است و از آن جایی که دو مورد از موارد سه گانه از عبادات می باشند دلالت بر جریان تقیه در غیر آن حتی عبادت ها به طور مطلق دارد در نتیجه ناظر بر آن نیز خواهد بود. بنابراین مقصود ما یعنی به دست آوردن عمومی که دلالت بر امر تقیه حتی در عبادات نماید و اجزاء از آن کشف شود، ثابت می گردد.

در باب تقیه محرم، معنای استثنای این سه مورد و معنای استنباط زراره از اختصاص این سه مورد به امام علیه السلام گذشت و این که این استنباط در غیر محل خود بوده و مخالف با احادیث دیگر می باشد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۳؛ کافی، ج ۲، ص ۲۱۷، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۵؛ کافی، ج ۳، ص ۳۲، ح ۲.

۳. در خصال به اسناد خویش از امام علی علیه السلام در حدیث اربعمأه آورده است :

«لَيْسَ فِي شَرْبِ الْمُسْكَرِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ تَقِيَّةٌ؛ در شرب خمر و مسح بر کفش تقیه وجود ندارد».^(۱)

دلالت آن از جهت مفهوم و دیگر چیزها مانند حدیث سابق است.

۴. در جلد ۸ وسائل از ابواب اقسام حج از درست واسطی از محمد بن فضل هاشمی نقل است :

«دَخَلْتُ مَعَ إِخْوَانِي عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْنَا، إِنَّا نُرِيدُ الْحَجَّ وَبَعْضُنَا صَيْرُورَةٌ فَقَالَ: عَلَيْكَ بِالْتَّمُتِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّا لَا نَتَّقِي أَحَدًا بِالْتَّمُتِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ وَاجْتِنَابِ الْمُسْكَرِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ، مَعْنَاهُ إِنَّا لَا نَمَسُّحُ؛ همراه برادرانم بر حضرت امام صادق علیه السلام وارد شدیم و عرض کردیم: ما اراده حج داریم و بعضی از ما هنوز حج بجا نیاورده است. حضرت علیه السلام فرمودند: بر تو باد به حج تمتع سپس فرمودند: ما هیچ کسی را از تمتع به عمره در حج و اجتناب از مسکر و مسح کردن بر کفش پرهیز نمی دهیم. معنایش این است که ما مسح نمی کنیم».^(۲)

این روایت نیز دلیل یا مشعر بر جواز تقیه در غیر این سه صورت است.

۵. در وسائل مجلد ۵ باب ۵۶ از نماز جماعت از سماعه نقل می کند :

«سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّي فَخَرَجَ الْإِمَامُ وَقَدْ صَلَّى الرَّجُلُ رَكَعَةً مِنْ صِيْلَاهِ فَرِيضِهِ، قَالَ: إِنْ كَانَ إِمَامًا عَدِلًا فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَيَنْصِرْفَ وَيَجْعَلْهَا تَطَوُّعًا وَلْيَدْخُلْ مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا عَدِلًا فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَيُصَلِّ رَكَعَةً أُخْرَى وَيَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ

وَرَسُولُهُ ثُمَّ لِيَتِمَّ صِيْلَاتُهُ مَعَهُ عَلَى قَدْرِ مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ التَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ التَّقِيَّةِ إِلَّا وَصَاحِبُهَا مُجَوِّرٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛ از او سوال کردم مردی در حال نماز بود و یک رکعت هم خوانده بود که امام جماعت رسید. او فرمود: اگر امام عادل باشد، رکعتی دیگر خوانده و آن را نماز مستحبی قرار می دهد و تمام می کند و در نماز امام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۳۸، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۸، ابواب اقسام الحج، باب ۳، ح ۵.

جماعت وارد می شود (به او اقتدا می کند) و اگر امام عادل نباشد بنا را بر نماز خود می گذارد و رکعت دیگری به جا می آورد و به اندازه گفتن «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ» می نشیند و سپس نمازش را تا جایی که می تواند با آن امام غیر عادل تمام می کند؛ چرا که تقیه واسع است و هیچ تقیه ای نیست مگر آن که صاحب آن ماجور است *إِنْ شَاءَ اللَّهُ*. (۱)

این روایت از قوی ترین روایات بر جواز تقیه در عبادات و همچنین از قوی ترین اخبار از جهت اکتفای به آن است چنان که در اوامر اضطراریه مانند تیمم این گونه است.

از این روایات سه گانه می توان حکم عبادات را بالخصوص استفاده کرد. اما روایاتی که دلالت بر عنوان عامی دلالت دارند که عبادات به طور عموم و اطلاق تحت آن ها داخل می گردند نیز فراوان هستند، از جمله روایات ذیل :

۶. در کافی از زراره از امام باقر علیه السلام نقل شده است :

«التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ وَصَاحِبُهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزَلُ بِهِ؛ تَقِيَّةٌ فِي كُلِّ مَوْاقِعٍ تَقِيَّةٌ بِهَ أَنْ آكَاثَرُ اسْت.» (۲)

۷. نیز در کافی از زراره و محمد بن مسلم و غیر این دو نفر نقل شده است :

«سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يَضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ؛ از امام باقر علیه السلام شنیدم که فرمود: تقیه در هر چیزی است که فرزند آدم بدانها اضطرار پیدا می کنند و خدای متعال آن را برای او حلال فرموده است.» (۳)

۸. محاسن از عمر بن یحیی بن سالم (یا معمر بن یحیی) از امام باقر علیه السلام این گونه نقل کرده است :

«التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ؛ تَقِيَّةٌ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ جَارِيَةٌ اسْت.» (۴)

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵۶، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۱؛ کافی، ج ۲، ص ۲۲۰، ح ۱۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۲.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۸.

۹. مسعده بن صدقه از ابی عبدالله علیه السلام در حدیثی نقل می کند که حضرت فرمود: «فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُهُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيهِ مِمَّا لَا يُؤَدَّى إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ؛ هر کاری که مؤمن آن را از جهت تقیه در میان آنان (مخالفتان) انجام می دهد تا وقتی منجر به فساد در دین نگردد جایز است».^(۱)

این روایات ۴ گانه دلالت دارند که تقیه در هر چیزی که انسان در آن مضطر می گردد جاری است و ظاهر آن ها هر چند که جواز از جهت حکم تکلیفی است و در مقابل حرمت موجود در شیء به عنوان اولی آن قرار دارد، اما از طرفی عموم آن ها بر جریان آن ها در عبادات نیز دلالت دارد. به ویژه این که تقیه در این موارد از اظهر مصادیق و از شدیدترین و بیشترین آن ها از جهت ابتلا است. جواز تکلیفی به جای آوردن عبادت بر وجه تقیه برای دفع مضراتی که در پی دارد، هر چند منافاتی با وجوب اعاده آن در وقت یا خارج وقت - هنگامی که عذر مرتفع گردیده - ندارد، اما این امر محتاج به بیانی برای بیشتر مردم بوده و نیازمند توجیه بدان است و این که این عمومات و سایر ادله وجوب یا جواز تقیه در موارد آن، از اشاره به وجوب قضا یا اعاده ساکت هستند، به خودی خود موجب اطمینان به جواز اکتفا به آنچه که از روی تقیه انجام شده، می باشد هر چند عمومات سابقه نیز اصلاً در بین نباشد.

حاصل آن که این روایات مطلقه و روایاتی که گذشت - که بعضی با بعضی دیگر همیاری دارند - برای ما این اصل عام را تأسیس می کنند: اکتفا به عباداتی که از روی تقیه در موارد تقیه انجام شده جایز است چنان که در اوامر واقعی اضطراری انجام می شوند.

روایات دیگری نیز در ابواب نماز یا غیر آن وارد شده است که بالخصوص دلالت یا اشاره به صحت عمل طبق تقیه در موارد آن دارد.

مجموع مطالب گذشته برای مقصود و مطلوب ما یعنی صحت عبادات در حال تقیه بدون نیاز به اعاده و قضا، کافی است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۶.

البته در این جا تنمّه ای باقی مانده و ما آن را به جهت اهمیتی که دارد به عنوان یک بحث مستقل ذکر می کنیم و آن حکم نمازی است که از روی جلب محبت و به منظور حفظ وحدت همراه با مخالفین در مذهب بجا آورده می شود.

مقام چهارم: حکم نماز همراه با مخالفین به منظور حفظ وحدت

هیچ اشکال و کلامی در جواز نماز خواندن پشت سر مخالف در مذهب و اکتفای به آن در هنگام خوف وجود ندارد. اما آیا در این نماز واجب است که ملاحظه عدم فرصت یا وسعت زمانی نماز در زمان و مکان دیگری نیز بشود یا خیر؟ در این مورد در آینده ان شاء الله... در تنبیهات تقیه بحثی خواهد آمد.

اما بحث در این جا پیرامون نماز پشت سر آنان است نه از روی خوف بلکه فقط از باب حسن معاشرت و جلب محبت آنان چنان که در عصر ما غالباً همین گونه است. به ویژه در موسم حج عدم حضور در جماعت آنان از باب ترس بر نفس و مال یا آبرو نیست اما همراهی با آنان در نمازهای جماعتشان با برادری اسلامی موافق تر و به حسن معاشرت نزدیک تر است.

طایفه فراوانی از اخبار، در رجحان این مطلب و دعوت مؤکد نسبت بدان ظهور دارند بلکه می توان گفت روایات در این مضمون متواتر هستند.

اکنون این پرسش ها مطرح است که: آیا کسی که پشت سر آنان نماز می خواند باید نیت اقتدای به جماعت بکند؟ یا آن که باید نیت نماز فرادا نموده و آن گاه در نفس خویش تا می تواند قرائت را بخواند و آنچه را که انسان در نماز فرادا به جا می آورد انجام دهد، اما به جهت نیل به مقاصد مذکور، افعال نماز را با آنان به جا بیاورد؟ و اگر قائل به این باشیم که باید نیت اقتدا بکند، آیا همان نماز کافی است یا آن که لازم است قبل از آن یا بعد از آن بر وفق مذهب خویش نماز بجای بیاورد؟ و اگر قائل باشیم که شخص نیت اقتدا نکرده بلکه نماز را به صورت فرادا می خواند، آیا اگر در بعضی از اجزاء و شرایط به جهت حفظ ظاهر جماعت اخلاقی به وجود بیاید، می تواند به این نماز اکتفا کند یا آن که اکتفا مخصوص جایی است که تمام اجزا و شرایط نماز حفظ شود؟

قبل از هر چیز باید روایات این مسئله را - که در ابواب نماز جماعت متفرق می باشد - ذکر کنیم و آن گاه به کشف حقیقت آن ها بپردازیم.

۱. صدوق در کتاب فقیه از زید شحام از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«یا زید! خَالِقُوا النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ صِلُوا فِي مَسَاجِدِهِمْ وَعُودُوا مَرْضَاهُمْ وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَكُونُوا الْأَيْمَةَ وَالْمُؤَذِّنِينَ فَافْعَلُوا، فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا: هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّ، رَجِمَ اللَّهُ جَعْفَرَ مَا كَانَ أَحْسَنَ مَا يُؤَدَّبُ أَصْحَابُهُ وَإِذَا تَرَكْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا: هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيُّ فَعَلَ اللَّهُ بِجَعْفَرَ، مَا كَانَ أَسْوَأَ مَا يُؤَدَّبُ أَصْحَابُهُ؛ ای زید! با مردم با اخلاق خودشان رفتار کنید: در مساجدشان نماز بگذارید؛ به عیادت مریض هایشان بروید؛ در تشییع جنازه آنان شرکت کنید و اگر می توانید شما پیش نماز و مؤذن آنان باشید؛ زیرا اگر چنین کنید آن ها خواهند گفت اینان جعفری هستند، خدا جعفر را رحمت کند! چه نیکو اصحابش را تأدیب و تربیت نموده است و اما اگر این شیوه را ترک کنید خواهند گفت اینها جعفری هستند. خدا با جعفر چنین و چنان کند! چه قدر زشت اصحاب خویش را تربیت و تأدیب می کند.» (۱)

شکی نیست که مراد از نماز در مساجد آنان همان نماز خواندن همراه با آنان و در جماعت آنان است نه نماز فرادا در مساجدی که آن ها جمع می شوند. اما در این روایت دلالت بر جواز اکتفا به چنین نمازی وجود ندارد مگر با اطلاق مقامی، با این حال امکان دارد که روایت اصلاً در صدد بیان از این جهت نباشد.

۲. صدوق از حماد از ابی عبد الله علیه السلام نقل می کند :

«مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّافِ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الصَّافِ الْأَوَّلِ؛ هر کس با آنان در صف اول نماز بخواند، مانند کسی است که پشت سر رسول الله صلی الله علیه و آله در صف اول نماز گذارده است.» (۲)

۳. از کافی از حلبی از ابی عبد الله علیه السلام نقل می کند :

«مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّافِ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ کسی که با

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۷۵، ح ۱؛ فقیه، ج ۱، ص ۳۸۳، ح ۱۱۲۸.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۱؛ فقیه، ج ۱، ص ۳۸۳، ح ۱۱۲۵.

آنان در صف اول نماز بگذارد مانند کسی است که پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نماز خوانده است».^(۱)

۴. شیخ در تهذیب از اسحاق بن عمار نقل می کند :

«قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا إِسْحَاقُ! أَتُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الْمَسْجِدِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: صَلَّى مَعَهُمْ فَإِنَّ الْمُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَالشَّاهِرِ سَيْفِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهِ مِنْ فِرْعَوْنَ! يَا إِسْحَاقُ! آيَا هَمْرَاهُ بَا أَنْانَ فِي مَسْجِدِ نَمَازِ مِي كَزَارِي؟ كَفْتَمِ آرِي. فَرَمُود: بَا أَنْانَ نَمَازِ بَكَزَارِ چَرَاكَ نَمَازِ كَزَارِنْدَه هَمْرَاهُ بَا أَنْانَ فِي صَفِّ اَوَّلِ، مَانَنْدَ كَسِي اسْتِ كِه دَر رَاهِ خِدا شَمشِيرِش رَا اَز نِيَامِ بَر كَشِيدَه اسْتِ».^(۲)

ظاهر این احادیث سه گانه که مضمون آن ها به یکدیگر نزدیک است، رجحان نماز همراه با آنان با نیت اقتدا به آنان است چنان که ظاهر آن ها جواز اکتفا به نماز وعدم وجوب اعاده آن می باشد مگر آن که دلیلی از خارج بر مطلب دلالت کند. و حاصل آن که اگر ما تنها همین روایات را در نظر بگیریم، به جواز همراهی با آنان در نمازشان و نیت اقتدای به آن ها و اکتفای به همین نماز هر گونه که باشد - هر چند مخالف با مذهب ما باشد - حکم خواهیم کرد. وجه تشبیه به نماز پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز از جهت اثر آن در عزت مسلمین و شوکت آنان و شکستن پشت دشمنان است و به همین جهت در روایت تشبیه به کسی شده که شمشیر خود را در راه خدا از نیام برکشیده است. مگر آن که ادعا شود امثال این ظهورات با آنچه که طایفه بر آن هستند مخالفت دارد چنان که إن شاء الله در آینده چنین ادعایی از کلام حدائق ذکر خواهد شد.

۵. در کتاب محاسن از عبد الله بن سنان نقل شده است :

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَحْمِلُوا النَّاسَ عَلَى أَكْتِفَائِكُمْ فَتَدُلُّوا، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: (وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا)، (۳) ثُمَّ قَالَ :

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۴؛ کافی، ج ۳، ص ۳۱۳، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۷؛ تهذیب، ج ۳، ص ۲۷۷، ح ۸۰۹.

۳- بقره، آیه ۸۳.

عُودُوا مَرَضَاهُمْ، وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، وَاشْهَدُوا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ، وَصَلُّوا مَعَهُمْ فِي مَسَاجِدِهِمْ؛ از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: شما را توصیه می‌کنم به تقوای خدای عزوجل و این که مردم را بر دوش خود سوار نکنید که دلیل می‌شوید. خداوند در کتاب خویش می‌فرماید: با مردم به نیکویی سخن بگویید. سپس فرمود: به عیادت مریض‌هایشان بروید؛ و در تشییع جنازه‌شان حاضر شوید؛ و بر نفع آنان و بر ضد آنان شهادت دهید و همراه با آنان در مساجدشان نماز بگذارید». (۱)

۶. علی ابن جعفر در کتاب خویش از برادر بزرگوارش موسی بن جعفر علیه السلام نقل می‌کند:

«صَلَّى حَسَنٌ وَحَسْبَيْنٌ خَلْفَ مَرَوَانَ وَنَحْنُ نُصَلِّي مَعَهُمْ؛ حسن و حسین پشت سر مروان نماز گذاردند و ما با آنان نماز می‌گذاریم!». (۲)

۷. احمد بن محمد بن عیسی در کتاب نوادر از سماعه نقل می‌کنند که گفت: از حضرت در مورد ازدواج با آنان و نماز پشت سرشان سؤال کردم. حضرت فرمود:

«هَذَا أَمْرٌ شَدِيدٌ لَنْ تَسْتَطِيعُوا ذَلِكَ قَدْ انكَحَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصَلَّى عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَاءَهُمْ؛ این امر شدیدی است که استطاعت و توانایی آن را ندارید، همانا رسول خدا صلی الله علیه و آله نکاح نمود و علی علیه السلام پشت سر آنان نماز گزارد». (۳)

و این روایات سه گانه نیز ظاهر در جواز نماز همراه با آنان از جهت تحیب و حفظ وحدت امت یا جهات دیگر مشابه این موارد است. (البته ممکن است روایت علی بن جعفر ناظر به موقعیت خوف بر نفس یا شبه آن باشد) چنان که ظاهر این روایات لزوم نیت اقتدا کردن و اکتفا به همین نماز است و این که صلوات در روایت عطف بر نکاح شده دلیل دیگری است بر این که مراد از آن، به جای آوردن نماز واجب واقعی همراه به آنان و اکتفا نمودن به همان است. چنان که این فرمایش حضرت علیه السلام که فرمود: «هَذَا أَمْرٌ شَدِيدٌ لَنْ تَسْتَطِيعُوا ذَلِكَ؛ این

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۸.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۸.

۳- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۱۰؛ نوادر أحمد بن عیسی، ص ۱۲۹، ح ۳۲۹.

امر شدیدی است که شما توانایی آن را ندارید»، ناظر به همین معناست زیرا اگر مراد این باشد که شخص نماز را فرادا بخواند اما در ظاهر - بدون قصد جماعت - وانمود کند که جماعت می خوانند؛ یا آن که فعلا جماعت بخواند و بعد آن را اعاده کند و یا آن کند قبل از این جماعت ظاهری، نمازش را فرادا خوانده باشد؛ هرگز چنین موردی امر شدیدی که از استطاعت خارج باشد نخواهد بود بلکه بر عکس امور سهل و آسانی است که بر هر کسی انجام آن امکان پذیر است.

۸. صدوق در روایتی مرسل از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«إِذَا صَلَّيْتَ مَعَهُمْ غُفِرَ لِمَكَ بَعِيدٍ مَنْ خَالَفَكَ؛ اگر همراه با آنان نماز بگذاری به عدد کسانی که با تو مخالفت کرده اند بخشیده خواهی شد». (۱)

دلالت این روایت بر اصل جواز مانند دیگر روایات، ظاهر است مگر آن که اطلاق آن از جهت اکتفا به این نماز و این که این روایت در صدد بیان از این جهت باشد قابل تأمل و اشکال است.

و روایات دیگری که بر انسان خبیر متتبع قابل دسترسی است.

گذشته از این، از برخی روایات وارده در باب ۶ از ابواب جماعت برمی آید که همین نماز کافی نبوده بلکه لازم است قبل از آن و بعد از آن نماز بگزارد و در نتیجه نماز فریضه چنین شخصی همان است که قبل یا بعد از این نماز بجای می آورد و این نمازی که همراه با آنان خوانده می شود نماز مستحبی یا نماز واجبی از جهت تقیه تحبیبی یا از جهت خوف خواهد بود.

اینک به بعضی از روایات اشاره می کنیم :

۱. صدوق در کتاب «فقیه» از عمر بن یزید از ابی عبدالله علیه السلام نقل می کند :

«مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يُصَلِّيَ صَلَاةَ فَرِيضَةٍ فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يُصَلِّيَ مَعَهُمْ صَلَاةَ تَقِيَةٍ وَهُوَ مُتَوَضِّئٌ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً فَارْعَبُوا فِي ذَلِكَ؛ هیچ کدام از شما نیست که نماز واجب را در وقت خودش به جای آورده، سپس همراه با آنان - با

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۵، ح ۲؛ فقیه، ج ۱، ص ۵۶۸، ح ۱۵۶۸.

وضو - نماز تقيه ای بخواند مگر آن که خداوند به جای این نماز برای او ۲۵ درجه ثبت می فرماید، پس نسبت به چنین نمازی راغب باشید». (۱)

روشن است که اگر اقتدا به آنان جایز باشد، دیگر وجهی برای ترغیب به نماز فرادقبل از آن درخانه خویش وجود نخواهد داشت، بنابراین، این ترغیب و تشویق خود دلیل بر عدم جواز اکتفا بر این نماز است مگر آن که گفته شود چنین جمعی مستحب است و در این حدیث دلالتی بر وجوب آن وجود ندارد، در نتیجه منافاتی هم با جواز اقتدا به نمازشان - هر چند از روی جلب محبت آن ها - نخواهد داشت. در هر صورت این حمل خالی از بعد نیست. (تأمل فرمایید)

۲. صدوق از عبدالله بن سنان از ابی عبد الله علیه السلام روایت می کند :

«مَا مِنْ عَبْدٍ يُصَلِّي فِي الْوَقْتِ وَيَفْرُغُ ثُمَّ يَأْتِيهِمْ وَيُصَلِّي مَعَهُمْ وَهُوَ عَلَى وَضُوءٍ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ دَرَجَةً؛ هِيَ بِنْدَةِ إِي نِيسْتِ كِهْ دَرِ وَقْتِ نِمَازِ مِیْ گِذَارْدِ وَنِمَازِ رَا بِهْ اِتْمَامِ مِیْ رِسانْدِ سِپِسِ نَزْدِ اَنانِ اَمْدِهْ وَ بَا وَضُو هِمْرَاهِ بَا نِمَازِ مِیْ خِوانْدِ مِگَرِ اَنانِ كِهْ خِداوَنْدِ بَرایِ او ۲۵ دَرِجِهْ ثَبِتِ مِیْ فَرْمَايِدِ». (۲)

۳. نیز صدوق در روایت دیگری از عبدالله بن سنان از ابی عبدالله علیه السلام نقل می کند :

«إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي مَسْجِدًا يَكُونُ فِيهِ قَوْمٌ مُخَالِفُونَ مُعَانِدُونَ وَهُمْ يُمَسُونَ فِي الصَّلَاةِ فَأَنَا أُصَلِّي الْعَصِيرَ ثُمَّ أَخْرُجُ فَأَصِلِّي مَعَهُمْ؛ فَقَالَ: أَمَا تُحِبُّ أَنْ تُحَسَبَ لَكَ بِأَرْبَعٍ وَعِشْرِينَ صِلَاةً؛ كِنَارِ دَرْبِ خَانِهْ مِنْ مَسْجِدِي اسْتِ كِهْ دَرِ اَنانِ مَسْجِدِ عِدِهْ اِيْ اَزِ مِخَالِفِيْنَ مِعَانِدِ هِسْتَنْدِ وَ اَنانِ دَرِ نِمَازِ دِسْتِ هَايْشانِ رَا رُويِ مِیْ گِذَارَنْدِ. مِنْ نِمَازِ عِصْرَمِ رَا مِیْ خِوانِمِ سِپِسِ خَارِجِ شِدِهْ وَ بِهْ هِمْرَاهِ اَنانِ نِمَازِ مِیْ خِوانِمِ. سِپِسِ حِضْرْتِ فَرْمُود: دُوسْتِ نِدارِي كِهْ بَرایِ تُو ۲۴ دَرِجِهْ حِسابِ شُودِ». (۳)

۴. شیخ از نشیط بن صالح از ابی الحسن الاول علیه السلام روایت می کند :

«قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ مِمَّا يُصَلِّي صَلَاتَهُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ مُغْلَقًا عَلَيْهِ بَابُهُ ثُمَّ يَخْرُجُ فَيُصَلِّي مَعَ

۱- وسائل الشيعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۶، ح ۱؛ فقيه، ج ۱، ص ۳۸۳، ح ۱۱۲۴.

۲- وسائل الشيعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۶، ح ۲؛ فقيه، ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۱۲۱۱.

۳- وسائل الشيعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۶، ح ۳؛ فقيه، ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۱۲۱۲.

جِيرَتِهِ تَكُونُ صِيْلَاتُهُ تَلَكَّ وَخِيْدُهُ فِي بَيْتِهِ جَمَاعَةً؟ فَقَالَ: الَّذِي يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ يُضَاعِفُ اللهُ لَهُ صِيْعَ عَفَى أَجْرِ الْجَمَاعَةِ، تَكُونُ لَهُ خَمْسَتَيْنِ دَرَجَةً، وَالَّذِي يُصَلِّي مَعَ جِيرَتِهِ يُكْتَبُ لَهُ أَجْرُ مَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَيَدْخُلُ مَعَهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ فَيُخْلَفُ عَلَيْهِمْ ذُنُوبُهُ وَيَخْرُجُ بِحَسَنَاتِهِمْ؛ به حضرت عرض کردم: مردی از ما نمازش را درون خانه اش می خواند، آن گاه درب خانه را قفل می کند و خارج شده همراه با همسایگانش نماز می گذارد. آیا نمازی که در خانه تنهایی خوانده است جماعت است؟ حضرت فرمود: خداوند برای نمازی که در خانه خوانده است دو برابر اجر جماعت می دهد و برای او ۵۰ درجه خواهد بود و برای نمازی که همراه با همسایگانش می خواند اجر نمازی که پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله خوانده شود می نویسند. او همراه آنان داخل در نماز می شود و گناهان خویش را نزد آنان به جای می گذارد و خارج می گردد در حالی که حسنات آنان را همراه خود دارد! (۱)

مطلبی که با تأمل در این روایت ظاهر می شود این است که حضرت با جوابی که فرموده اند فعل سائل را در بجا آوردن دو نماز امضا کرده اند و این که او بر هر کدام از نمازها دو اجر می برد. بنابراین اگر اکتفا به نماز مخالف یا معاند جایز می بود، چنین احتجاجی نمی فرمود به ویژه این که از قرائن معلوم است که این شخص در شدت به سر می برد تا جایی که هنگام نماز تنهایی در خانه هم درب خانه را قفل می کند. (تدبر فرمایید)

و ممکن است مراد، جواز اکتفا به هر دو نماز باشد و این که نماز اول دو برابر اجر جماعت را می برد و نماز دوم ثواب کسی که پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نماز خوانده است.

روایت دیگری نیز بر همین معنا دلالت دارد.

علاوه بر این، روایات فراوانی نیز وجود دارد که دلالت بر عدم جواز نماز پشت سر مخالف و معاند و غیر این دو می کند که در باب ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ کتاب

وسائل الشیعه ذکر شده است. شاید جمع بین مجموع این روایات و طائفه اولی که با اطلاق خود دلالت بر جواز اقتدای همراه با آن ها و دخول در جماعت آنان دارد، حمل برجایی باشد که قبلاً نماز خود را خوانده باشد یا بعد آ می خواند، البته اگر توانایی آن را داشته و ترسی وجود نداشته باشد.

به طور خلاصه قول به جواز اکتفا به این نماز اگر آن را همراه با آنان از روی تحبیب خوانده باشد و تقیه ای غیر از این ناحیه وجود نداشته باشد، مشکل است، هر چند ظاهر اطلاق طایفه اول از روایات همین مطلب است. اما بنابر آنچه که از طایفه اول و غیر آن برمی آید شکی در جواز دخول همراه با آنان در نمازشان وجود ندارد. اما در مورد بعضی از احادیث باب مبنی بر عدم اقتدای با آنان و وانمود کردن این که گویی با آنان نماز می خواند اما در واقع نماز به جا نمی آورد، چاره ای نیست که این موارد را به جایی که منافاتی با مطلب فوق نداشته باشد حمل کنیم. (رجوع نموده و تدبر فرمایید)

روشن است تمامی آنچه در بحث تقیه ذکر کردیم به عنوان جلب محبت یا حفظ وحدت بود، اما در تقیه خوفی اشکالی در اکتفا به آنچه همراه با آنان بجا می آورد نیست. اما آیا در این نماز عدم فرصت و وسعت یعنی امکان نماز صحیح تام در غیر آن زمان یا غیر آن مکان معتبر است یا خیر؟ پاسخ این سؤال **إن شاء الله** در تنبیهات مسأله ذکر خواهد شد.

علاوه بر آنچه ذکر گردید، مسائل مهمی نیز باقی مانده است که مرتبط به تقیه یا ملحق به آن است و ما آن ها را طی تنبیهات زیر ذکر می کنیم.

مقام پنجم: تنبیهات

۱. آیا تقیه مختص به جایی است که از مخالف در مذهب صورت می گیرد؟

شکی نیست که بیشتر روایات باب، ناظر بر حکم تقیه از مخالفین هستند. اما این توهم به وجود آمده است که حکم تقیه تنها مختص به آنان است و در غیر مخالفین جاری نمی گردد.

علامه انصاری رحمه الله در رساله ای که در این مسأله نگاشته این گونه فرموده است :

«و يشترط في الأوّل (يعنى الادله الداله على إذن الشارع بالتقيه) أن يكون التقيه من مذهب المخالفين لأنه المتيقن من الأدله الوارده في الأذن في العبادات على وجه التقيه لأن المتبادر التقيه من مذهب المخالفين فلا يجرى في التقيه عن الكفار أو ظلمه الشيعة. لكن في روايه مسعده بن صدقه الآتيه ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفايه عمومات التقيه في ذلك؛ در اول (يعنى ادله ای که دلالت بر اذن شارع نسبت به تقيه دارند) شرط است که تقيه از مذهب مخالفین باشد؛ زیرا متيقن از ادله وارده در ادله اجازه در عبادات و وجه تقيه همين اندازه است، چنانچه متبادر از تقيه، تقيه از مذهب مخالفین است. در نتیجه در تقيه از کفار یا شیعیان ظالم جاری نمی گردد. اما در روایت مسعده بن صدقه ای که ذکر خواهد شد مطلبی هست که از آن عموم حکم برای غیر مخالفین ظاهر می گردد. هر چند عمومات تقيه در این مطلب کافی است». (۱)

این که فرمودند: «در روایت مسعده بن صدقه آتی» به روایتی از امام صادق علیه السلام در تفسیر آنچه که مورد تقيه قرار می گیرد اشاره دارد که حضرت فرمود :

«أَنْ يَكُونَ قَوْمٌ سُوءِ ظَاهِرٍ حُكْمِهِمْ وَفِعْلِهِمْ عَلَى غَيْرِ حُكْمِ الْحَقِّ وَفِعْلِهِ فَكُلُّ شَيْءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيهِ مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَهُوَ جَائِزٌ؛ اگر آن گروه، گروه بدی باشند که حکم رفتارشان بر غیر حکم و فعل حق، ظاهر است، در چنین موقعیتی هر کاری که مؤمن در بین آن ها از روی تقيه انجام دهد تا وقتی منجر به فساد در دین نگردد جایز است». (۲)

گفتار ما : شکی در عدم اختصاص تقيه نه از جهت لغت و نه اصطلاح و نه از جهت اختصاص ادله بر تقيه در قبال مخالفین در مذهب وجود ندارد؛ زیرا چنان که گذشت تقيه در واقع پنهان کردن عقیده یا عمل دینی است در جایی که اظهار آن موجب ضرر می گردد و ملاک آن در اصل نیز قاعده اهم و مهم و ترجیح

۱- رسائل فقهیه، ص ۷۹.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۶.

محدور اخف برای رفع محدور اهم است. و همچنین تقيه قاعده عقليه ای است که تمامی عقلا با اختلاف مذاهب و مشاربی که دارند نسبت بدان شهادت می دهند و اگر برخی آن را به زبان به واسطه بعضی از انگیزه ها انکار می کنند، قطعاً با قلب و دل بدان ایمان دارند و هنگام اضطرار در اعمال و احوالشان آن را اظهار می نمایند.

نیز واضح است که چیزی از تقيه اختصاص به مخالفین نداشته بلکه فرقی در تقيه بین مخالفین و کافرین یا شیعیان ظالم وجود نخواهد داشت بلکه می توان گفت آنچه بسیاری از مردم و به ویژه ضعفا در قبال ظلمه شیعه بدان مبتلا هستند، اکثر و اهم از آن چیزی است که در مقابل دیگران بدان مبتلا هستند، اگرچه در عبادات نبوده و در غیر آن باشد.

علاوه، بسیاری از روایات باب بلکه بعضی از آیات ذکر حکیم نیز در تقيه از کافرین و مشابه آنان وارد شده است مثل آنچه که در ماجرای حضرت ابراهیم علیه السلام و تقيه ایشان از قوم خویش وارد شده و نیز تقيه مؤمن آل فرعون یا تقيه عمار یاسر از دست مشرکین مکه و نیز برخی از مسلمین صدر اسلام از دست مشرکان وارد شده است. هم ماجرای دو مردی که مسلیمه کذاب آن ها را گرفته و بر شهادت بر نبوت خویش اجبار نمود، یکی اظهار کفر نمود و نجات یافت و دیگری اظهار نکرد و کشته شد و این خبر به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید و حضرت فعل هردو را نیکو شمرد؛ زیرا در هر کدام مصلحت خاصی وجود داشته است. (۱)

بلکه لفظ تقيه یا تقاه که در کتاب خدا ذکر شده است، تنها در یک مورد و آن هم در قبال مشرکین وارد شده است. در نتیجه شکی در عموم حکم باقی نخواهد ماند و ما هیچ نیازی به خصوص روایت مسعده بن صدقه یا اطلاقات و عمومات باب نخواهیم داشت.

بنابراین شک و تردیدی در عمومیت حکم برای کفار و ظلمه شیعه باقی

۱- تمامی این روایات و آیات در ابتدای بحث از این قاعده ذکر شد، بدانجا رجوع فرماید.

نمی ماند، بلکه چنان که گذشت در روزگار ما آنچنان از ظلمه شیعه و کفار تقیه می شود که از اهل سنت چنین تقیه ای نمی گردد! از همین جا معلوم می شود فرقی در این نیست که آنچه ذکر شد مذهب آنان باشد یا نباشد، مثلاً ترک حج تمتع برای جمیع فرق عامه به عنوان مذهب برشمرده نمی شود و هم چنین بستن دست در نماز که علمای آنان نیز ترک این دو مورد را جایز می دانند. اما با این حال بعضی از عوام این رخصت را نمی پذیرند و آن را «رفض در عقیده آن ها!» می پندارند، بلکه گاهی اوقات عادت خاص دینی نزد آن ها وجود دارد که عوام آن را لازم دانسته یا آن را دلیل بر اعتقاد به مذهبشان می پندارند؛ مواردی که مراعات آن ها جز با ترک بعضی از واجبات یا تغییر در واجبات یا بجای آوردن بعضی از محرمات امکان پذیر نیست. بنابراین شکی وجود ندارد که تمامی این موارد در هنگام اضطرار از باب تقیه و مطابق با ادله تقیه جایز نیست.

۲. آیا تقیه هم در احکام و هم در موضوعات جاری می گردد؟

اشکالی در جریان تقیه در احکام نیست، مانند مسح بر کفش یا دست بسته نماز خواندن و احکام دیگری که قابل شمارش نیستند. کلام در جریان تقیه در موضوعات است مانند حکم به هلال شوال یا ذی الحجه نسبت به روزه و حج، و بسیار اتفاق می افتد که حاکم آنان (مخالفان) نسبت به هلال شوال یا ذی الحجه حکم می کند و آنان روزه خود را افطار نموده و به حج بیت الله می روند، اما در آن جا عده ای از شیعیان وجود دارند که اگر در این حکم از آنان پیروی نکنند متحمل سختی های بسیار شدیدی می گردند. در چنین شرایطی آیا متابعت از آنان در تشخیص این موضوعات و عمل همراه با آنان، هرچند که این موضوعات نزد ما به طرق صحیح ثابت نشده باشد یا احیاناً خلاف آن اثبات شده باشد جایز است؟ و آیا ادله تقیه در این جا نیز جاری است؟

بدون تردید موضوعات احکام شرعی که پیرامون آن ها بحث می کنیم بر دو قسمند :

یک قسم از موضوعات شرعی، بیان آن ها در دست شارع مقدس است مانند

وقت مغرب و این که این وقت همزمان با استتار قرص است یا ذهاب حمره مشرقیه.

و قسم دیگر از موضوعات خارجیه محضه هستند مانند هلال و رؤیت آن.

اشکالی در قسم اول نیست زیرا بالاخره به اختلاف در حکم باز می گردد اما قسم دوم که فعلاً محل کلام ماست خود بر دو قسم است :

گاهی نسبت به خطای آنان علم داریم و گاهی نسبت به این خطا شک داریم و منشأ خطا نیز گاهی در کشف واقع از راه های معمول و معروف خارجی است و گاهی هم در اعمال کردن طریق شرعی است که نزد آنان معتبر اما در نزد ما باطل است مانند اعتماد به بعضی از شهود بدون فحص از حال آن ها، آن هم به جهت عدم وجوب فحص در نزد آنان و وجوب آن در دیدگاه ما.

در قسم اخیر نیز اشکالی وجود ندارد؛ زیرا این مورد نیز همچنان به تقیه در احکام رجوع می کند و جواز در آن چه بسا از مواردی باشد که اشکالی در آن وجود ندارد. (تدبر فرمایید)

در نتیجه بحث در موضوعات خارجیه محضه است چه به خطای آن ها در آن علم داشته باشیم یا نسبت به آن شک داشته و نزد ما ثابت نشده باشد.

مطلب در این جا نیز گاهی از حیث حکم تکلیفی است و گاهی از ناحیه حکم وضعی :

اما از جهت حکم تکلیفی؛ در جواز عمل مانند آنان هنگام ضرورت و اجتماع شرایط تقیه، اشکالی وجود ندارد و این شاء الله در آینده خواهد آمد که بعضی از ائمه علیهم السلام گاهی از این جهت در ضرورت افتاده و بر طبق تقیه عمل نموده اند مانند افطار امام صادق علیه السلام در روز روزه آخر ماه رمضان (یا روز شک) از ترس منصور هنگامی که حکم به ماه شوال کرد و حضرت به جهت ترسی که از مخالفت با آن جبار عنود بر نفس نفیس مقدس خویش داشتند افطار نمودند. در این جا تمامی آنچه که بر جواز تقیه هنگام ضرورت دلالت داشت به همراه دلیل عقل جاری است.

اما کلام در جهت دوم است یعنی: صحت عمل هنگامی که در غیر جایگاه خود

و به خاطر تقیه از آنان بجا آورده می شود و مجزی بودن آن از عمل واقع صحیح.

در این جا این سؤال مطرح است که آیا اطلاقات سابق که دلالت بر اجترأ بر عمل داشت، این مورد را شامل می گردد یا نه؟ مانند فرمایش حضرت علیه السلام در روایت ابی عمر اعجمی که فرمود: «التَّقِيَةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي النَّيِّدِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ؛ تقیه در هر چیزی جاری است جز در نئید و مسح کشیدن بر کفش».^(۱)

آنچه از ظاهر این روایت بر می آید صحت عباداتی است که بر وفق تقیه انجام می پذیرد مگر در موارد استثنایی که بحث در مورد آن ها گذشت.

و هم چنین فرمایش حضرت در روایت زراره که فرمود: «ثَلَاثَةٌ لَا أَتَقِي فِيهِنَّ أَحَدًا: شَرَبُ الْمُسْكَرِ وَالْمَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَمَتَعُهُ الْحَجُّ؛ سه چیز است که هیچ کس را در آن ها تقیه نیست: شرب مسکر و مسح کشیدن بر کفش و حج تمتع».^(۲) و هم

چنین است روایت ۱۸ از باب ۳۸ ابواب وضو و روایت ۵ از باب ۳ از اقسام حج.

البته ظاهر فرمایش حضرت علیه السلام در حدیث شان با ابوالعباس فتاح که فرمودند: «لِإِنَّ أَفْطَرُ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي؛ این که یک روز را افطار کنم و آن را قضا نمایم، برای من دوست داشتنی تر است از این که گردنم زده شود!» دلیل بر عدم مجزی بودن صوم آن روز و لزوم قضای آن است. ^(۳) إن شاء الله در ذیل بحث وجه آن را ذکر خواهیم کرد به گونه ای که هیچ شکی از این جهت باقی نماند.

در هر حال انصاف آن است که اطلاقات به خودی خود - یا لا اقل بوسیله الغای خصوصیت از موارد احکام و تنقیح مناط در آن ها - آنچه که ما در صدد آن هستیم را نیز شامل می گردد، در نتیجه عمل بر طبق موازین تقیه در این جا مجزی و رافع تکلیف است. به ویژه نسبت به حج و ثبوت هلال آن که قول به استقرار سیره در آن در تمامی اعصار امکان پذیر است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۵.

فقیه محقق برجسته صاحب جواهر در کتاب حج فرموده است :

«بقی شیء مهمّ تشتدّ الحاجه إليه وكأنّه أولى من ذلك كلّه بالذكر وهو أنّه لو قامت البینه عند قاضی العامّه وحکم بالهلال علی وجه یكون الترویبه عندنا عرفه عندهم، فهل یصح للإمامی الوقوف معهم ویجزی لآئنه من أحكام التقیه ویعسر التکلیف بغيره، أو لا- یجزی لعدم ثبوتها فی الموضوع الذی محلّ الفرض منه، كما یومی إليه وجوب القضاء فی حکمهم بالعید فی شهر رمضان الذی دلّت علیه النصوص الّتی منها «لِإِنَّ أَفْطِرُ یَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي». لم أحد لهم کلاماً فی ذلك ولا یبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً بالحکم، للخرج، واحتمال مثله فی القضاء وقد عثرت علی الحکم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائی، ولكن مع ذلك فالاحتیاط لا تنبغی ترکه والله العالم؛ در این جامطلب مهم اما بسیار مورد نیازی باقی ماند که گویا از تمام آنچه

ذکر شد، اولی است و آن این که: اگر نزد قاضی عامه بینه اقامه شود و او حکم به هلال بنماید به گونه ای که روز ترویبه نزد ما روز عرفه نزد آنان قرار بگیرد، آیا برای امامیه شیعی صحیح و جایز است که با آنان وقوف نماید، با این توجیه که این مورد از احکام تقیه بوده و تکلیف به غیر آن عسرو حرج است، یا آن که جایز نمی باشد، به این دلیل که ثبوت تقیه در موضوع در محل فرض قطعی نیست، چنان که وجوب قضا در حکم آنان به عید در ماه مبارک رمضان به همین مطلب اشاره دارد؟ نصوصی دال بر آن است از جمله: «لِإِنَّ أَفْطِرُ یَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي؛ اگر یک روز را افطار کنم و سپس آن را قضا نمایم نزد من دوست داشتنی تر است از این که گردنم زده شود». من از آنان کلامی در این مورد نیافتم و قول به اجزاء در این جا از جهت الحاق آن به حکم به دلیل وجود حرج و نیز احتمال مثل آن در قضا بعید نیست و حکم به این مطلب را در کلامی که منصوب به علامه طباطبایی بود یافتیم اما با این حال ترک احتیاط سزاوار نیست و خداوند داناست». (۱)

کلام این بزرگوار هر چند از حیث نتیجه متین می باشد اما اشکالاتی نیز در آن وجود دارد که ذیلاً بدان می پردازیم :

۱. وجهی برای قیاس مسأله قضا در حکم آنان به روز عید در ماه مبارک رمضان یا مسأله وقوف یا سایر مناسک در حج وجود ندارد، چنان که إن شاء الله توضیح پیرامون آن خواهد آمد.

۲. روشن است که حرج نه تنها دلالت بر صحت و تمامیت عمل ندارد بلکه نهایت چیزی که در این جادالت بر آن می کند، جواز تکلیفی و عدم حرمت است.

۳. این که فرمودند: «احتمال مثله فی القضاء؛ احتمال دارد مثل آن در قضا باشد»، قابل دفع است؛ زیرا مجرد احتمال تحقق خلاف در ثبوت هلال در سال های آینده، موجب سقوط تکلیف حجی که در ذمه اوست نخواهد شد.

انصاف آن است که اشکالی در اصل مسأله وجود ندارد و مستند در آن نیز عمومات ادله تقیه هستند که در مجزی بودن در عبادات و غیر عبادات - با شرحی که توضیح آن گذشت - ظهور دارند، به ویژه در عباداتی مانند حج که سیره اصحاب به تبعیت از گذشتگان خود بر عمل طبق حکم آنان نسبت به هلال - هرگونه که اتفاق بیفتد و بدون هیچ منکری - استقرار داشته است و هرگز از آنان مطلبی بر وجوب اعاده یا تغییر وقوفات شنیده نشده بلکه اصلاً آن بزرگواران در کتب فقهیه خویش متعرض آن نگشته اند چنان که در کلام صاحب جواهر نیز به این مطلب اشاره شد.

اما گاهی مشاهده می شود بعضی از اعلام و پیروان ایشان در روزگار ما یا کسانی که به عصر ما نزدیک هستند، در سالهایی که رؤیت هلال مورد اختلاف واقع می شود اخذ به احتیاط می کنند و ظاهراً این امر جدیدی است که قبل از آن به گوش نرسیده و جز بدعتی پیش ساخته نمی باشد.

نکته :

مطلبی در این جا باقی می ماند و آن این که علمای بزرگوار در مسأله اکراه، افطار روزه را ذکر کرده و بیشتر آنان در این مسأله حکم به صحت نموده اند و از

شیخ رحمه الله حکم به فساد حکایت شده است. آنچه قول به فساد و وجوب قضا را تأیید می نماید این است که قضا در افطاری که از روی تقیه صورت گرفته واجب است، در حالی که این خود از مصادیق اکراه می باشد.

شیخ اجل ما در کتاب جواهر هنگام ذکر اکراه در افطار روزه بعد از اقوالی که گذشت و نیز بعد از تصریح به عدم خلاف در صحت این مسأله در خصوص جایی که چیزی در حلق روزه دار فروبرده شود فرموده است :

«الأولى الاستدلال (على الفساد ووجوب القضاء فى الإكراه) بما دلّ على حكم اليوم الذى يفطر للتقيه إذ هو فى معنى الإكراه كمرسل رفاعه عن الصادق عليه السلام أنه قال: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَةِ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا تَقُولُ فِي الصَّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمِمَتْ صُمْنَا وَإِنْ أَفْطَرْتُ أَفْطَرْنَا فَقَالَ: يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَأَنَا أَعْلَمُ وَاللَّهِ إِنَّهُ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَقَضَاؤُهُ أَيْسَرُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَلَا أَعْبُدُ اللَّهَ. وَفِي آخِرِ «أَفْطَرُ يَوْمًا مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي، حَيْثُ أَطْلُقُ عَلَيْهِ اسْمَ الْإِفْطَارِ؛ أُولَى اسْتِدْلَالٍ (بر فساد وجوب قضا در اکراه است) بوسيله آنچه بر حکم روزی که به جهت تقیه افطار شده دلالت دارد؛ این خود در معنی اکراه است، مانند مرسله ی رفاعه از امام صادق علیه السلام که فرمود: بر ابی العباس در حیره وارد شدم به من گفت: ای ابا عبد الله! در روزه امروز چه می گویی؟ گفتم: این مسأله به امام مربوط است اگر روزه بگیرد ما هم روزه می گیریم و اگر افطار کند ما هم افطار می کنیم. گفت: ای غلام! برای من سفره ای پهن کن. من نیز همراه او خوردم و من می دانستم که به خدا سوگند آن روز از ماه رمضان بود. اما افطار من در آن روز و قضا نمودن آن برای من آسانتر بود از این که گردن من زده شود و خدا را عبادت نکرده باشم. و در روایت دیگر این گونه آمده است که: این که یک روز از ماه رمضان افطار کنم نزد من دوست داشتنی تر از آن است که گردنم زده شود. چنان که حضرت اسم افطار را بر آن اطلاق فرموده است». (۱)

و در اواخر کلامشان، امکان فرق بین دو مسأله اکراه و تقیه را ذکر نموده و نیز به تضعیف خبر قضا بوسیله «ارسال و تخصیص دلیل قضا به مسأله اکراه» اشاره کرده است. سپس از آن رجوع نموده و ذکر می نماید که احوط آن است که تمامی به مسلک واحدی در آیند؛ به دلیل وجود شک در شمول اطلاقات ادله تقیه برای چنین موردی که مرجع آن در حقیقت به موضوع است - یا از حیث مصداق یا از جهت مفهوم - و هرگز به حکم رجوع نمی کند.

اما انصاف آن است که روایات وارده در این باب که در کتاب وسائل در باب ۵۷ از ابواب ما یمسک الصائم روایت شده است، برخی از آن ها بر هیچ چیزی دلالت ندارند مانند روایتی که صدوق رحمه الله از عیسی بن ابی منصور نقل می کند :

«كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْيَوْمِ الَّذِي يُشَكُّ فِيهِ، فَقَالَ: يَا غُلَامُ، اذْهَبْ فَانظُرْ أَصَامَ السُّلْطَانَ أَمْ لَا؟ فَذَهَبَ ثُمَّ عَادَ، فَقَالَ: لَا فَدَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ؛ يَوْمَ الشَّكِّ مُحَضَّرَ إمام صادق عليه السلام بودیم. حضرت فرمود: ای غلام! برو و بنگر که آیا سلطان روزه است یا نه. غلام رفت و برگشت و گفت: نه روزه نیست. حضرت غذا طلب نمود و ما نیز همراه با ایشان غذا خوردیم». (۱)

نهایت چیزی که این روایت بر آن دلالت دارد جواز افطار است، اما در مورد قضای کلی ساکت است. هم چنین است روایات دوم و سوم و ششم از همین باب.

برخی اخبار دیگر دلالت بر فساد صوم دارند هر چند افطار جایز است و لازمه آن - چنان که ظاهر است - قضای روزه آن روز می باشد، مانند روایات ابی العباس که ذکر آن در جواهر گذشت و روایت چهارم از این باب بود و نیز روایت پنجم از همین باب که در ذیل آن آمده است: «این که یک روز افطار کنم و آن را قضا نمایم برای من آسانتر است از آن که گردنم زده شود و خدا عبادت نگردهد». اما سند هردو به جهت ارسال ضعیف است. همین مطلب نیز از روایت هشتم استشمام می گردد. (رجوع فرمایید)

۱- وسائل الشیعه، ج ۷، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷، ح ۱؛ فقیه، ج ۲، ص ۱۲۷، ح ۱۹۲۸.

اما از بعضی از روایات، صحت روزه توهم می شود یعنی روایت هفتم که شیخ آن را از ابی الجارود نقل می کند :

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّا شَكَّكْنَا سَنَةً فِي عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِي الْأَضْحَى فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضْحِي فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمَ يَفْطِرُ النَّاسُ وَالْأَضْحَى يَوْمَ يُضْحِي النَّاسُ وَالصَّوْمُ يَوْمَ يَصُومُ النَّاسُ؛ از حضرت امام باقر علیه السلام پرسیدم: در سالی از سالها ما در روز عید قربان شک کردیم. سپس در موقعی که بر ابی جعفر علیه السلام داخل شدم و بعضی از اصحاب ما قربانی می دادند، حضرت فرمود: روز فطر روزی است که همه مردم در آن روز افطار می کنند و روز اضحی روزی که همه مردم در آن روز قربانی می دهند و روزه مربوط به روزی است همه مردم در آن روز، روزه می گیرند» (۱)

با این ادعا که ظاهر روایت، این است که روزی که مردم آن روز را افطار می کنند، در حقیقت همان روز، روز عید فطر است و اگر چنین باشد قطعاً قضای آن روز واجب نخواهد بود. اما حمل این روایت بر این معنا جداً بعید است و اظهر آن است که این روایت بر حکم ظاهری در مسأله ای دلالت می کند که اشکالی در آن وجود ندارد یعنی جواز افطار از باب تقیه، اما مجزی بودن آن از قضا، امری است که روایت در صدد بیان آن نیست و اگر ظهوری برای روایت در این زمینه فرض شود، این ظهور در برابر آنچه گذشت و ادله ای که در آینده آمده و دلالت بر فساد می کنند، مقاومت نخواهد داشت.

لازم به ذکر است که اطلاعات اجزاء در تقیه و عباداتی که بر طبق تقیه انجام می گیرند قصوری در شمول موضوعات ندارند، یعنی همان گونه که دلیل بر صحت آن در احکام هستند، دلیل بر صحت آن در موضوعات نیز می باشند هم چنان که در مناسک و وقوفات حج این گونه است.

اما مسئله افطار در بحث روزه مختص به خصوصیتی است و آن این که بحث از مجزی بودن که از روی تقیه صادر می گردند، در مواردی است که در آن ها

۱- وسائل الشیعه، ج ۷، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷، ح ۷.

عمل عبادی وجود دارد اما بر وجه تقيه و بر وفق مذهب مخالفین اتیان می گردد. در این صورت اگر عمل ترک گردد، چون به اقتضای مذهب آنان ترک گردیده وجهی برای سقوط قضاء از مکلف وجود نخواهد داشت.

به عبارت دیگر، اعمالی که از روی تقيه صادر می شود، بدل های اضطراری از تکلیف های واقعی هستند (مانند نماز با تیممی که بدل از نماز با وضو است) و این اعمال، مقتضی اجزاء در غیر این ناحیه نمی باشد و واضح است که ترک عمل مانند افطار با استناد به عدم وجوب آن، ممکن نیست که بدل از واجب باشد در نتیجه روشن است که واجب بوسیله آن ساقط نخواهد شد.

شبهه همین مطلب از بعضی جهات همان است که در باب اصالة الصحه ذکر شده مبنی بر این که اصالة الصحه جز در جایی که عملی از مکلف سرزده و ما در صحت و فساد آن شک داریم جاری نمی گردد. بنابراین اگر در اصل عمل شک داشته باشیم، قاعده جاری نخواهد شد؛ زیرا در چنین موقعیتی عملی احراز نشده تا بتوان آن را بر صحیح حمل نمود.

شبهه: تقيه همان گونه که در این جا مقتضی ترک اداء هست، مقتضی ترک قضاء نیز می باشد.

پاسخ: اگر در چنین موقعیتی شرایط تقيه نسبت به قضاء موجود باشد ما آن را می پذیریم، چنان که اگر مکلف در تمام طول سال با آنان همنشین و معاشر بوده و از فعل او این گونه فهمیده شود که او قصد قضاء دارد. هرچند که این فرض جدا نادر است بلکه شاید نتوان برای آن مصداقی پیدا کرد! بنابراین اگر تقيه در قضاء نباشد فعل آن واجب خواهد بود.

۳. آیا در تقيه عدم فرصت زمانی معتبر است یا خیر؟

از جمله مسائلی که در موضوع تقيه پیرامون آن بین علما بحث واقع شده اعتبار عدم فرصت زمانی است و آنچه که فرار بوسیله آن در تقيه حاصل می شود. همچنین آثاری که بر آن بار می گردد از جمله صحت اعمالی که بر طبق آن انجام

شده است. اقوال مختلفی در این بحث وجود دارد که ذیلاً بدان ها می پردازیم :

قول اول: عدم فرصت در تقیه مطلقاً معتبر نیست. این نظر از شهیدین و محقق ثانی در بیان و روضه و جامع المقاصد حکایت شده است.

دوم: مطلقاً معتبر است چنان که از صاحب مدارک حکایت شده است.

سوم: تفصیل بین آن جا که متعلق تقیه به طور خصوص مورد اجازه قرار بگیرد و در مورد آن دلیل خاصی وارد شده باشد مثل دست روی دست گذاشتن در نماز که این مورد صحیح و مجزی است؛ چه فرصتی وجود داشته باشد چه نداشته باشد و بین جایی که دلیل بر آن همان عمومات تقیه است که بر جاری بودن تقیه در هر ضرورت و اضطراری دلالت دارد مانند وضو بوسیله نیبند یا نماز به سویی غیر از قبله و مشابه این دو مورد که در این صورت عمل جز در هنگام عدم مندوحه و فرصت زمانی صحیح نخواهد بود؛ زیرا بدون آن صدق ضرورت حاصل نمی شود. این قول نیز از محقق ثانی رحمه الله حکایت شده است و برخی گفته اند این قول به قول صاحب مدارک رجوع می نماید آن جا که می گوید: نفی اعتبار عدم مندوحه در قسم اول به اعتبار تمام وقت است نه نسبت به خصوص

وقتی که مثلاً نماز در آن ادا می گردد.

البته معلوم است صاحب مدارک که قائل به اعتبار آن به طور مطلق است، در تمام وقت قائل بدان نخواهد بود، زیرا این مطلب چیزی است که تا آن جا که ما می دانیم هیچ کس قائل بدان نبوده است! در هر صورت این مسئله سهل و روشن است.

قول چهارم تفصیلی است که شیخ اعظم ما علامه انصاری؛ اختیار فرموده و حاصل آن این است :

در این جا سه صورت قابل تصور است :

صورت اول : جایی که تقیه کننده قادر بر امثال واقعی بدون تعویض در زمان یا مکان است مثل جایی که عمل او در ظاهر بر وفق مذهبی است که از آن تقیه می کند همراه با اتیان عمل صحیح اختیاری واقعی، مانند کسی که پشت سر امام آنان پنهانی قرائت را انجام می دهد و آنان او را به گونه ای می بینند که گویی قرائت

نمی‌کند و هیچ محذوری هم برای او وجود ندارد. این مورد از مواردی است که تقیه در آن صحیح نیست؛ زیرا فرصت و وسعتی وجود دارد که هیچ نیازی به تغییر زمان یا مکان در آن نیست.

صورت دوم: جایی است که نسبت به بعضی از وقت - و نه در تمام آن - در ضرورت افتاده است مثلاً اگر بخواهد نماز را در اول وقت آن بجا بیاورد جز با تقیه برای او امکان پذیر نخواهد بود. این مورد نیز صحیح و مجزی است و عدم فرصت در تمام وقت آن معتبر نیست.

صورت سوم: جایی که نسبت به مکان خاصی غیر از تمامی مکان‌ها در ضرورت باشد. مانند کسی که نمی‌تواند در مسجد النبی صلی الله علیه و آله یا مسجد الحرام تقیه را ترک نماید با این که قدرت بر انجام عمل به طور صحیح و تام در غیر این دو مکان دارد. این مورد نیز مجزی است و عدم مندوحه در هر مکانی در آن معتبر نیست.

نظر ما

اولاً: پوشیده نیست که تمامی این اقوال مختص به تقیه خوفی است و در تقیه مداراتی جاری نمی‌گردد، چنان که در چنین تقیه‌ای تغییر زمان یا مکان نیز معتبر نیست بلکه بنابر آنچه از اخبار آن ظاهر می‌گردد چنین تقیه‌ای اصولاً برای جلب مخالفین و اتفاق کلمه مسلمین تشریح گردیده و بلا اشکال عدم مندوحه و فرصت در چنین موردی معتبر نیست.

آیا به راستی می‌توان پنداشت این فرمایش امام که می‌فرماید: از مریض‌های آنان عیادت کنید و در تشییع جنازه آنان شرکت نمایید، یا آن‌جا که می‌فرماید: کسی که با آنان در صف اول نماز بگذارد مانند کسی است که پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نماز خوانده است، یا این قول حضرت که: مانند کسی است که اول داخل می‌گردد و آخر خارج می‌شود و موارد دیگری که ذکر آن‌ها هنگام توضیح اخبار و روایات گذشت، محمول بر جایی باشد که شخص مضطر بوده و قدرت بر فرار ندارد؟! این ادعایی است که بحث پیرامون آن شایسته نیست. آری اگر ما

قائل به مجزی بودن عمل در مثل این نوع از تقیه باشیم، می‌توان صورت اول از

صورت های سه گانه ای که علامه انصاری ذکر کرده است را استثنا نمود و این در مورد جایی است که شخص قادر به انجام عمل تام در مکان و زمان خودش می باشد، آن هم بدون هیچ محذوری؛ چرا که قطعاً نسبت به غیر آن انصراف دارد.

ثانیاً: در تقیه خوفی شکی در عدم اعتبار نفی مندوحه و فرصت در تمام وقت نیست البته نه به خاطر اجماع؛ چرا که اجماع در این مسأله معتبر نیست و نه به خاطر عمومات تقیه؛ چرا که این عمومات نیز در اضطرار مطلق ظهور دارند و آن هم در تمام وقت جاری و حاصل نمی گردد چنان که در عذرهای دیگر نیز این گونه است، بلکه تنها و تنها به خاطر روایات فراوانی که در آن ها دستور به نماز گذاردن همراه مخالفین از روی تقیه صادر شده است و نیز روایات دیگری که بدون اشکال مطلق می باشند و حمل آن ها بر خصوص مضطر در تمام وقت، حقیقتاً حمل بر فردی است که جدآ نادر می باشد.

هم چنین اگر شخص بر عمل صحیح در غیر آن مکان قادر باشد؛ اخذ به مندوحه و وسعت زمانی و ترک صلوات در مسجد النبی صلی الله علیه و آله مثلاً و به جا آوردن نماز در اقامتگاه و قافله خودش واجب نیست.

روایات فراوانی بر مطالب فوق دلالت دارند که ذیلاً به آن ها می پردازیم:

۱. احمد بن ابی نصر بزندی از حضرت ابوالحسن علیه السلام نقل می کند:

«إِنِّي أَدْخُلُ مَعَ هَوَلَاءٍ فِي صَلَاةِ الْمَغْرِبِ فَيَعِجِلُونِي إِلَى مَا أَنْ أُذِّنَ وَأُقِيمَ وَلَا أَقْرَأُ إِلَّا الْحَمْدَ، حَتَّى يَرَكَّعَ، أَيَجْزِينِي ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ يَجْزِيكَ الْحَمْدُ وَحْدَهَا؛» به حضرت عرض کردم: من همراه با آنان داخل در نماز مغرب می شوم مرا پیش می اندازند تا اذان واقامه بگویم و من جز حمد را قرائت نمی کنم تا این که پیش نماز به رکوع برود آیا این برای من مجزی است؟ حضرت فرمودند: آری حمد به تنهایی برای تو مجزی است. (۱)

حمل این مورد به صورت اضطرار بر ترک سوره در تمام وقت، هرگز قابل پذیرش نیست.

۲. از بکیر بن اعین نقل می کند :

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ النَّاصِبِ يُأْمَنُ مَا يَقُولُ فِي الصَّلَاةِ مَعَهُ؟ فَقَالَ: أَمَا إِذَا جَهَرَ فَأَنْصِتَ لِلْقِرَاءَةِ اسْمَعُ ثُمَّ ارْكَعْ وَاسْجُدْ أَنْتَ لِنَفْسِكَ؛ از حضرت امام صادق علیه السلام پرسیدم: شخص ناصبی امام جماعت ما می گردد، نظر شما در مورد نماز با او چیست؟ حضرت فرمود: اگر او نماز را بلند می خواند تو برای قرائت سکوت کن و بشنو، سپس برای خودت رکوع و سجده بجای بیاور». (۱)

۳. از زراره از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل می کند :

«لَا- بِيَأْسٍ بِيَأْنِ تَصَلِّيَ خَلْفَ النَّاصِبِ وَلَا- تَقْرَأْ خَلْفَهُ فِيمَا يَجْهَرُ فِيهِ فَإِنَّ قِرَاءَتَهُ يُجْزِيكَ إِذَا سَمِعْتَهَا؛ اشکالی ندارد که پشت سر شخص ناصبی نماز بخوانی، هرگاه او قرائت را با صدای بلند می خواند تو قرائت را نخوان چراکه قرائت او هنگامی که تو آن را می شنوی برای تو مجزی است». (۲)

تردیدی در لزوم حمل این مورد بر تقيه نیست چنان که وجود مندوحه نیز در غالب موارد ظاهر در این است که بعد یا قبل از آن در خانه خود نماز بجای آورده شود.

۴. ابوبصیر لیث مرادی نقل می کند :

«قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ لَا اقْتَدَى الصَّلَاةَ؟ قَالَ إِفْرَغُ قَبْلَ أَنْ يَفْرَغَ فَإِنَّكَ فِي حِصَارٍ فَإِنْ فَرَّغَ قَبْلَكَ فَاقْطَعْ الْقِرَاءَةَ وَارْكَعْ مَعَهُ؛ به امام باقر علیه السلام عرض کردم: به چه کسی در نماز اقتدا نکنم؟ حضرت فرمود: قبل از این که او فارغ گردد، تو فارغ شو؛ زیرا تو در حصار هستی پس اگر او قبل از تو فارغ شد، تو قرائت خویش را قطع کن و با او به رکوع پرداز». (۳)

ظاهر این روایت اجزاء و اکتفا به همان صلوه به طور مطلق می باشد هرچند قادر به ادای آن در همان موضع به طور غالب باشد و این که فرمود: «افرغ...» یعنی فراغت از قرائت.

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۳۴، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۳۴، ح ۵.

۳- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب صلاه الجماعه، باب ۳۴، ح ۱.

۵. در ابواب نماز جمعه از حمران از ابی عبدالله علیه السلام نقل شده است :

«فِي كِتَابِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا صَلَّوْا الْجُمُعَةَ فِي وَقْتٍ فَصَلُّوا مَعَهُمْ وَلَا تُقُومَنَّ مِنْ مَقْعِدِكَ حَتَّى تُصَلِّيَ رَكَعَتَيْنِ أُخْرَيْنِ. قُلْتُ: فَأَكُونُ قَدْ صَلَّيْتُ أَرْبَعًا لِنَفْسِي لَمْ أَقْتَدِ بِهِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ؛ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ آمَدَهُ اسْتِ: إِذَا كَانَ نَمَازُ الْجُمُعَةِ فِي وَقْتِ خُودِشْ بَجَا مِي آوَرِيدِ پَسْ بَا آنْ هَا نَمَازُ جُمُعَه بَگَذارید و هَرگَزْ اَزْ جَايگَاهِ خُويشْ بَرَنخیزْ تا آنْ کِهْ دُو رَکعتْ دِیگَرْ رَا نِيزْ بَخوانی. پَرسیدم: مِي تِوانم ۴ رَکعتْ رَا بَرایْ خُودم بَخوانم و بَهْ آنْ هَا اَقْتِدا نَکنم؟ حَضْرَتْ فَرمود: آری.» (۱)

هیچ اشکالی در دلالت این روایت بر اجزاء - مانند اطلاق آن از حیث وجود مندوحه در مکان دیگر و عدم آن - وجود ندارد.

۶. حمران بن اعین نقل می کند :

«قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّا نَصَلِّي مَعَ هَؤُلَاءِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهُمْ يُصَلُّونَ فِي الْوَقْتِ، كَيْفَ نَصْنَعُ؟ فَقَالَ: صَلُّوا مَعَهُمْ. فَخَرَجَ حَمْرَانُ إِلَى زُرَّارَةَ فَقَالَ لَهُ: أُمِّرْنَا أَنْ نُصَلِّيَ مَعَهُمْ بِصَلَاتِهِمْ فَقَالَ زُرَّارَةُ: هَذَا مَا يَكُونُ إِلَّا بِتَأْوِيلٍ. فَقَالَ لَهُ حَمْرَانُ: قُمْ حَتَّى نَسْمَعَ مِنْهُ، قَالَ: فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ زُرَّارَةُ: إِنَّ حَمْرَانَ أَخْبَرَنَا عَنْكَ أَنَّكَ أَمَرْتَنَا أَنْ نُصَلِّيَ مَعَهُمْ فَأَنْكَرْتُ ذَلِكَ، فَقَالَ لَنَا: كَمَا أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُصَلِّي مَعَهُمُ الرَّكَعَتَيْنِ فَإِذَا فَرَعُوا قَامَ فَأَضَافَ إِلَيْهَا رَكَعَتَيْنِ؛ بِهِ إِمَامٌ بَاقِرٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَضَ كَرْدَم: فِدَايْ شِما شوم! ما هَمراه آنان در روز جمعه نماز می گزاریم و آن ها در همان وقت نماز می خوانند ما چه کنیم؟ حَضْرَتْ فَرمود: با آنان نماز بخوانید. پس حمران به سوی زراره خارج شد و به او گفت: ما امر شدیم که همراه با آن در صلوات آنان شرکت کنیم و با ایشان نماز

بگزاریم. زراره گفت: این جز تأویل نیست! حمران گفت: برخیز تا هردو باهم از او بشنویم. حمران می گوید: ما داخل بر آن حضرت شدیم و زراره به آن حضرت عرض کرد: حمران از شما خبر داده است که ما را امر کردید همراه با آنان نماز بخوانیم، اما من این مطلب را انکار کردم. حضرت به ما فرمود: حسین بن

علی علیه السلام دو رکعت همراه با آنان نماز می خواند و هرگاه آنان فارغ می شدند، حضرت می ایستاد و دو رکعت دیگر اضافه می فرمود». (۱)

اطلاق صدر روایت نسبت به جواز نماز همراه با آنان، که دلالت بر عدم وجوب اضافه دو رکعت دارد، مقید است به آنچه که در ذیل روایت وارد شده یا آن که باید مورد دوم را حمل بر خصوص جایی کرد که توانایی اضافه کردن دو رکعت دیگر را دارد؛ چراکه این مورد از قبیل مواردی است که در آن ها وسعت بدون نیاز به تغییر مکان و زمان وجود دارد هرچند تقیه نسبت به قرائت در دو رکعت اول موجود است.

آنچه ذکر شد عدم اعتبار نفی مندوحه و وسعت زمانی است از ناحیه تغییر مکان یا زمان در تقیه ولو به الغای خصوصیت از مورد روایات. فرقی هم نمی کند که در اجزاء باشد مانند مورد روایات، یا در کل باشد هرچند اطلاقات تقیه ای که مقید به ضرورت هستند مانند دلیل عقل دلالت بر آن ندارند.

۴. آیا تقیه دائرمدار خوف شخصی است یا خوف نوعی؟

اگر تقیه از قسم خوفی باشد این سؤال مطرح است که آیا مدار بر خوف شخصی است یا بر خوف نوعی؟ البته بعد از فراغت از این که مناط در خوف وجود احتمال قابل اعتنا و جدی در ضرر است ولو چنین گمانی در مورد آن نرود بلکه شک در چنین احتمالی نیز کافی است، یا آن که احتمال آن مرجوح باشد با این که عقلاً بدان اعتنا می کنند؛ زیرا عنوان خوف عرفاً در تمام این موارد صادق است، هرچند گاهی به تفاوت مورد، احتمالات از جهت شدت و ضعف متفاوت و گوناگون می گردند.

حق این است که تقیه کننده گاهی بر نفس یا آبرو یا مال خویش می ترسد و گاهی بر نفس و آبرو و مال کسی که با او رابطه ای دارد یا بر فرد معین دیگری که علقه و ارتباطی با او ندارد.

و گاهی نیز این ترس بر فرد یا جماعت غیر مشخصی از اهل حق واقع می گردد که در دست دشمنان گرفتار آمده و به خاطر ترک تقیه دیگران مورد معاقبه و آزار و شکنجه قرار گرفته اند.

در مورد اول باید گفت اشکالی در جریان احکام تقیه وجود ندارد، بلکه این مورد از اظهر مصادیق تقیه است. روایات معتبری که تقیه را سپر یا زره یا مورد مشابه آن ذکر کرده اند مؤید این ادعا می باشند. علاوه، در برخی روایات تصریح به آن نیز شده است از جمله روایات زیر:

۱. اعمش از حضرت جعفر بن محمد علیه السلام در حدیث شرایع الدین نقل می کند:

«وَلَا يَحِلُّ قَتْلَ أَحَدٍ مِنَ الْكُفَّارِ وَالنُّصَابِ فِي التَّقِيَّةِ إِلَّا قَاتِلٍ أَوْ سَاعٍ فِي فَسَادٍ وَذَلِكَ إِذَا لَمْ تَخَفْ عَلَى نَفْسِكَ وَلَا عَلَى أَصْحَابِكَ، وَاسْتِعْمَالُ التَّقِيَّةِ فِي دَارِ التَّقِيَّةِ وَاجِبٌ؛ كَشْتِنِ هَيْجِ كِدَامٍ مِنْ كُفَّارٍ وَنَاصِبِي هَا فِي تَقِيَّةٍ حَلَالٍ نَيْسْتِ مَكْرٍ اَيْنَ كِه قَاتِلٍ بَاشِدِ يَاسَعِي فِي فِسَادٍ نَمَآيِدِ وَ اَيْنَ مَوْرِدٍ نَيْزِ فِي وَقْتِي اَسْتِ كِه هَيْجِ تَرْسِي بِرِ جَانِ خَوْدِ وَ اَصْحَابِ خَوْدِ نَدَآسْتِه بَاشِي وَ اَسْتِعْمَالِ تَقِيَّةٍ فِي جَايْگَآه تَقِيَّةٍ وَاجِبِ اَسْتِ».^(۱)

قدر متیقن از این روایت خوف شخصی بر اصحاب است. (تدبر فرماید)

۲. منصوری از عموی پدرش از امام علی بن محمد علیه السلام از پدران بزرگوارشان علیه السلام نقل می کند:

«قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَلْزَمْ التَّقِيَّةَ وَيَصُونَنَا عَنْ سَفَلَةِ الرَّعِيَّةِ؛ اِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَمُوْد: كَسِي كِه مَلَآزِمٌ بَا تَقِيَّةٍ نَيْسْتِ وَ مَا رَا اَزِ دَسْتِ مَرْدَمَانِ پَسْتِ مَصُونٌ وَ مَحْفُوْظٌ نَمِي دَارِدِ، اَزِ مَا نَيْسْتِ».^(۲)

۳. در تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام وارد

شده است:

«التَّقِيَّةُ مِنْ أَفْضَلِ أَعْمَالِ الْمُؤْمِنِ يَصُونُ بِهَا نَفْسَهُ وَإِخْوَانَهُ عَنِ الْفَاجِرِينَ وَقَضَاءُ حُقُوقِ الْإِخْوَانِ أَشْرَفُ أَعْمَالِ الْمُتَّقِينَ...؛ تقیه از بافضیلت ترین اعمال مؤمن است که

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۸.

بوسیله آن جان خود و برادرانش را از دست فاجرین حفظ می کند و به جا آوردن حقوق برادران، شریف ترین اعمال متقین است». (۱)

علاوه بر این روایات فراوانی که در باب ۲۸ از ابواب امر به معروف وارد شده بر همین مطلب دلالت دارد که در آن ها تقیه با قضاء حقوق برادران قرین شده است و احتمال می رود که مراعات تقیه، خود بخشی از حقوق برادران باشد در نتیجه مقارنتی که در این روایات بین این دو وجود دارد، به جهت وجوب حفظ برادران بوسیله تقیه است. به عبارت دیگر تقیه برای حفظ حقوق برادر واجب شده، چنان که برای حفظ خود و حقوق خویش نیز واجب گشته است. احتمال دیگری نیز در بیان این مقارنت بین تقیه و حقوق برادران در گذشته ذکر شد و این که اولی ناظر به مناسبت انسان با دشمنان و دومی ناظر به مناسبت با دوستان اوست. همچنین روایات فراوانی است که دلالت می کند ترک تقیه، از مصادیق انداختن خود در معرض هلاکت است، پس همان طور که انداختن نفس در معرض هلاکت حرام است، همچنین است انداختن برادر مؤمن در معرض هلاکت. نیز با استفاده از اطلاق در انفسکم و شمول آن برای دیگران حرمت برداشت می شود.

اما قسم دوم یعنی خوف نوعی در جایی است که ترک تقیه - بنا بر احتمال مورد اعتنا - مستلزم ضرر در زمانی دیگر و بر اقوامی دیگری باشد مثلاً- تقیه را در بلاد خویش نزد بعضی از اهل خلاف و مخالفین ترک نماید و ترس از این وجود داشته باشد که به جهت این ترک تقیه بر بعضی از برادرانش هنگامی که به دیار خود برگردند ضرری حاصل گردد و در این مورد فرقی بین فرد یا افراد نمی باشد.

ظاهراً این مورد نیز جایز می باشد؛

اولاً به دلیل این که ملاک تقیه از باب مراعات اهم و تقدیم آن بر مهم است؛

ثانیاً به جهت صدق ضرورت بر این مورد زیرا عموماتی که دلالت بر جواز تقیه در هر ضرورتی می کنند، قطعاً این جا را شامل می گردد؛

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۳؛ تفسیر عسکری علیه السلام، ص ۳۲۰، ح ۱۶۳.

ثالثاً: به جهت دلالت برخی از اخبار تقيه بر آن و بلکه بر بیش از آن از جمله دو روایت زیر :

۱. در تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام از امام حسن بن علی علیه السلام روایت شده است :

«إِنَّ التَّقِيَةَ يُصَلِّحُ اللَّهُ بِهَا أُمَّةً لِصَاحِبِهَا مِثْلَ ثَوَابِ أَعْمَالِهِمْ، فَإِنْ تَرَكَهَا أَهْلَكَ أُمَّةً، تَارِكُهَا شَرِيكَ مَنْ أَهْلَكَهُمْ...؛ همانا خداوند بوسیله تقيه امتی را اصلاح می کند و برای کسی که تقيه می کند مانند ثواب اعمال افراد مقابل او خواهد بود پس اگر آن را ترک نماید امتی را هلاک نموده است و ترک کننده آن با کسی که آنان را هلاک کرده شریک است». (۱)

۲. شیخ در مجالس به سند خویش از منصور و او از عموی پدرش از امام علی بن محمد علیه السلام از آبای بزرگوارش نقل می کند :

«قَالَ سَيُذْنُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : عَلَيْكُمْ بِالتَّقِيَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَجْعَلْهَا شِعَارَهُ وَدِنَارَهُ مَعَ مَنْ يَأْمَنُهُ لِتَكُونَ سَيِّئَتُهُ مَعَ مَنْ يَحْدَرُهُ؛ سید ما امام صادق علیه السلام فرمود: بر شما باد به تقيه کردن و همانا از ما نیست کسی که تقيه را همراه با کسانی که از ناحیه آنان ایمن است، روش و شیوه همیشگی خویش قرار ندهد تا آن جا که این روش در مقابل کسی که از او بیمناک است برایش عادت شود». (۲)

مفاد روایت وسیع تر از چیزی است که ما در صدد آن هستیم؛ زیرا دلالت دارد بر وجوب رعایت آن هنگام شدت تقيه حتی همراه با کسی که از او ایمن است تا مقدمه و زمینه ای باشد بر عادت به تقيه در مقابل کسانی که از آن ها بیمناک است و ترک آن باعث افشای آن شود در جایی که لازم و واجب است. (تأمل فرمایید)

روشن است که این مطلب با حدیث امام رضا علیه السلام که نسبت به افرادی به جهت تقيه بی موردشان تندی فرموده بود تعارض ندارد. (۳)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۴؛ تفسیر عسکری علیه السلام، ص ۳۲۱، ح ۱۶۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۹؛ أمالی طوسی، ص ۲۹۳، ح ۵۶۹.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۵، ح ۹.

۵. حکم کسی که در جایگاه وجوب تقیه با آن مخالفت می کند

اگر کسی در موارد وجوب تقیه کاری خلاف تقیه انجام دهد، آیا این عمل مخالف با تقیه صحیح است، هرچند که شخص انجام دهنده گناهکار است؟ مانند آن که کسی در جایی که بنابر تقیه اقتضای جماعت دارد فرادا نماز بخواند با این که کسی را که صلاحیت برای امامت داشته باشد پیدا نمی کند در این صورت آیا عمل او مطلقاً فاسد است و آن که یا باید بین دو مورد تفصیل قائل شد؟

شیخ علامه ما شیخ انصاری رحمه الله قائل به تفصیل شده اند بین این که اگر عمل مخالف با تقیه با عبادت اتحاد داشته باشد مانند سجده بر تربت امام حسین علیه السلام در جایی که اقتضای ترک آن وجود دارد (و مانند آن است وقوف در عرفات و روزه یوم الشک اگر اعتقاد انجام دهنده با اعتقاد شخص مخالف در تعیین روز عرفه و روز عید متفاوت باشد) و بین این که عمل مخالف امری متحد نبوده بلکه خارج از آن باشد مانند ترک بستن دستها در نماز اگر تقیه اقتضای چنین کاری را داشته باشد.

شیخ در مورد اول قائل به فساد شده و در مورد دوم قائل به صحت است.

ظاهراً وجه در این مطلب دخول آن در مسأله اجتماع امر و نهی است که در نتیجه در مورد اول سجده یا خود وقوف و روزه، محرم و مورد نهی بوده و صلاحیت برای تقریبی که در صحت عبادت معتبر است ندارند. به خلاف مورد دوم که آنچه حرام است، خارج از عبادت شخص است مانند نظر به نامحرم در حال نماز.

از سوی دیگر مسأله مبنی بر این است که آیا اوامر تقیه مانند اوامر بدل های اضطراری هستند که بر جزئیت آنچه از روی تقیه به جا آورده می شود و شرطیت و بدلیت آن از مأمور به واقعی دلالت دارند؟ یا آن که اوامر تقیه بر امر واجب فی نفسه دلالت می کنند؟

بنابر اول عمل شخصی که مخالف با تقیه انجام می هد مطلقاً فاسد است؛ زیرا مأمور به در چنین حالی اتیان نگردیده و به غیر آنچه که مأمور به بوده رجوع شده رظ

است. اما در مورد دوم، عمل فاسد نیست مگر هنگامی که داخل در مسأله اجتماع امر و نهی شده و ما قائل به بطلان عبادت در صورت اتحاد آن با فعل حرام باشیم. و از آن جا که شیخ علامه ما شیخ انصاری رحمه الله مورد دوم را اختیار نموده اند به ناچار در این جا قائل به تفصیل شده اند. اما بر نظر ایشان چند اشکال وارد است :

اولاً: اگر ما قائل باشیم که ایجاب چیزی بوسیله تقیه آن را به عنوان عبادت معتبر نمی سازد، در این صورت اگر تقیه را ترک نماید عمل او فاسد نخواهد بود یعنی اگر مسح بر کفش را در حال تقیه ترک نماید (در صورتی که محذور دیگری در ترک آن وجود نداشته باشد) وضوی او باطل نخواهد بود.

اما شیخ انصاری رحمه الله از اشکال فوق این گونه پاسخ داده است: حاصل آن چنین است: مسح بر پوست به دو امر منحل می گردد: یکی نفس مسح و دیگری مباشرت آن با پوست؛ بنابراین اگر امر دوم متعذر گردد، هرگز امر اول ساقط نمی گردد و در حقیقت این مقداری است که شخص بعد از ترک مباشرت با پوست به جهت تقیه می تواند انجام دهد. سپس ایشان به عنوان مؤید بر این مطلب آنچه در روایت عبد الاعلی مولى آل سام که در بحث حکم وضوی جبیره وارد شده است را ذکر کرده که می گوید :

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَثَرْتُ فَاَنْقَطَعَ ظِفْرِي، فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً، فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ؟ قَالَ: يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)، (۱) اِمْسَحْ عَلَيْهِ؛ به امام صادق علیه السلام عرض کردم: زمین خوردم

و ناخنم از جا کنده شد و بر روی انگشتم پارچه ای قرار دادم. من برای وضو باید چه کنم؟ حضرت فرمودند: این مورد و مشابه آن از آیه شریفه کتاب خدای عزوجل معلوم می گردد که می فرماید: بر روی همان پارچه مسح بکش». (۲)

آنچه از این آیه استفاده می شود این است که سقوط مباشرت بر پوست

۱- حج، آیه ۷۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۳۹، ح ۵.

دست، موجب سقوط مسح بر پارچه نمی شود و این حکم از ضمیمه کردن قاعده نفی حرج به حکم وجوب وضو با حکم جبیره به دست می آید.

اما این ایراد وارد است که آنچه که شیخ رحمه الله افاده فرمود در حل اشکال کفایت نمی کند؛ زیرا مسح بر کفش هرگز و به طور قطع برای مسح بر پا امکان پذیر نیست بلکه عرفاً این را امری مباین با آن می دانند مانند مسح بر شیء خارجی دیگری و آنچه که در ذم مسح کنندگان بر کفش از امام صادق علیه السلام روایت شده نیز بر همین مطلب شهادت می دهد آن جا که فرمود: وقتی روز قیامت برپا شود و خدای متعال هر چیزی را به خودش بازگرداند و پوست را به گوسفند بازگرداند، در آن هنگام کسانی که مسح بر روی پوست کشیده اند به شگفتی می افتند که وضویشان به کجا رفت؟!

این فرمایش امام به روشنی معلوم می سازد که مسح بر روی کفش در حقیقت مانند مسح کشیدن بر پشت گوسفند است و به هیچ وجه ارتباطی با انسان ندارد!

اما در مورد روایت عبدالاعلی چاره ای از توجیه نداریم، توجیهی که با آنچه از عدم فهم عرفی میسور در باب مسح ذکر شد منافات نداشته باشد و این که مسح بر جبیره جز مانند مسح بر امری خارجی نیست. (تدبر فرمایید)

اشکال واضح تر این که مسأله حج و دو وقوف در روزهایی است که مخالف، آن روزها را ایام مخصوص به این دو وقوف می داند ائمه در واقع یا در ظاهر شرع این گونه نیست؛ زیرا نمی توان گفت که اصل وقوف یک مطلوب است و وقوع آن در روز عرفه یا روز دهم مطلوب دیگری است در نتیجه اگر یکی از این دو واجب متعذر گردد، مورد دیگر از جهت اخذ به میسور واجب خواهد شد و لازمه این حرف، صحت عمل کسی است که در چنین حالتی وقوف را ترک می نماید و به واجبات دیگر می پردازد! مگر آن که گفته شود میسور از حج بر چنین کسی حتی هنگام تقیه علامه بر رکنیت این دو مورد صادق نیست. (تأمل فرمایید)

اشکال دوم: وجهی برای تفصیلی که ایشان بین موارد مورد نظر ذکر کرده اند وجود ندارد مانند سجده بر تربت امام حسین علیه السلام و ترک بستن دست در نماز

اگر تقيه خلاف این دو مورد را اقتضا داشته باشد؛ به دلیل آن که خود تقيه واجب است، اما ترك خاص آن واشتغال به ضد آن محرم نیست؛ زیرا ضد واجب حرام نمی باشد.

آنچه ذکر شد محصل مطالبی بود که بعضی از بزرگان بر شیخ انصاری به عنوان ایراد ذکر کرده بودند.

اما می توان از نظر شیخ این گونه دفاع کرد که ترك تقيه به خودی خود حرام است چنان که از روایت ۲۶ باب ۲۴ و روایت ۹ از باب ۲۵ ابواب امر به معروف و نهی از منکر این گونه ظاهر می شود:

در روایت اول آمده است که حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام نقل می کند:

«لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ... فَمَنْ تَرَكَ التَّقِيَّةَ قَبْلَ خُرُوجِ قَائِمِنَا فَلَيْسَ مِنَّا؛ کسی که تقيه ندارد، ایمان ندارد پس هر کس قبل از خروج قائم ما تقيه را ترك نماید ازمانیست». (۱)

و در روایت دوم از امام رضا علیه السلام نقل شده است که آن حضرت نسبت به جماعتی از شیعیان اظهار بی مهری کرده و آن ها را از خویش در حجاب قرار داد. آنان گفتند: ای فرزند رسول خدا! این بی مهری بزرگ و استخفاف بعد از حجاب سخت و صعب نسبت به ما به چه دلیل است؟ حضرت فرمود:

«... وَتَتْرُكُونَ التَّقِيَّةَ حَيْثُ لَا بَدَّ مِنَ التَّقِيَّةِ؛ ... شما تقيه را در جایی که ناگزیر از تقيه هستید ترك می کنید». (۲)

مگر آن که گفته شود مذمت وارد شده در این روایت برای ترك واجب است نه برای انجام کار حرام. علاوه فعلی که بر وجه مخالف با تقيه انجام می شود به خودی خود مصداق برای انداختن خود در هلاکت بوده و حرام است و در برخی از روایات تقيه گذشت که نهی از ترك آن - با ملاکی که در آن وجود دارد -

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۹.

در واقع مصداق این قول الهی است که: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»؛ و (با ترک انفاق) خود را به دست خود به هلاکت نیفکنید». (۱)

پس از معلوم شدن این مطالب به اصل مسأله بر می گردیم تا معلوم گردد حق در این مسأله چیست؟

ظاهر اطلاقات باب بر صحت عملی که بر وجه تقیه انجام می شود دلالت دارد. ادله خاص یعنی اخباری که در موارد خاص از تقیه وارد شده است نیز مانند صریح در صحت اعمالی است که بر وجه تقیه به جا آورده می شود، اما قدر متیقن - بلکه ظاهر از آن - مربوط به جایی است که عملی بر وفق تقیه انجام گیرد، نه این که مربوط به جایی باشد که دو عمل باهم ترک شوند مانند ترک هر دو عمل مسح بر بشره و کفش.

و واضح است که دلیلی در صحت اعمال مذکور غیر از این موارد وجود ندارد. در نتیجه اگر دلایل مذکور از اثبات صحت اعمال بدون تقیه قاصر باشند، ناگزیر از حکم به فساد خواهیم بود و نتیجه این مطلب امری است که مشابه با بدلیت می باشد.

به عبارت دیگر هر چند اخبار باب بر بدلیت عمل تقیه از عمل واقعی مانند بدل های اضطراری، دلالت ندارند و نیز در آن ها دلالتی بر این که مسح بر کفش، بدل بر مسح پوست بوده (مانند بدلیت تیمم از وضو) وجود ندارد، لکن چون در آن جا دلیلی بر مجزی بودن عمل جز در این صورت نیست، اثر آن همان اثر بدلیت بوده و نتیجه آن نیز همان نتیجه می باشد. و معلوم است این مطلب، وقتی مصور می گردد که قضیه، به ترک چیزی از اجزای واجبات یا شرایط آن تعلق گرفته باشد اما در جایی که تقیه به اضافه چیزی بر واجبات باشد مانند بستن دست هنگام نماز و ترک آن، در این صورت ادله دال بر مأموربه واقعی با اطلاقی که دارند شامل چنین موردی بوده و عمل در این صورت صحیح خواهد بود؛

مگر آن که نفس عمل بدین گونه، مصداق انداختن خود در هلاکت باشد و در نتیجه حرام بوده و صلاحیت تقرب رانداشته و بالاخره از این جهت باطل می باشد.

۶. حکم اعمالی که بعد از گذشتن تقیه اثری از آن ها باقی می ماند

اگر کسی از روی تقیه وضو بگیرد شکی در جواز نماز با این وضو تا وقتی اسباب آن باقی است وجود ندارد. اما این پرسش وجود دارد که اگر اسباب آن از بین رفت و مورد تقیه گذشت آیا اعمالی که مشروط به وضو هستند باهمین وضو جایز هستند یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا وضوی تقیه ای به خودی خود تا وقتی که عوامل تقیه وجود دارند مبیح است؟ یا رافع برای حدث است به گونه ای که احتیاج به اعاده وضو نیست مگر حدث جدیدی حاصل شود؟ روشن است که در این مورد فرقی بین عملی که برای آن وضو گرفته شده و اعمال دیگر بعد از فرض کلام در مرتفع شدن اسباب تقیه از حیث بقاء وجود ندارد.

هم چنین اگر شخصی بعضی از عقود یا ایقاعات را از روی تقیه انجام داده، آیا برای او بعد از زوال تقیه ترتیب اثر بر آن عقد یا ایقاع جایز است یا خیر؟ تفاوت بین ما نحن فیه و بین عباداتی که از روی تقیه به جا آورده می شوند (که مجزی بودن آن ها از مأمور به واقعی توضیح داده شد) بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا این اسباب شرعی به حسب آثاری که بر آن ها مترتب است دوام دارند به خلاف مواردی مانند روزه و نماز و دیگر عبادات.

پس از توضیح این مطلب باید دانست که مقتضای قاعده اولیه فساد و عدم ترتب اثر در تمام موارد تقیه است مگر آنچه بوسیله دلیل خارج شده باشد چنان که اشاره به آن ها در مباحث سابق گذشت.

اما آیا این جا دلیلی بر صحت وجود دارد یا خیر؟

برخی گفته اند: آری و برای این ادعا نیز هم به اوامر خاصه و هم به اوامر عامه استدلال نموده اند.

توضیح آن که: شاید بتوان از اوامر خاصه ای که در موارد تقیه وارد شده است

مانند امر به وضو، صحت و عدم وجوب اعاده را به طور مطلق استفاده کرد؛ به دلیل آن که رفع حدث از آثار امتثال امر به وضو - بدون هیچ گونه مطلب زیادی - است که در این جا موجود است و به همین دلیل هر موردی که امر به وضو وارد شده باشد، رافع است و به راستی آیا می توان موردی یافت که در آن امر به وضو شده و رافع نباشد؟

و این که مشاهده می شود که وضو در انسان دائم الحدث مبیح می باشد نه رافع، با این که امر بدان وارد شده است؛ از جهت دوام حدث و تجدد آن است نه از جهت قصور وضو در رفع آن.

از آنچه ذکر شد روشن می گردد هر موردی که در آن امر خاصی به بعضی از اسباب شرعیه هنگام تقیه وارد شده است چه از عبادات باشد مانند وضو و غسل و چه از عقود باشد مانند نکاح و چه از ایقاعات باشد مانند طلاق، امتثال این امر دلیل بر وجود مؤثر واقعی است و در نتیجه تمامی آثار آن - هر چند بعد از زوال اسباب تقیه - بر آن بار می گردد.

اما اخبار عامه ای که بر جواز تقیه در هر ضرورتی و جریان آن در هر چیزی جز نپسند و مسح بر کفش دلالت دارند، سابقاً در محل خود ذکر شد که این اخبار به طور مطلق بر جواز تقیه دلالت می کنند و البته جواز هر چیزی به حسب خودش می باشد، یعنی جواز وضوء رفع حدث بوسیله آن و جواز بیع صحت آن و ترتب ملک بر آن و جواز طلاق تأثیر آن در جدایی است و همچنین موارد دیگر.

باید توجه داشت که می توان در تمامی موارد مذکور خدشه وارد کرد :

اما در مورد اخیر؛ از آن جهت که ظاهر ادله عامه، جواز تکلیفی و نفی حرمت است نه جواز وضعی، در نتیجه استدلال به این ادله بر آثار وضعی آن جدا مشکل است.

اما اوامر خاصه، قول به انصراف آن ها از آنچه ما درصدد بیان آن هستیم جداً قوی است و این اوامر چیزی جز مانند اوامر اضطراریه هنگام زوال عذر مانند تیمم بعد از یافتن آب نمی باشند.

علاوه بر این، چنان که گذشت تقیه قبل از این که امر شرعی باشد امر عقلایی است و شکی نیست که عقلا با چنین اسبابی جز هنگام بقای عوامل تقیه معامله صحیح نمی کنند، اما بعد از ارتفاع این عوامل، به اسباب واقعی اختیاری آن رجوع می نمایند. حاصل آن که حکم به بقای آثار بعد از زوال تقیه جدا مشکل است.

۷. آیا تقیه واجب نفسی است یا واجب غیری؟

در این جا این سؤال مطرح است که آیا تقیه در موارد وجوب، واجب نفسی است که بر ترک آن عقاب و دیگر آثار مترتب می گردد یا واجب غیری مقدمی است با آثار مختلفی که برای آن هست؟

آنچه در ابتدای امر از ادله تقیه استفاده می شود قسم دوم است؛ زیرا تقیه به جهت حفظ خون ها و جلوگیری از ضرر دینی و دنیوی بدون علت تشریح شده و دلیل عقلی که بر آن دلالت می کند نیز بیشتر از مقدمیت برای آن اقتضاندارد. هم چنین آنچه دلالت بر این دارد که ترک تقیه داخل در انداختن خود در هلاکت بوده و به عنوان مقدمه برای حفظ نفس از این افتادن در هلاکت، واجب است.

اما انصاف آن است که تقیه به واسطه اثری که دارد واجب نفسی است و دلیل بر این مطلب دو امری است که ذیلاً می آید :

امر اول : ظاهر از اطلاقات ادله، وجوب نفسی تقیه هنگام خوف از ضرر است؛ چه بر ترک آن ضرری مترتب بشود و چه نشود. و آنچه که در آن ها از حفظ خون ها و دیگر موارد ذکر شده، از قبیل حکمت حکم است نه علت آن و به

همین جهت است که در آن ها برای کسی که آن را ترک نماید وعده به عذاب داده شده است مثل آنچه که در تفسیر امام حسن عسگری علیه السلام آمده است :

«... فَأَعْظَمَ فَرَائِضَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ بَعْدَ فَرَضِ مَوَالِئِنَا وَمُعَادَاهِ أَعْدَائِكُمْ اسْتِعْمَالَ التَّقِيَّةِ عَلَى أَنْفُسِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَمَعَارِفِكُمْ وَقَضَاءِ حُقُوقِ إِخْوَانِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ كُلَّ ذَنْبٍ بَعْدَ ذَلِكَ وَلَا يَسْتَقْصِي وَأَمَّا هَذَا فَقَلَّ مَنْ يَنْجُو مِنْهُمَا إِلَّا بَعْدَ مَسِّ عَذَابٍ شَدِيدٍ؛

عظیم ترین واجب الهی بر شما بعد از وجوب موالات ما و دشمنی با دشمنان خودتان، به کار بستن تقیه بر جان ها و مال ها و معارف و بجا آوردن حقوق یاران خودتان است و همانا خداوند هر گناهی را بعد از آن خواهد بخشید و آن را به شماره نخواهد آورد. اما این دو مورد، بگو چه کسی از آن ها نجات خواهد یافت جز بعد از کشیدن عذاب شدید؟!». (۱)

و هم چنین مواردی که دلالت دارد بر این که ترک تقیه مانند تضييع حقوق برادران است. مانند روایتی که در همان مصدر از قول امام علی بن الحسین علیه السلام وارد شده است :

«يَغْفِرُ اللَّهُ لِلْمُؤْمِنِ كُلَّ ذَنْبٍ وَيُطَهِّرُهُ مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَا خَلَا ذَنْبِينَ؛ تَرَكَ التَّقِيَةَ، وَتَضَيَّعَ حُقُوقَ الْإِخْوَانِ؛ خداوند هر گناهی را برای مؤمن می بخشد و او را در دنیا و آخرت پاک می نماید جز دو گناه: ترک تقیه و ضایع کردن حقوق برادران». (۲)

و نیز روایتی که ابن ادریس در آخر سرائر از مولای ما حضرت علی بن محمد علیه السلام نقل می کند که به داود صرمی فرمود :

«لَوْ قُلْتُ إِنَّ تَارِكَ التَّقِيَةِ كَتَارِكَ الصَّلَاةِ لَكُنْتُ صَادِقًا؛ اگر بگویی ترک کننده تقیه مانند ترک کننده نماز است، راست گفته ای». (۳)

و دیگر روایاتی که انسان متتبع به آن ها دست پیدا خواهد کرد و تمامی آن ها در وجوب نفی تقیه ظهور دارند.

امر دوم: ترک تقیه - یعنی ضد انجام آن - به خودی خود انداختن خود در هلاکت است نه این که مقدمه برای آن باشد و روشن است که این کار به خودی خود حرام است در نتیجه ترک تقیه به خودی خود حرام بوده و عقاب بر آن مترتب شده و موجب فسق می باشد. به عبارت دیگر: انجام دادن آن عین مصداق حفظ جان خود و ترک آن عین مصداق تضييع جان خود و انداختن آن در هلاکت است و در این جا از مقدمیت هیچ اثر و نشانه ای وجود ندارد. (تدبر فرمایید)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۱۲؛ تفسیر عسکری علیه السلام، ص ۵۷۵، ح ۳۳۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۸، ح ۶.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۲۴، ح ۲۷.

۸. آیا برای تقيه قسم ثالثی وجود دارد؟

در مباحث گذشته معلوم گردید که تقيه دو نوع است: خوفی و تحبیبی؛ نوع اول همان است که غرض از آن حفظ جان ها و آبروها و حفظ دین است به خلاف مورد ثانی که مقصود و هدف از آن جلب مودت و جمع کلمه و اتحاد و ائتلاف بین صفوف مسلمین است با وجود اختلافی که در مذاهبشان دارند در مقابل دشمنان اسلام و اعدای حق و چنان که گذشت هر کدام از این دو مورد مقامی دارد که مختص به آن است.

برخی گفته اند برای تقيه قسم سومی نیز وجود دارد و آن چیزی است که مقابل اشاعه و نشر سرّ می باشد و این در واقع حکم سیاسی است که برای حفظ مذهب تشریح شده هر چند ترسی بر کسی یا مجال و زمینه ای برای جلب مودت و وحدت کلمه وجود نداشته باشد.

در کتاب وسائل بابی را مختص به آن گشوده و اخباری را که دلالت بر مقصود می کند ذکر کرده است که ذیلاً بدان ها می پردازیم:

۱. محمد خزار از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«مَنْ أَذَاعَ عَلَيْنَا حَدِيثَنَا فَهُوَ بِمَنْزِلِهِ مَنْ جَحَدَنَا حَقًّا؛ هر کس حدیث ما را فاش کند، به منزله کسی است که حق ما را انکار نموده است».^(۱)

۲. ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«مَنْ أَذَاعَ عَلَيْنَا حَدِيثَنَا سَلَبَهُ اللَّهُ الْإِيمَانَ؛ هر کس حدیث ما را فاش کند، خداوند ایمان را از او سلب می کند».^(۲)

روایات دیگری نیز در این موضوع وارد شده و مفاد آن ها وجوب پنهان داشتن عقیده حق یا اظهار غیر آن است در مواردی که از اسرار شمرده می شود آن هم از اسراری که کتمان آن بر غیر اهل آن واجب بوده و پراکنده کردن آن نزد غیر اهلش موجب ضرر می گردد و این خود نوعی از تقيه به شمار می رود

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۴، ح ۱۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۴، ح ۱۳.

و تعریف تقیه بر آن منطبق می گردد، با این حال داخل در دو قسم گذشته نیست.

اما انصاف آن است که اضافه نمودن قسم سوم قابل دفاع نیست بلکه در حقیقت راجع به قسم اول بوده و از انواع تقیه خوفی به شمار می رود؛ زیرا سرّ جز در مواردی که در اظهار حق یا بعضی عقاید دینی، ضرر یا خوفی بر نفس یا آبرو یا خود دین وجود داشته باشد اطلاق نمی گردد و در غیر این صورت آنچه که در آن ضرری وجود نداشته باشد سرّ نخواهد بود و تحت عنوان کتمان سر و پراکنده و شایع کردن آن داخل نخواهد شد. بنابراین، این قسم در واقع به قسم خوفی بازگشت می کند.

شاهد بر آنچه ذکر شد برخی روایات همان باب است از جمله روایات ذیل :

۱. یونس بن یعقوب از بعضی از اصحابش از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«مَا قَتَلْنَا مَنْ أَدَاعَ حَدِيثَنَا قَتْلَ خَطَاٍ وَلَكِنْ قَتَلْنَا قَتْلَ عَمْدٍ؛ کسی که حدیث ما را افشا کند ما را از روی قتل خطایی نکشته، بلکه ما را به قتل عمد کشته است!». (۱)

این حدیث دلالت دارد که افشای حدیث در مواردی که کتمان آن لازم است، ضررهای بسیار بزرگی در پی دارد که گاهی ممکن است به حد قتل برسد و از آن جا که انجام دهنده این کار، عالم و دانای به این اثر می باشد در واقع قاتل عمد به شمار می رود. با این توضیح آیا به راستی این جز مصداق برای ترک تقیه خوفی به شمار می رود؟ و چنان که گذشت خوف همان گونه که گاهی بر خود بار می شود گاهی هم به غیر تعلق می گیرد.

۲. محمد بن مسلم نقل می کند :

«سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: يُحْشَرُ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَا نَدَا دَمًا. (۲) فَيُدْفَعُ إِلَيْهِ شِبْه

الْمَحْجَمِ أَوْ فَوْقَ ذَلِكَ فَيُقَالُ لَهُ: هَذَا سَهْمُكَ مِنْ دَمِ فُلَانٍ فَيَقُولُ يَا رَبِّ إِنَّكَ تَعْلَمُ إِنَّكَ قَبَضْتَنِي وَمَا سَفَكْتُ دَمًا، فَيَقُولُ: بَلَى وَلَكِنَّكَ سَمِعْتَ مِنْ فُلَانٍ رُوَايَةً كَذَا وَكَذَا فَرَوَيْتَهَا عَلَيْهِ حَتَّى صَارَتْ إِلَى فُلَانِ الْجَبَّارِ فَقَتَلَهُ عَلَيْهَا وَهَذَا سَهْمُكَ مِنْ دَمِهِ؛ از امام باقر علیه السلام شنیدم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۴، ح ۱۳.

۲- ظاهر آ یعنی: اصاب دمًا.

که فرمود: روز قیامت بنده ای را محشور می کنند در حالیکه او هیچ خونی را نریخته است اما چیزی شبیه شیشه حجامت یا بزرگتر از آن (که در آن خون است) نزد او می آورند. به او گفته می شود که این سهم تو از خون فلانی است. می گوید: ای پروردگار من! تو مرا قبض روح کردی در حالی که من هیچ خونی را بر زمین نریخته بودم! خداوند به او می فرماید: اما تو از فلان کس روایت چنین وچنانی را شنیدی و آن را از او نقل کردی تا آن که روایت به فلان جبار رسید و او را به خاطر همین روایت کشت و این هم سهم تو از خون اوست». (۱)

آیا به راستی این جز ترک تقیه ای است که موجب انداختن دیگری در هلاکت است؟

۳. اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام روایت می کند که حضرت این آیه شریفه را تلاوت کردند :

«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ»؛ چراکه آنان نسبت به آیات خداوند کفر می ورزیدند و پیامبران را به ناحق می کشتند این به خاطر آن بود که نافرمانی کرده و تجاوز می نموده اند». (۲)

آنگاه فرمود :

«قَالَ: وَاللَّهِ مَا قَتَلُوهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَلَا ضَرَبُوهُمْ بِأَسْيَافِهِمْ وَلَكِنَّهُمْ سَجَعُوا أَحَادِيثَهُمْ فَأَذَاعُوهَا فَأَخَذُوا عَلَيْهَا فَقَتَلُوا فَصَارَ قَتْلًا وَعَتْدَاءً وَمَعْصِيَةً؛ به خدا سوگند آن ها را با دست هایشان نکشتند و با شمشیرهایشان نزدند، لکن احادیث آنان را شنیده و آن را افشا کردند تا آن که به خاطر همین احادیث گرفته شده، کشته شدند. در نتیجه، این افشای حدیث، به قتل و دشمنی و معصیت تبدیل شد». (۳)

و دیگر روایاتی که در همین معنی وارد شده و همه آن ها دلالت دارند که پخش کردن و پراکنده نمودن سرّ، در عقایدی است که اگر ظاهر شود موجب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۴، ح ۱۵.

۲- بقره، آیه ۶۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۴، ح ۱۵.

ضرر بر صاحب آن می گردد، بنابراین نقل کردن آنچه شامل آن است بر صاحب حدیث با تقیه ای که هنگام خوف خود یا دیگری بدان امر شده منافات دارد و در نتیجه این مورد قسم سوم جدای از دو قسم سابق نبوده و البته امر در این مورد نیز واضح و آشکار است.

۹. حکم خواندن حضرت مهدی - عجل الله تعالی فرجه الشریف - به اسم شریفش

مشهور بین جمعی از محدثین، حرمت نامیدن آن حضرت - اروحنا له الفداء - به اسم خاص ایشان است نه القاب معروف آن بزرگوار. اما آیا این حکم مختص به زمان غیبت صغری غیر از زمان غیبت کبری است، چنان که علامه مجلسی در جلد ۱۳ از بحار الانوار از بعضی این مطلب را نقل نموده است؟ یا این حکم عمومیت داشته و تمام زمان ها و مکان ها را تا وقتی که آن بزرگوار ظهور نموده و زمین را چنان که از ظلم و جور پر شده است از قسط و عدل سرشار سازد در بر می گیرد؟ و یا آن که حرمت آن دائر مدار تقیه و خوف است؛ به این معنا که هرگاه خوف وجود نداشته باشد جائز است و اگر خوف در کار باشد حرام است؛ و در این صورت این حکم مختص به وجود مبارک آن حضرت - اروحنا له الفداء - نبوده و در دیگر ائمه علیهم السلام نیز جاری است چنان که این قول را شیخ بزرگوار ما شیخ حر عاملی در کتاب وسائل در شروع این باب اختیار نموده و در ختم آن نیز بدان تصریح کرده است.

در این جا ابتدائاً اخبار وارده در این باب را ذکر می نمایم سپس آن را با بیان نظر خویش پیگیری می کنیم. اخبار مذکور بر چند طایفه می باشند:

طایفه اول:

روایاتی که بر حرمت خواندن آن حضرت به اسم شریفش به طور مطلق دلالت دارد بدون هیچ تقیه ای از ناحیه زمان یا مکان و در یک کلام در این روایات هیچ تعلیل خاصی وجود ندارد. از جمله روایات ذیل:

۱. کلینی از علی بن رثاب از امام صادق علیه السلام نقل می کند :

«صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ لَا يُسَمِّيهِ بِاسْمِهِ إِلَّا كَافِرًا» صاحب این امر را جز کافر با نامش اسم نمی برد. (۱)

۲. نیز کلینی از ریان بن صلت نقل می کند :

«سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسُئِلَ عَنِ الْقَائِمِ قَالَ: لَا يُرَى جِسْمُهُ وَلَا يُسَمَّى اسْمُهُ؛ از امام رضا علیه السلام سؤال کردم و از قائم پرسیده شد حضرت فرمود: جسمش دیده نمی شود و با اسمش خوانده نمی شود». (۲)

۳. صدوق رحمه الله در کتاب اکمال الدین از صفوان بن مهران از امام صادق علیه السلام نقل می کند که به آن حضرت گفته شد: «مَنْ الْمَهْدَى مِنْ وُلْدِكَ؟ قَالَ: الْخَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ يَغِيبُ عَنْكُمْ شَخْصُهُ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ تَسْمِيَتُهُ؛ مهدی از فرزندان شما کیست؟ حضرت فرمود: پنجمین نفر از فرزندان نفر هفتم ما که شخص او از شما غایب است و خواندن نام او بر شما حلال نیست». (۳)

۴. نیز روایتی است که در همان مصدر از محمد بن عثمان عمری نقل شده است :

«خَرَجَ تَوْقِيعٌ بَخَطِ اعْرَفِهِ: مَنْ سَمَانِي فِي مَجْمَعٍ مِنَ النَّاسِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ؛ تَوْقِيعِي خَارِجٌ شَدَّ بِأَخْطِي كَمَا مِنْ أَنْ رَأَيْتُ شَنَااسِمًا: هر کس نام مرا در جمعی از مردم بر زبان بیاورد لعنت خدا بر او باد!». (۴)

البته بنابر عدم اختصاص این حکم در همان زمان چنان که ظاهر اطلاق نیز همین است.

۵. نیز صدوق در اکمال الدین از حضرت عبد العظیم حسنی از امام جواد علیه السلام در ذکر حضرت قائم علیه السلام نقل می کند :

«يَخْفَى عَلَى النَّاسِ وُلَادَتُهُ وَيَغِيبُ عَنْهُمْ شَخْصُهُ وَتُحْرَمُ عَلَيْهِمْ تَسْمِيَتُهُ وَهُوَ سَمِّي

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۴؛ کافی، ج ۱، ص ۳۳۳، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۵؛ کافی، ج ۱، ص ۳۳۳، ح ۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۱۱؛ کمال الدین، ص ۳۳۳، ح ۱.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۱۳؛ کمال الدین، ص ۴۸۳، ح ۳.

رَسُولِ اللَّهِ وَكُنِيهِ؛ ولادت او بر مردم مخفی می ماند و شخص او از آن ها غایب می گردد و خواندن نام او بر آن ها حرام است و کنیه و نام او همان کنیه و نام رسول خدا صلی الله علیه و آله است...» (۱).

و دیگر روایاتی که در این معنا وارد شده است.

طائفه دوم :

روایاتی که به ترک نام آن حضرت تا زمانی که قیام فرماید و زمین را از عدل پر نماید همچون که از ظلم و جور سرشار گشته است تصریح دارد، از جمله روایات ذیل :

۱. علامه مجلسی در بحار الانوار از محمد بن زیاد ازدی از موسی بن جعفر علیه السلام نقل می کند که هنگام ذکر نام قائم علیه السلام فرمود :

«يَخْفَى عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدْرُوهُ وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ تَسْمِيَتُهُ حَتَّى يُظْهَرَ عَزَّوَجَلَّ فَيَمْلَأُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجُورًا؛ ولادت او بر مردم پنهان می ماند و خواندن نام او بر آنان حلال نیست تا زمانی که خدای عزوجل او را ظاهر نموده و زمین را همچنان که پر از ظلم و جور شده، از قسط و عدل سرشار نماید.» (۲).

۲. هم چنین از عبد العظیم حسنی از ابی الحسن ثالث علیه السلام نقل شده است که آن حضرت در مورد قائم علیه السلام فرمود :

«لَا يَحِلُّ ذِكْرُهُ بِاسْمِهِ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلَأَ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجُورًا؛ یاد کردن آن حضرت به اسم ایشان حلال نیست تا آن که خروج نموده و زمین را چنان که پر از ظلم و جور شده، از قسط و عدل سرشار فرماید.» (۳).

۳. کلینی به سند خویش از ابی هاشم و داود بن قاسم جعفری از حضرت ابی جعفر علیه السلام نقل می کند :

«وَأَشْهَدُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ لَا يُسْمَى وَلَا يُكْنَى حَتَّى يُظْهَرَ أَمْرُهُ فَيَمْلَأُهَا عَدْلًا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۱۴؛ کمال الدین، ص ۳۷۷، ح ۲.

۲- بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۲، ح ۵.

۳- بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۲، ح ۳.

كَمَا مُلِئْتُ جَوْرًا، إِنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ شهادت می دهم بر مردی از فرزند حسن که نام او خوانده نمی شود و کینه او برده نمی شود تا زمانی که امر او ظاهر گردد و زمین را همچنان که پر از جور شده است از عدل سرشار کند، او همان قائم به امر حسن بن علی علیه السلام است» (۱)

۴. صدوق نیز در کتاب اکمال الدین به سند خویش از عبد العظیم حسنی علیه السلام از سید ما حضرت علی بن محمد علیه السلام نقل می کند که او اعتقاد خویش را بر حضرت عرضه کرد و به ائمه علیهم السلام اقرار نمود تا آن جا که گفت:

«تُمْ أَنْتَ يَا مَوْلَايَ. فَقَالَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَمَنْ بَعْدِي ابْنِي الْحَسَنُ، فَكَيْفَ لِلنَّاسِ بِالْخَلْفِ مِنْ بَعْدِهِ؟ قُلْتُ فَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ لَا يُرَى شَخْصُهُ، وَلَا يَحِلُّ ذِكْرُهُ بِاسْمِهِ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلَأَ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا - إِلَىٰ وَنَ قَالَ - هَذَا دِينِي وَدِينِ آبَائِي؛ سپس شما ای مولای من! حضرت علیه السلام به او فرمود: و بعد از من فرزندانم حسن و مردم با کسی که بعد از او خواهد آمد در چه حالی هستند؟ گفتم: این امر چگونه خواهد بود؟ حضرت فرمود: زیرا شخص او دیده نمی شود و ذکر او با اسمش حلال نیست تا زمانی که خروج نموده و زمین را از قسط و عدل پر سازد. تا آن جا که می فرماید: این دین من و دین پدران من است» (۲)

و روایات دیگری که دلالت بر همین مطلب می نماید.

طایفه سوم:

روایاتی که بر عدم جواز نامیدن آن حضرت دلالت دارد اما با تعلیل بر خوف و ترس، از جمله روایات زیر:

۱. کلینی به سند خویش از علی بن محمد از ابی عبدالله صالحی نقل می کند:

«سَأَلَنِي أَصِيْحَابُنَا بَعْدَ مَضَىٰ أَبِي مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ أَسْأَلَ عَنِ الْإِسْمِ وَالْمَكَانِ فَخَرَجَ الْجَوَابُ: أَنْ دَلَلْتُمْ عَلَى الْإِسْمِ أَذَاعُوا وَأَنْ عَرَفُوا الْمَكَانَ دَلُّوا عَلَيْهِ؛ اصحاب ما از من پرسیدند بعد از درگذشت ابی محمد علیه السلام از اسم و مکان آن حضرت سؤال کنم».

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۳؛ کافی، ج ۱، ص ۵۲۶، ج ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۹؛ کمال الدین، ص ۳۷۹، ح ۱.

پس جواب این گونه خارج شد: اگر شما بر او راهنمایی شوید، آن را پراکنده خواهید ساخت و اگر مکان او را بشناسید آن را فاش خواهید ساخت».^(۱)

محدث بزرگوار شیخ حر عاملی رحمه الله بعد از نقل این حدیث می گوید: «هذا دال علی اختصاص النهی بالخوف وترتب المفسده؛ این حدیث دلالت بر نهی به خوف و ترتب مفسده دارد».^(۲)

۲. هم چنین از عبدالله بن جعفر حمیری از محمد بن عثمان عمری در حدیثی نقل شده است که به او گفت :

«أنت رأيت الخلف؟ قال: أی والله - إلی أن قال - فالاسم؟ قال محرّم علیکم أن تسألوا عن ذلك لا قول ذلك من عندی فلیس لی أن أحلل ولا أحرم، ولكن عنه علیه السلام فإن الأمر عند السلطان أن أبا محمّد مضی ولم یخلف ولدآ - إلی أن قال - وإذا وقع الاسم وقع الطلب فأتقوا الله وامسکوا عن ذلك؛ تو جانشین (امام عسگری) را دیده ای؟ گفت: آری به خدا سوگند! - تا آن جا که گفت - اسم او چیست؟ پاسخ داد: برای شما حرام است که از نام او سؤال کنید و من نیز آن را از نزد خودم نمی گویم این که چیزی را حلال کنم یا حرام کنم در دست من نیست، ولكن [این مطلب] از آن حضرت علیه السلام به من رسیده است؛ زیرا نزد سلطان امر این گونه است که ابامحمد در گذشت و فرزندى بر جای نگذاشت... هر گاه اسم واقع بگردد، جستجو نیز بر آن واقع خواهد گشت! پس تقوای الهی داشته باشید و از آن امساک کنید».^(۳)

این روایت مانند صریح است در این که نهی وارد شده به جهت وجود نوعی خوف بر آن حضرت علیه السلام بود و این که اگر اسم آن حضرت روشن گردد به جستجوی او خواهند پرداخت، در نتیجه از خواندن ایشان با نام نهی شده، بلکه این نام گذاری در هاله ای از ابهام فرورفته است، تا آن کسی که آن را نمی داند از آن آگاهی پیدا نکند و اگر کسی آن را می داند افشای آن بر او حرام باشد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۷؛ کافی، ج ۱، ص ۳۳۳، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ذیل حدیث ۷.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۸؛ کافی، ج ۱، ص ۳۳۰، ح ۱.

۳. صدوق در اکمال الدین از علی بن عاصم کوفی نقل می کند :

«خرج فی توقيعات صاحب الزمان ملعون ملعون من سيماني في محفل من الناس؛ در توقيعات صاحب زمان این مطلب خارج شد که: ملعون است! ملعون است! کسی که مرا در محفل مردم به نام بخواند». (۱)

تقیید به این فرمایش که در «محفل مردم» دلیل بر جواز آن در غیر محافل عمومی است، البته بنابر این که قید در این جایگاه ها بر مفهوم دلالت دارد و این که نهی از جهت تقیه در نزد مردم وارد شده است.

۴. همچنین روایت دیگری را از محمد بن همام از محمد بن عثمان عمری روایت نموده است که گفت :

«خرج توقيع بخط اعرفه: من سيماني في مجمع من الناس فعليه لعنة الله؛ توقيعی خارج شده است با خطی که من آن را می شناسم بدین مضمون: هر کس در جمعی از مردمان مرا به نام بخواند، پس لعنت خدا بر او باد!». (۲)

دلالت این روایت مانند روایت پیش است.

۵. در کتاب بحار از ابی خالد کابلی نقل شده است :

«لما مضى علي بن الحسين عليه السلام دخلت علي محمد بن علي الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك قد عرفت انقطاعي إلى أبيك وأنسى به ووحشتي من الناس قال: صدقت يا أبا خالد تريد ماذا؟

قلت: جعلت فداك قد وصف لي أبوك صاحب هذا الأمر بصفه لو رأيته في بعض الطرق لأخذت بيده.

قال: فتريد ماذا يا أبا خالد؟

قالت: أريده أن تسميه لي حتى أعرفه باسمه.

فقال: سألتني والله يا أبا خالد عن سؤال مجهد ولقد سألتني بأمر ما لو كنت محدثاً به أحداً لحدثتك ولقد سألتني عن أمر لو أن بني فاطمه عرفوه حرصوا على أن يقطعوه

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۱۲؛ کمال الدین، ص ۴۸۲، ح ۱.

۲- وسائل الشيعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۱۳؛ کمال الدین، ص ۴۸۲، ح ۳.

بِضَعَةٍ بِضَعَةٍ؛ هنگامی که علی بن حسین در گذشت من بر حضرت امام باقر علیه السلام داخل شدم و گفتم: فدای شما شوم! شما شدت رابطه مرا با پدر خویش و انسی که با ایشان داشتم و همچنین وحشتی که از مردم دردل من بود را می دانید.

حضرت فرمود: راست می گویی ای ابا خالد. اکنون چه می خواهی؟

گفتم: فدای شما شوم! پدر شما برای من صاحب این امر را با صفتی توصیف کرد که اگر او را در بعضی از راه ها بینم دستش را خواهم گرفت! حضرت فرمود: ای ابا خالد! منظورت چیست؟ گفتم: می خواهم نام آن حضرت را برایم بفرمایید تا با نام ایشان آشنا گردم.

حضرت فرمود: ای ابا خالد! به خدا سوگند از من راجع به مسأله مشقت باری سؤال کردی و در واقع از امری پرسیدی که من با هیچ کس درباره آن گفتگو نکردم تا با تو درباره آن به گفتگو بنشینم و از مسأله ای سؤال نمودی که اگر بنی فاطمه آن را بشناسند، حریص می شوند تا او را پاره پاره کنند». (۱)

این که حضرت فرمود: «اگر بنی فاطمه از آن باخبر شوند...» دلالت دارد بر این که بعضی از بنی فاطمه قصد ضرر رساندن به آن حضرت را خواهند داشت تا چه رسد به دیگران! و به همین جهت است که آن حضرت علیه السلام اسم آن بزرگوار را فاش نفرمود تا پوشیده و در کتمان بماند و در نتیجه شناخته نشود و در دسترس مخالفین قرار نگیرد، آن هم از ترس ضرری که به ایشان خواهد رسید.

آنچه از جمیع این مطالب استفاده می شود این است که مخفی کردن اسم آن بزرگوار به جهت امر تعبدی خاصی نیست بلکه ملاک در آن، تنها تقیه است با شروطی که در آن وجود دارد.

طایفه چهارم:

عموماتی که بر به نام خواندن آن حضرت علیه السلام از سوی اهل بیت علیهم السلام یا از سوی اصحاب آن بزرگواران در موارد بسیاری که هیچ نهی از آنان نرسیده دلالت دارد از جمله روایات زیر:

۱- بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۱، ح ۱.

این که روات برای ایشان یکی پس از دیگری روایت نقل می کنند فی الجمله شاهد بر جواز به نام خواندن آن حضرت می باشد.

۴. همچنین از ابی نصره از ابی جعفر علیه السلام از جابر بن عبد الله از حضرت فاطمه علیها السلام نقل کرده است :

«إِنَّهُ وَحِيدٌ مَعَهَا صَيْحِفَةٌ مِنْ دُرِّهِ فِيهَا أَسْمَاءُ الْأَيْمَةِ مِنْ وُلْدِهَا فَقَرَأَهُ - إِلَى أَنْ قَالَ - أَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ حُجَّهَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ الْقَائِمِ، أُمُّهُ جَارِيَةٌ اسْمُهَا نَرْجِسٌ؛ نَزَدَ حَضْرَتِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ صَحِيفَةً أَيْ مِنْ دُرٍّ وَجُودَ دَأْبَتْ كَمَا فِي رِوَايَاتِهِ أَنَّ نَامَ هَآئِ ائِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْ فَزْرَنَدَانِ ائِشَانِ نَقْشَ دَأْبَتْ پَسِ اَن رَاقْرَأْتِ كَرَدَتْ تَأْ اَن جَا كَمَا فَرَمُودَ: اَبُو الْقَاسِمِ مُحَمَّدُ بْنُ حَسَنِ كَمَا حِجَّتْ خَدَا بَرِ خَلْقِ اُو وَ قَائِمِ اسْتِ، مَادَرِ اُو جَارِيَهْ اِي اسْتِ بَهْ نَامِ نَرْجِسِ» (۱)

نقل جمیع روات سند به اضافه نقل جابر دلیل است بر عدم منع از نامیدن حضرت در تمامی حالات و جایگاه ها.

۵. نیز از ابی جارود از ابی جعفر علیه السلام از پدران بزرگوارش علیه السلام نقل کرده است :

«قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْمَيْتَرِ: يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ - وَذَكَرَ صِفَةَ الْقَائِمِ وَأَحْوَالَهُ - إِلَى أَنْ قَالَ - لَهُ اسْمَانِ: اسْمٌ يَخْفَى وَاسْمٌ يُعْلَنُ فَأَمَّا الَّذِي يَخْفَى فَأَحْمَدٌ وَأَمَّا الَّذِي يُعْلَنُ فَمُحَمَّدٌ؛ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَرَّرَ صِفَةَ الْمَيْتَرِ فَرَمُودَ: فِي آخِرِ الزَّمَانِ مَرْدِي مِنْ فَزْرَنَدَانِ مِنْ خُرُوجِ مِي كَنْدَ - وَ صِفَتِ قَائِمِ وَ اَحْوَالِ اَن بَزْرُگَوَارِ رَا ذَكَرَ فَرَمُودَ - تَأْ اَن جَا كَمَا فَرَمُودَ: اُو دُو اسْمِ دَارَدَ؛ اسْمِي مَخْفِي كَمَا اَحْمَدُ اسْتِ وَ اسْمِي اَشْكَارُ كَمَا مُحَمَّدُ اسْتِ...» (۲)

این روایت دلیل بر این است که تصریح اسم آن حضرت به محمد حتی بر بالای منبر نیز جایز است.

۶. نیز با اسناد فراوان خویش از حسن بن محبوب از ابی الجارود از ابی جعفر علیه السلام از جابر نقل می کند :

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۱۸؛ کمال الدین، ص ۳۰۵، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۱۹؛ کمال الدین، ص ۶۵۳، ح ۱۷.

«دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَبَيْنَ يَدَيْهَا لَوْحٌ فِيهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ وَلَدِهَا فَعَدَدْتُ اثْنِي عَشَرَ آخِرَهُمُ الْقَائِمَ، ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ وَأَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ عَلِيٌّ؛ بِرِ حَضْرَتِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ دَاخِلَ شَدْمٍ وَدَرِ دَسْتَانِ ائِشَانِ لَوْحِي بُوْدَ كِهْ دَرِ اَنَامِ هَايِ اَوْصِيَا اَزِ فِرْزَنْدَانِشِ نِگَاشْتِهْ شُدِهْ بُوْد. اَنَامِ هَا رَا شَمْرِدْمِ دَوَازْدِهْ نَفْرِ بُوْدَنْدِ كِهْ اَخْرِيْنِ اَنَامِ هَا قَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بُوْد، سِهْ نَفْرِ اَزِ اَنَامِ هَا مُحَمَّدُ وَ چِهَارِ نَفْرِ اَزِ اَنَامِ هَا عَلِيٌّ بُوْدَنْد.» (۱)

۷. نيز از مفضل بن عمر نقل می کند :

«دَخَلْتُ عَلَى الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ: لَوْ عَهِدْتِ اِلَيْنَا فِي الْخَلْفِ مِنْ بَعْدِكَ فَقَالَ الْاِمَامُ بَعْدِي اِبْنِي مُوسَى وَالْخَلْفُ الْمَأْمُولُ الْمُنْتَظَرُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى؛ بِرِ اِمَامِ صَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَاخِلَ شَدْمٍ وَ كُفْتِم: اَيَا مِي شُوْدِ جَانَشِيْنِ بَعْدِ اَزِ خُوْدِ رَا بِهْ مَا بِشِنَاسَانِي؟ حَضْرَتِ فِرْمُوْد: اِمَامِ بَعْدِ اَزِ مَنِ فِرْزَنْدَمِ مُوسَى اِسْتِ وَ جَانَشِيْنِي كِهْ مُورِدِ اَرْزُوِي مِرْدَمَانِ وَ مُنْتَظَرِ هِسْتِ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى اِسْت.» (۲)

۸. طبرسی در کتاب اعلام الوری از محمد بن عثمان عمری از پدر بزرگوارش از امام حسن عسگری علیه السلام از پدران بزرگوارش: نقل کرده :

«اِنَّ الْاَرْضَ لَا- تَخْلُو مِنْ حُجْبِهِ اَللّٰهُ عَلٰى خَلْقِهِ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاِنَّ مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةٍ فَقَالَ: اِنَّ هٰذَا حَقٌّ كَمَا اَنَّ النَّهَارَ حَقٌّ. فَقِيْلَ لَهُ: يَا بَنَ رَسُوْلِ اَللّٰهِ فَمَنْ الْحُجْبَةُ وَالْاِمَامُ بَعْدَكَ؟ فَقَالَ: اِبْنِي «مُحَمَّدٌ» هُوَ الْاِمَامُ وَالْحُجْبَةُ بَعْدِي فَمَنْ مَيَاتٌ وَ لَمْ يَعْرِفْهُ مَيَاتٌ جَاهِلِيَّةٍ؛ هِمَانَا زَمِيْنِ هِرْكَزِ اَزِ حِجْتِ خُدا بِرِ خَلْقِ خَالِي نَمِيْ مَانْدِ تا رُوْزِ قِيَامَتِ وَ اِگَرِ كَسِيْ بِمِيْرِدِ وَ اِمَامِ زَمَانِ خُوِيْشِ رَا نَشِنَاسِدِ بِرِ مِرْگِ جَاهِلِيْ مِرْدِهْ اِسْت. سِپَسِ فِرْمُوْد: اِيْنِ مَطْلَبِ حَقِّ اِسْتِ چِنَانِ كِهْ رُوْزِ حَقِّ مِيْ بَاشِدِ.

پرسیده شد: ای پسر رسول خدا! حجت و امام بعد از شما کیست؟ فرمود: فرزندم محمد. او امام و حجت بعد از من است. پس هر کس بمیرد و او را نشناسد بر مرگ جاهلی مرده است.» (۳)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۲۰؛ کمال الدین، ص ۳۱۳، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۲۱؛ کمال الدین، ص ۳۳۴، ح ۴.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۲۳؛ اعلام الوری، ج ۲، ص ۲۵۳.

و روایات دیگری که در این معنا وارد شده است.

و چه نیکو فرموده است صاحب وسائل در آخر باب ۳۳ از ابواب امر به معروف و نهی از منکر آن جا که می فرماید :

«والأحادیث فی التصریح باسم المهدی محمد بن الحسن علیهما السلام وفی الأمر بتسميته عموماً وخصوصاً تصریحاً وتلویحاً، فعلاً وتقریراً فی النصوص والزیارات والدعوات والتعقیبات والتلقین وغیر ذلك کثیره جدّاً» ثم أضاف إليه فی حاشیه منه علی آخر أحادیث هذا الباب أنه «قد صرح باسمه علیه السلام جماعه من علمائنا فی کتب الحدیث والأصول والكلام وغیرها منهم العلامه والمحقق والمقداد والمرتضی والمفید ابن طاووس وغیرهم، والمنع نادر وقد حَقَّقناه فی رساله مفرده؛ احادیث در تصریح به اسم مهدی، محمد بن حسن علیهما السلام و احادیث در تصریح به خواندن با نام آن حضرت؛ چه عموماً و چه خصوصاً چه تصریحاً و چه تلویحاً؛ چه فعلاً و چه تقریراً در نصوص و در زیارت ها و در دعوات و در تعقیبات و در تلقین ها و در جاهای دیگر بسیار زیاد است. (۱)

سپس در حاشیه ای که بر آخر این باب زده است می فرماید: عده ای از علمای ما در کتب حدیث و اصول و کلام و دیگر کتاب ها به اسم آن بزرگوار تصریح کرده اند. از آن جمله می توان از علامه و محقق و مقداد و مرتضی و ابن طاووس و دیگران نام برد. و منع از نام گذاری آن حضرت نادر است و ما آن را در رساله مستقلى اثبات کرده ایم». (۲)

آنچه ذکر شد طایفه هایی از اخبار و کلمات بزرگان بود که در این باب وارد شده است.

گفتار ما در این مسأله

شکی نیست که قول به منع خواندن با نام از روی تعبد، کلامی دور از تحقیق است

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۲۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۲۳.

هرچند بعضی از اکابر علما بدان تصریح نموده اند. بلکه ظاهراً منع از آن دائر مدار وجود ملاک تقیه می باشد و در غیر این صورت مانند روزگار ما بنا بر تحقیق منعی از آن وجود ندارد.

علامه مجلسی رحمه الله بعد از ذکر بعضی از روایاتی که دلالت بر نهی از به نام خواندن تا زمان ظهور حضرت قائم علیه السلام، فرموده اند می فرماید:

«إنَّهذه التحدیدات مصرحه فی نفی قول من خص ذلك بزمان الغیبه الصغری تعویلاً علی بعض العلل المستنبطه - والاستبعادات الوهمیه؛ این محدودیت گذاری که در روایات وجود دارد، تصریح دارد در نفی قول کسی که آن را با تکیه بر بعضی از علت های استنباطی و استبعادات وهمی به زمان غیبت صغری اختصاص می دهد»^(۱).

اما کلام ایشان جدآ ممنوع است؛ زیرا چنان که گذشت این مطلب هرگز از علت های استنباطی و استبعادات وهمی نبوده بلکه در روایات فراوانی که کمتر از غیر آن ها نیست، بدان تصریح شده است. علاوه، روایاتی نیز وجود دارد که بر جواز نامیدن دلالت داشته و بدان تصریح نموده است چنان که در طایفه چهارم ذکر گردید و اتفاقاً هم از لحاظ عدد بیشتر هستند و هم از لحاظ دلالت از روایات دیگر قوی تر می باشند.

حاصل آن که منع در این مسأله، دائر مدار خوف بر آن حضرت علیه السلام یا خوف بر ما است آن هم با موازین معتبر که در تقیه وجود دارد و ذیلاً بدان ها اشاره می شود:

اولاً: این تنها طریق در جمع بین اخبار و حمل مطلق، بر مقید آن هاست؛ زیرا روایات مطلق که طایفه اول و طایفه دوم هستند ^(۲) بوسیله طایفه سوم که دلالت بر

دوران حکم بر مدار تقیه دارد مقید می شوند، و اگر این طور نباشد تعارض نموده

۱- بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۳۲.

۲- از ناحیه خوف و عدم آن مطلق هستند هرچند انتهای آن ها ظهور آن حضرت می باشد؛ در نتیجه اینمطلب منافاتی با تقیید روایات با آنچه که ما ذکر کردیم ندارد.

وساقت می شوند البته اگر قائل به این باشیم که هر کدام از این طوائف قطعی هستند یا به جهت تظافری که دارند مانند قطعی می باشند. یا بنابر این که اسناد آن ها ظنی هستند قائل به تخییر شویم و در این هنگام، حکم به جواز امکان پذیر خواهد بود.

و از قوی ترین ادله و قرائن بر جمعی که ما ذکر کردیم، طایفه رابعه ای است که در آن ها فی الجمله به جواز خواندن آن حضرت با نام تصریح شده است و ای کاش می دانستم کسی که به طور مطلق قائل به حرمت نامیدن حضرت می باشد در مورد این طایفه ای که جدا متظافر است چه خواهد گفت؟ و آیا ممکن است تمام آن ها را با کثرتی که دارند و با این که بسیاری از اصحاب بر طبق آن ها فتوا داده اند، طرح نمود؟ و غیر آن ها را بر آن ها ترجیح داد؟

هرگز! راهی برای حل این مطلب غیر از آنچه ذکر کردیم وجود ندارد.

ثانیا: احادیث فراوانی از طریق اهل بیت علیهم السلام و سنت وارد شده که در آن ها تصریح گردیده است: اسم مهدی علیه السلام اسم نبی صلی الله علیه و آله و کنیه او کنیه آن حضرت صلی الله علیه و آله می باشد.

و معلوم است که این مطلب در قوه خواندن آن حضرت با نام است؛ زیرا آنچه از بعضی اخبار که دلالت بر عدم ذکر اسم دارند ظاهر می شود عدم دلالت بر آن است به گونه ای که مردم مخاطب ندانند اسم شریف آن حضرت چیست نه مجرد تلفظ به آن، مگر آن که گفته شود این مطلب هر چند مفاد بعضی از اخبار است، اما با بعضی از روایات دیگر که دلالت بر حرمت تلفظ به آن دارند

- نه دلالت بر آن به تنهایی و لو به نحو کنایه - منافات دارد. (رجوع نمایید

و تدبر فرمایید)

ثالثاً: قول به حرمت تلفظ به اسم شریف آن حضرت بدون تقیه و بدون محذور دیگری همراه با جواز دلالت بر آن با کنایه یا به مثل «م ح م د» محتاج به تعبد شدید است. به راستی چه مشکلی در ذکر اسم شریف حضرت در لفظ

وجود خواهد داشت وقتی ذکر آن به صورت کنایه جایز است؟ مثلاً مانند این که گفته شود: اسم آن حضرت اسم جد بزرگوارش رسول الله صلی الله علیه و آله است، یا اسم ایشان با حروف مقطعه گفته شود با فرض این که قطعاً هیچ گونه محذور ظاهری در این مسأله وجود ندارد؟ و به راستی این حکم شرعی چه همانندی در دیگر احکام شرعی دارد؟

و مانند چنین استبعادی هر چند به خودی خود از نوع دلیل در احکام فقهیه شمرده نمی شود، اما می توان آن را تأییدی برای آنچه ذکر کردیم قرار داد.

تأیید دیگر بر این مسأله بعضی از روایاتی است که در عدم جواز تصریح به اسم غیر آن حضرت از ائمه علیهم السلام هنگام تقیه وارد شده است. در نتیجه این حکم مختص به اسم شریف آن بزرگوار نخواهد بود، مانند روایت کلینی که به اسناد خویش از عنبسه از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«إِيَّاكُمْ وَذِكْرَ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَإِنَّ النَّاسَ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْغَضُ إِلَيْهِمْ مِنْ ذِكْرِ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ؛ مَبَادَا كَمَا ذَكَرَ عَلِيٌّ وَفَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ رَا بَرِيدٌ؛ زِيْرَا بَرَايَ مَرْدَمٍ چيزي مَبْغُوضٌ تَرَا زِ ذِكْرِ عَلِيٍّ وَفَاطِمَةَ نَيْسَتْ». (۱)

تعجب برانگیزتر، مطلبی است که از صدوق رحمه الله حکایت شده است که ایشان بعد از اعتراف به تصریح به اسم آن حضرت در روایت لوح می فرماید:

«جَاءَ هَذَا الْحَدِيثُ هَكَذَا بِتَسْمِيَةِ الْقَائِمِ وَالَّذِي أَذْهَبُ إِلَيْهِ النَّهْيُ عَنِ التَّسْمِيَةِ؛ اِيْن حَدِيثِ اِيْن كُونه در خواندن نام حضرت قائم عليه السلام وارد شده است و نظر وی بر روایاتی است که در نهی از تسمیه وارد شده اند». (۲)

و چنان که گذشت تصریح به اسم شریف حضرت منحصر به روایت لوح نیست و هم چنین دلیلی منحصر در روایات طوائف چهارگانه که در آن ها تصریح به اسم شده است نمی باشد، با این حال چگونه قول به جواز هنگام عدم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ابواب امر به معروف، باب ۳۳، ح ۲؛ کافی، ج ۸، ص ۱۵۹، ح ۱۵۶.

۲- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۴۸، ح ۱؛ کمال الدین، ص ۳۰۷، ح ۱.

تقیه اختیار نشود چنان که صاحب وسائل این مطلب را اختیار نموده و از بسیاری از اصحاب نیز همین مطلب ظاهر می شود؟

و چه بسا ایشان آن را موافق با احتیاط دانسته اند و هر چند مطلب همین گونه است اما باید دانست که احتیاط در عمل نفس چیزی است و فتوای به احتیاط چیزی دیگری است و به طور خلاصه باید گفت این احتیاط بسیار ضعیف بوده و مراعات آن واجب نیست.

خلاصه تمامی این مطالب، همان است که ذکر شد به این معنا که خواندن آن حضرت به اسم شریفش یعنی محمد بن حسن العسکری عجل الله تعالی له الفرغ در امثال روزگار ما که تقیه ای از این ناحیه در آن وجود ندارد جایز است.

در این جام بحث در احکام تقیه و فروع آن به آخر رسید و فراغ از آن در ماه جمادی الاخر سال ۱۳۹۲ قمری واقع گردید.
والحمد لله.

□ □ □

قاعده لا تعداد

اشاره

قاعده لا تعداد از جمله قواعد فقهیه است که - بنا بر حجیت - در تمامی ابواب اجزای نماز و شرایط و موانع آن جاری است. و به همین جهت داخل در دسته قواعد فقهیه است. چنان که گذشت ضابطه قواعد فقهیه این است که بر احکام عامی شامل باشند که مختص به باب خاصی نیستند. قاعده لا تعداد از یک سو به دلیل این که مشتمل بر حکم می باشد از مسائل اصولیه ممتاز می گردد؛ چرا که مسائل اصولیه مشتمل بر حکم شرعی نبوده بلکه قواعدی هستند که در طریق استنباط احکام قرار می گیرند و از سوی دیگر چون مختص به باب خاص و موضوع معینی نیستند از مسائل فقهیه ای که مختص به جایگاه های معین و مشخصی هستند ممتاز می گردند. به همین جهت اختصاص این قاعده به ابواب صلات مانع قرار گرفتن آن در سلک قواعد فقهیه نمی گردد؛ زیرا این ابواب حاوی جایگاه های مختلفی هستند که در بین خودشان بیشترین اختلاف و تفاوت وجود دارد.

اصل قاعده

تردید وجود ندارد که در اجزاء یا شرایط مرکبات شرعیه و غیر شرعیه اخلالی صورت بگیرد یا مانعی از موانع آن ها حاصل شود، حکم اولی فساد آن ها می باشد؛ چرا که با اخلال مذکور، مرکب اصلاً ایجاد نخواهد شد و در این حکم

فرقی نیست که اخلال عمدی باشد یا سهوی یا از روی جهل، به شرط آن که جزئیت و شرطیت و مانعیت به طور مطلق اخذ شده باشد. با این توضیح معلوم می گردد اصل اولی در تمام این موارد حکم به بطلان عمل و مجزی نبودن آن

و همچنین لزوم اعاده عمل است. اما لسان دلیل بر جزئیت یا شرطیت یا مانعیت سه گونه می تواند باشد:

۱. لسان نفی ماهیت، مثل روایت شریفه: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ»^(۱) و روایت:

«لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»^(۲)

۲. لسان امر، مثل آیه شریفه: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»؛ هنگامی که برای نماز برمی خیزید، صورت و دستهارا تا آرنج بشویید و سر و پاها را تا برآمدگی روی پا مسح کنید و اگر جنب باشید، خود را بشویید (و غسل کنید)^(۳).

۳. لسان وجوب اعاده و هنگام ایجاد اخلال در عمل، هم چنان که در روایاتی در ابواب اجزاء و شرایط و موانع به این مطلب اشاره شده است. مثل فرمایش حضرت علیه السلام در حدیث زراره که در پاسخ سئوالی که از برخورد خون یا منی به لباس نماز گزار و فراموشی او و اقامه نماز با همان حالت و به یاد آوردن آن بعد از اتمام نماز، حضرت می فرماید: «تُعِيدُ الصَّلَاةَ وَتَغْسِلُهُ» نماز را اعاده می کنی و لباس را می شویی».

نکته در این جاست که در حکم به بطلان مذکور هیچ فرقی بین سه مورد ذکر شده نمی باشد؛ زیرا تفاوتی بین این صور وجود ندارد و اطلاق آن هادلیل بر عدم اختصاص جزئیت و شرطیت و مانعیت به حالتی خاص می باشد.

شبهه: اگر دلیل مذکور به لسان امر باشد با توجه به این که امر، ناسی و شبه ناسی را در بر نمی گیرد مختص به عالم عامد ذاکر خواهد بود و غیر او از لسان اطلاق

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب احکام الخلو، باب ۹، ح ۱.

۲- مستدرک الوسائل، ج ۴، ص ۱۵۸.

۳- مائده، آیه ۶.

دلیل جزئیت و شرطیت و مانعیت خارج می باشند. از طرفی با عدم ثبوت این امور در حق این عده، چاره ای نیست که هنگام ترک یکی از آن موارد از روی غفلت یا نسیان یا شبه این دو مورد، حکم به صحت عمل بشود.

پاسخ: این توهم جدا فاسد است؛ چرا که این گونه اوامر در حقیقت اوامر ارشادیه ای هستند که گاهی ارشادیه جزئیت و شرطیت و گاهی نیز ارشادیه به مانعیت دارند و هرگز مانند امور مولویه نیستند که مختص به انسان ذاکر عامد می باشند.

به علاوه، امور مولویه در ابواب احکام تکلیفه عمومیت دارند و شامل جاهل و ناسی نیز می گردند هر چند که تا وقتی عذرهای مذکور مثل جهل و نسیان وجود دارد در حق این گروه از فعلیت ساقط است و هرگاه این عذرها برطرف شد و تدارک عمل با اعاده یا قضا امکان پذیر شد در حق آن ها نیز این تدارک واجب می باشد.

در مجموع، تردیدی نیست که مقتضای اصل اولی هنگام اخلاص در هر کدام از این امور، فساد می باشد. البته یک مورد از کلیت مذکور مستثنی است آن هم در جایی که حکم به جزئیت یا شرطیت از یک حکم تکلیفی انتزاع شده باشد مانند فتوای مشهور در بطلان نماز در زمین غصبی یا با لباس غصبی؛ چرا که روشن است در این گونه موارد دلیلی بر شرطیت اباحه یا مانعیت غصب وجود ندارد مگر از ناحیه حکم عقل به عدم جواز اجتماع امر و نهی یا عدم امکان تقرب به خدای متعال با فعلی که متحد با عنوان حرام است.

نیز واضح است که فساد در این مورد مشروط به فعلیت حکم غصب است به گونه ای که با وجود آن، تقرب بوسیله نماز امکان پذیر نخواهد بود. بنابراین اگر نسیان یا غفلت یا جهل به حکم وجود داشته باشد و حکم حرمت فعلیت پیدا نکند، در این صورت مانعی از صحت صلوات وجود نخواهد داشت و همین فارق و جداکننده این مورد استثناء، با موانع و شرایط دیگر است. به این معنا که نماز غافل و جاهل و ناسی نسبت به حکم و موضوع غصب صحیح است؛ زیرا در حقیقت مانعی در حق آن ها وجود ندارد.

با توجه به آنچه گذشت باید گفت: فقهای بزرگوار ما ۴ از اصاله الفساد که در مرکبات هنگام اخلال در اجزاء یا شرایط یا وجود موانعشان جاری است، ابواب نماز را استثنا کرده اند و به صحت آن در هنگام اخلال مذکور جز در پنج مورد فتوا داده اند: طهارت؛ وقت؛ قبله؛ رکوع و سجده (سه مورد اول از شرایط و دو مورد بعدی از اجزاء به شمار می روند) عده ای از متأخرین و معاصرین نیز آن را تحت عنوان: «قاعده لا تعاد» نام گذاری کرده اند. وجه این نام گذاری از حدیثی که ذیلاً در توضیح مدرک قاعده ذکر می شود اخذ شده است.

مدرک قاعده

تنها مدرک قاعده لا تعاد صحیحه زراعه از حضرت امام باقر علیه السلام است که فرمود:

«لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ، الطَّهْوَرُ وَالْوَقْتُ وَالْقِبْلَةُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ، ثُمَّ قَالَ: الْقِرَاءَةُ سُيِّئَةٌ وَالتَّشَهُدُ سُيِّئَةٌ وَالتَّكْبِيرُ سُيِّئَةٌ وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ؛ نماز اعاده نمی گردد مگر به این پنج جهت: طهارت؛ وقت؛ قبله؛ رکوع؛ دو سجده. سپس فرمودند: قرائت سنت است و تشهد سنت است و تکبیر سنت است و سنت هرگز فریضه را نقض نمی گردد»^(۱).

این روایت در کتاب وسائل الشیعه جلد سوم از ابواب قبله باب ۹ حدیث ۱ ذکر شده است. همچنین در جلد اول در ابواب وضو باب ۳ حدیث ۸ و نیز جلد ۴ از ابواب افعال صلوات باب اول حدیث ۱۴ آمده است. حدیث مذکور از حیث سند و دلالت صحیح می باشد.

اما از حیث سند: شیخ صدوق رحمه الله در کتاب خصال از پدر بزرگوارش از سعد (بن عبد الله قمی) از احمد بن محمد از حسین بن سعید از حماد بن عیسی از حریر بن عبدالله (سجستانی) از زراعه از امام محمد باقر علیه السلام این حدیث را روایت کرده اند.^(۲) نیز همان بزرگوار در کتاب فقیه با سند خودش از زراعه و او از امام

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب افعال الصلاه، باب ۱، ح ۱۴.

۲- خصال، ص ۲۸۴، ح ۳۵.

باقر علیه السلام روایت نموده اند. (۱) در کتاب جامع الرواه و دیگر کتب ذکر کرده اند که اسناد شیخ صدوق به زراره صحیح است.

و همچنین سند آن بزرگوار به زراره - آن چنان که در آخر کتاب ذکر کرده - این گونه است: «عن أبي عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن ظريف وعلی بن إسماعيل بن عيسى کلهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره بن أعين» (۲) شیخ طوسی نیز در کتاب تهذیب با سند

خویش به زراره آن را نقل کرده است. (۳)

در هر حال حدیث مذکور صحیح می باشد و از حیث سند قابل اعتماد است و از این ناحیه هیچ گونه ایرادی بر آن وارد نیست.

اما دلالت حدیث: در دلالت حدیث بلکه صراحت آن در عدم وجوب اعاده نماز به واسطه اخلال به جز موارد مذکور، به طور اجمال هیچ اشکالی وجود ندارد. آنچه می تواند محل بحث و کلام باشد مقدار دلالت و اطلاق حدیث از جهات مختلف است. توضیح آن که اخلال در غیر از پنج مورد مذکور، بر چند وجه قابل تصور است:

وجه اول: اخلال ناشی از نسیان باشد؛ یا نسیان در حکم یا نسیان در موضوع.

وجه دوم: اخلال مستند به جهل و عدم علم باشد؛ یا جهل به حکم یا جهل به موضوع.

وجه سوم: اخلال مذکور با علم و از روی عمد انجام گیرد.

تردیدی وجود ندارد که اطلاق روایت شامل وجه اول می شود و اعاده در صورت اخلال ناشی از نسیان، واجب نیست؛ خواه نسیان از جانب موضوع باشد یا از جانب حکم و حتی می توان گفت قدر متیقن روایت همین صورت می باشد. اما در مورد سوم شکی نیست که این صورت، از اطلاق روایت خارج

۱- فقیه، ج ۱، ص ۳۴۰، ح ۹۹۱.

۲- فقیه، ج ۴، ص ۴۲۵.

۳- تهذیب، ج ۲، ص ۱۵۲، ح ۵۹۷.

بوده و منصرف از آن می باشد و وجوب اعاده نماز هنگام اخلال به شرایط و اجزاء در صورت سوم در حال خود باقی است. استاد ما علامه محقق آیت الله بروجردی (قدس سره) در این مقام کلامی نیکو دارد:

«إِنَّ الْقَاعِدَةَ إِنَّمَا هِيَ بِصَدَدٍ بَيَانِ حُكْمِ الْمُرِيدِ لِلْإِمْتِثَالِ الْمَخْلُوعِ بَعْضَ الْجَوَانِبِ وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مَنْ كَانَ بِهَذَا الصَّدَدِ لَا يَتَصَوَّرُ فِي حَقِّهِ الْإِخْلَالَ الْعَمْدِيَّ وَأَمَّا مَنْ لَيْسَ بِصَدَدِ الْإِمْتِثَالِ مِنْ أَوَّلِ أَمْرِهِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ نِطَاقِ بَحْثِهَا قِطْعًا؛ قِطْعًا قَاعِدَةً فِي صَدَدِ بَيَانِ حُكْمِ كَسِيٍّ أَيْ أَنَّ ارَادَةَ إِمْتِثَالِ فِرْمَانِ الْهَيْئَةِ رَافِدَةٌ لَهَا فِي بَعْضِ الْجَوَانِبِ الْإِخْلَالَ وَوَارِدَةٌ وَوَاضِحٌ أَنَّ وَاقِعٌ فِي كَسِيٍّ فِي صَدَدِ چِنين امری هست نمی توان در حق او تصور اخلال عمدی داشت. اما کسی که از اول امر در صدد امتثال امر مولا نیست، در حقیقت از اصل بحث خارج خواهد بود.»

نیز ممکن است این گونه گفته شود: بر مولای حکیم جایز نیست به عدم وجود اعاده در این صورت - یعنی اخلال عمدی در بعضی از آنچه در واجب اعتبار شده است - حکم کند؛ چرا که چنین حکمی دلیل بر عدم وجوب قسمتی که در آن اخلال وارد شده از اصل می باشد در حالی که چنین مطلبی خلاف فرض است. با این توضیح که: اگر واجب باشد چگونه رخصت در ترک آن قابل تصور است و آیا به راستی این نقض غرض نیست؟ بنابراین شمول روایت بر صورت عمد و علم بازگشت به امر محالی دارد.

برخی گفته اند: «این امر بدیعی نیست و هیچ مانعی وجود ندارد که مولى به مرکب دارای اجزاء و شرایطی امر به وجوب نموده پس نسبت به صحت آن با وجود اخلال در بعضی از اجزاء و شرایط، حکم کند. اتفاقاً این مسأله در باب قصر و اتمام و جهر و اخفات، اتفاق افتاده است چنان که قصر یا جهر و اخفات هر چند در محل خود واجب هستند اما حکم به صحت آن نموده اند هر چند از روی جهل در آن ها اخلالی صورت پذیرد و این جهل از تقصیری ناشی شود که در حکم عمد است.

جاهل مقصر در این دو باب گناهکار هست اما نسبت به عمل او با اخلال به

بعضی از شرایطی که در نماز معتبر است حکم به صحت می شود. همچنین است در مورد کسی که از روی عمد در بعضی از شرایط یا اجزاء اخلاص وارد می کند، و به مقتضای این قاعده حکم به صحت نماز او می شود ولو از بعضی جهات گنه کار به شمار می آید.

آن چه در توجیه صحت و تفسیر آن در آن جا ذکر شد در این جا نیز جاری است به این معنا که: امر مولا گاهی دارای مراتب است و اگر شخص در بعضی مراتب آن به وسیله ترک برخی اجزا و شرایط، اخلاصی وارد نماید، به مراتب دیگر نایل آمده و مقداری از ملاک و مطلوبیت را احراز نموده هر چند بعضی دیگر را نیز ضایع گردانیده است و فرض مسئله این است که بعد از احراز آن به همین مقدار، موضوعی برای احراز بقیه باقی نمی ماند و در نتیجه امر ساقط گشته و عمل، صحیح می باشد اگر چه از جهت اخلاص گناهکار شمرده می شود.

اما این مطلب ممنوع است با این توضیح که: این وجه در صورتی صحیح است که «امر» دارای مراتب بوده و از قبیل تعدد مطلوب باشد و اجزای خمس به خودی خود مطلوب بوده و دیگر اجزا و شرایط نیز در جای خود مطلوب های دیگری باشند - چنان که این مطلب را در باب جهر و اخفات و قصر و اتمام ذکر نموده اند - اما روشن است که این فرض در غیر از موارد پنج گانه واقع نخواهد بود و اجماع اقامه شده است بر این که نماز با تمام اجزاء و شرایطی که دارد، مطلوب واحدی است که جز در دو مسئله جهر و اخفات و قصر و اتمام دارای تعدد نمی باشد - و پیرامون این مطلب بحث و بررسی واقع شده است - نیز آن چه ذکر شد در فرض جهل است نه در فرض عمد. حاصل آن که این توجیه تنها در فرض امکان تعدد طلب صحیح است، اما در غیر این فرض - چنان که مسئله مورد بحث ما از همین قسم است - محال بوده و در نتیجه آن چه که ما ذکر کردیم مبنی بر این که این امر در این مقام غیر ممکن است، با حفظ فرض مسئله مطلبی تام و صحیح است.

تا این جا دو وجه اول و سوم مورد بحث قرار گرفت. اکنون به وجه دوم که صورت جهل در موضوع یا حکم بود می پردازیم :

جهل دو گونه است و انسان جاهل یادچار جهل بسیط است یادچار جهل مرکب.

اگر انسان جاهل دچار جهل بسیط باشد و نسبت به جهل خویش التفات داشته و در حکم یا موضوع - که ملازم با جهل بسیط هستند - شک داشته باشد، انصاف آن است که باید او را در حکم عامد به شمار آورد. در این صورت - چنان که ذکر شد - قاعده از این صورت انصراف داشته و اصلاً شمول این قاعده برای این وجه محال می باشد.

به دلیل این که این مورد در واقع نوعی از عمد به شمار می آید و چگونه می توان تصوّر کرد که انسان در صدد امتثال امر مولای خود باشد و از طرفی در حصول مأمور به بوسیله اجزاء و شرایط خاصی شک داشته باشد و در عین حال هیچ گونه اعتنایی به این شک و نیز به اجزاء و شرایطی که از آن ها آگاهی ندارد، ننماید؟ بلکه می توان گفت اصلاً قصد قربت در این فرض در بسیاری از موارد با اشکال روبرو خواهد شد.

و اگر قائل شویم که قاعده این مورد را نیز شامل می گردد، چنین تصویری موجب می گردد که مکلفین نسبت به جهل خویش بی تفاوت گردیده و جدّ و اجتهاد در تحصیل علم و آگاهی از اجزای نماز و شرایط آن را ترک کنند. به عبارت دیگر اعلام کردن صحت نماز جاهل مقصر انگیزه ای است برای فروماندن در جهل و ترک جد و اجتهاد و نتیجه آن نیز مشخص است.

اما اگر انسان جاهل جاهل مرکب داشته باشد یعنی از جهل خویش غافل بوده و نسبت به خلاف آن علم و آگاهی داشته باشد، مانند کسی که به عدم جزئیت سوره اعتقاد دارد در حالیکه در واقع سوره از اجزای نماز به حساب می آید، در این صورت بعید نیست که اطلاق دلیل شامل چنین جاهل مرکبی باشد؛ زیرا مانعی برای این شمول وجود نداشته و وجهی برای انصراف حدیث از این مورد دیده نمی شود.

اشکال وارد بر قاعده و دفع آن

پیرامون قاعده لا تعداد اشکالی با این توضیح مطرح شده است: این قاعده بدون شک در صدد بیان صحت واقعیه است. اگر ما قائل شویم که قاعده جاهل مرکب را نیز شامل می شود لازم است که نسبت به صحت نماز چنین جاهلی که بعضی از اجزاء و شرایط را ترک کرده (غیر از موارد ۵ گانه) به صحت واقعی نماز او حکم کنیم. این در واقع نوعی از تصویب باطل می باشد؛ زیرا لازمه این حرف آن است که حکم واقعی در حق عالم، اشتغال نماز او در ده جزء و در حق جاهل بر پنج جزء می باشد و این به معنای فرق نهادن بین عالم و جاهل در احکام واقعیه است که خود تصویب باطل است.

ممکن است به اشکال مذکور این گونه پاسخ داده شود :

در این مورد فرق واضحی بین عالم و جاهل وجود دارد به این معنا که عالم بوسیله علمش تمام مصلحت عمل را استیفا می کند اما جاهل تنها مقداری از مصلحت را استیفا می نماید و بعد از استیفای همین مقدار، امکان استیفای باقی عمل برای او وجود ندارد.

یعنی در واقع مانند جایی است که عبدی امر مولای خویش را که به او دستور می دهد: مرا با آب خنک سیراب کن، ترک می کند و برای او آب غیر خنک می آورد، اما مولا- آن آب را می نوشد. در این صورت مولا- بعد از نوشیدن آب، دیگر احتیاج به آب خنک ندارد. حاصل آن که هرگاه عمل ناقص اتیان شود مجالی برای اتیان عمل کامل باقی نمی ماند. به عبارت دیگر این مورد از موارد اتیان غیر مأمور به است که در واقع رافع موضوع مأمور به می باشد - چنان که در مثال سابق گذشت - و این امر در عرف و شرع واقع شده است. پس مأمور به واقعی در واقع مشتمل بر ده جز است نه چیز دیگر اما آنچه که مشتمل بر پنج جزء است نیز در بردارنده جزئی از مصلحت می باشد. با این تفاوت که به خودی خود مأمور به نبوده است بنابراین محذور تصویب لازم نمی آید.

چنین بیانی در حق عالم عامد تارک برای بعضی از اجزاء ممکن است گفته شود

اما خلاف آن چیزی است که بوسیله دلیل و اجماع ثابت می گردد. (دقت فرمایید)

پاسخ دیگری که برخی از بزرگان عصر ذکر کرده اند این است که: حکم واقعی انشایی در حق همگان - جاهل و عالم - یکسان است و مثلاً ده جز می باشد و فرق بین جاهل و عالم در حکم فعلی است. به این معنا که حکم فعلی عالم دایره مدار ده جز بوده و اما حکم فعلی جاهل پیرامون پنج جزء دور می زند. بنابراین مستلزم هیچ گونه تصویبی نخواهد بود. آنچه مستلزم تصویب است این است که حکم با تمام مراتبش بین عالم و جاهل مختلف باشد نه جایی که عالم و جاهل در مرحله انشا نسبت بدان اتحاد دارند.

این جواب مثل مطلبی است که علما در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ذکر کرده اند هنگامی که از محذور تصویب پاسخ می گویند. جمع مذکور به این صورت است که: حکم انشایی بین همگان مشترک است اما عالم و جاهل در فعلیت آن اختلاف دارند. کلام آن بزرگواران در این مسأله حکم تکلیفی را در بر می گیرد در صورتی که موضوع مورد بحث ما، حکم وضعی است! اما ظاهر آن است که این مقدار از تفاوت موجب هیچ گونه محذوری در این جایگاه نمی گردد.

آیا مدارک دیگری برای این قاعده ذکر شده است؟

علامه انصاری رحمه الله مدارکی دیگر برای قاعده لا تعاد ذکر فرموده که ذیلاً بدان اشاره می شود :

۱. روایت منصور بن حازم که در ابواب قرائت ذکر شده است :

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي صَلَّيْتُ الْمَكْتُوبَةَ فَنَسِيتُ أَنْ أَقْرَأَ فِي صَلَاتِي كُلِّهَا؟ فَقَالَ: أَلَيْسَ قَدْ أَتَمَمْتَ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ إِذَا كَانَ نِسْيَانًا؛ بِهِ إِمَامٌ صَادَقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرْضَ كَرْدَمٍ: نِمَازٌ وَاجِبٌ رَا خَوَانَدَمَ أَمَا تَمَامَ قِرَائَتِ رَا دَرِ نِمَازِ فَرَامُوشِ كَرْدَمٍ؟ فَرَمُودَ: آيَا رُكُوعَ وَ سَجُودَ رَا تَمَامَ بِهِ جَا نِيَاوَرْدِي؟ كُفْتَمَ: آرِي. فَرَمُودَ: نِمَازُ تُو تَمَامَ اسْتِ اِگَرِازِ رُوِي فَرَامُوشِي بَاشَد.» (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ابواب القرائه فی الصلاه، باب ۲۹، ح ۲.

این روایت در کتاب وسائل باب ۲۹ از ابواب قرائت، حدیث دوم ذکر شده است. مفاد روایت این است که اگر کسی رکوع و سجود نماز را تمام بجای آورد، نماز او تمام بوده و اخلاقی که به اجزای دیگر نماز وارد گردد ضرری به آن نمی رساند.

۲. ابن ابی عمیر از بعضی از اصحاب ما از سفیان بن سمط از ابی عبدالله علیه السلام نقل نموده: «تَسْجُدُ سَجْدَتِي السَّهْوِ فِي كُلِّ زِيَادَةٍ تَدْخُلُ عَلَيْكَ أَوْ نُقْصَانٍ؛ در هر زیادی و نقصانی که بر تو وارد شد، دو سجده سهو به جای آور.» (۱)

این روایت در کتاب وسائل جلد ۵ ابواب اخلال در نماز باب ۳۲ حدیث سوم ذکر شده است و اگر تمام باشد در واقع از حدیث لا تعد نیز وسیع تر بوده و شمول بیشتری دارد. چنان که ذکر شد اطلاق حدیث لا تعد نسبت به شمول آن برای زیادت در نماز مورد تشکیک است اما این روایت دلالت دارد بر این که هم زیادت و هم نقیصه ای که از روی سهو باشد هیچ کدام به نماز ضرر نمی رسانند بلکه هر دو مورد با سجده سهو قابل علاج بوده و این سجده هر دو مورد را جبران می کند. در نتیجه اعاده در چنین صورتی واجب نخواهد بود.

اما دلیل وهن و سستی روایت دوم علاوه بر ارسالی که در روایت وجود دارد (۲)

ضعف آن است؛ زیرا در میان راویان آن سفیان ابن السمط که از مجاهیل می باشد به چشم می خورد. علاوه بر این، روایت در مقام بیان قاعده کلی که حاکم بر عدم فساد صلات بوسیله زیادت یا نقصان در اجزای آن باشد نیست، بلکه ناظر است بر بیان تدارک نقیصه یا زیادتی که بر آن عارض شده است البته بعد از فراغ از صحت اصل نماز با وجود آن نقیصه یا زیادتی.

حاصل آن که حکم به صحت نماز در هر زیادت یا نقصان سهوی مطلبی است و حکم به لزوم تدارک نماز بعد از فراغت از صحت آن به واسطه سجده سهو مطلب دیگری است. ظاهر آ روایت در صدد بیان مورد دوم است نه اول و اگر در جای خود ثابت شد که نماز با وجود اخلال به بعضی از آنچه که در آن معتبر

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب الخلل فی الصلاه، باب ۳۲، ح ۳.

۲- البته قابل چشم پوشی است چون مرسل، ابن ابی عمیر است.

است از جهت زیادت و نقصان صحیح می باشد، تدارک آن بوسیله سجده سهو واجب خواهد بود و این مطلب ربطی به ما نحن فیه ندارد.

جریان قاعده در موانع نماز

شکی نیست که قاعده لا تعداد اجزاء و شرایط نماز را در بر می گیرد. اما کلام در این است که آیا این قاعده موانع نماز را نیز شامل است یا نه؟ مثلاً هرگاه نمازگزار فراموش کند که پوشش طلا- برای مردان مانع از نماز است یا اصلاً موضوع آن را فراموش کند و در حالی که انگشتری طلا- در دست دارد به نماز بایستد، آیامی توان فتوا به صحت نماز او داد؟ با این توجیه که وی موارد پنج گانه را بدون اخلال به طور کامل بجا آورده است و در نتیجه اطلاق حدیث او را در بر می گیرد.

آنچه در ابتدای امر به نظر می رسد همین است؛ زیرا مانعی از شمول اطلاق روایت در مورد او به چشم نمی خورد. اما اگر با تأملی صادقانه به مسأله نگاه شود ظاهر می شود که روایت یا اصلاً شامل چنین موردی نیست یا حداقل جای تشکیک است به دو دلیل:

دلیل اول: ظاهر از استثنا این است که مستثنی منه از جنس مستثنی باشد و در هر حقیقت به این معناست که اگر استثنا وجود نمی داشت، مستثنی داخل در مستثنی منه می بود. اما این که استثنا را منقطع بدانیم، امری مخالف با ظاهر جملات استثنائیه بوده و جز به واسطه دلیل نمی توان بدان قائل شد.

در محل بحث ما از آن جا که مستثنی اجزا و شرایط می باشند، معلوم می گردد که مستثنی منه نیز غیر از اینها چیز دیگری نیستند. احتمال این که تمام موانع نیز جزء مستثنی منه بشمار بیایند - هر چند غیر بعید به نظر می رسد - اما چون مستثنی در روایت به دو مورد اجزا و شرایط مختص شده، می تواند قرینه ای باشد بر این که مستثنی منه نیز از همین دو مورد هستند. لااقل باید گفت که این دو مورد از قبیل محفوف به محتمل القرینیه است که مانع از اطلاق و عموم می باشد هم چنان که در جایگاه خود توضیح داده شده است. (دقت فرمایید)

دلیل دوم: در ذیل حدیث آمده است: «إِنَّ الْقِرَاءَةَ سُنَّةٌ وَالشَّهَادَةَ سُنَّةٌ وَالسُّنَّةَ لَا تَنْقُضُ الْفَرِيضَةَ» این مطلب در واقع تعلیل صدر روایت است و قرینه ای است بر آن که جایگاه بحث فقط شامل اجزاء و شرایط است و هر جزء و شرطی که سنت باشد (ورکن نباشد) موجب نقض فریضه نمی گردد؛ یعنی واجبات رکنیه. (دقت فرمایید)

در هر حال اطمینان قلبی وجود ندارد که قاعده مطلق بوده و انصراف روایت در خصوص اجزاء و شرایط موجب تقویت آن است. گویی روایت پیرامون این دو مورد مسکوت است. لاقلاً باید در شمول مذکور شک کرد و لازمه چنین شکی آن است که به مقتضای قاعده اولیه رجوع شود که همانا فساد به واسطه اخلال در هر چیزی است که در مرکب معتبر شمرده می شود؛ وجود آ یا عدماً.

شمول قاعده بر زیادی اجزاء

تردیدی وجود ندارد که قاعده شامل نقص در اجزاء و شرایط است. اکنون بحث در این است که آیا زیادی اجزاء و شرایط را نیز - در آن جا که امکان زیادی وجود دارد - در بر می گیرد یا خیر؟ در این مورد سه قول وجود دارد:

قول اول: قاعده تنها مختص به مورد نقص می باشد و شامل موارد زیادی نمی شود.

قول دوم: قاعده نسبت به مورد نقص و زیادی عمومیت دارد و هر دو را در بر می گیرد. اختصاصی به زیادی در موارد پنج گانه نیز ندارد بلکه اضافه شدن در امور پنج گانه را نیز - در جایی که قابل تصوّر باشد - شامل می شود. در نتیجه موارد پنج گانه تنها از ناحیه نقص استثنا شده اند و استثنایی از ناحیه زیادی ندارند در نتیجه اضافه کردن بر آن ها نیز موجب فساد نمی شود.

قول سوم: قاعده هر دو امر را در بر می گیرد اما زیادی در موارد پنج گانه مانند نقص در آن ها می باشد که موجب بطلان است. بنابراین موارد پنج گانه از هر دو سو قابل استثنا هستند به این معنا که نماز از ناحیه نقص یا زیادی اعاده نمی شود مگر به جهت نقص یا زیادی که در امور پنج گانه حاصل شود.

اکنون به ذکر دلایل هر کدام از اقوال می پردازیم.

دلیلی که بر قول اول ارائه شده این است که اگر ادله مانعیت وجود نمی داشت نص ادله اعتبار شرایط و اجزاء، دلالتی بر منع از زیادی ندارند. به تعبیر دیگر ادله جزئیت و شرطیت بر اختلال ماهیت مرکبه هنگام فقدان آن دلالت دارند. اما اگر ماهیت مرکبه وجود پیدا کند - چه یکبار چه چند بار - در این صورت ظاهر است که دلالتی بر اختلال در آن نخواهند داشت.

البته ادله موانع دلالت بر منع از زیادت بعضی از اجزاء یا همه آن ها دارند اما این امر دخلی به ادله اعتبار اجزاء و شرایط ندارد.

چنان که اخیراً گذشت، اطلاق قاعده و دلیل آن شامل غیر از اجزاء و شرایط نمی باشد و دلالتی بر حکم موانع در نماز ندارند. در نتیجه قاعده مذکور به طور مطلق شامل مورد زیادت و اضافه کردن نیست و این مورد، در واقع به مانعیتی رجوع می کند که داخل در شمول قاعده مذکور نمی باشد.

اما دلیل قول دوم این است که حکم به بطلان صلات در هنگام اضافه کردن بعضی از اجزاء یا جمیع آن ها، در حقیقت به اشتراط عدم زیاده در نماز برمی گردد. به این معنا که شرط گاهی وجودی است مانند طهارت و گاهی عدمی است مانند عدم زیادت. اگر ما قائل شویم که قاعده تمام شرایط را در بر می گیرد - و از جمله آن شرایط عدم زیادت می باشد - در نتیجه همین مورد را نیز شامل می گردد و حدیث دلالت دارد بر این که اختلال به هر چیزی از شرایط وجودیه و عدمیه ضرری به نماز نمی رساند به غیر از اختلال در خصوص موارد پنج گانه که ظهور در جهت نقص دارند. در نتیجه اضافه کردن اجزاء، به طور مطلق تحت مستثنی منه باقی خواهند ماند.

اما دلیل قول سوم آن است که ارجاع مانعیت زیادت به شرطیت عدم زیادت، امری است خارج از متفاهم عرفی و یک نوع دقت عقلی به شمار می رود که در این گونه ابواب به آن اعتنایی نمی شود. آنچه اهل عرف می فهمند این است که اصل زیادی مانند نقیصه مفسده به شمار می رود نه این که عدم زیادت را شرط

بدانیم. در نتیجه آنچه از حدیث لا تعاد بنا بر اطلاق آن استفاده می شود، این است که اخلال به واسطه نقیصه یا زیادی در غیر از موارد پنج گانه ضرری به نماز نمی رساند و آنچه برای نماز مضر است اخلال از ناحیه نقیصه یا زیادی در موارد پنج گانه به طور مطلق است. این نهایت چیزی است که در توجیه اقوال سه گانه قابل ذکر است.

اما حق، قول اول است یعنی: قاعده مختص به نقیصه است نه جهت زیادی. اما دلیل مختار ما نیازمند ذکر این مقدمه است:

این که گفته می شود ادله به اعتبار اجزاء و شرایط ناظر به اعتبار آن ها در مقابل نبودن آن هاست نه در مقابل زیادی آن ها - هرگونه که صورت بگیرد - خیالی است که حقیقتی در بر ندارد! زیرا مرکبات شرعی مانند مرکبات خارجی از هر دو جهت زیادت و نقصان محدود می باشند. ما هرگز مرکب عرفی یا شرعی پیدا

نمی کنیم که برای به وجود آمدن آن مجرد وجود اجزاء با هر کمیت و مقداری کافی باشد. به تعبیر دیگر همان گونه که اصل وجود جزء برای اخذ نتیجه مورد نظر و مطلوب از مرکب لازم است، همچنین مقدار آن نیز در به دست آمدن نتیجه مورد نظر و مطلوب معتبر می باشد. بنابراین آنچه به مرزبندی اجزاء از هر دو جهت نقص و زیادی ناظر است، همانا نفس ادله جزئی است نه این که دلیل دیگری دلالت بر مانعیت زیادی داشته باشد. این امر بر هر کسی که موارد چنین موضوعاتی را در عرف و شرع در نظر بگیرد پوشیده نیست.

حدیث لا- تعاد نیز مانند استثنائات ادله اجزاء و شرایط بشمار می رود در نتیجه لازم است که عمومیت داشته و شامل هر دو جهت زیادت و نقیصه باشد همچنان که نفس آن ادله نیز این گونه است.

اما آنچه اطلاق روایت را سست می سازد مطلبی است که در ذیل حدیث ذکر شده و در واقع مانند علت برای صدر آن است آن جا که می فرماید: «تشهد و قرائت سنت هستند و فریضه هرگز بوسیله سنت نقض نمی گردد». معلوم است که چنین تعلیلی از ناحیه فقدان و نقیصه است؛ زیرا می فرماید: فرائض که اجزاء

رکته می باشند، هرگاه وجود پیدا کنند، فقد اجزاء غیر رکنيه - که در اصطلاح حدیث به آنان سنت گفته می شود - ضرری به آن ها وارد نمی کند.

علاوه بر این که تصور زیادی در سه مورد از موارد پنج گانه اصلاً امکان پذیر نیست: یعنی در وقت و قبله و طهور و تنها در دو مورد دیگر متصور است و این مطلب هرچند مانع از عموم حدیث در جانب زیادی نیست، اما اجمالاً موجب سستی و وهن آن می گردد. (تدبر فرمایید) در نتیجه حکم به شامل شدن این قاعده نسبت به زیادی اجزاء خالی از اشکال نیست.

آیا قاعده مختص به کسی است که شرط و جزء را در تمام صلاه به جا نیاورده است؟

شکی نیست که قاعده نسبت به کسی که برخی از اجزاء و شرایط را در تمام نماز ترک کرده، عمومیت دارد. اما بحث در این است که اگر بعضی از اجزاء و شرایط را در بخشی از نماز بجا نیاورد مانند کسی که یک رکعت از نماز را بدون ستر شرعی بجا آورده سپس ملتفت شده و خود را می پوشاند یا این که یک رکعت از نماز را در لباس نجس اتیان کرده سپس متوجه شده، لباس نجس را از بدن خود خارج کرده و مابقی را در ستر طاهر بجا می آورد. برخی توهم کرده اند که: «ظهور لفظ اعاده، در مورد کسی است که تمام نماز را به جا آورده سپس باز می گردد و دومرتبه آن را اتیان می کند و اگر کسی نمازش را قطع کرد و بعداً دومرتبه آن را به جای آورد، لفظ اعاده در حق او صدق نمی کند و همین مطلب مانع از اخذ به عموم موجود در روایت می شود».

اما این توهم فاسد است؛ زیرا لفظ اعاده در مورد قطع در اثنای عمل و بنای مجدد بر آن نیز اطلاق می شود و هرگز مختص به بعد از اتمام عمل نیست. چنان که در بسیاری از موارد بدون هیچ گونه مشکلی این کار را در روایات به عنوان اعاده ذکر کرده اند. مانند فرمایش امام علیه السلام در حدیث زراره که در ابواب استصحاب وارد شده است:

«قُلْتُ: إِنَّ رَأْيَهُ فِي تَوْبِي وَأَنَا فِي الصَّلَاةِ. قَالَ: تُنْقِضُ الصَّلَاةَ وَتُعِيدُ...؛ گفتم اگر آن

را (خون را) در لباسم مشاهده کردم و در اثنای نماز بودم؟ فرمود: نماز را رها کن و آن را اعاده کن» (۱).

البته اگر شمول حدیث برای این مورد نیز پذیرفته نشود باز هم شکی نیست که حدیث به واسطه اولویت قطعی آن را شامل می شود. به این معنا که اگر نماز کسی که از روی نسیان ستر را در تمام نماز ترک کرده است درست باشد، چگونه نماز او وقتی که یک رکعت را بدون ستر از روی نسیان بجا آورده صحیح نخواهد بود؟

حکم سایر ارکان نماز

بوسیله ادله دیگری برای ما ثابت شده است که ارکان نماز مختص به دو مورد از موارد پنج گانه ای که ذکر شد یعنی: رکوع و سجود نیست، بلکه شامل موارد دیگری همچون تکبیره الاحرام، قیام متصل به رکوع و قیام هنگام تکبیره الاحرام نیز هست و اگر اخلاقی به این موارد وارد شود - حتی سهو آ - نماز چنین شخصی باطل خواهد بود. اما مشاهده می کنیم که این موارد جزء امور پنج گانه که در روایت آن ها را استثنا کرده اند بشمار نیامده است.

جواب هایی برای این موضوع داده شده است بدین شرح :

۱. روایت مذکور عام است و مانند سایر عمومات قابل تخصیص می باشد و به سایر ارکان تخصیص می خورد. مگر آن که گفته شود عموماتی که در تخصیص مشتمل بر عدد هستند مشکل است که به مخصص دیگری تخصیص خورده شوند. در حقیقت این گونه موارد شباهت بیشتری به معارض دارند نه مخصص.

مثلاً اگر مولا بگوید: «أكرم العلما إلا اثنين منهم؛ همه علما را اکرام کن مگر دو نفر از آن ها را». سپس در دلیل دیگری نفی اکرام را در مورد یک شخص دیگر بکار ببرد، این دلیل دیگر مانند معارض برای جمله اول است. به ویژه هنگامی که

۱- وسائل الشیعه، ج ۲، ابواب النجاسات، باب ۴۴، ح ۱.

استثنا از نفی باشد که در این صورت از لحاظ مفاد قوی تر خواهد بود. چگونه می توان دو را به عنوان سه قرار داد یا سه را چهار؟ و چه انگیزه و داعی برای خصوص دو نفر می تواند وجود داشته باشد مگر این که انگیزه ای برای تخصیص ذکر برخی اعداد در بین باشد که از قرائن مقامی یا کلامی استفاده می شود. اما در مانند مطلب مورد بحث ما هیچ وجهی در تخصیص پنج مورد از بین تمامی ارکان نماز و ذکر ویژه آن یافت نمی شود و فرقی بین موارد پنج گانه و سایر موارد وجود ندارد.

۲. هیچ کدام از امور سه گانه مانند تکبیره الاحرام؛ قیام متصل به رکوع و قیام هنگام تکبیره الاحرام موجب تخصیص زائدی نمی باشند هر چند که در ابتدای نظر این گونه به ذهن می رسند. قیام متصل به رکوع (۱) موجب تخصیص نیست؛

زیرا قیام مذکور تحقیق عنوان رکوع می باشد و بدون آن اصلاً عنوان رکوع صادق نخواهد بود. بنابراین اخلال به چنین قیامی و اکتفا به ادای این قیام از حالت نشستن نوعی اخلال واقعی به خود رکوع بشمار می رود. در نتیجه این قیام رکن مستقلی در قبال سایر ارکان نبوده بلکه ایجاد کننده و حقیقت دهنده یکی از همان امور پنج گانه ای است که در روایت بدان اشاره رفته است.

اما در مورد تکبیره الاحرام باید گفت که این عمل در واقع محقق و به وجود آورنده عنوان صلات و آغاز آن است و بدون آن نماز آغاز نشده و هیچ چیز از مواردی که بر نماز گزار حرام است بر او حرام نخواهد بود و صلات بدون تکبیره الاحرام اصلاً محقق نمی گردد. از طرفی واضح است که موضوع قاعده لا تعاد نماز است. بنابراین وقتی اصلاً عنوان نماز صدق نکند موضوع آن نیز حاصل نخواهد بود. همین مطلب از روایات فراوانی که در باب نماز وارد شده قابل استفاده می باشد. پس عدم ذکر تکبیره الاحرام در حدیث از این جهت است که در واقع بعد از اخذ عنوان صلات در موضوع قاعده ذکر شده است، در نتیجه تخصیص زائدی بر قاعده نمی باشد.

۱- مراد از آن این است که رکوع پس از قیام صورت بگیرد نه این که نشسته باشد و سپس به اندازه انحسای برای رکوع از حالت نشستن برخیزد.

اما قیام هنگام تکبیره الاحرام نیز شرط در صحت شرعی نماز است که بدون آن تکبیره الاحرامی که خودش موجب محقق شدن عنوان صلات و آغاز آن است حاصل نمی گردد! بنابراین به عنوان یک رکن مستقل واجب نیست تا محتاج تخصیص زائدی در قاعده باشیم.

از مجموع آنچه ذکر شد به طور خلاصه می توان گفت: مستثنی از قاعده جز همان پنج مورد مذکور در خود قاعده نیست و آنچه را که غیر از آن موارد پنج گانه از ارکان نماز برشمرده اند یا به نحوی از اعتبار به خود همان موارد بازگشت می کند و یا آن که محقق و به وجود آورنده موضوع قاعده یعنی نماز هستند. (تدبر فرماید)

تعارض قاعده با غیر خود که در حکم زیادی وارد شده اند

گاهی این توهم به وجود می آید که تعارضی بین این قاعده و بین آنچه در ابواب خلل پیرامون بطلان نماز به مجرد مطلق زیادی در آن وارد شده است وجود دارد چنان که ابو بصیر از امام صادق علیه السلام روایت می کند:

«مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ؛ هر کس در نمازش چیزی زیاد کند، واجب است که اعاده نماید».^(۱)

این روایت در کتاب وسایل باب ۱۹ از ابواب خلل حدیث دوم ذکر شده است.

اگر قائل باشیم که قاعده مختص به باب نقیصه است و دلالتی بر حکم زیادی ندارد- چنان که اخیراً همین قول را به عنوان قول قوی تر پذیرفتیم - اشکالی وجود ندارد. اما اگر مانند بعضی قائل باشیم که قاعده مطلق بوده؛ هم زیادی و هم نقیصه را در بر می گیرد- چنان که در دو قول اخیر ذکر شد- بین این احادیث و قاعده تعارض به وجود خواهد آمد و چاره ای نیست مگر این که به یکی از روش های مذکور به علاج آن پردازیم. اما قبل از هر چیزی باید نسبت بین دو دلیل ملاحظه شود.

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ابواب خلل فی الصلاه، باب ۹، ح ۲.

گفته شده است که باید نسبت بین هر کدام از مستثنی و مستثنی منه با حدیث ابابصیر به طور جداگانه ملاحظه شود.

اشکالی که در این ادعا وجود دارد مخفی نیست؛ زیرا عامی که مخصص متصل دارد دلیل واحدی شمرده می شود و به همین جهت از ابتدا ظهوری در عموم بعد از ذکر خاص متصل برای آن منعقد نمی گردد. بنابراین تفکیک بین این دو معنا نداشته و این احتمال جدا ساقط است.

در نتیجه چاره ای نیست که نسبت بین حدیث زراره که مشتمل بر تمام قاعده است و همچنین حدیث ابابصیر ملاحظه شود. روشن است که نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا قاعده که بنابر فرض هم شامل زیادی هم شامل نقصان است از حدیث ابابصیر که مختص به زیادی است اعم می باشد. اما از جهتی از آن اخص است؛ چرا که از قاعده موارد پنج گانه استثنا شده اند که چنین استثنایی در حدیث ابی بصیر وجود ندارد در نتیجه قاعده نسبت به حدیث از جهتی اعم و از جهتی اخص است.

مورد تنازع بین این دو نیز زیادی در غیر موارد پنج گانه است با این توضیح که قاعده دلالت بر صحت نماز با چنین اضافه کردنی دارد، اما حدیث ابابصیر بر وجوب اعاده دلالت می کند.

اما با این وجود می توان گفت که قاعده بر حدیث از دو جهت تقدیم دارد :

وجه اول : قاعده اظهر از حدیث است؛ زیرا مشتمل بر تعلیل می باشد آن جا که می فرماید: «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ... وَلَا نَنْقُضُ السُّنَّةَ بِالْفَرِيضَةِ» در حالی که در حدیث ابی بصیر تعلیلی وجود ندارد.

وجه دوم : قاعده هرگز در مرتبه حدیث نبوده بلکه بوسیله حکومت بر آن مقدم است.

اشکال : دلیل حاکم لازم است که ناظر بر دلیل محکوم باشد - چنان که در جای خود آن را اثبات کرده ایم بر خلاف کسانی که چنین مطلبی را اعتبار نکرده اند - و معلوم است که هیچ کدام از این دو دلیل ناظر بر دیگری نیست تا یکی از آن ها

حاکم بر دیگری باشد. بلکه یکی از آن دو وجوب اعاده در زیادی را اثبات می کند و دیگری آن را نفی می کند و بین این دو تضاد وجود دارد نه حکومت.

پاسخ: قاعده به مقتضای دلیلش ناظر بر تحدید دایره مدلول حدیث است؛ چون اگر دلیلی بر مانعیت زیادت نباشد (به مقتضای حدیث ابابصیر که مکمل اعتبار جزئیت اجزاء نماز است) برای قاعده موضوعی نسبت به حکم زیادت نخواهد بود. به عبارت دیگر مفروض کلام در قاعده، فسادصالات از ناحیه نقصان و زیادی آن هم به حسب طبع اولی نماز است، اما قاعده برای آن مرزی قرار می دهد بدین معنا که اعاده مورد فرض در غیر موارد پنج گانه منفی است و در واقع ناظر به مرزبندی حکم آن بوده و همین اندازه در باب حکومت کافی است.

حاصل آن که فرمایش حضرت: «لا تعاد...» در واقع بعد از فرض وجوب اعاده به نحو مطلق - به مقتضای وجود دلیل دیگری مثل حدیث ابابصیر - است که دلالت می کند بر این که هر کس در نمازش چیزی را زیاد کند واجب است اعاده کند و بدون این دلیل برای فرمایش اول هم معنای محصلی وجود نخواهد داشت. (تدبر فرمایید)

با این همه باید توجه داشت زیادت در نماز جز در دو صورت از موارد پنج گانه یعنی رکوع و سجود قابل تصور نیست. در نتیجه لازم می آید که حکم من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده، سرانجام مختص به همین دو مورد باشد یعنی به همین دو مورد تخصیص بخورد. در این صورت می توان گفت چنین تخصیصی مستهجن است و خارج کردن همه نماز به جز رکوع و سجود و ابقای همین دو مورد در تحت تخصیص، امر ناشایست و نادرستی است و آیا می توان احتمال داد که مراد از این حدیث که: «مَنْ زَادَ فِي صِيَلَاتِهِ فَعَلِيهِ الْإِعَادَةُ» این باشد که هر کس در رکوع و سجودش زیادی بجای آورد باید نمازش را اعاده کند؟ و اگر چنین است به چه دلیل از تعبیر به رکوع و سجود عدول کرده و به تمام نماز اشاره نموده است؟

و چه بسا این از مؤیدات مختار ما باشد که سابقاً ذکر کردیم: قاعده اصلاً زیادی را در بر نمی گیرد و بنابراین هیچ محذوری از این جهت متوجه قاعده نخواهد بود. (تدبر فرمایید)

البته گفته شده است که استهجان تخصیص در فرض اختصاص حدیث ابی

بصیر به زیادی سهوی قابل تصور است. اما اگر قائل باشیم که حدیث هم زیادی سهوی هم زیادی عمدی را شامل می‌گردد و با توجه به این که زیادی عمدی دائماً موجب فساد بوده و از تحت قاعده لا- تعاد خارج است، دیگر موارد فراوانی در زیرمجموعه حدیث ابی بصیر باقی نخواهد ماند تا موجب استهجان گردد.

اما این سخن قابل دفع است؛ زیرا حدیث ابی بصیر از زیادی عمدیه قطعاً منصرف است. حدیث در صدد بیان حکم کسی است که در صدد امتثال فرمان مولا- است و روشن است که چنین شخصی قطعاً به طور عمدی در نمازش زیادتی نخواهد داشت و در واقع نظیر همان مطلبی است که ما در بحث خروج نقصان عمدی تحت قاعده لا تعاد ذکر کردیم.

البته این را باید پذیرفت که چنین مطلبی وقتی صحیح است که از قبل دلیلی بر بطلان زیادت وجود داشته باشد تا با وجود چنین دلیلی صحیح باشد که گفته شود کسی که اراده امتثال فرمان مولا را دارد قطعاً به طور عمدی با آن مخالفت نخواهد کرد. اما اگر دلیل بطلان، خود همین حدیث و مشابه آن باشد مانعی از شمول آن برای زیادی عمدی وجود ندارد.

حاصل آن که دلیل بر شرطیت عدم زیادی، همین حدیث ابی بصیر و مشابه آن است که مکمل ادله اجزاء و شرایط بوده و شامل زیادی عمدی و سهوی باهم است. در نتیجه دلیلی بر استهجان تخصیص در این جا وجود نخواهد داشت.

البته با این همه احتمال دیگری نیز در معنای حدیث وجود دارد که مبتنی بر اختصاص آن به زیادی در رکعات است؛ زیرا اضافه کردن به بعض اجزاء در واقع زیادی در نماز به حساب نیامده و مجرد جزء، نماز نیست. بلکه زیادی در نماز با زیادی در رکعات حاصل خواهد شد چنان که اقل چیزی که نماز بر آن صدق می‌کند رکعت نماز است و بنابراین حدیث مذکور اصلاً دخلی در آنچه ما در صدد آن هستیم ندارد و محلی برای معارضه بین آن و بین قاعده وجود نخواهد داشت.

تکمیل بحث در معنای حدیث از این جهت، به محل آن در کتاب صلات باب خلل موکول می‌گردد.

قاعده میسور

معنای قاعده میسور و محل اجرای آن

فرض مسأله پیرامون این قاعده در سه مورد قابل تصور است :

۱. هر گاه انجام بعضی از اجزای مرکبات شرعی (یعنی آن دسته از اعمال شرعی که از اجزای مختلفی ترکیب شده است) مانند نماز؛ حج؛ وضو و... غیر ممکن باشد، مثل کسی که به واسطه تنگی وقت توانایی خواندن سوره را ندارد.

۲. جایی که بعضی شرایط مرکبات مذکور ناممکن باشد، مثل کسی که قادر بر پوشاندن خود در هنگام نماز و یا مراعات جهت قبله نیست.

۳. وقتی که ازار تکاب بعضی موانع در اعمال شرعی چاره ای نباشد، مثل آن که نماز گزار، ناگزیر از خواندن نماز در لباس نجس یا اجزای غیر مأکول اللحم است.

در این موارد، اگر دلیل خاصی بر وجوب بجای آوردن باقی عمل شرعی و یا وجوب ترک کل عمل به دلیل عدم وجود امر به ما بقی عمل وجود داشته باشد، بر طبق همان دلیل عمل می شود و اشکالی در بین نیست. اما در صورت نبودن چنین دلیلی، این سؤال مطرح است که آیا در این موارد، قاعده ای مبنی بر وجوب باقی عمل - جز آنچه به علت اضطرار معذور است - وجود دارد؟

پاسخ معروف در کلمات بسیاری از فقها این است که: در این موارد به «قاعده میسور» تمسک می شود که از حدیث مشهور: «المیسور لا یسقط بالمعسور» برگرفته شده است. بدین معنا که اگر تکلیف در جزء یا شرط یا مانعی به دلیل

سختی زیاد و تعسر، ساقط شود؛ این تعسر در بعضی، هرگز باعث سقوط تکلیف در باقی عمل نخواهد بود.

البته مسلم است که بنا بر اطلاق ادله جزئیت و شرطیت، وقتی انجام بعضی از اجزا و شرایط متعذر گردید یا از انجام برخی از موانع چاره ای نبود، تکلیف در باقی عمل نیز ساقط می گردد؛ زیرا اطلاق مذکور، دلیل بر اعتبار آن شرایط و اجزاء در مأمور به، به طور مطلق است که شامل موارد تعذر نیز می گردد و در نتیجه روشن است که انجام باقی عمل بی فایده خواهد بود.

مدرک و اسناد قاعده میسور

برای قاعده میسور به امور مختلفی استدلال شده و مهم ترین دلایل، سه روایت مرسل اما مشهور می باشد. **إن شاء الله** به زودی به امور دیگری که به آن ها استدلال شده نیز اشاره خواهد شد. متن سه روایت مذکور چنین است :

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». (۱)

۲. امام علی علیه السلام فرمود: «الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ». (۲)

۳. نیز آن حضرت علیه السلام فرمود: «مَا لَا يُدْرَكُ كَلَّهُ لَا يُتْرَكُ كَلَّهُ». (۳)

در کتاب کفایه دو حدیث فوق از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقل شده است. البته افرادی نیز به نقل این دو حدیث از امام علی علیه السلام تصریح کرده اند، از جمله محقق آشتیانی در تعلیقات خود بر کتاب فرائد الاصول این دو روایت را از امام علی علیه السلام نقل کرده است. در مجموع مشهور آن است که این دو روایت از آن بزرگوار علیه السلام نیز صادر شده است.

سند و متن حدیث اول از طرق عامه

بیهقی در کتاب سنن از احمد بن حنبل، از یزید بن هارون، از ربیع بن مسلم

۱- بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۳۱.

۲- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۵.

۳- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۷.

قرشی، از محمد بن زیاد و از ابو هریره نقل می کند :

«حَطَبْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ! قَدْ فُرِضَ عَلَيْكُمُ الْحَجُّ، فَحِجُّوا. فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَيِّئَتْ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَوْ قُلْتُ نَعِمَ، لَوَجِبَتْ وَلَمَّا اسْتَطَعْتُمْ. ثُمَّ قَالَ: ذَرُونِي مَا تَرَكْتُمْ؛ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ؛ رَسُولُ أَكْرَمِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِرَأْسِهِ! هَمَانَا حَجٌّ بَرِّ شَمَا وَاجِبٌ كَرْدِيدَةٌ اسْتِ، پَسِ اَيْنِ عَمَلِ شَرَعِي رَا بَه جَايِ آوَرِيدِ. مَرْدِي پَرَسِيدِ: اِي رَسُولِ خَدَا! اِيَا هَر سَالِ بَايِدِ حَجَّ بَغْذَارِيمُ؟

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سکوت فرمود و آن مرد گفته خویش را سه بار تکرار کرد. آن گاه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اگر بگویم آری، انجام آن هر ساله بر شما واجب خواهد شد؛ در حالی که قطعاً استطاعت آن را ندارید. سپس در ادامه فرمود: آنچه من برای شما صرف نظر کردم، شما نیز آن را رها کنید! همانا پیشینیان شما به واسطه پرسش ها و رفت و آمد مکررشان نزد پیامبران هلاک شدند. هر گاه شما را به چیزی امر کردم هر قدر از آن را که توانستید بجا آورید و اگر شما را از چیزی نهی نمودم آن را وا گذارید».

بیهقی در ادامه می گوید: مسلم این حدیث را در «الصحيح» از زهیر بن حرب از یزید بن هارون روایت کرده است. (۱)

برخی گفته اند ضعف سند موجود در این احادیث، به واسطه شهرت محققه جبران شده و نیز گفته شده است این حدیث تا بدان جا شهرت یافته که حتی مردم عوام و زنان نیز آن را می شناسند!

علامه انصاری نیز در ضمن توضیح قاعده در ابواب اصالة الاشتغال می فرماید :

«وضعت إسنادهما مجبوراً باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع؛ اصحاب ما به قدری در ابواب عبادات به این روایت تمسك

کرده اند که شهرت یافته و با همین شهرت، ضعف اسناد آن جبران گردیده است و این مطلب بر هیچ فرد اهل تحقیقی پوشیده نیست» (۱).

پس از پذیرش این مطلب که ضعف سند روایات، به واسطه شهرت در میان اصحاب، جبران شده است، باید پیرامون دلالت آن ها از جهات مختلف بحث و کاوش شود.

بحث در دلالت قاعده

اگر بپذیریم که ضعف سند مذکور با شهرت جبران می شود، دلالت روایات از جهات گوناگونی قابل بحث و بررسی است که ذیلا به آن می پردازیم:

حدیث اول:

برای استدلال به حدیث اول، بایستی ابتدا معنای «من» و «ما» در حدیث روشن شود. برای معنای من در کلمه «منه» سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: من تبعیضیه است و معنا این گونه خواهد شد: بعضی را که می توانید به جای آورید و آن مقدار را که نمی توانید ترک کنید.

احتمال دوم: من به معنای «با» بوده و نقش «تعدیه» دارد؛ زیرا اتیان به وسیله حرف باء متعدی می شود.

احتمال سوم: من بیانیه است.

با توجه به این که ضمیر بعد از من چیزی را تبیین نمی کند، احتمال سوم ضعیف به نظر می رسد. در نتیجه حدیث بر دو احتمال اول قابل حمل است و از آن جا که من بیشتر در معنای تبعیض به کار می رود و یا لااقل در این معنا مشهورتر و شناخته شده تر از معنای با می باشد، احتمال اول اظهر خواهد بود. اما باید دید مراد از تبعیض، تبعیض در افراد است یا تبعیض در اجزاء. به عبارت دیگر، معنای فرمایش حضرت صلی الله علیه و آله کدام یک از دو مورد زیر است:

۱. هر فرد و مصداقی را که می‌توانید به جای آورید.

۲. هر جزء و قسمتی از عمل را که می‌توانید انجام دهید.

باتوجه به توضیحی که درباره اصل قاعده ذکر شد، روشن است دلالت حدیث بر قاعده میسور وقتی کامل و تام خواهد بود که تبعیض مذکور به حسب اجزاء باشد، نه افراد. از طرفی با دقت در شأن ورود حدیث نبوی صلی الله علیه و آله و تأمل در اصل مسأله حج که در کتب قدما با عبارات گوناگونی مطرح شده، احتمال فوق نیز بعید به نظر می‌رسد؛ چرا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جمله مذکور را در پاسخ سؤال از «لزوم تکرار حج و یا کفایت یکبار به جای آوردن آن در طول عمر» بیان فرموده‌اند.

این مطلب صراحت دارد که مراد، تبعیض به حسب افراد است نه اجزاء. بنابراین دلالت حدیث شریف بر تکرار در مقابل دلالت آن بر یک مرتبه و یا اصلاً عدم دلالت آن، سزاوارتر است از استدلال به آن بر قاعده میسور! صاحب فصول نیز به همین مطلب اشاره فرموده است، هرچند کلام ایشان نیز خالی از اشکال نیست چنان که در آینده ذکر خواهد شد.

از سوی دیگر، تمام امت بدون حتی یک اختلاف، بر این که به جای آوردن حج بیش از یک بار به اندازه استطاعت واجب نیست اجماع دارند. در نتیجه، حدیث بر «استحباب» حمل می‌شود و این اشکال دیگری است که بر استدلال مذکور وارد است.

در مجموع به دو جهت تمسک به این روایت ممنوع می‌باشد :

اول: از جهت ظهوری که با قرینه جایگاه ورود روایت در تبعیض افرادی که خلاف مطلوب است ایجاد می‌شود.

دوم: از جهت ظهور روایت در استحباب که این هم با قرینه جایگاه ورود روایت فهمیده می‌شود.

و اما درباره کلمه «ما» در عبارت «ما استطعتم» دو وجه می‌توان در نظر گرفت :

۱. موصوله، به این معنا که هر فردی را که توانستید، به جا آورید.

۲. مصدریه زمانیه (مادامی که)، به این معنا که تا وقتی که قدرت بر تکرار دارید انجام دهید.

البته احتمال اول، اظهر است هر چند در نتیجه با مورد دوم یکی است.

نکته :

برای تصحیح استدلال به حدیث نبوی در قاعده میسور، نظریه ای با تکلف ارائه شده که توضیح آن چنین است :

لفظ شیء در فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله : «اذا امرتکم بشیء» می تواند هر دو مورد افراد و اجزاء را شامل شود، یعنی هم مرکب دارای اجزاء و هم طبیعت دارای افراد را. بنابراین مراد از «ما استطعتم» اعم از اجزاء و افراد میسور است، البته در هنگامی که توانایی انجام همه افراد یا اجزاء وجود نداشته باشد. در نتیجه، قاعده و مورد حدیث بدون هیچ گونه محذوری، همه موارد را شامل می گردد.

شبهه :

لحاظ کل در مقابل اجزاء با لحاظ کلی در مقابل افراد تنافی دارد و جمع مذکور در واقع، جمع بین دو لحاظ متنافی و غیر قابل قبول است.

دفع شبهه :

اگرچه استعمال مذکور، در هر دو مورد موجب محذور می گردد اما استعمال آن در جامع بین هر دو امر امکان پذیر است و به راستی چه جامعی وسیع تر و فراگیرتر از کلمه شیء - که در روایت ذکر شده - می توان در نظر گرفت؟ کلمه ای که بر مطلق موجود دلالت دارد و هم جزء و هم فرد را در بر می گیرد. با این توضیح مانعی از استدلال به حدیث در این جا وجود ندارد.

اما با تمامی این اوصاف، استدلال به حدیث باز هم قابل قبول نیست. توضیح آن که: در محل خود ذکر شد که استعمال لفظ واحد در بیش از دو معنا جایز است. تعدد دو لحاظ بلکه تنافی آن دو، امری احساسی و خیالی و فاقد حقیقت است؛ چرا که استعمال از قبیل تلفظ در معنا - که آنی الوجود است - نمی باشد. به عبارت دیگر، می پذیریم که استعمال شیء نه تنها در جامع بین دو امر، بلکه در

هر کدام از آن‌ها به طور ویژه و جداگانه جایز است، اما این گونه استعمال قطعاً خلاف ظاهر و نیازمند به دلیل می باشد. هم چنان که استعمال در جامع نیز در این جا مخالف ظاهر و سیاق حدیث است. یعنی فهم عرفی با کمترین تأمل در معنای حدیث، از ظاهر آن می فهمد که خصوص افراد مد نظر شریف حضرت بوده است نه چیز دیگر.

علاوه بر این - چنان که گذشت - تکرار فریضه حج قطعاً و اجتماعاً واجب نیست. پس باید امر به جامع، علاوه بر وجوب، استحباب را نیز شامل شود و در هر دو مورد استعمال گردد. خود این مطلب نیازمند به قرینه است؛ زیرا نسبت به لزوم صرف آن از وجوب - که امر به واسطه طبیعت خود در آن ظهور دارد - قطع و یقین داریم.

در مجموع، استدلال به این حدیث شریف برای قاعده میسور، جدآمشکل است.

حدیث دوم

امام علی علیه السلام می فرماید :

«الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ؛ سهل و آسان به وسیله صعب و مشکل ساقط نمی گردد».

گفته شده است که دلالت این حدیث، از حدیث پیشین بر قاعده میسور اظهر است؛ چرا که مورد خاصی که ظهور آن را از اجزاء خارج کند وجود ندارد.

پیرامون این حدیث، بحث هایی از جهات گوناگون وجود دارد که ذیلاً به آن‌ها می پردازیم :

۱. با توجه به این که متعلق میسور، یعنی مصادیق این لفظ در حدیث، محذوف است احتمال امور مختلفی در این زمینه می رود و مشخص نیست که مقصود از میسور، خصوص افراد است یا اجزاء و یا هر دو. از طرفی روشن است که استدلال به حدیث برای قاعده میسور، تنها در دو مورد اول صحیح می باشد و همین احتمالات گوناگون، مانع تمسک به آن خواهد بود.

با این حال، ادعای اطلاق در حدیث، بعید به نظر نمی رسد؛ زیرا هر چیزی که

برای انسان میسر باشد، به واسطه آن چه عسر و حرج دارد ترک نمی شود؛ خواه میسر در افراد باشد، مانند کسی که نمی تواند هر روز از ماه مبارک رمضان را روزه بگیرد و خواه میسر در اجزاء باشد، مانند کسی که از خواندن سوره در نماز تمکن ندارد.

۲. مشخص نیست که عبارت «لا یسقط» بر صرف وجوب دلالت دارد یا اعم از وجوب و استحباب. گفته شده است: «از آن جا که دلیلی بر خروج مستحبات از دایره حدیث وجود ندارد، حدیث شریف اطلاق داشته و مستحبات را نیز شامل می گردد. همین مطلب اقتضا دارد که امر به باقی عمل (میسور) در اعم از واجب و مستحب استعمال شده باشد. بنابراین، عبارت «لا یسقط» (چون تنها در

مقابل واجب به کار نرفته) به طور مطلق، ظهور در تحریم ندارد - زیرا مستحبات را نیز شامل شد - و در نتیجه استدلال به حدیث، حتی در مورد واجبات نیز ساقط می گردد. حاصل آن که: از سوی خارج کردن مستحبات از دایره شمول حدیث، تخصیص بلا مخصص است و از سوی دیگر شامل دانستن حدیث بر مستحبات، موجب می شود که ظهور در وجوب نداشته باشد».

اما انصاف آن است که وجود اطلاق در حدیث، مانع از استدلال به آن در قاعده میسر نیست. ظهور حدیث شریف در این است که آن مقدار از عمل که میسر است، در حکم با کل عمل متحد می شود؛ اگر کل عمل واجب است، میسر نیز واجب خواهد بود و اگر کل عمل مستحب است، مقدار میسر نیز مستحب می باشد و در این مطلب جای هیچ گونه شک و تردیدی نیست.

۳. اجزای مرکب، هرگز برای کل، میسر به حساب نمی آیند. توضیح آن که: وجوب جزء در ضمن وجوب کل، وجوبی ضمنی و غیر استقلالی است و روشن است که با از بین رفتن وجوب کل، وجوب ضمنی جزء نیز از بین خواهد رفت. بنابراین اگر برای اجزای باقی مانده وجوبی ثابت شود، این وجوب، متفاوت و غیر ضمنی، بلکه به نحوی مستقل می باشد. در نتیجه نمی توان آن را میسر برای کل دانست و اصلاً مابین با آن خواهد بود.

به تعبیر دیگر، وقتی به واسطه تعذر و خلل در وجود بعضی از اجزاء، وجوب کل منتفی می گردد اگر وجوب باقی را باز هم در ضمن و به علت وجوب سابق بدانیم، این مطلب از قبیل انتفاء به انتفاء موضوع است. در نتیجه، چاره ای باقی نمی ماند جز این که وجوب را به فرد کلی تخصیص بزنیم و حدیث را این گونه معنا کنیم:

«افراد ممکن و قابل انجام، به واسطه افراد مشکل و غیر قابل انجام ساقط نمی شوند».

بر این مطلب اشکال واضحی وارد است؛ چرا که دو لفظ «میسور» و «معسور»، صفت برای خود جزء و کل می باشند نه برای وجوبی که عارض بر آن ها می گردد و اگر این دو وجوب، مختلف و متفاوت باشند، موجب بروز اختلاف و تفاوت در دو موضوع نخواهند شد. به عنوان مثال اگر حمد و رکوع و دو سجده در نماز امکان پذیر باشند، اما خواندن سوره مشکل و متعذر باشد، هرگز به دلیل این تعذر، موارد دیگر ترک نمی شوند.

به عبارت دیگر، دو لفظ مذکور در واقع دو عنوان هستند که به ذات اجزای خارجی مرکبات اشاره دارند و این گونه نیست که اشاره آن ها از جهت ویژگی جزئی بودن آن ها برای کل باشد تا با انتفای کل، آن ها نیز منتفی گردند.

۴. در حدیث شریف، حکم عدم سقوط بر میسور بار شده است، یعنی بر قسمت قابل انجام از عمل. بنابراین لازم است در ابتدا عنوان میسور احراز شود تا بتوان حکم به عدم سقوط را برای آن بار کرد. و معلوم است معنای این که انجام چیزی امکان پذیر و آسان باشد، آن است که عنوان آن عمل اجمالاً بر آن صادق بوده و ملاک و مصلحت در آن نیز قائم باشد. به عبارت دیگر آن چه انجام آن میسر است در واقع چیزی است که سلب اسم میسور از آن صحیح نباشد. با این توضیح هرگاه اجزایی که انجام آن متعذر و مشکل است به اندازه ای باشد که موجب شود عنوان میسور از آن سلب گردد، مابقی عمل از دایره قاعده میسور خارج خواهد بود. مثلاً اگر مولا به خدمتکارش دستور دهد که غذایی مرکب از

چند جزء متشکل از: روغن، حبوبات، سبزی، نمک، گوشت و آب تهیه کند و خدمتکار تنها به آب و نمک دسترسی داشته باشد، این قاعده در حق او جاری نخواهد شد و این دو جزء، از موارد میسور و میسر برای فراهم کردن آن غذا بر شمرده نمی شود. وقتی در یک امر ساده عرفی مطلب از این قرار باشد، قطعاً در مرکبات شرعیه بسیار مشکل تر خواهد بود؛ زیرا در این مرکبات صدق اسم و یا عدم آن، موکول به تشخیص و امر شارع است و شمول قاعده نسبت به آن مرکب نیز به امر شارع منوط می باشد. از طرفی فرض بر این است که دستور در باقی عمل با خود قاعده میسور کشف می گردد.

اما انصاف آن است که این اشکال نیز قابل دفع است؛ به دلیل آن که صدق عناوین شرعیه مانند نماز و... متوقف بر ورود امر شرعی بر آن ها نیست بلکه مقیاس در آن، همانا نظر متشرعه ای است که از حقایق شرعیه ای پیروی کرده و در اصل از مذاق شارع مقدس برگرفته شده است. بنابراین در مسئله حج اگر همه ارکان این عمل شرعی مورد عسر و حرج قرار بگیرد و جز نماز طواف و یا این نماز به همراه خود طواف امکان پذیر نباشد، قطعاً بر این عمل عنوان حج صادق نخواهد بود به خلاف جایی که بر بسیاری از اعمال و ارکان حج توانایی وجود داشته باشد به جز رمی جمرات که در این صورت عنوان حج بر این عمل صادق است و همین گونه است در نماز و سایر اعمال شرعیه.

حاصل جمیع مطالب گذشته این است که تمامی اشکالات روایت قابل دفع است و اگر اعتبار سند آن نیز به واسطه شهرت ثابت گردد، هیچ مشکلی در استدلال بدان بر قاعده میسور باقی نمی ماند.

اما با این حال - ان شاء الله - به زودی بعد از نقل حدیث سوم روشن خواهد شد که در این جا اشکال مهمی وجود دارد که قابل دفع نیست و با وجود آن اعتماد بر دو روایت دوم و سوم در اثبات قاعده میسور مشکل است.

حدیث سوم:

از حضرت علی علیه السلام نقل است که فرمود:

«ما لا يُدرِكُ كَلِمَةً لا يُتْرَكُ كَلِمَةً؛ چیزی که تمام آن درک نمی شود، به تمامی ترک نمی گردد».

بحث در این حدیث شریف از بعضی جهات مانند بحث در حدیث پیشین است. کلمه کل هم چنان که در کل به حسب افراد محتمل است در کل به حسب اجزاء و هم چنین در اعم از هردو نیز محتمل است. ادعای اطلاق در آن نیز بعید نیست؛ زیرا لفظ کل، جامع هر دو مورد است و معنای حدیث این گونه خواهد بود که: هرگاه انجام همه افراد واجب امکان پذیر نباشد، به تمامی ترک نمی شود. چنان که اگر انجام تمام اجزاء مرکب ممکن نباشد، تمامی آن مرکب رها نمی شود.

و اگر این اطلاق نیز پذیرفته نشود، بعید نیست که ظهور کل در جمع از جهت اجزاء، اقوای از ظهور آن در جمع افرادی باشد! (تدبر فرماید)

در هر حال اگر حدیث از ناحیه سند تام باشد، تمامیت آن از ناحیه دلالت بعید نیست.

اما با این حال اشکال مهمی بر این دو حدیث وارد است.

شک نیست که قاعده میسور پیش از آن که شرعیه باشد، یک قاعده عقلائی است که بین عقلا با تعبیرات مختلف و استعارات و تشبیهات گوناگون شهرت دارد و حتی شاعران نیز در اشعارشان آن را ذکر کرده اند. عقلا هرگاه بر وفای به تمامی آن چه وعده داده اند؛ یا انجام همه آن چه که بدان ملتزم شده اند؛ یا ادای جمیع آنچه برایشان واجب است؛ یا به دست آوردن تمامی آنچه که در رسیدن به مقاصدشان دخالت دارد؛ قادر نباشند، به همان مقدار که درک آن برایشان ممکن است اکتفا می کنند.

و همچنین است شیوه عقلاان در تمامی کردار و حاجاتشان که عدم توانایی بر تمام افراد یا جمیع اجزاء هرگز موجب نمی شود که یک باره آن را رها کنند و از تلاش برای به دست آوردن آن چه که برایشان مقدور است - از افراد و اجزاء مقصود و مطلوبشان - رو برتابند. این مطلب به اندازه ای روشن است که بر هیچ کس مخفی نیست. اما توجه به این نکته ضروری است که این سیره عقلائی، تنها

در آن عموماً افرادی جاری است که هر فردی از آن افراد دارای یک مصلحت مستقل باشد و یا در مرکباتی اجرا می شود که از جهت مصالح، دارای مراتب و اجزاء باشد و به عبارت دیگر، هر مرتبه ای به خودی خود مطلوب قرار گرفته و دارای تعدد مطلوب باشد. هر چند هنگام تمکن از مرتبه بالاتر، اکتفا به مرتبه پایین تر جایز نیست.

مثلاً معجون مرکبی را در نظر بگیریم که در آن هر جزء، مصلحتی متفاوت و مخصوص به خود دارد؛ اگر تمامی این مصالح میسر و امکان پذیر نباشد و در ۵ یا ۶ جزء - و یا حتی کمتر از این ها - برخی از مصالح وجود داشته باشد، عقلاً با اعتماد بر قاعده عقلائیة مذکور بر همان اجزاء اعتماد می کنند.

با این توضیح برای اخذ به قاعده مذکور، لازم است قبلاً تعدد مطلوب احراز شود. بنابراین فرمایش حضرت علی علیه السلام: «ما لا یدرک کُلَّهُ لا یتَرَکُ کُلَّهُ» یا «المیسور لا یسقط بالمعسور» به همین قاعده عقلائیة اشاره داشته و آن را امضا می کند و به هیچ وجه در مقام تأسیس یک قاعده دیگر نیست. بلکه حتی باید گفت: در این قاعده، هیچ گونه تطبیق خاصی بر مرکبات شرعیه وجود ندارد تا بیانگر مصادیق شرعیه بوده و دلیلی باشد بر این که مرکبات شرعیه پیوسته دارای مراتب گوناگونی از مصالح می باشند - مگر آن چه که به واسطه دلیل از این اطلاق خارج شود - و چنین نتیجه گرفته شود که هرگاه قدرت بر همه مرکب وجود نداشت، لازم است به مقدار ممکن اکتفا شود و انجام پذیرد.

در نتیجه، تمسک به دو روایت - هر چند که سند و دلالت آن ها تام باشد - جایز نخواهد بود.

انصاف آن است که پذیرش دلالت دو حدیث بر بیشتر از آنچه که بین عقلا ثابت است - و توضیح آن گذشت - بسیار مشکل می باشد بلکه ظاهر آن است که این احادیث، صرفاً ارشادی به روش عقلا بوده و هیچ گونه تبعیدی نسبت به تعدد مراتب و مطلوب ها در مرکبات شرعیه از جهت مصادق و یا تأسیس قاعده جدید از جهت مفهوم در آن ها وجود ندارد. بنابراین لازم است تعدد مطلوب

وهم چنین پیدایش بخشی از ملا-ک در فعل ناقص - هنگام تعذر از کامل - احراز گردد تا بتوان به قاعده تمسک کرد و روشن است که در این هنگام نیازی به تعبد خاص نیست. بنابراین هرگاه از خارج ثابت شود که مرکبی قابل تبعیض نیست؛ نه از ناحیه اجزاء؛ نه از ناحیه شرایط؛ و نه از ناحیه موانع (مانند روزه) قاعده میسور اصلاً در آن مرکب جاری نمی شود. به عنوان نمونه وقتی توانایی روزه گرفتن در تمام روز وجود نداشت باشد، اکتفای به روزه بعضی از روز هنگام عدم قدرت جایز نیست. یا آن که هروقت بر ترک جمیع مفطرات قدرت نداشتیم با استناد به قاعده فوق، از برخی مفطرات اجتناب کنیم و برخی را (مثلاً) مرتکب

شویم. البته ممکن است برخی موارد مانند مرض استسقاء، استثنا شده باشد که آن هم دارای اشکالی قوی است.

در مقابل هرگاه از مذاق شارع و موارد احکام او تعیین شود که مرکبی قابل تبعیض و تجزیه است، جریان قاعده میسور را در آن می پذیریم. مانند نماز که به مجرد تعذر بعضی از اجزاء یا شرایط آن و یا عدم توانایی بر ترک همه موانع آن، حکم به جواز ترک آن نمی شود بلکه با اعتماد بر قاعده میسور، عدم جواز ترک نماز ثابت می گردد. اما در هر حال باید بر مقدار باقی - هرچند به طور کلی - عنوان نماز صدق کند. اگر هیچ کدام از دو مورد ثابت نباشد، تمسک به قاعده جایز نیست؛ چرا که اصلاً موضوع آن احراز نشده است.

و چه بسا تمسک علما به قاعده میسور در مواردی بوده که از قبیل نوع دوم است. در نتیجه استشهاد آن بزرگواران به روایات در کلماتشان تحت عنوان «قاعده»، دلیل بر این نیست که قاعده مذکور یک قاعده تعبدیه ثابت از ناحیه شرع باشد، بلکه - چنان که گذشت - یک قاعده عقلائیه است که هرگاه موضوع آن محرز شود، بلافاصله در ذهن همگان نقش می بندد.

اگر این هم پذیرفته نشود، لااقل شک و تردید در این زمینه وجود دارد و با وجود این شک، هرگز نمی توان مانند یک قاعده تعبدیه خاص به آن استدلال کرد.

مطلب قابل توجه در این جا این است که: بسیار کم به چشم می خورد موردی

که اصحاب در آن به این قاعده تمسک کرده باشند، مگر آن که در آن مورد نص خاصی وارد شده است. گویی آن بزرگواران قاعده میسور را به عنوان تأییدی بر نصوص وارد کرده در آن موارد ذکر کرده اند.^(۱)

جریان قاعده در مستحبات

از آن چه گذشت روشن می گردد که تمسک به قاعده در مستحبات، روشن تر و واضح تر است؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که قیود وارده در مستحبات، بیشتر از قبیل تعدد مطلوب است نه از قبیل تقیید. در نتیجه، این قاعده عقلائییه در مستحبات نیز جاری خواهد بود. به این معنا که هر گاه بعضی از آن قیود، متعذر و ناممکن گردید انجام باقی عمل مستحب می باشد و البته بعد از ثبوت موضوع، این مطلب هرگز تعبد خاص نخواهد بود.

تنبیه

صاحب جواهر - قدس سره - در ابواب وضوی جبیره ای جملاتی دارد که حاصل آن چنین است :

«إِنَّ الاستدلال بقاعده المیسور موقوف علی الإنجبار بفهم الأصحاب وإلّا لو أخذ بظاهره فی سائر التکالیف لأثبت فقها جدیداً لا یقول به أحدٌ من أصحابنا؛ استدلال به قاعده میسور، متوقف بر جبران کاستی های آن به واسطه فهم اصحاب است؛ چرا که در غیر این صورت، اگر به ظاهر آن در سایر تکالیف عمل شود، فقه جدیدی پایه گذاری می شود که هیچ کدام از اصحاب ما نظری بدان نداشته اند.»^(۲)

توضیح کلام ایشان این است که قاعده میسور - اگر استدلال به آن را بپذیریم و حجیت آن ثابت شود - مانند قاعده لا ضرر خواهد بود، چنان که بسیاری از علما درباره آن گفته اند: عموم قاعده لا ضرر به واسطه فراوانی تخصیصاتی که

۱- تأمل فرمایید.

۲- جواهر الکلام، ج ۲، ص ۳۰۳.

بدان خورده است، مورد وهن و سستی قرار گرفته و در نتیجه عمل به ظاهر آن جایز نیست. چنین به نظر می رسد که آنان از قاعده مذکور مطلبی برداشت می کرده اند که ما از ظاهر قاعده، چنین برداشتی نمی کنیم و چه بسا نزد آنان قرائن خاصی وجود داشته که بر معنای دیگری جز آن چه ما امروزه از ظاهر آن استفاده می کنیم دلالت می کرده است. بنابراین، چون ما معنای مورد نظر آنان را نمی دانیم، گریزی نیست جز اخذ به آنچه که ایشان بدان عمل نموده اند و واگذار کردن آن چه را که آنان ترک کرده اند.

بنابر این نظریه، سرنوشت قاعده میسور همان سرنوشت قاعده لا- ضرر است که عموم آن از حجیت ساقط شده و جز در مواردی که علمای شیعه بدان عمل کرده اند، توجهی به آن نمی شود.

و گویی نظر صاحب جواهر - ره - عدم جریان قاعده میسور در اعمالی مثل روزه است. تبعیض در این عمل شرعی جایز نیست؛ نه از ناحیه زمان، به گونه ای که اگر شخص در تمام وقت روز، قادر به روزه گرفتن نباشد، به هر مقدار که می تواند اکتفا نماید و نه از ناحیه مفطراتی که ترک آن ها واجب است.

البته برخی بر این عقیده اند که اگر روزه دار ترس از تلف نفس خود داشته باشد، می تواند به اندازه ای که از این ترس بیرون بیاید، آب بنوشد. اما این مطلب نیز قطعی نیست و روایات وارده در این زمینه، بیشتر از جواز شرب به اندازه حفظ رمق دلالت ندارند و حتی شرب به اندازه سیراب شدن را جایز نمی دانند. از طرفی روایات بر صحت روزه چنین شخصی نیز دلالت ندارند، بلکه چه بسا معنای روایات این باشد که: نوشیدن مقداری آب جایز است، امّا بایستی قضای آن روز را به جای آورد و در هر حال بر شخص لازم است بیش از این مقدار آب ننوشد و مانند دیگر روزه داران، باامساک خویش، حرمت ماه مبارک رمضان را حفظ کند.

همچنین در ابواب غسل، کسی که آب کافی برای تمام غسل در اختیار ندارد و می تواند تنها قسمتی از بدن را غسل دهد، جایز نیست که با تکیه بر قاعده به این مقدار اکتفا نماید. در وضو نیز جایز نیست که به علت کمبود آب و به استناد

قاعده میسور، تنها صورت و یکی از دست هایش را بشوید.

همچنین در ابواب حج نمی توان با اتکال به قاعده مذکور در صورت عدم توانایی جز بر برخی وقوفات یا بخشی از طواف، به همان اندازه اکتفا نمود. و نیز کسی که تنها بر بعضی از رکعات نماز قدرت دارد، جایز نیست که به اعتماد قاعده، همین مقدار را به جا آورد. دیگر موارد نیز بر همین صورت است.

پس اگر در تمامی موارد فوق و امثال آن با اعتماد به قاعده میسور به همان مقدار اکتفا کنیم فقه جدیدی پیدا خواهد شد که ناآشنا و غریب است!

با تمام این اوصاف، انصاف این است که: ظاهر آ نزد علمای پیشین؛ قرائن خاصی که خبر میسور و مانند آن را بر گرفته باشد و به معنای خاصی رهنمونشان سازد وجود نداشته، هم چنان که مثل همین سخن را در باب قاعده لا ضرر ذکر کردیم. چنین ادعایی مانند آن است که آن چه را نمی فهمیم به مطلب مجهول و ناشناخته ای احاله دهیم. بلکه ظاهر آن چه در دسترس آنان بوده، همان است که امروزه در دسترس ماست، با این تفاوت که آنان به صرافت ذهن و عدم آمیختگی آن با شوائب احتمالات گوناگونی که برای ما حاصل شده است، می فهمیده اند که روایات موجود، ناظر به امضای قاعده عقلاییه است که در هنگام اثبات تعدد مطلوب و تکثر ملاک بدان عمل می کرده اند. در نتیجه اگر از خارج ثابت می شد که عملی دارای ملاکات مختلفی است، یا آن که عمل کامل، دارای ملاک کامل است اما ناقص آن نیز از برخی مصالح برخوردار می باشد، در این صورت هنگام تعذر و تفسیر انجام قسمتی از عمل، به این قاعده تمسک می کرده اند. و این خود، مویذ دیگری است بر آن چه ما از معنای قاعده مذکور، برداشت و ارائه کردیم.

با این توضیحات، دیگر بر عموم قاعده تخصیصی نمی خورد و به واسطه عمل به آن، فقه جدیدی حاصل نمی شود و عمل بر طبق آن هرگز متوقف بر فهم اصحاب و عمل آنان در موارد خاص نخواهد بود.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

