



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فِي الْفِتْرِ وَالْأَصْوَابِ

تأليف
الأستاذ الفاضل
الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن

دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسائل فى الفقه والاصول

كاتب:

محمد جواد فاضل لنكرانى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقهى ائمه اطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمىه باصفهان للتحريرات الكمبيوترىه

الفهرس

٥	الفهرس
١٨	رسائل فى الفقه والاصول
١٨	اشاره
١٨	اشاره
٢٢	مقدمه مؤلف
٢٤	رساله فى التقيّه
٢٤	اشاره
٢٤	المقدمه:
٣٠	و البحث يقع هنا فى فصول:
٣٠	اشاره
٣٢	الفصل الأول: كلمه التقيّه
٣٤	الفصل الثانى: تقسيمات التقيّه
٣٤	اشاره
٣٤	النتيجه:
٣٤	وجوه الفرق بين التقيّه بالمعنى الأخص، و التقيّه بالمعنى الأعم
٣٨	الفصل الثالث: التقيّه بحسب الحكم التكليفى
٤٢	الفصل الرابع: أدلّه التقيّه بالمعنى الأخصّ و الأعمّ
٤٤	الفصل الخامس: الموارد التى لا تكون التقيّه مشروعه فيها
٤٤	اشاره
٤٤	المورد الأول: و هو من الموارد المشتركه بينهما
٤٨	المورد الثانى: و هو أيضا من الموارد المشتركه فى مسأله الدماء؛
٥٢	المورد الثالث: و هو المستثنى من التقيّه بالمعنى الأخصّ فقط،
٥٨	المورد الرابع: و هو الذى يستثنى من التقيّه بالمعنى الأخصّ، البراءه
٦٠	الفصل السادس: أنواع التقيّه

٦٠	اشاره
٦٠	الأول:التقيّه الإكراهيه؛
٦٠	الثاني:التقيّه الخوفيه: -
٦١	الثالث:التقيّه الكتمانيه؛
٦١	الرابع:التقيّه المداراتيه؛
٦١	اشاره
٦٥	تكمله
٦٨	الفصل السابع:هل العمل الموافق للتقيّه مجزئ عن المأمور به الواقعي، أم لا؟
٦٨	بيان محلّ النزاع
٦٨	اشاره
٦٨	الأمر الأول:أنّ النزاع واقع فيما إذا أتى المكلف بالعمل ناقصا؛
٧٠	الأمر الثاني:أنّ محلّ النزاع في الإجزاء و عدمه إتّما هو فيما إذا كان الدليل الذي
٧١	الأمر الثالث:قد وقع الخلاف في أنّ المانعيه النفسيه هل هي داخله في محلّ
٧٣	ذهب المحقّق الثاني إلى التفصيل
٧٣	و خالفه الشيخ الأعظم الأنصاري
٧٦	و الروايات التي يستفادها منها الإذن العامّ -
٧٦	اشاره
٧٦	منها:حديث الرفع المشهور
٧٨	و منها:ما استدلّ به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه و هي صحيحه الفضلاء
٨٠	و منها:روايه أبي الصباح-
٨٢	و منها:روايه أبي عمر الأعجمي
٨٥	و منها:موثّقه مسعده بن صدقه
٨٧	و منها:ما ذكره السيّد المرتضى في رساله
٨٨	و منها:روايه سفيان بن سعيد
٨٩	و منها:ما عن سعد بن عبد الله في بصائر الدرجات بسنده الصحيح عن معلّى
٩٠	و منها:موثّقه سماعه

٩٤	الفصل الثامن: هل ترك التقيته يفسد العمل، أم لا؟
٩٤	اشاره
٩٩	تنبيه
١٠٠	الفصل التاسع: جريان التقيته في الموضوعات و عدمه
١٠٠	اشاره
١٠٣	تنبيه
١٠٦	الفصل العاشر: اعتبار عدم المندوحه، و عدمه
١٠٦	اشاره
١٠٦	ذكر امور اربعة
١٠٦	الأمر الأول: أنه لا خلاف في شرطيه عدم المندوحه
١٠٦	الأمر الثاني: أن المندوحه على نوعين، عرضيه و طوليه؛
١٠٧	الأمر الثالث: أن المندوحه العرضيه تتصور على نحوين:
١٠٨	الأمر الرابع: الظاهر أن جريان الخلاف منحصر بالتقيته الخوفيه،
١٠٨	إن في المسأله احتمالات بل أقوال سبعة:
١١٠	اعتبار عدم المندوحه فيما إذا كانت العباده تقيته خوفيه، و عدم
١١٤	رساله في اعتبار الكتابه في الفقه الإسلامى
١١٤	اشاره
١١٦	فيقع البحث في مقامين:
١١٦	اشاره
١١٧	المقام الأول: في أن الكتابه هل هي حجّه شرعيه في عداد سائر الحجج
١١٧	اشاره
١٢٣	١- وقوع الطلاق بالكتابه و عدمه
١٢٧	٢- صحه الوصيه بالكتابه و عدمها
١٢٩	٣- التحته على وجه الكتابه
١٣١	٤،٥- تحقّق الكذب و الغيبه بالكتابه
١٣٩	كلام السيد الإمام الخمينى قدس سره

- ١٤١ الكتابه و المباني المختلفه فى حقيقه الإنشاء
- ١٤٢ المقام الثانى: بعد إنبات حجّيه الكتابه، فهل تجرى فى مسأله الشهاده و البيئه
- ١٤٢ اشاره
- ١٤٨ مذهب الحنفيّه
- ١٤٩ مذهب الشافعيّه
- ١٥٠ مذهب الزيديّه
- ١٥٠ نظريّه الفقه الوضعى
- ١٥١ الفرق بين البيئه و الشهاده
- ١٥٤ رساله فى حقيقه الوضع
- ١٥٤ اشاره
- ١٥٦ تمهيد فى كيفيه الدلاله و حقيقه الوضع
- ١٦١ ١- كلام المحقق العراقى:
- ١٦٣ ٢- كلام المحقق النائينى
- ١٦٣ اشاره
- ١٦٦ قد استدلّ بعض بكون الله-تبارك و تعالى- هو الواضع
- ١٦٧ ثمّ إنّه قد ذكر فى بعض الكلمات مبعّدات لبشريّه الواضع لا بأس بذكرها:
- ١٦٩ فى أنّه ما هى حقيقه
- ١٦٩ اشاره
- ١٦٩ المسلك الأول:
- ١٧٠ المسلك الثانى:
- ١٧٤ المسلك الثالث:
- ١٨٠ المسلك الرابع:
- ١٨٥ المسلك الخامس:
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٨ و يتلخّص مرامه فى امور:
- ١٩٠ المسلك السادس:

- ١٩٤ ----- تقسيم الوضع إلى التعيينى و التعينى
- ١٩٥ ----- جريان التقسيم على المسالك الموجوده فى حقيقه الوضع
- ١٩٨ ----- رساله فى شرطيه الابتلاء فى منجزيه العلم الإجمالى
- ١٩٨ ----- اشاره
- ٢٠٠ ----- ذهب المشهور إلى وجود الموافقه القطعيه فى العلم الإجمالى؛
- ٢٠١ ----- بعض الأمثله التى ذكرها الشيخ و غيره:
- ٢٠٣ ----- و قبل الورود فى البحث يجب التعرض
- ٢٠٤ ----- يجب البحث فى مقامين:
- ٢٠٤ ----- اشاره
- ٢٠٧ ----- أما المقام الأول: فإنه يستفاد من كلام الشيخ الأعظم
- ٢٠٧ ----- اشاره
- ٢٠٧ ----- و استدلل على ذلك بأدله ثلاثه -
- ٢٠٧ ----- اشاره
- ٢٠٧ ----- الدليل الأول: أن المقصود من النهى حمل المكلف على الترك، و هذا مختص
- ٢٠٩ ----- الدليل الثانى: - و هو مختص بشرطيه الابتلاء فى منجزيه العلم الإجمالى -
- ٢٠٩ ----- الدليل الثالث: استهجان الخطاب بترك ما هو خارج عن محلّ الابتلاء،
- ٢١٠ ----- و استدلل المحقق النائنى بدليل رابع،
- ٢١١ ----- و أجاب الشهيد الصدر عن الدليل الأول بوجوه:
- ٢١١ ----- جواب المؤلف عن الشهيد الصدر
- ٢١٢ ----- و قد ينتقض الدليل الأول بالموارد
- ٢١٢ ----- و أجاب المحقق النائنى؛ بأن الفرق موجود
- ٢١٣ ----- هنا كلام للمحقق الخراسانى إيرادا على الشيخ الأعظم؛
- ٢١٣ ----- و أجاب عنه المحقق النائنى؛ بأن المطلوب فى باب النواهى مجرد الترك
- ٢١٣ ----- ثم إن المحقق العراقى قد ناقش فيما أفاده المحقق النائنى
- ٢١٤ ----- و أما الدليل الثانى: فالظاهر أنه غير تام بكلا تقريبيه؛
- ٢١٥ ----- و أما الدليل الثالث: فالاستهجان مبنى على انحلال

- و أما المقام الثاني: فهو أنه بعد إثبات كون الابتلاء شرطاً في صحه التكليف ٢١٦
- اشاره ٢١٦
- تصوير الشبهه المفهوميه عند المحقق النائيني ٢١٨
- تصوير الشبهه المفهوميه عند الشهيد الصدر ٢١٩
- الاستدلال بعدم خروج المشكوك بوجهين: ٢٢٠
- الوجه الأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني؛ ٢٢٠
- الوجه الثاني: ما أفاده الشيخ الأنصارى من التمسك بإطلاق ٢٢١
- بيان المحقق النائيني للتمسك بالإطلاق ٢٢٢
- و ما ذهب إليه أولاً ٢٢٢
- ثم قال المحقق النائيني في آخر كلامه: ٢٢٣
- و لا يذهب عليك أن في تفسير كلام الشيخ الأنصارى يوجد احتمالان: ٢٢٤
- قد اورد على الشيخ إيرادات ثلاثه لا يمكن الجواب ٢٢٥
- رساله في نظريته العداله في الحكومه الإسلاميه و ولايه الفقيه ٢٢٧
- اشاره ٢٢٧
- تمهيد ٢٢٩
- المراد من العداله ٢٣٢
- وجوب تحقق العداله ٢٣٤
- أدلّه وجوب تحقق العداله ٢٣٤
- اشاره ٢٣٤
- الدليل الأول: العقل، بمراجعته العقل السليم ٢٣٤
- الدليل الثاني: القرآن، لقد تمّ التأكيد في موارد كثيره من القرآن الكريم ٢٣٤
- الدليل الثالث، الروايات: لقد ورد تقرير مسأله العدل بالمعنى المذكور ٢٤٠
- المنتقدون للعداله في المجتمع ٢٤٣
- الإجابيه على إشكالات ثلاث ٢٤٧
- العداله، و علاقتها بمسأله الحسن و القبح العقليتين ٢٥٠
- حاجه البشر إلى الولي، و انحصار الولايه بالذات في الله تعالى ٢٥٢

٢٥٤	العدالة، ومسأله خلافه الإنسان
٢٥٥	العدالة و الشورى
٢٥٦	العدالة و تعدد الفقهاء
٢٥٧	الرابطة بين الحاكم و أفراد المجتمع
٢٥٨	العدالة، و عدم الفرق بين زمان المعصوم عليه السلام و غير المعصوم
٢٥٩	نتائج بحث نظريته العدالة
٢٦٧	رساله فى تأثير الزمان و المكان فى الفقه
٢٦٧	اشاره
٢٦٩	الفصل الأول:كليات البحث
٢٦٩	اشاره
٢٧٠	أ) مفهوم الزمان و المكان، و تأثيرهما فى الفقه
٢٧٢	ب) تأثير الزمان و المكان فى العلوم الاعتبارية
٢٧٤	ج) موقع مسأله الزمان و المكان
٢٧٦	د) تفاوت الزمان و المكان مع بعض الامور المشابهه
٢٧٦	١-الزمان و المكان و مسأله العرف
٢٧٨	٢-الزمان و المكان، و بناء العقلاء
٢٨١	٣-الزمان و المكان، و المسائل المستحدثه
٢٨٢	٤-الزمان و المكان، و مسأله النسخ
٢٨٣	٥-الزمان و المكان، و قاعده الأهم فالأهم
٢٨٣	٦-الزمان و المكان، و قاعده «الضرورات تبيح المحظورات»
٢٨٥	الفصل الثانى:كيفية تأثير الزمان و المكان، و دائرتهم
٢٨٥	أ) تأثير الزمان و المكان فى ملاكات الأحكام
٢٨٥	اشاره
٢٨٦	١-ملاكات الأحكام العبادية
٢٨٧	٢-ملاكات الأحكام المعاملاتيه
٢٨٩	٣-ملاكات الأحكام الشخصيه

٢٨٩	٤-ملاكات الأحكام الاجتماعيته
٢٩٠	ب) تأثير الزمان و المكان في موضوعات و متعلقات الأحكام
٢٩٠	١-تعريف الموضوع و المتعلق
٢٩٢	٢-أقسام التغيير في خصوصيات و شرائط الموضوع
٢٩٨	ج) تأثير الزمان و المكان في مفاد الأدله، و مباني الاجتهاد
٢٩٨	١-الزمان و المكان، و مفاد الأدله
٣٠٣	٢-الزمان و المكان، و مباني الاجتهاد
٣٠٥	د) حدود تأثير الزمان و المكان
٣٠٥	١-الزمان و المكان، و الحكم الأولى و الثانوى
٣٠٧	٢-الزمان و المكان، و الأحكام الضرورتيه
٣٠٨	٣-تأثير الزمان و المكان مع وجود النص الخاص
٣١١	الفصل الثالث: دور الزمان و المكان، و بعض الشبهات، و الإجابة عنها
٣١١	اشاره
٣١١	أ) منافاتهما لبعض الروايات
٣١١	١-«حلال محمّد صلى الله عليه و اله حلال أبدا إلى يوم القيامة».
٣١٣	٢-«إنّ لله في كلّ واقعه حكما»
٣١٦	ب) شبهات حول الفقه
٣١٦	١-الزمان و المكان، و استلزام فقه جديد
٣١٦	٢-الزمان و المكان هما السبيل الوحيد لحلّ مشكلات الفقه
٣١٧	٣-الزمان و المكان، و استلزام قبول فقه أهل السنّه
٣٢٠	ج) الزمان و المكان، و البدعه
٣٢١	د) الزمان و المكان، و المعارضه مع دعوى الإطلاق، أو إجماع فقهاء السلف
٣٢٣	النتيجه
٣٢٧	رساله مختصره لمنهج الملام أحمد النراقي في الاستنباط في مستند الشيعه
٣٢٧	اشاره
٣٢٩	تمهيد

- ١-الاستفاده من المسائل،و القواعد الاصوليه فى الفقه ٣٣٠
- ٢-الاستفاده من آيات الأحكام فى الفقه ٣٣٨
- ٣-فقه الحديث،و مسأله الجمع بين الروايات ٣٤١
- ٤-الاهتمام و العنايه بالقواعد الفقهيّه ٣٤٧
- ٥-الشهره،و الإجماع،و تأثيرهما فى طريقه الاستنباط ٣٤٨
- ٦-لزوم التحرك الاجتهادى فى إطار الضوابط الفقهيّه ٣٥٠
- ٧-الفقيه،و الاستقلال فى عمليه الاستنباط ٣٥٤
- ٨-الفقيه،و كيفيه التعامل مع الاحتياط ٣٥٧
- ٩-مراجعته أفعال الفقهاء،و تأثير ذلك فى الاستنباط ٣٦٠
- ١٠-آراء العائمه،و تأثيرها فى الاستنباط ٣٦١
- رساله مختصره فى الحقّ و الحكم ٣٦٥
- اشاره ٣٦٥
- الأول:فى معنى الحقّ بحسب اللغه ٣٦٧
- الثانى:فى معنى الحقّ بحسب اصطلاح الفقهاء، ٣٦٨
- كون السلطنه من آثار الحق ٣٧٠
- ٣-قد يقال:بأنّ الحقّ نفس الملك ٣٧١
- ٤-التعبير الرابع:ما ذكره السيد الخوئى قدّس سرّه من أنّه لا فرق بين الحقّ و الحكم؛ ٣٧١
- و التحقيق أن يقال:إنّ الحقّ و إن كان اعتباره ممكنا و قابلا لأن يكون منشأ ٣٧٣
- رساله فى اكدوبه التحريف ٣٧٥
- اشاره ٣٧٥
- المقدمه ٣٧٧
- و نشير إلى نكات هامه: ٣٧٩
- النكته الاولى:تحقيق لفظ «التحريف» ٣٧٩
- النكته الثانيه:موارد استعمال لفظ «التحريف» و أنواعه ٣٨٠
- النكته الثالثه:التحريف الإجمالى و التفصيلى ٣٨٥
- النكته الرابعه:عدم كفايه الخبر الواحد لإثبات التحريف ٣٨٦

- النكتة الخامسة: آراء أكابر الإمامية حول التحريف ٣٨٧
- النكتة السادسة: الفرق بين القرآن و سائر الكتب السماوية ٣٩٢
- النكتة السابعة: مراحل نزول القرآن و مواطنه ٣٩٣
- النكتة الثامنة: إمكان تحريف القرآن من وجهه نظر العقل ٣٩٥
- النكتة التاسعة: هل الاستدلال بالقرآن على عدم التحريف يستلزم الدّور؟ ٣٩٥
- النكتة العاشرة: نوعين من الادعاء في التحريف ٤٠٠
- النكتة الحادية عشر: الدليل العقلي و العقلاني في عدم التحريف ٤٠٠
- اشاره ٤٠٠
- فلبيان هذا الدليل هناك طريقان: ٤٠١
- الطريق الأول: أن الوارد في كلمات المحقق الخوئي رحمه الله هو بصوره دليل عقلي ٤٠١
- الطريق الثاني: في هذا الطريق يلزم بيان مقدّمتين: ٤٠٣
- النكتة الثانية عشر: أوضح الآيات دلالة على عدم التحريف ٤٠٥
- النكتة الثالثة عشر: استلزام التحريف لعدم حجّيه ظواهر الكتاب ٤٠٧
- النكتة الرابعة عشر: دلالة حديث الثقلين على عدم التحريف ٤٠٨
- النكتة الخامسة عشر: نسخ التلاوه و الإنشاء ٤١١
- النكتة السادسة عشر: لا يمكن للشيعه الاعتقاد بالتحريف ٤١٣
- النكتة السابعة عشر: دراسته عائمه لروايات التحريف ٤١٤
- اشاره ٤١٤
- الجهه الاولى: الإشكال من حيث السند، ٤١٥
- و أمّا توضيح الجهه الثانيه: فإنّ هذه الروايات ٤١٧
- الطائفة الثامنة: الروايات التي تدلّ على وجود نقيصه في الكتاب الشريف، ٤١٩
- رساله في الدرسته الفقهيّه حول الطواف في الطابق الأول من المسجد الحرام ٤٢١
- اشاره ٤٢١
- تمهيد ٤٢٣
- علاقه البحث بفكره حدّ المطاف ٤٢٣
- علاقه البحث بمسأله الزيادة على ارتفاع الكعبه ٤٢٤

- ٤٢٥ جريان البحث في الطواف الواجب و المندوب
- ٤٢٦ لزوم دخول جميع أجزاء البدن في المطاف، و عدمه
- ٤٢٨ حكم البناء في مكّه المكرمه مرتفعا عن البيت
- ٤٣٠ الطواف من الطابق الأعلى من البيت
- ٤٣٢ اشكالات و أجوبه
- ٤٣٩ الطواف من الطابق الأول عند السنّه
- ٤٤٠ فروع ملحقه:
- ٤٤٠ الأول: الطواف في المكان المرتفع من البيت قليلا
- ٤٤٠ الثاني: شمول الحكم لحال الاضطرار، و عدمه
- ٤٤١ الثالث: الاستنابه و مشروعيتها
- ٤٤٢ سؤال و جواب
- ٤٤٣ خلاصه البحث، و نتيجته الدراسه
- ٤٤٥ رساله في اعتبار الأجهزه الحديثه في رؤيه الهلال
- ٤٤٥ اشاره
- ٤٤٧ مقدّمه
- ٤٤٨ تحرير محلّ النزاع
- ٤٤٩ تعريف الهلال
- ٤٥٣ أدلّه الموافقين بالرؤيه بالعين المسلّحه
- ٤٥٥ أدلّه المخالفين بالرؤيه بالعين المسلّحه
- ٤٥٥ و أمّا من استدلّ على عدم كفايه الرؤيه بالعين المسلّحه فمجموع ما استدلّ به
- ٤٥٥ اشاره
- ٤٥٦ الدعوى الاولى: الانصراف
- ٤٥٦ اشاره
- ٤٥٨ تحليل الروايات
- ٤٦٦ و المتحصل:
- ٤٦٦ موارد من عدم حمل الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف في الفقه:

٤٧٧	نتائج البحث:
٤٧٨	الدعوى الثانيه:الطريقتيه و الموضوعيه
٤٧٨	اشاره
٤٨١	موضوع الرؤيه
٤٨٢	إيرادات و توهمات:
٤٨٧	فهرس مصادر التحقيق
٤٨٧	أ-
٤٨٩	ب-
٤٩٠	ت-
٤٩٤	ث-
٤٩٤	ج-
٤٩٥	ح-
٤٩٦	خ-
٤٩٧	د-
٤٩٨	ذ-
٤٩٨	ر-
٤٩٩	ز-
٤٩٩	س-
٥٠٠	ش-
٥٠١	ص-
٥٠١	ع-
٥٠٢	غ-
٥٠٣	ف-
٥٠٤	ق-
٥٠٥	ك-
٥٠٧	ل-

٥٠٧ ----- م-

٥١٤ ----- ن-

٥١٧ ----- ه-

٥١٨ ----- و-

٥١٩ ----- فهرس الموضوعات

٥٣٩ ----- تعريف مركز

سرشناسه:فاضل لنكرانى، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

عنوان و نام پديدآور:رسائل في الفقه والاصول/ تاليف محمدجوادالفاضل اللنكرانى؛ تحقيق و نشر مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام.

مشخصات نشر:قم: مركز فقه الاثمه الاطهار(ع)، ۱۴۲۸ق.= ۱۳۸۶.

مشخصات ظاهري:۵۱۱ص.

شابك:۴۰۰۰۰ ريال ۹۶۴-۷۷۰۹-۵۷-۹:

يادداشت:عربي.

يادداشت:كتاب حاضر شامل رسائل، "الكتابه في الفقه الاسلامي: نقاش... و" "التقيه... و" "شرطيه الابتلاء في منجزيه العلم الاجمالي بالحرقة" و"الحق والحكم" و"تاثير الزمان و المكان في علم الفقه" و"اگزويه التحريف" مي باشد.

يادداشت:پشت جلد به انگليسي: Muhammad jawad fazel lankarani. Al- rasail fil fiqh wal - usul....

يادداشت:چاپ دوم.

يادداشت:کتابنامه: ص. [۴۶۹] - ۵۰۰؛ همچنين به صورت زيرنويس.

موضوع:اصول فقه شيعه

شناسه افزوده:مركز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندي کنگره:۲۹۷/۳۱۲

رده بندي ديويي:BP۱۵۹/۸/ف ۵ر۱۸ ۱۳۸۶

شماره کتابشناسی ملی: ۱۱۴۲۸۲۷

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

رسائل في الفقه والاصول

تأليف محمد جواد الفاضل النكراني

تحقيق و نشر مركز فقه الائمه الاطهار عليهم السلام

ص: ٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ونبينا أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أما بعد، لا شك في أنّ علم الفقه من أشرف العلوم موضوعاً وغايه، ومن أدقها وأكملها اصولاً وبنیاناً، ومن أوسعها وأشملها دائره وشمولاً لجميع أبعاد الحياه البشريه الفرديه والاجتماعيه، السياسيه والحكوميه، ومن أجل ذلك تتوسّع دائره موضوعاته، وفي ظلّ التحقيق عن العناوين المهمه الموجوده فيه تنكشف فوائد ودرر جديده، وقواعد عظيمه، وضوابط محكمه بحيث يحتاج كلّ واحد منها إلى بسط القول مستقلاً ومنفرداً، حتّى يلزم تدوين رساله مستقله يذكر فيها الجذور الأصلية والعناوين المرتبطه بالموضوع، ويظهر استقصاء الفروع المتشعبه عنها.

والمجموعه التي بين أيديكم هي الطبعه الثانيه التي تحتوى على الرسائل المتعدده في الموضوعات الفقهيه والاصوليه، كتبت بعضها بمناسبة انعقاد المؤتمرات العالميه المرتبطه بالمباحث الفقهيه، وذلك أيام اشتغالي بالتدريس وإداره الامور المرتبطه بمكتب والدنا الراحل سماحه المرجع الديني الأعلى آيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني رضوان الله تعالى عليه، وجعله في أعلى عليين، وأسكنه جنّات النعيم، وبعض هذه الرسائل في موضوعات لم يكتب حولها رساله من قبل، ولم ينقح فيها حقّ التنقيح، كالبحث عن الطواف من الطابق الأول، الذي هو أعلى من الكعبه المعظمه بمقدار يقرب من ثلاثين سانتيمتراً، وأيضاً البحث عن حجّيه الكتابه واعتبارها في الامور المختلفه في الفقه الإسلامى.

فحمد الله الذي أحكم قواعد الدين بمساعى المجتهدين، وشيّد أركان بهدايه المؤمنين إلى

أحكام الدّين، و جعل الفقه ضامنا لسعاده العالمين و المتديّنين.

و هذه الأيّام التي تصادف ارتحال زعيم الحوزات العلميّه، و المرجع العامّ للطائفه، الذي كان لفقدانه ثلمه عظيمه و خساره كبيره، قد بكت فيها المراجع و الفقهاء، و صبّج الفضلاء و طلبه الحوزات و الناس في تشييع جثمانه الشريف، فطموا الرؤوس و لبسوا السواد و عطّلت البلاد، كأنّهم فقدوا أباهم، و صرّح كثير منهم بأنّ هذا اليوم أشدّ علينا من يوم فقد أينا، فقد أحسنا بخروج الروح من قلوبنا، و النور من أبصارنا، و الطاقه من أبداننا، و قد انعقدت له المحافل العظيمه الكثيره داخل البلاد و خارجها حتّى أربعينته.

كان قدّس سرّه الشريف من أعظم أساتذه الحوزه العلميّه و أساطينها، و من مميّزاته اهتمام الشديد في تربيّه الفقهاء و المجتهدين، و تحكيم مباني الفقه و الأحكام، و لأجل هذا قد أسّس مركزا عظيما للتربيّه و تخريج الفضلاء في الفقه و الاصول، سمّاه قدّس سرّه بـ «مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام». و هذا اليوم قد مضى من عمر المركز بما يقرب من عشر سنوات، ربّيت فيه أعلام الفضلاء، و جهابذه العلم، و انتشرت من خلاله الرسائل الدقيقه حول الموضوعات المتنوّعه، سيّما المباحث المستحدثه، سائلين الله تبارك و تعالى أن يتقبّل هذا العمل المبارك من والدنا المعظّم الراحل، و يجعله ذخرا كبيرا له و لنا يوم الحساب، و أن يوفّقنا لحفظه و إبقائه تحت رعايه وليّه الأعظم إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

و في الختام نتقدّم بالشكر و التقدير للمحقّقين في هذا المركز، الذين وقفوا على مراجعه هذا السفر، و حقّقوا فيه مجدّدا، و أخرجوا مصادره، و نخصّ بالذكر مدير المركز حجّجه الإسلام و المسلمين الشيخ محمّد رضا الكاشاني، و حجّجه الإسلام و المسلمين الشيخ عباد الله سرشار الطهراني الميانجي و حجّجه الإسلام و المسلمين الشيخ المهدي دامت توفيقاتهم، و اهدي ثواب هذا الكتاب- إن كان له أجر- إلى روح الوالد الشريف، فقد كان له علىّ حقّا عظيما، و كانت حياتي العلميّه مدينه له؛ و إن لم أقدر على شكر عشر من أعشار أطافه علىّ، نطلب من الله تبارك و تعالى أن يجعله نورا باقيا في أفكار المتفكّرين، و سراجا دائما للفضلاء و المجتهدين إن شاء الله تعالى ربّ العالمين.

محمّد جواد الفاضل اللنكراني ٢٧ رجب المرجّب ١٤٢٨

وقد ألفت في سنه ١٤١٥ هـ. ق بمناسبة المؤتمر العالمي للشيخ مرتضى الأنصاري قدّس سرّه، وقرأت في صحن المؤتمر

المقدمه:

مسأله التقيّه من المباحث المهمّه القرآنيّه التي تعدّ من القواعد الفقهيّه، و تتفرّع عليها فروع كثيره؛ و هي التي تعرف بها الإماميّه، و صارت دثارهم و شعارهم من جانب، مع أنّها من ناحيه اخرى كانت وسيله للتشيع عليهم، و حيث إنّه لم يستوف البحث عنها في كتب القوم، و عن موارد جريانها و أقسامها و أنواعها إلّا في كلمات الشيخ الأعظم، و بعض من تأخّر عنه، كان اللازم البحث عنها و عن الامور المرتبطه بها.

و السبب الوحيد لتشنيع العامّه و علمائهم على الإماميّه، هو عدم الاطّلاع عن حقيقتها، و عدم الوصول إلى قمتها، كما أنّ هذه هي العله الأساسيه لسائر المباحث الاختلافيه بيننا و بينهم، فالواجب التدبّر فيها حقّ التدبّر.

و العجب أنّ علماء العامّه لم يصلوا إلى حقيقتها، و سمعوا من هذا البحث الدقيق ما هو المشهور بين العوامّ منهم، فهجموا علينا هجمه جهل و عناد، من دون مراجعه

كتبنا الفقهيته الاستدلاليه، فقال بعض (١) منهم: إنها مساوقه للكذب، وذهب بعض ٢ آخر إلى أنها مساوقه للنفاق، و كيف يكون كذبا و نفاقا و القرآن الكريم ينادى بمشروعيتها، و يحكى عن استعمالها عند الأنبياء عليهم السلام؟ (٢)

ثم إنه قد ذكر الألوسى فى تفسيره بيانا طويلا لنفى التقيّه و ردّها، و نحن نجمعه فى ضمن امور و نجيب عنه:

الأمر الأوّل: أنّ كلمات الإماميه مضطربه فى هذا الموضوع من حيث الحكم الشرعى، فقال بعض منهم بالوجوب، و ذهب بعضهم إلى الاستحباب، و مال ثالث إلى الجواز، و الاضطراب دليل على عدم تنقيح الموضوع عندهم، و كاشف عن عدم دليل معتبر (٣).

و فيه: أنّهم لم يعلموا أنّ الموضوع الواحد يصلح أن يكون متعلّقا للأحكام المختلفه بالجهات المتعدّده، و التقيّه تنقسم بحسب الحكم التكليفى إلى الأحكام الخمسه، و سيأتى (٤) تفصيلها إن شاء الله تعالى.

الأمر الثانى: أنّ فى كلمات أئمّه الإماميه كعلّى عليه السّلام و بنيه، ما يبطل مشروعيه التقيّه، فضلا عن استحبابها و فضلها؛ لقوله عليه السلام: علامه الإيمان إيثارك الصدق، حيث يضرك، على الكذب حيث ينفعك (٥)، و أيضا قوله عليه السلام: إني و الله لو لقيتم واحدا و هم طلاع الأرض كلّها ما باليت و لا استوحشت (٦).

ص: ١٠

١- ٢، ١) منهاج السنّه النبويّه ١: ٦٨ و ج ٢: ٤٦ و ج ٧: ١٥١، سلسله الأحاديث الصحيحه ٥: ٦٤٦، الموسوعه الميسّره فى الأديان و المذاهب المعاصره: ٣٠٢.

٢- ٣) سيأتى ذكر الآيات الدالّه على التقيّه فى ص ٢٥-٢٧.

٣- ٤) روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى ٣: ١٦٣.

٤- ٥) فى ص ٢١-٢٣.

٥- ٦) نهج البلاغه، للدكتور صبحى الصالح: ٥٥٦ حكم ٤٥٨، و فيه: «الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك، على الكذب حيث ينفعك».

٦- ٧) نهج البلاغه، للدكتور صبحى الصالح: ٤٥٢ كتاب ٦٢.

و فى هذه الكلمات دلالة على لزوم اختيار الصدق و إن كان مضرًا، و دلالة على أنّ الأمير لم يخف و هو منفرد عن حرب الأعداء و هم جموع، ثمّ قال بعد هذه العبارات: كيف يفسّرون قوله-تعالى-: **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** بأكثركم تقية (١)؟

و فيه أولًا: أنّ التقية ليست بكذب، و لا يصدق عليها تعريف الكذب؛ لأنّ من مقومات الكذب: هى المخالفة للواقع، و التقية ليست كذلك؛ لأنّها مع تحقّق شرائطها تكون أمورًا بها بالأمر الاضطرارى؛ و هو أمر واقعى ثانوى، فالعمل على طبق التقية عمل بالحكم الواقعى الثانوى، و إلاّ يلزم أن يكون جميع الموارد الاضطرارى موجبا للكذب.

و ثانيا: أنّ الكذب من مقوله الخبر، و التقية ليست بخبر، اللهمّ إلاّ فى التقية فى الأقوال، فتأمل.

و ثالثا: سلّمنا كونها من مصاديق الكذب، لكنّ المراد من كلام أمير المؤمنين عليه السّلام: هو الضرر الذى لم يبلغ حدّ القتل، و لا يكون هتكًا للعرض، فلو كان الكذب موجبا لحفظ النفس؛ فبما أنّ حفظها أهمّ من قبح الكذب فيرجح عليه، و مسأله الأهمّ و المهمّ و ترجيحه عليه من القواعد العقلية العقلائية التى لا يعتريها ريب.

و رابعا: أنّ المراد من الأتقى فى الآيه الشريفه: هى التقية من الله-تبارك و تعالى- التى يعبر عنها فى الشريعة بالتقوى التى حثّ عليها الكتاب و السنّه، و سيأتى (٢) أنّها خارجه عن بحث التقية المبحوث عنها فى الفقه.

الأمر الثالث: الاستدلال ببعض الروايات التى تدلّ على عدم جواز التقية فى

ص: ١١

١- ١) روح المعانى ١٦٤: ٣.

٢- ٢) فى ص ١٩ و ٢٢.

المسح على الخفين (١).

و فيه: أنّ المسح على الخفين و نظيره من موارد الاستثناء، و نحن نقول أيضا بعدم جريان التقيّه فيها.

الأمر الرابع: الاحتجاج بما رواه الكليني عن معاذ بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: إنّ الله -عزّ و جلّ- أنزل على نبيه صلّى الله عليه و اله و سلّم كتابا، فقال جبرئيل: يا محمّد هذه وصيّتك إلى النجباء.

فقال: و من النجباء؟

فقال: عليّ بن أبي طالب و ولده عليهم السلام، و كان على الكتاب خواتم -إلى أن قال:- و فى الخاتم الخامس: و قل الحقّ فى الأمن و الخوف، و لا تخش إلاّ الله تعالى (٢).

و هذه الروايه صريحه بأنّ أولئك الكرام ليس دينهم التقيّه، كما تزعمه الشيعة (٣).

و فيه: أنّ التقيّه -كما سيأتى (٤)- مشروعه فيما إذا لم ينجرّ إلى الفساد فى الدين، و فى بعض الموارد يحتتمل أنّ سكوت الإمام عليه السلام موجب لفساد الدين، فيجب عليه إظهار الحقّ.

و بهذا البيان يظهر فساد ما قال أيضا: لو كانت التقيّه واجبه لم يتوقّف إمام الأئمه عن بيعه خليفه المسلمين (٥). فتدبّر فى فساد.

فيا عجبا من هذه الاستدلالات الموهونه البعيده عن المتفقّه، فضلا عمّن يسمّى ب«الفقيه»، و من الواضح: أنّ بعد العامّه عن الفقه الأصيل هو السبب لهذه

ص: ١٢

١- ١) روح المعانى ١٦٤: ٣.

٢- ٢) الكافي ٢٧٩: ١- ٢٨٠ ح ١ و ٢.

٣- ٣) روح المعانى ١٦٥: ٣.

٤- ٤) فى ص ٢٩- ٣١.

٥- ٥) روح المعانى ١٦٦: ٣.

و كيف كان، إنَّ الشيخَ الأعظمَ قد دقَّقَ النظرَ و أتمَّ الفكرَ في مبحثِ التقيَّةِ (١).

و أكثر ما يوجد في كتب الفقهاء المتأخِّرين عنه من التحقيقات فيها قد اخذت جذورها من كلماته، سيِّما مبحث الإجزاء؛ فإنَّه قد استدلَّ بروايات معتبره لم نر الاستدلال بها قبل الشيخ في كلمات من تعرَّض لهذا البحث، كالمحقِّق الثاني في رسالته (٢)، و الشهيد الأوَّل في قواعده (٣).

و هذه الرسالة التي بين يديك كتبها أداء لبعض حقوقه الكثيرة على جميع المجتهدين، و إجابته لطلب بعض الأعزَّاء الكرام من المسؤولين في المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئويَّة الثانية لميلاد الشيخ الأعظم، و اهديتها إلى روحه الشريف، الذي يكون الاجتهاد مرهونا له، و الفقه موسِّعا و محقِّقا بتحقيقاته، و أرجو من الله تعالى أن يتقبَّلها بقبول حسن، و من القراء الكرام أن ينظروا فيها بعين الدقَّة و الإغماض عن القصور. إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (٤).

و البحث يقع هنا في فصول:

إشاره

ص: ١٣

١-١) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٧١-١٠٣.

٢-٢) رسائل المحقِّق الكركي ٢: ٥١.

٣-٣) القواعد و الفوائد ٢: ١٥٥-١٥٩، قاعده ٢٠٨.

٤-٤) سورة فاطر ١٠: ٣٥.

و هي إمّا مأخوذه من الثلاثي المجرد «تقى يتقى تقيته»، وإمّا من الثلاثي المزيد «أتقى يتقى اتقاء و تقيته»، و على كلا التقديرين تكون مصدرا، كما هو المستفاد من كلمات اللغويين (١)، و تكون بمعنى التحذّر و التحفّظ مطلقا، و لا يكون اسما للمصدر، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدّس سرّه (٢). هذا بحسب اللغه.

و أمّا في اصطلاح الفقهاء: فقد عرفه الشيخ الأعظم «بأنّها التحفّظ عن ضرر الغير في قول، أو فعل مخالف للحقّ» ٣.

و في هذا التعريف قد اخذ قيود ثلاثه:

الأوّل: التقييد بأنّ القول، أو الفعل لأجل التحفّظ عن ضرر الغير؛ سواء كان ضررا عاجلا، أو آجلا، و سواء كان الضرر ماليا، أو عرضيا، أو نفسيا.

الثاني: الموافقه في مجرّد القول، أو العمل، و احترز بهذا عن الموافقه بحسب الاعتقاد.

ص: ١٥

١-١) مجمع البحرين ١٩٦٦: ٣، لسان العرب ٤٨٠: ٦.

٢-٣) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٧١.

الثالث: تقييد القول و الفعل بأنهما مخالفان للحقّ.

و قد وقع الخلاف في القيد الأول و الثالث، فذهب جمع (١) إلى أنّ التقيّه إذا كانت خوفاً، فمعناها التحفّظ لأجل دفع الضرر، و هذا البيان لا يجرى في التقيّه المداراتيّه المستفاده من بعض الروايات (٢) التي لا يكون في مخالفتها ضرر، لا عاجلاً، و لا آجلاً.

و ذهب بعض (٣) إلى أنّ التقيّه أعمّ من أن يكون مخالفاً للحقّ، أو موافقاً له، ففعل المنافقين في قبال المسلمين يكون من موارد التقيّه، و يصدق عليه عنوانها و إن كان موافقاً للحقّ.

و فيه: أنّ فعل المنافقين خارج عن التقيّه في اصطلاح الفقهاء؛ فإنّهم في مقام بيان التقيّه التي ترتّب عليها أحكام خاصّه؛ تكليفيّه و وضعيّه، و لا يترتب على فعلهم أثر من هذه الآثار.

و ليعلم أنّ التقيّه بحسب الفقه دائرتها أوسع من التقيّه بحسب العقل؛ فإنّها واجبه حتّى في صوره الأمن و عدم وجود المداراه أيضاً، كما ورد في المأثور: عليكم بالتقيّه؛ فإنّه ليس ممّا من لم يجعلها شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجيّته مع من يحذره (٤)؛ ففي هذه الصوره تكون واجبه و إن لم يكن في البين خوف، أو مداراه، أو كتمان.

ص: ١٦

١-١) لم نجده عاجلاً.

٢-٢) وسائل الشيعه ٢١٩:١٦-٢٢٠، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٦.

٣-٣) هدايه الطالب إلى أسرار المكاسب: ٦٣٠.

٤-٤) الأمالي للطوسي رحمه الله: ٢٩٣ ح ٥٦٩، و عنه وسائل الشيعه ٢١٢:١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٤ ح ٢٩.

إشاره

إنّ التقيّه لها جهات أربع تنقسم من كلّ جهه إلى أقسام:

الجهه الاولى: التقيّه بحسب الذات تنقسم إلى الخوفى، و المداراتى، و الإكراهى، و الكتمانى.

و المراد من الخوفى أن يكون منشأ التقيّه هو الخوف من ضرر الغير؛ بأن يخاف إيصال الضرر إليه؛ سواء كان الضرر على نفسه، أو عرضه، أو ماله، أو ما يتعلّق به.

و المراد من المداراتى أن يكون المطلوب فيها المداراه مع العائمه لأجل وحده كلمه المسلمين، و جلب مودّتهم لأجل تقويه الدين.

و المراد من الإكراهى أن يكون منشأ التقيّه هو الإكراه من ناحيه الغير، و سيأتى (1) البحث فى الفرق بين الإكراه و التقيّه فانتظر.

و المراد من الكتمانى؛ و هو الذى يكون واجبا لا لأجل التحفّظ عن ضرر الغير به، أو المداراه معه، أو إكراه منه، بل لحفظ المذهب و التحفّظ عن إفشاء سرّ

ص: ١٧

أهل البيت عليهم السّلام. و سيأتي (١) تفصيل هذه الأقسام في البحث عن أنواع التقيّه.

الجهة الثانيه: تقسيمها بحسب المتّقى؛ فإنّه قد يكون من العوامّ، و قد يكون من رؤساء المذهب، فقد يكون ارتكاب بعض الأعمال الصادره من الشخصيّات البارزه الدينيّه موجبا لهتك حرمة المذهب، و وهن عقائد المسلمين.

الجهة الثالثه: التقسيم بحسب المتّقى منه؛ فإنّه قد يكون من الكفّار، و قد يكون من سلاطين العامّه، كما أنّه يمكن أن يكون سلطانا شيعيّاً، أو قاضيا كذلك، و قد يكون من العوامّ، و يمكن أن يكون من الله سبحانه و تعالى، و سيأتي المراد منه.

الجهة الرابعه: تقسيمها بحسب المتّقى فيه، فهو إمّا أن يكون حكما شرعيّاً، و إمّا أن يكون موضوعا خارجيّاً، و الأوّل قد يكون فعلا محرّماً، و قد يكون تركا للواجب؛ و هو: إمّا أن يكون تركا لأصل الواجب، أو يكون تركا للجزء، أو الشرط، و قد يكون إتيانا للمانع، أو القاطع.

و التقسيم بحسب الجهات الأربعه من أشعه أضواء فكر الإمام الخميني قدّس سرّه، على ما جاء في رسالته فيها (٢).

و هاهنا تقسيم جاء في كلمات السيّد الخوئي قدّس سرّه؛ فإنّه قال: إنّها تنقسم إلى أقسام ثلاثه:

الأوّل: قد يراد بها المعنى العامّ؛ و هو التحفّظ عمّا يخاف ضرره و لو في الامور التكوينيّه، كما إذا اتقى من الداء بشرب الدواء.

الثاني: قد يراد بها المعنى الخاصّ؛ و هي التقيّه المصطلح عليها؛ أعنى التقيّه من العامّه.

الثالث: التقيّه من الله سبحانه و تعالى؛ و هي مساوق لإتيان الواجبات و ترك

ص: ١٨

١ - ١) في ص ٤٣-٤٩.

٢ - ٢) الرسائل، رساله في التقيّه ١٧٤: ٢-١٧٥.

المحرّمات، و ليس لها حكم شرعى، بل العقل يحكم بوجوبها (١).

النتيجه:

فالمستفاد من مجموع الكلمات-بعد خروج التقيّه فى التكوينيّات و التقيّه من الله-تبارك و تعالى-عن محلّ الكلام؛ لعدم شمول تعريفها لهما-أنّها تنقسم إلى التقيّه بالمعنى الأخصّ؛ و هى التقيّه عن العامّه فيما يرتبط بالمذهب؛ و هى المبحوث عنها فى الفقه، و إلى التقيّه بالمعنى الأعمّ؛ و هى التقيّه من العامّه و غيرهم لأجل الاضطرار و الخوف فى التشريعيّات. و الأوّل ينقسم إلى الخوفى، و المداراتى و الإكراهى، و الكتمانى.

وجوه الفرق بين التقيّه بالمعنى الأخصّ، و التقيّه بالمعنى الأعمّ

الأوّل: مدرّك التقيّه من العامّه-مضافا، إلى العقل فى بعض أقسامها-هى الروايات الوارده فى موردها (٢). بينما أنّ المدرّك فى التقيّه بالمعنى العامّ منحصر فى العقل؛ فإنّه يحكم بلزوم رعايه التقيّه فى موارد الضرر، و لهذا يكون تقسيمها إلى الأحكام الخمسه على وفق القاعده، فتدبّر.

الثانى: أنّ الملاك فى التقيّه من العامّه، هو الملاك الذى ذكر فى الروايات من الخوف، و المداراه، و الكتمان، و الإكراه، مع أنّ الملاك فى الثانى منحصر فى الخوف فقط.

الثالث: أنّ التقيّه بالمعنى الأخصّ قد يكون مطلوبا بالذات، كالتقيّه الكتمانى،

ص: ١٩

١-١) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٢٢١: ٥.

٢-٢) وسائل الشيعه ٢٠٣: ١٦-٢٢١، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٤-٢٧.

و قد يكون مطلوباً بالغير، كالتقيّه الخوفيه، بينما أنّ التقيّه بالمعنى العامّ يكون مطلوباً بالغير دائماً، و مقدّمه للحفاظ عن الضرر.

الرابع: يمكن أن يقال بجريان قاعده التزامم في التقيّه بالمعنى الأعمّ في جميع مواردّها، و عدم جريان القاعده في جميع موارد التقيّه بالمعنى الأخصّ، بل في بعضها على ما سيأتي (١).

ثمّ اعلم أنّ كلمات الشيخ الأعمّ قدّس سرّه مضطربه جدّاً، و لا يستفاد منها أنّه في مقام البحث عن أيّ قسم من هذين القسمين، لكن يستفاد من بعض كلماته أنّه في مقام البحث عن التقيّه بالمعنى الأخصّ، كتمثيله بالمداراه مع العامّه و العشره معهم، و كذا الفرق الذي ذكره بين الأقسام الخمسه و قال: يكتفى في التقيّه غير الواجبه بالموارد التي ذكرت في الروايات، و يستفاد من المثال الذي ذكر للتقيّه المباحه و المكروهه أنّه في مقام البحث عن التقيّه بالمعنى الأعمّ (٢)، فتدبر في كلماته قدّس سرّه.

ص: ٢٠

(١-١) في ص ٢١-٢٣.

(٢-٢) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعمّ): ٧٣-٧٥.

بناء على ما سلطنا سابقا (١)، يجب البحث عن جريان الأحكام الخمسه التكليفية فى التقيّه بالمعنى الأعم، والمعنى الأخصّ.

أمّا جريانها فى التقيّه بالمعنى الأعمّ، فيتصوّر فيها جريان جميع الأحكام الخمسه: فقد تكون واجبه، كما إذا كان ترك التقيّه مستلزما لقتل نفسه، كما فى إظهار الكفر إذا كان تركه مستلزما لذلك، وقد تكون محرّمه وهى على نوعين:

النوع الأول: حرمة تشريعيه؛ وهى التى كان منشأ الحرمة فيها التشريع، كما إذا أجبره الحاكم على الاقتداء خلف الفاسق، فيصلّى الشخص خلفه، لكن مع نيّة التقرب، وهذا حرام؛ لأنّ الصلاة خلف الفاسق لا يكون مقربا، ونيّة التقرب بهذا العمل يكون تشريعا.

و النوع الثانى: الحرمة الذاتيه، كما إذا أجبره الحاكم على قتل نفس محترمه، فلو فعل و قتل تقيّه لكانت حراما بالحرمة الذاتيه.

و قد مثّل الشهيد الأول قدّس سرّه للتقيّه المحرّمه بالتقيّه التى لم يكن فى موردها

ص: ٢١

ضرر عاجلا، ولا آجلا (١).

و أورد عليه السيد الخوئي (٢) بأن هذا المورد خارج عن موضوع التقيّه؛ فإنّ الملاك في التقيّه بالمعنى العامّ خوف الضرر، فلا تتّصف بالحرمة مع عدم وجود الضرر.

و أمّا التقيّه المستحبّه، فقد مثّل لها الشيخ الأعظم بالمداراه مع العامّه، و جلب مودّتهم، و الحضور في مجالسهم (٣).

و أورد عليه السيد الخوئي بنفس الإيراد السابق، ثمّ قال: إنّ التقيّه كالعداله ذات مراتب متعدّده، و الاستحباب إنّما يتصوّر بالنسبه إلى الدرجه الشديده منها، ثمّ استشهد بقوله - تعالى -: **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** (٤)؛ بمعنى أشدّكم تقيّه (٥).

و فيه: أنّ قياس التقيّه بالعداله غير صحيح جدّاً؛ لأنّ التقيّه إمّا أن تتحقّق في الخارج، و إمّا أن لا تتحقّق، بخلاف العداله؛ لأنّها يمكن أن تتحقّق في الإنسان على نحو متوسط، و يمكن أن يحصل على نحو شديد.

و أمّا ما استشهد به، ففساده واضح؛ لأنّ التقيّه المذكوره في الآيه هي التقيّه من الله تبارك و تعالى، و لها مراتب متعدّده، بل هي عين العداله.

و قد قلنا سابقاً (٦) بخروج هذا النوع من التقيّه عن محلّ الكلام، فالقول بوجود المراتب للتقيّه من غير الله يلزم أن تتقى منه، فاتّق.

ص: ٢٢

١- ١) القواعد و الفوائد ١٥٨: ٢، قاعده ٢٠٨.

٢- ٢) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٢٤: ٥.

٣- ٣) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٧٥.

٤- ٤) سوره الحجرات ١٣: ٤٩.

٥- ٥) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٢٥: ٥.

٦- ٦) في ص ١١ و ١٩.

والمثال الصحيح للتقيّة المستحبّه إنّما هو فيما لو كانت التقيّة في مورد أرجح من تركها، كما إذا اكره على البراءة من أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام، فالبراءة تقيّه-بناء على جريان التقيّة في التبرّيء-أرجح من تركها و تعريض نفسه على القتل.

و من هذا البيان يظهر المثال للتقيّة المكروهه، فلو كان ترك التقيّة أرجح من التقيّة، كما إذا فرضنا أنّ تعريض النفس على الهلاك أرجح من التبرّيء، لكان التبرّيء تقيّه مكروهًا، ولو لم يرجح أحدهما على الآخر لكانت التقيّة مباحه.

هذا كلّه في جريان الأحكام الخمسه في التقيّة بالمعنى الأعمّ. و أمّا جريانها في التقيّة بالمعنى الأخصّ، فالمستفاد من الروايات (١) أنّ هذا النوع من التقيّة إمّا واجبه، و إمّا مستحبّه، و لا تنقسم إلى الأقسام الاخر من المباحه، و المحرّمه، و المكروهه.

ص: ٢٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢٠٣:١٦-٢١٤، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٤.

أمّا الاولى: فهى الروايات الواردة فى المقام، و سند كرها جميعا فى طىّ المباحث الآتية، فانتظر.

و أمّا الثانية: فمضافا إلى كونها من الامور الضروريّه العقلائيّه، تدلّ عليها آيات متعدّده:

١- قوله -تعالى-: لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (١)، و التقاه بمعنى التقيّه، و أصلها وقية.

قال الطبرسى: و المعنى: إلّا- أن يكون الكفّار غالبيّن، و المؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم، و لم يحسن العشره معهم، فعند ذلك يجوز له إظهار مودّتهم بلسانه، و مداراتهم تقيّه منه، و دفعا عن نفسه من غير أن يعتقد ذلك.

و فى هذه الآيه دلالة على أنّ التقيّه جائزه فى الدين عند الخوف على النفس، و قال

ص: ٢٥

أصحابنا: إنها جائزه فى الأحوال كلها عند الضروره، وربما وجبت فيها لضرب من اللطف و الاستصلاح (١).

و قال شهاب الدين الألوسى فى تفسيره: و فى الآيه دليل على مشروعته التقيه (٢).

و قال القرطبي: قال ابن عباس: هو أن يتكلم بلسانه و قلبه مطمئن بالإيمان، و لا- يقتل و لا يأتي مأثما. و قال الحسن: التقيه جائزه للإنسان إلى يوم القيامة (٣).

و قال الفخر الرازى فى تفسيره: إن هذا القول أولى؛ لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان (٤).

فآليه تدل على مشروعته التقيه و جواز استعمالها فى الدين.

٢- قوله- تعالى-: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٥)، و اختلف المفسرون فى أن الآيه فىمن نزلت؟ و الأشهر الأصح بحسب الروايات الوارده أنها نزلت فى عمار و أصحابه (٦)، حيث أخذهم الكفار و أكرهوهم على كلمه الكفر، فلم يعطهم أبو عمار و أمه فقتلا، و أعطاهم عمار بلسانه ما أرادوا منه، فأخبر سبحانه و تعالى بذلك رسول الله صلى الله عليه و اله (٧).

و كيف كان، فالآيه داله على مشروعيه التقيه بإظهار كلمه الكفر عند

ص: ٢٦

١- ١) مجمع البيان ٢: ٢٧٢.

٢- ٢) روح المعانى ٣: ١٦١.

٣- ٣) الجامع لأحكام القرآن: ٤: ٥٧.

٤- ٤) التفسير الكبير للفخر الرازى ٣: ١٩٤.

٥- ٥) سوره النحل ١٠٦: ١٦.

٦- ٦) وسائل الشيعة ١٦: ٢٢٥-٢٣٠، كتاب الأمر و النهى، أبواب الأمر و النهى ب ٢٩.

٧- ٧) مجمع البيان ٦: ١٩١.

الضروره. و الآيه و إن كانت فى مورد الإكراه، إلا أنه سياتى (1) عدم الفرق موضوعا بين التقيّه و الإكراه، و أنّ من مصاديقها التقيّه الإكراهيه؛ بمعنى التقيّه التى يكون منشؤها الإكراه.

3- قوله -تعالى-: وَ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ (2). فالآيه دالّه على جواز كتمان الإيمان عند الخوف على النفس، و لا ريب أنّ كتمان الإيمان لا يتحقّق عادة إلا بإظهار خلافه، و الاشتراك مع الكفّار فى بعض أعمالهم، و ترك وظائف المؤمنين، فينطبق على عمله عنوان التقيّه.

فهذه الآيات تدلّ على مشروعيه التقيّه بالمعنى الأعمّ، عند الخوف من الكفّار و غيرهم.

ص: 27

1- 1) فى ص 31-34.

2- 2) سورة غافر 28: 40.

إشاره

قد استثنى فى كلمات الفقهاء أربعة موارد، و على حسب تجزئتنا يكون بعضها مستثنى من التقيّه بالمعنى الأخصّ فقط، و بعضها مشتركه يستثنى منها بالمعنى الأخصّ و الأعمّ معا.

المورد الأول: و هو من الموارد المشتركه بينهما

؛ و هو فيما إذا كانت التقيّه موهنه للمذهب، أو لاصول الأحكام، و موجه لفساد الدين، و بعبارة اخرى: كانت سببا لتحقق المعاصى الكبيره التى لا- يرضى الشارع بتحققها و لو بنحو التقيّه، كهدم الكعبه و المشاهد المشرفه، و تفسير باطل لكلام الله تبارك و تعالى، ففى هذه الموارد لا تكون التقيّه مشروعه بوجه. و يستدلّ على ذلك بأدله:

الدليل الأول: أنّ تقدّم أدله التقيّه على أدله سائر الواجبات و المحرّمات من باب الحكومه؛ و هى ممنوعه فى الموارد التى تكون سببا لوهن المذهب، و موجبا لفساد الدين؛ فإنّ أدله التقيّه و إن كانت ناظره إلى مثل دليل الصلاه و غيرها، و لكن لا تكون ناظره إلى مثل هذه المحرّمات العظيمه.

الدليل الثانى: أنّه لو فرضنا شمول أدله التقيّه بالنسبه إلى جميع الموارد، فمن

الواضح انصراف الاطلاقات إلى الموارد التي لا تكون موجبه لفساد الدين.

و لا يخفى أنّ هذين الدليلين تامان بالنسبه إلى التقيّه بالمعنى الأخصّ، و قاصران عن التقيّه بالمعنى الأعمّ.

الدليل الثالث: و هو المختصّ بالتقيّه بالمعنى الأعمّ، و قد قلنا سابقا (1) بجريان قواعد التراحم فيها، و من البديهي أنّ حفظ الدين أهمّ بمراتب من التقيّه.

الدليل الرابع: ما جاء في بعض الروايات المعتبره من أنّ التقيّه إذا كانت مستلزمه لفساد الدين فغير جائزه:

١- ما عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام، و فيه: و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله، فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّه ممّا لا يؤدى إلى الفساد في الدين؛ فإنّه جائز (2).

و الروايه معتبره سندا؛ فإنّ مسعده بن صدقه و إن لم يكن في مورده توثيق خاصّ، لكن روايته معتبره من جهتين:

الجهه الاولى: أنّ له توثيقا عاما؛ لوجوده في أسناد كتاب كامل الزيارات و تفسير عليّ بن إبراهيم (3)، و هذا المقدار يكفي في الوثاقه ما لم يكن في مقابله تضعيف خاصّ معتبر.

الجهه الثانيه: أنّ ما رواه مطابق من جهه المضمون و المدلول لما جاء في الروايات الصحيحه، فالروايه تامه من حيث السند. و أمّا وجه الدلاله؛ فإنّ فيها ضابطه كليّه لموارد التقيّه، فقد حدّد الإمام عليه السلام مشروعيتها بما إذا لم يؤدى إلى الفساد

ص: ٣٠

(١-١) في ص ٢٠ و ٢١-٢٣.

(٢-٢) الكافي ١٦٨:٢ ح ١، و عنه وسائل الشيعه ١٦٦:١٦٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٥ ح ٦.

(٣-٣) كامل الزيارات، مقدّمه المؤلف: ٣٧، تفسير القمّي، مقدّمه الكتاب: ٤.

فى الدين.

٢- ما عن الشيخ الطوسى باسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب يعنى ابن يزيد، عن الحسن بن على بن فضال، عن شبيب العقرفى، عن أبى حمزه الثمالى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: و أيم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم: لا نفعل إنما نتقى، و لكنت التقيه أحب إليكم من آبائكم و أمهاتكم (١).

و المستفاد منها: أن التقيه غير مشروع فيما إذا وجبت نصره الإمام عليه السلام؛ فإن نصرته من أعظم الفرائض، و التقيه إن كانت مؤديه إلى عدم نصرته فغير جائزه.

المورد الثانى: و هو أيضا من الموارد المشتركة فى مسألة الدماء؛

فإن التقيه مشروع فيما إذا لم تبلغ الدم، فإذا بلغ فلا تقيه، فلو اكره شخص على قتل نفس محترمه لكان القتل من جهه التقيه غير مشروع.

و الدليل عليه-مضافا إلى أنه ادعى ابن ادريس عدم الخلاف فى ذلك (٢)- روايه محمد بن يعقوب، عن أبى على الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن شبيب الحداد، عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال: إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيه (٣).

و الروايه صريحه فى عدم مشروعيه التقيه فيما إذا بلغ الدم. و هنا إشكال يجب طرحه و الجواب عنه، و هو: أن المثال فى هذا المورد منحصر بمسأله الإكراه، بينما أن بين التقيه و الإكراه فرقا من وجوه مختلفه:

الوجه الأول: من جهه التعريف؛ فإن تعريف التقيه على ما جاء فى روايه

ص: ٣١

١- ١) تهذيب الأحكام ١٧٢: ٦ ح ٣٣٥، و عنه وسائل الشيعه ٢٣٤: ١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٣١ ح ٢.

٢- ٢) السرائر ٢٠٣: ٢.

٣- ٣) الكافى ٢٢٠: ٢ ح ١٦، المحاسن ٤٠٤: ١ ح ٩١٤، و عنهما وسائل الشيعه ٢٣٤: ١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٣١ ح ١.

مسعده: أن يكون قوم سوء ظاهر فعلهم و حكمهم على خلاف حكم الحق، و التحفظ عن القوم يأتیان الفعل الموافق لمذهبهم يكون تقيّه. و أمّا تعريف الإكراه:

أن يكره شخص على إتيان فعل و مع التوعيد على تركه، فالإكراه أمر إضافي فيما بين المكره و المكره و المكره عليه مع وجود التوعيد على ترك المكره عليه، بخلاف التقيّه الخاليه عن التوعيد و المكره (بالكسر).

الوجه الثاني: أن التقيّه تصلح لأن تكون متعلّقه للحكم الشرعيّ، كالوجوب و الاستحباب، بخلاف الإكراه، فلا يقال: إن العمل المكره عليه واجب أو مستحبّ، بل غايته أن الإكراه يرفع الحكم الإلزامي المتعلّق به؛ و هي الحرمة.

الوجه الثالث: الفرق بينهما من جهة المتعلّق؛ فإنّ التقيّه مشروع له حفظ الدم؛ من دون فرق بين دم المتقيّ و دم غيره، بخلاف الإكراه؛ فإنّ النظر فيه إلى نفس المكره فقط.

و بعد هذه الأوجه الثلاثة لا يصحّ أن يقال: إنّ مورد الروايات-التي تدلّ على عدم مشروعية التقيّه في الدم-هو الإكراه، كما مال إليه جمع (1).

و قد أجاب عن هذا الإشكال السيّد الإمام الخميني قدّس سرّه بالأجوبة الثلاثة:

الجواب الأوّل: أنّ التقيّه أعمّ من الإكراه من حيث اللغة، فالتقيّه فيها عبارة عن مطلق الاجتناب و التجنّب، و التجنّب عن المكره عليه من مصاديق التجنّب المطلق، فعلى هذا يكون الإكراه من مصاديق التقيّه. و اللازم حمل كلمه التقيّه في الروايات على التقيّه بالمعنى اللغويّ. و أمّا ما جاء في روايه مسعده المتقدّمه في تفسير التقيّه؛ فإنّه في مقام بيان المصداق لها، و ليس في مقام بيان حقيقتها.

الجواب الثاني: يستفاد من بعض الروايات عدم الفرق بين التقيّه و الإكراه:

١- عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن محمّد بن

ص: ٣٢

مروان، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ما منع ميشم رحمه الله من التقيته؟ فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمّار و أصحابه: إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١)، (٢) و الرواية و إن كانت ضعيفه لمجهوليته محمّد بن مروان، إلا أن الإمام عليه السلام استشهد لجواز التقيته بآيه الإكراه، فهي تدلّ على عدم الفرق بين الإكراه و التقيته.

٢-روايه درست الواسطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما بلغت تقيته أحد ما بلغت تقيته أصحاب الكهف، إنهم كانوا يشدون الزنانير، و يشهدون الأعياد، فأتاهم الله أجرهم مرتين (٣).

فهذه الروايه بضميمه روايه عبد الله بن يحيى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه ذكر أصحاب الكهف فقال: لو كلفكم قومكم ما كلفهم قومهم، فقيل له: و ما كلفهم قومهم؟ فقال: كلفوهم الشرك بالله العظيم، فأظهروا لهم الشرك، و أسروا الإيمان حتى جاءهم الفرج (٤) تدلان على أن الإكراه من مصاديق التقيته؛ فإن أصحاب الكهف قد اكرهوا و كلفوا الشرك بالله، و قد سمى الإمام الصادق عليه السلام هذا الإكراه بالتقيته، فتدبر.

٣-التعبيرات العامه الوارده في روايات التقيته، كقوله عليه السلام:

التقيته في كل ضروره (٥)، أو التقيته في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله

ص: ٣٣

١-١) سورة النحل ١٠٦:١٦.

٢-٢) الكافي ٢:٢٢٠ ح ١٥، و عنه وسائل الشيعة ١٦:٢٢٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٩ ح ٣.

٣-٣) تفسير العياشي ٢:٣٢٣ ح ٩، الكافي ٢:٢١٨ ح ٨، و عنهما وسائل الشيعة ١٦:٢٣٠، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٩ ح ١٥ و ص ٢١٩ ب ٢٦ ح ١.

٤-٤) تفسير العياشي ٢:٣٢٣ ح ٨، و عنه وسائل الشيعة ١٦:٢٣٠، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٩ ح ١٤.

٥-٥) الكافي ٢:٢١٩ ح ١٣، المحاسن ١:٤٠٣ ح ٩١١، الفقيه ٣:٢٣٠ ح ١٠٨٤، و عنها وسائل الشيعة ١٦:٢١٤-

له (١)، ولا شك في أن الإكراه من مصاديق الضرورة و الاضطرار.

الجواب الثالث: لو أغمضنا عن الجواب الأول و الثانى، و قلنا بوجوب الفرق الموضوعى بين التقيه و الإكراه، نقول بأن الإكراه ملحق بالتقيه من حيث الحكم، و الشاهد للإلحاق قوله عليه السلام فى روايه بكر بن محمّد: إنّ التقيه ترس المؤمن، و لا إيمان لمن لا تقيه له، فقلت له: جعلت فداك، قول الله-تبارك و تعالى:-: **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**، قال: و هل التقيه إلا هذا (٢).

فهذه الروايه داله على اتحاد التقيه مع الإكراه من حيث الموضوع، و لا أقل من حيث الحكم، فكما أنّ التقيه غير مشروع فيما إذا بلغ الدم، فكذلك الإكراه (٣)، انتهى خلاصه ما ذكره السيد الإمام.

و هذا البيان و إن كان متينا و دقيقا، إلا أنه لا ينحلّ به ما ذكره المستشكل فى الوجه الثانى، فتدبر.

و التحقيق أن يقال: إنّ الإكراه من مصاديق التقيه بالمعنى الأعمّ، و يختلف الإكراه عن التقيه بالمعنى الأخصّ فى التعريف، و الغايه، و الموضوع، و الحكم.

و بهذا البيان تظهر المناقشه فيما ذكره قدّس سرّه من أنّ الروايات فى مقام بيان مصداق التقيه؛ فإنّ روايه مسعده بن صدقه المتقدمه صريحه فى مقام تفسير التقيه بالمعنى

ص: ٣٤

١ - ١) الكافى ٢: ٢٢٠ ح ١٨، المحاسن ١: ٤٠٤ ح ٩١٢، و عنهما وسائل الشيعه ١٦: ٢١٤، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٥ ح ٢. و فى بحار الأنوار ٦٢: ٨٢ ح ٢ و ج ٦٥: ١٥٧ ح ٣٢ و ج ٧٥: ٣٩٩ ح ٣٤ عن المحاسن.

٢ - ٢) قرب الإسناد: ٣٥ ح ١١٤، و عنه وسائل الشيعه ١٦: ٢٢٧، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٩ ح ٦، و بحار الأنوار ٧٥: ٣٩٤ ح ٦.

٣ - ٣) المكاسب المحرّمه للإمام الخمينى رحمه الله ٢: ٢٢٥-٢٢٧.

المورد الثالث: وهو المستثنى من التقيّه بالمعنى الأخَصَّ فقط،

و لا يرتبط بالتقيّه بالمعنى الأعمّ، وهو أنّه قد يقال بعدم جريان التقيّه فى الامور الخمسه:

المسح على الخفّين، و متعه الحجّ، و شرب المسكر، و شرب النيذ، و الجهر ب«بسم الله». و بما أنّ المدرك فى التقيّه بالمعنى الأخَصَّ هى الروايات الموجوده، فيجب الفحص عمّا ورد فى الروايات.

فنقول: إنّ هناك طائفتين من الروايات.

الطائفة الاولى: ما دلّ بظاهره على عدم جريان التقيّه فى هذه الامور:

١- عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن ابي عمير، عن هشام بن سالم، عن ابي عمر الأعمى (ابن عمر الأعمى خ ل)، عن ابي عبد الله عليه السلام فى حديث أنّه قال: لا دين لمن لا تقيّه له، و التقيّه فى كلّ شىء إلا فى النيذ و المسح على الخفّين (١).

٢- عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زراره قال:

قلت له: فى مسح الخفّين تقيّه؟ فقال: ثلاثه لا أتقى فيهنّ أحدا: شرب المسكر، و مسح الخفّين، و متعه الحجّ. قال زراره: و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحدا (٢).

٣- عن ابي عليّ الأشعري، عن الحسن بن عليّ الكوفى، عن عثمان بن عيسى،

ص: ٣٥

١- ١) تأتي بتمامها فى ص ٦٤.

٢- ٢) الكافى ٣: ٣٢ ح ٢، تهذيب الأحكام ١: ٣٦٢ ح ١٠٩٣، الاستبصار ١: ٧٦ ح ٢٣٧، و عنها وسائل الشيعه: ١: ٤٥٧، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ١، و ج ١٦: ٢١٥، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٥ ح ٥. و روى صدره فى ج ٢٥: ٣٥٠، كتاب الأطمعه و الأشربه، أبواب الأشربه المحرّمه ب ٢٢ ح ١ عن الكافى ٦: ٤١٥ ح ١٢، و تهذيب الأحكام ٩: ١١٤ ح ٤٩٥.

عن سعيد بن يسار قال: قال أبو عبد لله عليه السلام: ليس في شرب النبيذ تقيّه (١).

٤- في الخصال بسنده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائه قال: ليس في شرب المسكر و المسح على الخفين تقيّه (٢).

الطائفة الثانية: ما دلّ بظاهره على جريان التقيّه في هذه الامور:

١- محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن حمّاد بن عثمان، عن محمّد بن النعمان، عن أبي الورد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ أبا ظبيان حدّثني أنّه رأى عليّاً عليه السلام أراق الماء ثمّ مسح على الخفين؟ فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول عليّ عليه السلام فيكم: سبق الكتاب الخفين، فقلت: فهل فيهما رخصه؟ فقال: لا، إلاّ من عدوّ تقيّه، أو ثلج تخاف على رجلك (٣).

٢- محمّد بن عمر الكشي في كتاب الرجال، عن نصر بن الصباح، عن إسحاق بن يزيد بن محمّد البصري، عن جعفر بن محمّد بن الفضل (الفضيل خ ل)، عن محمّد بن عليّ الهمداني، عن درست بن أبي منصور قال: كنت عند أبي الحسن موسى عليه السلام و عنده الكميت بن زيد، فقال للكميت: أنت الذي تقول:

فالآن صرت إلى اميّ ه و الامور «لها» إلى مصائر؟

قال: قلت ذاك و الله ما رجعت عن إيماني، و إني لكم لموال، و لعدوّكم لقال، و لكنتي قلته على التقيّه، قال: أما لئن قلت ذلك إنّ التقيّه تجوز في شرب الخمر (٤).

ص: ٣٦

١ - ١) الكافي ٤: ٤١٤ ح ١١، تهذيب الأحكام ٩: ١١٤ ح ٩٩٤، و عنهما وسائل الشيعة ٢٥: ٣٥١، كتاب الأُطعمه و الأُشربه، أبواب الأُشربه المحرّمه ب ٢٢ ح ٢.

٢ - ٢) الخصال: ٦١٤، و عنه وسائل الشيعة ١: ٤٦١، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ١٨.

٣ - ٣) تهذيب الأحكام ١: ٣٦٢ ح ١٠٩٢، الاستبصار ١: ٧٦ ح ٢٣٦، و عنهما وسائل الشيعة ١: ٤٥٨، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٥.

٤ - ٤) اختيار معرفه الرجال، المعروف ب«رجال الكشي»: ٢٠٧ ح ٣٦٤، و عنه وسائل الشيعة ١٦: ٢١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٥ ح ٧.

و فى تفسيرها احتمالان:

الأول: أنّ المراد بقوله عليه السّلام: «لئن قلت ذلك» الخ، أنّ هذا الشعر من باب الجواز، كما أنّ شرب الخمر جائز من باب التقيّه، و على هذا التفسير تكون الروايه من الطائفه الثانيه.

الثانى: أنّ الإمام عليه السّلام لم يقبل عذر الكميت، بل قال فى ردّ عذره: إنّ التقيّه إن كانت واسعاً بهذا المقدار حتّى يجوز الشعر فى مدح بنى اميّه، لكانت مجوّزه لشرب الخمر مع عدم جوازه و لو تقيّه، و على هذا الاحتمال تكون من الطائفه الاولى.

٣- عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عبد الحميد، عن يونس بن يعقوب، عن عمرو بن مروان قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: إنّ هؤلاء ربما حضرت معهم العشاء، فيجيئون بالنيذ بعد ذلك، فإن لم أشربه خفت أن يقولوا:

فلانى، فكيف أصنع؟ فقال: اكسره بالماء. قلت: فإن أنا كسرتّه بالماء أشربه؟ قال: لا (١).

فهذه الطائفه تدلّ على جريان التقيّه فى الامور المذكوره، فيقع التعارض بحسب الظاهر بين الطائفتين، و قد ذكر للجمع بينهما طرق مختلفه.

الطريق الأول: أن يقال (٢): إنّ عدم جريان التقيّه فى الامور المذكوره من اختصاصات الأئمه المعصومين عليهم السّلام، و الطائفه الاولى ناظره إلى هذا المطلب، و الشاهد على ذلك التعبير بصيغه المتكلّم وحده، أعنى «لا أتقى»، و لأجل هذا التعبير فهم زراه اختصاص الحكم بالإمام عليه السّلام.

و يرد على هذا أولاً: قد وردت فى بعض النسخ بصيغه المتكلّم مع الغير، أو

ص: ٣٧

١- (١) الكافى ٤١٠: ٦ ح ١٣، و عنه وسائل الشيعه ٢٥: ٣٥١، كتاب الأطمعه و الأشربه، أبواب الأشربه المحرّمه ب ٢٢ ح ٤.

٢- (٢) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٢١٥: ٥ و ٢١٩.

بصيغه المضارع المجهول.

و ثانيا: أنّ زراره و إن فهم الاختصاص من كلام الإمام عليه السلام، لكن فهمه ليس بحجّه.

و ثالثا: أنّ الاختصاص يحتاج إلى وجه معقول، و ما هو الفارق بين التكتّف و المسح على الخفّين حتّى يقال باختصاص الثانى بالإمام عليه السلام، و عدم اختصاص الأوّل؟.

و الظاهر عدم وجود الوجه للاختصاص عدا وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الأئمّه عليهم السّلام من شؤونهم الإفتاء، كسائر فقهاء العامّه، و السلاطين فى زمانهم لا يمنعونهم عن الإفتاء، بل يمنعون الناس عن الاجتماع حولهم، فالروايات الدالّه على عدم جواز التقيّه فى هذه الموارد بصدد بيان الفتوى من جانب الأئمّه عليهم السّلام.

الوجه الثانى: أنّ فتوى الأئمّه عليهم السّلام فى عدم جواز المسح على الخفّين، و متعه الحجّ، و عدم جواز شرب المسكر كان أمرا واضحا بين الناس، فلا معنى للتقيّه فى ذلك.

و كلا الوجهين مخدوشان. أمّا الأوّل؛ فلمنافاته لظاهر الروايات؛ فإنّها ظاهره فى عدم جريان التقيّه فيها بعد كون الامور المذكوره مفروغا عنها من جهه الفتوى، و أمّا الثانى؛ فلا أنّ وضوح الفتوى بين الناس كيف يكون موجبا لاختصاص عدم التقيّه بالأئمّه عليهم السلام؟ بل على هذا يلزم عدم مشروعيّة التقيّه للجميع؛ من دون فرق بين الإمام عليه السلام و غيره.

فالطريق الأوّل للجمع غير صحيح لما عرفت.

الطريق الثانى: ما ذهب إليه السيّد الخوئى قدّس سرّه؛ من أنّ خروج هذه الموارد لا يكون خروجا حكميّا، بل من باب التخصّص و الخروج الموضوعى؛ فإنّ التقيّه منتفيه فيها شرطا، أو موضوعا، و قد يقرب بتقريبين:

التقريب الأول: أنه في جميع هذه الموارد يمكن التخلّص عن التقيّه دائماً، فهذا اللحاظ لا تجرى التقيّه فيها.

و فيه: أنّ هذا مبنيّ على شرطيه عدم المندوحه، مع ذهاب المشهور (1) إلى عدم اعتباره.

التقريب الثاني: أنّ التقيّه تتحقّق في العمل الذي قد أفتى علماء العامّه على وفق ذاك العمل على خلاف مذهب الإماميه، مع أنّه لم يفت أحد من علمائهم بجواز شرب الخمر. نعم، يمكن جريان الإكراه و الإيجاب فيه، لكن هذا أمر آخر غير التقيّه؛ فلا معنى للتقيّه المصطلحه في شرب الخمر؛ فإنّها إنّما تتحقّق فيما إذا كان الأمر على خلاف مذهبهم. أمّا مع الموافقه فلا موضوع للتقيّه.

هذا بالنسبه إلى شرب الخمر. و أمّا علّه عدم جريان التقيّه في متعه الحج؛ فلعدم وجود شرط التقيّه فيها؛ فإنّ من شرائطها خوف ترتّب الضرر على خلافها مع إمكان تحقّق حجّ التمتع من دون خوف الضرر؛ فإنّ حجّ التمتع يكون في الظاهر كحجّ القران إلا في التيه و التقصير، و الأول أمر قلبى لا يجرى فيه التقيّه، و الثانى يمكن أن يفعل في الخفاء.

و أمّا عدم جريانها في المسح على الخفّين، فلعدم وجود إجماع بينهم فيه، بل أكثرهم قائلون بالتخيير بين المسح على الخفّين و غسل الرجلين، و جريان التقيّه في غسل الرجلين إجماعى بيننا، فلا موضوع للتقيّه في المسح على الخفّين (2).

و يرد على هذا التقريب:

أولاً: أنّ هذا البيان مخالف لظاهر الروايات؛ فإنّ لسانها ظاهر في الخروج الحكمى لا الموضوعى.

ص: ٣٩

١- ١) البيان للشهيد الأول: ٤٨، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ١١٢، جامع المقاصد ١: ٢٢٢، مفتاح الكرامه ٢: ٤٤٨، رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٨١.

٢- ٢) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٥: ٢١٩-٢٢٠.

و ثانيا: أن الخروج الموضوعى كيف يجرى فى الجهر ب«بسم الله»؟ فإن فقهاء العامه قائلون بعدم جواز قراءه البسلمه، و لا أقل كراهه قراءتها، و الظاهر أنه ليس أحد منهم يفتى بالجهر حتى ينتفى موضوع التقيّه.

الطريق الثالث: ما ذهب إليه السيد الإمام الخمينى (1)؛ من أن المراد من عدم جريان التقيّه فى شرب المسكر، و المسح على الخفين، و متعه الحجّ -عدم جريانها من حيث التقيّه المداراتيه. و أما التقيّه الخوفيه فيجرى فيها.

و يرد عليه:

أولا: أن كلمه التقيّه عند الاستعمال مطلقا تنصرف إلى التقيّه الخوفيه. و أما التقيّه المداراتيه، فتحتاج إلى قرينه زائده.

و ثانيا: أنه قد ذكر فى بعض هذه الروايات أنه «لا دين لمن لا تقيّه له» (2).

و الالتزام بأن ترك التقيّه المداراتيه موجب للخروج عن الدين مشكل جدا، سيما على القول باستحباب المداراه مع العامه، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم (3).

الطريق الرابع: -و هو الطريق الصحيح الذى اخترناه، و لم يذكر فى كلمات القوم -أن نقول: إن جريان التقيّه فى شرب الخمر، و المسح على الخفين، و متعه الحجّ يؤدى إلى الفساد فى الدين، و المخالفه مع ما جاء فى الكتاب العزيز، و على هذا يكون وزان هذه الروايات و زان الروايات التى قد حدّد جريان التقيّه بما لا يؤدى إلى الفساد فى الدين.

بيان ذلك: أن المراد من الدين ليس خصوص الاعتقادات، بل المراد ما يرتبط بالدين و ما يكون من الدين قطعاً، و من الواضح أن ما جاء فى الكتاب العزيز يكون من الدين قطعاً، فالمخالفه معه أو بغيره موجب لوهن الدين و فساد.

ص: ٤٠

١-١) الرسائل، رساله فى التقيّه ١٨٠:٢.

٢-٢) يأتى فى ص ٦٥.

٣-٣) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٧٥.

فقد جاء حكم متعه الحجّ في قوله-تعالى-: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (١)، وكذلك قد ذكر لزوم المسح على الرجلين في قوله-تعالى-: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (٢)، و أيضا حرمه شرب الخمر من ضروريات الدين مع التعرّض لها في الكتاب أيضا.

فتبين أنّ الأئمة عليهم السلام لما رأوا أنّ جريان التقيّه في هذه الامور مستلزم لتغيير الكتاب و المخالفه مع ما جاء فيه، فصرّحوا بعدم جريانها في هذه الامور.

فعلى هذا يرجع المورد الثالث من موارد الاستثناء إلى المورد الأول الذي ذكرناه.

هذا، لكن يبقى في المقام مسأله الجهر بالبسمله، و الأمر فيه سهل؛ لخلوّ أكثر الروايات التي تكون في مقام بيان موارد الاستثناء عن هذا المورد.

المورد الرابع: و هو الذي يستثنى من التقيّه بالمعنى الأخص، البراءه

عن أمير المؤمنين عليّ و سائر الأئمة عليهم السلام، و فيه روايات متعدده (٣)، و البحث عنها خارج عن مجال رسالتنا، و يحتاج إلى بحث مفصل.

ص: ٤١

١-١ (١) سورة البقره ١٩٦:٢.

٢-٢ (٢) سورة المائده ٥:٦.

٣-٣ (٣) وسائل الشيعه ٢٢٥:١٦-٢٣٢، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٩.

إشاره

يستفاد من كلمات الفقهاء رحمهم الله أنّ التقيه على أنواع أربعة:

الأول: التقيه الإكراهيه؛

و هي التي يكون منشأ التقيه فيها الإكراه من قبل الغير، والدليل على ذلك قوله -تعالى-: **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** (١). و كون هذا النوع من التقيه، مبني على كون الإكراه من مصاديق التقيه؛ أمّا بناء على تباينهما، فلا موضوع لهذا النوع، و قد فصلنا البحث في ذلك سابقا (٢).

الثاني: التقيه الخوفيه؛

و هي التقيه المعروفه، و يكون منشأ التقيه فيها خوف ترتب الضرر على الإنسان مالا، أو عرضا، أو نفسا، و الدليل عليها هي الأدله التي ذكرناها سابقا (٣) في التقيه بالمعنى الأعمّ؛ مضافا إلى الروايات المتعدده،

ص: ٤٣

١- ١) سورة النحل ١٠٦: ١٦.

٢- ٢) في ص ٣١-٣٤.

٣- ٣) في ص: ٢٥-٢٧.

و قد ذكرنا بعضها سابقا (١)، فراجع.

الثالث: التقيّه الكتمانیه؛

بمعنى التحفظ عن إفشاء المذهب، وإبراز أسرار أهل البيت عليهم السّلام، والدليل عليه هي الروايات التي ذكرها صاحب الوسائل، كقوله عليه السّلام: يا سليمان إنكم على دين، من كتمه أعزه الله، و من أذاعه أذله الله (٢). وغيره من الأحاديث الواردة في باب وجوب كتم الدين من غير أهله مع التقيّه (٣)، فراجع.

الرابع: التقيّه المداراتيّه؛

إشاره

و هي التي لا يكون فيها خوف، أو إكراه، أو كتمان دين، بل شرّعت لأجل المداراه مع العامّه، و جلب مودّتهم، و وحده الكلمه بيننا و بينهم، و لأجل شوكة الدين و اقتدار المسلمين؛ و الدليل على ذلك أيضا الروايات المتعدّده التي ذكرها صاحب الوسائل في باب «وجوب عشره العامّه بالتقيّه»؛ و هي عبارته عن:

١- ما عن محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن هشام الكندي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إياكم أن تعملوا عملا نعيّر به، فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زينا، و لا تكونوا عليه شيئا، صلّوا في عشائرهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم، و لا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، و الله ما عبد الله بشيء أحبّ إليه من الخبء، قلت: و ما الخبء؟ قال: التقيّه (٤).

ص: ٤٤

١- ١) في ص: ٣٢-٣٣.

٢- ٢) الكافي ٢: ٢٢٢ ح ٣، المحاسن ١: ٤٠٠ ح ٨٩٩، و عنهما وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٥، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٣٢ ح ١. و في بحار الأنوار ٧٥: ٣٩٧ ح ٢٥ عن المحاسن.

٣- ٣) وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٥-٢٣٧، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٣٢.

٤- ٤) الكافي ٢: ٢١٩ ح ١١، و عنه وسائل الشيعة ١٦: ٢١٩، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٦ ح ٢.

و هذه الروايه صحيحه سندا،و استفاد منها:

أولاً:أنّ المداراه مع العامّه و الحضور في مجالسهم و مساجدهم كان أمرا مطلوباً عند الأئمّه عليهم السّلام.

و ثانياً:تسميه المداراه بالتقيّه؛فإنّ المداراه مع العامّه قد سمّيت عندهم بالتقيّه،و على هذا يصطلح عليها بالتقيّه المداراتيه.

٢-ما عن محمّد بن عليّ بن الحسين،عن أبيه،عن سعد،عن أيّوب بن نوح،عن ابن أبي عمير،عن سيف بن عميره،عن مدرّك بن الهزهاز،عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:رحم الله عبدا اجتزّ مودّه الناس إلى نفسه،فحدّثهم بما يعرفون،و ترك ما ينكرون (١).

٣-ما عن محمّد بن الحسن،عن الصفّار،عن محمّد بن الحسين،عن عليّ بن أسباط،عن عليّ بن أبي حمزه،عن أبي بصير قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول الله - عزّ و جلّ - : يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا ٢ - قال: اصْبِرُوا على المصائب، وَ صَابِرُوا هم على التقيّه، وَ رَابِطُوا على من تقتدون به - وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٢).إلى غير ذلك من الروايات التي ذكرها صاحب الوسائل في أبواب الأمر و النهي،و في أبواب صلاه الجماعه (٣)،و في أبواب العشره من كتاب الحج (٤).

فالمطلوب عند الأئمّه عليهم السّلام المعاشره مع العامّه،و الصلاه في مساجدهم، و عياده مرضاهم،و أمروا عليهم السّلام بأنكم إن استطعم أن تكونوا الأئمّه و المؤذنين

ص:٤٥

١-١) الخصال:٢٥ ح ٨٩،و عنه وسائل الشيعه ١٦:٢٢٠،كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر،أبواب الأمر و النهي ب ٢٦ ح ٤.

٢-٣) معاني الأخبار:٣٦٩ ح ١،و عنه وسائل الشيعه ١٦:٢٠٧،كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر،أبواب الأمر و النهي ب ٢٤ ح ١٦.

٣-٤) وسائل الشيعه ٨:٢٩٩-٣٠٤،كتاب الصلاه،أبواب صلاه الجماعه ب ٥.

٤-٥) وسائل الشيعه ٥:١٢-٩،كتاب الحجّ،أبواب أحكام العشره في السفر و الحضر ب ١.

فافعلوا؛ فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفرا، ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه، وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحابه (١).

و في هذا النوع من التقيّه نكات:

النكته الاولى: قد يتوهّم (٢) أنّ مطلوبية المداراه مع العامّه مشروطه بما إذا احتمل ترتّب ضرر على تركه، فوجب حمل الروايات الواردة في المداراه على فرض خوف الضرر في ترك المداراه.

و يدفعه كثره الروايات المطلقه في ذلك، مضافا إلى مخالفته لكثير من التعابير الواردة في الروايات، كقوله عليه السّلام: كونوا لنا زينا، و لا تكونوا علينا شيئا (٣)، و قوله عليه السّلام:

إياكم أن تعملوا عملا نغيّر به. (٤)

النكته الثانيه: هل المستفاد من الروايات وجوب المعاشره معهم، أو مطلق المطلوبيه و الرجحان؟

ذهب جمع، منهم: صاحب الوسائل إلى الوجوب، للأمر بها في الروايات، و هو ظاهر في الوجوب، و لهذا قال: «باب وجوب عشره العامّه» (٥)، و يستفاد من كلمات الشيخ الأعظم الاستحباب (٦)، و هو الصحيح؛ لأنّ الأمر فيها مسوق في مقام توهّم الحذر و المنع؛ لأنّ الأصحاب يتوهّمون حرمة المشاركه معهم، و عدم صحّه الصلاه خلفهم، و عدم مطلوبيه المعاشره معهم، فالأمر في الروايات مسوق

ص: ٤٦

١- ١) الفقيه ١: ٢٥١ ح ١١٢٩، و عنه وسائل الشيعه ٨: ٤٣٠، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه ب ٧٥ ح ١.

٢- ٢) و لعلّ المتوهّم هو الهمداني رحمه الله في مصباح الفقيه ٢: ٤٤١-٤٤٦.

٣- ٣) مستطرفات السرائر: ١٦٣ ح ٣، و عنه وسائل الشيعه ٨: ١٢، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشره ب ١ ح ٨.

٤- ٤) الكافي ٢: ٢١٩ ح ١١، و عنه وسائل الشيعه ١٦: ٢١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٦ ح ٢.

٥- ٥) وسائل الشيعه ١٦: ٢١٩-٢٢١، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٦.

٦- ٦) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٧٥.

بتوهم الحذر، ولا يكون ظاهراً في الوجوب.

و على هذا يكون المعاشرة و المداراه معهم مستحباً؛ نعم، لو كان ترك المداراه موجبا لوهن المذهب، لكانت العشره معهم واجبه، و تركها محرّماً لأجل حرمة وهن المذهب، لا لنفسها.

النكته الثالثه: هل المداراه مختصّه بزمان شوكة العامّه و اقتدارهم، كما في زمن الأئمّه عليهم السّلام، أم لا تختصّ بذلك؟ ذهب المحقّق الهمداني إلى الأوّل (١)، و خالفه جمع، منهم: السيّد الخوئي (٢)، و هو الحقّ، و الدليل على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: أنّ الاختصاص متوقّف على كون الملا-ك في هذا النوع من التقيّه خوف ترتّب الضرر، مع أنّا قلنا سابقاً: إنّ التقيّه المداراتيه في قبال الخوفيه، و ملاكها المداراه و وحده الكلمه.

الأمر الثاني: إطلاق بعض الروايات، كقوله عليه السّلام: من صلّى معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلّى الله عليه و اله في الصفّ الأوّل (٣)، فإطلاق هذا الحديث مع هذا التعبير العظيم لا يناسب الاختصاص.

النكته الرابعه: هل التقيّه المداراتيه مسوّغه لارتكاب الحرام، كالحضور في مجالس الرقص و الفساد، أو ترك الواجب، كما أنّ التقيّه الخوفيه مسوّغه له، أم لا؟ الصحيح أنّها غير مسوّغه لذلك، و الدليل على ذلك أنّ الاستفادة من الروايات الوارده في هذا النوع من التقيّه: أنّ المداراه منحصره في الحضور في المجالس الدينيه و الاجتماعات التي تكون مرتبطه بالشرع، على أنّ مشروعيه التقيّه لأجل أنّ تركها

ص: ٤٧

١-١ (١) مصباح الفقيه ٢: ٤٤٥.

٢-٢ (٢) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٥: ٢٧٦.

٣-٣ (٣) الفقيه ١: ٢٥٠ ح ١١٢٦، الأمالى للصدوق: ٤٤٩ ح ٦٠٦، و عنهما وسائل الشيعه ٨: ٢٩٩، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه

ب ٥ ح ١.

موجب لوهن المذهب، و ارتكاب الحرام و لو من أجل التقيّه مساوق لوهن المذهب، و موجب لتضعيف أهله و تعبير أئمتنا عليهم السلام.

تكملة

هل التقيّه الخوفيه و الإِكراهيه مسوّغان لكلّ شيء ما عدا الدم؟ و بعبارته اخرى: هل يكون دائرتهما واسعاً لجميع الموارد من المال، و العرض، و النفس، و من حقوق الله، و حقوق الناس إلاّ الدم، أم لا؟

ذهب جمع إلى الشمول و العموميّه، و الدليل على ذلك أمران:

الأمر الأوّل: العمومات الواردة في روايات التقيّه، كقوله عليه السّلام: «التقيّه في كلّ شيء حتّى يبلغ الدم»، كما ورد في روايه محمّد بن مسلم، و موثقه أبي حمزه الثمالي (١)، و مرسله الصدوق (٢)؛ بدعوى أنّ لفظه «التقيّه» شامله لجميع أنواعها من الخوفيه، و الإِكراهيه، و المداراتيه، كما أنّ كلمه «كلّ شيء» ظاهره في جميع أفرادها من الواجبات، و المحرّمات، و حقوق الله، و حقوق الناس، ما عدا الدم.

و فيه أولاً: أنّ كلمه التقيّه تنصرف إلى خصوص التقيّه الخوفيه.

و ثانياً: ما ذكره الإمام الخميني (٣)؛ من أنّ المستفاد من الروايه هو السلب الكلّي؛ أعني عدم جريان التقيّه في الدم، و لا يستفاد منها الإيجاب الكلّي في جميع أنواع التقيّه. نعم، يستفاد منها العموم بحسب الأفراد.

ص: ٤٨

١- ١) الكافي ٢: ٢٢٠ ح ١٦، تهذيب الأحكام ٦: ١٧٢ ح ٣٣٥، المحاسن ١: ٤٠٤ ح ٩١٤، و عنها وسائل الشيعه ١٦: ٢٣٤، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٣١ ح ١ و ٢، و فيها: «إنّما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّه، أو فإذا بلغت التقيّه الدم فلا تقيّه».

٢- ٢) الهدايه للصدوق: ٥٢، و عنه بحار الأنوار ٧٥: ٤٢١ قطعه من ح ٧٩، و مستدرک الوسائل ١٢: ٢٧٤ ح ١٤٠٨٣.

٣- ٣) راجع المكاسب المحرّمه للإمام الخميني قدس سرّه ٢: ٢١٥.

و ثالثاً: أنّ استثناء النيذ، و المسح على الخفين من التقيّه في بعض الروايات (١) قرينه على كون المراد من المستثنى منه؛ أعنى قوله عليه السّلام: «التقيّه في كلّ شيء» جميع الواجبات و المحرّمات الإلهيّة التي لا تعلق لها بحقوق الناس.

الأمر الثاني: روايه صحيحه ربما يستفاد منها العموميّه بالنسبه إلى جميع الحقوق، و هي ما رواه زراره و غيره، عن الباقر عليه السّلام قال: التقيّه في كلّ ضروره، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به. و التقيّه في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له (٢). و هذه الروايه و إن كانت وارده في التقيّه الخوفيه؛ لكنّها ظاهره في شمول جواز التقيّه بالنسبه إلى جميع الحقوق.

و فيه أولاً: أنّ مشروعيه التقيّه - كما ورد في بعض الروايات - يكون من باب الامتنان، و جواز التعدي على حقوق الناس و لو تقيّه لا يكون امتناناً؛ فإنّه لا يناسب وقوع الضرر على الغير، أو إيقاعه في الضرر.

و ثانياً: أنّ أدلّه نفى الحرج حاكمه على عموميّه هذه الروايه؛ فإنّ جواز إيقاع الغير في الضرر و لو على نحو التقيّه يكون حكماً حرجياً بالنسبه إلى الغير، و الأدلّه تنفيه.

فتحصّل من ذلك عدم عموميّه التقيّه الخوفيه، بل إنّما هي مشروعيه فيما إذا لم يستلزم وقوع الغير في الضرر، فلا يكون في غير الدم عامّاً. و بهذا البيان يظهر الحكم في التقيّه الإكراهيه؛ فإنّ الإكراه إنّ قلنا بأنّه من مصاديق التقيّه لغه و عرفاً، فلا فرق بينهما من هذه الجهه، و إنّ قلنا باختلافهما موضوعاً، فيكون ملحقاً بالتقيّه في الحكم، لما ذكرنا سابقاً.

ص: ٤٩

١ - ١) تقدّمت في ص ٣٥-٣٦.

٢ - ٢) الكافي ٢: ٢١٩ ح ١٣ و ص ٢٢٠ ح ١٨، المحاسن ١: ٤٠٤ ح ٩١٢، الفقيه ٣: ٢٣٠ ح ١٠٨٤، و عنها وسائل الشيعه ١٦: ٢١٤، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٥ ح ١ و ٢، و ج ٢٣: ٢٢٥، كتاب الأيمان ب ١٢ ح ٧. و في بحار الأنوار ٦٢: ٨٢ ح ٢، و ج ٦٥: ١٥٧ ح ٣٢، و ج ٧٥: ٣٩٩ ح ٣٤ عن المحاسن.

بيان محلّ النزاع

إشاره

فاعلم أنّ تحرير محلّ النزاع يحتاج إلى امور ثلاثه:

الأمر الأول: أنّ النزاع واقع فيما إذا أتى المكلف بالعمل ناقصاً؛

يعنى من دون جزء، أو شرط، أو أتى به مع مانع، أمّياً لو ترك العمل رأساً من جهه التقيّه، كما إذا اقتضت ترك الصلاه رأساً، فلا ينبغي الإشكال فى عدم الإجزاء؛ ولا خلاف بين الأعلام فى اعتبار هذا الأمر من جهه الكبرى، و لكن وقع الخلاف فى بعض المصاديق نشير إلى واحد منها.

و هو: أنّه لو اقتضت التقيّه الإفطار فى يوم حكم حاكمهم بأنّه يوم العيد، مع أنّ المكلف يعلم بأنّه آخر يوم من شهر رمضان، فهل هذا من باب ترك الصيام رأساً، كما ذهب إليه المشهور (١)، و منهم المحقق الإمام الخمينى (٢)، فيخرج عن محلّ النزاع، أم من باب إتيان العمل ناقصاً، كما ذهب إليه المحقق الخوئى (٣)، فيدخل فى

ص: ٥١

-
- ١ - (١) مستمسك العروه الوثقى ٢:٤٠٧، مصباح الهدى ٣:٣٢٥، القواعد الفقهيّه للجنوردي ٥:٦٠-٦١، كتاب الصلاه، تقارير النائينى، للآملى ٢:٣٠٠، مهذب الأحكام ٢:٣٨٨.
 - ٢ - (٢) الرسائل، رساله فى التقيّه ٢:١٨٨.
 - ٣ - (٣) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٥:٢٦١-٢٦٣.

و استدللّ للأوّل بأنّ المطلوب فى الصيام هو الإمساك فى مجموع الزمان المعتبر، و بعبارة اخرى:المطلوب هو الإمساك فى المجموع من حيث المجموع،و ترك الإمساك فى لحظه ما موجب للإخلال بالمطلوب.و مرجع هذا إلى ترك المأمور به رأسا.

لا يقال:إذا اضطرّ الصائم إلى شرب كأس من الماء لحفظ نفسه من الموت، فقد قالوا بجواز هذا الشرب،و عدم جواز الشرب فى بقيه الأوقات،و معنى هذا أنّ ذاك الشرب موجب لنقصان العمل،لا ترك العمل رأسا.

لأننا نقول:إنّ وجوب الإمساك فى بقيه الأوقات من باب وجوب رعايه شهر الصيام،و حرمة التظاهر بالأكل فى شهر الصيام،لا من باب كونه صائما.

و استشهد لهذا القول بروايتين أظنّ أنّهما روايه واحده فى الواقع،فتدبرّ فيهما.

الاولى:روايه داود بن الحصين،عن رجل من أصحابه،عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال و هو بالحيره فى زمان أبى العباس:إني دخلت عليه و قد شكّ الناس فى الصوم،و هو و الله من شهر رمضان،فسلّمت عليه،فقال:يا أبا عبد الله،أصمت اليوم؟فقلت:لا،و المائده بين يديه،قال:فادن فكل،قال:فدنوت فأكلت.قال:

و قلت:الصوم معك و الفطر معك،فقال الرجل لأبى عبد الله عليه السّلام:تفطر يوما من شهر رمضان؟فقال:أى و الله،أفطر يوما من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يضرب عنقى (١).

و هذه الروايه و إن لم تشتمل على التعبير بالقضاء،إلا أنّ كلمه «أفطر»التي صدرت منه عليه السّلام ظاهره فى أنّ ما فعله عليه السّلام كان مفطرا لصومه،فلو كان الإفطار تقيّه غير مبطل للصوم لم يكن وجه لتوصيف الفعل بالإفطار،و التعبير بالإفطار يدلّ على ترك العمل راسا.

الثانية: رواه رفاعه، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دخلت على أبي العباس بالحيرة، فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟

فقلت: ذلك إلى الإمام، إن صمت صمنا، وإن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوما و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي و لا يعبد الله (١).

و هذه الروايه صريحه في وجوب القضاء، و مرجعه إلى أنّ الإفطار موجب لترك العمل رأسا (٢).

و استدللّ للثاني بأنّ التقيّه لا تقتضى أزيد من الإفطار في قطعه خاصه من النهار، لا في مجموع النهار، فلا يسقط عن المكلف الأمر بالصوم في بقيه الزمان، و لذا لا يجوز أن يتناول شيئا من المفطرات في غير ساعه التقيّه.

هذا، مضافا إلى أنّ هذا نظير ما إذا أفطر بما لا يراه العامه مفطرا تقيّه، فكما أنه محكوم بالصحة و الاجزاء، و لا يجب معه القضاء، فكذلك الحال في ما نحن فيه (٣).

و فيه: أمّا بالنظر إلى أصل الاستدلال، فيكفي في فساده ما قلنا في الاستدلال على القول الأوّل. و أمّا بالنسبه إلى التنظير و القياس، ففساده أوضح من الاستدلال، و لا يتوقع هذا القياس من الأصل الذي يكون هو المقياس؛ لأنّ الإفطار بما لا يراه العامه مفطرا خارج عن موضوع الإفطار بجهه أدلّه التقيّه، و بمعنى أنه بعد ملاحظه هذه الأدلّه لا يكون إفطارا أصلا، بخلاف ما نحن فيه، فتدبر.

الأمر الثاني: أنّ محلّ النزاع في الأجزاء و عدمه إنما هو فيما إذا كان الدليل الذي

ص: ٥٣

- ١- (١) الكافي ٤: ٨٣ ح ٧، و عنه وسائل الشيعة ١٠: ١٣٢، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم ب ٥٧ ح ٥.
- ٢- (٢) و لكنّ الاستشهاد بهاتين الروايتين غير صحيح؛ لأنّهما ضعيفتان من حيث السند؛ لإرسالهما، مع أنّ في سند إحداهما سهل بن زياد، و هو ضعيف، على المشهور. نعم، قد اخترنا أخيرا في دروسنا الفقهيّه صحّحه الاعتماد على روايه، المؤلف.
- ٣- (٣) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٥: ٢٦٣.

تنتزع منه الجزئيه، أو الشرطيّه، أو المانعِيه، عامًا، أو مطلقًا شاملًا لصوره الاضطرار إلى تركها. و أمّا إذا لم يكن كذلك، كما إذا ثبتت الامور المذكوره بالسيره أو مثلها، أو بدليل لفظي غير شامل، فهو خارج عن محلّ النزاع.

و الوجه في ذلك أنّه في الفرض الأوّل-بعد ثبوت الجزئيه من طريق الإطلاق أو العموم-يقع البحث في أنّ أدلّه التقيّه هل تصلح لرفع الجزئيه أو الشرطيّه، أم لا تصلح؟

و أمّا في الفرض الثاني، فيتمسك لنفي الجزئيه أو الشرطيّه بأصاله البراءه عنها، و لا يحتاج إلى أدلّه التقيّه.

الأمر الثالث: قد وقع الخلاف في أنّ المانعِيه النفسِيه هل هي داخله في محلّ

النزاع و مورد للنفي و الإثبات، أم لا، بل هي خارجه عنه؟ بمعنى عدم وقوع الخلاف في الإجزاء فيها، مثلاً لو أتى بالصلاه في الدار المغصوبه تقيّه، فكما أنّه ترتفع الحرمة بالاضطرار و التقيّه، فكذلك ترتفع المانعِيه و تقع الصلاه صحيحه.

ذهب المحقّق النائيني (1) إلى أنّ المانعِيه النفسِيه التي تنتزع من الحرمة النفسِيه داخله في محلّ النزاع، كالمانعِيه الغيرِيه التي تنتزع من الحرمة الغيرِيه، و خالفه في ذلك السيّد الخوئي (2).

و استدللّ على الأوّل بأنّ الاضطرار و التقيّه و غيرهما من الروافع و الأعذار إنّما يقتضى ارتفاع الحرمة فحسب. و أمّا الملاك المقتضى للحرمة فهو بعد بحاله، و لا-موجب لارتفاعه بالاضطرار أو التقيّه، و مع بقاء الملاك المقتضى للحرمة تبقى المانعِيه أيضا بحالها؛ لأنّ للملاك و المفسده الملزومه معلولين: أحدهما: الحرمة النفسِيه، و ثانيهما: المانعِيه، و إذا سقط أحدهما؛ و هي الحرمة بالتقيّه

ص: ٥٤

١-١) فوائد الاصول ١-٤٦٧:٢-٤٦٨.

٢-٢) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٣٦:٥-٢٣٧.

أو بالاضطرار، فيبقى معلوله الثاني بحاله.

و فيه أولاً: أنّ الملائك من الامور الواقعيه التي تجرى فيها قاعده «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، فلا يعقل أن يكون للملاك معلولان.

و ثانياً: سلّمنا عدم جريان هذه القاعده الفلسفيّه، كنظائرها في هذه العلوم الاعتباريّه، لكنّ المانعيه ليست في عرض الحرمة، بل هي منتزعه منها، فكيف يعقل المنتزع بعد رفع منشأ الانتزاع؟ و القول بأنّ المانعيه تستفاد من نفس الملاك بعيد عن الصواب.

و هنا جواب ثالث ذكره السيّد المحقّق الخوئي؛ و هو: أنّه بعد تسليم بقاء الملائك لا- نسلم تأثيره في المانعيه؛ لوجود ترخيص الشارع في الفعل، مثلاً إذا كان التصرف في مال الغير مباحاً بترخيص الشارع نفسه في صورته الاضطرار، فكما أنّه في غير الصلاه يكون التصرف جائزاً، فكذلك في الصلاه؛ لأنّهما من هذه الجبهه سيان، فالملاك غير مؤثر في المانعيه في الصلاه و غيرها، بخلاف المانعيه الغيريّه، فمثلاً إذا اضطرّ إلى لبس الحرير للبروده، فمع ذلك لا يجوز لبسه في الصلاه، بل يجب عليه إيقاع الصلاه في غير الحرير؛ لعدم سقوط المانعيه الغيريّه عن لبس الحرير بسبب سقوط الحرمة النفسيه؛ لأنّ المانعيه منتزعه عن النهي عن الصلاه في الحرير، و هذا النهي باق حتّى بعد سقوط الحرمة النفسيه (1).

و هذا الجواب مخدوش؛ لأنّ بقاء الملائك لو كان مؤثراً في المانعيه، فلا فرق بين النفسى و الغيرى، و لو كان غير مؤثر فكذلك لا فرق بينهما. و بعبارة اخرى: لم يذكر وجه الفرق بينهما من هذه الجبهه؛ فنحن نسأله: هل الملائك في النهي الغيرى بعد رفع الخطاب مؤثر في المانعيه، أم لا؟

ص: ٥٥

(١- ١) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٣٦: ٥- ٢٣٧.

و بما أنكم ذهبتم إلى أن ترخيص الشارع مانع عن تأثير الملاك في المانع، فاللازم خروج المانع الغيريه عن محل النزاع أيضا.

و التحقيق: هو دخول المانع النفسيه في محل النزاع؛ لأنّ الكلام في أن ترخيص الشارع هل هو موجب لرفع المانع، كما أنه موجب لرفع التكليف والعقاب- أم لا؟ هذا أول الكلام و النزاع، و هذا أساس البحث و النزاع، كما سيأتي.

و بعبارة اخرى: أن مانع ترخيص الشارع عن تأثير الملاك في المانع ليست أمرا قطعيا، بل هو أول الكلام. فيجب البحث في أنه هل الملاك في المانع عبارة عن نفس الملاك في الحرمه حتى ترتفع المانع بارتفاع الحرمه، أم لا، بل ملاكها غير ملاك الحرمه، و مع ارتفاع ملاك الحرمه يبقى ملاك المانع؟ و لا فرق في هذه الجبهه بين الحرمه النفسيه و الغيريه.

و بعد هذه الامور الثلاثة نقول:

ذهب المحقق الثاني إلى التفصيل

بين ما إذا ورد فيه نصّ بخصوصه، فيكون العمل صحيحا مجزئا إذا فعل على الوجه المأذون فيه، التفاتا إلى أن الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية، و ادعى عدم وجود الخلاف بين الأصحاب في هذه الصورة، و بين ما إذا لم يرد فيه نصّ بخصوصه، كالصلاه إلى غير القبلة، و الوضوء بالنيذ، و الإخلال بالموالاه بحيث يجفّ الليل، كما يراه بعض العامه، فلا يكون العمل مجزئا (1).

و خالفه الشيخ الأعظم الأنصاري

قدس سرّه فقال ما خلاصته:

إنّ الإجزاء يتوقف على كون الفعل المتقى به مأذونا من قبل الشارع، و هذا الإذن

ص: ٥٦

النحو الأول: صدور الإذن الخاص في المورد الخاص، كالإذن في خصوص المسح على الخفين، كما في صحيحه أبي الورد (١)، أو الإذن العام (٢) الذي يستفاد من نظير قولهم عليهم السلام: التقية في كل شيء (٣)، ففي هذا النوع تكون المسألة من صغريات مسأله الاجزاء؛ لأنه مع وجود الإذن خاصاً أو عاماً يكون الفعل مأموراً به على نحو الاضطرار، ويقع البحث في أنّ الفعل الاضطرارى هل يكون مجزئاً عن الواقعى، أم لا؟

النحو الثانى: لو فرضنا عدم صدور الإذن الخاص، و سلمنا عدم إمكان استفاده الإذن العام من الأدله العامه، فبين أيدينا نوعان من الدليل:

النوع الأول: الأمر بالعباده؛ كالأمر بالصلاه مثلاً.

النوع الثانى: الأوامر العامه التى وردت فى التقية، نظير قوله عليه السلام: التقية دينى و دين آبائى (٤)، (٥)، الذى هو فى مقام الأمر بالتقيه، فحينئذ يقع البحث فى أنه هل يستفاد من انضمام النوع الثانى إلى النوع الأول: أنّ الفعل المتقى به يكون مأموراً

ص: ٥٧

١- (١) تهذيب الأحكام ١: ٣٦٢ ح ١٠٩٢، الاستبصار ١: ٧٦ ح ٢٣٦، و عنهما وسائل الشيعة ١: ٤٥٨، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٥.

٢- (٢) و المراد من الإذن العام ما يوجب الإذن فى امتثال العبادات عموماً على وجه التقية، بحيث لا يحتاج فى الدخول فى كل عباده على وجه التقية إلى النص الخاص، المؤلف.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٢١٤: ١٦-٢١٥، كتاب الأمر و النهى، أبواب الأمر و النهى ب ٢٥.

٤- (٤) المحاسن ١: ٣٩٨ قطع من ح ٨٩٠، و عنه بحار الأنوار ٢: ٧٤ قطع من ح ٤١، و فى ج ٧٥: ٤٢٢ قطع من ح ٨٠ عن مشكاة الأنوار ١: ٨٧ قطع من ح ١٧١، و فى ج ٨٥: ٨١ ملحق ح ٢٢ و مستدرک الوسائل ٤: ١٨٩ ذ ح ٤٤٥٥ عن دعائم الإسلام ١: ١٦٠.

٥- (٥) يستفاد من كلمات الشيخ الأعظم الأنصارى الفرق بين «التقيه فى كل شيء» فيستفاد منه الإذن، و بين قوله عليه السلام: «التقيه دينى»، فلا يستفاد الإذن، و يستفاد من عبارته المحقق البجنوردى [فى القواعد الفقهيّه ٥: ٥٦] عدم وجود هذا الفرق، المؤلف.

به اضطرارياً حتى تكون المسأله من صغريات مسأله الإجزاء أم لا؟ بل أدله التقيّه العامّه يستفاد منها الحكم التكليفي.

و حينئذ لو كان دليل النوع الأول عامّاً شاملاً لصوره التقيّه و عدمها، فيكون الأمر ساقطاً؛ لعدم وجود القدره في فرض التقيّه و لو لم يكن عامّاً، بل مختصّاً بصوره التمكن، ففي صوره التقيّه و عدم التمكن يكون من مصاديق اولى الأعذار، و يجب الفرق بين العذر المستوعب و غيره (١). انتهى خلاصه كلام الشيخ.

أقول: الفرق بين النحو الأول، و بين النحو الثاني من الإذن: أنه يكون النزاع في الثاني في تحقّق الصغرى لبحت الإجزاء، بينما يكون النزاع في الأول كبروياً و الصغرى مفروغاً عنها، فتدبر.

فتبين أنّ المحقّق الثاني قد خصّ مسأله الإجزاء بما إذا ورد نصّ بالخصوص (٢)، بينما أنّ الشيخ الأعظم الأنصاري ذهب إلى أنّ الإجزاء متوقّف على الإذن، و لا فرق بين كون الإذن خاصّاً أو عامّاً، و كذلك يكفي في الإذن انضمام الأدله بعضها مع بعض، و هذا طريق ثالث للإذن.

و الظاهر عدم إمكان استفاده الإذن من الطريق الثالث؛ لأنه فرع كون أدله التقيّه ناظره إلى سائر الأدله في هذه الجبهه، مع عدم كونها ناظره عرفاً، و لا أقلّ كانت النظاره مشكوكه.

و الصحيح وجود الإذن العامّ في أدله التقيّه، و لا نحتاج في صحّه كلّ عبادته على وجه التقيّه إلى النصّ الخاصّ، و قبل بيان الإذن العامّ نقول: إنّ دائره هذا الإذن

ص: ٥٨

١- ١) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٨٣-٨٤.

٢- ٢) قال المحقّق البجنوردى [في القواعد الفقيهيه ٥٧:٥]: و الإنصاف أنّه لا يمكن إسناد مثل هذا التفصيل إلى مثل ذلك المحقّق الذى هو من أعاضم أساطين الفقه، و لعلّ نظره إلى كون الأخبار العامّه ناظره إلى لزوم الاتّقاء و وجوبه و حرمة تركه، و إلّا فأى فرق بين أن يكون الإذن بصوره القضيّه الشخصيه الخارجيه، أو بصوره القضيّه الكلّيه الحقيقيه، المؤلّف.

مع كونه عامًا يكون محدودًا بما لا يؤدي إلى الفساد في الدين، وشرطًا بأن ترك التقيّه مستلزم لوهن المذهب؛ فالصلاه إلى غير القبلة يمينا أو شمالا أو دبرها لا تكون صحيحه قطعًا؛ لمخالفتها لكلام الله تبارك و تعالی (١)، و هو مستلزم لفساد الدين.

و أيضا ترك هذه الصلاه لا يكون موجبا لوهن المذهب.

و الذوق الفقهي يشهد بوجود الفرق بين الصلاه بدون السوره، أو مع التكتّف، و بين الصلاه إلى غير جهه القبلة، و بهذا البيان يندفع بعض النقوض التي أوردها المحقق الثاني في رسالته (٢)، كما أنه يندفع بعضها بخروجها عن محلّ الكلام لأجل أنّها تقيّه في الموضوعات، لا في الأحكام.

و الروايات التي يستفادها منها الإذن العامّ -

إشاره

و هي الأساس لمسأله الأجزاء - فكثيره جدًا.

منها: حديث الرفع المشهور

:«رفع عن امتي تسعه، التي منها قوله عليه السلام:

و ما اضطروا إليه» (٣)؛ بيان الاستدلال: أنه لو كان المكلف مضطرًا إلى ترك جزء، أو شرط من العباده، أو إتيان مانع، فمقتضى الحديث ارتفاع الجزئيه، أو الشرطيّه، أو المانعيه، و مرجع هذا إلى عدم كون العمل معتبرا فيه الجزء، أو الشرط، فهذا إذن في إتيان العمل فاقدًا للجزء أو الشرط.

و بالجملة: إنّ الحديث يتكفل شيئين: ارتفاع الجزئيه، أو الشرطيّه، و إثبات كون المأمور به هو الفعل الفاقد للجزء، أو الشرط.

ص: ٥٩

١-١) إشاره إلى سوره البقره ١:١٤٤ و ١٤٩-١٥٠.

٢-٢) رسائل المحقق الكركي ٢:٥٣.

٣-٣) الخصال: ٤١٧ ح ٩، التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الكافي ٢:٤٦٣ ح ٢، تفسير العياشي ١:١٦٠ ح ٥٣٦، نوادر ابن عيسى: ٧٤ ح ١٥٧، و عنها وسائل الشيعه ٨:٢٤٩، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٣٠ ح ٢، و ج ١٥:٣٦٩ و ٣٧٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٥٦ ح ١ و ٣، و ج ١٦:٢١٨، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٥ ح ١٠، و ج ٢٣:٢٣٧، كتاب الأيمان ب ١٦ ح ٣.

و يرد عليه-بعد كون الاستدلال متوقفا على تقدير «جميع الآثار»، كما ذهب إليه السيد المحقق الإمام الخميني قدس سره (١) حتى يقال: إن ما يضطر إليه المكلف مرفوع بلحاظ جميع الآثار:-

أولاً: أن الحديث صريح في ارتفاع التكليف، ولا يكون بصدد إثبات تكليف، فلا يستفاد منه الإذن أصلاً.

و ثانياً: ما أورده السيد المحقق الخوئي: من أن الجزئية، و الشرطية، و المانعية إنما تنتزع من الأمر بالعمل المركب، و هي بأنفسها مما لا تناله يد الوضع و الرفع، و إنما ترتفع برفع منشأ انتزاعها، و بناء عليه إذا اضطُرَّ المكلف إلى ترك السوره في الصلاه مثلاً؛ فمقتضى الحديث إنما هو ارتفاع الأمر عن الصلاه مع السوره، و أما الأمر بالصلاه الفاقده للسوره فلا يمكن استفادته من الحديث، بل يحتاج إثبات الأمر بالعمل الفاقد المضطرَّ إلى دليل غير هذا الحديث (٢).

و ثالثاً: أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ لأن الحديث مختص بالوجوديات، كالتكثف و قول أمين، دون العدميات، فلا يشمل مثل ترك القراءة؛ فإن شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا العكس؛ فإنه يكون وضعاً.

و قد أجاب عن هذا الإشكال السيد المحقق الإمام الخميني قدس سره و قال: إن الرفع متوجه إلى العناوين المأخوذه فيه؛ أي في حديث الرفع، و هذه العناوين لها نحو ثبوت قابل للرفع، و قد ينطبق على الأمر العدمي، لكن الرفع غير متوجه إلى العدم، بل إلى عنوان ما اضطروا إليه، و هو قابل للرفع عرفاً (٣).

هذا كله، لكن الإنصاف-بعد تسليم كون المقدّر هو جميع الآثار-أن

ص: ٦٠

١-١) الرسائل، رساله في التقيّه ١٨٨:٢.

٢-٢) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٣٨:٥.

٣-٣) الرسائل، رساله في التقيّه ١٨٩:٢.

الاستدلال بالحديث تام؛ لوجود الملازمه العرفيه بين رفع الجزئيه مثلاً، وبين كون المأمور به هو الفعل الفاعل للجزء. وكذا الشرط؛ اللهم إلا أن يقال: إن هذا ليس تمسكاً بالحديث فقط، بل تمسكاً بالحديث و الملازمه معاً، فتدبر.

و منها: ما استدلل به الشيخ الأنصارى قدس سرّه و هي صحيحه الفضلاء

و منها: ما استدلل به الشيخ الأنصارى قدس سرّه و هي صحيحه الفضلاء (١)

و استفاد منه الإذن؛ و هي ما رواه إسماعيل الجعفي، و معمر بن يحيى بن سالم، و محمد بن مسلم، و زراره - و هي روايه صحيحه معروفه بصحيحه الفضلاء - قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له (٢).

و تقريب الاستدلال يتوقف على بيان امور:

الأول: أن لفظه «كل» من أداه العموم، و الروايه دلت على أن التقية جاريه في كل شيء يضطر إليه الإنسان، و هذا عام شامل للعبادات و المعاملات و الأحكام و الموضوعات.

الثاني: أنه يكفي في صدق الإضطرار كون المكلف مضطراً إلى ترك الجزء، أو الشرط، أو إتيان المانع و إن لم يكن مضطراً إلى أصل الصلاه مثلاً في الوقت.

الثالث: أن الروايه دلت على أن ذاك الشيء المحرم يكون محللاً في حق المتقي.

الرابع: أن الحليه أعم من التكليفية و الوضعيه، كما في قوله - تعالى -: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** (٣) الذي هو ظاهر في خصوص الوضع، أو الأعم من الوضع و التكليف؛ فإن الحلال لا يكون في العرف و اللغه و القرآن و السنه مختصاً بالتكليف؛ فالمحرم عباره عن الممنوع، و المحلل عباره عن الجواز.

قال الشيخ الأنصارى: إن المراد بالإحلال رفع المنع الثابت في كل ممنوع

ص: ٦١

١- ١) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٨٩.

٢- ٢) تقدّم في ص ٣٣.

٣- ٣) سورة البقره ٢٧٥: ٢.

بحسب حاله من التحريم النفسى، كشرب الخمر، والتحریم الغيرى، كالتكفير فى الصلاه (١). و مقصوده قدس سرّه أنّ الحديث لم يكن مختصاً بما يكون المضطرّ إليه مستقلاً فى المنع الغيرى، و ترك الجزء أو الشرط حرام غيرى، ففى صورته التقيّه يكون جائزاً و حلالاً.

و بعد هذه الامور الأربعة نستفيد منها أنّ التكتّف فى الصلاه، و ترك السوره، و لبس الحرير، و الإفطار عند سقوط الشمس، و الوقوف بعرفات و المشعر قبل وقته حلال فى صورته الاضطرار؛ و واضح أنّ الحليّه بمعنى الإذن و الترخيص فى الإتيان.

قال السيد المحقق الإمام الخمينى: و لا ريب فى استفاده الوضع منها (٢)، و قد يعبر عن الوضع بالتكليف الغيرى قبال التكليف النفسى؛ فإنّ التكفير أو ترك البسمله من المحرّمات الغيريه؛ لا شترط الصلاه بعدمهما و إن كان كلّ واحد منهما حلالاً مع قطع النظر عن الصلاه.

هذا، و لكن خالف السيد المحقق الخوئى مع الشيخ الأنصارى، و ذهب إلى عدم صحّه التمسك بهذا الحديث، و قال- مع توضيح منّا:- إنّ الظاهر من الصحيحه أنّ كلّ عمل كان محرّماً بأى عنوان من العناوين المفروضه تزول عنه حرّمته بعنوان التقيّه، فيصير العمل المعنون بذلك العنوان متّصفاً بالحليّه لأجلها، فمثلاً كان التكتّف حراماً بعنوان كونه مبطلاً للصلاه، بناء على كون إبطال الصلاه محرّماً فى نفسه، و إلاّ فمع قطع النظر عن هذا العنوان لا يكون حراماً.

و فى فرض التقيّه تنقلب الحرمة إلى الحليّه من دون تغيير فى الموضوع، فالموضوع- أى التكتّف المبطل- يكون حلالاً- فى فرض التقيّه، و بما أنّ الحكم

ص: ٦٢

١- ١) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٨٩.

٢- ٢) الرسائل، رساله فى التقيّه ١٩٠: ٢.

لا- معنى لأن يتصرّف في الموضوع، أو في قيوده، فلا يتغيّر الموضوع في فرض التقيّه، و بعبارة أخرى: كان الإبطال في فرض التقيّه حلالاً (١)، (٢).

و فيه: أنّ الظاهر أنّ الإبطال علّه لتعلّق الحرمة بالصلاة مع التكتّف، و مع زوال الحرمة نستكشف زوال علّتها و هي الإبطال؛ لأنّ العلّه الشرعيّه تنعدم بزوال معلوله الشرعيّ.

و بعبارة أخرى: في العلل التكوينيّه يمكن زوال المعلول الشرعي من دون العلّه التكوينيّه؛ فإنّ الخمر حرام لأجل الإسكار، و في فرض الاضطرار يصير حلالاً من دون زوال علّته؛ أمّا في العلّه و المعلول الشرعيتين يكون انتفاء أحدهما كاشفاً عن انتفاء الآخر، و على هذا لا يمكن زوال الحرمة من دون زوال الإبطال؛ فإنّ العرف يفهم أنّ عدم الحرمة كاشف عن عدم وجود الإبطال، فتدبر.

و منها: روايه أبي الصباح -

يعني إبراهيم بن نعيم، المرويّه في كتاب الأيمان - قال: و الله لقد قال لي جعفر بن محمّد عليهما السّلام: إنّ الله علّم نبيّه التنزيل و التأويل، فعلمه رسول الله صلّى الله عليه و اله عليّ عليه السّلام، قال: و علّمنا و الله، ثمّ قال: ما صنعتُم من شيء، أو حلفتُم عليه من يمين في تقيّه فأنتم منه في سعه (٣).

ذهب الشيخ الأنصاري (٤) و السيّد الخميني (٥) إلى أنّ الروايه تدلّ على أنّ كلّ ما يفعله المكلف تقيّه - سواء كان زياده في المأمور به، أو نقيصه فيه - فهو في سعه، و معنى السعه و الوسعه: أنّه لا يترتب عليه الإعادة و القضاء. فهذه الروايه كما قال

ص: ٦٣

١- ١) الظاهر أنّ هذا الإيراد مصطاد من كلمات الشيخ الأنصاري، المؤلّف.

٢- ٢) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٣٩: ٥- ٢٤٠.

٣- ٣) الكافي ٧: ٤٤٢ ح ١٥، تهذيب الأحكام ٨: ٢٨٦ ح ١٠٥٢، و عنهما وسائل الشيعة ٢٣: ٢٢٤، كتاب الأيمان ب ١٢ ح ٢.

٤- ٤) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٣.

٥- ٥) الرسائل، رساله في التقيّه ٢: ١٩٢.

الشيخ الأنصاري نظير قوله عليه السلام: «الناس في سعه ما لا يعلموا» (١)، (٢).

فالرواية وإن كانت مردّده بين الصحيحه و غيرها من جهه وجود سيف بن عميره؛ للاختلاف في أنّه واقفي أم لا، إلا أنّ دلالتها على المدعى تامّه.

و لكن خالفهما السيد الخوئي و قال: إنّ الروايه غير دالّه على الإجزاء، و القياس و التنظير باطل أيضا؛ أمّا عدم دلالتها؛ فلأنّ كلمه «السعه» في مقابل «الضيقة»، فكلّ ما يفعل الإنسان في غير التقيّه لو كان فيه ضيق، لترفعه التقيّه؛ مثلا أنّ في شرب الخمر في غير حال التقيّه ضيقا، من جهه لزوم إجراء الحدّ عليه و الحكم بفسقه. أمّا مع التقيّه فيرتفع الضيق.

و هذا غير جار في ما نحن فيه؛ لأنّه لا يترتب على نفس ترك الجزء، أو الشرط، أو إتيان المانع ضيق؛ لأنّ بطلان العمل ليس من الآثار المجعوله للترك، بل البطلان كالصحة من الآثار الواقعيّه لا تناله يد الجعل، فليس البطلان حكما شرعيّا، بل العقل يحكم بأنّ مخالفه العمل للمأمور به مساوق للبطلان.

و أمّا مسأله الإعادة، فلا تترتب على نفس ترك الجزء، بل الإعادة من آثار عدم إتيان المأمور به، و بعبارة اخرى: لو كان موضوع الإعادة إتيان العمل فاسدا و ناقصا، لصحّ أن يقال: إنّها من آثار ترك الجزء أو الشرط، مع أنّ موضوعها عدم إتيان المأمور به.

أمّا عدم صحّه القياس؛ فلأنّ المشكوك فيه في ذلك الحديث إنّما هو نفس الجزئيّه و عدليها، و من البديهي أنّ في جزئيّه المشكوك فيه، أو شرطيّة، أو مانعيته ضيقا واضحا على المكلف؛ لأنّه تقييد لإطلاق المأمور به، و موجب للكلفه

ص: ٦٤

١-١) عوالى اللثالى ١:٤٢٤ ح ١٠٩، و عنه مستدرک الوسائل ١٨:٢٠، كتاب الحدود و التعزيرات، أبواب مقدّمات الحدود ب ١٢ ح ٢١٨٨٦.

٢-٢) رسائل فقهيّه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٣.

و الضيق، فيكون في رفعها عند الشكّ توسعه له، و أين هذا و ما نحن فيه؛ لعدم ترتّب ضيق من ناحيه ترك الجزء أو الشرط (١).

و لا- يخفى ما فيه أولاً- أنّ إيراده مبنى على أن يستفاد من الروايه ترتّب الضيق على نفس العمل من دون واسطه، مع أنّه محلّ الإنكار؛ فإنّ الروايه دلّت على أنّ الضيق الذى ترتّب على العمل و لو مع الواسطه، ترتفع عند التقيّه؛ فإنّ الإعاده و إن لم تكن من آثار نفس ترك الجزء أو الشرط، لكن ترك الجزء سبب لعدم إتيان الأمور به، و الإعاده من آثاره، مع أنّ قوله عليه السلام: «فأنتم منه فى سعه» لا نظر فيه إلى مادّه كلماته، بل هو كناية عن عدم ترتّب شيء على التقيّه.

و ثانياً: الصحيح أنّ موضوع الإعاده لا يكون عدم إتيان الأمور به؛ فإنّه أمر عدمى لا يصلح لأن يكون موضوعاً لحكم شرعى وجودى؛ بل التحقيق أنّ موضوع الإعاده هو إتيان العمل فاسداً و ناقصاً؛ فإنّ كلمه الإعاده لا- يصدق فيما إذا لم يفعل العمل أصلاً، بل يصدق فيما إذا فعله ناقصاً، و يجب أن يعيد ثانياً، و بهذا الجواب يظهر صحّه التنظير، فتدبرّ.

و منها: روايه أبى عمر الأعجمى

قال: قال لى أبو عبد الله: يا أبا عمر إنّ تسعه أعشار الدين فى التقيّه، و لا دين لمن لا تقيّه له، و التقيّه فى كلّ شيء، إلا فى النيذ و المسح على الخفّين (٢).

تقريب الاستدلال بها يتّضح بعد امور:

الأول: أنّ المراد من التقيّه هو العمل الموافق لهم، المخالف للحقّ؛ بمعنى ما يتّقى

ص: ٦٥

١- ١) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٢٤٣: ٥- ٢٤٥.

٢- ٢) الكافى ٢: ٢١٧ ح ٢، المحاسن ١: ٤٠٤ ح ٩١٣، الخصال: ٢٢ ح ٧٩، و عنها وسائل الشيعه ١٦: ٢٠٤، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٤ ح ٣ و ص ٢١٥ ب ٢٥ ح ٣. و فى بحار الأنوار ٦٦: ٤٨٦ ح ١٤، و ج ٧٥: ٣٩٩ ح ٣٦، و ج ٧٩: ١٧٢ ح ١٥، و ج ٨٠: ٢٦٨ ح ٢٢ عن المحاسن.

به، لا الاتِّقاء، كما هو ظاهر اللفظ.

الثانى: معنى كون التقيّه ديناً أو من الدين: أنّه حكم واقعىّ ثانوىّ، و نتيجته هذين الأمرين أنّ الفعل المتّقى به من الدين، و واضح أنّ الفعل الذى يكون من الدين لا بدّ و أن يكون صحيحاً؛ فإنّ الباطل لا يكون من الدين.

الثالث: أنّ لفظه «كلّ» من أدوات العموم، و بقرينه استثناء مسح الحقيّن الذى هو ممنوع بالمنع الغيرى، تكون الروايه دالّه على جريان التقيّه فى كلّ ممنوع، سواء كان استقلالياً، أو غيرياً.

و بعد هذه الامور الثلاثه نستفيد أنّ ترك الجزء، أو الشرط، أو إتيان المانع فى فرض التقيّه يكون من الدين، و كلّ ما كان من الدين فهو صحيح، فلا يحتاج العمل إلى الإعادته أو القضاء، و هذا معنى الإجزاء. و هذا هو الاستدلال بمجموع الروايه.

و يمكن الاستدلال بنفس التعبير الوارد فى صدر الروايه: «أنّ تسعه أعشار الدين فى التقيّه» ما معناه؟ و هل يمكن الالتزام بأنّ هذا المقدار ملائم لعدم الإجزاء؟ كلا.

و على أىّ حال، فهذه الروايه و نظائرها من حيث التعبير - كقوله عليه السّلام: «التقيّه دينى و دين آبائى» (١) - هى العمده فى روايات الإجزاء، كما صرّح به المحقّق البجنوردى (٢).

و هناك تفسير للمحقّق النائينى، فقال: إنّ قوله عليه السّلام: «التقيّه دينى» بمعنى أنّ ما يرونهم ديناً فهو دينى فى حال التقيّه (٣)، و هذا تفسير لطيف جدّاً.

و قال المحقّق الخوئى: إنّ الروايه - مضافاً إلى كونها ضعيفه السند؛ لأجل أنّ

ص: ٦٦

١- ١) تقدّم فى ص ٥٧.

٢- ٢) القواعد الفقهيّه ٥٥: ٥- ٦٠.

٣- ٣) كتاب الصلاه، تقريرات بحث النائينى قدّس سرّه، للشيخ محمّد تقى الآملى رحمه الله ٢٩٩: ٢.

أبا عمر الأعجمي ممّا لم يتعرّضوا للحاله، فهو مجهول الحال من جميع الجهات، حتّى من حيث التشيع و عدمه، فضلا عن الوثاقه و عدمها-أجنبيّه عمّا نحن بصددّه، و قال: إنّ ما نحن بصددّه هو البحث عن ارتفاع الأحكام المتعلّقه بالفعل المتّقى به، كارتفاع الجزئيّه و المانعيّه في فرض التقيّه، مع أنّ الروايه ناظره إلى أصل مشروعّيّه التقيّه، و قرينه ذلك استثناء شرب النبيذ، فبناء على كون الروايه بصدد بيان الأحكام فما هو الوجه في عدم ارتفاع الحرمة في شرب النبيذ تقيّه؟ و هل هو أعظم من حرمة ترك الصلاه التي ترتفع عند الاضطرار و التقيّه؟

أمّا بناء على كون الروايه بصدد بيان أصل المشروعّيّه، فالاستثناء صحيح؛ لأنّ عدم مشروعّيّه التقيّه في شرب النبيذ و المسح على الخفّين من جهه عدم وجود الموضوع فيهما. و لعلّ الشيخ الأنصاري لم يلفت نظره الشريف إلى الاستثناء الأول، و إنّما توجه إلى الثاني فقط، و لو كان متوجّها إلى الأوّل لقال: ما قلناه في معنى الروايه (١). انتهى خلاصه كلامه قدّس سرّه.

و فيه أوّلا: أنّ الشيخ قد صرّح بكون الروايه في مقام إثبات المشروعّيّه و قال: دلّت الروايه على ثبوت التقيّه و مشروعّيّتها في كلّ شيء ممنوع لو لا- التقيّه (٢). لكن نظره الشريف إلى وجود الملازمه الواضحه بين المشروعّيّه و ارتفاع الأحكام؛ فإنّ مشروعّيّه التقيّه في الحرام النفسى مساوق لحليّته، و فى الحرام الغيرى مساوق لرفع الجزئيّه التي هي سبب للحرمة، مع أنّ أصل المشروعّيّه أمر مجمل بعيد عن هذه التعبيرات.

و ثانيا: أنّ منشأ هذا التفسير يرجع إلى الإشكال الذي ذكره السيّد الخوئي، مع أنّ الشيخ قد التفت إلى الإشكال و قال: إنّ ظاهر الاستثناء فيهما مخالف لما اجمع عليه

ص: ٦٧

١- ١) التنقيح، فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢١٧: ٥ و ٢٤٧-٢٤٨.

٢- ٢) رسائل فقهيّه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٠.

من ثبوت التقيّه فيهما، و قال في جوابه: إنّ هذه المخالفه لا يقدر فيما نحن بصدده (١).

فالإنصاف أنّه -مع قطع النظر عن السند- تكون الروايه واضحه الدلاله للمطلوب، و الله العالم.

و منها: موثقه مسعده بن صدقه

، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان ثم ظهر منه ما يدلّ على نقضه خرج ممّا وصف و أظهر، و كان له ناقضا إلاّ - أن يدعى أنّه إنّما عمل ذلك تقيّه، و مع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التقيّه في مثله لم يقبل منه ذلك؛ لأنّ للتقيّه مواضع، من أزالها عن مواضعها لم تستقم له، و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله، فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّه ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين؛ فإنّه جائز (٢).

بيان الاستدلال: أنّ الجواز بمعنى المضى، و هو أعمّ من التكليفى و الوضعى، فالروايه تعطى قاعده كليّه؛ و هي: أنّ كلّ ما يفعله المؤمن من جهه التقيّه؛ سواء كان تركا للجزء، أو الشرط، أو إتيانا للمانع؛ فإنّه صحيح إذا لم ينجز إلى فساد في الدين و هذا التعبير نظير قوله عليه السلام: الصلح جائز بين المسلمين (٣).

فهذه الروايه داله على الإجزاء، كما فهمه الشيخ الأنصارى (٤) و السيّد الإمام الخمينى (٥)، و لكن أورد السيّد الخوئى على الاستدلال بها بثلاث إيرادات:

ص: ٦٨

١- ١) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٩١.

٢- ٢) الكافى ١٦٨: ٢ ح ١، و عنه وسائل الشيعه ٢١٦: ١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٥ ح ٦.

٣- ٣) الكافى ٤١٣: ٧ قطعه من ح ١، تهذيب الأحكام ٢٢٦: ٦ قطعه من ح ٥٤١، و عنهما وسائل الشيعه ٢١٢: ٢٧، كتاب القضاء، أبواب آداب القاضى ب ١ قطعه من ح ١، و فى ص ٢٣٤، أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ب ٣ ح ٥ عن الفقيه ٢٠: ٣ ح ٥٢.

٤- ٤) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٢.

٥- ٥) الرسائل، رساله فى التقيّه ١٩١: ٢.

الأول: أنها مخدوشه من حيث السند؛ فإن مسعده بن صدقه ممن لم يوثق في كتب الرجال.

الثاني: أن الروايه لا تدلّ على المدعى؛ لأنه قد اسند الجواز فيها إلى الفعل، وهذا الإسناد ظاهر في الجواز النفسى الاستقلالى، ولا يدلّ على الجواز الغيرى، والمراد من الجواز النفسى إباحه الشىء مستقلاً من دون نظر إلى أنه جزء، أو شرط للغير، والمراد من الجواز الغيرى كون دخالته فى شىء، وعدم دخالته على حدّ سواء، وعلى هذا يستفاد من الروايه جواز ما هو حرام مستقلاً، ولا يستفاد منها الحلّيه الغيريه.

الثالث: أن صدر الروايه شاهد على كونها بصدد بيان أصل مشروعيه التقيه، لا جواز الفعل المتقى به؛ فإن صدرها شاهد على كونها فى مقام بيان مواضع التقيه، وجرانها فى الموارد المعينه. وعلى هذا لا تدلّ على سقوط الجزء عن الجزئيه، أو الشرط عن الشرطيه فى موارد التقيه (١).

و الإيرادات كلّها مخدوشه:

أمّا الأول: أن لمسعده توثيقاً عاماً؛ فإنه ممن ورد فى أسانيد كتاب كامل الزيارات، و تفسير على بن إبراهيم (٢)، و السيد الخوئى كان ممن اعتبر هذا المقدار من التوثيق بشرط عدم وجود تضعيف معتبر، و قد قيل: إنه قد عدل عن هذا المبني.

و أمّا الثانى: فأولاً: أنه لا نسلم ظهور الجواز فى خصوص الجواز النفسى، بل جواز كلّ شىء بحسبه، و هو أعمّ من التكليف و الوضع، و لعله قدس سرّه قد التفت إلى هذا الإشكال و صرح به فى الإيراد الثالث.

ص: ٦٩

١-١) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٢٥٠: ٥.

٢-٢) راجع ص ٣٠.

و ثانيا: تقسيم الجواز إلى النفسى و الغيرى غير فنى؛ فإنَّ الجواز فى التكليفيات بمعنى الإباحه، و فى الوضعيات يكون بمعنى الصحه. أمَّا الجواز بمعنى استواء دخالته و عدم دخالته فى شىء، فليس بصحيح.

و أمَّا الثالث: فإنَّ صدر الروايه و إن كان شاهدا على كونها بصدد بيان مواضع التقيّه، لكن ذيلها يعطى قاعده كليّه مع ملاكها، و القاعده هى: أنَّ كلَّ ما يفعل المؤمن من جهه التقيّه فإنّه جائز، و الملاك هو عدم أدائه الى الفساد فى الدين، و من هذه القاعده نستفيد صحه العمل فى مورد ترك الجزء، أو الشرط، أو إتيان المانع.

و منها: ما ذكره السيّد المرتضى فى رساله

المحكم و المتشابهة نقلًا- من تفسير النعمانى بإسناده عن أمير المؤمنين علىّ عليه السّلام قال: و أمّا الرخصه التى صاحبها فيها بالخيار- يعمل بظاهرها عند التقيّه و لا- يعمل بباطنها- فإنَّ الله- تعالى- نهى المؤمن أن يتخذ الكافر وليًا، ثمّ منّ عليه بإطلاق الرخصه له عند التقيّه فى الظاهر أن يصوم بصيامه، و يفطر بإفطاره، و يصلّى بصلاته، و يعمل بعمله، و يظهر له استعمال ذلك موسعا عليه فيه.

و عليه أن يدين الله- تعالى- فى الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين المستولين على الامّه، قال الله- تعالى-: لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقاه و يحذركم الله نفسه (١) فهذه رخصه تفضّل الله- تعالى- بها على المؤمنين، رحمه لهم ليستعملوها عند التقيّه فى الظاهر، و قال رسول الله صلّى الله عليه و اله و سلّم: إنَّ الله يحبّ أن يؤخذ برخصه، كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه (٢).

ص: ٧٠

(١- ١) سورة آل عمران ٢٨: ٣.

(٢- ٢) رساله المحكم و المتشابهة، المطبوع بتمامها فى بحار الأنوار ٩٣: ٢٩، و فى جامع الأخبار و الآثار ١٣٥: ٣.

و الاستدلال بها من وجوه:

الأول: أنّ الظاهر من العمل بعمله و الصلاه بصلاته؛ هو صحّحه العمل و أجزاءه عن الوظيفة الأولى.

الثاني: أنّ التعبير بالرحمه و المنّه صريح في الإجزاء؛ فإنّ الإعادة أو القضاء مناف للتفضّل و الرحمه.

الثالث: أنّ قوله عليه السّلام: «موسّعاً عليه» يدلّ على الإجزاء أيضاً، فالإعادة أو القضاء مخالف للتوسعه.

الرابع: يستفاد من الروايه أنّ التقيّه من مصاديق الترخيص، و يحبّ الله -تبارك و تعالى- أن يؤخذ برخصه، فينتج أنّ التقيّه محبوبه لله تبارك و تعالى، و من المعلوم أنّ العمل غير الصحيح لا يكون محبوباً، و العجب كلّ العجب من القائلين بعدم الإجزاء؛ إذ مع وجود هذه التعبيرات العاليه في الروايات، فهل يكون الشىء محبوباً و رحمه و منّه و مستعملاً في الدين، و مع ذلك يكون باطلاً و غير صحيح؟ كلاً ثمّ كلاً.

إن قلت: إنّ قوله عليه السّلام: «أن يدين الله -تعالى- في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه» ظاهر في إعادته ما يأتي به تقيّه.

قلت: إنّ الظاهر من الكلام؛ أنّ لمهيه العبادات مصداقين مختلفين: التقيّه و عدمها، لكنّ التقيّه مصداق ظاهري، و عدمها مصداق باطني.

و منها: روايه سفيان بن سعيد

، عن أبي عبد الله عليه السّلام، و فيها: يا سفيان من استعمل التقيّه في دين الله فقد تسّم الذروه العليا من القرآن ١.

وجه الاستدلال: أنّ الظاهر من استعمال التقيّه في دين الله، أنّ ما يرتبط بالشارع و يعدّ من الدين اصولا و فروعاً يأتي فيه التقيّه، و التعبير بأنّه «تسنّم الذروه العليا من القرآن» ظاهر بل نصّ في صحّه العمل، على أنّ ما يستعمل في دين الله يكون صحيحا و مصداقا للمأمور به، و قد جاء نظير هذا التعبير في بعض آخر، فراجع ١.

و منها: ما عن سعد بن عبد الله في بصائر الدرجات بسنده الصحيح عن معلّى

[ابن خنيس]

قال: قال لى أبو عبد الله عليه السّلام: يا معلّى، اكنم أمرنا و لا تدعه؛ فإنّه من كتم أمرنا و لا يذيعه أعزّه الله في الدنيا، و جعله نورا بين عينيه يقوده إلى الجنّه.

يا معلّى، إنّ التقيّه من دينى و دين آبائى، و لا دين لمن لا تقيّه له.

يا معلّى، إنّ الله يحبّ أن يعبد فى السرّ كما يحبّ أن يعبد فى العلانيه، يا معلّى، و المذيع لأمرنا كالجاحد له ٢.

بيان الاستدلال: أنّ العباده سرّاً-المستفاد من قوله عليه السّلام: «إنّ الله يحبّ أن يعبد

فى السّرّ-ظاهره فى العباده على نعت التقيّه، بقرينه العبارات الوارده قبل هذه العباره، و واضح أنّ العمل الباطل لا يعدّ عباده.

و قد ورد فى بعض الروايات: «أَنَّ التقيّه أحبّ شىء يعبد به الله»؛ كما وثّقه هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: ما عبد الله بشىء أحبّ إليه من الخبء، قلت: و ما الخبء؟ قال: التقيّه (١). و المراد أنّ العباده تقيّه أحبّ من العباده فى غير التقيّه، و الله العالم.

و منها: موثّقه سماعه

قال: سألته عن رجل كان يصلّى، فخرج الإمام و قد صلّى الرجل ركعه من صلاه فريضه؟ قال: إن كان إماما عدلا فليصلّ اخرى و ينصرف و يجعلها تطوّعا، و ليدخل مع الإمام فى صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو، و يصلّى ركعه اخرى، و يجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله صلّى الله عليه و اله، ثمّ ليتمّ صلاته معه على ما استطاع؛ فإنّ التقيّه واسع، و ليس شىء من التقيّه إلاّ و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله (٢).

و قد استدللّ الشيخ الأنصارى (٣)، و السيّد الإمام الخمينى (٤) بها على الإجزاء، و دلالتها عليه أوضح من بعض الروايات المبحوثة عنها؛ فإنّها كالنصّ فى صحّحه الصلاه معهم؛ لأنّ قوله عليه السّلام: «على ما استطاع» بمعنى أنّ فعله صحيح بالمقدار الذى يستطيع أن يفعل، و لو لم يستطيع على إتيان جزء فلا محذور فيه، بل

ص: ٧٣

١- ١) معانى الأخبار: ١٦٢ ح ١، و عنه وسائل الشيعة ١٦: ٢٠٧، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٤ ح ١٥.

٢- ٢) الكافى ٣: ٣٨٠ ح ٧، تهذيب الأحكام ٣: ٥١ ح ١٧٧، و عنهما وسائل الشيعة ٨: ٤٠٥، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعة ب ٥٦ ح ٢.

٣- ٣) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٩٢.

٤- ٤) الرسائل، رساله فى التقيّه ٢: ١٩٢.

مأجور عليه، و الروايه و إن كانت وارده فى الصلاه، لكن نتعدى عنها بجهه التعليل الوارد فى ذيلها.

و السيد المحقق الخوئى قد أورد على الشيخ الأنصارى بأن تفسيره للروايه غير صحيح، و قال: إنَّ الشيخ قد حمل الجملة الثانيه أعنى قوله عليه السّلام: «و إن لم يكن إمام عدل» على أنّه يجعل ما بيده من الفريضة تطوّعا، و يسلم فى الثانيه و يأتّم بالإمام (١).

مع أنّ عبارته الشيخ فى رسالته تنادى بخلافه؛ فإنّه قال: فإنَّ الأمر بإتمام الصلاه على ما استطاع مع عدم الاضطرار إلى فعل الفريضة فى ذلك الوقت -معلّلا بأنّ التقيه واسع - يدلّ على جواز أداء الصلاه فى سعه الوقت على جميع وجوه التقيه (٢)، انتهى كلامه.

ثمّ قال: إنّ الاستدلال بالروايه غير تامّ، و لا يستفاد منها الإجزاء؛ لأنّ مضمون الروايه الاقتداء بالإمام بقدر ما يستطيعه من الإبراز و الإظهار، و هذا لا اختصاص له بالائتمام من أوّل الصلاه، بل لو أظهر الائتمام فى أثناء الصلاه أيضا كان ذلك تقيه، و على ذلك لا دلالة للروايه على جواز الاكتفاء فى الصلاه معهم بما يتمكّن منه من الأجزاء و الشرائط.

و بالجملة: إنّ المراد من الروايه؛ إظهار الائتمام و صورته الائتمام بقدر ما يستطيع من الإظهار، و استشهد لذلك بالعنوان الذى ذكره صاحب الوسائل لهذا الباب الذى ذكر فيه الروايه؛ فإنّ عنوان الباب هو: استحباب إظهار المتابعه فى أثناء الصلاه مع المخالف، و قال فى آخر كلامه: و لعلّ الشيخ لم يلفت نظره الشريف إلى

ص: ٧٤

١- ١) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٢٤٨: ٥.

٢- ٢) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٠.

عنوان الباب فى الوسائل (١)؛ انتهى كلامه.

وفىه أولاً: أنّ قوله عليه السّلام: «على ما استطاع» متعلّق بقوله عليه السّلام: «ليتمّ معه»، والمعنى: أنّ الائتمام مع الإمام واجب على نحو يكون مستطيعاً، والمعنى ظاهره فى الاقتداء الواقعى لا الصورى، وعبارة اخرى: المعنى الظاهريّه تحتاج إلى قيد، بخلاف المعنى الواقعيّه، فيكفى فيها الإطلاق.

و ثانياً: أنّ ما فهمه صاحب الوسائل ليس حجّه حتّى يحتجّ به على الشيخ، فإنّنا إذا تتبعنا نجد بعض العناوين الوارده فى أبواب الكتاب، أنّه غير مرتبطه بالأحاديث التى ذكرها تحت ذاك العنوان، فليراجع.

فالاستدلال بالروايه للإجزاء تامّ، لكن بقى هنا إشكال الإضممار فى سندها، والمضمر هو سماعه، وهو ليس كزراره و محمد بن مسلم و أضرابهما من الأجلّاء الذين لا يناسبهم السؤال عن غير أئمتهم عليهم السّلام، بل هو من الواقفيّه، و من الممكن أن يسأل عن غير أئمتنا عليهم السّلام.

ص: ٧٥

١- ١) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٢٤٩: ٥.

إشاره

لو ترك التقيّه و أتى بالعمل على خلافها، فهنا صورتان:

الاولى- وهي التي لم يتعرّض لها الشيخ في رسالته:- أن يترك المكلف العمل رأساً، فلا- يأتي به تقيّه، ولا على طبق الوظيفة الأوليّة، بل يعمل عملاً- ثالثاً، كما إذا اقتضت التقيّه الوقوف بعرفات يوم الثامن من ذى الحجّه، والمكلف قد ترك الوقوف في ذلك اليوم و في اليوم التاسع على حسب عقيدته، و كما إذا اقتضت غسل الرجلين، و لكن المكلف ترك الغسل و المسح معا.

ذهب السيّد الخوئي في هذه الصوره إلى أنّه لو استندنا في صحّه العمل المتّقى به إلى السيره الجاربه من زمان الأئمّه عليهم السلام إلى عصرنا هذا، فلا إشكال في الحكم بالبطلان، حيث يكفي فيه مخالفته للوظيفه الواقعيّه، و المخالف للواقع باطل.

و بعباره اخرى: السيره إنّما تحقّقت فيما إذا كان العمل المخالف للواقع موافقاً للعامّه؛ بأن يؤتى به متابعه لهم. و أمّا ما كان مخالفاً للواقع، و لم يكن موافقاً لهم فلم تقم أيّه سيره على صحّته. و أمّا إذا استندنا في الصحّه إلى الأدلّه اللفظيّه؛ كقوله عليه السلام: «ما صنعتُم من شيء» (1) إلخ، فإن استفدنا من الأدلّه اللفظيّه انقلاب الوظيفه

ص: ٧٧

الواقعيّ الأوّليّ إلى ما يعتقده العامّة، فلا بدّ من الحكم بالبطلان؛ لعدم مطابقه المأثريّ به لما هو الوظيفة في ذلك الحال. و أمّا إذا استفدنا وجوب التقيّه فقط من دون انقلاب في البين فلا يبعد الحكم بالصّحّه (١).

الصورة الثانيه-و هي التي تعرّضها الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه-أن يفعل المكلف على طبق الوظيفة الواقعيّه الأوّليّه، و ترك العمل على طبق مذهب العامّة (٢)، و لا-خلاف في صحّه المعامله في هذا الفرض، و إنّما وقع الخلاف في صحّه العباده، و فيها أقوال ثلاثه:

الأوّل: صحّه العمل مطلقاً، ذهب إليه جمع، منهم: السيّد الإمام الخميني قدّس سرّه (٣).

الثاني: عدم الصحّه مطلقاً، ذهب إليه صاحب الجواهر (٤)، و قد جزم به الفقيه الهمداني (٥).

الثالث: التفصيل بين لزوم رعايه التقيّه في الأجزاء و الشرائط التي تكون متّحده

مع العباده، و بين الأجزاء و الشرائط التي كانت خارجه عنها، ففي الأوّل ترك التقيّه موجب للبطلان، بخلاف الثاني، و الأوّل كالسجده على التراب فيما إذا اقتضت التقيّه تركها، و الثاني كترك التكتيف، و غسل الرجلين في الوضوء، ذهب إليه الشيخ الأنصاري (٦)، و وافقه المحقّق النائيني (٧)، و تبعه السيّد الخوئي (٨) في خصوص

ص: ٧٨

١- ١) التنقيح، في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٧٨: ٥-٢٧٩.

٢- ٢) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٦.

٣- ٣) الرسائل، رساله في التقيّه ٢: ١٨٦.

٤- ٤) جواهر الكلام ٢: ٢٣٩.

٥- ٥) مصباح الفقيه ٢: ٤٣٥.

٦- ٦) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٦.

٧- ٧) كتاب الصلاه تقريرات بحث النائيني رحمه الله للشيخ محمّد تقى الآملي رحمه الله ٢: ٢٩٩.

٨- ٨) التنقيح في شرح العروه الوثقى ٥: ٢٨١-٢٨٢.

ما إذا اقتضت التقيّه ترك شيء، و لكن يفعله المكلف، أمّا فيما إذا اقتضت شيئاً كالنكّث، و لكن يتركه المكلف، فعمله صحيح مطلقاً.

حجّه القول الأول: أنّ الصّحّه مطابقيه للقواعد؛ لأنّ التقيّه و إن كانت واجبه، لكنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن الضدّ، فالأمر بالتقيّه لا يقتضى النهى عن ضدها حتّى يكون فاسداً (١)، و بناء على هذا يكون التارك للتقيّه عاصياً فقط.

و فيه: أنّنا لا نحتاج لإثبات النهى إلى هذه القاعده الاصوليه حتّى يقال بعدم إقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ، بل يستفاد من التعليقات الوارده فى روايات التقيّه أنّ تركها موجب لو هن المذهب (٢)، -كقولهم عليهم السّلام: يغفر الله للمؤمن كلّ ذنب- إلى أن قال: -ما خلا ذنبين: ترك التقيّه و... (٣)، أو ليس ممّا من لم يلزم التقيّه (٤)- و أنّ الفعل على خلاف مذهبهم يكون منهياً عنه، و إلّا فمسأله الحرمة التكليفيه محلّ مناقشه، مع أنّها مسلمه قطعاً.

حجّه القول الثانى: و هى امور:

الأول: و له تقريبان:

التقريب الأول: أنّ تارك التقيّه تارك للفعل المأمور به، و ترك المأمور به

ص: ٧٩

١- (٩) الرسائل، رساله فى التقيّه ١٨٦: ٢-١٨٧.

٢- (١٠) لاحظ ما تقدّم فى ص ٤٤-٤٨.

٣- (١١) تفسير المنسوب إلى الإمام العسكرى عليه السّلام: ٣٢١ ح ١٦٦، و عنه وسائل الشيعه ٢٢٣: ١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٨ ح ٦.

٤- (١٢) أمالى الطوسى: ٢٨١ ح ٥٤٣، و عنه وسائل الشيعه ٢١٢: ١٦، كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أبواب الأمر و النهى ب ٢٤ ح ٢٨.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم فى رسالته بأن ترك التكتف لا- يكون إخلالاً- بالمأمور به؛ فإن التكتف واجب مستقل خارج عن المأمور به. ثم أورد على نفسه إيراداً، و أجاب عنه.

و الإيراد هو: أن لازم كلامكم صحه الوضوء لو ترك المسح على الرجلين و على الخفين معا؛ لأن المسح على الخفين واجب مستقل، و تركه غير مخل فى المأمور به، مع أن الإجماع قائم على البطلان.

و أجاب: أن البطلان ليس من جهه ترك التقيّه، بل من جهه ترك أصل المسح؛ فإن التقيّه تقتضى إلغاء قيد المماساه بين الماسح و الممسوح، و لا تقتضى إلغاء أصل المسح.

و بالجملة: ذهب الشيخ فى مسأله المسح إلى الانحلال، و اعتقد بالانحلال إلى أصل المسح، و إلى المسح على البشره، و الثانى ينتفى فى فرض التقيّه، فبقى الأوّل بحاله، و استدلّ بروايه عبد الأعلى مولى آل سام (٢)، ثم إنه قد أزيد الانحلال بفتوى الفقهاء بتقديم غسل الرجلين فيما إذا دار الأمر بين غسلهما، و بين المسح على الخفين؛ فإنّ علّه التقديم أنّ فى الغسل يكون إيصال الرطوبه موجوداً، بخلاف المسح على الخفين، فهذا شاهد على الانحلال (٣).

و قد أورد عليه السيّد الإمام فى رسالته بأنّ هذا النحو من التحليل ليتسع الخرق على الواقع؛ لإمكان أن يقال: إنّ المسح ينحلّ إلى أصل الإمرار و لو بغير

ص: ٨٠

١- ١) جواهر الكلام ٢: ٢٣٩، مصباح الفقيه ٢: ٤٣٥.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ١: ٣٦٣ ح ١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧ ح ٢٤٠، الكافي ٣: ٣٣ ح ٤، و عنها وسائل الشيعه ١: ٤٦٤، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء ب ٣٩ ح ٥.

٣- ٣) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٩٦-٩٨.

اليد، و على غير الرجل، فإذا تعذّر المسح باليد و على الرجل يجب مسح شيء بشيء آخر، و هو كما ترى (١). انتهى كلامه.

و لنا على الشيخ إشكالان:

الإشكال الأول: عدم جريان هذا الجواب في الجزء و الشرط، ففيما إذا وجب ترك جزء، فلو فعله لفعل غير ما هو المأمور به في حال التقية، و يكون فاسداً.

الإشكال الثاني: أنّ الظاهر من أدلّة التقية إتيان العمل على نحو يعتقده العامّة، فإذا اعتقدوا بشرطيّه التكتّف للصلاه، فتركه مخلّ بالمأمور به قطعاً.

التقريب الثاني لهذا الدليل: أنّ التقية و عدمها موضوعان مختلفان للحكم الواقعي الأولى و الثانوي، و لا ريب في تبدّل الحكم بتبدّل الموضوع، كالمسافر و الحاضر، ففي فرض التقية يتبدّل الحكم و الأمر، و مخالفته موجب لفساد العمل.

إن قلت: التبدّل مسلّم فيما إذا كان التبدّل في الخطاب و الملاك معاً، أمّا لو كان التبدّل في الخطاب مع بقاء الملاك فلا يتبدّل الحكم، فيصحّ العمل؛ لتوقّف الصحّة على الملاك دون الخطاب.

قلت: لا طريق لإحراز الملاكات إلاّ الخطابات، و مع سقوط الخطاب و عدم وجود طريق آخر، لا طريق إلى إحراز بقاء الملاك، و مع عدم إحراز بقاء الملاك لا يصحّ الحكم بالصحّه.

إن قلت: الطريق للإحراز هو الاستصحاب، ففي فرض التقية نعلم برفع الخطاب، و نشكّ في سقوط الملاك، فنستصحب بقاء الملاك.

قلت: إنّ هذا الأصل مثبت، فتدبر.

ص: ٨١

إنّ الظاهر من أدلّه التقيّه الانقلاب الواقعي، فيسقط الحكم الواقعي ملاكا و خطابا، كما يستفاد من قول أبي عبد الله عليه السلام في صحيح ابن سالم في قول الله -عزّ و جلّ-: وَ يَدْرُؤُنَّ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ (١) قال: الحسنه: التقيّه، و السيئه:

الإذاعه (٢).

و قوله عليه السلام: لا دين لمن لا تقيّه له (٣)، إلى غير ذلك من التعبيرات المقتضيه للانقلاب.

و ما يقال: من أنّ ظاهر أوامر التقيّه كونها ديناً، و هو مقتض لبدليه ما يوافق التقيّه عن الواقع، فيكون في طول الواقع، فالإتيان بالواقع مجزئ مسقط للأمر (٤)، فيكفي في فساده التأمل في التعبيرات الواردة في أدلّه التقيّه؛ فإنّ معنى كون عدم التقيّه سيئه: هو عدم المشروعيه، و بهذا البيان يظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائيني قدّس سرّه من الانقلاب في خصوص الأجزاء و الشروط المتّحده مع العباده (٥)؛ فإنّ المستفاد من الروايات هو الانقلاب مطلقاً.

ص: ٨٢

١-١) سورة القصص ٥٤: ٢٨.

٢-٢) الكافي ٢: ٢١٧ ح ٢، و عنه وسائل الشيعه ١٦: ٢٠٣، كتاب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أبواب الأمر و النهي ب ٢٤ ح ٣.

٣-٣) تقدّم في ص ٦٥.

٤-٤) مستمسك العروه الوثقى ٢: ٤١٠.

٥-٥) كتاب الصلاه تقرير بحث آيه الله النائيني قدّس سرّه للشيخ محمّد تقى الآملي رحمه الله ٢: ٢٩٩.

اشاره

لا إشكال فى جريان التقيّه فى الأحكام من حيث الحكم التكليفى و الوضعى، كالمسح على الخفّين و التكتّف، و كذا لا إشكال فى جريانها من حيث الحكم التكليفى فى الموضوعات، و إنّما الإشكال فى جريانها فى الموضوعات من حيث الصّحّه و الإجزاء، فمثلا الوقوف بعرفات فى يوم الثامن لأجل ثبوت الهلال عندهم، هل يكون موجبا لصّحّه الحجّ و عدم لزوم إعادته، أم لا؟

ذهب الشيخ الأنصارى إلى عدم جريان التقيّه فى الموضوع المحض الذى لا يرتبط بالحكم و المذهب؛ مستدّلا بأنّ أدلّه التقيّه لو كانت مطلقه لكانت منصرفه إلى ما يرتبط بالمذهب، و الاختلاف فى الموضوع خارج عن هذا، فمثلا إنّ هذا اليوم هو اليوم الثامن أو التاسع لا دخل له بالمذهب، و إنّما هو اختلاف فى موضوع صرف (1)، و قد وافق الشيخ فى هذا القول المحقّق البجنوردى (2). و ذهب صاحب الجواهر إلى نفي البعد عن إلحاق الموضوع بالحكم، و استدلّ على ذلك بأمرين:

ص: ٨٣

١- ١) رسائل فقهيّه (تراث الشيخ الأعظم): ٧٩-٨٠.

٢- ٢) القواعد الفقهيّه للبجنوردى ٦٠:٥-٦١.

الأمر الأول: أن القول بالإعاده و عدم الصحه مستلزم للخرج، مع عدم الحكم الحرجي في الدين.

الأمر الثاني: في خصوص الوقوف بعرفات يوم الثامن لو قلنا بعدم الصحه و وجوب الإعاده في السنه الآتيه لأمكن الاختلاف في السنه الآتيه أيضا، و هكذا في السنين الاخر، و احتمال وجود هذا الاختلاف كاف في المنع عن الإعاده (١).

و يرد على الأول: أن الحج أمر حرجي في نفسه، و قاعده لا حرج لا تتأتى في المورد الذي يكون تكليفا حرجيا في نفسه.

و على الثاني: أن مجرد هذا الاحتمال لا يكفي في رفع التكليف اليقيني و براءه الذمه عنه.

هذا، و لكن التحقيق صحه ما ذهب إليه، و فاقا للإمام الخميني (٢) و جمع من المحققين (٣)، و على ذلك دليلان:

الدليل الأول: العمومات و الإطلاقات الوارده في أدله التقيّه؛ فإنّها شامله للحكم و الموضوع معا، و ما ذكره الشيخ الأعظم من انصراف الإطلاقات إلى ما يرتبط بالمذهب غير تام؛ لأنّ الظاهر من أدله التقيّه أنّ استعمالها لازم فيما يرتبط بالدين و ما ينسب إلى الشارع، من دون فرق بين الحكم و الموضوع، مضافا إلى أنّ تعبير بعض الروايات الوارده-، كقوله عليه السّلام: إياكم أن تعملوا عملا- نعيّر به (٤)- ظاهر في جريان التقيّه في الموضوع أيضا؛ فإنّ المخالفه في الموضوع موجب لو هن المذهب و تعبير الأئمّه عليهم السّلام.

ص: ٨٤

١-١ (١) جواهر الكلام ١٩:٣٢.

٢-٢ (٢) الرسائل، رساله في التقيّه ٢:١٩٦.

٣-٣ (٣) مهذب الأحكام ٢:٣٨٧.

٤-٤ (٤) تقدّم بتمامه في ص ٤٤.

و يستفاد من الإطلاقات-مضافا إلى جريان التقية في الموضوعات-عدم الفرق بين صورته الشك، و صورته العلم بالخلاف؛ فلو علم شخص بأن هذا اليوم هو الثامن، و اعتقد العامه بأنه يوم التاسع، فوقف معهم بعرفات، لكان حجّه صحيحا.

الدليل الثاني: السيره القطعيه، و المقصود أنه بعد زمن أمير المؤمنين عليه السلام إلى عصر الغيبه يحجون الأئمه عليهم السلام و الشيعة مع سائر الناس، و كان أمر الحج بيد حكام العامه، و من الواضح تحقّق الاختلاف في هذا الزمن-الذي كان أكثر من مائتي عام-في أول الشهر، و طبعا في اليوم التاسع، و مع ذلك لم يرد من الأئمه عليهم السلام النهي عن إتباع العامه و الوقوف معهم، و لم يسمع أنهم وقفوا خلاف و قوفهم، و لو كان لبان؛ لكثرت الابتلاء.

و هذا يدلّ على الصحه و الإجزاء، و هذا الدليل شموله أقلّ من الدليل الأول؛ لحجّيته في الامور التي كانت كثيره الابتلاء، و كانت بمرئى و منظر من الأئمه عليهم السلام، بينما أنّ الدليل الأول شامل لها، و للامور التي لم تكن كثيره الابتلاء، و قد تأمل المحقّق البجنوردى في ثبوت هذه السيره (1)، و في تأمله تأمل.

و هنا روايه قد يستدلّ بها على الإجزاء في الموضوعات؛ و هي: ما رواها الشيخ بإسناده عن أبي الجارود زياد بن منذر قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: إنّا شككنا سنه في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام و كان بعض أصحابنا يضحي، فقال: الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحي الناس، و الصوم يوم يصوم الناس (2).

وجه الاستدلال: أنّ ظاهرها أنّ يوما يضحي الناس فهو الأضحى حقيقه،

ص: ٨٥

١-١) القواعد الفقهيّه للبجنوردى ٥:٦٤.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٤:٣١٧ ح ٩٦٦، و عنه وسائل الشيعة ١٠:١٣٣، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم ب ٥٧ ح ٧.

و يوما يفطر الناس فهو يوم الفطر حقيقه، و معنى هذا جريان التقيّه فى الموضوع و الأجزاء فى العمل على وفقهم، و مع إلغاء الخصوصيّة نتعدّى إلى كلّ موضوع، و لكنّ الروايه و إن كانت ظاهره فى هذا المعنى؛ إلا أنّ سنده ضعيف بأبى الجارود الذى ينسب إليه الجاروديه، و قيل فى حقّه: إنّه كان كذابا كافرا (١).

فتبين ممّا ذكرنا كلّ جريان التقيّه و الأجزاء فى الموضوعات على نحو جريانها فى الأحكام، من دون فرق بين الشكّ و العلم بالخلاف.

تنبيه

قد وقع الخلاف فى أنّ حكم حاكم أهل السنّه هل هو نافذ فى حقنا، كحكم حاكمنا أم لا على ثلاثة أقوال؛ ذهب جمع (٢) إلى النفوذ مطلقا، من دون فرق بين الشكّ و العلم بالخلاف. و ذهب السيد الإمام الخمينى إلى عدم النفوذ مطلقا (٣)، و ذهب بعض كالمحقق البجنوردى (٤) و السيد الخوئى (٥) إلى النفوذ فى صورته الشكّ، و هذا هو الحقّ.

و ليعلم أنّ هذا بحث آخر لا يرتبط بالبحث عن جريان التقيّه فى الموضوع، و العجب وقوع الخلط بينهما فى كثير من الكلمات؛ فإنّ النفوذ مرتبط بالحكم و المذهب، و لا يرتبط بالموضوع، فتدبّر.

و الإنصاف: أنّ أدلّه التقيّه شامله لهذا فى صورته الشكّ فقط؛ فإنّ الجرى على طبق مذهبهم يقتضى نفوذ حكم حاكمهم بالنسبه إلينا، كما هو نافذ بالنسبه إليهم،

ص: ٨٦

- ١- ١) اختيار معرفه الرجال، المعروف ب«رجال الكشى»: ٢٣٠، الرقم ٤١٦، معجم رجال الحديث ٧: ٣٢٣.
- ٢- ٢) جواهر الكلام ١٩: ٣٢، مستمسك العروه الوثقى ٢: ٤٠٧-٤٠٩، مهذب الأحكام ١٧٧: ١٤-١٨٢.
- ٣- ٣) الرسائل، رساله فى التقيّه ٢: ١٩٦.
- ٤- ٤) القواعد الفقهيّه ٥: ٦٤.
- ٥- ٥) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٥: ٢٥٤-٢٥٦.

و بعبارة اخرى: من أحكام مذهبهم نفوذ حكم الحاكم، فتجرى التقيّه فيه. و أمّا التقييد بصوره الشكّ، فلاجل عدم نفوذ حكم الحاكم في مذهبهم في صوره العلم بالخلاف، و لا أقلّ من عدم ثبوت هذا في مذهبهم.

ص: ٨٧

إشاره

كلمه المندوحه مأخوذه من «الندح» بفتح الأوّل، أو ضمّه، بمعنى الوسعه، و قد اختلفوا فى أنّ التقيّه هل يكون مشروعيّتها مقيدّه بعدم إمكان التخلف عن العمل تقيّه، فلو تمكّن من أن يأتي بالفعل على النحو الواقعي لما يجوز التقيّه، أم لا يكون مقيدّه؟ و قبل ذكر الأقوال و بيان الأدلّه يلزم ذكر امور لايضاح محلّ الخلاف:

ذكر امور اربعه

الأمر الأوّل: أنه لا خلاف فى شرطيه عدم المندوحه

فيما إذا استفيد الترخيص و الإذن الشرعي الذي هو الملاك فى الإجزاء؛ من إنضمام أدلّه التقيّه إلى الأدلّه الأوّليه، و قلنا بشمول الأدلّه الأوّليه لحال التقيّه، و إنّما الخلاف فيما إذا استفدنا الإذن من نفس أدلّه التقيّه؛ سواء كان إذنا خاصًا، كالإذن فى الصلاه، أو فى المسح على الخفّين، أو إذنا عامًا.

الأمر الثانى: أنّ المندوحه على نوعين، عرضيه و طوليه؛

و المراد من الأوّل:

تمكّن المكلف من إتيان العمل الواقعي فى نفس الزمان الذى يعمل على طبق التقيّه، و المراد من الثانى: أنّ الإتيان بالمأمور به الواقعي فى نفس زمان إتيان العمل على

طبق التقيّه غير ممكن، لكنّه يمكن له أن يفعل في جزء آخر من أجزاء الزمان.

و الظاهر أنّ الخلاف إنّما وقع في المندوحه العرضيه. و أما الطويله فالمتسالم عليه بين الفقهاء عدم اعتبارها، فلو تمكّن المكلف من إتيان الفعل على النحو الصحيح الواقعي في جزء آخر من أجزاء ذلك الزمان، فلا يجب عليه الإعادة.

الأمر الثالث: أنّ المندوحه العرضيه تتصوّر على نحوين:

الأول: أن يرتفع موضوع التقيّه رأساً؛ بمعنى أنّ المكلف قادر على رفع الموضوع و انعدامه رأساً، كما إذا أجبره الحاكم على ترك الواجب و هو قادر على إتيانه، و كما إذا كان قادراً على التكتّف الظاهري، كأن يقرب إحدى اليدين إلى الأخرى من دون اتصال إحداهما بالأخرى، و بعبارة أخرى: كان متمكّناً حال الاشتغال بإيجاد الواجب موافقاً لهم من تلبّيس الأمر عليهم، و إيهامهم أنّه يفعل بمثل فعلهم و إن كان لم يفعل كفعلهم بنحو لا يكون منافياً للتقيّه.

فهذا النحو خارج عن محلّ النزاع، و اتّفقوا على اعتبار عدم المندوحه. و قال بعض: و كأنّه ممّا لا خلاف فيه (1). و مع وجود هذه المندوحه لا يكون التقيّه مشروعاً؛ لعدم صدق عنوان التقيّه عليه، و بعبارة أخرى: إنّ عدم المندوحه بهذا المعنى من مقومات عنوان التقيّه عرفاً.

الثاني: أن يتبدّل موضوع التقيّه و لا يندم، كما إذا كان متمكّناً حال الصلاه معهم؛ من أن يقف في صفّ أو مكان يتمكّن فيه من السجود على ما يصحّ السجود عليه، فهذا النحو محلّ النزاع و الخلاف.

نعم، يستفاد من كلام السيّد الإمام الخميني أنّ اعتبار عدم المندوحه في النحو الأول مسلّم إذا استفدنا اعتباره من عمومات أخبار التقيّه و مطلقاتها.

و أمّا بالنظر إلى الأخبار الخاصّه الوارده في باب الوضوء و الصلاه معهم

ص: ٩٠

(١-١) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم قدّس سرّه): ٨٥، مصباح الفقيه ٢: ٤٤٣-٤٤٤.

و غيرهما، فالمسأله محلّ نظر، للسكوت عن لزوم إعمال الحيله فيها مع كون المقام محلّ بيانه، فلو كان عدمها معتبرا في الصّحه لم يجز إهماله؛ ثمّ ذكر بعض الأخبار الخاصّه الوارده في الموضوع.

وقال في آخر كلامه: نعم، هنا أخبار في باب القراءه و الجماعه ظاهره في لزوم إعمال الحيله، كما وثّقه سماعه (١)، و صحّحه على بن يقطين (٢)، و حملها على الاستحباب؛ لقوّه ظهور المطلقات في عدم لزوم إعمال الحيله (٣).

الأمر الرابع: الظاهر أنّ جريان الخلاف منحصر بالتقيّه الخوفيّه،

أو الإكراهيّة، و لا يجرى في المداراتيّه؛ و ذلك؛ لأنّها إنّما شرّعت لجلب قلوبهم و تحقّق الوحده بين المسلمين، و هذا لا يناسب الاشتراط بعدم المندوحه؛ فإنّ الاشتراط به مستلزم لنقض الغرض، و يلزم من وجوده عدمه، و الشاهد على الاختصاص هي الأقوال الموجوده في البحث؛ فإنّها كلّها تختصّ بالتقيّه الخوفيّه.

و بعد هذه الامور الأربعة نقول:

إنّ في المسأله احتمالات بل أقوال سبعة:

الأوّل: اعتبار عدم المندوحه مطلقا، كما ذهب إليه صاحب المدارك (٤).

الثاني: عدم اعتباره مطلقا، ذهب إليه الشهيدان و المحقّق الثاني (٥).

الثالث: التفصيل بين ما كان مأذونا فيه بخصوصه، فلا يعتبر، كغسل الرجلين في الوضوء، و بين ما لم يرد فيه نصّ خاصّ، و قد نسب هذا القول إلى المحقّق

ص: ٩١

١- ١) الكافي ٣: ٣٨٠ ح ٧، تهذيب الأحكام ٣: ٥١ ح ١٧٧، و عنهما وسائل الشيعه ٨: ٤٠٥، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه ب ٥٦ ح ٢.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ٣: ٣٦ ح ١٢٩، الاستبصار ١: ٤٣٠ ح ١٦٦٣، و عنهما وسائل الشيعه ٨: ٣٦٣، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه ب ٣٣ ح ١. و تأتي في ص ٩٦.

٣- ٣) الرسائل، رساله في التقيّه ٢: ٢٠٤-٢٠٧.

٤- ٤) مدارك الأحكام ١: ٢٢٣.

٥- ٥) البيان للشهيد الأوّل: ٤٨، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ١١٢، جامع المقاصد ١: ٢٢٢.

الرابع: التفصيل بين التقيّه من المخالفين، فلا يعتبر مطلقاً أو في الجملة، و من غيرهم فيعتبر، ذهب إليه الإمام الخميني قدّس سرّه (٢).

الخامس: التفصيل بين ما إذا كان الإذن الوارد إذناً لامتثال أوامر التقيّه فيعتبر، و بين ما إذا كان إذناً لامتثال أوامر الأوّليّه المتعلّقه بالعبادات فلا يعتبر، و هذا التفصيل هو الذي بينه الشيخ الأنصاري بعنوان التصحيح لكلام المحقّق الثاني و قال: لو كان مراده من تفصيله هذا التفصيل، فهو صحيح، لكن يحتاج إلى قيد؛ و هو التقييد بغير الأجزاء و الشروط الاختياريّه؛ لأنّ المسأله بناء على التفصيل تصير من مصاديق ذوى الأعذار، و الأجزاء و الشروط الاختياريّتان خارجتان عن هذه المسأله (٣).

السادس: اعتبار المندوحه في المندوحه العرضيّه مع تبديل موضوع التقيّه، و عدم اعتباره في المندوحه العرضيّه مع انعدام الموضوع، و قد قلنا في الأمر الثالث:

إنّ اعتبار المندوحه العرضيّه مع انعدام موضوع التقيّه أمر مسلّم بينهم، و على هذا لا يكون كلام الشيخ تفصيلاً في المسأله، بل هو ممّن ذهب إلى اعتبار عدم المندوحه.

السابع: نفس التفصيل الذي ذهب إليه السيّد الإمام، لكن مع تفصيل في التقيّه من العامّه؛ فإنّها قد تكون في ترك الواجب، أو في الإتيان بالحرام، فيعتبر عدم المندوحه، و اخرى في ترك جزء، أو شرط، أو الإتيان بالمانع فلا يعتبر، و إن شئت قلت: التقيّه من العامّه قد تكون في غير العباده، و قد تكون في العباده؛ و هو الذي ذهب إليه السيّد الخوئي (٤).

١-١) رسائل المحقّق الكركي ٢:٥٢.

٢-٢) الرسائل، رساله في التقيّه ٢:٢٠١.

٣-٣) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ٨٤.

٤-٤) التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٥:٢٦٤-٢٧٢.

و الصحيح: عدم إمكان المساعدة للتفصيل الذى ذهب إليه المحقق الثانى؛ لعدم الفرق بين الإذن الخاص و العام؛ من جهة أن الإذن فى العمل الذى يتقى به إن كان أمرا بالامتنال بتلك الصورة تقيته، فيكون فردا اضطراريا لطبيعته المأمور بها، فيكون مجزئا حتى فى الإذن العام، وإن لم يكن أمرا بالامتنال، بل شرعت التقيته لأجل التحفظ و التخلّص عن شرهم، فالإذن الخاص أيضا لا يفى بالإجزاء.

و بعد هذا نقول: إنّه بعد عدم صحّحه هذا التفصيل، و خروج القول الخامس عن محلّ النزاع، و رجوع قول الشيخ الأنصارى إلى القول الأول على ما بيّناه فى تحرير محلّ النزاع، و بعد عدم وجود الخلاف فى اعتبار عدم المندوحة فى التقيته من غير العامّة؛ لعدم صدق الضرورة و الاضطرار فى صورته المندوحة، و كذلك عدم النزاع فى التقيته من العامّة إذا كانت بصوره ترك الواجب، أو إتيان الحرام، انحصر البحث فى اعتبار عدم المندوحة فى التقيته من العامّة فى دائره العبادات.

و التحقيق:

اعتبار عدم المندوحة فيما إذا كانت العباده تقيّه خوفيه، و عدم

اعتباره فيما إذا كانت على نحو المداراه: [

أما الأول: فلعدم صدق الخوف و الضرر فى صورته وجود المندوحة.

و أما الثانى: فلإطلاق الروايات الوارده فى العباده معهم (1)، و الحضور فى جماعاتهم ٢، و أنّ الصلاة معهم كالصلاه مع رسول الله صلى الله عليه و اله ٣، و لا شك أنّ هذه التعبيرات و الترغيبات ينافى الاشتراط بصوره عدم المندوحة؛ لأنّه مستلزم لنقض الغرض، و ممّا يلزم من وجوده عدمه؛ فتحصل من ذلك وجوه ثلاثه:

الوجه الأول: إطلاق الروايات؛ فإنّها غير مقيدة بعدم المندوحة.

الوجه الثانى: وجود الحثّ و الترغيب فيها، و التعبيرات الوارده فيها، و هى منافية للاشتراط.

ص: ٩٣

١- (١ و ٢ و ٣) وسائل الشيعه ٢٩٩: ٨-٣٠٢، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه ب ٥.

الوجه الثالث: أنّ بعض الروايات فى مقام إعطاء الضابطه الكليه؛ كروايه مسعده بن صدقه المتقدمه (1)؛ أعنى قوله عليه السلام: «فكلّ شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية ممّا لا يؤدى إلى الفساد فى الدين؛ فإنّه جائز»؛ فلو كان فى البين قيد لوجب ذكره.

نعم، هنا أخبار ربما يعارض ظاهرها مع هذه المطلقات، نشير إلى الأهمّ منها:

١-روايه أحمد بن محمد بن أبى نصر البنزطى، عن إبراهيم بن شيبه قال:

كُتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام أسأله عن الصلاه خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام و هو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح و هو يمسح؟ فكتب عليه السلام:

إن جامعك و إياهم موضع فلم تجد بدا من الصلاه فأذن لنفسك و أقم، فإن سبقك إلى القراءه فسبح (2).

دلّت الروايه على أنّ الصلاه مع من يمسح على الخفين جائزه إذا لم يجد بدا من ذلك، و فى صورته المندوحه يوجد بدا.

و يرد عليه أولاً: أنّ الروايه على ما ذكره السيد الخوئى ضعيفه السند؛ لأنّ إبراهيم بن شيبه لم يوثق، و ما فى كلام المحقق الهمدانى (3) من إسناد الروايه إلى إبراهيم ابن هاشم من سهو القلم (4).

و ثانياً: أنّ مورد الروايه هو التقية فى المسح على الخفين، و قد دلّت الروايات على عدم جريان التقية فيه، و فضّلنا الكلام فيه سابقاً (5). و بما أنّ صلاه الرجل كانت

ص: ٩٤

١-١) تقدّم فى ص ٦٨.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٣: ٢٧٦ ح ٨٠٧، و عنه وسائل الشيعة ٨: ٣٦٣، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه ب ٣٣ ح ٢.

٣-٣) مصباح الفقيه ٢: ٤٤٢.

٤-٤) التنقيح فى شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئى) ٥: ٢٧٠.

٥-٥) فى ص ٣٥-٤١.

محكومته بالبطلان في مورد الروايه؛ فلذا منع الإمام عليه السلام عن الصلاه خلفه، فهي خارجه عن محلّ الكلام.

و ثالثاً: أنّ الروايه لو دلّت على الاعتبار لدلّت على اعتبار عدم المندوحه الطويله أيضاً، مع أنّ عدم اعتباره إجماعيّ (1)، فيلزم تخصيص الروايه بالإجماع، بينما إنّ لسان الحديث يأبى عن التخصيص.

٢- ما عن دعائم الإسلام بسنده عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: لا تصلّوا خلف ناصب ولا كرامه، إلّا أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا و يشار إليكم، فصلّوا في بيوتكم، ثم صلّوا معهم، واجعلوا صلاتكم معهم تطوعاً (2).

و دلالة الروايه على جواز الصلاه في صوره عدم المندوحه واضحه.

لكن يرد عليه أولاً: أنّ روايات دعائم الإسلام غير قابله الاعتماد.

و ثانياً: أنّها قصره الدلاله على المدعى؛ لا اختصاصها بالناصب، و هو خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه محكوم بالكفر.

ثمّ لو أغمضنا عن الإيرادات الوارده على هذه الروايات لوجب الجمع بينها و بين المطلقات، فذهب المحقّق البجنوردى إلى أنّ مقتضى الجمع عرفاً بينهما؛ هو حمل هذه الأخبار على إمكان التخلّص في نفس وقت التقيّه، بدون التأجيل و تأخير امتثال الواجب إلى زمان ارتفاع التقيّه، أو بدون انتقاله إلى مكان آخر للفرار عن التقيّه، بل يمكن في نفس المكان و الزمان أن يأتي بالواقع الأولى، ففي مثل هذا المورد لا يجوز أن يتقى بإتيان الواجب موافقاً لهم (3).

و لا يخفى عدم صحّحه هذا الجمع؛ فإنّ الحمل على ذاك المورد بمعنى الحمل على

ص: ٩٥

١ - ١) رسائل فقهيّه (تراث الشيخ الأعظم): ٨٥، مصباح الفقيه ٢: ٤٤٠-٤٤٤، التنقيح في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٥: ٢٦٤-٢٧٠.

٢ - ٢) دعائم الإسلام ١: ١٥١، و عنه مستدرک الوسائل ٦: ٤٥٨، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه ب ٦ ح ١.

٣ - ٣) القواعد الفقهيّه ٧٢: ٥.

المندوحة العرضيه، وقلنا (١): إن هذا النحو من المندوحة العرضيه الذى يرجع إلى تبديل موضوع التقيه، محلّ الخلاف.

و الصحيح أن يقال: إنّ مورد كثير من هذه الأخبار هي التقيه الخوفيه، وقد مرّ (٢) اعتبار عدم المندوحة فيها، وبعضها - كصحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يصلّى خلف من لا يقتدى بصلاته و الإمام يجهر بالقراءه؟ قال: أقرأ لنفسك، و إن لم تسمع نفسك فلا بأس (٣)؛ فإنّه يدلّ على إتيان القراءه بمقدار الممكن، و يكون عامًا شاملًا للتقيه الخوفيه و المداراتيه، فيمكن أن يقال: إنّه من موارد ارتفاع موضوع التقيه خوفًا أو مداراه؛ لأنّ القراءه على هذا النحو لا تكون مخلاً بالمداراه، فيخرج عن محلّ النزاع، كما مرّ فى الأمر الثالث (٤).

فما فى كلمات الإمام الخميني قدّس سرّه (٥) من الحمل على الاستحباب، لا يمكن المساعده عليه؛ لعدم بقاء الموضوع فى هذا الفرض؛ بمعنى أنّ التقيه فى هذا الفرض ليس بمشروع، لا وجوبًا، و لا استحبابًا.

ص: ٩٤

١-١) فى ص ٨٩-٩٠.

٢-٢) فى ص ٩٣.

٣-٣) تهذيب الأحكام ٣:٣٦ ح ١٢٩، الاستبصار ١:٤٣٠ ح ١٦٦٣، و عنهما وسائل الشيعه ٨:٣٦٣، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الجماعه ب ٣٣ ح ١.

٤-٤) فى ص ٩٠-٩٢.

٥-٥) الرسائل، رساله فى التقيه ٢:٢٠٧.

وقد ألفت في سنه ١٤١٦ هـ ق بمناسبه تشكيل المؤتمر لذكرى المحقق الأردبيلي قدس سره

ص: ٩٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا

مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْمُعْصومِينَ،

وَاللَعْنَةُ الدَّائِمَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ

وَأَمَّا بَعْدُ، فَمِنَ التَّوْفِيقَاتِ الإِلَهِيَّةِ أَنَّهُ -تَعَالَى- جَعَلَنَا فِي طَرِيقِ اسْتِكْشَافِ الأَحْكَامِ الدِّيْنِيَّةِ، وَاسْتِنْبَاطِ مَا أَوْجَبَهُ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا الدِّيْنِيَّةِ، وَهَذَا مِنْ أَشَدِّ الوُضَائِفِ وَأَهَمِّ التَّكَالِيفِ الشَّرْعِيَّةِ، الَّتِي لَا يَقْدِرُ عَلَى امْتِثَالِهِ إِلاَّ مَنْ كَانَ لَهُ نُورٌ فِي قَلْبِهِ.

وَمِنْ تِلْكَ التَّوْفِيقَاتِ تَدْوِينُ رِسَالَةِ جَامِعِهِ -بِمُنَاسَبَةِ تَشْكِيلِ المُؤْتَمَرِ العِلْمِيِّ لِذِكْرِ المُحَقِّقِ الأُرْدِيْبِيِّ- لِلْبَحْثِ عَنِ مَسْأَلَةِ الكِتَابَةِ وَاعْتِبَارِهَا.

فَاعْلَمْ أَنَّهُ مِنَ الْمَسَائِلِ المَطْرُوحَةِ فِي هَذَا الزَّمَانِ -الَّتِي هِيَ مُورَدَةٌ لِلإِبْتِلَاءِ بَيْنَ النَّاسِ مَسْأَلَةُ حُجِّيَةِ الكِتَابَةِ، وَأَنَّهَا هَلْ هِيَ حُجَّةٌ شَرْعِيَّةٌ مُسْتَقَلَّةٌ؟ وَهَلِ الشَّهَادَةُ وَالبَيِّنَةُ بِطَرِيقِ الكِتَابَةِ صَحِيحَةٌ أَمْ لَا؟

فيقع البحث في مقامين:

أشاره

ص: ٩٩

إشاره

الشرعيّه، كالبيّنه و الحلف و الإقرار؟ و هل كلّ ما هو مكتوب-الذى قد يعبر عنه في هذه الأزمنه بالأسناد-حجّه شرعيّه، أم لا؟ و دائره هذا البحث لا تختصّ بمسأله القضاء، بل يجرى في جميع أبواب الفقه، و يتفرّع عليه فروع كثيره، مثلاً:

هل العقود و المعاملات المنشأه على نحو الكتابه صحيحه كسائر المعاملات التي تجرى فيها الألفاظ؟ و بعباره أخرى: ما هو مقتضى القاعده الأوّليه في الكتابه في جميع ما يمكن أن يقع بطريق الألفاظ، أو الأفعال؟

فهل في الكتابه قصور، أو فتور عن الدلاله و الإنشاء على ما هو المقصود بين الأشخاص؟ و هل الدلاله فيها أضعف من دلاله الألفاظ؟ و ما هو موضع الشارع المقدّس، و الشريعة السمله في قبال هذا الأمر المهمّ المتعارف بين الناس؟ فهل الشارع قد منع في شريعته عن صحّه الكتابه و كفايتها، أم لا؟

و هل البيع على نحو الكتابه صحيحه لازمه، أم لا؟- و هل البيّنه الكتيبه حجّه لدى القاضى، و يجب عليه الأخذ بها، أم لا؟ و هل الحلف بصوره الكتابه كافيه، أم لا؟

و هكذا هل الإجازة أو الردّ في العقد الفضولى تتحقّقان بنحو الكتابه، أم لا؟ و هل حكم القاضى بنحو الكتابه نافذ يجب الأخذ به، أم لا؟

و من الواضح أنّ محلّ البحث و الكلام إنّما هو فيما إذا لم يشترط اللفظ في موضوع شىء، كالصلاه؛ فإنّ القراءه أو اللفظ معتبره في موضوعها و متعلّقها عند التيسير، و أيضاً محلّ النزاع فيما إذا لم يشترط فيه فعل خاصّ، كالقبض في النقدين و إجراء الحدود و التعزيرات و الضمان، فمن الواضح عدم اعتبار الكتابه في هذه الامور، بل إنّما أن تتحقّق بالألفاظ المعتبره كالصلاه، أو بالأفعال المشخّصه المعينه، ففي سوى ذلك ما هو شأن الكتابه و اعتبارها عند الشارع المقدّس؟

و بما أنّ المسأله حادثه لم يبحث عنها فى كتب القوم، مستقله و مبسوطه على حسب ما تفحصت فى هذه المسأله، فطبعاً يكون من اللّازم البحث عن جميع أبعادها و ما يمكن أن يقال فى اعتبارها، و ما يتوهم فى عدم اعتبارها.

و قبل الورود فى البحث لا بدّ من ذكر مقدّمه، وهى:

أنّهم قد اختلفوا فى اعتبار اللفظ الخاصّ، أو مطلق اللفظ فى العقود اللّازمه و عدمه.

فقال العلّامه: لا بدّ فى العقد من اللفظ، و لا يكفى الإشاره، و لا الكتابه مع القدره و إن كان غائباً (١).

فإنّه صريح فى عدم اعتبار الكتابه و الإشاره مع القدره على التلّفظ.

و تبعه ولده فخر المحقّقين فقال: إنّ كلّ عقد لازم، وضع الشارع له صيغه مخصوصه بالاستقراء (٢).

و قال الشهيد الثانى: يجب الاقتصار فى العقود اللّازمه على الألفاظ المنقوله شرعاً، المعهوده لغه (٣).

بل قد ادّعى السيّد ابن زهره (٤) الإجماع على عدم كفايه غير اللفظ فيما إذا كان قادراً على التلّفظ.

و ذهب الشيخ الأعظم الأنصارى إلى اعتبار اللفظ، فقال: إنّ اعتبار اللفظ فى البيع، بل فى جميع العقود ممّا نقل عليه الإجماع، و تحقّق فيه الشهره العظيمه مع الإشاره إليه فى بعض النصوص (٥).

ص: ١٠١

١- ١) تحرير الأحكام الشرعيه ٢: ٢٧٥.

٢- ٢) إيضاح الفوائد ٣: ١٢.

٣- ٣) مسالك الأفهام ٥: ١٧٢.

٤- ٤) غنيه النزوع: ٢١٤.

٥- ٥) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ١١٧. و المراد من بعض النصوص حديث: «إنّما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» و سيأتى

البحث فيه فى ص ١٠٥.

ثمّ اعلم أنّه لو قلنا باعتبار اللفظ فى إنشاء العقود و الإيقاعات، فلا مجال للبحث عن حجّيه الكتابه فىهما، و تجرى مسأله الكتابه فى غيرهما، فالبحث عن حجّيه الكتابه فىهما إنّما هو بعد الفراغ عن عدم خصوصيه اللفظ.

و قال العاملى فى مفتاح الكرامه:

و أمّا الكتابه، فكالإشاره، كما فى التحرير (١) و غيره (٢). و فى نهايه الأحكام:

لا تنعقد بالكتابه؛ سواء كان المشتري حاضرا أو غائبا. نعم، لو عجز عن النطق و كتب أو أحدهما، و انضم إليه قرينه إشاره دأله على الرضا صحّ (٣). و نحوه قوله فى الدروس: و لا الكتابه حاضرا كان أو غائبا، و تكفى لو تعذّر النطق مع الأماره (٤)، و فى التذكره: لا تكفى الكتابه لإمكان العبث (٥) (٦).

و المستفاد من هذه العبارات عدم اعتبار غير اللفظ، بل قد عرفت ادّعاء الإجماع من البعض على ذلك.

و أوّل من خالفهم فى ذلك فىمن أعلم المحقّق النراقى فى المستند؛ فإنّه قال:

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه تكفى الإشاره المفهمه للنقل بعنوان البيع إذا أفادت القطع، و كذا الكتابه؛ سواء تيسّر التكلّم أو تعذّر.

و أمّا على المشهور، فلا يكفى على الأوّل، و أمّا على الثانى، كالأخرس فصرّحوا بالكفايه، و وجهه عند من يعتمّ البيع و يثبت اشتراط الصيغه بالإجماع ظاهر، و لكنّه لم يظهر وجهه عند من يختصّ البيع بما كان مع الصيغه، أو يقول بعدم

ص: ١٠٢

١-١) تحرير الأحكام الشرعيّه ٢:٢٧٥.

٢-٢) مجمع الفائده و البرهان ٨:١٤٥.

٣-٣) نهايه الأحكام فى معرفه الأحكام ٢:٤٥٠.

٤-٤) الدروس الشرعيّه ٣:١٩٢.

٥-٥) تذكره الفقهاء ٩:١٠.

٦-٦) مفتاح الكرامه ١٢:٥٢٥.

دلالة الإشارة على النقل، إلا أن يدعى الإجماع على عدم الاشتراط حينئذ.

و القول بأنها تدلّ ظناً، فيكتفى بها عند عدم إمكان العلم، مردود بعدم دليل على قيام الظنّ مقام العلم عند تعذّره مطلقاً، سيّما مع إمكان التوكيل، واحتياجه إلى الصيغه عند المشهور ممنوع؛ لعدم كونه من العقود اللازمه. وأصالة عدم وجوبه مندفعه بأنها إنّما تكون لو أردنا الوجوب الشرعيّ، وأمّا الشرطيّ كما هو المقصود، فلا معنى لأصالة عدمه، بل هو مقتضى الأصل (١).

و قال في موضع آخر من كتابه:

إذا عرفت حصول نقل الملك عن البائع، وحصول التملك للمشتري بحصول البيع العرفي مطلقاً، فلزوم ذلك هل يتوقّف على صيغه خاصّه، أو على مطلق اللفظ أو يحصل بحصول البيع عرفاً و لو بالمعاطاه أو مثلها؟ المشهور هو الأوّل، بل كاد أن يكون إجماعاً، كما في الروضه (٢) والمسالك في موضعين (٣)، بل ظاهر الأخير، كصريح الغنيه (٤) انعقاده، و نقل في المسالك الثاني عن بعض معاصريه، و الثالث ظاهر المفيد (٥) و جمع من المتأخّرين (٦)، و هو الحقّ. ثمّ استدلّ على مختاره بأدله ثلاثه (٧)، فراجع.

و استدلّ المشهور بوجوه كلّها مخدوشه:

الوجه الأوّل: الإجماع المنقول، كما ادّعاه السيّد ابن زهره.

ص: ١٠٣

١-١) مستند الشيعة ٢٥٨:١٤.

٢-٢) الروضه البهيّه ٢٢٢:٣.

٣-٣) مسالك الأفهام ١٤٧:٣.

٤-٤) غنيه النزوع: ٢١٤.

٥-٥) المقنعه: ٥٩١.

٦-٦) منهم: السبزواري في كفايه الفقه، المشتهر ب«كفايه الأحكام» ٤٤٨:١، و الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٤٨:٣.

٧-٧) مستند الشيعة ٢٥٣:١٤-٢٥٤.

و فيه: مع المنع من حجّيته، لا- مجال للاستدلال به فيما نحن فيه؛ لوجود الروايات المعتبرة التي هي مستنده للحكم، فالإجماع مدركيّ، مضافاً إلى عدم تعرّض جمع لاختصاص العقود بالألفاظ، فكيف يتحقّق الإجماع؟

الوجه الثاني: التمسك بأصالة عدم الملك، أو الانتقال فيما إذا تحقّق البيع بغير اللفظ (١).

و فيه: إنّنا سنقيم أدلّه على اعتبار غير اللفظ، و مع إقامه الدليل لا وجه للتمسك بالأصول.

الوجه الثالث: أنّ اللزوم في البيع إنّما يتحقّق بتحقّق ما يدلّ على نقل الملك به؛ أي إنشائه صريحاً، و الدالّ صريحاً على ذلك منحصر في الصيغه المخصوصه (٢).

و أجاب عنه المحقّق التراقي بأنّه إن أريد بالدالّ صريحاً، الدالّ بحسب الوضع الحقيقي، فمع تحكّم التخصيص ليست الصيغه المخصوصه أيضاً كذلك، و إن أريد مطلقاً فالانحصار ممنوع (٣).

و الأولى في الجواب أن يقال: إنّهُ لا شكّ في أنّ اللفظ من الدوالّ الصريحه، و لكنّ البحث و النزاع إنّما هو في الكبرى؛ و هي: أنّه هل اللازم وجود الدالّ الصريح أم لا، بل يكفي كلّ ما يدلّ على المقصود عرفاً و لو بالكنايه و المجاز و الكتابه؟ فهذا الدليل مصادره على المطلوب.

الوجه الرابع: بعض الظواهر و الأحاديث الدالّه على اعتبار اللفظ، كما ورد في الحديث:

الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب و أربحك كذا و كذا، قال: أليس إن شاء

ص: ١٠٤

١- ١) مسالك الأفهام ٣: ١٤٧.

٢- ٢) جامع المقاصد ٤: ٥٧، مستند الشيعة ١٤: ٢٥٥.

٣- ٣) مستند الشيعة ١٤: ٢٥٧.

أخذ و إن شاء ترك؟ قلت: بلى، قال: لا بأس به، إنما يحلّل الكلام و يحرم الكلام (١).

و الشيخ الأنصارى بعد أن احتمل وجوها فى معنى الحديث قال:

فلا يخلو الرواية عن إشعار أو ظهور (٢). و المراد الظهور أو الإشعار على اعتبار اللفظ و الكلام فى المحلّيه و المحرّميه.

و لا يخفى أنّ الاستدلال يتوقّف على أن يراد بالكلام فى الموردین، اللفظ الدالّ على التحريم و التحليل؛ بمعنى أنّ تحريم شىء و تحليله لا يكون إلّا بالنطق بهما، فلا يتحقّق بالقصد المجرد عن الكلام، و لا بغيره من أنواع الدلالات غير اللفظيه.

و یرد عليه أوّلاً: أنّ هذا المعنى مستلزم لتخصيص الأكثر؛ لعدم انحصار التحليل و التحريم فى كثير من الموارد باللفظ.

و ثانياً: أنّ هذا المعنى غير مرتبط بالسؤال الوارد فى الحديث مع كون العبارة تعليلاً له؛ فإنّ مورد السؤال هو: أنّ السمسار يشتري ثوباً لشخص الأمر و هو إن شاء أخذ و إن لم يشأ لم يأخذ، و بعبارة أخرى: لم يوجب شراء المتاع من مالكة على الشخص الأمر، و لا دخل لاشتراط النطق بهذا الحكم.

و قال النراقى ردّاً على الاستدلال بأنّه ليس ظاهراً فى مطلوبهم، بل لا - محتملاً - له؛ لأنّه لا - يلائم - جعل قوله عليه السّلام: «إنّما يحرم» تعليلاً - لسابقه، بل المراد أنّه إن كان بحيث إن شاء أخذ و إن شاء ترك، و لم يقل ما يوجب البيع لا بأس، و إلّا ففيه بأس؛ لأنّه يحرم و يحلّل بكلام، فإنّ أوجب البيع يحرم، و إلّا فيحلّ (٣).

ص: ١٠٥

١ - ١) الكافى ٢٠١: ٥ ح ٦، تهذيب الأحكام ٧: ٥٠ ح ٢١٦، و عنهما وسائل الشيعه ١٨: ٥٠، كتاب التجاره، أبواب أحكام العقود ب ٨ ح ٤.

٢ - ٢) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٦٤.

٣ - ٣) مستند الشيعه ١٤: ٢٥٧.

فظهر من جميع ذلك عدم تماميه مستند المشهور، فلا- دليل على خصوصيّه اللفظ، فضلا عن اللفظ الخاصّ في العقود و الإيقاعات، إلاّ في الموارد التي دلتّ النصوص على اعتبار اللفظ كالطلاق.

ثمّ إنّ بعد ذلك يقع البحث في أنّه بعد عدم الخصوصيّه للفظ، فهل الكتابه أيضا معتبره أم لا؟ ولذا ذكر أولا كلمات الفقهاء.

فاعلم أنّهم قد تعرّضوا لذلك في بعض الأبواب كالطلاق، و الوصيّه و العتق، و نحن نشير إلى بعض المواضع المبحوثة عن الكتابه في الأبواب المختلفه الفقهيّه:

١- وقوع الطلاق بالكتابه و عدمه

اختلفوا في أنّ الطلاق هل يقع بالكتابه أم لا؟ و على تقدير وقوعه بها، هل هو مختصّ بصوره الاضطرار و العجز عن النطق؟ و هل هو مختصّ بصوره غيبه الزوج أم لا؟ فذهب الشيخ في الخلاف إلى عدم وقوع الطلاق بالكتابه مع قصده لها، فقال:

إذا كتب بطلاق زوجته و لم يقصد بذلك الطلاق، لا يقع بلا خلاف، و إن قصد به الطلاق فعندنا أنّه لا يقع به شيء، و للشافعي فيه قولان: أحدهما: يقع على كلّ حال، و به قال أبو حنيفة.

و الآخر: أنّه لا يقع؛ و هو مثل ما قلناه.

دليلنا إجماع الفرقه، و أيضا الأصل بقاء العقد، و لا دليل على وقوع الطلاق بالكتابه (١).

و هذه العبارة مطلقه؛ من دون فرق بين صوره العجز عن التلفّظ، و عدمه.

و ذهب في المبسوط إلى أنّ الطلاق لا يقع بها إذا كان قادرا على التلفّظ، فقال:

ص: ١٠٦

إذا كتب بطلاقها ولا يتلفظ ولا ينويه، فلا يقع به شيء بلا خلاف، وإذا تلفظ به وكتبه وقع باللفظ، فإذا كتب ونوى ولم يتلفظ به، فعندنا لا يقع به شيء إذا كان قادرا على اللفظ، فإن لم يكن قادرا وقع واحده إذا نواها لا أكثر منه، ولهم فيه قولان:

أحدهما: يقع، والثاني: أنه لا يقع. وروى أصحابنا أنه إن كان مع الغيبه فإنه يقع، وإن كان مع الحضور فلا يقع (١).

و كلامه فى هذه العبارة مقيد بصوره قدره على التكلم، وأما مع العجز فهى معتبره، وأيضاً يستفاد من ظاهر العبارة التفصيل بين الحضور والغيبه فى الطلاق؛ لأنه نقل كلام الأصحاب من دون رد.

وقال فى النهايه:

ولا يقع الطلاق إلا باللسان، فإن كتب بيده: أنه طالق امرأته وهو حاضر ليس بغائب لم يقع الطلاق، وإن كان غائبا وكتب بخطه: أن فلانه طالق وقع الطلاق، وإن قال لغيره: اكتب إلى فلانه امرأتى بطلاقها لم يقع الطلاق (٢).

وهذا الكلام صريح فى التفصيل بين الحضور والغيب فى الطلاق.

وقال السيد المرتضى:

ومما انفردت الإماميه به، أن الطلاق لا يقع إلا بلفظ واحد؛ وهو قوله: أنت طالق (٣). وقال العلامة فى شرائط الطلاق: والنطق بالصيغه الصريحه المجزده عن الشرط - إلى أن قال: - ولو كتب العاجز ونوى صح (٤).

و ذهب الشهيد فى الروضه إلى عدم وقوع الطلاق بالكتابه؛ سواء كان الزوج

ص: ١٠٧

١- ١) المبسوط ٢٨: ٥.

٢- ٢) النهايه: ٥١١.

٣- ٣) الانتصار: ٣٠٠.

٤- ٤) إرشاد الأذهان ٤٣: ٢.

حاضراً، أو غائباً، واستدل له بحسنه محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام: إنما الطلاق أن يقول: أنت طالق (١). و حسنه زراره، عنه عليه السلام في رجل كتب بطلاق امرأته قال:

ليس ذلك بطلاق (٢).

و للشيخ قول بوقوعه به للغائب، دون الحاضر (٣)؛ لصحيحه أبي حمزه الثمالي، عن الصادق عليه السلام: في الغائب لا يكون طلاق حتى ينطق به لسانه، أو يخطه بيده و هو يريد به الطلاق (٤). و حمل على حاله الاضطرار جمعا (٥).

و ذهب في المسالك: إلى صحه وقوع الطلاق بالكتابه إذا كان غائباً؛ استنادا إلى هذه الصحيحه (٦)، و قد ردّه في الجواهر و طعنه بما لا يناسب مقام الشهيد، فقال: فمن الغريب ما في المسالك من الإطناب في ترجيح مضمون الخبر المزبور لمكان صحه سنده، و كونه مقيداً، و المعارض له مطلق، لكن لا عجب بعد أن كان منشأ ذلك اختلال طريقه الاستنباط، كما وقع له، و تسمع مثل ذلك غير مرّه، و نسأل الله العفو لنا و له في أمثال ذلك.

ثمّ قال في ردّ الروايه، المعلوم قصوره عن مقاومه ما تقدّم أو لا: لموافقه الصحيح المزبور للعامه، الذين أوقعوا الطلاق بالكتابه، كالكنايه؛ لأنّها أحد الخطابين، و أحد اللسانين المعربين عمّا في الضمير، و نحو ذلك من الاعتبارات التي

ص: ١٠٨

١ - ١) الكافي ٦: ٦٩ ح ١، تهذيب الأحكام ٨: ٣٦ ح ١٠٨، الاستبصار ٣: ٢٧٧ ح ٩٨٣، و عنها وسائل الشيعه ٢٢: ٤١، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته و شرائطه ب ١٦ ح ٣٠.

٢ - ٢) تأتي في ص ١٠٩.

٣ - ٣) كما في عبارته المتقدمه.

٤ - ٤) الكافي ٦: ٦٤ ح ١، تهذيب الأحكام ٨: ٣٨ ح ١١٤، الفقيه ٣: ٣٢٥ ح ١٥٧٢، و عنها وسائل الشيعه ٣٧: ٢٢، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته و شرائطه ب ١٤ ح ٣.

٥ - ٥) الروضه البهيّه: ١٤/٦.

٦ - ٦) مسالك الأفهام ٧٠: ٩-٧١.

لا توافق أصول الإمامية (١).

و ثانياً: للشذوذ حتى من القائل به؛ لعدم اعتباره الكتابه بيده على وجه لا- يجوز له التوكيل، بل قد سمعت دعوى الإجماع في مقابله؛ مؤيداً بالتتابع لكلمات الأصحاب قديماً و حديثاً، بل لا- يخلو ذيله عن تشويش مراً أيضاً، مضافاً إلى ما سمعته من النصوص، فكيف يحكم بمثله على غيره و إن كان هو مقيداً و الأول مطلقاً، إلا أن من المعلوم اعتبار المقاومه فيه من غير جهتي الإطلاق و التقييد، كما تحرّر في الاصول، و لا ريب في فقدها (٢). انتهى كلامه.

و الظاهر أن مراده من اعتبار المقاومه عدم كون الخبر شاذاً، و عدم إعراض المشهور عنه.

و قال صاحب الجواهر:

و كيف كان، فلا يقع الطلاق بالكتابه من الحاضر و هو قادر على التلفظ قولاً واحداً؛ للأصل و النصوص السابقه الحاصره للطلاق بالقول المخصوص و غيرها، كقوله عليه السلام: إنما يحلّ الكلام و يحرم الكلام (٣).

مضافاً إلى معلوميه عدم وقوع الطلاق بالأفعال، بل ربما ادعى أنه اسم للألفاظ المخصوصه المؤثره للطلاق.

و إلى صحيح زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل كتب بطلاق امرأته أو بعثت غلامه، ثم بدا له فمحاها، قال: ليس ذلك بطلاق و لا عتاق حتى يتكلم به (٤).

ص: ١٠٩

١- ١) و العجب منه قدس سرّه كيف يقول بأن هذه اعتبارات لا توافق أصول الإمامية، مع أنه قد استشهد بهذه التعبيرات في بحث الغيبه، فقال: فيعمّ الحكم كلّ ما يفيد ذلك من الكتابه التي هي إحدى اللسانين. جواهر الكلام ٢٢: ٦٤.

٢- ٢) جواهر الكلام ٣٢: ٦٣.

٣- ٣) تقدّم في ص ١٠٥.

٤- ٤) الكافي ٦٤: ٦٤ ح ٢، تهذيب الأحكام ٨: ٣٨ ح ١١٣، و عنهما وسائل الشيعه ٢٢: ٣٦، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته و شرائطه ب ١٤ ح ٢.

و مضمرة قال: سألته عن رجل كتب إلى امرأته بطلاقها، أو كتب بعق مملوكه و لم ينطق به لسانه؟ قال: ليس بشيء حتى ينطق به (١)، من غير فرق في ذلك بين الحاضر و الغائب؛ لإطلاق الأدلة، بل في الخلاف و المبسوط الإجماع على ذلك (٢)، على أن مقتضى قاعده السببية عدم الفرق فيها بين الجميع في العقود و الإيقاعات.

نعم، لو عجز عن النطق و لو لعارض في لسانه، فكتب ناويا به الطلاق صحّ بلا خلاف؛ لما سمعته في الأخرس نصّا و فتوى (٣).

أقول: قد عرفت أن الاستدلال بحديث: «إنما يحلّل الكلام و يحرم الكلام» غير تام، و كذلك لا مجال للاستدلال بأصالة عدم الوقوع أيضا؛ لوجود الأمارات المعتبرة، و ما ذكره أيضا من عدم تحقّق الطلاق بالأفعال فكيف بالكتابة، غير صحيح؛ لما هو ثابت من أقوائيه الكتابة من الأفعال؛ فإن الإجمال في الأفعال موجود بخلاف الكتابة، اللهم إلا أن يقال: إن الاعتماد على الأفعال هو المتعارف في الإنشاء بخلاف الكتابة، و هو كما ترى؛ لأنّ الإنشاء متقوم بالقصد، و لا فرق بينهما من جهة أن كلا منها محتاج إلى القرينة في ذلك.

فالإنصاف عدم دلاله هذه الأدلة على عدم كفايه الكتابة في الطلاق إلا مع العجز عن النطق، و إنّما الدليل وجود الروايات الخاصّة في المقام، و من الواضح أن التعدي عن موردها إلى سائر الموارد غير صحيح.

٢- صحّ الوصية بالكتابة و عدمها

اختلفوا أيضا في صحّ الوصية بالكتابة و عدمها، فذهب الشهيد إلى عدم

ص: ١١٠

-
- ١- (١) تهذيب الأحكام ٧: ٤٥٣ ح ١٨١٥، و عنه وسائل الشيعه ٢٢: ٣٦، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته و شرائطه ب ١٤ ح ١.
 - ٢- (٢) الخلاف ٤: ٤٦٩، المبسوط ٥: ٢٨.
 - ٣- (٣) جواهر الكلام ٦١: ٣٢-٦٢.

صَحَّه الوصِيَّه بالكتابة في حال الاختيار، فقال:

و تكفي الإشارة الدالَّة على المراد قطعاً في إيجاب الوصِيَّه مع تعذُّر اللفظ لخرس، أو اعتقال لسان بمرض و نحوه، و كذا تكفي الكتابة كذلك مع القرينه الدالَّة قطعاً على قصد الوصِيَّه بها لا مطلقاً؛ لأنَّها أعم، و لا تكفيان مع الاختيار و إن شوهدا كاتباً، أو علم خطِّه، أو علم الورثه ببعضها خلافاً للشيخ (١) في الأخير (٢).

و الظاهر أنَّ صَحَّه الوصِيَّه بالكتابة مع العجز عن النطق و القرينه الدالَّة على إرادته الوصِيَّه منها ليست محلاً للخلاف، كما عن التنقيح (٣) و العلامه (٤) و ولده (٥) و الشهيدين (٦) و المحقِّق الثاني (٧) و الحلِّي (٨)، بل عن الإيضاح الإجماع على ذلك (٩).

و ذهب في الرياض (١٠) و النافع (١١) إلى صَحَّه الوصِيَّه بالكتابة مع القرينه القطعيَّه حتَّى مع الاختيار، كما احتملها في التذكرة (١٢) في أوَّل كلامه.

و الظاهر أنَّ مراد المانعين من صَحَّه الوصِيَّه بالكتابة في حال الاختيار، هو عدم صدق العقد على الوصِيَّه الكتبيَّه، لا عدم إجراء حكم الوصِيَّه عليها؛ لوضوح

ص: ١١١

- ١-١) النهايه: ٦٢١-٦٢٢.
- ٢-٢) الروضه البهيه ١٨: ٥-١٩.
- ٣-٣) التنقيح الرائع ٢: ٣٦٤.
- ٤-٤) تحرير الأحكام الشرعيه ٣: ٣٣٠.
- ٥-٥) إيضاح الفوائد ٢: ٤٧٣.
- ٦-٦) اللمعه الدمشقيه: ١٠٤، الروضه البهيه ١٨: ٥-١٩.
- ٧-٧) جامع المقاصد ١٠: ٢٠.
- ٨-٨) السرائر ٣: ٢٢٢.
- ٩-٩) إيضاح الفوائد ٢: ٤٧٣.
- ١٠-١٠) رياض المسائل ٩: ٤٣٣.
- ١١-١١) المختصر النافع: ٢٦٣.
- ١٢-١٢) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٥٢، الطبعه الحجريه.

أن إطلاق الأدلة شامل للوصية الكتبية أيضا، وعلى ذلك المعنى حمل صاحب الجواهر (١) كلمات المانعين.

و يستفاد من كلماته أنه اختار صحه الوصية بالكتابة حتى في حال الاختيار، كما صرح بصحة الكتابه في الإقرار، فقال: لا يبعد في النظر الاكتفاء بالكتابة في الإقرار و الوصية مع ظهور إرادته ذلك منها، فضلا عن صورته العلم؛ ضروره حججه ظواهر الأفعال كالأقوال في الجملة (٢).

و كيف كان، فالظاهر عدم وجود نص خاص دال على اشتراط النطق في الوصية، وإطلاق أدلة الوصية شامل للكتابة أيضا، مع ما عرفت من أنها مطابقيه للقاعده الأولى، فالكتابة في الوصية مع القرينه الدالة على إرادته الوصية معتبره يجب العمل بها، والله العالم.

٣- التحية على وجه الكتابه

و قد اختلفوا في أن التحية على وجه الكتابه هل هي موجبه لوجوب ردّها و الجواب عليها، أم لا؟ ذهب العلامة في التذكرة إلى عدم تحقق التحية بالكتابة و حصرها بالنداء، فقال: لو ناداه من وراء ستر أو حائط و قال: السلام عليكم يا فلان، أو كتب كتابا و سلم فيه عليه، أو أرسل رسولا فقال: سلم على فلان، فبلغه الكتاب و الرساله، قال بعض الشافعية: يجب عليه الجواب؛ و الوجه أنه إن سمع النداء وجب الجواب، و إلا فلا (٣).

و قد استحسنته صاحب الجواهر فقال بعد ذكر هذا الكلام: و هو جيد؛ ضروره

ص: ١١٢

١-١) جواهر الكلام ٢٤٩:٢٨.

٢-٢) جواهر الكلام ٢٥٠:٢٨.

٣-٣) تذكرة الفقهاء ٢٢:٩-٢٣.

عدم صدق التحية على الكتابه التي هي النقوش، بل ولا على الرساله التي هي نقل السلام، لا الاستنابه من الرسول في التحية، إذ الثانيه لا ريب في أنها تحية، بخلاف الاولى (١)، انتهى كلامه.

ولا- يبعد عدم الفرق بين التحية على وجه النداء، والتحية على وجه الكتابه، كما يظهر من مراجعه اللغه؛ فإنها عباره عن دعاء السلام ونحوه من البر، قال في القاموس: التحية: السلام من دون تقييد بالقول (٢). وقال في المغرب: حيا؛ بمعنى أحياء تحية، كبقاه؛ بمعنى أبقاه تبقيه، هذا أصلها، ثم سمي ما يحيها به من سلام ونحوه تحية (٣)، وقيل: يشمل كل بر من القول والفعل، كما يظهر من علي بن إبراهيم في تفسيره، حيث قال: السلام وغيره من البر (٤)، فظهر عدم اختصاص التحية لغه بالقول.

هذا، مضافا إلى إطلاق الآية الشريفه: وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا (٥)، وأن قوله تعالى: «بِتَحِيَّتِهِ» يشمل جميع أنواع التحية من القول والفعل والكتابه، ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من أن جاريه جاءت للحسن عليه السلام بطاقه ريحان، فقال لها: أنت حره لوجه الله، فقيل له في ذلك؟ فقال: أذنا الله تعالى فقال:

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّتِهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا الْآيَةَ، و كان أحسن منها إعتاقها (٦).

و مع ذلك كله إننا لا نضمن بشمول التحية للسلام على نحو الكتابه؛ لاحتمال خصوصية المخاطبه في السلام، والأحوط وجوب الرد فيها.

ص: ١١٣

-
- ١-١) جواهر الكلام ١١:١١٠.
 - ٢-٢) القاموس المحيط ٤:٣٥٠.
 - ٣-٣) المغرب في ترتيب المعرب: ٨٢.
 - ٤-٤) تفسير القمي ١:١٤٥، و عنه تفسير الصافي ١:٤٤١، و البرهان في تفسير القرآن ٢:١٤٠ ح ٢٥٩٨، و بحار الأنوار ٧:٧٦ ح ٢٧، و ج ١٤:٢٧٣، و تفسير كنز الدقائق ٢:٥٥٥.
 - ٥-٥) سورة النساء ٤:٨٦.
 - ٦-٦) مناقب آل أبي طالب عليهم السلام ٤:١٨، و عنه بحار الأنوار ٤٣:٣٤٣ قطعه من ١٥ و ج ١٤:٢٧٣.

وقد وقع الخلاف في باب المفطرات من كتاب الصيام في أنّ الكذب على الأئمه و الأنبياء عليهم السّلام-الذى هو من المفطرات-هل يتحقّق بالكتابه، أم لا-؟ و هل يتحقّق موضوع الغيبه بالكتابه، أم لا-؟ فذهب صاحب الجواهر إلى تحقّق الغيبه بالكتابه، فقال: بل المعلوم أنّ حرمتها بالقول باعتبار إفادته السامع ما ينقصه و يعيبه و تفهيمه ذلك، و حينئذ فيعمّ الحكم كلّ ما يفيد ذلك؛ من الكتابه التى هى إحدى اللسانين، و الحكايه التى هى أبلغ فى التفهيم من القول و التعريض و التلويح و غيرها (١). و تفصيل الموردين يحتاج إلى بحث موسّع موكول إلى محلّه.

فتحصّل ممّا ذكرنا إلى هنا عدم اختصاص للفظ، سيّما فى الإخباريات إلّا بدليل خاصّ فى مورد خاصّ.

و بعد هذه المقدّمه يمكن أن يستدلّ لكفايه الكتابه بوجهين:

الوجه الأول: قوله-تعالى-: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَيَّمٍ فَاكْتُبُوهُ وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَ لَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ... (٢).

فقد استدللّ المحقّق الأردبيلي قدّس سرّه بهذه الآيه المباركه على اعتبار الكتابه، فقال:

ثمّ اعلم أنّ هذه التأكيدات فى أمر الكتابه تدلّ ظاهرا على أنّها معتبره و حجّه شرعيّه، مع أنّهم يقولون بعدم اعتبارها، فكأنّه للإجماع و الأخبار، فتكون للتذكّره و هو بعيد، و يمكن أن تكون حجّه مع ثبوت أنّه إملاء من عليه الدّين، و أنّه مكتوب بالعدل و ما دخل عليه التغيير و التزوير بإقراره أو بالشهود، و لهذا شرط الإملاء منه، فدلتّ على اعتبار الكتابه فى الجملة، و مثلها معتبره عندهم، فيخصّص عدم

ص: ١١٤

١- ١) جواهر الكلام ٢٢: ٦٤.

٢- ٢) سورة البقره ٢: ٢٨٢.

اعتبار الكتابه، و دليله إن كان بغير ذلك، فإذا قال شخص: هذه وصيتي و أعلم بجميع ما فيها مشيراً إلى صكّه، ينبغي قبوله و الشهاده عليه و العمل به، و الذي يظهر من القواعد (١) خلافه، و هكذا ينبغي قبول قول أمثاله فافهم (٢)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و المستفاد من هذه العبارات أنّه قال:

أولاً: أنّ التأكيدات في الآيه الشريفه على الكتابه و كفيئتها و شرائطها تدلّ على أنّها حجّه معتبره مستقلّه عند الشارع المقدّس.

و ثانياً: أنّ فتوى الفقهاء و عدولهم عن ظاهر الآيه الشريفه، و الذهاب إلى عدم اعتبارها إنّما هو من جهه الإجماع و وجود الأخبار؛ و بناء على ذلك تكون الكتابه تذكره لمن كتب، و ليست دليلاً و حجّه.

و ثالثاً: يحتمل أن تكون الكتابه حجّه في الجملة لا بالجملة، و قد مال الفقهاء إلى اعتبار هذا النوع من الكتابه، و هو خارج من أدلّه عدم اعتبار الكتابه بالخروج التخصيصي.

و اللازم هنا البحث عن الآيه الشريفه و مدى دلالتها، و أنّها هل تدلّ على اعتبار الكتابه و حجّيتها مستقلاً أم لا؟

اختلف المفسّرون في أنّ الآيه الشريفه هل هي دالّمة على الحكم المولوى الشرعى، أم لا، بل يدلّ على الحكم العقلانى الإرشادى؟ و على تقدير كون الحكم مولوياً هل هي دالّمة على الحكم الوجوبى أو الاستجابى؟ و على فرض الوجوب هل هو على نحو الوجوب الكفائى أم لا؟

ذهب جمع من الخاصّه و العامّه إلى أنّ الأمر بالكتابه دالّ على الوجوب

ص: ١١٥

١-١) قواعد الأحكام ٢:٤٤٥.

٢-٢) زبده البيان فى براهين أحكام القرآن: ٥٦٣-٥٦٤.

استنادا إلى ظاهر الأمر، وهو مذهب عطاء و ابن جريح و النخعي من العامة (١).

و قال آخرون: إن هذا الأمر محمول على الندب، ذهب إليه المحقق الأردبيلي (٢) و جمع من المفسرين، كالفخر الرازي-في تفسيره-على ما يستظهر من كلامه و استدلل عليه بأمرين:

الأول: الإجماع العملي على عدم وجوبها، و ذلك أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبعون بالأثمان المؤجله من غير كتابه، و لا إشهاد.

الثاني: أن في إيجاب الكتابه التشديد العظيم على المسلمين، مع أن النبي صلى الله عليه و اله يقول: بعثت بالحنيفيه السهله السمحه (٣)، (٤).

و قال الآلوسی: و الجمهور على استحبابه لقوله-سبحانه-: فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ (٥).

و ذهب بعض، كالحسن و الشعبي و الحكم بن عيينه: إلى أن الكتابه كانت واجبه، إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله-تعالى-: فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا (٦).

و قال أمين الإسلام الطبرسي في مجمع البيان:

و اختلف في هذا الأمر؛ فقيل هو مندوب إليه، و هو الأصح، و يدل عليه قوله -تعالى-: فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا (٧).

و أورد عليه المحقق الأردبيلي: بأن هذه الآيه تدل على عدم وجوب الكتابه في

ص: ١١٦

١- ١) التبيان في تفسير القرآن ٣:٣٧٢، التفسير الكبير للفخر الرازي ٣:٩٢.

٢- ٢) زبده البيان في براهين أحكام القرآن: ٥٦٠.

٣- ٣) مسند أحمد بن حنبل: ٣٠٣/٨ ح ٢٢٣٥٤، الكافي ٥:٤٩٤ ح ١، الأمل للطوسي: ٥٢٨ قطعه من ح ١١٦٢.

٤- ٤) التفسير الكبير للفخر الرازي ٣:٩٢.

٥- ٥) روح المعاني ٣:٧٥.

٦- ٦) التفسير الكبير للفخر الرازي ٣:٩٢.

٧- ٧) مجمع البيان ٢:٢١٩.

فرض الإئتمان لا بصوره مستقله، و بعباره اخرى: لا تدلّ على عدم الوجوب مطلقا (١).

و قال الحائري الطهراني في تفسيره:

و اختلف في الكتابه هل هي فرض أم لا؟ فقيل: هي فرض على الكفايه، كالجهاد و نحوه، عن الشعبي و جماعه من المفسرين و الزماني، و جوز الجبائي أن يأخذ الكاتب و الشاهد الاجره على ذلك (٢).

و قال الشيخ أبو جعفر الطوسي: و عندنا لا يجوز ذلك، و أما الورق الذي يكتب فيه على صاحب الدين دون من عليه الدين، و يكون الكتاب في يده؛ لأنه له، و قال السدي واجب على الكاتب في حال فراغه، و قال مجاهد و عطاء: هو واجب إذا أمر، و قال الضحّاك: نسختها قوله: **وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ** (٣)، (٤).

و ذهب القرطبي إلى أن المقصود من الآية الشريفه ليس مجرد الكتابه، بل الكتابه منضمًا بالإشهاد، فقال: أمر بالكتابه، و لكن المراد الكتابه و الإشهاد؛ لأن الكتابه بغير شهود لا تكون حجّه (٥).

و فيه أولًا: أن هذا خلاف الظاهر، بل الصريح في الآية الشريفه.

و ثانيا: أن الله -تبارك و تعالى- في هذه الآية الشريفه أمر في المداينه بأمرين:

أحدهما: الكتابه، و الثاني: الإشهاد؛ و هو قوله -تعالى-: **وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، وَ الظاهر أن كلا منهما مستقل عن الآخر، و لا يكون الإشهاد شرطًا للكتابه.**

ص: ١١٧

١-١) زبده البيان في براهين أحكام القرآن: ٥٦١.

٢-٢) لم نعثر على كتابه.

٣-٣) سورة البقره ٢٨٢: ٢.

٤-٤) التبيان في تفسير القرآن ٣٧٢: ٢.

٥-٥) الجامع لأحكام القرآن ٣٨٢: ٣.

و قال الشيخ أحمد الجزائري:

الأمر بكتابه الدين؛ لثلاً- يذهب المال بطول المدّة، وعند عروض النسيان، أو الموت، و يكون قاطعا لسبيل النزاع في الزيادة و النقصان، فالأمر حينئذ يكون هنا للإرشاد، و عند بعضهم أنّه للندب، و عند آخرين أنّه للوجوب، و الأخير ضعيف؛ لأصالة عدمه، و لاستمرار السلف على تركه غالباً، و لعموم قوله عليه السّلام:

«الناس مسلّطون على أموالهم» (١) يفعلون بها كيف شاءوا، و هذا ظاهر (٢).

أقول: كلامه في إرشاديّة الأمر جيّد، إلّا أنّ الاستدلال لعدم الوجوب بأصالة العدم غير صحيح؛ لأنّه يقال في مقابله: الأصل عدم الاستحباب، مع أنّ ظاهر صيغه الأمر يدلّ على الوجوب، و مع وجود هذا الظاهر لا وجه للاستدلال بالأصل، و كذلك الاستدلال بحديث السلطنة غير تام؛ لما ثبت في محله من أنّ الحديث ليس مشرّعا، و السلطنة إنّما هي على الأموال لا على الأحكام، على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (٣)، و هو الحقّ و إن خالفه في ذلك بعض، كالسيد اليزدي -على ما هو بيالي- في حاشيته (٤)، فراجع.

و قال بعض المعاصرين: إنّ القرآن قد أتى بأرقى مبادئ الإثبات في العصر الحديث؛ و هي الكتابه على ما نصّ به في آيه التداين، و لكن لمّا كانت حضاره العصر تقصر دون ذلك-لغلبه الأميه- لم يستطع الفقهاء إلّا أن يسايروا حضاره عصرهم، فإذا بالفقه الإسلامي يرتفع بالشهاده إلى مقام تنزل عنه الكتابه نزولا بيّنا. و من العجب أنّ عصر التقليد في الفقه الإسلامي لم يدرك العوامل التي كانت

ص: ١١٨

١-١) عوالمى اللئالى: ٢٢٢/١ ح ٩٩ و ص ٤٥٧ ح ١٩٨، و ج ٢٠٨/٣ ح ٤٩.

٢-٢) قلائد الدرر فى بيان آيات الأحكام ٢:٢٥٨.

٣-٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١٧:٣.

٤-٤) حاشيه كتاب المكاسب ٣:٤٤٩.

وراء تقديم الشهاده على الكتابه، فظلل يردّد ما قاله الفقهاء الأولون فى تقديم الشهاده (١).

و قال المحقّق الحائرى فى الردّ على ذلك:

إنّ الآيه المباركه لا دلالة فيها على كون الكتابه مصدرا للإثبات فى القضاء عند المرافعه، وأنّ البيّنه مصدر ثانوى للإثبات، وإنّما الآيه أكّدت على ضروره الكتابه، وقد يكون ذلك للتذكير و المنع عن النزاع. ثمّ الكتابه حينما تفيد العلم خصوصا القريب من الحسّ، فأغفالهّا إنّما هو صادق بشأن الفقه السنّى. أمّا الفقه الشيعى، فقد اعترف بحجّيه علم القاضى و تقدّمه على البيّنه، و حينما لا تفيد العلم، فالعلم الحسى للبيّنه كان أقرب إلى الواقع من ظنّ القاضى الناشئ من الكتابه لدى الشارع (٢).

و التحقيق: أنّ المستفاد من الآيه الشريفه امور و الله العالم:

الأوّل: أنّ الآيه الشريفه ليست بصدد بيان حكم شرعى مولوى حتّى يقع الخلاف فى دلالتها على الوجوب الشرعى أو الاستحباب، بل الآيه الشريفه فى مقام إرشاد الناس إلى طريق صحيح مانع عن ظهور الاختلاف، و عن الزياده و النقصان، و يؤيد ذلك قوله - تعالى - : فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا (٣).

الثانى: أنّ الشارع قد أمضى فى هذه الآيه المباركه اعتبار الكتابه عند العقلاء و إن كان بينهما فرق من جهه الشرائط و الخصوصيات المعبره فى كيفيه الكتابه.

الثالث: أنّ الآيه لا تختصّ بمورد السّلم حسب ما تخيله بعض المفسّرين، بل الحكم عامّ جار فى جميع المعاملات و العقود، بل فى جميع ما اعتبر العقلاء فيه

ص: ١١٩

١- ١) هامش الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد ٣٥٦: ٢.

٢- ٢) القضاء فى الفقه الإسلامى: ٥٤٢.

٣- ٣) سوره البقره ٢٨٣: ٢.

الكتابة؛ فإنها حجج معتبره شرعيه، كما هي حجج معتبره عقلائيّه.

و بعبارة اخرى: أنّ الأمر بالكتابة أمر إرشاديّ؛ و هو في العموميّه و الخصوصيّة تابع للمرشد إليه، و من الواضح: أنّ اعتبار الكتابة عند العقلاء لا يختصّ بمورد خاصّ.

إن قلت: إنّ الشارع قد أمضى هذا العمل العقلائيّ في مورد خاصّ؛ و هو الدّين و بيع السلم، و لا يجوز التعدّي عن هذا المورد.

قلت: هذا صحيح لو كان بصدد الإمضاء في خصوص المورد، مع أنّ الظاهر أنّ الشارع في مقام تطبيق الأمر العقلائي على هذا المورد، و هذا يكفي في إمضاء الشارع بالنسبة إلى جميع ما اعتبر العقلاء فيه الكتابة، فتدبّر.

الرابع: أنّ الآيه لا تدلّ على إنشاء الدّين بالكتابة؛ يعنى أنّها لم تستعمل في إنشاء عقد الدّين، بل هي دالّه و صريحه في أنّه بعد تحقّق الدّين يجب الكتابة؛ للاحتجاج بها في مقام الاختلاف بالنسبة إلى الزيادة و النقيصه.

الخامس: بناء على كون الأمر في الآيه إرشادياً لا مجال للبحث عن تحقّق النسخ فيها و عدمه؛ لأنّ النسخ إنّما هو في الأحكام الشرعيّه المولويه. و أمّا الأحكام الإرشاديّه، فلا يعقل النسخ فيها.

السادس: المستفاد من الآيه الشريفه حججه الكتابه في الامور غير الإنشائيّه، و بعبارة اخرى: حججه الكتابه بعنوان الطريق لإثبات الادّعاء في مقام الخلاف، و لا تدلّ على اعتبار الكتابه في الامور الإنشائيّه.

الوجه الثاني: السيره الموجوده بين العقلاء من اعتبار الكتابه بينهم، و هذا ممّا لا يقبل الإنكار؛ فإنّه لا فرق عندهم بين اللفظ و الكتابه، فالبيع كما ينعقد عندهم بطريق الألفاظ، كذلك ينعقد عندهم بطريق الكتابه كأفعال، فالعقلاء يعاملون معها معاملة البيع اللفظي و الإجاره اللفظيه و هكذا، و لم يدلّ دليل في الشريعه على

ردع هذا العمل إلا في بعض الموارد الخاصه، بل الدليل على الإمضاء موجود، كما عرفت في الوجه الأول.

قال صاحب الجواهر: إذا قامت القرائن الحائيه و غيرها على إرادته الكاتب بكتابه مدلول اللفظ المستفاد من رسمها، فالظاهر جواز العمل بها؛ للسيره المستمره في الأعصار و الأمصار على ذلك، بل يمكن دعوى الضروره على ذلك، خصوصا مع ملاحظه عمل العلماء في نسبتهم الخلاف و الوفاق، و نقلهم الإجماع و غيره في كتبهم المعمول عليها بين العلماء، و دعوى أنّ ذلك كله من جهه فتح باب الظنّ في الأحكام الشرعيه و موضوعاتها، و اضحه الفساد؛ ضروره كون السيره المزبوره على الأعتم من ذلك، كالوكالة و الإقرار و الوصايا و الأوقاف، و تصنيفهم كتب الفتوى للأطراف، و عمل الناس بها، و نحو ذلك (١).

إن قلت: إنّ هذه السيره مستحدثه و لم تكن موجوده في زمن الشارع حتّى تمضى أو تردّ.

قلت: إنّنا قد حقّقنا في محلّه في مباحث الأصول أنّه لا يجب أن تكون السيره موجوده في زمن الشارع، بل الشارع يجب عليه الردع عن السيره التي لم تكن ممضاه عنده، و بعبارة أخرى: الشارع بما أنّه شارع يجب عليه البيان و لو بنحو عامّ بالنسبه إلى السيره الموجوده في زمنه، و التي تتحقّق بعد ذلك إذا كان في مقام ردعها.

فهذه السيره في ما نحن فيه بما أنّها لم يدلّ دليل على الردع عنها، فهي حجّه شرعيه أيضا، و لكن يجب أن تعلم أنّ إطلاق هذه السيره محلّ تأمل و إشكال، و لا ندرى أنّ العقلاء يكتفون بالكتابه في جميع امورهم، أم لا؟ فجريان السيره

ص: ١٢١

العقلانيه مثلاً- غير معلوم فى الشهاده على طريق الكتابه، و بما أنّ الأدله اللبّيه يجب الأخذ بالقدر المتيقّن منها، فنتج أنّ الكتابه حجّه فى الجمله عند العقلاء.

إن قلت: إنّ الكتابه ليست بصراحه كالألفاظ، فالاعتماد عليها فى العقود و الإيقاعات و غيرها غير تامّ.

قلت: إنّها ليست بأقلّ من الأفعال، بل ربما يدعى أنّها فى الدلاله على المراد تكون فى عرض الألفاظ من دون تفاوت بينهما؛ فإنّ الإجمال الموجود فى الأفعال غير متحقّق فى الكتابه.

و بالجمله: كما أنّ الألفاظ تستعمل فى مقام الإنشاء، كذلك الكتابه تستعمل فى الإنشاء، و فى كلا المقامين يحتاج الإنشاء إلى القرينه، و هذا المقدار ليس بمضّرّ، و يستفاد من كلمات الشيخ الأعظم أنّ الصراحه فى نفس تحقّق عنوان العقد معتبره، و الصراحه فى الدلاله غير معتبره، فراجع (١). فالإنشاء لا يتقوم باللفظ، كما أنّ الأخبار كذلك، فتدبرّ.

كلام السيد الإمام الخميني قدس سره

و قد مال السيد الإمام رحمه الله عليه فى ابتداء كلامه إلى تحقّق البيع بالإشاره و الكتابه و غيرها من المظهرات، بدعوى: أنّ البيع ليس إلّا- المبادله بين المالين أو تمليك عين بعوض- حسب ما اختاره الشيخ الأنصارى (٢)- فالإشاره المفهمه و الكتابه و غيرها، آلات لإنشاء المعنى الاعتبارى، و ليس للفظ و لا لعمل خاصّ خصوصيته فى ذلك.

ثمّ عدل عن ذلك و قال: إلّا أن يقال: إنّ ماهيته البيع و إن كانت المبادله، لكن

ص: ١٢٢

١- ١) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ١٢٠.

٢- ٢) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ١١.

لا بدّ في تحقّقها من سبب عقلائيّ، واللفظ والتعاطي سببان عقلائيّان بلا شبهه. وأمّا سائر المبرزات، فليست من الأسباب العقلائيّه لإيجاد الطبعه وإن كانت بواسطه القرائن مفهمه للمقصود.

فهل ترى أنّ المتعاملين لو تقاولوا على أنّ «إيجابى هو العطسه مثلا، وقبولك وضع الكفّ على الكفّ» صدق على ما فعلا «البيع» و نحوه؟

فالإشاره و أمثالها ليست أسبابا عقلائيّه، ولا تتحقّق الماهيّه بها عند العقلاء (١).

و نلاحظ في ذلك أنّ قياس الكتابه بالعطسه غير صحيح؛ فإنّ الكتابه -سيّما اليوم- من المظهرات و المبرزات العقلائيّه، بل هي أقوى من الإشاره.

و هنا خلاف بين الأعلام في تقديم الإشاره على الكتابه، أو ترجيح الكتابه عليها فيما إذا كان الشخص أحرص. فقيل بتقديم الإشاره على الكتابه؛ لأنّها أصرح؛ فإنّ الكتابه قد تكون لأجل التعليم و التمرين، بخلاف الإشاره، و قيل بتقديم الكتابه على الإشاره؛ لكونها أضبط.

و أورد على كلا القولين السيّد الخوئيّ بأنّه لو سلّمنا الصغرى، فلا ريب في أنّ الكبرى ممنوعه؛ إذ لا دليل على الترجيح بالأصرحيّه أو الأضبطيّه، و إلّا لزم ترجيح الكتابه على الإنشاء اللفظى أيضا؛ لأضبطيّه الكتابه على اللفظ. ثمّ اختار صحّح الإنشاء لكلّ ما يكون مصداقا له عرفا؛ سواء كان لفظا، أو كتابه، أو إشاره، أو تعاطيا من الطرفين، أو إعطاء من طرف واحد، أو غير ذلك، من غير ترتيب بينهما إلّا في الطلاق، فيستفاد الترتيب بين الكتابه و الإشاره من النصّ (٢).

يعنى روايه الصدوق بإسناده عن البنظي، أنّه سأل أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن

ص: ١٢٣

١- ١) كتاب البيع للإمام الخميني رحمه الله ٣٠٢: ١-٣٠٣.

٢- ٢) محاضرات في الفقه الجعفري ١١٨: ٢.

الرجل تكون عنده المرأه يصمت و لا يتكلم، قال: أخرس هو؟ قلت: نعم، و يعلم منه بغض لامرأته و كراهه لها، أيجوز أن يطلق عنه وليه؟ قال: لا، و لكن يكتب و يشهد على ذلك. قلت: أصلحك الله فإنه لا يكتب و لا يسمع كيف يطلقها؟ قال:

بالذى يعرف به من أفعاله؛ مثل ما ذكرت من كراهته و بغضه لها (١).

و ذهب السيد فى حاشيته إلى أن الترتيب المذكور فى النص إنما هو من باب بيان طبع المطلب (٢).

و أورد عليه السيد الخوئى بأن ظهور النص فى التعيين بحسب التعبد الشرعى غير قابل للإنكار (٣).

وفيه: أن النص لا ظهور فيه فى الترتيب، و إنما هو بيان للمطلب على حسب سؤال السائل بحسب المورد، و لا يستفاد منه الترتيب.

الكتاب و المبانى المختلفه فى حقيقه الإنشاء

و لا بأس هنا بالإشارة إلى المبانى المختلفه فى الإنشاء، و البحث عن الكتابه بالنسبه إلى كل واحد منها:

فاعلم أن فى حقيقه الإنشاء خلافا شديدا بين الأكابر.

فذهب المشهور إلى أن الإنشاء عباره عن إيجاد المعنى الاعتبارى بسبب اللفظ، كإيجاد علقه الزوجيه بلفظ «أنكحت»، و إيجاد الملكيه بصيغه «بعت»، و لا شك أن الكتابه صالحه لإيجاد المعنى الاعتبارى، و لا خصوصيه للفظ فى ذلك الإيجاد.

ص: ١٢٤

١ - ١) الفقيه ٣: ٣٣٣ ح ١٦١٣، تهذيب الأحكام ٨: ٧٤ ح ٢٤٧، الاستبصار ٣: ٣٠١ ح ١٠٦٥، الكافي ٦: ١٢٨ ح ١، و عنها وسائل

الشيعة ٢٢: ٤٧، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته و شرائطه ب ١٩ ح ١.

٢ - ٢) حاشيه كتاب المكاسب للسيد اليزدى ١: ٤١٧.

٣ - ٣) محاضرات فى الفقه الإسلامى ٢: ١١٨.

و ذهب المحقق الأصبهاني (١) إلى أنّ الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى بالوجود الجعلى و هو اللفظ مثلا؛ يعنى أنّ للملكيه وجودين: الأول: الوجود المضاف إلى نفسها حقيقه، وهذا هو الوجود الحقيقى لها، والثانى: الوجود الذى يكون مضافا حقيقه إلى الطبيعه الاخرى، و يضاف إلى الملكيه بالمسامحه و العناية؛ و هو لفظ بعت، أو ملكت، و بناء على هذا المسلك لا إشكال فى صلاحية الكتابه للإنشاء؛ لأنها أيضا من نوع الوجود الجعلى، كاللفظ.

و ذهب السيد الخوئى (٢) إلى أنّ الإنشاء عبارة عن إبراز الاعتبار النفسانى، و من الواضح أنّ الكتابه صالحه لإبراز الاعتبار النفسانى، كما لا يخفى.

فتبين أنّ الكتابه على جميع المسالك فى حقيقه الإنشاء صالحه للإنشاء، إلاّ أنّها ليست بحدّ الألفاظ (٣).

المقام الثانى: بعد إثبات حجّيه الكتابه، فهل تجرى فى مسأله الشهاده و البينه

اشاره

أم لا؟ و بعبارة اخرى: أنّه لو قلنا بعدم جريان الكتابه فى مطلق الامور الخبريه و الإنشائيه، فلا مجال لهذا البحث. أمّا إذا قلنا باعتبارها و لو إجمالا، فهل الصحيح للشاهد أن يكتب ما يعلمه، و يرسله إلى القاضى، أم لا يصحّ، بل المعتبر النطق و الحضور فى المحكمه أمام القاضى و الشهاده باللفظ عنده؟ و بعبارة اخرى: هل الكتابه كافيه فى طريق الإثبات، أم لا يكفى؟ و هل فى مسأله القضاء خصوصيه تمنع عن قبول الشهاده الكتبيه، أم لا؟

و لا- بدّ قبل بيان الحقّ؛ من التعرّض للكلمات و الأقوال و التفحص للشروط التى ذكرها الفقهاء للشهاده حتّى يظهر أنّ النطق و الحضور أمام الحاكم، هل هو شرط لصحّه الشهاده، أم لا يشترط النطق، بل يكفى تحقّقها بالكتابه مثلا؟

ص: ١٢٥

١- ١) نهايه الدرايه ٢٧٤:١-٢٧٥.

٢- ٢) محاضرات فى اصول الفقه (موسوعه الإمام الخوئى) ٩٧:١-٩٨.

٣- ٣) و قد بسطنا القول مفصلا حول حقيقه الإنشاء فى دروسنا الاصوليه، المؤلّف.

و محلّ الكلام فيما إذا كتب الكاتب ما يعلمه و يرسله إلى القاضي، فهل هي حجّة للحاكم أم لا؟ أمّا البحث في أنّه هل يجوز للشخص أن يكتب ما يعلمه و يرسله إلى القاضي فليس بمهمّ، إلاّ أنّه في معرض التهمة على الحرص على الأداء، و هو خارج عن محلّ البحث.

و الشيخ رحمه الله في الخلاف لم يتعرّض لهذا الفرع، بل إنّما تعرّض لفروع آخر شبيهه أو قريبه إلى هذا الفرع، فقال في آداب القضاء:

إذا ارتفع إليه خصمان، فذكر المدعى أنّ حجّته في ديوان الحكم، فأخرجها الحاكم من ديوان الحكم مختومه بختمه، مكتوبه بخطّه، فإن ذكر أنّه حكم بذلك حكم له، وإن لم يذكر ذلك لم يحكم له به، و به قال أبو حنيفة و محمّد و الشافعي.

و قال ابن أبي ليلى و أبو يوسف: يعمل عليه و يحكم به و إن لم يذكره؛ لأنّه إذا كان بخطّه مختوما بختمه، فلا يكون إلاّ حكمه.

دليلنا قوله -تعالى-: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)**، فإذا لم يذكره لم يعلم؛ و لأنّ الحكم أعلى من الشهادة، بدلاله أنّ الحاكم يلزم و الشاهد يشهد.

ثمّ ثبت أنّ الشاهد لو وجد شهادته تحت ختمه مكتوبه بخطّه لم يشهد بها ما لم يذكر، فبأن لا يحكم بها إذا لم يذكر أولى و أخرى؛ و لأنّ الخطّ يشبه الخطّ، و معناه أنّه قد يكتب مثل خطّه، و يحتال عليه، و يتركه في ديوانه، فلا يجوز قبول ذلك إلاّ مع العلم **(٢)**.

و يستفاد من هذه العبارة، أنّ نفس الكتابه غير حجّة لدى القاضي؛ بمعنى: أنّ ما كتبه القاضي و لو ختم بختمه ما لم يذكر أنّه حكم بذلك الحكم، فليس بحجّه، خلافا لابن أبي ليلى و أبي يوسف، و استدللّ على ذلك بقوله -تعالى-: **وَلَا تَقْفُ مَا**

ص: ١٢٤

١-١) سورة الإسراء ٣٦: ١٧.

٢-٢) الخلاف ٢٢٢: ٦.

لَيْسَ لَمَكَ بِهِ عِلْمٌ (١). و ذهب في هذه العبارة إلى أن الشاهد لو وجد شهادته مكتوبه بخطه، لا- يجوز الشهاده بسببها ما لم يذكر. فيستفاد من كلامه قدس سره عدم اعتبار الكتابه ما لم يصل إلى حدّ الذكر و العلم، فليست حجّه شرعيّه تعديده مستقلّه؛ لأنّ الخطّ يشبه الخطّ، و الكاتب قد يكتب مثل خطّه و يحتال عليه.

و قد ذكرنا أنّ محلّ الكلام فيما إذا أمن من التزوير و الاحتيال، أمّا في صوره الأيمن فلا وجه لعدم اعتبار الكتابه.

و قال أيضا في الخلاف في كتاب الشهادات:

الظاهر من المذهب أنّه لا- تقبل شهاده الفرع مع تمكّن حضور شاهد الأصل، و إنّما يجوز ذلك مع تعدّره، إمّا بالموت، أو بالمرض المانع من الحضور، أو الغيبه. و به قال الفقهاء، إلّا أنّهم اختلفوا في حدّ الغيبه... (٢).

أقول: يستفاد من عبارته أنّ الشخص لو تمكّن من الحضور أمام الحاكم، لم يصحّ الشهاده على الشهاده فكيف بالكتابه، و بعبارة اخرى: أنّ شهاده الفرع تصحّ في صوره العذر، فلا تصحّ الكتابه فيما لم يكن الشاهد معذورا.

و قال في المبسوط:

روى أصحابنا؛ أنّه لا- يقبل كتاب قاض إلى قاض و لا يعمل به، و أجاز المخالفون ذلك، قالوا: يقبل كتاب قاض إلى قاض و إلى الأيمن، و كتاب الأيمن إلى القاضى و الأيمن؛ لقوله- تعالى- فى قصه سليمان و بلقيس: قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ* إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣)

ص: ١٢٧

١- ١) سورة الإسراء ٣٦: ١٧.

٢- ٢) الخلاف ٣١٤: ٦ مسألة ٦٥.

٣- ٣) سورة النمل ٢٩: ٢٧- ٣٠.

فكتب إليها سليمان، و كانت كافرہ يدعوها إلى الإيمان (١).

ثم قال بعد ردّ أدلّٰه المخالفين: أمّيا التحمّل، فإذا كتب القاضي كتابه استدعى بالشهود و قرأه هو عليهم، أو دفعه إلى ثقہ يقرأه عليهم، فإذا قرأه الغير عليهما فالأولى أن يطلعا فيما يقرأه لئلا يقع فيه تصحيف أو غلط و تغيير، و ليس بشرط؛ لأنّنه لا يقرأه إلا ثقہ، فإذا قرأه عليهما، أو قرأه الآخر فعليه أن يقول لهما: هذا كتابي إلى فلان (٢).

و المستفاد من هذه العبارة عدم اعتبار نفس الكتابه.

و قال العلّامة في بيان صفات الشاهد:

و هي ستّٰه: البلوغ، و كمال العقل، و الإيمان، و العداله، و انتفاء التهمه، و طهاره المولد (٣).

و هذه العبارة - كما رأيت - لا تدلّٰ على اعتبار النطق، و لم يذكر في عداد صفات الشاهد حضوره و التّنطق بما يعلمه، فلا يستفاد شرطيه الحضور.

و قال في الفصل السادس من التبصره في بقيه مسائل الشهادات -: لا يحلّٰ للشاهد أن يشهد إلا مع العلم، و لا يكفي رؤيه الخطّٰ مع عدم الذكر و إن أقام غيره (٤).

و الظاهر من هذه العبارة عدم اعتبار الكتابه، و بعبارة أخرى: الظاهر من العبارة أنّ حضور الشاهد عند الحاكم و التّنطق بما يعلمه أمر مفروغ عنه عنده فتدبرّٰ.

ص: ١٢٨

١-١) المبسوط ١٢٢: ٨.

٢-٢) المبسوط ١٢٤: ٨.

٣-٣) تبصره المتعلّمين: ١٨٢.

٤-٤) تبصره المتعلّمين: ١٨٣.

و قال فى الإرشاد فى كلففه الحكم:

و يحرم عليه أن يتتبع الشاهد؛ بأن يداخله فى التلفظ بالشهادة أو يتتعبه، بل يكف حتى يشهد، فإن تلثم صبر عليه، و لو توقّف لم يجر له ترغيبه فى الإقامه (١).

و هذه العبارة تدلّ على كلففه سماع الشهاده، و هى مختصّه بصوره النطق، فى استفاد منها مفروغيه النطق، و الحضور أمام الحاكم.

و ظاهر عبارة التبصره و الإرشاد و تلخيص المرام (٢) أنّ النطق و الحضور ليس من شروط الشاهد، فراجع.

و قد يستفاد من كلام بعض أنّ العقود و الإيقاعات التى تعتبر فىها الألفاظ الخاصه، لا تقوم مقامها شىء من الإشاره و الكتابه و نحوهما، و أمّا الموارد التى لا تعتبر فىها الألفاظ الخاصه، كالإقرار و الشهاده فتقبل النيايه، و بناء على ذلك لا يصحّ لعان الأخرس بالإشاره المعقوله؛ لأنّه مشروط بالألفاظ الخاصه دون الإقرار و الشهاده؛ فإنّهما يقعان بأى عبارة اتفقت، إلا أن يقال: إنّ الألفاظ الخاصه تعتبر مع الإمكان. و عليه: فصحه الإشاره أو الكتابه متفرّعه على عدم إمكان النطق (٣).

و الإنصاف اعتبار حضور الشاهد فى مجلس الحكم؛ فإنّ المحضّل -من مجموع الكلمات فى الموارد المختلفه- اعتبار حضور الشاهد و عدم حجّيه الكتابه فى طريق الشهاده، و ذلك بالقرائن الآتيه:

القرينه الاولى: أنّهم قد اشترطوا فى حجّيه شهاده الفرع، عدم إمكان حضور الأصل لمرض أو غيبه (٤)، و نفس هذا الاشتراط يدلّ على لزوم حضور الشاهد فى

ص: ١٢٩

١- ١) إرشاد الأذهان ١٤٢: ٢.

٢- ٢) تلخيص المرام فى معرفه الأحكام: ٣١٠.

٣- ٣) انظر الروضه البهيه فى شرح اللمعه دمشقيه: ١٨٩/٦.

٤- ٤) إرشاد الأذهان ١٦٥: ٢.

مجلس القضاء و عدم اعتبار الكتابه، بل لو كانت الكتابه كافيه لكانت حجيه شهاده الفرع لغوا.

القرينه الثانيه: أنّ الفقهاء قد صرّحوا في اليمين بلزوم إقامته في مجلس الحكم كما صرّح به الشهيد الأوّل؛ فإنّه قال في شرائط اليمين في الشرط الأوّل: إنّ محلّها مجلس الحكم إلّا مع العذر، كالمريض و غير البرزه (١).

القرينه الثالثه: أنّ الشهاده على طريق الكتابه لا تصدق عليها الأداء، و الموجود في كلمات الفقهاء لزوم أداء الشهاده.

و قال بعض في تعريف الأداء: أمّا أداء الشهاده، فهو أن يشهد الشاهد بما تحمّله أمام القضاء في مجلس الحكم، و هذا واجب و حتم إذا ما دعاه صاحب الحقّ للأداء (٢).

القرينه الرابعه: قد وردت في الروايات الوارده في حجّيه البيئه، التعبير بكلمه «عندك» أو «عندكم» الظاهره في لزوم حضور الشاهد عند القاضي مثلاً.

أ: في روايه عبد الله بن سليمان، عن الصادق عليه السّلام قال: كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أنّ فيه ميته (٣).

ب: في صحيحه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: ... فإن شهد عندكم شاهدان مرضيَّان بأنّهما رأياه فاقضه (٤).

ج: الروايات التي وردت في لزوم تصديق المؤمن إذا شهد، نحو: إذا شهد

ص: ١٣٠

١- (١) الدروس الشرعيّه ٢:٩٣.

٢- (٢) موسوعه الفقه الإسلامى ١٢:٢٧٣.

٣- (٣) الكافى ٣:٣٣٩ ح ٢، و عنه وسائل الشيعه ١١٨:٢٥، كتاب الأطمعه و الأشربه، أبواب الأطمعه المباحه ب ٦١ ح ٢ و بحار الأنوار ١٥٦:٦٥ ح ٣٠.

٤- (٤) تهذيب الأحكام ٤:١٥٧ ح ٤٣٦، الاستبصار ٢:٦٣ ح ٢٠٥، المقنعه: ٢٩٧، و عنها وسائل الشيعه ١٠:٢٥٤، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٨ و ص ٢٨٧ ب ١١ ح ٤٠.

عندك المؤمنون فصدّقهم (١).

و من الواضح: أنّ الشهاده الكتبيّه ليست من مصاديق الشهاده عند الحاكم.

لا يقال: إنّ هذا مبنيّ على حجّيه مفهوم الوصف، و التحقيق عدمها؛ لأنّنا نقول:

إنّهم في هذه الروايات بصدد بيان المفهوم، و هذا ظاهر.

القرينه الخامسه: أنّ كلمه الشهاده تدلّ لغيره على اعتبار الحضور، فمعنى شهده أى حضره، و أشهدنى الملائكه بمعنى أحضرنى الملائكه، فالإشهاد طلب تحمّل الشهاده بالمعانيه، أو طلب أداء الشهاده عند القاضى.

و بعبارة أخرى: أنّه كما يعتبر فى تحمّل الشهاده الحضور و الحسّ و المعانيه، كذلك يعتبر فى أدائها، و الظاهر عدم الفرق بين معنى الشهاده لغيره، و معناها شرعا.

مذهب الحنفيه

أنّهم ذكروا فى الشرط الرابع من شروط وجوب الأداء فى حقوق العباد، قرب مكان الشاهد فى مجلس القضاء، بحيث يمكنه أن يؤدّى الشهاده و يرجع إلى أهله فى نفس اليوم (٢). ثم فرّعوا على ذلك بأنّه بعد تحقّق شروط الشهاده لو أخرها من دون عذر ظاهر، فهل الشهاده بعد التأخير صحيحه، أم لا؟ (٣)

و الظاهر من هذا الكلام اعتبار الحضور فى مجلس الحكم، مع أنّ مسأله الكتابه لا تلائم مع تأخير الشهاده؛ فإنّ التأخير يناسب شرطيه الحضور فى مجلس القضاء.

و قد صرّحوا فى شروط العامه للشاهد، أنّه من شرائط الشاهد النطق، فلا تقبل

ص: ١٣١

١- ١) الكافي ٥: ٢٩٩ قطع من ح ١، و عنه وسائل الشيعه ١٩: ٨٣، كتاب الوديعه ب ٦ قطع من ح ١.

٢- ٢) موسوعه الفقه الإسلامى ١٢: ٢٧٥.

٣- ٣) موسوعه الفقه الإسلامى ١٢: ٢٧٦.

شهاده الأخرس؛ لأنه لا عباره له، وإشارته مشتبهه و غير قاطعه، ولا بدّ فى الشهاده أن تكون واضحه جليّه حتّى يصحّ الحكم بها لanas على آخري (١).

أقول: لو كان النطق فى قبال خصوص الأخرس، فلا يدلّ على عدم اعتبار الكتابه. و أما لو كان النطق فى قبال عدم النطق حتّى يشمل الكتابه، فيدلّ على عدم صحّ الكتابه، و يؤيد ذلك قولهم بعد هذه العبارة: و أيضا فإنّ من شروط صحّ الشهاده أو ركنها على الخلاف أن يقول (أشهد)، و هذا لا يتأتّى منه إلا إذا كان ناطقا (٢). و قولهم فى بيان شروط مكان الشاهد: يشترط فى المكان شرط واحد؛ و هو أن يكون مجلس القضاء (٣).

فاعتبار التّنطق فى مجلس القضاء واضح عند الحنفيّه.

مذهب الشافعيّه

أنهم أيضا اعتبروا من شرائط الشاهد، أن يكون ناطقا، فلا تقبل شهاده الأخرس و إن فهمت إشارته (٤).

و قالوا أيضا: و اختلف أصحابنا فى شهاده الأخرس، فمنهم من قال: تقبل؛ لأنّ إشارته كعبارته الناطق فى نكاحه، و طلاقه، فكذلك فى الشهاده، و منهم من قال:

لا تقبل؛ لأنّ إشارته أقيمت مقام العبارة فى موضع الضروره، و هو فى النكاح، و الطلاق؛ لأنها لا تستفاد إلا من جهته، و لا ضروره بنا إلى شهادته؛ لأنها تصحّ من غيره بالنطق، فلا تجوز بإشارته (٥).

ص: ١٣٢

١-١ (١) موسوعه الفقه الإسلامى ١٢:٢٨٠.

١٢:٢٨٠ (٢-٢) موسوعه الفقه الإسلامى ١٢:٢٨٠.

١٢:٢٨٦ (٣-٣) موسوعه الفقه الإسلامى ١٢:٢٨٦.

٣٨٨/٦ (٤-٤) مغنى المحتاج: ٣٨٨/٦.

٥-٥ (٥) المهذب ٥:٥٩٧.

ذهبوا إلى لزوم أداء الشهادة عند الحاكم، والظاهر من بين المذاهب أنهم قد صرحوا بذلك فقط، ولم تصرح المذاهب الأخر بذلك، فقالوا:

يشترط لصحة الشهادة أن يكون أدائها عند حاكم (١)، فلا يصح أدائها إلا عند الحاكم المعين من قبل من له حق تعيينه. ثم صرحوا أيضا في ضمن الشرائط أن يقول الشاهد بلفظ (أشهد)، والصيغة التي حددها الشارع للأداء، فلا تصح الشهادة بالرسالة و الكتاب؛ لعدم اللفظ ٢. وقد صرحوا في موضع آخر: من أن حق الشهادة أن يأتي بلفظها (٢).

فهذه المذاهب الثلاثة يعتبرون النطق والحضور للشهادة. وأما مذهب المالكية والظاهرية والحنابلة؛ فإنهم لم يذكروا النطق من شرائط الشاهد.

وعباراتهم ساكتة عن ذلك.

نظريته الفقه الوضعية

قالوا: يجب أن تؤدى الشهادة شفها أمام المحكمة أو القاضى مباشرة وجها لوجه؛ لأنه إذا كذب اللسان أو سكت حيث يجب الكلام؛ فإن هيئه المرء وحالته وطريقه شهادته قد تنم عن الحقيقة، أو تساعد على اكتشافها، أو تساعد على تقدير الشهادة (٣). وقالوا أيضا: يجب أن تؤدى الشهادة فى حضور الخصوم، فسحا لباب السؤال والمناقشة (٤).

ص: ١٣٣

١- (١، ٢) التاج المذهب لأحكام المذهب ٤: ٦٩.

٢- (٣) التاج المذهب لأحكام المذهب ٤: ٧٢.

٣- (٤) رساله الإثبات ١: ٥٤٨-٥٤٩، الرقم ٣٧٩ مكرر.

٤- (٥) رساله الإثبات ١: ٥٤٩، الرقم ٣٧٩ مكرر أ.

و أورد عليهم المحقق الحائري بأن هذه الامور فى نظر الفقه الإسلامى ليست شروطاً؛ بمعنى عدم نفوذ شهاده الشاهد بدونها، و هى احتياطات اتّخذها الفقه الوضعى بعد إغفال شرط العداله، و لكن لا يبعد القول بأن من حقّ الحاكم فرض أمر من هذا القبيل أو غيره مقدّمه للحكم؛ لأجل تقصّى الحقيقه ممّا هو ليس واجبا بحدّ ذاته فى نفوذ الحكم (١).

و فيه: أنّه قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ حضور الشاهد و النطق فى المحكمه من الشروط التى يستفاد من فتاوى الفقهاء خاصّه و عامّه، فراجع.

الفرق بين البيّنه و الشهاده

يمكن أن يقال: إنّ لحجّيه الشهاده فى الأدلّه تعبيرين:

الأوّل: التعبير بلفظ الشهاده، كما ورد فى الآيه الشريفه: **وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ (٢)**، و فى بعض الروايات من هذا القبيل، و هذا التعبير - كما عرفت - لا يشمل الكتابه.

الثانى: التعبير بلفظ البيّنه، كما ورد فى موثقه مسعده بن صدقه: **و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنه (٣)**، و هى فى اللغه بمعنى الحجّيه و ما به البيان و الظهور (٤)، و هذا المعنى شامل للكتابه.

قال السنهورى: **البيّنه لها معنيان: معنى عامّ؛ و هو الدليل أيّا كان، كتابه، أو شهاده، أو قرائن، فإذا قلنا: البيّنه على من ادّعى و اليمين على من أنكر، فإنّما**

ص: ١٣٤

١- (١) القضاء فى الفقه الإسلامى: ٥٤٧.

٢- (٢) سورة البقره ٢٨٢: ٢.

٣- (٣) الكافى ٣١٣: ٥ ح ٤٠، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٩، و عنهما وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

٤- (٤) المنجد: ٥٧.

نقصد هنا البيّنه بهذا المعنى العام. معنى خاصّ؛ وهو شهادة الشهود دون غيرها من الأدلّه، وقد كانت الشهاده فى الماضى هى الدليل الغالب، و كانت الأدلّه الاخرى من الدرّه إلى حدّ أنّها لا تذكر إلى جانب الشهاده، فانصرف لفظ «البيّنه» إلى الشهاده دون غيرها (١).

ثمّ قال: الأصل فى الشهاده أن تكون شهاده مباشره، فيقول الشاهد: ما وقع تحت بصره أو سمعه- إلى أن قال:- و تكون الشهاده عاده شفويّه، يدلى بها الشاهد فى مجلس القضاء مستمدًا إيّاها من ذاكرته. و قد نصّت المادّه «٢١٦» من تقنين المرافعات على أن تؤدّى الشهاده شفاهًا، و لا- تجوز الاستعانه بمفكرات مكتوبه إلا- بإذن المحكمه، أو القاضى المنتدب...، و مع ذلك فقد نصّيت المادّه «٢٠٥» من تقنين المرافعات على أن «من لا قدره له على الكلام يؤدّى الشهاده إذا أمكن أن يبيّن مراده بالكتابة أو بالإشاره».

و يدعى الشاهد عاده إلى مجلس القضاء ليقول ما رآه، أو سمعه من الوقائع المتعلّقه بالدعوى، و مع ذلك قد يكتفى فى ظروف استثنائيه بتلاوه شهادته المكتوبه (٢). انتهى كلامه.

فالمستفاد من كلماته أنّ الكتابه من طرق البيّنه، كما أنّ الشهاده من طرقها، مضافا إلى عدم ثبوت حقيقه شرعيّه و لا متشرعيّه لها، و استعمالها فى الكتاب و الأخبار بمعناها اللغوى، كقوله- تعالى:- قَدْ جِئْتَكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (٣)، و قيل:

قد استعملت فى الكتاب فى خمسّه عشر موضعا منه بمعناها اللغوى؛ و هو الظهور و البيان.

ص: ١٣٥

١- ١) الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد ٢:٣١١.

٢- ٢) الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد ٢:٣١١-٣١٢.

٣- ٣) سوره الأعراف ٧:١٠٥.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ كلمة «البينة» في روايات القضاء ظاهره في خصوص الشهادة بقرينه مقابلتها مع الأيمان، فقول الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر» (١) ظاهر في المعنى الاصطلاحي؛ وهو الشهادة بقرينه المقابلة، وأيضاً قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إنما أقضى بينكم بالبينات والأيمان» (٢).

مضافاً إلى ما ذكره الوالد المحقق من أنّه لو كان المراد منها المعنى اللغوي - أي الحجّة - لكان المنكر أيضاً واجداً للحجّة، ولا يبقى فرق بينه وبين المدعى، ولا وجه لتقديم المدعى على المنكر بعد الاشتراك في ثبوت الحجّة لهما (٣).

فتلخّص من جميع ما ذكرنا في هذا المقام عدم كفاية الكتاب في البينة والشهادة وإن أثبتنا اعتبار الكتاب إجمالاً في المقام الأوّل. نعم، قد تكون سبباً لعلم القاضي، وطريقاً له، وهذا أمر آخر لا ربط له بالبحث.

هذا كلّه بعض ما خطر ببالي في هذه المسألة وقد تمّ الفراغ منها في شهر شعبان المعظم سنة ١٤١٦ من الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف التحيّة والثناء والحمد لله ربّ العالمين

ص: ١٣٦

١- ١) تفسير القمّي ٢: ١٥٦، وعنه وسائل الشيعه ٢٧: ٢٩٣، كتاب القضاء، أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى ب ٢٥ ذ ح ٣.
٢- ٢) الكافي ٧: ٤١٤ ح ١، تهذيب الأحكام ٢: ٢٢٩ ح ٦، ٥٥٢، وعنهما وسائل الشيعه ٢٧: ٢٣٢، كتاب القضاء، أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى ب ٢ ح ١. وفي مستدرک الوسائل ١٧: ٣٦١ ح ٢١٥٨٣ و ص ٣٦٦ ح ٢١٥٩٤ عن دعائم الإسلام ٢: ٥١٨ ح ١٨٥٧.

٣- ٣) القواعد الفقهيّة ١: ٤٨٤.

رساله في حقيقه الوضع

اشاره

وقد ألفت في سنه ١٤١٦ هـ ق

ص: ١٣٧

تمهيد فى كفيته الدلاله و حقيقه الوضع

ذهب السيد الشهيد الصدر قدس سره إلى أنّ العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى لا تكون أمرا اعتباريا صرفا، بل هى من الامور الواقعيه نشأت عن الاقتران الأكيد بين اللفظ و المعنى، و هو من صغريات قانون الاستجابه الشرطيّه (١).

و بما أنّ هذه النظرية ذات أثر مهمّ فى شتى مباحث الاصول، فالجدير لوضوح البحث أن نبحت عن حقيقه الوضع و المسالك الموجوده فيها. فنقول:

لا يخفى أنّ البحث عن الوضع و أقسامه من المبادئ التصوريه اللغويه لمسائل علم الاصول، و ثمرته إنّما تظهر فى جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد و عدمه، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و قبل الورود فى البحث لا بدّ أن نقول: إنّ هنا أمرين قد وقع الخلط بينهما فى كلمات القوم:

الأمر الأوّل: فى حقيقه الدلاله الموجوده بين الألفاظ و المعانى، و كفيته الارتباط الموجود بينهما.

ص: ١٣٩

الأمر الثاني: في حقيقه الوضع، و أنه ماذا فعل الواضع، و ماذا يتحقق بفعله، و لا يذهب عليك أن البحث ليس في مفهوم الوضع بحسب اللغة؛ فإنه أمر واضح جداً، بل البحث إنما هو في حقيقه الوضع، و في كفيته عمليه الوضع، و هذا من فروع الأمر الأول. فاعلم أن القوم على أقوال ثلاثه:

ذهب جمع - و منهم عياد بن سليمان الصيمري (١) - إلى أن هذه الدلاله أمر واقعي ذاتي تكويني، و ذهب جمع - منهم المحقق النائيني (٢) - إلى أنه الوسط بين الأمر الواقعي و الأمر الجعلي الاعتباري، و ذهب المشهور (٣) إلى أنه أمر جعلي صرف لا يمسه الواقع التكويني. و هم اختلفوا أيضا في كفيته الاعتبار على أقوال متعدده:

الأول: أنه عباره عن جعل الارتباط بين اللفظ و المعنى (٤).

الثاني: أنه عباره عن جعل اللفظ على المعنى (٥).

الثالث: أنه عباره عن تنزيل اللفظ منزله المعنى (٦).

الرابع: أنه عباره عن التعهد (٧).

هذا مجمل الكلام في ما ذهب إليه القوم.

و أما تفصيل البحث هو: أن القول بكون دلالة اللفظ على المعنى أمرا واقعيًا ذاتيًا، يمكن أن يفسر بأحد الوجوه الثلاثه:

الأول: أن المراد منها كون المعنى من ذاتيات اللفظ، كما أن الزوجيه من

ص: ١٤٠

١ - ١) المصحول ٨٧: ١، تمهيد القواعد: ٨٢، قوانين الاصول ١٩٤: ١، الفصول الغرويّه: ٢٣، مفاتيح الاصول: ٢.

٢ - ٢) أجود التقريرات ٩٠: ١.

٣ - ٣) راجع الفصول الغرويّه: ٢٣، و مفاتيح الاصول: ٢.

٤ - ٤) بدائع الأفكار للآملی: ٢٩.

٥ - ٥) نهايه الدرايه للاصفهاني ٤٤: ١-٤٧.

٦ - ٦) لاحظ شرح الإشارات و التنبهات ٢١: ١-٢٢، و محاضرات في اصول الفقه (موسوعه الإمام الخوئي) ١: ٤٣-٤٤.

٧ - ٧) تشريح الاصول: ٢٥، محاضرات في اصول الفقه (موسوعه الإمام الخوئي) ١: ٤٨.

ذاتيات الأربعة.

الثاني: أن المراد بالواضع ما لم يهمل المناسبه بين اللفظ و المعنى، كما هو مذهب أهل الاشتقاق؛ فإنهم قد ذكروا أن الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الإبانة (1)، و القصم بالقاف لكسر الشيء مع الإبانة ٢؛ للفرق بين الفاء و القاف في الشدّه و الرخاء (2).

الثالث: أن المراد من الذاتيه: كون الدلاله بينهما أمرا غير قابل للتغيير و التبديل و إن كان اعتباريا، لكن بعد تحقّق الاعتبار و تماميته لا يتبدّل و لا يتغير.

و قد استدّلوا بوجهين:

الوجه الأول: أنه لو لم تكن الدلاله ناشئه من سنجيه ذاتيه بين اللفظ و المعنى لكان كلّ لفظ صالحا للدلاله على المعنى، و اختيار لفظ لمعنى دون لفظ آخر موجب للترجيح بلا مرجح، و للتخصيص بلا مخصّص، و هو محال (3).

و يرد عليه أولا: عدم امتناع الترجيح بلا مرجح، و إنما المحال هو ما إذا كان بنحو الترجيح بلا مرجح، هذا بناء على عدم رجوع الترجيح إلى الترجيح، و إلا فهو أيضا محال.

و ثانيا: أن المرجح في مقام الوضع و الجعل موجود؛ و هو إرادته الواضع أو سبق اللفظ إلى الذهن.

الوجه الثاني: أنه لو كانت الدلاله أمرا اعتباريا لكانت متقومه بالاعتبار و وجود المعبر، و ينهدم بانقضاضه، مع أنّا نرى بالوجدان بقاء الدلاله في الألفاظ في جميع الأزمنه (4).

ص: ١٤١

١- (١، ٢) المصباح المنير ٢: ٦٥٠ و ٦٩٥.

٢- (٣) قوانين الاصول ١٩٤: ١، مفاتيح الاصول: ٢.

٣- (٤) المحصول ٨٩: ١، قوانين الاصول ١٩٤: ١، الفصول الغرويّه: ٢٣، مفاتيح الاصول: ٢.

٤- (٥) مقالات الاصول: ٦٢-٦٤، بدائع الأفكار للآملي: ٣٠، تهذيب الاصول ١: ٢٢.

وفيه: أنّ هذا أمر صحيح لا ينكر، وهذا هو الفارق الأساسى بين الامور الواقعيّه التكوينيّه؛التي لا تتقوم بوجود جاعل،و لا بفرض
فارض،و الامور الاعتباريّه التي تتقوم بالمعتبر و الفارض،و لكن انهدام المعتبر لا يستلزم انقراض الدلاله؛لتبعيّه الباقي عنه فى
الاعتبار،و تأييدهم لبقاء الدلاله عملا.

و بعد إبطال الوجهين نقول: إنّ القول بالذاتيّه باطل جدًا من حيث الثبوت؛ لأنّه مضافا إلى دفعه بوجود الوضع للنقيضين أو
الضدّين يقال: إنّ القول بها مدفوع بطريقتين:

الطريق الأوّل: أنّ الامور الواقعيّه على قسمين:

الأوّل: الامور الخارجيه التي يكون الخارج ظرفا لوجودها،و تنقسم إلى الجواهر و الأعراض.

الثانى: الامور النفس الأمريّه التي لها واقعيّه،من دون أن يكون الخارج ظرفا لوجودها،بل الخارج ظرف لأنفسها،كاستحاله اجتماع
النقيضين، و الملازمات الواقعيّه بين طلوع الشمس و وجود النهار و أمثالها.

و من الواضح: أنّ العلقه الموجوده بين اللفظ،و المعنى ليست من القسم الأوّل؛ لعدم كونها من الجواهر،حيث إنّها وجودات لا فى
موضوع،و الدلاله أمر ربطى لا وجود لها غير الطرفين،و أيضا ليست من قبيل الأعراض التي لها وجود فى الموضوع؛لأنّها موجوده
بين طبيعى اللفظ و طبيعى المعنى،و لا- تتوقّف على وجود اللفظ و استعماله،مع أنّه لو كانت من الأعراض لوجب أن تتحقّق بعد
وجود اللفظ خارجا.

و هكذا ليست العلقه و الدلاله من قبيل الامور الواقعيّه النفس الأمريّه؛لعدم وجود التبديل و التغيير فيها؛فإنّ استحاله اجتماع
النقيضين أمر غير قابل للتغيير و التبديل،و هكذا الملازمات العقليّه،مع أنّ الدلاله قد تتغير بسبب النقل من المعنى

اللغوى إلى الشرعى أو العرفى. فثبت أنّ العلقه الموجوده بين اللفظ و المعنى ليست من الامور الواقعيه.

الطريق الثانى:

ما ذكره الوالد المعظم فى بحثه، و هو: أنّ القول بالذاتيه لا يخلو عن أربع كلّها مخدوشه (١):

الأول: أن يكون وجود اللفظ علّه تامّه لوجود المعنى، و هذا مع أنه لم يقل به أحد، بديهىّ البطلان أيضا؛ لتحقق المعانى قبل تحقق الألفاظ، كما هو واضح فى أسماء الأعلام.

الثانى: أن يكون اللفظ علّه تامّه للانتقال إلى المعنى، و هذا باطل أيضا؛ لاستلزام أن يكون كلّ شخص عالما بالمعنى بمجرد سماع اللفظ، و هو كما ترى.

الثالث: أن يكون اللفظ مقتضيا لوجود المعنى، و هذا أيضا باطل لنفس ما قلناه فى الاحتمال الأول.

الرابع: أن يكون اللفظ مقتضيا للانتقال إلى المعنى، و هذا مخدوش أيضا؛ لوجود الألفاظ الدالّه على الضدّين، مع وضوح عدم إمكان الشىء الواحد لأن يكون مقتضيا للضدّين، على أنّ هذا القول مستلزم لوجود التركّب فى ذات البارئ تعالى؛ لتعدّد الأسماء و الألفاظ فى ذات البارئ-تعالى- فى اللغه الواحده؛ لاقتضاء كلّ لفظ جهه خاصّه لا يقتضيها اللفظ الآخر، و هذا موجب للتركّب المحال فى ذات البارئ تعالى.

ثمّ إنّه يستفاد من كلمات المحقق العراقى و المحقق النائينى أنّ الدلاله الموجوده بين اللفظ و المعنى أمر وسط بين الاعتبارى و الواقعى، و لا بدّ أن نذكر كلامهما مع

ص: ١٤٣

١- كلام المحقق العراقي:

ذكر المحقق المذكور كلاما طويلا في هذا المقام في مقالاته، و اختلف الأعلام فيما يستفاد من كلامه، و لا سيما أنّ كلامه في هذا المجال مضطرب جدا، و نحن نذكر لبّ مختاره، و أساس مرامه، فنقول:

إنّه بعد أن أنكر الذاتيه و ذهب إلى أنّ العلقه الموجوده بينهما إمّا أن تكون بجعل الجاعل، أو بكثره الاستعمال، فهي حادثه لا ذاتيه، قال ما ملخصه:

أولا: أنّ الارتباط بينهما من قبيل ارتباط المرآه مع المرئي، فكما أنّ الانتقال إلى المرآه عباره عن نفس الانتقال إلى المرئي، و ليس بينهما تغاير، فكذلك الانتقال من اللفظ عين الانتقال إلى المعنى، و هذا هو السبب لسرايه صفات المعنى إلى اللفظ و بالعكس، و بهذا البيان يتّضح أنّ دلالة اللفظ ليست من قبيل دلالة الدخان على النار، حيث إنّ الانتقال إلى أحدهما يكون مغايرا مع الانتقال إلى الآخر.

و ثانيا: أنّ هذه العلقه أمر اعتباري من جهه أنّها مجعوله بتوسط جعل الجاعل، لكن ليست اعتباريه محضه حتى تزول بتوهم المعبر أو غفلته، بل اعتباري بمعنى عدم وجود ما يازاءها في الأعيان، و من جهه اخرى أنّها أمر واقعي لتعلّق الالتفات إليها تاره، و الغفله اخرى، و أيضا اعتباريتها من جهه عدم إيجاد تغيير في اللفظ و المعنى، بخلاف النسب الخارجيه التي توجب تغييرا في الهيئه الخارجيه، و من جهه أنّها بنفسها خارجيه- لا بوجودها- تكون من الامور الواقعيه.

و ثالثا: أنّ الاعتبار ليس واسطه في الثبوت بالنسبه إلى هذه الدلاله حتّى يكون علّه لتحققها، بل طريق إلى الواقع، كالقضايا الحقيقه التي يكون فرض وجود الموضوع طريقا إليها.

و رابعاً: أنه قدس سرّه قد عبّر عن الدلاله تارة بالملازمه بين اللفظ و المعنى، و اخرى باختصاص اللفظ بالمعنى، و ثالثه بقالبية اللفظ أو مبرزيته للمعنى، و الظاهر أنّ هذه التعبيرات مآلها إلى شيء واحد في نظره الشريف.

فنتيجة كلامه أنّ الواضع قد وضع الملازمه الواقعيه بين طبيعي اللفظ و طبيعي المعنى، و من هذه الجهه لها موطن ذهني، كما أنّ لها موطن خارجي أيضاً بين وجود اللفظ و وجود المعنى، و عدم انحصارها بالذهن دليل على عدم كونها من الاعتباريات المحضه، و الاعتبار ليس عله لثبوتها، بل طريق إلى الملازمه الواقعيه.

و استدللّ في مجموع كلماته لعدم كونها من الاعتباريات المحضه بأمرين:

الأول: زوال الاعتبار بنوم المعبر، أو غفلته.

الثاني: أنّا نرى في ما إذا كانت الدلاله معلوله لكثرة الاستعمال بقاءها و إن اعتبر خلافها، مع أنّ الامور الاعتباريه تزول باعتبار الخلاف (١).

و قد أورد عليه المحقق الخوئي بأنّه إن أراد وجود الملازمه مطلقاً حتّى للجاهل بالوضع، فبطلانه من الواضحات؛ لاستلزام كون سماع اللفظ عله للانتقال إلى المعنى، و لازمه استحاله الجهل باللغات، و إن أراد ثبوتها للعالم بالوضع فقط، فيرد عليه: أنّها و إن كانت ثابتة للعالم فقط، إلاّ أنّها ليست بحقيقه الوضع، بل هي متفرّعه عليها؛ بمعنى أنّها أثر الوضع لا حقيقته، و محلّ النزاع إنّما هو في تعيين حقيقه الوضع التي تترتب عليها الملازمه (٢).

و فيه -مضافاً إلى أنّ القول باختصاص الملازمه للعالم بالوضع مستلزم للدور؛ لتوقف الوضع على العلم بالوضع و بالعكس-: أنّ الملازمه من جهه العلم بالوضع و عدمه مهمله، و ليست بمطلقه و لا مقيدته، كسائر الملازمات الواقعيه؛ فإنّه ليس

ص: ١٤٥

١-١) مقالات الاصول ٥٩:١-٦٣.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٤١:١-٤٢.

يصحّ أن يقال: هل الملازمه الموجوده في قولنا: «لو كانت الشمس طالعه فالنهار موجود» مختصه بالعالم بها، أو الأعم منه و من الجاهل، بل من هذه الجبهه مهمله.

و الصحيح في الإيراد على المحقق العراقي أن يقال: إن الالتزام بكون الاعتبار يمكن أن يكون طريقا إلى الواقع، غير معقول جدّا، بل الاعتبار في الامور الاعتباريّة دائما يكون من قبيل الواسطه في الثبوت.

و الدليل على ما ذكرنا لزوم السنخيه بين العله و المعلول؛ لأنه لا يمكن أن يكون الاعتبار عله للأمر الواقعي التكويني. فنحن نسأل عنه أن المراد من كون الاعتبار طريقا إلى الواقع، هل هو طريق إلى تحقّق الواقع، فيرجع إلى كونه واسطه في الثبوت التي فررت منها، أم هو طريق إلى كشف الواقع، فيلزم تحقّق الملازمه قبل تحقّق الوضع، و هو غير مرامكم و مقصودكم؟ فالقول بأنّ الاعتبار طريق إلى الواقع ليس له محصّل.

أمّا القياس بين ما نحن فيه، و بين القضايا الحقيقيه، فهو قياس مع الفارق؛ لأنّ في القضايا الحقيقيه يكون فرض وجود الموضوع طريقا إلى إنشاء حكم كلى الذى هو من الامور الاعتباريه، بخلاف ما نحن بصدده؛ لأنّ الادعاء كون الاعتبار طريقا إلى الواقع الحقيقي.

٢- كلام المحقق النائيني

اشاره

قد ذهب إلى أنّ الوضع أمر يعتبره الشارع، و هو السبب لتخصيص اللفظ بالمعنى، و بناء عليه لا معنى لتقسيم الوضع إلى التعيين و التعيّن، بل منحصر في الأوّل، و توضيح ذلك- على ما جاء في فوائد الاصول-: أنّه أنكر استناد الوضع إلى البشر بدليلين، ثمّ أضاف إليهما مبعدين.

أمّا الدليل الأوّل:- هو مرتبط بمقام الثبوت- هو: أنّ مع كثره الألفاظ و المعانى أو عدم تناهيهما، كيف يقدر البشر المتناهي على جعل الألفاظ للمعاني؟

و مع قطع النظر عن عدم التناهي، فنفس كثره الألفاظ و المعانى بحيث تكون خارجه عن قدره البشر كافيه لعدم استناد الوضع إلى البشر.

و أما الدليل الثاني:- و هو مرتبط بمقام الإثبات- أنه لو كان الواضع واحدا من أفراد البشر لذكر اسمه في التواريخ؛ فإنّ هذا من المسائل المهمّة التي ثبتت عادة في التاريخ، فمن عدم ذكره في التاريخ نكشف عن عدم وجود واضع بين البشر.

و أمّا المبعّدان، فالأول منهما: أنه لو كان الواضع إنسانا، فهل تحقّق الوضع منه دفعه، أو تحقّق تدريجا؟ لا سبيل إلى الأول؛ لا متناعه عادة، و الثاني غير قابل للالتزام؛ لأنّه نسأل عن أنّه قبل الوضع، كيف يفهمون الناس مقاصدهم إلى الآخرين، مع وضوح تحقّق التفهيم و التفهّم بينهم؟.

أما المبعّد الثاني: أنّ الواضع حينما أراد الوضع كيف فعل؟ فهل أنّه قال:

وضعت، أو قال: يا أيّها الناس، مع أنّ الناس لا يقدرّون على فهم هذه الكلمات.

و بالجمله: لا بدّ أن يستند الوضع إلى الله تبارك و تعالى؛ فإنّه أمر اعتباريّ يعتبره الشارع، لكنّه خلاف سائر الاعتبارات الشرعيّه التي وصلت إلى الناس بطريق الرسل و الأنبياء عليهم السّلام، بل الشارع يعلمّ الناس عن طريق الإلهام، فيلهم إليهم أنّهم حينما أرادوا المائع السائل، يقولون: «الماء»، فالشارع يخصّص لفظ «الماء» للمعنى المقصود، و هذا التخصيص ناشئ عن علمه- تبارك و تعالى- بوجود مناسبة ذاتيه بينهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح، فالوضع من ناحيه: أمر اعتباريّ يعتبره الشارع، و من ناحيه اخرى: أمر واقعيّ و هو لحاظ المناسبه الذاتيه بينهما التي أدركها الشارع فقط (1)، انتهى ملخص كلامه مع توضيح منّا.

و بهذا البيان يتّضح ضعف ما أورده المحقّق الخوئي عليه؛ من أنّنا لا نتعلّق حقيقه

ص: ١٤٧

ثالثه بين الواقع و الجعل، و الامور لا تخرج من هذين (١).

و وجه الضعف: أنه لم يرد من هذا الكلام حقيقه ثالثه، بل أراد أنه من جهه يرتبط بالاعتبار؛ لأنّ الشارع قد اعتبر، و من جهه يرتبط بالواقع بلحاظ المناسبه الذاتيه بينهما.

و بهذا التفسير يظهر الضعف أيضا فيما فسره بعض أهل النظر؛ من أنّ المراد من الواسطيه أنّ الوضع ليس كسائر الامور الاعتباريه الشرعيه التي تتقدمه بإبلاغ الرسل، بل أمر اعتباري يتحقّق بواسطه الإلهام من الله إلى الناس (٢).

و وجه الضعف: أنه لا يكون بين التبليغ و الإلهام فرق من جهه الواقعيه و الاعتباريه، فتدبر.

و يرد على الدليل الأوّل: أنه تامّ إذا كان الوضع دفعيّا من شخص واحد، مع أنّ المشهور (٣) يعتقدون بتدرجيّه الوضع من أشخاص بحسب احتياج كلّ شخص أو قوم إلى ما هو المقصود لهم. و بهذا البيان يتّضح ما في الدليل الثاني؛ فإنه تامّ إذا كان الواضع شخصا واحدا. أمّا إذا كانوا متعدّدين فلا وجه لذكرهم في التواريخ.

و أمّا مسأله الإلهام، فلا يصحّ الالتزام به؛ فإنّا نسأل أنّ الله -تعالى- هل ألهم كلّ الناس بالنسبه إلى لفظ خاصّ، أو ألهم شخصا خاصّا؟ كلاهما غير صحيح جدّا، أمّا الأوّل؛ فللزوم عدم جهاله الإنسان بمعنى لفظ من الألفاظ، و أمّا الثاني؛ فلأنّه بعد إلهام إليه من الله -تعالى- فكيف يفهم الآخريّن بدلاله هذا اللفظ لذلك المعنى مع عدم إلهامه بالنسبه إليهم.

هذا، مضافا إلى أنّ مسأله الإلهام لو كانت ليّنت في الكتب السماويه، مع

ص: ١٤٨

١- (١) محاضرات في اصول الفقه ٣٧: ١.

٢- (٢) منتقى الاصول ٥٠: ١.

٣- (٣) نهايه الأفكار ٢٤: ١، محاضرات في اصول الفقه ٣٨: ١-٤٠، تهذيب الاصول ٢١: ١-٢٢.

خلوها عن هذا.

فالتبجيه: أنه لا- مانع من كون البشر واضعا من حيث الإمكان، بل الاعتبار مساعد له، و كون الواضع هو اللّٰمّه تبارك و تعالى، خصوصا في الأعلام الشخصيّة ممّا لا يقبله الذوق السليم و الفكر المستقيم.

نعم،

قد استدلّ بعض بكون الله-تبارك و تعالى- هو الواضع

قد استدلّ بعض (١) بكون الله-تبارك و تعالى- هو الواضع،

ببعض الآيات الشريفه:

الآيه الاولى: قوله-تعالى-: **وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ (٢).**

وجه الاستدلال: أنّ المراد من اختلاف الألسن هو الاختلاف من حيث اللغه، فبعض يتكلم بالعربيّه، و بعض آخر يتكلم بالفارسيّه، و هكذا، و ليس المراد منه الاختلاف من جهه الأصوات، كما احتمله بعض المفسرين (٣). و على هذا يكون استناد اختلاف الألسن إليه-تعالى- و جعله من آياته دليلا على كونه واضعا للغات، سيّما اقترانه في الآيه مع خلق السماوات و الأرض و اختلاف الألوان التي هي من الامور التكوينيّه، فجعل الاختلاف في الألسن بينها قرينه على استناده إليه-تعالى- حتّى من جهه التكوين.

و فيه: أنّه لا منافاه بين كون الواضع إنسانا، مع استناد الاختلاف في الألسن إليه تعالى، و بعباره اخرى: لا ملازمه بين كون الاختلاف مستندا إليه تعالى، و بين كون الواضع هو الله تبارك و تعالى، و هذا نظير قوله-تعالى-: **عَلَّمَهُ اَلْبَيَانَ (٤)؛**

ص: ١٤٩

١- (١) المحصول ١:٩٠، الفصول الغرويّه: ٢٣-٢٤، مفاتيح الاصول: ٤.

٢- (٢) سوره الروم ٢٢:٣٠.

٣- (٣) التبيان في تفسير القرآن ٨:٢١٧، مجمع البيان ٨:٥٠.

٤- (٤) سوره الرحمن ٤:٥٥.

فإنّ البيان يصدر من الإنسان بإرادته، مع أنّه مستند إليه تعالى، فتدبر.

الآية الثانية: قوله-تعالى:- **وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (١)**. وجه الاستدلال:

أنّ كلمه «الأسماء» جمع اسم، الذى هو دالّ على المسمّى، فلازم تعليم آدم عليه السّلام وجود الأسماء قبل خلقه عليه السّلام؛ و هو بمعنى وضع الله تبارك و تعالى.

و فيه: أنّ المراد من الأسماء ليست الأسماء المتداوله بين الألسن، بل المراد منها -خصوصا بقرينه رجوع ضمير ذوى العقول فى قوله-تعالى:- **ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ٢**، و قوله-تعالى:- **أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ٣**، إلى الأسماء- الأسماء الخاصه التى وردت فى بعض الروايات (٢).

و بالجملة: من الواضح أنّه ليس المراد منها مثلا- كلمه «الماء» و نظائرها، خصوصا مع استعمال الملائكة، و اعتراضهم على الله، و استعمالهم الكلمات المتداوله، مع أنّ الله-تبارك و تعالى- يصرّح فى هذه الآيات بعدم علم الملائكة بالأسماء.

ثمّ إنه قد ذكر فى بعض الكلمات مبعّدات لبشريه الواضع لا بأس بذكرها:

الأوّل: أنّ الإنسان الابتدائى كيف قدر أن يفهم أنّ من طرق إفاده المقاصد استخدام الألفاظ، و لا يمكن توجيه الاستخدام إلّا بالإلهام من الله تبارك و تعالى؟

الثانى: أنّه و إن سلّمنا قدرته على فهم الاستخدام، لكنّه كيف كان قادرا لتفهم الآخرين؟ و هل للتفهم استخدام ألفاظا؟ فنسأل عنها كيف كانوا قادرين على فهمها؟

الثالث: أنّ حقيقه الواضع البشرى طبقا للمسالك الموجوده عند الاصوليين

ص: ١٥٠

١- (٣ و ٢١) سورة البقره ٣١: ٢.

٢- (٤) التفسير المنسوب إلى الإمام أبى محمّد الحسن بن على العسكري عليهما السّلام: ٢١٧، تأويل الآيات الظاهره: ٤٧-٤٨.

-كجعل الملازمه أو الهوهويّه أو التعهّد-أمر كان خارجا عن درك البشر الابتدائي و الواضع الأوّلي.

الرابع: أنّه لو كان الواضع مجموع الموجودين في الزمان الأوّل، بحيث جلسوا و اتفقوا على كون لفظ «الماء» لذاك المعنى الخارجى، لكان هذا بعيدا بحسب حساب الاحتمالات، و لو كان شخصا واحدا لا تبعوه القوم، فهذا يناسب كون الواضع رئيسا للقوم، و البقيّه تابع له، مع أنّ هذه الكيفيه-أى تبعيه القوم لشخص واحد-أمر لم يكن فى البشر الابتدائي (١).

و بعد هذه المبعّدات نحن نحتمل-كما احتمل الشهيد الصدر-بل نظمّن بأنّ كفيته صياغه الدلاله ليست بقول مطلق، و لا مجال لأن نقول: إنّ الواضع هو الله-تبارك و تعالى-فى جميع الألفاظ، و فى جميع المعانى حتّى بالنسبه إلى الأعلام الشخصيه و الاختراعات الجديده، و لا أن نقول بأنّ أوّل شخص خلق كآدم على نبينا و آله و عليه السلام قد وضع الألفاظ على المعانى، بل لا بدّ من التفصيل بهذه الكيفيه.

و هى: أنّ دلالة الألفاظ على المعانى كانت فى أوّل الخلقه بين الموجودين بإلهام من الله تبارك و تعالى، سيّما بالنسبه إلى آدم عليه السّلام و حواره مع حواء، سيّما قبل هبوطهما إلى الأرض، فمن البيّن جدّا أنّ آدم عليه السّلام حينما أراد أن يتكلّم مع حواء بالنسبه إلى الشجره المعروفه فألهمه الله-تبارك و تعالى-ألفاظا مخصوصه حتّى يستخدمها حين الاحتجاج و التكلم.

ثمّ إنّّه بعد مرور الزمان وسعه الاحتياجات قد وضع الإنسان ألفاظا لمعان تقليدا من الله تبارك و تعالى، كما فى سائر الامور التقليديّه منه تبارك و تعالى، كصنعه

ص: ١٥١

١-١) بحوث فى علم الاصول ١: ٨٥.

المجسمه و النقش و غيرهما، فالإنسان واضح لكن تقليدا من الله تعالى، و خصوصا في الأعلام الشخصيه و الاختراعات.

أما في الامور التكوينيّه، كالسما و الأرض و أشباههما، فمن البين أن ندعى أنّ واضعها هو الله تبارك و تعالى، و هذا يظهر بعد وضوح أنّ من جعل لفظ «آدم» له عليه السلام، و من جعل لفظ «حواء» لزوجته عليها السلام، و من جعل لفظ «النار» و «النور» و أشباههما، هو الله تبارك و تعالى.

و هذا التفصيل يقوى بعد عدم إقامه دليل على نفى إلهيه الوضع بقول مطلق، و أيضا على نفى بشريّه الوضع بقول مطلق، فكلا القولين لم يكونا دليلا على نفى القول الآخر.

إلى هنا قد ثبت بطلان ذاتيه الدلاله، و أنّ القول بكونها أمرا متوسّطا بين الذاتيه و الجعليه غير صحيح أيضا. نعم، قد اخترنا كون الواضع الأصلي في بدو خلقه البشر هو الله تبارك و تعالى، ثم تبعه الناس و قلّده في هذا الأمر، فالإنسان أيضا واضح في العصور المتأخره عن بدو الخلقه.

لكن قد وقع الخلاف بين المشهور بناء على كون الدلاله بين اللفظ و المعنى اعتباريا محضا، و جعليه صرفه من دون وجود مناسبه بينهما،

في أنه ما هي حقيقه

إشاره

هذا الاعتبار؟ على أقوال و مسالك:

المسلك الأول:

ذهب المشهور (١) إلى أنّ الدلاله بينهما إنّما هي بالوضع، و المراد منه تخصيص اللفظ بالمعنى، و عدل عنه المحقق الخراساني إلى أنّه عباره عن نحو اختصاص اللفظ بالمعنى (٢)، و وجه العدول: أنّ تعريف المشهور غير شامل للوضع التعيني؛ لأنّ التعبير

ص: ١٥٢

١- (١) المحصول ٨٣: ١، مفاتيح الاصول: ٢، تهذيب الاصول ٢٣: ١.

٢- (٢) كفايه الاصول: ٢٤.

بالتخصيص ظاهر في استناده إلى الفاعل المعين، بخلاف التعبير بكلمه الاختصاص؛ فإنها غير ظاهره في الاستناد إليه، ومع ذلك يرد عليه أمران:

الأول: أنه لا- يسمن ولا يغنى من جوع، لأنّ التعريف بالشىء المبهم لا يفيدنا شيئاً. نعم، يستفاد من كلمات المحقق العراقي في مقالاته (١) أنّ المراد من قوله: نحو اختصاص، أنّ الجاعل أراد كون اللفظ قلباً و مبرزاً للمعنى، و مرجع ذلك إلى توجه الإراده إلى ثبوت القالبه له.

الثانى: أنّ الاختصاص عباره عن أثر الوضع، و ليس فى حقيقه الوضع، و بعباره اخرى: بعد تحقّق الوضع يصير اللفظ مختصاً بالمعنى، فعليه: يكون التعريف تعريفاً للوضع بمعنى اسم المصدر، مع أنّا بصدّد تعريفه بالمعنى المصدرى.

المسلک الثانی:

و هو التنزيل و الهوهويّه الاعتباريه، ذهب جمع (٢)- و منهم المحقق البجنوردى (٣)- إلى أنّ الوضع عباره عن تنزيل اللفظ منزله المعنى، فهو وجود تنزيلٍ للمعنى، و بهذا يكون متّحداً معه بالاتّحاد الاعتبارى، و لا يخفى أنّه قد غفل بعض عن اتّحاد مسلك التنزيل و مسلك الهوهويّه، و قال: إنّهما مسلكان فى باب الوضع، مع أنّ الدقه تقتضى بالقول باتّحاد كلا المسلكين؛ فإنّ من يقول بتنزيل اللفظ منزله المعنى فمراده منه عباره عن اتّحاد اللفظ و المعنى؛ كالقائل بالهوهويّه، و هو لا- يصل إليها إلا بالتنزيل، فلا تغفل.

و على كلّ حال فالمراد من التنزيل: إنّما هو التنزيل فى عالم الاعتبار لا فى

ص: ١٥٣

١-١) مقالات الاصول ١:٦١ و ٦٥.

٢-٢) شرح الإشارات و التنبهات ١:٢١-٢٢، نهايه الدرايه فى شرح الكفايه ١:٧، دراسات فى اصول الفقه ١: ٢٢-٢٤، المباحث فى علم الاصول ١:١٦.

٣-٣) منتهى الاصول ١:٣٢-٣٤.

الخارج، والمراد من الهو هو هويّه و الاتّحاد إنّما هو الاتّحاد اعتبارا لا بحسب الواقع، فالواضع قد اعتبر الاتّحاد بين اللفظ و المعنى، و جعل اللفظ بمنزله المعنى، و قد استدّلوا على ذلك بوجهين:

الأوّل: أنّ إلقاء اللفظ عبارته عن إلقاء المعنى للمخاطب، فكلّ ما تلقى لفظا للمخاطب فإنّما هو تلقى المعانى، و هذا دليل على الاتّحاد؛ لأنّه لا معنى لكون الشىء إلقاء للشىء الآخر فيما إذا كان بينهما تغاير و اختلاف.

الثانى: أنّ للشىء أنحاء و وجودات أربعة:

الأوّل: الوجود الخارجى.

الثانى: الوجود الذهنى.

الثالث: الوجود الكتبى.

الرابع: الوجود اللفظى. فجعل الوجود اللفظى أحد أنواع وجود الشىء، فكما أنّ الوجود الذهنى ليس مغايرا مع الوجود الخارجى، فكذا الوجود اللفظى.

ثمّ إنهم بعد ذكر الوجهين قد أيّدوا مرامهم بشيئين:

الأوّل: سرايه حسن المعنى و قبحة إلى اللفظ، و السرايه دليل على الاتّحاد.

الثانى: أنّ الوضع مقدّمه للاستعمال، و من الواضح عدم توجّه المستعمل فى مقام الاستعمال إلاّ بالمعنى دون اللفظ، و هذا يقرب الاتّحاد بينهما.

و قد نوقش فيه بامور:

الأوّل: أنّ التنزيل يحتاج إلى مصحّح، و هو فى التنزيلات الشرعيّه و العرفيّة - كقوله عليه السّلام: الطواف بالبيت صلاه (١) - موجود، حيث إنّ بعد التنزيل يترتب أثر الصلاه أو شرطها على الطواف، فكما أنّ الصلاه محتاجه إلى الطهاره، فكذا الطواف، و لكن المصحّح فيما نحن فيه غير موجود، حيث إنّ لا يعقل ترتيب آثار المعنى للفظ،

ص: ١٥٤

و قد اجيب عن ذلك بأنّ هنا فرق بين تنزيل شىء منزله شىء آخر بلحاظ ترتيب الآثار، و بين اعتبار شىء مقام شىء آخر (٢).

و فيه: أنّه قد قلنا بعدم وجود الفرق بينهما؛ فإنّ تنزيل شىء منزله شىء آخر يورث الأتحاد الاعتبارى، كما أنّ اعتبار شىء مقام شىء آخر موجب للأتحاد الاعتبارى.

و الصحيح فى الجواب أن يقال: إنّ المصحح ليس دائما بعنوان الأثر الخارجى، بل المعتبر فى التنزيل وجود أثر فى المنزل عليه حتّى يترتب على المنزل، و هو موجود هنا، فكما أنّا حين نرى فردا ما من الماء فى الخارج نتقل إلى الحقيقه الكليه؛ يعنى طبيعه الماء، فمن لفظ «الماء» أيضا نتقل إليها، و هذا كاف فى التنزيل.

الثانى: أنّ هذا المعنى دقيق جدّا، و بعيد عن أذهان الواضعين؛ الذين من جملتهم الأطفال و المجانين، بل الحيوانات، و هذا الإشكال يجرى بالنسبه إلى كثير من المسالك فى الوضع (٣).

و فيه: أنّه لا منافاه بين كون الشىء رائجا عند العرف، و بين كون حقيقته من الامور الدقيقه التى تحتاج إلى التأمل و الدقه، و مصداق هذا الأمر كثير جدّا.

الثالث: أنّ ما ذكرتم من كون الشخص فى مقام الاستعمال يرى المعنى فقط دون اللفظ، لا يكون دليلا على الأتحاد و التنزيل؛ لأنّه يناسب مع كون اللفظ آله، مضافا إلى وجود الفرق بين مقام الوضع و الاستعمال؛ فإنّه لا شكّ فى كون الواضع فى مقام الوضع لا بدّ أن يتصوّر اللفظ مستقلا، كما يتصوّر المعنى كذلك، بخلاف مقام

١-١) حاشيه أجود التقريرات ١:١٨، محاضرات فى اصول الفقه ١:٤٤-٤٥.

٢-٢) بحوث فى علم الاصول (مباحث الدليل اللفظى) ١:٧٧، منتقى الاصول ١:٥٨-٦٠.

٣-٣) حاشيه أجود التقريرات ١:١٨، محاضرات فى اصول الفقه ١:٤٤.

الاستعمال؛ فإنَّ تصوّر اللفظ ليس استقلالياً، فتدبّر. و منه يظهر النظر في الدليل الأوّل، فافهم (١).

الرابع: أنّ القول بالتنزيل و الهوهويّه لا يناسب الوضع بالمعنى اللغوى (٢).

و فيه: وجود المناسبه؛ لأنّ الوضع بحسب اللغة بمعنى الجعل، و هو يحتاج إلى مجعول، و من الواضح إمكان أن يكون التنزيل أو الهوهويّه مجعولا بنحو الاعتبار.

الخامس: أنّ الهدف الأساسى من الوضع هى الدلاله، و لا شكّ فى أنّها تحتاج إلى طرفين: دالّ و مدلول، فالتنزيل و الهوهويّه لا يناسب غرض الوضع، فاعتبار الوحده بينهما لغو (٣).

و فيه: أنّه لا ريب فى احتياج نفس التنزيل و الهوهويّه إلى الطرفين، و مع عدمهما فما الشىء الذى ينزل منزله شىء آخر؟ و مع عدم وجود الطرفين كيف يمكن أن يدعى أنّ هذا ذاك. و بعبارة اخرى: فى الشىء الواحد لا يتصوّر التنزيل و الهوهويّه. نعم، بعدهما يكونان متّحدين اعتبارا لا وجودا خارجيا، فالدلاله التى تحتاج إلى الطرفين مناسبه لحقيقه الوضع.

السادس - و هو الإشكال الأساسى -: أنّ التنزيل يحتاج إلى ادعاء و عناية، و من البديهي عدم تحقّقهما حين الوضع، فهل الوالد الذى يضع اسما لولده يدعى أنّ هذا بمنزله ذاك، أو يدعى مسامحه أنّ هذا هو ذاك؟ كلاً (٤).

فتبين عدم تماميته مسلك التنزيل و الهوهويّه.

ص: ١٥٦

١- ١) محاضرات فى اصول الفقه ١:٤٤-٤٥.

٢- ٢) حاشيه أجود التقريرات ١:١٨.

٣- ٣) محاضرات فى اصول الفقه ١:٤٤-٤٥.

٤- ٤) سبرى كامل در اصول فقه ١:٢٤٣-٢٤٧.

و هو التعهّد و الالتزام النفساني، و قد اختاره المحقّق النهاوندي في تشريح الاصول (١)، و المحقّق الرشتي في بدائع الأفكار (٢)، ثمّ تبعه المحقّق الحائري (٣)، و اختاره المحقّق الخوئي (٤) مع تفصيل و بسط في المقال.

و ذكر المحقّق العراقي في مقالاته (٥) أنّ التعهّد لو كان المراد به قاليّه اللفظ للمعنى و مبرزيه اللفظ للمعنى، لكان معنى صحيحا. و قال المحقّق الحائري (٦): أنّه لا يعقل إيجاد ارتباط بين أمرين اللذين لا علاقه بينهما، كعدم إمكان إيجاد العلقه بين الإنسان و الجدار مثلا، و ظاهر كلامه عدم الإمكان حتى بنحو الاعتبار، و اللفظ و المعنى من مقولتين مختلفتين، فلا يعقل إيجاد العلقه بينهما، و المعقول التزام الواضع بتفهم المعاني بسبب الألفاظ، و استعمالها عند إرادته تفهم المعاني، و المخاطب يلتفت إذا علم بالتزامه و تعهّده.

و قد ذكر المحقّق الخوئي أدلّه ثلاثه لما ذهب إليه، ثمّ ذكر ما يترتب على القول بالتعهّد (٧).

أمّا الأدلّه الثلاثه:

الدليل الأول: الوجدان، و بيانه: أنّه من الواضح أنّ من وضع اسما لموجود فإنّما يتعهّد في الحقيقه تفهم هذا الموجود بسبب هذا اللفظ الخاصّ.

ص: ١٥٧

١- ١) تشريح الاصول: ٢٥.

٢- ٢) راجع بدائع الأفكار: ٣٤.

٣- ٣) درر الفوائد: ٣٥.

٤- ٤) محاضرات في اصول الفقه ١: ٤٨-٥٣، حاشيه أجود التقريرات ١: ١٨-١٩.

٥- ٥) مقالات الاصول ١: ٦٥.

٦- ٦) درر الفوائد: ٣٥.

٧- ٧) محاضرات في اصول الفقه ١: ٤٨-٥٣، حاشيه أجود التقريرات ١: ١٨-١٩.

الدليل الثاني: أنّ القول بالتعهد يناسب الغرض الأساسي من الوضع؛ فإنه لا شك في كون الغرض منه التفهيم و التفهيم، وهذا لازم ذاتي للالتزام و التعهد.

الدليل الثالث: أنّ هذا القول مناسب للوضع بحسب المعنى اللغوي؛ فإنه في اللغة عبارته عن الجعل و الإقرار، و منه وضع القوانين التي هي بمعنى الالتزام بها، و بالعمل بها.

و أما ما يترتب على القول بالتعهد فأمور أربعة:

الأمر الأول: أنّ كلّ مستعمل واضح؛ لأنّ من استعمل لفظا في معنى فقد تعهد بتفهيم المعنى بسبب اللفظ الخاص، فكلّ مستعمل واضح، و لكن إطلاق الواضع على شخص معيّن إنّما هو باعتبار أسبقيته من حيث الزمان، لا لأجل أنّه واضح في الحقيقة دون غيره.

الأمر الثاني: أنّه بناء على هذا يصحّ تقسيم الوضع إلى قسمين: التعيّن؛ و هو ما كان التعهد فيه ابتدائيا غير مسبوق بكثرة الاستعمال، و التعيّن؛ و هو ما كان التعهد فيه مسبوقا بكثرة الاستعمال.

الأمر الثالث: أنّ الدلالة الوضعيّة دلالة تصوّريّة على المشهور، و أمّا بناء على مسلك التعهد تكون الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقيّة، لكن بالإرادة الاستعماليّة، فبيما لا يكون المعنى مرادا للمستعمل بالإرادة الاستعماليّة، لا تكون الدلالة موجودة، و ما يتبادر من الألفاظ حين صدورها عن شخص بلا قصد التفهيم، أو عن شخص بلا شعور، أو عن اصطكاك جسم بجسم آخر، إنّما هو من جهة الانس الحاصل بينهما بكثرة الاستعمال أو بغيرها.

الأمر الرابع: أنّه بناء على هذا لا يكون الوضع أمرا اعتباريا، فليكن هذا خارجا عن مسلك الاعتبار، بل هو إمّا أمر واقعيّ بما أنّ التعهد و الالتزام النفساني من الامور الواقعيّة، أو أمر انتزاعيّ ينتزع من التعهد، و هو منشأ للانتزاع.

و قد صرّح في حاشيه أجود التقريرات: أنّ الارتباط الموجود بين اللفظ و المعنى يكون من توابع الوضع، و من الامور الانتزاعيه، و منشؤها إنّما هو التعهّد (١).

إن قلت: إنّ القول بالتعهّد مستلزم للدور، و لبيان الدور تقريران:

التقريب الأوّل: أنّ الإتيان باللفظ ليس مطلوباً نفسياً، و الإراده المتعلّقه به إرادته غيريه، و من المسلّم أنّ المتعلّق فيها يلزم أن يكون موجوداً قبل تحقّق الإراده، و لا يعقل تحقّق الغيريه بنفس الإراده؛ لأنّه مستلزم للدور؛ لأنّ تعلق الإراده المقدميه متوقّف على وجود المتعلّق، مع أنّ وجود المتعلّق في المقام يتحقّق بعد التعهّد.

و بعبارة اخرى: يجب قبل التعهّد أن يكون اللفظ مقدّمه لتفهيم المعنى، مع أنّه يتحقّق هذا بسبب التعهّد، فهذا دور واضح.

التقريب الثاني: أنّ التعهّد متوقّف على مقدوريه متعلّقه؛ و هو التفهيم، مع أنّ القدره على التفهيم بهذا اللفظ غير موجوده قبل التعهّد؛ لأنّه حسب الفرض تكون قابليه اللفظ للدلاله على المعنى بحسب التعهّد.

قلت: أمّا الجواب عن التقريب الأوّل: إنّ التعهّد في مقام الوضع إنّما هو ثابت بين طبعي اللفظ و طبعي المعنى، و هو التعهّد الكلّي، و في هذا المقام يحتاج إلى تصوّر اللفظ و المعنى فقط.

نعم، التعهّد في مقام الاستعمال يتوقّف على الحكم بكون هذا اللفظ موجبا لتفهيم المعنى، و لكن هذا يكون تعهّداً شخصياً فردياً موجوداً بين الفردين من طبعي اللفظ و طبعي المعنى. فتلخص أنّ ما يتوقّف على العلم بالوضع إنّما هو

ص: ١٥٩

التعهد الشخصي الثابت في مرحلة الاستعمال، دون التعهد الكلي الثابت في مرحلة الوضع، فيرفع الدور.

و أما الجواب عن التقريب الثاني: فبأنه يكفي في صحه التعهد قدره على التفهيم في مرحلة الاستعمال الذي هو ظرف العمل، و لا يلزم حصول قدره في ظرف الوضع، انتهى ملخص القول في التعهد.

و قد اورد عليه إيرادات بعضها مخدوش، و بعضها متوجه إليه جدًا:

الإيراد الأول: ما ذكره المحقق النائيني من أن القول بالتعهد مما يقطع بخلافه (1)، فادعى قدس سره القطع بخلاف التعهد؛ بمعنى أننا إذا راجعنا وجدانا نرى عدم أثر من التعهد في حقيقه الوضع.

و لا يخفى أن المسأله الاختلافية لا يمكن فيها دعوى الوجدان على أحد الأقوال فيها.

و بهذا يندفع ما ذكره القائل بالتعهد في الدليل الأول من ادعاء الوجدان على كون الوضع في الحقيقه إنما هو تعهد من ناحيه الواضع؛ فإن دعوى الوجدان في مثل هذه المسأله الاختلافية، غير صحيحه جدًا.

الإيراد الثاني: ما ذكره السيد الإمام الراحل (2) -ردًا على ما ذكره المحقق الحائري في درره- من عدم تعقل إيجاد العلقه بين أمرين اللذين لا- علاقته بينهما (3)، و ملخص الرد: أن إيجاد العلقه التكوينية بينهما ممتنع جدًا. و أمّا إيجاد العلقه الاعتبارية فمعقول، و هذا متين جدًا؛ لأن الاعتبار خفيف المؤونه.

ثم إنه قدس سره أورد إيرادا على القول بالتعهد؛ من أنه عباره عن الالتزام بالعمل

ص: ١٦٠

١- (١) فوائد الاصول ٣٠:١.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢٣:١، مناهج الوصول ٥٨:١.

٣- (٣) درر الفوائد: ٣٥.

بالوضع، و هذا أمر مترتب على الوضع و متفرع عليه، و لا يكون داخلا فى حقيقه الوضع.

و فيه: أنّ التعهّد كما أنّه يمكن أن يتعلّق بالعمل فكذلك يمكن أن يتعلّق بشيء آخر كالتفهم، و القائل بالتعهّد يقول بالثانى، فمتعلّق التعهّد إنّما هو تفهيم طبيعى المعنى بطبيعى اللفظ، مضافا إلى أنّ التعهّد بالعمل إنّما هو بالنسبه إلى مقام الاستعمال لا بالنسبه إلى مقام الوضع؛ فإنّ التعهّد فيه كلّى لا يرتبط بالعمل أصلا، لا ذهنا و لا خارجا، فتدبّر.

الإيراد الثالث: ما يستفاد من كلمات الشهيد الصدر (1)؛ من أنّ التعهّد مستلزم للتعهّد الضمنى بعدم الاستعمال المجازى؛ بمعنى أنّ الذى يتعهّد بتفهم المعنى بلفظ خاصّ فإنّما يتعهّد ضمنا بعدم استعمال اللفظ المخصوص فى غير تلك المعنى، و هو كما ترى.

إن قلت: إنّ التعهّد فى مقام الوضع مقيد بعدم الإتيان بالقرينه، فالتعهّد إنّما فى هذه الصورة فقط.

قلت: هذا مستلزم للغويّه جريان أصاله الحقيقه.

و توضيح ذلك: أنّ جريانها إنّما هو فى مورد الشكّ فى وجود القرينه و عدمه، مع أنّه بناء على أن يكون التعهّد مقيدا بعدم إتيان القرينه، يصحّ حمل اللفظ على المعنى الحقيقى فيما إذا أحرزنا عدم القرينه، مع أنّ فى فرض الإحراز لا نحتاج إلى إجراء الأصل.

فهذا الإيراد تامّ جدّا.

الإيراد الرابع: ما ذكره والدنا المعظم قدّس سرّه فى مجلس بحثه، و هو: أنّ الذهاب إلى

ص: ١٤١

كون كل مستعمل واضح خلاف المرتكز العرفي، وهذا يظهر من الرجوع إلى وضع الأعلام الشخصي؛ فإنه فيها يعين الأب لفظا لولده، والناس يتبعونه في ذلك من دون صحه إطلاق الواضع عليهم عرفا، ومن بطلان اللازم-أى كون كل مستعمل واضح-ينتج بطلان الملزوم؛ أى القول بالتعهد، فالقول بالتعهد في الأعلام الشخصي بطلانه من الواضحات، ومن هذا يظهر بطلانه في سائر الألفاظ الكليه؛ كلفظ «الماء» و«الحيوان» و«الإنسان» وغيرها، ولا يصح التفصيل بين الوضع في الأعلام الشخصي، والوضع في غيرها (١).

و هذا الإيراد أيضا متين جدا.

الإيراد الخامس: أن ما ذكره من المناسبه بين التعهد، وبين المعنى اللغوى للوضع ممنوع جدا؛ فإن الوضع بمعنى الجعل أو الإقرار غير الالتزام بالعمل، ووضع القانون ليس بمعنى الالتزام بالعمل به، بل الالتزام بالعمل وإجراء القانون يحتاج إلى سبب آخر، فهل وضع القوانين الشرعيه بمعنى التزام الشارع بالعمل بها؟

الإيراد السادس: ذكر بعض لبطلان التعهد أنه ليس يصح أن يقال: إن قولنا:

وضعت هذا لهذا، بمعنى تعهدت هذا لهذا.

وفيه: قد قلنا سابقا: إن النزاع ليس فى مفهوم الوضع بحسب اللغه، بل النزاع إنما هو فى حقيقه الوضع، فهذا الإيراد غير قابل للذكر أصلا، لكن للتذكر لمحل النزاع ذكرناه، فتدبر.

الإيراد السابع: ما ذكره بعض أهل النظر (٢): من أن التعهد إنما يصح فيما إذا لم يكن الدالّ منحصرًا، أما فيما إذا كان منحصرًا- كما نحن فيه- فلا يصح. وتوضيح ذلك: أن التعهد إنما يصح فى فرض لا ينحصر فيه المفهم للمعنى باللفظ الخاص؛

ص: ١٦٢

١-١) سبرى كامل در اصول فقه ٢٥٦:١.

٢-٢) منتقى الاصول ٦٢:١-٦٣.

بأن كان هناك دالّ آخر من لفظ أو غيره، فيكون لهذا التعهّد معنى معقول، كما يقع التعهّد باستعمال خصوص هذه الآله في القرب دون غيرها. أمّا مع انحصاره فيه، بحيث لم يكن للمعنى مفهم أصلاً غير هذا اللفظ الذى يحتمل مفهميته بالتعهّد، كان هذا التعهّد غير معقول.

و فيه: أنه يكفى فى صحّحه التعهّد بالتفهم باللفظ الخاصّ، صلاحية بقيته الألفاظ لأصل المفهميه، لا المفهميه الفعلية بالنسبه إلى المعنى المخصوص.

و بعبارة اخرى: لو لم يكن غير اللفظ المخصوص صالحاً لأصل المفهميه، بل هى منحصره و محدوده باللفظ الخاصّ فقط، لكان التعهّد غير معقول. أمّا إذا كانت الألفاظ الاخر صالحه لأصل المفهميه، فالتعهّد باستعمال لفظ خاصّ فى مفهميه المعنى المخصوص يكون أمراً معقولاً.

الإيراد الثامن: ما ذكره المحقّق الأصبهاني (١) من اتّحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه، بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوالّ؛ كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، مع عدم وجود تعهّد من ناصب العلم، بل ليس هناك إلّا وضعه عليه بداعى الانتقال من رؤيته إليه.

و فيه: ما سيأتى من عدم صحّحه قياس دلالة اللفظ على دلالة سائر الدوالّ، فانتظر.

المسلك الرابع:

و هو مسلك الاعتبار الذى ذهب إليه المحقّق الأصبهاني، و تبعه جمع من أعلام المتأخّرين (٢)، منهم الوالد المعظم قدّس سرّه (٣)، و توضيح كلامه مع تلخيص

ص: ١٤٣

١-١) نهاية الدرايه ١:٤٧-١:٤٨.

٢-٢) لاحظ اصول الفقه ١:١٩-٢٠، و حقائق الاصول ١:١٧-١٩، و حاشيه الكفايه للعلامة الطباطبائي: ١٦-١٨، و المحصول فى علم الاصول ١:٤٦-٤٩، و أنوار الاصول ١:٣٣-٣٥.

٣-٣) سبرى كامل در اصول فقه ١:٢٤١-٢٧٢. دراسات فى الاصول ١:٨٨.

منا هو:

أنه لا- شك في ارتباط اللفظ مع المعنى و اختصاصه به، إنما الخلاف في حقيقه هذا الاختصاص، فهو لا يخلو عن احتمالات خمس: إما أن يكون من الامور الواقعيه العرضيه، أو يكون من الاعتباريات الذهنيه، أو يكون من الامور الانتزاعيه التي يكون المنشأ للانتزاع فيها هو الوضع، أو يكون من مقوله الإضافة، أو يكون من الاعتباريات التي تكون قائمه بنفس المعبر، و لكن الأربعة الأولى باطله، فتعين الاحتمال الخامس.

أما الاحتمال الأول: فبطلانه واضح بالأدله الثلاثه:

الأول: أن العرض يتوقف على موضوع في الخارج، مع أن الاختصاص لا- يتوقف على وجود اللفظ في الخارج، بل و لا- في الذهن، بل هو متحقق بين طبعي اللفظ و طبعي المعنى، لا بقيد كونهما خارجيا و لا ذهنيا.

الثاني: أن الامور الواقعيه لا تختلف باختلاف الأنظار، بخلاف غيرها، مع أن لفظا عند قوم يدل على معنى، و نفس هذا اللفظ يدل على معنى آخر عند قوم آخرين.

الثالث: أن العرض كسائر الأجناس العاليه إنما هو للماهيه، و بعبارة اخرى:

أن المقولات الحقيقيه أجناس عاليه للماهيات، و لا تصدق المقوله صدقا خارجيا إلا إذا تحققت تلك الماهيه في الخارج، و قد عرفت أن الاختصاص بين اللفظ و المعنى ليس مقتدا بالوجدان الخارجى.

فتبين من ذلك أن الاختصاص و الارتباط بينهما لا يمكن أن يكون من الامور الواقعيه؛ لأن فرضه منها منحصر في كونه عرضا للفظ، و قد ظهر عدم إمكانه.

و أما الاحتمال الثاني: فبطلانه من جهه أن الاعتباريات الذهنيه معروضها

ص: ١٦٤

إنما هو أمر ذهني؛ كالكلية التي تكون عارضة للإنسان المتصور الموجود في الذهن، وقد قلنا: إن معروض الاختصاص ليس هو اللفظ الذهني و لا اللفظ الخارجي.

و أما الاحتمال الثالث: فلأنّ المعبر في الامور الانتزاعية حملها أو حمل ما يشتقّ منها على منشأ الانتزاع، كمحلّ الفوق على السقف الذي هو منشأ لانتزاع الفوقية، وهذا الملا-ك لا-يجرى فيما نحن فيه؛ لأنه لو قلنا بأنّ قول الواضع: «وضعت» يكون منشأ لانتزاع الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى، لما يصحّ حمل الاختصاص أو المشتق منه على كلمه «وضعت».

و أما الاحتمال الرابع: فوجود الفرق بين كون الشيء من المفاهيم الإضافية، و بين صدق مقوله الإضافة، و المسلمّ فيما نحن فيه هو الأول الذي لا ينفع للخصم، و الذي ينفع له هو الثاني؛ لأنّ الشيء لا يصدق عليه حدّ مقوله الإضافة، إلاّ إذا وجد في الخارج، و قد قلنا بأنّ الاختصاص غير متوقّف على وجود اللفظ في الخارج.

فتعيّن الاحتمال الخامس؛ و هو كونه من الامور الاعتبارية، كالملكية و الزوجية، لكنّها على قسمين: الامور الاعتبارية التسيبية، و الامور الاعتبارية المباشريّة. و المراد من الأول: أنّ اعتبار المعبر يحتاج إلى إيجاد سبب، كإيجاد العقد الذي هو سبب لاعتبار الشارع أو العقلاء، و المراد من الثاني: أنّ نفس اعتبار المعبر مباشره يكفي في تحقّق المعبر، و الاختصاص الوضعي من هذا القبيل، فالوضع ليس إلاّ اعتبار الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاصّ و معنى خاصّ.

ثمّ قال في أثناء كلامه: إنّه لا-شبهه في اتحاد حيثه دلالة اللفظ على معناه، و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثه دلالة سائر الدوالّ، كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ؛ فإنّه أيضا ينتقل من النظر إليه إلى أنّ هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أنّ الوضع فيه حقيقيّ؛ بمعنى أنّ كون العلم موضوعا على

رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ؛ فإنه كان وضع على المعنى ليكون علامه عليه.

ثم إنه ذكر في أثناء كلامه أيضا: أن الاختصاص و الارتباط إنما هو من آثار الوضع و توابعه لا نفسه (١)، انتهى ملخص كلامه قدس سره الشريف.

و قد اورد عليه إيرادات:

الإيراد الأول: ما ذكره السيد المحقق الخوئي؛ من أن هذا المعنى دقيق و بعيد عن أذهان الواضعين (٢).

و فيه أولًا: قلنا سابقا: إنه لا منافاه بين كون شيء رائجًا عند العرف، مع أنهم غافلون عن كنهه و حقيقته، و فيما نحن فيه إنما الموجود عند العرف عمليته الوضع فقط، أما التوجه بحقيقتها فلا يقدرّون عليها، و ليس من شأنهم.

و ثانيا: أن الاعتبار بما أنه خفيف المؤونه فهو أمر سهل، سيما أن الاعتبارات كثيره عند العرف.

الإيراد الثاني: أن قياس ما نحن فيه بالوضع الخارجى غير صحيح؛ لأن فيه ثلاثه عناوين: الموضوع؛ و هو فى المثال السابق العلم، و الموضوع عليه؛ و هو المكان الذى وضع العلم فيه، و الموضوع له؛ و هو أن العلم دال على كون هذا المكان رأس فرسخ، مع أن فى اللفظ و المعنى يكون الموضوع و الموضوع له موجودا من دون تحقّق للموضوع عليه، و إطلاقه على المعنى لو لم يكن من الأغلاط فإنّما هو غير معهود من ناحيه المستعملين ٣.

و فيه: إن كان المراد عدم وجود الموضوع عليه فيما نحن فيه، فعدمه ليس

ص: ١٦٦

١- ١) نهاية الدرايه ١: ٤٤-٤٩.

٢- ٣، ٢) محاضرات فى اصول الفقه ١: ٤٧.

بمضّر، وإن كان المراد منه صحّحه إطلاق الموضوع عليه على المعنى، فهو بمكان من الإمكان، وقد صرّح بعض أهل اللغة (١) بأنّ المعنى هو الموضوع عليه.

الإيراد الثالث: ما جاء فى كلمات جمع (٢)؛ من أنّ فى الدوالّ الخارجيّة كالعلم لا يكون الموضوع - وهو العلم - دالّاً على الموضوع له نفسه، بل مسبوق بقرار و التزام الذى هو المستند للدلاله، و إلّا فمع قطع النظر عن هذا القرار لا يكون العلم دالّاً على كون هذا المكان رأس فرسخ، و يترتّب عليه أنّه إذا كانت الدلاله فى الوضع الحقيقى غير مستنده إلى الموضوع، ففى الوضع الاعتبارى بطريق أولى، فهو فى الدلاله متوقّف على سبق القرار، و البناء على دلاله اللفظ على المعنى.

و هذا الإيراد متين جدّاً من جهه الصدر. و أمّا من جهه الذيل و ما ترتّب عليه، ففيه إشكال؛ لأنّ كلام المحقّق الأصبهاني قدّس سرّه ليس مبتنيا على هذا القياس، بل بعد إقامه الدليل على مختاره قد أضاف فى ذيل كلامه تشبيها و قياسا، فإذا كان فاسدا لم يكن مضراً بأصل المدعى.

و بالجمله: إنّ الدلاله فى العلم يكون سابقا على وضعه فى المكان، و فى اللفظ لم يكن كذلك، لكنّه لا يستلزم أن يكون فى اللفظ أيضا مستندا إلى قرار و بناء سابق على وضع اللفظ.

الإيراد الرابع: و هو ما يخطر بالبال بالنسبه إلى ما ذكره فى ردّ انتزاعيه الاختصاص، حيث قال: إنّّه ليس بأمر انتزاعى منتزع من قول: «وضعت»؛ لعدم صحّحه حملة عليه، فنحن نقول: ما الدليل على كون الملا-ك فى الامور الانتزاعيه عباره عن صحّحه حملة أو حمل ما يشقّ منه على منشأ الانتزاع؟ فهل الدليل

ص: ١٦٧

١-١) لم نعثر عليه عاجلا.

٢-٢) منهم صاحب بحوث فى علم الاصول ١:٧٦، و صاحب منتقى الاصول ١:٥٦-٥٧.

استقراء الامور الانتزاعية، أو البرهان القطعي قائم عليه؟ والظاهر أنه قدس سره بعد أن لاحظ بعض الموارد في الامور الانتزاعية كالفوقيه والابويه، فقد حكم بهذا الحكم الكلي، ولكنه ينتقض ببعض آخر، نظير الحق الذي هو أمر ينتزع من الحكم على ما أثبتناه في رساله في موضوع الحكم و الحق و الفرق بينهما، فكل حق منتزع من حكم من الأحكام الشرعيه، مع عدم صحه حمل الحق على الحكم.

و بعبارة اخرى: إن المنتزع إذا كان متزعا من شيء خارجي، فيصح الحمل عليه، وإذا كان منشأ الانتزاع أمرا من الامور الاعتبارية؛ كالحكم الذي هو منشأ للحق، فلا يعتبر حينئذ حمل الأمر الانتزاعي على منشأه.

و بناء على هذا لا يكون مانعا من كون الاختصاص أو الارتباط بين اللفظ و المعنى أمرا منتزعا من اعتبار الواضع، فتأمل.

المسلك الخامس:

إشاره

ما ذهب إليه الشهيد الصدر (1)، و يسمى بالقرن الأكيد، و هو: أن الوضع من صغريات القانون الطبيعي التكويني المجعول في ذهن البشر من ناحيه الله تبارك و تعالي؛ و هو انتقال صورته الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن، ما يكون مقترنا بذلك الشيء المنتقل إليه، فمثلا عندما يدرك الذهن اقتران صوت الأسد مع نفسه ينتقل من تصور صوته إلى تصور نفس الأسد، و هذا ما يسمى بالمتببه الشرطي و الاستجابه الشرطي.

و لا بد أن يكون هذا الاقتران على وجه شديد بحيث يكون مترسِّخا في الذهن، و هنا إما نتيجة كثره تكرر الاقتران خارجا أمام الذهن، و هذا هو العامل الكمي و يسمى بالوضع التعيني، أو نتيجة ملاسبات اكتنفت الاقتران و لو دفعه

ص: ١٦٨

واحد، وهذا هو العامل الكيفي.

و بالجمله: الواضع يمارس عمليه الاقتران بين اللفظ و المعنى بشكل أكيد بالغ.

و قد أثرت هذه النظرية تأثيرا وافيا في كثير من المباحث اللفظية، و نحن نشير إلى موارد منها:

الأول: أنّ هذه النظرية توجب تقويه كون البشر واضعا، و تنفي المبعّدات التي ذكرها الاصوليون لبشريه الواضع؛ من جهة أنّه بناء على نظريه القرن الأكيد يكون الوضع عملا طبيعيا بسيطا مأنوسا عند الإنسان من دون أن يحتاج إلى الاعتبارات العقلانية. فالسيد الشهيد و إن استقرّب إلهيه الوضع، و اعترف بأنّه من البعيد جدّا أن يطّلع الإنسان على المعاني و استعمل الألفاظ فيها من دون إلهام من الله تبارك و تعالی، لكنّه قد أبطل المبعّدات التي ذكرها لبشريه الواضع في ضوء هذه النظرية (١).

الثاني: قد اختلف الاصوليون في إمكان القسم الرابع من أقسام الوضع؛ و هو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فذهب الكثير (٢) إلى استحالتها، فقد ذكر السيد الشهيد أنّه بناء على كون الوضع أمرا اعتباريا صرفا، فهذا القسم بمكان من الإمكان كسائر الأقسام، لكنّه إذا بنينا على كون حقيقه الوضع عباره عن القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى، و بعباره اخرى: قلنا بكون الوضع أمرا واقعيّا، فلا بدّ أن يتصوّر الواضع المعنى الخاصّ بالحمل الشائع حتّى يحقّق الاقتران بين اللفظ و المعنى الخاصّ. ثمّ إنّ صرح بأنّه بناء على هذه النظرية يتحقّق هذا القسم عن طريق تكرار الاقتران بين اللفظ و المعاني الخاصّه (٣).

ص: ١٤٩

١-١) بحوث في علم الاصول ٨٥: ١.

٢-٢) كفايه الاصول: ٢٤-٢٥، فوائد الاصول ٣١: ١، نهايه الأفكار ٣٧: ١، منتقى الاصول ٧٣: ١-٨٠.

٣-٣) بحوث في علم الاصول ٩٢: ١-٩٣.

الثالث: تأثير هذا المعنى فى تقسيم الوضع إلى التعيينى و التعيينى؛ فإنّ الوضع التعيينى بناء على القرن الأكيد عبارته عن إيجاد القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى بإنشاء واحد. و أمّا الوضع التعيينى؛ فإنّه بناء على مسلك الاعتبار فى حقيقة الوضع، عبارته عن إيجاد العلقه الوضعيه بسبب كثره الاستعمال. أمّا بناء على القرن الأكيد، فيتحقّق الوضع التعيينى بتكرار الاقتران بين اللفظ و المعنى فى الاستعمالات الكثيره حتّى ينجزّ إلى التلازم التصورى بينهما (١).

الرابع: معقوليه الوضع بالاستعمال بناء على القرن الأكيد؛ فإنّ استعمال اللفظ فى المعنى غير المعهود استعماله فيه سابقا يكون بنفسه مصداقا للقرن الخارجى، بخلاف المسالك الاخرى فى حقيقة الوضع؛ فإنّ الوضع بالاستعمال بناء عليها مشكل جدا؛ لأنّ المجموع الاعبارى و التعهّد الاعبارى أمر نفسانى لا ينطبق على الاستعمال الخارجى، و يحتاج إلى عنايه زائده على الاستعمال حتّى يمكن أن يفهم أنّ المستعمل يتعهّد بنفس هذا الاستعمال تفهيم المعنى الحقيقى (٢).

الخامس: عدم إمكان تقييد العلقه الوضعيه بناء على مسلك القرن الأكيد؛ لأنها أمر واقعى تكوينى لا يناله يد الاعتبار و الجعل، و ليس مجعولا حتّى يمكن أن تتقيّد بحاله دون حاله اخرى، بخلاف مسلك الاعتبار أو التعهّد؛ فإنّ تقييد العلقه الوضعيه بمكان من الإمكان، و يعقل أن يشترط الواضع الاعتبار بشرط أو بحاله، أو أن يتعهّد فى حاله دون حاله اخرى (٣).

السادس: أنّ الدلاله اللفظيه بين اللفظ و المعنى يكون تصوّريا بناء على القرن الأكيد، بخلاف مسلك التعهّد؛ فإنّ الدلاله بينهما تصديقيه؛ لأنّ الملازمه بين اللفظ

ص: ١٧٠

١-١) بحوث فى علم الاصول ٩٥:١-٩٦.

٢-٢) بحوث فى علم الاصول ٩٧:١.

٣-٣) بحوث فى علم الاصول ١٠٢:١-١٠٣.

و المعنى إنما هي بين الوجودين، لا بين التصورين (١).

السابع: أن تبعيته الدلالة للإيراده غير معقوله بناء على مسلك التعهّد؛ لأنّ الدلالة بناء عليه دلالة تصديقيته، و قصد المعنى متعلّق للإيراده في الدلالة التصديقيته، و لا يكون من شروط المعنى. و أمّا بناء على مسلك القرن الأكيد، فالتبعيه غير معقوله جدّاً؛ لأنّ الوضع عبارته عن الاقتران بين اللفظ و المعنى في الذهن. و هذا الاقتران يوجب الملازمه بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى، و كلاهما غير قابل للتقييد (٢).

الثامن: إمكان الترادف و الاشتراك بناء على نظريته القرن الأكيد، كما هو كذلك بناء على نظريته الاعتبار. أمّا بناء على مسلك التعهّد فهما مشكل ثبوتا و إن ذكر قدس سرّه في آخر كلامه طريقاً لإمكانية الترادف و الاشتراك حتّى بناء على مسلك التعهّد و الاعتبار، فراجع (٣).

التاسع: معقوليته علاقته التبادر بناء على مسلك القرن الأكيد؛ لأنّ انسباق الذهن إلى المعنى فرع وجود الملازمه بين اللفظ و المعنى، و هذه الملازمه فرع الاقتران بينهما، و هذا أمر واقعيّ خارج عن مقوله العلم و التصديق، فالتبادر غير موقوف على العلم بالوضع (٤).

فتبين أنّ هذه النظرية ذو أثر مهمّ في شتى مباحث الاصول.

و يتلخّص مرامه في امور:

الأول: أنّ الذهن بعد إدراك الاقتران بين أمرين يقدر عند تصوّر أحدهما

ص: ١٧١

١-١) بحوث في علم الاصول ١:١٠٤.

٢-٢) بحوث في علم الاصول ١:١٠٦.

٣-٣) بحوث في علم الاصول ١:١١٦.

٤-٤) بحوث في علم الاصول ١:١٦٥.

أن ينتقل إلى تصوّر الشيء الآخر، وهذا هو المراد من المتبّه الشرطى، والإنسان فى مقام تفهيم الآخرين يستفيد من هذا القانون الطبيعى.

الثانى: أنّ الوضع ليس من الامور الاعتبارية التى متقومه بنفس المعبر كالملكيه، بل هو أمر تكوينى يتمثل فى اقتران لفظ خاصّ بمعنى خاصّ، الذى هو الصغرى للقانون الطبيعى المذكور، وقد يستخدم الإنشاء لإيجاد هذين الأمرين، لكنّ الاقتران ليس هو المنشأ، بل الإنشاء سبب لتحقق الاشتراط.

الثالث: أنّ الدلاله الوضعيه تصوريّه دائماً، كما ذهب إليه المشهور (1)، و متى تحقّق الاقتران ينتقل الذهن من تصوّر اللفظ إلى المعنى، ولا معنى لتحقق الاقتران فى صورته دون صورته اخرى.

الرابع: الدلاله الوضعيه تتوقّف على العلم بالوضع غالباً، فمن لم يعلم بالوضع لم يكن اللفظ دالاً عنده. نعم، قد تحصّل على أساس تلقينى، كأن تقرن أمام طفل بين اللفظ و المعنى على نحو خاصّ، فتحصّل العلقه فى ذهنه عن طريق هذا التلقين.

و يرد عليه أولاً: الظاهر أنّ الاقتران الذهنى بين اللفظ و المعنى إنّما يحصل بعد الوضع، فهو متأخّر عنه و من آثاره و توابعه، و ليس داخلًا فى حقيقه الوضع؛ فإنّه بعد جعل اللفظ للمعنى يصير اللفظ مقترنا بالمعنى فى أذهان المخاطبين و السامعين، و بعد هذا الاقتران ينتقل الذهن من تصوّر أحدهما إلى الآخر.

و بعبارة اخرى: بعد تحقّق الاقتران الاعتبارى بين اللفظ و المعنى بتوسط الوضع يدرك الذهن و يتصوّر الاقتران، و بعد دركه للاقتران ينتقل من اللفظ إلى المعنى.

و يؤيد ذلك: أنّه قد يوجد الوضع من دون أن يوجد مخاطب و مستعمل، ففى

ص: ١٧٢

١-١) نهايه الأفكار: ١/٦٤، محاضرات فى اصول الفقه ١١٦: ١، بحوث فى علم الاصول ١٠٤، ١٠٢-١٠٥، و ١٠٩، و ج ٢٧٧: ٣.

هذه الصورة لا يتحقق الاقتران الذهني أصلاً، بل المتحقق نفس تعيين اللفظ للمعنى.

و ثانياً: سلّمنا تحقّق الاقتران حين الوضع، و لكنّه منحصر بالعامل الكميّ فقط، بمعنى: أنّ أذهان الناس يدركون الاقتران بعد كثره استعمال اللفظ بالمعنى، و إلاّ فمجرد استعمال واحد لا يدرك الاقتران، و على هذا ينحصر الوضع بالتعيني، و هو كما ترى.

و ثالثاً: أنّه لو قلنا بأنّ الوضع من الامور التكوينيّة، و من صغريات القانون الطبيعي، لكان اعتبار الخلاف فيه ممتنعاً؛ بمعنى عدم إمكان اعتبار استعمال اللفظ في معنى آخر غير المعنى الأوّل، و هو و إن كان مقبولاً في الوضع التعيني، و لكنّه في التعيني غير صحيح.

و رابعاً: أنّ الاقتران مستلزم لكون كلّ من اللفظ و المعنى دالّاً و مدلولاً؛ بمعنى أنّ لازم الاقتران هو الانتقال من المعنى إلى اللفظ أيضاً. و هو مع عدم إمكانه عادة مستلزم لكون المعنى دالّاً- أيضاً، مع أنّه من الواضح كون اللفظ دالّاً- فقط، و المعنى مدلولاً فقط، فتدبّر.

المسلك السادس:

ما ذهب إليه جمع من المتأخّرين (١)، و منهم شيخنا الاستاذ (٢)- دام ظلّه- من أنّ الوضع عبارته عن اعتبار اللفظ علامته للمعنى، فحقيقته ترجع إلى العلاميّة، و توضيح هذا يحتاج إلى ذكر أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الأفعال الخارجيّة، و كذا الصفات النفسانيّة تكون مقرونة بامور، فمثلاً الحكم مقرون بتصوّر الموضوع و المحمول، و أيضاً الإرادة النفسانيّة مقرونة بتصوّر المراد و التصديق بفائدته، و الوضع من الصفات النفسانيّة التي

ص: ١٧٣

١- ١) دروس في مسائل علم الاصول ١: ٣٢.

٢- ٢) تقريرات بحث آيه الله العظمى و حيد الخراساني دام ظلّه (مخطوط).

تكون مقرونه بالامور التي ذكرت في المسالك السابقة؛ بمعنى أنّ التلازم الذي ذهب إليه المحقق العراقي، و التنزيل أو الهوهويّه و التعهيد الذي ذهب إليه السيّد الخوئي ليست داخله في حقيقه الوضع، بل إنّما هي من الامور الطارئه له، و اللّازم كشف الأمر الذي تكون هذه الامور من مقارناته.

الأمر الثاني: أنّ اللّازم في كشف حقيقه كلّ شيء أن يستفاد من الامور المناسبه له و الأسباب المسانخه له، فمثلا الأدلّه التي تكون جاريه في الحكمه، مغايره من حيث الكيفيه مع الأدلّه التي جاريه في الفقه، و كذا الأدلّه الجاريه في العلوم الأدبيّه، مغايره لها في سائر العلوم، و اللّازم فيما نحن فيه الاستفاده من المدارك و المنابع المسانخه للوضع؛ و هي ثلاثه:

الاولى: ما ورد من طريق الأئمه المعصومين -سلام الله عليهم- أجمعين -في بيان كيفيه الوضع.

الثانيه: ما ورد في كلمات أساطين اللغه و الأدب.

الثالثه: المراجعه إلى الارتكاز و الوجدان.

أمّا الاولي: فقد ورد في بعض النصوص ما يظهر منه أنّ الوضع في الحقيقه عباره عن جعل العلاميه، منها ما ذكره الصدوق في معاني الأخبار، عن الحسن بن عليّ بن فضال، عن أبيه قال: سألت الرضا عليّ بن موسى عليه السلام عن «بسم الله»؟ فقال: معنى قول القائل: «بسم الله» أي أسم على نفسى سمه من سمات الله عزّ و جلّ؛ و هي العباده. قال: فقلت له: ما السمه؟ قال: هي العلامه (١).

و هذه الروايه معتبره (٢) من حيث السند؛ لأنّ طريق الصدوق إلى الحسن بن

ص: ١٧٤

١- ١) معاني الأخبار: ٣ ح ١، و رواه في التوحيد: ٢٢٩ ب ٣١ ح ١ كما في المعاني سندا و متنا.
٢- ٢) و لكنّ الظاهر أنّها غير معتبره؛ لأنّ الصدوق روى عن محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني، عن ابن عقده، عن علي بن الحسن بن فضال، عن أبيه، و الطالقاني غير موثّق في كتب الرجال.

على ابن فضال صحيح يعتمد عليه، و أمّا الدلالة؛ فإنّها ليست في مقام بيان مفهوم السمه؛ لأنّ السائل مع جلاله شأنه كان عالماً بمفهومه، إنّما هي عن حقيقته السمه، و أجاب فيها الإمام عليه السّلام بأنّ حقيقته السمه عبارته عن العلامة؛ بمعنى أنّ الواضع يعتبر أنّ يكون الاسم علامته للمسمّى، لكن هذه العلامة ليست علامته خارجيّة، بل علامته اعتباريّة.

و أمّا الثانيه: فقد ذكر في لسان العرب و القاموس: أنّ الاسم علامته للمسمّى (1) و الألفاظ علامات للمعاني.

و أمّا الثالثه: فإنّ الارتكاز يحكم بأنّ الواضع عبارته عن جعل اللفظ علامته للمعنى؛ لأنّ اللفظ في الإنسان الذي يقدر على التكلّم يكون بمنزله الإشارة في الأخرس، فكما أنّها عبارته عن كونها علامته للمقصود و المعنى، فكذا الألفاظ.

و يرد عليه أوّلاً: أنّ ما ذكره في الأمر الأوّل من أنّ الواضع من الصفات النفسانيّه-كالإرادة-غير صحيح جدّاً، بل هو من الامور الخارجيّة التي يكون الخارج ظرفاً له لا قيداً له، فما لم يتحقّق شيء في الخارج لم يتحقّق وضع أصلاً، و بعبارته اخرى: إنّ صرف اعتبار العلامة في عالم الذهن بين اللفظ و المعنى لا- يكون مصحّحاً للوضع، بل يحتاج إلى التكلّم و التنطق بالقول أو بنفس الاستعمال.

و ثانياً: أنّ الاستدلال بروايه الحسن بن علي بن فضال مخدوش؛ من جهة أنّ المدّعى أعمّ من ذلك؛ فإنّ الروايه لو كانت دالّة على أنّ حقيقته الواضع عبارته عن العلاميّة، فإنّما دالّة على خصوص الواضع في الأسماء، و ليست دالّة على أنّ الواضع في الحروف و ما يشابهها أيضاً كذلك، فالدليل أخصّ من المدّعى.

و ثالثاً: الظاهر أنّ اللفظ بعد تحقّق الواضع يصير علامته للمعنى، فربما يكون العلاميّة من آثار الواضع لا نفسه.

ص: ١٧٥

(١-١) لسان العرب ٣:٣٤٣ و ٣٤٤، القاموس المحيط ٤:٣٨٢.

و رابعاً: أن قياس الألفاظ بالإشارات غير صحيح جداً؛ فإن قبح المعنى أو حسنه يسرى إلى اللفظ بخلاف الإشارة، فلا سرايه فيها.

فمسلك العلامة غير قابل للاعتماد.

فتبين إلى هنا عدم صحته جميع المسالك المذكورة إلا ما ذهب إليه المشهور (١)؛ من أن الوضع عبارته عن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى؛ بمعنى أن الواضع قد جعل اللفظ للدلالة على المعنى، ولا يرد عليه شيء مما أوردناه على المسالك الأخرى، وذلك يتضح بعد بيان نكات:

الأولى: قد مرّ آنفاً أن ظرف تحقق الوضع عبارته عن الخارج، فما لم يتحقق في الخارج شيء لم يتحقق الوضع أصلاً؛ فإنّ صرف الاعتبار الذهني بين اللفظ والمعنى، أو التعهد، أو اعتبار التنزيل لا يفيد شيئاً أصلاً، فنحن نرى دائماً أن الشخص لو لم يذكر أو لم يستعمل اللفظ في الخارج لم يتحقق الوضع أصلاً، فهو محتاج إلى الخارج و متحقق فيه و لو بنفس الاستعمال، فتدبر.

ثمّ بعد تحققه في الخارج يمكن أن ينتقل إلى المعنى بنفس تصوّر اللفظ. نعم، يكون الاعتبار من المبادئ المتوقّفة عليها الوضع، ولكنه خارج عن حقيقته، بل في الخارج يذكر اللفظ للدلالة على المعنى، و من أجل هذا يمكن انتزاع العناوين المتعدّده من قبيل التعهد و التنزيل و الملازمه منها، فمنشأ الانتزاع يكون من الامور الخارجيه.

الثانية: أن مقام الوضع غير مقام الاستعمال، ففي الثاني يكون اللفظ فانياً في المعنى أو علامه له، بخلاف الأول، ففيه يتصوّر اللفظ مستقلاً كما يتصوّر المعنى مستقلاً أيضاً، فما ذكره المحقق العراقي (٢) من أن اللفظ مرآه للمعنى، و بهذا يفترق عن

ص: ١٧٦

١-١) تقدّم في ص ١٥٢.

٢-٢) مقالات الاصول ١: ٦١-٦٢.

سائر العلامات و الدوال، غير مجد؛ لأنّه في مقام الوضع لا- يكون اللفظ متصوّراً بالتصوّر الآلي، بل هو متصوّر بالتصوّر الاستقلالي، كصانع المرآه الذي ينظر فيه لا به، وكذا ما ذكره القائل بالتنزيل (١)؛ من أنّ إلقاء اللفظ عبارته عن إلقاء المعنى؛ فإنّ هذا لا يجرى في مقام الوضع، بل هو من مختصّات مقام الاستعمال.

الثالثه- و هي من أهمّ النكات:- أنّ الامور الحقيقيه لها حقيقه واحده يجب أن تستخرج و تستنبط. و أمّا الامور الاعتباريه التي تكون متقومه بالاعتبار، أو التي تكون مبادؤها من الامور الاعتباريه، فليست بلازم أن تكون لها حقيقه واحده، بل هو غير ممكن؛ لاختلاف الإراده بكيفيه الاعتبار و المعتبر، فبعض يعتبر التنزيل، و بعض آخر يعتبر التلازم، فليس فيها ملاك واحد، لكن نوع الواضعين لم يعتبروا شيئاً من الامور المذكوره، بل يجعلون اللفظ دالاً على المعنى، و يعينون اللفظ للمعنى من دون شيء زائد.

و بهذه النكات يظهر أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور.

تقسيم الوضع إلى التعيني و التعيّني

قد ذكر في بعض الكلمات أنّ الوضع ينقسم إلى قسمين (٢): تعيني؛ و هو ما كان الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و المعنى مستندا إلى جعل جاعل معيّن، و التعيّني؛ و هو ما كان الاختصاص حاصلًا بسبب كثره الاستعمال.

و ربما يقال (٣) بعدم معقوليه الوضع التعيّني، ببيان أنّه لا وجه لأن يختصّ اللفظ

ص: ١٧٧

١-١) تقدّم في ص ٥٣-١١٥٦.

٢-٢) كفايه الاصول: ٢٤، درر الفوائد للحائري: ٣٥، نهايه الأفكار ١: ٣١، نهايه الدرايه ١: ٤٩، محاضرات في اصول الفقه ١: ٥٣.

٣-٣) -منتقى الاصول ١: ٧٢.

بالدلاله على المعنى بنفس كثره الاستعمال؛ بمعنى أنّ كثره الاستعمال لا- تصلح لأن يجعل اللفظ دالاً- على المعنى، بل اللفظ يتوقّف في الدلاله على وجود القرينه، فهي موجهه للدلاله على المعنى، فلا- يعقل أن يقال: إنّ نفس اللفظ بدون القرينه صار دالاً على المعنى بسبب كثره الاستعمال.

و فيه: أنّ القرينه إنّما تكون واسطه في الثبوت، و عليه: يصحّ أن يقال إنّ نفس اللفظ دالّ على المعنى بواسطه القرينه، لكن بعد كثره الاستعمال نستغنى عن القرينه، فكثره الاستعمال لا تكون بنفسها موجهه للدلاله، بل تكون قائمه مقام القرينه، فتدبّر.

جريان التقسيم على المسالك الموجوده في حقيقه الوضع

ثمّ إنّّه بعد فرض المعقوليه في الوضع التعيّن يوجب تصويره على المسالك المذكوره في حقيقه الوضع، و أنّه على أيّ واحد منها لا يتحقّق، و على أيّ منها يتحقّق و يمكن وقوعه.

أمّا على المسلك المشهور الذي اخترناه أيضاً، فواضح أنّ الوضع منحصر بالوضع التعيّن، و دعوى أنّ التقسيم صدر من المشهور أيضاً، و هذا لا يجتمع مع ما ذكره في بيان حقيقه الوضع، فاسده جدّاً؛ لعدم الدليل على صدور التقسيم من المشهور، و الانتساب إليهم غير صحيح، بل إنّما وقع في كلمات بعض من الاصوليين.

و أمّا على ما ذهب إليه الآخوند من كونه نحو اختصاص اللفظ في المعنى فالتقسيم صحيح، كما صرّح به في الكفايه (١).

و أمّا على مسلك التنزيل و الهوهويه، فهو كالمشهور لا يجري فيه التقسيم؛ لأنّ

ص: ١٧٨

التنزيل يحتاج إلى منزل، وكثرة الاستعمال لا تصلح لجعل شيء منزله شيء آخر أو لإيجاد الاتحاد الاعتباري بين اللفظ والمعنى. وأما بناء على مسلك التعهد والالتزام النفساني، فقد ورد في كلمات السيد الخوئي أنّ التعهد إن كان ابتدائياً، فهو الوضع التعيني، وإن كان مسبقاً بكثرة الاستعمال فهو تعيني (١).

و يرد عليه: أنه لو كانت الكثرة على حدّ موجب لدلالة اللفظ بنفسه على المعنى فالتعهد و عدمه سيان، و بعبارة اخرى: يكون التعهد لغواً؛ لسببه كثره الاستعمال من دون دخل للتعهد، فالوضع التعيني على القول بالتعهد غير مقبول.

و أما على مسلك الاعتبار، فتقسيمه إلى التعيني و التعيني غير صحيح؛ لأنّ حقيقه الوضع عبارة عن اعتبار الواضع، فلا جامع بين التعيني و التعيني، بل التعيني يشترك مع التعيني في نتيجة الأمر؛ إذ كما أنّ اعتبار الواضع يوجب الملازمة بين اللفظ و المعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، كذلك كثره الاستعمال توجب استئناس أذهان أهل المحاوره بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى، فلا حاجة إلى دعوى اعتبار أهل المحاوره على حدّ اعتبار الواضع؛ فإنّه لغو بعد حصول النتيجة (٢).

و أما على مسلك قرن الأكيد، فقد ذكر الشهيد الصدر أنّ التقسيم صحيح؛ لأنه كما أنّ القرن الأكيد يحصل بعمل كفيّ كوضع الواضع، كذلك يحصل بعمل كميّ؛ و هو تكرار قرن اللفظ بالمعنى في استعمالات كثيره على نحو يؤدي إلى قيام علاقه التلازم التصوريه بينهما، و هي علاقه الوضعيه (٣).

ص: ١٧٩

١-١) أجود التقريرات ١:١٩، محاضرات في اصول الفقه ٥٣:١.

٢-٢) -نهاية الدراية ١:٤٩.

٣-٣) -بحوث في علم الاصول ٩٥:١.

و قد مرّ (١) منّا في بيان الإيرادات الواردة على هذا المسلك أنّ القول بكون الارتباط بين اللفظ و المعنى إنّما حصل من القرن الأكيد بينهما، مستلزم لكون الوضع تعيّنًا دائمًا، و لا مجال للوضع التعيّن أصلاً؛ فإنّ إنشاء الواضع لا يكون موجبا للقرن الأكيد أصلاً و إن كان موجبا لأصل الاقتران الاعتباري، لكنّه لا يفيد بنظر القائل بهذا المسلك.

و أمّا بناء على مسلك العلامة: فالتقسيم صحيح؛ لأنّه كما يمكن أن يكون وضع الواضع موجبا لاعتبار كون اللفظ علامه للمعنى، فكذلك كثره الاستعمال موجب لكونه علامه للمعنى و إن كانت مستغنيه عن الاعتبار.

و أمّا بناء على مسلك جعل الملازمه الذى ذهب إليه المحقّق العراقي (٢) فصحيح؛ لأنّها كما تحصل بجعل الجاعل، فكذلك تحصل بكثره الاستعمال.

و أمّا بناء على ما ذهب إليه المحقّق النائيني (٣) من كون الواضع هو الله تبارك و تعالى، فالأمر واضح من جهة اختصاص الواضع بالتعيني، و عدم المجال للوضع التعيني.

ص: ١٨٠

١-١) فى ص ١٧٢-١٧٣.

٢-٢) مقالات الاصول ١:٦٠-٦٢.

٣-٣) فوائد الاصول ١:٣٠.

رساله في شرطيه الابتلاء في منجزيه العلم الإجمالي

إشاره

وقد ألفت في سنه ١٤١٥ هـ ق بمناصبه المؤتمر العالمي للشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

ص: ١٨١

ذهب المشهور إلى وجوب الموافقه القطعيه في العلم الإجمالي؛

ذهب المشهور (١) إلى وجوب الموافقه القطعيه في العلم الإجمالي؛

و هي تحصل بالاجتناب عن جميع الأطراف، لكنّ الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه (٢) قد اشترط في منجزيه العلم الإجمالي كون التكليف فعلياً بالنسبه إلى جميع الأطراف على تقدير كون الحرام كلّ واحد من الأطراف، و احتترز بهذا الشرط عن امور: ثالثها: ما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر الذي هو داخل في محلّ الابتلاء.

و هذا البحث- أي شرطيه الابتلاء- ممّا اخترعه الشيخ الأعظم، و لم يسبقه إليه أحد قبله، كما صرّح به المحسّي التبريزي في كتابه (٣)، و صرّح به أيضا المحقق الأشتياني، حيث قال: ثمّ إنّ شرطيه الابتلاء... و إن لم نقف على التصريح به في كلماتهم، بل المترائي منها في قصر شرائط التكليف، و حصرها في أربعة عدم

ص: ١٨٣

-
- ١- ١) فرائد الاصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٢١٠، بحوث في علم الاصول ٥: ١٧٠.
 - ٢- ٢) فرائد الاصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٢٣٣-٢: ٢٣٤.
 - ٣- ٣) أوثق الوسائل: ٣٤٦.

اشترطه. و من هنا كان بعض مشايخنا كثيرا ما يطعن على شيخنا الاستاذ بكونه منفردا في تأسيس هذا الأصل.

ثم قال في تأييد هذا المبنى: إلا أنه يجده المنصف المتأمل المتتبع؛ ألا ترى (١) فتوى الفقيه بوجوب تعلم مسائل الحيض و النفاس مثلا- على العامي غير المزوج، و كذا بوجوب تعلم مسائل الجهاد على العوام و هكذا، مع أنه لا- يمتنع عقلا تحقّق الحاحه إليه بالنسبه إلى هذه المسائل، حاشا ثم حاشا، مع أنه يجب تعلمها و استنباطها على المستنبط (٢).

و بعد هذا فينبغي لنا أن نبحت عن ذلك الأصل؛ فإنه أصل مهمّ ذو ثمرات متعدّده في كثير من أبواب الفقه، و يترتب عليه فوائد جليله، و باب واسع ينحلّ منه الإشكال عمّا علم من عدم و جوب الاجتناب عن الشبهه المحصوره في مواقع على حسب اعتقاد الشيخ (٣)؛ فإنّ هنا أمثله موجوده من باب الشبهه المحصوره مع عدم و جوب الاحتياط، بل و جواز المخالفه القطعيه فيها، فرما يتوهّم خروجها من حكم الشبهه المحصوره لدليل خاصّ في كلّ مورد مع انتفائه قطعاً، مضافاً إلى أنّ حرمة المخالفه القطعيه و قبجها أمر عقلي لا يقبل التخصيص.

و من هنا ذهب بعض (٤) إلى أنّ عدم و جوب الاحتياط في هذه الأمثله دليل على البرائه في الشبهه المحصوره، و لكنّ الشيخ قدس سرّه اعتقد أنّ الطريق الصحيح لحلّ هذه الأمثله ما ذهب إليه من أنه في جميع هذه الموارد يكون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء. و إليك

بعض الأمثله التي ذكرها الشيخ و غيره:

ص: ١٨٤

١- ١) هكذا في النسخ التي بأيدينا، و الصحيح: أترى، بدل «ألا ترى»، و الاستفهام إنكارى.

٢- ٢) بحر الفوائد ١٠٢: ٢.

٣- ٣) فرائد الاصول ٢٣٤: ٢- ٢٣٥.

٤- ٤) مدارك الأحكام ١٠٧: ١- ١٠٨.

منها: ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه، أو في موضع من الأرض التي لا يتلى بها المكلف عادة.

و منها: ما إذا علم إجمالاً- بوقوع النجاسة في ثوبه، أو ثوب غيره الذي لا- يكون مورداً لابتلائه؛ فإنَّ الثوبين من باب الشبهه المحصوره قطعاً، مع عدم وجوب الاجتناب عن شيء منها، حتّى ثوب نفسه الذي هو طرف للعلم الإجمالى بالنجاسه.

و منها: أنّ زوجه شخص لو شكّت في أنّها هي المطلّقه، أو غيرها من ضرّاتها، لم يجب عليها الاحتياط، و جاز لها ترتيب أحكام الزوجيّة على نفسها، مع أنّ الشبهه محصوره، لكن غيرها من الضرّات خارجه عن محلّ ابتلائها. نعم، يجب على الزوج الاجتناب عن الجميع لو شكّ في المطلّقه، و دار أمرها بين كلّ واحد من زوجاته.

و منها: ما ذكره المحقّق الآشتياني في حاشيته؛ و هو وقوع طين السوق في الشتاء، أو طين الطريق على لباس الشخص أو بدنه مع حصول العلم الإجمالى بنجاسه بعض ما فيها على وجه ينتهى إلى الشبهه المحصوره قطعاً؛ فإنّ محلّ ابتلاء المكلف خصوص ما وقع في لباسه، أو بدنه. و أمّا الموجود في أرض السوق و الطريق، فهو خارج عن محلّ ابتلائه، فلا- مانع من الرجوع إلى أصاله الطهاره بالنسبه إلى ما وقع في بدنه و لباسه؛ فيجوز له الصلاه في تلك الحال من دون إزالة الطين فضلاً عن تطهير البدن.

و منها: ما ذكره أيضاً؛ و هو أنّه لو علم الزوج بحيض بعض زوجاته، مع عدم ابتلاء بعضهنّ به، كما إذا كانت غائبه عنه، و أراد الوقاع مع الحاضره؛ فإنّه يجوز له ذلك.

و منها: ما لو علم الزوج بارتداد بعض زوجاته مع غيبه بعضهنّ؛ فإنّه يجوز

إجراء الاستصحاب بالنسبه إلى الحاضره (١).

و من الأمثله التي لم تذكر في الكتب لكنّه يصحّ أن يكون مثالا للبحث، و هو مهمّ جدّا، أنّه إذا فرضنا فرضا بعيدا أنّ شخصا قد علم إجمالا- بوقوع التحريف في مجموع القرآن، فبما أنّ المتشابهات خارجه عن باب الاستدلال؛ لعدم وجود الظاهر لها، صحّ التمسّك بالمحكّمات. و بعباره اخرى: المتشابهات خارجه عن محلّ الابتلاء، فلذا يكون العلم الإجمالى منجزا، فصحّ التمسّك بالمحكّمات التي هي داخله في محلّ الابتلاء، إلى غير ذلك من الأمثله التي يجدها المتتبع.

و وافق الشيخ- في هذا الأصل- المشهور من المتأخرين عنه، منهم: المحقّق الخراساني (٢)، و المحقّق النائيني (٣)، و خالفه جمله من المحقّقين: كالسيد الإمام الخميني (٤)، و السيد المحقّق الخوئي رحمهم الله (٥).

و قبل الورود في البحث يجب التعرّض

[لامور:]

الأمر الأوّل: أنّ هذا البحث لا ينحصر بمسأله العلم الإجمالى و الشبهه المحصوره و إن ذكره الشيخ في هذا المجال؛ لكن دائرته تشمل جميع التكليف، و بعباره اخرى: وقع البحث في أنّه هل من شرائط تنجز التكليف ابتلاء المكلف بمتعلّقه أم لا؟

الأمر الثانى: في معنى الابتلاء و الخروج عن محلّ الابتلاء، فاعلم أنّه يظهر من بعض الكلمات أنّ المراد من الخروج هو خصوص عدم قدره العاديه للمكلف فقط؛ كما يظهر من كلمات المحقّق النائيني في الجواب عن النقض الذي أورد

ص: ١٨٤

١- ١) بحر الفوائد ١٠٣: ٢.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٤١٠.

٣- ٣) فوائد الاصول: ٥٠ و ما بعدها.

٤- ٤) معتمد الاصول ١١٩: ٢.

٥- ٥) مصباح الاصول (موسوعه الإمام الخوئي) ٤٥٩: ٢- ٤٦١.

و يظهر من المحقق الحائري (٢) أنّ المراد بالخروج أعمّ من أن يكون الفعل غير مقدور للمكلف عادة، كما إذا كان في بعض البلاد البعيده، أو كان مقدورا عادة، ولكن على نحو يكون بعض الناس معرضا عنه عادة، و يكون دواعيهم مصروفه عنه كذلك، و الميزان استهجان العقلاء للخطاب المتعلق به.

و خلاصه كلامه ترجع إلى أنّ الابتلاء إما أن يكون شخصيا، فمقابله أيضا شخصي، و إما أن يكون نوعيا، فمقابله أيضا نوعي، و نتيجة هذا خروج الأفعال التي كانت منافره للطبع عن محلّ الابتلاء، و يظهر هذا المعنى من عبارته الكفايه (٣)، و حاشيه الماتن أيضا.

هذا، و قد يظهر من كلام الشيخ الأعظم أنّ المراد خصوص عدم وجود القدره العاديه؛ سواء كان للمكلف، أو لنوع الناس، و لا يشمل كلامه ما إذا كان الشيء منفورا عند الناس؛ فإنّ الشيخ قد فرّع الخروج عن الابتلاء على عدم تنجز التكليف، بينما أنّ تنجز التكليف فيما إذا كان الشيء منفورا منه عند الناس واضح، فحرمه كشف العوره منجزه و إن كان منفورا منه عند جميع الناس.

و هنا معنى رابع يستفاد من صحيحه على بن جعفر الآتيه (٤)، بناء على التفسير الذي ذكره الشيخ، و هو: أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء ليس منحصرا بعدم وجود القدره العاديه، بل يشمل عدم الاحتياج إليه، و عدم كونه موردا للحاجه فعلا، و الظاهر أنّ المحقق الآشتياني (٥) يميل إلى هذا المعنى، كما يستفاد من أمثله للمقام؛

١-١) فوائد الاصول ٤:٥٤.

٢-٢) درر الفوائد: ٤٦٤.

٣-٣) كفايه الاصول: ٤١٠.

٤-٤) في ص ١٩١-١٩٢.

٥-٥) بحر الفوائد ١٠٣: ٢.

فإنه حكم بأن غيبه بعض الأزواج سبب للخروج عن محلّ الابتلاء مع وجود قدره العاديه بالنسبه إليه، فتدبر.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ لنا فروضا ثلاثه:

الفرض الأوّل: كون الشيء خارجا عن قدره العاديه، ولا شكّ أنّه داخل في محلّ البحث.

الفرض الثاني: كون الشيء داخلا- تحت قدره العاديه، ولكنّه لا- يكون موردا للحاجه فعلا- كخارج الإناء الذي يستفاد من صحيحه على بن جعفر (1)؛ لأنّه خارج عن محلّ الابتلاء بناء على التفسير الذي ذكره الشيخ، والظاهر أنّ هذا المورد داخل في محلّ البحث.

الفرض الثالث: كون الشيء داخلا- تحت قدره العاديه، ولكنّه ممّا ينفر الطبع عنه، ويعرض العقلاء عنه عادة؛ والظاهر أنّه ليس داخلا في محلّ البحث؛ لاستلزامه عدم منجزيه أكثر النواهي، وهذا بعيد جدا.

الأمر الثالث: أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إذا كان قبل العلم الإجمالي، أو مقارنة للعلم الإجمالي، فهو مانع عن تنجز العلم الإجمالي. و أمّا إذا كان بعد العلم الإجمالي، فهو الاضطرار الطارئ لا يكون مانعا عن التنجز (2).

الأمر الرابع: قد وقع البحث في أنّ هذا المطلب هل يرتبط باشتراط الدخول في محلّ الابتلاء في حصّه التكليف، أم لا يرتبط؟ أى أنّنا لو قلنا بأنّ الدخول في محلّ الابتلاء شرط في صحّه التكليف، لوجب أن نذهب إلى عدم منجزيه هذا العلم الإجمالي، وإن أنكرنا اشتراط الدخول، فيجب أن نعتقد بمنجزيه هذا العلم الإجمالي، كما هو مذهب السيد المحقق الخوئي قدس سرّه (3).

ص: ١٨٨

١-١) تأتي في ص ١٩١-١٩٢.

٢-٢) درر الفوائد للحائري: ٤٦٤.

٣-٣) مصباح الاصول (موسوعه الإمام الخوئي) ٤٥٩:٢-٤٦١.

و قد أنكر الشهيد الصدر قدس سره (١) هذا الارتباط فقال: إنَّ منجزية هذا العلم الإجمالي لا يرتبط بهذه المسألة أصلاً، بل حتى على القول بفعليته التكليف في موارد الخروج عن محلّ الابتلاء لا- يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً. وقال في توضيح هذا الكلام: إنَّ الدخول في محلّ الابتلاء لا يمكن أن يكون دخيلاً في الملاك؛ لأنَّ هذا الوصف لا يمكن أن يكون محصّياً صا إلى حصّتين، حصّه داخله في محلّ الابتلاء، و حصّه خارجه؛ إذ فرض وقوعه هو فرض دخوله في محلّ الابتلاء، و الملاك محرز على كلّ حال، و هو كاف في التنجيز.

و أيضاً، اشتراط الخطاب بهذا القيد غير صحيح؛ لعدم وجود الاستهجان عند الخروج عن محلّ الابتلاء.

و فيه أولاً: أنّ قوله قدس سره: إنَّ منجزية هذا العلم الإجمالي لا يرتبط بهذه المسألة أصلاً، محلّ تأمل؛ فإنّ الملازمه في جانب الإثبات ممّا لا يقبل الإنكار، فكّل من قال بشرطيّه الدخول في محلّ الابتلاء في صحّحه التكليف؛ يجب أن يقول بعدم منجزية هذا العلم الإجمالي، و لعلّ مراده قدس سره هذا و إن كانت العبارة تأتي عن ذلك.

و ثانياً: أنّ نفي الملازمه في جانب النفي إنّما يصحّ بناء على عدم جريان الأصل الترخيصى في الشىء الخارج عن الابتلاء، و سنذكر لكم بطلانه في الجواب عن الدليل الثانى الآتى.

و ثالثاً: سيأتى- إن شاء الله- فى الدليل الأول أنّ الخطاب، أو التكليف و إن لم يكن ملاكه مقيداً بهذا القيد؛ لرجوع الابتلاء إلى القدره العاديه، و هى كقدره العقليه غير دخيله فى الملاك، إلا أنّ فعليّه الخطاب و تنجزه مشروط بهذا القيد.

و بعد بيان هذه الامور

يجب البحث فى مقامين:

اشاره

المقام الأول: فى أنّه هل يكون الابتلاء و إمكانه شرطاً فى التكليف، أم لا؟

ص: ١٨٩

و هل يكون شرطاً في ملاك التكليف، أو يكون شرطاً في الخطاب فعلياً، أو تنجزاً؟ و بعد كونه شرطاً في أصل التكليف، هل يكون أيضاً من شرائط منجزيه العلم الإجمالي، أم لا؟

المقام الثاني: في أنه بعد كونه شرطاً، إذا شككنا في أن الابتلاء هل دائره مفهومه يشمل الشيء الفلاني، أم لا؟ فما هو المرجع في ذلك؟ هل المرجع إطلاقات أدله المحرّمات الواقعيه، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (١) و إن تردّد في آخر كلامه، أم المرجع أصاله البراءه عن الخطاب التنجيزي، كما ذهب إليه المحقّق الخراساني؟ (٢)

أما المقام الأول: فإنه يستفاد من كلام الشيخ الأعظم

أشاره

أما المقام الأول: فإنه يستفاد من كلام الشيخ الأعظم (٣) ١

أنّ الابتلاء من شرائط منجزيه العلم الإجمالي، كما أنه من شرائط نفس التكليف؛ فإنه ذهب إلى أن من شرائط منجزيه العلم الإجمالي أن يكون التكليف في كلّ من طرفيه فعلياً، بحيث لو علمنا بالتحريم في كلّ واحد من طرفيه لكان التكليف ثابتاً منجزاً، و احترز بهذا الشرط عن امور:

منها: إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، و كلامه قدّس سرّه و إن كان كلياً شاملاً لجميع التكاليف أمراً و نهياً؛ لكنّه يظهر من دليله الأول الآتي: أنّ الدخول في محلّ الابتلاء شرط لصحّه النهي، و سيأتي تفصيل ذلك في تحليل كلمات المحقّق النائيني.

و استدلل على ذلك بأدله ثلاثه -

أشاره

على ما يستفاد من مجموع كلماته قدّس سرّه - يختصّ بعضها بشرطيه الابتلاء في أصل التكليف، و بعضها الآخر بمنجزيه العلم الإجمالي.

الدليل الأول: أنّ المقصود من النهي حمل المكلف على الترك، و هذا مختصّ

ص: ١٩٠

١ - ١) فرائد الاصول ٢: ٢٣٧ - ٢٣٨.

٢ - ٢) كفايه الاصول: ٤١٠.

بمورد الابتلاء؛ لأنَّ في مورد الخروج عن محلِّ الابتلاء يكون الترك حاصلًا بنفس عدم الابتلاء، و يصير النهى عنه تحصيلًا للحاصل.

الدليل الثاني: - وهو مختصُّ بشرطيَّه الابتلاء في منجزيه العلم الإجمالي -

أنَّه لا يجرى الأصل في الشيء الخارج عن الابتلاء، وقد ذكر لهذا تقريبان:

التقريب الأوَّل: ما ذكره الشيخ الأنصاري (١)، وهو: أنَّه في الموارد التي يكون جميع الأطراف مورداً للابتلاء يتحقَّق التعارض بين الأصل الترخيصى الجارى في طرف، مع الأصل الترخيصى الجارى في الطرف الآخر. وبعد التعارض يجب الرجوع إلى التكليف التحريمى الثابت، ويجب الاحتياط.

و أمَّا فيما إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلِّ الابتلاء يكون الأصل الجارى في محلِّ الابتلاء خالياً عن المعارض؛ لعدم وجود الثمره العمليَّه لجريان الأصل في المورد الخارج عن الابتلاء بالنسبه إلى المكلف، فيكون الأصل لغواً في مقام العمل، و لا يقع التعارض بينهما، و على هذا يصحَّ العمل بالأصل الترخيصى الموجود في محلِّ الابتلاء، و معنى هذا عدم منجزيه العلم الإجمالي.

التقريب الثاني: ما ذكره الشهيد الصدر (٢)، وهو: أنَّ الملا-ك في جريان الأصل وجود التراحم الحفظى بين الأغراض اللزوميه؛ و الأغراض الترخيصيَّه. و العرف و العقلاء لا يرون تراهما إذا كان الشيء خارجاً عن محلِّ الابتلاء.

الدليل الثالث: استهجان الخطاب بترك ما هو خارج عن محلِّ الابتلاء،

و قد عبّر المحقِّق العراقى (٣) بأنَّ المكلف أجنبى عن المتعلِّق عرفاً.

ثمَّ إنَّ الشيخ الأنصاري قدس سره (٤) أيد مقصوده بما ورد في صحيحه على بن جعفر،

ص: ١٩١

١-١) فرائد الاصول ٢:٢٣٥.

٢-٢) بحوث في علم الاصول ٥:٢٨٨.

٣-٣) حاشيه فوائد الاصول للمحقِّق العراقى ٤:٥١ و ٥٢.

٤-٤) فرائد الاصول ٢:٢٣٦.

عن أخيه عليه السّلام،الوارده في من رعف فامتخط،فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناؤه؛هل يصلح له الوضوء منه؟فقال عليه السّلام:إن لم يكن شيئاً يستين في الماء فلا بأس،و إن كان شيئاً بيننا فلا تتوضأ منه إلخ (١).

وجه التأييد:أنّ ظاهر الإناء و باطنه من مصاديق الشبهه المحصوره.و مع ذلك حكم الإمام عليه السّلام بعدم وجوب الاجتناب عن الإناء في صوره عدم استبانه شيء في الماء.و السّر في هذا الحكم أنّ خارج الإناء يكون خارجاً عن محلّ الابتلاء.

و استدللّ المحقق النائيني بدليل رابع،

و هو:أنّ النهي مشروط بوجود القدره العاديه على الترك زائداً على القدره العقليه،بخلاف الأمر؛فإنّه مشروط بالقدره العقليه فقط؛و المراد من القدره العاديه:تمكّن المكلف عاده من نقض العدم،و فعل المنهية عنه.

و وجهه استهجان التكليف بترك ما لا يقدر عاده على فعله؛لأنّ الترك حاصل بنفسه،بخلاف التكليف بالفعل؛لأنّ الأمر بالفعل إنّما يكون لأجل اشتمال الفعل على مصلحه لازمه الاستيفاء في عالم التشريع.و لا يقبح من المولى التكليف بإيجاد ما اشتمل على المصلحه بأيّ وجه أمكن؛و لو بتحصيل الأسباب البعيده الخارجه عن القدره العاديه و إن لم يأمر المولى تفضّلاً،إلا أنّه أمر آخر غير قبح التكليف و استهجانّه،فلا يتوقّف صحّه الأمر بالفعل على أزيد من التمكّن العقلي، بخلاف النهي عن الفعل.فلا يصحّ مع عدم التمكّن العادى من إيجاد المنهية عنه؛فإنّ النهي مع عدم التمكّن قبيح (٢).انتهى ملخص كلامه.

ص:١٩٢

١- (١) الكافي ٣:٧٤ ح ١٦،تهذيب الأحكام ١:٤١٢ ح ١٢٩٩،الاستبصار ١:٢٣ ح ٥٧،مسائل عليّ بن جعفر عليه السّلام: ١١٩ ح ٦٤،و عنها وسائل الشيعه ١:١٥٠،كتاب الطهاره،أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١.
٢- (٢) فوائد الاصول ٤:٥١-٥٢.

و مع التأمل يظهر أنّ روح هذا الكلام يرجع إلى ما أفاده الشيخ (١) في الدليل الأوّل؛ من أنّ النهى عن شىء خارج عن محلّ الابتلاء يكون تحصيلًا للحاصل.

إلاّ أنّه أضاف شيئًا آخر لم يصرّح به الشيخ و إن كان هو المستفاد من عبارته مع التأمل؛ و هو وجود الفرق بين الأمر و النهى؛ فإنّ النهى مشروط بالقدره العاديه دون الأمر الذى يكون مشروطًا بالقدره العقلية فقط.

و أجاب الشهيد الصدر عن الدليل الأوّل بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ هذا النهى لا يكون تحصيلًا للحاصل؛ لوجود الفائده له؛ و هى تمكّن المكلف من التعمّد بتركه.

الوجه الثانى: أنّ تحصيل الحاصل عبارته عن تحصيل أمر فى طول حصوله، و هو المحال. و ما نحن فيه ليس كذلك، و إنّما هو تحصيل فى عرض تحصيل آخر.

فالمكلف يوجد له زاجران عن الفعل: أحدهما: الطبع و الخروج عن الابتلاء، و الآخر: النهى المولوى.

الوجه الثالث: وجود الفرق بين التحصيل التشريعى، و التحصيل التكوينى.

فالأوّل: مجعول بسبب الخطاب، بخلاف الثانى، و المراد من الخطاب هو الحصول التشريعى، بخلاف الحاصل الذى هو حصول تكوينى (٢).

و هذه الوجوه غير تامّة فى نظرى القاصر.

جواب المؤلف عن الشهيد الصدر

أمّا الوجه الأوّل: فيمكن الجواب عنه حلاًّ و نقضاً؛ فالجواب الحلىّ أنّ معنى التعمّد هو الفعل أو الترك لأجل إطاعه المولى. ففى كمون معناه يوجد استناد الفعل أو الترك إلى المتعمّد؛ و فيما إذا كان الترك حاصلًا لا معنى للتعمّد بالترك، مضافًا إلى أنّ المقصود من الفائده المترتبة على نفس الترك فى نظر الشارع - مع قطع

ص: ١٩٣

١-١) فرائد الاصول ٢: ٢٣٤.

٢-٢) بحوث فى علم الاصول ٥: ٢٨٨.

النظر عن التعيّد به. و الجواب النقضى-هو: أنّه لو كان التعيّد بالترك كافيا فيما نحن فيه، لكان التعيّد بالفعل الموجود الحاصل كافيا في صحّه الأمر به، مع وضوح فساد.

و أمّا الوجه الثانى: فإنّ الظاهر عدم الفرق فى بطلان تحصيل الحاصل بين كون التحصيل فى عرضه، أو فى طوله؛ فإنّ تحصيل الشىء الذى هو حاصل محال؛ على أنّه فيما نحن فيه يكون التحصيل فى طول وجود الحاصل؛ فإنّ ترك الشىء غير المتبلى به متحقّق سابقا.

و أمّا الوجه الثالث: فإنّ التحصيل التشريعى يرجع إلى التعبد، و قلنا: إنّ لا معنى للتعبد بالترك الحاصل.

و قد ينتضى الدليل الأوّل بالموارد

التي لا- ينقذ الداعى للمكلف إلى فعلها دائما أو غالبا؛ كالعذر، و كشف العوره بالنسبه إلى صاحب المروء؛ فإنّه بناء على الدليل الأوّل يلزم عدم صحّه النهى عنها؛ لأنّ الترك حاصل مع قطع النظر عن النهى.

و أجاب المحقّق النائى؛ بأنّ الفرق موجود

بين عدم القدره عاده على الفعل، و بين عدم إرادته الفعل عاده، فالقدره قيد فى التكليف، بخلاف الإراده؛ فإنّه لا يعقل تقييد التكليف بصوره الإراده، و فى هذه الموارد تكون القدره موجوده؛ لأنّ بقاء ترك كشف العوره مثلا مستند إلى المكلف، و لا مانع من هذا النهى، بخلاف الخروج عن محلّ الابتلاء؛ لأنّ بقاء الترك مستند إلى نفس الخروج، لا إلى إرادته المكلف، فلا يصحّ الخطاب به (١).

فتبيّن من جميع ذلك أنّ الدليل الأوّل تامّ لا يرد عليه شىء من الوجوه

ص: ١٩٤

المذكوره.

نعم،

هنا كلام للمحقق الخراساني إيرادا على الشيخ الأعظم؛

هنا كلام للمحقق الخراساني (١) إيرادا على الشيخ الأعظم؛

و هو: أنه لماذا ذهبتم إلى وجود الفرق بين النهي و الأمر؟

فكما أنّ القدره العاديه معتبره في الفعل بالنسبه إلى النواهي، فكذلك هي معتبره في الترك بالنسبه إلى الأوامر؛ لوحده الملاك؛ فإذا كان المعلوم بالعلم الإجمالي مرددا بين ما لا يتمكّن المكلف من تركه، و بين غيره، لم يكن هذا العلم الإجمالي منجزا.

و أجاب عنه المحقق النائيني؛ بأنّ المطلوب في باب النواهي مجرد الترك

و استمرار العدم، و في صوره عدم الابتلاء يكون الترك حاصلًا، فالخطاب لغو، بل تحصيل للحاصل، بخلاف الأوامر؛ فإنّ المطلوب فيها إيجاد المصلحه الموجوده في الفعل بأيّ وجه أمكن، و لو بأسباب بعيده خارجه عن القدره العاديه، و ليس هذا التكليف مستهجنًا عند العقلاء، و لا طلبًا للحاصل (٢).

و في هذا الجواب نظر؛ لأنّ المحقق الخراساني لا يدّعي شرطيه القدره العاديه في الفعل بالنسبه إلى الواجبات؛ بل يدّعي شرطيتها في الترك. و يقول: إذا كانت القدره العاديه على الفعل معتبره في النهي، فاللازم اعتبار القدره العاديه على الترك في الأمر، و الظاهر تماميه إيراد الخراساني قدس سرّه على الشيخ الأعظم، فظهر عدم وجود الفرق بين الأمر و النهي من هذه الجبهه.

ثمّ إنّ المحقق العراقي قد ناقش فيما أفاده المحقق النائيني

في أنّ ملاك الاستهجان ليس اعتبار القدره العاديه على الفعل في باب النواهي حتّى يقال بوجود الفرق بين الأمر و النهي؛ بل الملاك في الاستهجان كون المكلف أجنبيًا عن المتعلّق، بحيث يرى

ص: ١٩٥

١- ١) كفايه الاصول: ٤١٠ حاشيه (١).

٢- ٢) فوائد الاصول ٤٥١-٤٥٢.

العرف مثل هذا الشخص أجنبيًا عن الفعل، من دون فرق بين الأمر و النهى (١).

و لكن قلنا قبل أسطر: إنه مع صحه الملاك الذى ذهب إليه النائى، لا فرق بين الأمر و النهى، و بعبارة اخرى: لا ملازمه بين صحه هذا الملا-ك، و بين وجود الفرق بين الأمر و النهى، على أنّ لنا سؤالاً- من المحقق العراقى؛ و هو أنّه ما هو الملا-ك فى كون المكلف أجنبيًا؟ فليس له بدّ إلا- الرجوع إلى ما ذهب إليه النائى. و قلنا سابقاً: إنّ هذا الملا-ك مستفاد من كلام الشيخ الأعظم، فراجع (٢).

هذا كلّه بالنسبه إلى الدليل الأوّل.

و أما الدليل الثانى: فالظاهر أنّه غير تامّ بكلا تقريبه؛

لأنّه عين محلّ الخلاف؛ يعنى: كما أنّ الخلاف واقع فى أنّ التكليف الواقعيه هل هى مشروطه بابتلاء المكلف بمتعلقاتها، أم لا؟ فكذلك يجرى الخلاف فى أنّ الأحكام الظاهريه- و منها الاصول العمليّه- هل هى مشروطه بابتلاء المكلف، أم لا؟ فلا يصحّ القول الجزمى بعدم جريان الأصل فيما إذا لم يكن الشىء مورداً للابتلاء.

إن قلت: إنّ الغايه من جريان الاصول العمليّه رفع التحير للمكلف فى مقام العمل، و لا معنى لرفع التحير فى الشىء الذى لا يكون مورداً للابتلاء.

قلت: إنّ رفع التحير إنّما يكون فى مقابل الحكم الواقعي؛ بمعنى أنّ الاصول العمليّه لا تعطى حكماً واقعياً، و إنّما هى رافعه للتحير فى مقام العمل. و أمّا الابتلاء، فلا يكون شرطاً، فربما يجرى الأصل العملى فى الشىء الذى لا يكون مورداً للحاجه، فإذا شككنا فى طهاره ثوب، فأصالة الطهاره تجرى و إن لم يكن الثوب مورداً للحاجه فعلاً.

فما ذكره الشهيد الصدر؛ من أنّ أدلّه الاصول العمليّه لا تجرى فى التكليف

ص: ١٩٦

١-١) حاشيه فوائد الاصول للمحقق العراقى ٥١: ٤-٥٢.

٢-٢) فى ص ١٩٣.

المحتمل في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء (١)، محلّ إشكال، بل منع؛ فإنّ قوله عليه السّلام:

«كلّ شيء طاهر...» (٢) شامل للشئ الذي هو مورد للابتلاء وغيره. وما ذكره أيضا من أنّ الأصل الترخيصى تعيين للموقف العملى تجاه التزاحم بين الأغراض اللزوميّه و الترخيصىّه-و العقلاء لا يرون تزاخما من هذا القبيل بالنسبه إلى الطرف الخارجى عن محلّ الابتلاء (٣)- غير تامّ؛ لأنّ هذا التزاحم هو التزاحم الملاكى، و هو موجود فى الواقع حتّى فى الشئ الخارج عن الابتلاء؛ فإنّه لا أقلّ داخل فى دائره العلم الإجمالى، و ليس معدوما محضا.

و أمّا الدليل الثالث: فالاستهجان مبنى على انحلال

الخطاب إلى خطابات متعدّده بتعدّد الأفراد و المكلفين، كما ذهب إليه المشهور (٤)، و أيضا مبنى على كون الابتلاء شخصيّا؛ بمعنى أنّه لو لم يكن الشئ موردا لابتلاء شخص، و كان الخطاب منحلّا إلى خطابات متعدّده لكان مستهجنا.

و أمّا بناء على عدم الانحلال و كون الخطاب واحدا-و إن كان المخاطب متعدّدا كما ذهب إليه الإمام الخمينى قدّس سرّه (٥)- فلا استهجان فى الخطاب، إلّا أن يكون عدم الابتلاء نوعيّا، ففى هذه الصوره يكون الخطاب مستهجنا؛ لعدم ابتلاء نوع الناس إليه.

و الاستشهاد بالصحيحه غير جيّد؛ لأنّها خارجه عن باب العلم الإجمالى و الشبهه المحصوره؛ فإنّ السائل قد علم تفصيلا أنّ الدم قد أصاب الإناء، و لا يعلم أنّه مع ذلك هل أصاب الماء، أم لا؟ فالإصابه بالنسبه إلى الإناء قطعى تفصيلا،

ص: ١٩٧

١-١) بحوث فى علم الاصول ٢٨٨:٥.

٢-٢) المقنع: ١٥، و عنه مستدرک الوسائل ٥٨٣:٢، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات و الأوانى ب ٣٠ ح ٢٧٩٤.

٣-٣) بحوث فى علم الاصول ٢٨٨:٥.

٤-٤) محاضرات فى الاصول ١٤:٢، تهذيب الاصول ٤٣٧:١.

٥-٥) تهذيب الاصول ٤٣٧:١.

و بالنسبه إلى الماء مشكوك بالشك البدوى، فيصحّ الوضوء منه.

و إلى هذا المعنى ذهب الشيخ الحرّ العاملى صاحب الوسائل (١). و بهذا البيان بطل أيضا ما ذكره الشيخ الطوسى؛ من عدم انفعال الماء بالأجزاء غير المستبانه من الدم (٢)، فإنّ وجود الدم فى الماء و لو صغيرا مشكوك فيه.

و من مجموع ما ذكرنا يظهر أنّ الابتلاء من شرائط تنجز التكليف، من دون فرق بين الأمر و النهى، و أنّ الحاكم بشرطيه الابتلاء مختلف باختلاف الأدلّه.

فبناء على الدليل الأوّل يكون الحاكم هو العقل، و على الثالث هو العرف، فلا- يصحّ القول المطلق بأنّ الحاكم بالتقييد هو العرف، كما صرح به الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى كلماته، فراجع (٣).

بقى هنا إشكال لا يمكن الذبّ عنه؛ و هو: أنّه ما هو المستند فى الفتوى بوجوب تعلّم خصوص المسائل التى تكون موردا للابتلاء عند من لا يعتقد بشرطيه الابتلاء فى التكليف؟ و بعبارته اخرى: من اعتقد أنّه شرط فى التكليف كالشيخ، فيصحّ له القول بوجوب تعلّم هذا المقدار من المسائل. أمّا الذين لم يعتقدوا بشرطيه هذا، فبم أفتوا بهذه الفتوى؟ و لا فرق فى هذا الإشكال بين كون الطريق إلى وجوب التعلّم وجود الروايات الموجوده، أو وجود العلم الإجمالى بتكاليف واقعيّه.

و أمّا المقام الثانى: فهو أنّه بعد إثبات كون الابتلاء شرطا فى صحّه التكليف

إشاره

على حسب تعبير المشهور (٤)، أو شرطا لجريان الأصل الترخيصى على حسب

ص: ١٩٨

١- (١) وسائل الشيعة ١: ١٥١.

٢- (٢) الاستبصار: ١/ ٢٣ ذ ح ١٢.

٣- (٣) لاحظ فرائد الاصول ٢: ٢٣٤.

٤- (٤) بحوث فى علم الاصول ٥: ٢٨٦.

تعبير الشهيد الصدر قدس سرّه (١)، إذا شككنا في الابتلاء، فهل يجب الاجتناب عنه، إمّا تمسّكا بالإطلاقات، كما ذهب إليه الشيخ الأنصارى قدس سرّه (٢)، أو تمسّد كما يكون الشكّ فيه شكّا في المسقط، كما صرّح به المحقّق النائيني (٣)، أو لا- يجب الاجتناب، تمسّكا بأصالة البراءة عن التكليف المنجّز، كما ذهب إليه المحقّق الخراساني (٤).

و قبل الخوض في ذلك لا بدّ من ملاحظه أنّه هل الشبهه مفهوميّه، أو موضوعيّه؟

فقول: لقد صرّح الشيخ الأنصارى بأنّ الشبهه مفهوميّه لا مصداقيّه، حيث قال: فمرجع المسأله إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد؛ لتعدّد ضبط مفهومه (٥). و صرّح المحقّق الحائري أيضا في الدرر بأنّ الشبهه مفهوميّه، حيث قال: إذا شككنا في كون الشىء داخلا- في محلّ الابتلاء أو خارجا عنه لا من جهه الامور الخارجيه، بل من جهه إجمال ما هو خارج عن موارد التكليف الفعلي (٦) إلخ.

و قيل (٧): إنّ الشبهه في المقام موضوعيّه. و لذا اعترض على الشيخ بأنّه لا مجال للتمسّك بالإطلاق في الشبهات الموضوعيّه. لكن هذا القول مدفوع بأنّ هذه الشبهه راجعه إلى عدم ضبط المفهوم من ناحيه العرف.

نعم، يمكن تصويرها بنحو الشبهه المصداقيّه. ببيان أنّ الشىء المعين،

ص: ١٩٩

١- ١) بحوث في علم الاصول ٢٨٨:٥.

٢- ٢) فرائد الاصول ٢٣٧:٢-٢٣٨.

٣- ٣) فوائده الاصول ٤٥٥:٤.

٤- ٤) كفايه الاصول: ٤١٠.

٥- ٥) فرائد الاصول ٢٣٨:٢.

٦- ٦) درر الفوائد: ٤٦٥.

٧- ٧) كفايه الاصول: ٤١٠، بحوث في علم الاصول ٢٩٧:٥.

هل يكون في البلاد البعيده الخارجه عن القدره العاديه، أم لا؟ لكن هذا غير محلّ البحث، سيّما بالنسبه إلى كلام الشيخ.

تصوير الشبه المفهوميه عند المحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني (1) إلى أنّ منشأ الشكّ عبارته عن اختلاف المراتب الموجوده في القدره العاديه، فبعضها ممّا يقطع بوجود القدره العاديه، فهو محلّ للابتلاء، وبعضها الآخر ممّا يقطع بخروجه عن محلّ الابتلاء، كالخمر الموجود في أقصى بلاد الهند مثلاً، وقد يحصل الشكّ في وجود القدره العاديه في البعض الثالث، كالخمر الموجود بين البلاد البعيده و القريبه. وبعبارته اخرى: هل دائره القدره العاديه تشمل البلاد المتوسّطه، أم لا؟ كقولنا: هل مفهوم الفسق شامل للصغائر أم لا؟

و على هذا البيان لا يصحّ إرجاع هذه الشبهه إلى الشبهه المصدقيه، كما أرجعها الشهيد الصدر (2)؛ بيان أنّ الخارج بالتخصيص عنوان ما يقبّح التكليف به، و مفهوم القبيح واضح، و الشكّ إنّما هو في مصداقه.

و السرّ في عدم صحّ الإرجاع: أنّ البحث إنّما هو في نفس مفهوم الابتلاء، و أنّه من المفاهيم غير المنضبطه عند العرف و العقل، و ليس البحث في عنوان الخارج، أو الخروج على حسب تعبيره قدّس سرّه، على أنّ مفهوم القبيح أيضا غير واضح؛ لعدم العلم بشموله بالنسبه إلى التكليف في البلاد المتوسّطه، فتدبّر.

فتصوير الشبهه المفهوميه بنحو ذهب إليه المحقّق النائيني صحيح، إلّا أنّه مبنيّ على ما ذهب إليه من تفسير الابتلاء بالقدره العاديه.

ص: ٢٠٠

١-١) فوائد الاصول ٤:٥٤-٥٥.

٢-٢) بحوث علم الاصول ٥:٢٩٧.

أمّا بناءً على تفسيره بكون الشيء ممّا يرغب إليه الناس، أو تفسيره بكون الشيء ممّا يكون مورداً للحاجه فعلاً، فالظاهر عدم صحّه كون الشبهه مفهوميّه، بل هي موضوعيّة دائماً، فتأمل.

تصوير الشبهه المفهوميّه عند الشهيد الصدر

ثمّ إنّ الشهيد الصدر بعد أن ذهب إلى أنّ عدم منجزية العلم الإجمالي يكون بملاك عدم جريان الأصل الترخيصى في الشيء الخارج عن محلّ الابتلاء، قد صوّر الشبهه المفهوميّه في دائره هذا الملاك على أنحاء ثلاثه:

الأول: شكّ العرف نفسه بما هو عرف في الارتكاز؛ أعني ارتكاز عدم جريان الأصل لهذه المرتبه من الخروج عن محلّ الابتلاء؛ فإنّه يعقل ذلك بالنسبه للعرف أيضاً؛ لكون هذه الامور تشكيكيه.

الثاني: شكّ العرف في نكته الارتكاز؛ أي أنّ العرف بما هو عرف لا يشكّ في وقوع التراحم الحفظي بين الغرض اللزومي حتّى إذا كان في الطرف المشكوك، و بين الغرض الترخيصى، و لكن يحتمل أنّ المولى لا يهتمّ بهذا المقدار من التراحم لضائلته، فيحتمل أنّ نكته الارتكاز عند المولى تختلف عن العرف.

الثالث: أنّ شخصاً يحتمل ثبوت الارتكاز و عدمه لدى العرف، و إنّما لا يكون واضحاً لديه؛ لاحتمال أنّه شدّ عنهم لجهه من الجهات.

ثمّ إنّ حكم بعدم جريان الأصل في القسم الأول و الثالث، بخلاف القسم الثاني؛ فإنّه يجري الأصل، و يتعارض مع الأصل الجارى في محلّ الابتلاء (1).

و هذا الكلام قابل للمناقشه؛ لأنّه -مضافاً إلى عدم الفرق الجوهرى بين الأول

ص: ٢٠١

و الثالث، و إلى أن القسم الثاني لا- يكون من الشبهه المفهوميه؛ لأن احتمال الاختلاف في نكته الارتكاز بين العرف و الشرع لا يوجب إيجاد الشبهه المفهوميه في الارتكاز؛ فإنّ عدم جريان الأصل مرتكز عند العرف إذا كان التزاحم موجودا بحسب نظر العرف، و التزاحم العرفي موجود حسب الفرض في القسم الثاني- قد أبطلنا هذا الملاك و قلنا بأن الملاك في عدم منجزيه هذا العلم الإجمالي ليس ارتكاز عدم جريان الأصل، بل الملاك شرطيه الدخول في محلّ الابتلاء في صحه التكليف.

و بعد المناقشه في هذا التصوير يجب تصوير الشبهه المفهوميه على نحو صورها المحقق النائيني؛ أي الشك في كون دائره الابتلاء هل يشمل مفهومها عرفا البلد الفلاني أم لا؟

فبناء على هذا التصوير قد يقال بعدم التنجيز؛ للشك في فعليه التكليف على أحد التقديرين، و عدم العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لكن ذهب جمع إلى وجوب الاجتناب عن المشكوك، و منجزيه العلم الإجمالي.

الاستدلال بعدم خروج المشكوك بوجهين:

الوجه الأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني؛

فإنه بعد أن ذكر أن الشك في القدره يستتبع الشك في ثبوت التكليف قال: لمكان العلم بالملاك، و ما هو المناط لانقذاح الإراده المولويه يجرى عليه حكم الشك في المسقط؛ لأن القدره بكلا قسميها من العقليه و العاديه ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الأمرية، فالملاك محفوظ في كلتا صورتى وجود القدره و عدمها، و العقل يستقلّ بلزوم رعايه الملاك و عدم تفويته مهما أمكن.

غايته: أنه عند العلم بعدم القدره على استيفاء الملاك لا يلزم العقل برعايه الملاك، بخلاف الشك فيها، فإنّ العقل يلزم برعايه الاحتمال تخلصا عن الوقوع في

مخالفة الواقع. فالشك في المقام ينتج نتيجة الشك في المسقط؛ أي في سقوط الملاك؛ وهو مجرى الاشتغال لا البراءة (١). انتهى كلامه.

وقد تأمل في آخر كلامه، وأسقط هذا الوجه عن الاعتبار بعد إيراد المحقق الكاظمي عليه؛ بأن لازمه وجوب الاجتناب عن أحد طرفي المعلوم بالإجمال مع العلم بخروج الآخر عن مورد الابتلاء؛ للعلم بتحقق الملاك أيضا في أحد الطرفين، ولا دخل للابتلاء وعدمه في الملاك، فلو كان العلم بثبوت الملاك يقتضي وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين مع الشك في خروج الآخر عن مورد الابتلاء، فليقتض ذلك أيضا مع العلم بخروج أحدهما عن مورد الابتلاء.

ثم إن المحقق العراقي (٢) ذهب إلى عدم تمامية إيراد الكاظمي على استاذة وقال:

الفرق موجود بين الشك في قدره في مورد وجود المصلحة، وبين الشك في وجود المصلحة في المقدور.

و الأمل موضوع حكم العقل بالاحتياط، والثاني ليس من باب الشك في قدره؛ بل إما مقدور جزما، وإما غير مقدور جزما. وإنما الشك في أن ظرف المناط أيما كان، ومرجه إلى الشك في أصل المناط، وقال في آخر كلامه: ليس العجب من المتوهم (الكاظمي) اشتباه الأمر عليه، وإنما العجب من استاذة كيف قنع بهذا الإشكال؟ فما ذهب إليه النائيني تام.

الوجه الثاني: ما أفاده الشيخ الأنصاري من التمسك بإطلاق

ما دل على حرمة الشيء، والقدر المتيقن خروج ما علم منه عدم الابتلاء، فإن الخطاب بالنسبة إليه مستهجن، فبقي الباقي؛ أي ما علم الابتلاء به، وما هو مشكوك الابتلاء (٣).

ص: ٢٠٣

١-١) فوائد الاصول ٥٥:٤-٥٧.

٢-٢) حاشية فوائد الاصول للمحقق العراقي ٥٦:٤-٥٧.

٣-٣) فوائد الاصول ٢٣٧:٢-٢٣٨.

و السّرّ في ذلك حسب تفسير المحقّق النائيني أنّ التخصيص بالمجمل مفهوماً -المردّد بين الأقلّ و الأكثر- لا يمنع عن التمسك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص و هو الأقلّ،

بيان المحقّق النائيني للتمسك بالإطلاق

و التمسك بالإطلاق فيما نحن فيه أولى؛ لأنّ المقيد لبيّ، و التمسك فيه بالإطلاق جائز حتّى في الشبهه المصدّقيه، فضلاً عن الشبهه المفهوميّه.

ثمّ إنّ منع أولاً: من كون هذا القيد من الأحكام العقليّه الضروريّه حتّى ينطبق عليه حكم المخصّيص المتّصل الذي يسرى إجماله إلى العامّ، و ذهب ثانياً: إلى أنّ سرايه إجمال المخصّيص اللفظي المتّصل، أو العقليّ الضروريّ إنّما هو فيما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، و تردّد مفهومه بين الأقلّ و الأكثر، كمفهوم الفاسق.

أمّا إذا كان عنواناً ذا مراتب مختلفه، و علم بخروج بعض مراتبه عن العامّ، و شكّ في خروج بعض آخر، فلا يسرى إجماله إلى العامّ؛ لأنّ الشكّ في مثل هذا يرجع في الحقيقه إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ، غير ما علم التخصيص به (١).

و ما ذهب إليه أولاً

و إن كان صحيحاً لا غبار فيه، إلّا أنّ المطلب الثاني لا يخلو عن إشكال، كما بيّنه المحقّق العراقي، قال: كلّ من قال بحجّيه الألفاظ من باب أصاله الظهور، يلتزم بأنّه إذا اتّصل بالكلام ما يشكّ و لو بدوا في قريبتيه يضربّ بانعقاد الظهور، و هذا الحكم العقليّ و إن فرضنا عدم تردّده بين الأقلّ و الأكثر، بل كان موجبا للشكّ في التخصيص بدوا؛ يمنع هذا المقدار من انعقاد أصل الظهور، من دون احتياج إلى ضمّ عنوان واقعيّ كان مفهومه مردّداً بين الأقلّ و الأكثر (٢).

على أنّ هناك إشكالا آخر يرد عليه، و هو عدم وجود الفرق بين كون المفهوم

ص: ٢٠٤

١- (١) فوائد الاصول ٤: ٥٨-٤٠.

٢- (٢) حاشيه فوائد الاصول للمحقّق العراقي ٤: ٦٠.

ذا مراتب مختلفه، و بين كونه غير مختلف المراتب؛ فإنَّ الشبهه في كلا القسمين مفهوميه، و نفس إجمال المفهوم في المخصّص المتّصل اللفظي و ما هو بحكمه يسرى إلى العام؛ فإنَّ الملاك في السرايه نفس وجود الإجمال في المفهوم؛ سواء كان له مراتب مختلفه، أم لا، فتدبر. و لعلَّ المحقّق النائيني التفت إلى هذا الإشكال و أمر بالتأمّل في آخر كلامه.

و قال الشهيد الصدر: كأنّه ضاع مراد المحقّق النائيني على مقرّر بحث المحقّق العراقي، فتخيّل أنّ المقصود هو: أنّ مفهوم الخارج عن محلّ الابتلاء ذو مراتب، و قد خرج عن العامّ بجميع مراتبه، و شكّ في أنّ مرتبته الضعيفه داخله في محلّ الابتلاء أم لا؟ فأورد عليه بأنّ هذا خلف فرض سريان إجمال المخصّص المتّصل إلى العامّ في تمام الموارد.

إلا أنّ مقصود المحقّق النائيني قدّس سرّه لم يكن ذلك، بل المقصود أنّ بعض مراتب الخروج عن محلّ الابتلاء يفرض خروجه عن العامّ بالمخصّص؛ لوضوحه عند العقل، و تضعف درجه الوضوح هذا إلى أن تنعدم في بعض مراتب الخروج عن محلّ الابتلاء، فلا يحكم العقل بعدم صحّحه جعل الحكم فيه، فلا يكون خارجا بالمخصّص اللبّي المتّصل، فيتمسّك فيه بالعامّ مطلقاً، أو في خصوص الشبهه المفهوميه حسب اختلاف المباني (1)، انتهى كلامه.

ثمّ قال المحقّق النائيني في آخر كلامه:

إنّ الابتلاء بالموضوع ليس كالعلم من القيود المتأخّره عن التكليف وجوداً، حتّى لا يصحّ التمسّك بالإطلاق في نفي ما شكّ في اعتباره؛ بل هو من الانقسامات السابقه عليه؛ لأنّ القدره العاديّه كالقدره العقليّه من الأوصاف العارضه على المكلف قبل توجه التكليف إليه، و على فرض

ص: ٢٠٥

تسليم كون الابتلاء من القيود المتأخره، لكن مجرد هذا لا يجعله من شرائط التنجيز؛ فإنه منحصر بالعلم و الوصول، أو ما يقوم مقام العلم؛ فإن الملاك في شرطيه التنجيز هو كون الشيء موجبا لوصول التكليف، و قيد الابتلاء ليس مما يوجب التكليف (١).

و يتوجه عليه إيرادان:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي؛ من أن معنى تنجيز الخطاب و وصوله بمثابه يوجب استحقاق العقوبه على مخالفته، و كما أن للوصول دخلا، كذلك للقدره عليه أيضا دخل في فعليه استحقاق العقاب، فلا معنى لحصر أسباب التنجيز بخصوص الوصول (٢).

الثاني: ما ذكره نفسه قدس سره من أنه بعد تسليم كون الابتلاء من القيود المتأخره، لا مجال للتمسك بالإطلاقات و إن لم يكن من شرائط التنجيز؛ ضروره أنه لا ملازمه بين عدم كونه شرطا للتنجيز، و بين صحه التمسك بالإطلاق؛ إذ يكفي في المنع عن التمسك بالإطلاقات مجرد كونه من الانقسامات المتأخره، فالأولى منع كونه من القيود المتأخره (٣).

و لا يذهب عليك أن في تفسير كلام الشيخ الأنصاري يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: و هو الأظهر وفاقا للمحقق الآشتياني (٤)، أن مقصوده قدس سره هو: أن المقيّد اللبّي ليس كالمقيّد المتّصل الذي يسرى إجماله إلى العام، و لا يجوز التمسك فيه بالإطلاق، بل من قبيل المقيّد المنفصل الذي لا يسرى إجماله إلى العام.

ص: ٢٠٦

١-١) فوائد الاصول ٤:٦٣-٦٥.

٢-٢) حاشيه فوائد الاصول للمحقق العراقي ٤:٦٣-٦٤.

٣-٣) حاشيه فوائد الاصول للمحقق العراقي ٤:٦٤.

٤-٤) بحر الفوائد ١٠٤:٢.

و على هذا يمكن أن يرد على الشيخ منع هذا المبنى؛ فإنّ الملاك في الاتّصال، أو الانفصال هو العرف و العقلاء، و هم يرون المقيّد اللبّي متّصلاً.

الاحتمال الثاني: أنّ المقيّد اللبّي المنفصل المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر، هل هو كالمقيّد اللفظي المنفصل، أم لا؟

و بعد هذا الكلام نقول:

قد اورد على الشيخ إیرادات ثلاثة لا يمكن الجواب

عن جميعها]

و إن اجيب عن بعضها.

الإيراد الأوّل: ما ذكره صاحب الكفايه؛ من أنّ التمسك بالإطلاق إثباتاً فرع إمكان ثبوته، و الشكّ في المقام في إمكان ثبوته، فلا معنى للتمسك بالإطلاق (1).

و أجاب عنه المحقّق النائيني حلّاً و نقضاً.

أمّا الحلّ؛ فلأنّ الأمر بالعكس؛ أي إنّ الإطلاق إثباتاً كاشف عن وجود الإطلاق ثبوتاً و في نفس الأمر، كما أنّ الخطاب كاشف عن وجود الملاك في نفس الأمر، فمن هذا الإطلاق نستكشف عدم استهجان التكليف في مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السّلام: «اللهمّ العن بنى امّيه قاطبه» (2) عدم إيمان من شكّ في إيمانه من هذه الطائفة الخبيثه.

و أمّا النقض؛ فبأنّ هذا البيان موجب لسدّ باب التمسك بالإطلاقات، ففي جميع موارد التمسك يكون الشكّ موجوداً في نفس الأمر (3).

و قد فسّر المحقّق العراقي (4) عبارته الكفايه بما يسلم من هذين الإيرادين، و لكنّ التفسير لا يستفاد من ظاهر عبارته أصلاً؛ لأنّه راجع إلى كلتا العبارتين. فإيراد

ص: ٢٠٧

١- ١) كفايه الاصول: ٤١٠ كما فسّره بهذه العبارة السيّد الخوئي في مصباح الاصول ٢: ٤٦٢، و الشهيد الصدر في بحوث في علم الاصول ٥: ٢٩٥.

٢- ٢) كامل الزيارات: ٣٣٢ ح ٥٥٦، و عنه بحار الأنوار ١٠١: ٢٩٣ ح ١.

٣- ٣) فوائد الاصول ٤: ٦١-٤٢.

٤- ٤) حاشيه فوائد الاصول ٥٧: ٤-٥٨ و ٦١.

الإيراد الثاني: أنّ وجوب الاجتناب في الشبهه المحصوره لا يستفاد من مجرّد قوله: «اجتنب عن النجس» حتّى يتمسّك بالإطلاق في الموارد المشكوكه، بل يستفاد منه بضميمه حكم العقل بوجوب الموافقه القطعيه؛ و لا جريان للإطلاق في الحكم العقلي؛ لأنّه من الأدلّه اللبّيه، و الإطلاق من أوصاف اللفظ.

و اجيب عن هذا الإيراد بأنّ المراد هو التمسّك بالإطلاق الموجود في أدلّه أخبار الاحتياط، لكن هذا الجواب مخالف لصريح عباره الشيخ، فراجع.

الإيراد الثالث: أنّ الرجوع إلى الإطلاق إنّما يصحّ لدفع القيود التي كانت في مرتبه المقيّد، مع أنّ الابتلاء بحكم العقل و العرف من شرائط تنجّز الخطاب.

و التمسّك بالإطلاق إنّما هو في مرتبه الإنشاء، و بعد تماميه هذين الإيرادين ينتج أنّ التمسّك بالإطلاق غير تامّ جدّاً، و الصحيح هو التمسّك بما ذهب إليه النائيني من كونه شكّاً في المسقط، و عدم إيراد المحقّق الكاظمي عليه كما سبق تفصيله.

فإن قلت: إذا كان الابتلاء من شرائط تنجّز التكليف، فما هو المعنى لوجود التكليف عند الشكّ في الشرط؟

قلت: هذا مسلّم؛ فإنّ المشروط ينتفي عند انتفاء الشرط، و مشكوك عند الشكّ في الشرط. لكن لا ندعى أنّ التكليف المشروط بهذا الشرط موجود، بل حكم العقل بلزوم الاحتياط موجود في فرض العلم بالملاك، و هذا غير مشروط بالتنجّز.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا في هذا المقام أنّ المرجع عند الشكّ هو الاحتياط؛ من باب أنّ الشكّ شكّ في المسقط. و هو مجرى الاحتياط، و لا تصل النوبه إلى جريان البراءه.

الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً سنه ١٤١٦ من الهجره النبويه

رساله في نظريه العدالة في الحكومه الإسلاميه و ولايه الفقيه

اشاره

و قد ألفت في سنه ١٤١٩ هـ ق بمناسبه مؤتمر الإمام الخميني قدس سره و الفكره و رويّه الحكومه الإسلاميه

كانت هذه الرساله باللغه الفارسيه بقلم المؤلف حفظه الله و قد نقلت إلى اللغه العربيّه

ص: ٢٠٩

إنّ بالإمكان دراسته مشروعيتيه (١) في لزوم إقامه الحكومه الإسلاميه تحت زعامه الفقيه الجامع للشرائط من أبعاد مختلفه.

وقد ذهب بعض فقهاء الإماميه إلى إثبات الحكومه الإسلاميه و ولايه الفقيه عن طريق الحسبه، أو تحت عنوان الأمر بالمعروف؛ من جهة أنّ الحكومه الإسلاميه أعلى و أسمى أشكال المعروف (٢)، و ذهب البعض الآخر إلى إثباتها عن طريق العقل، أو الدليل التلفيقي من العقل و النقل على أساس ضروره وجود الحاكم لحفظ نظام المجتمع و معيشه الناس، و القدر المتيقّن في سماه الحاكم أن يكون فقيها عارفا بأحكام الإسلام و أبعاده المختلفه (٣).

و في هذا المقال تحرّكنا من زاويه اخرى لإثبات مشروعيتيه الحكومه

ص: ٢١١

-
- ١-١) المقصود من المشروعيتيه في هذه مقاله، هو المعنى الخاص لها؛ أي الحقائقيه. و ليس المراد منها هو المعنى العام المستخدم في العلوم السياسيه (أعمّ من الحقائقيه و عدمها).
 - ٢-٢) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣:٥٥٣ و ما بعدها.
 - ٣-٣) كتاب البيع للإمام الخميني قدس سرّه ٢:٦٢٣ و ما بعدها.

الإسلاميّة إجمالاً. و بعبارة اخرى: دراسه مشروعیّه، بل ضروره ولايه الفقيه من منهج آخر على نحو الإجمال، رغم أنّ الدراسه الفقهيّه الدقيقه و المستوعبه بحاجه إلى مجال أوسع و تدبّر أكثر. و قد تمّت الإشاره إلى هذا المنهج فى كلمات الإمام الخميني قدس سرّه بنحو الإجمال (١).

و فى عمليّه إثبات مشروعیّه ولايه الفقيه بهذا المنهج، لا نجد أنفسنا بحاجه إلى الاستدلال بأدله الحسبه، أو أدله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أو روايات بحث ولايه الفقيه من قبيل: العلماء ورثه الأنبياء (٢)، أو العلماء أمناء الرّسل (٣).

و ليس من اللازم أيضا التمسّك لإثبات أصل الولاية بهذا المنهج بمقبوله عمر بن حنظله (٤)، و التوقيع الشريف لإمام العصر (٥) عليه السّلام؛ لأنّ هذا المنهج يقوم على قاعده متماسكه للكثير من محكمات القرآن الكريم، و الروايات المعتمده التى سوف يشار إليها لاحقا.

فى هذا المنهج نلاحظ هامشيّه إلغاء مسأله لزوم بيعه الناس مع الفقيه، فى حين أنّ المناهج الاخر تأخذ بنظر الاعتبار الحاجه إلى البيعه فى مسأله إثبات ولايه الفقيه.

ص: ٢١٢

١- ١) كتاب البيع للإمام الخميني قدس سرّه ٢:٦١٧ و ما بعدها.

٢- ٢) الكافي ١:٣٢ ح ٢، و عنه وسائل الشيعه ٢٧:٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ٨ ح ٢.

٣- ٣) كنز العمّال ١٠:١٨٣ ح ٢٨٩٥٢ و ص ٢٠٤ ح ٢٩٠٨٣، الكافي ١:٤٦ ح ٥، و فيه: «الفقهاء امناء الرسل»، و كذا فى نوادر الراوندى: ١٥٦ ح ٢٢٦، و عنه مستدرک الوسائل ١٣:١٢٤، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٣٥ ح ٨.

٤- ٤) الكافي ١:٦٧ ح ١٠، تهذيب الأحكام ٦:٢١٨ ح ٥١٤ و ص ٣٠١ ح ٨٤٥، الاحتجاج ٢:٢٦٠، الرقم ٢٣٢، و عنها وسائل الشيعه ٢٧:١٣٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١.

٥- ٥) و هو: قوله عليه السّلام: «أمّيا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا». كمال الدّين: ٤٨٤ ح ٤، الغيبه للطوسى: ٢٩١ قطعه من ح ٢٤٧، الاحتجاج ٢:٥٤٣ قطعته من الرقم ٣٤٤، و عنها وسائل الشيعه ٢٧:١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ٩ ح ٩.

و يتلخص هذا المنهج في نقاط:

الاولى: أن الهدف الأساسي لبيان الأحكام، و إيجاد الأديان، و إرسال الأنبياء عليهم السّلام، و إنزال الكتب السماويّه، عباره عن تحقّق العدالة بمعناها الأوسع، الذي سوف يأتي الحديث عنه.

و تحقّق العدالة واجب في دائره العقل، و القرآن، و الروايات.

الثانيه: أن جعل الولاية للأنبياء و المرسلين عليهم السّلام ليس من جهه أن الشارع المقدّس أراد إعطاء القدره الظاهريّه لهم، بل من أجل تحقّق العدل بمعناه الواسع بين الناس (1). فالشارع جعل الولاية للأنبياء عليهم السّلام، و خاصّه النبيّ الأكرم صلّى الله عليه و اله من حيث ارتباطهم بمصدر الوحي النورانيّ، و صلّتهم الوثيقه بالعاليم السماويّه، فكانوا أوثق الناس، و أعرفهم بعملية تلقّي الوحي، و تطبيقه في حركة الواقع الاجتماعيّ، و إلاّ فمع قطع النظر عن هذه الجبهه، لا يمكن تصوير وجه صحيح لهذا الأمر.

الثالثه: أنه يستفاد من الروايات التي تقرّر بأنّ «العلماء ورثه الأنبياء»، و «امناء الرّسل» أنّ هذا المنصب قد جعله الله -تعالى- للفقهاء الجامعين للشرائط، و مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ تحقّق العدالة لا يختصّ بالأنبياء و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام، بل يشمل كلّ من له معرفه جيده بالعداله من خلال الارتباط بالقرآن، و السنّه الشريفه، و بالتالي من وجوب تحقّق العدالة يتبين حينئذ لزوم ولايه هذه الفئة على الناس، و سيتمّ توضيح هذا المطلب أكثر فيما بعد.

الفقيه الجامع للشرائط يستطيع تحقّق العدالة بمعناها الواقعي في المجتمع، حيث نعتقد بأنّ أعرف الناس بحقيقه العدالة، و أبعادها، و جزئياتها، هم المتعمّقون في الدين، و المحقّقون في كتاب الله و سنّه نيّه الكريم صلّى الله عليه و اله، و هذا المعنى يتجسّد في

ص: ٢١٣

(١ - ١) كما في قوله -تعالى-: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ سورة الحديد ٥٧:٢٥.

الإمام الخميني قدس سره يقرّر هذا المعنى في خطبته بتاريخ ١٣٦٥/٦/٢ هـ.ش، المطابق لسنة ١٤٠٦ هـ.ق، بمناسبة عيد الغدير و يقول:

إنّ الله-تبارك و تعالی-علم بأنّه لا أحد بعد رسول الله صلّى الله عليه و اله بإمكان تحقّق العدالة بما في الكلمه من معنى، و بالصوره المطلوبه، فأمر رسوله الكريم صلّى الله عليه و اله بأن ينصب لذلك من يتمتّع بالقدره الكافيه لتحقّق العدالة بجميع معانيها في المجتمع، و تكون حكومته حكومه إلهيه (١).

و يتبيّن من هذا المقطع من كلام الإمام أنّ فلسفه الغدير و الغايه المهمّه من نصب الإمام عليه السّلام هي إقامة العدل.

إنّ ما جعل أساس الإمامه ضروريًا في الإسلام هو: أنّ الشخص الوحيد القادر على تحقّق العدالة بمعناها الواقعي في المجتمع هو الإمام عليه السّلام؛ لأنّ العدالة في مفهومها و تعريفها هي وضع الشئ في موضعه، و هذا المفهوم الواسع للعدالة -الشامل لجميع الأبعاد الوجوديه للإنسان، و جميع موجودات العالم، و ارتباط الإنسان مع غيره- لا يعلمه سوى الإمام عليه السّلام.

إنّ الإمام المعصوم عليه السّلام و من خلال العلم الواسع الذي أودعه الله-تعالى-فيه؛ يمكنه تبيين العدالة للمجتمع الإنساني، و بالتالي العمل على تحقّقها.

المراد من العدالة

إنّ المراد من العدالة في هذا البحث ليس هي الملكه النفسانيه التي تعدّ إحدى فضائل النفس، بل أكمل فضائلها، و التي تقع مورد البحث الفقهي، و تعتبر شرطاً في

ص: ٢١٤

إمام الجماعة، أو الجمعه، أو الشاهد، و أمثال ذلك، كما أنّ المراد منها ليس هو المفهوم من العدالة في دائره الصفات الإلهيّه؛ أنّه تعالى لا يظلم أحدا إطلاقا في جميع الظروف، بل يجازى كلّ إنسان بعمله.

فالمراد من العدالة في هذا البحث هو معنى ثالث، و يمكن التعبير عنه بعنوان العدالة الاجتماعيّه بالمعنى الذى نظرحه فيما بعد.

قد يخطر إلى الذهن في البدايه، المعنى المحدود لهذه الكلمه؛ و هو لزوم مراعاة العدالة الاقتصاديّه في طبقات المجتمع، حيث يقوم الحاكم أو القائد بتوزيع المنابع المائيه، و القدرات الاقتصاديّه الموجوده في المجتمع على أفراده بشكل صحيح و منطقيّ، لا أن تجتمع الثروات بيد فئه معيّنه أو شخص خاصّ.

و لكن بعد التأمل و الدقه في مفهوم العدالة نجد أنّه بإمكاننا توسعه هذا المفهوم إلى أفق أسمى لا يقتصر على المسائل الاقتصاديّه و المائيه في المجتمع، بل يستوعب جميع الأبعاد الموجوده في المجتمع البشرى، و جميع العلاقات المرسومه بين أفراد البشر، بل بين الإنسان و غيره أيضا؛ لأنّه بالعدل قامت السماوات و الأرض (١).

إنّ العدالة الاجتماعيّه بهذا المعنى الشامل، تستوعب جميع الحقوق الفرديّه، و الاجتماعيّه للإنسان، و جميع أشكال الحقوق المعتره للإنسان، فيدخل في هذه الدائره حقوق الأديان، و المذاهب، و القوميّات، و جميع الحقوق التى لله - تعالى - على الإنسان، و المجتمع الإنسانيّ. و كذلك تشمل جميع امور الإنسان بصوره كامله؛ سواء في الامور العباديّه، و السياسيّه، و الاقتصاديّه، و الاجتماعيّه و أمثال ذلك.

و بالجمله: أنّ العدالة الاجتماعيّه بمعناها الواسع عباره عن رعايه جميع ما ينبغى و ما لا ينبغى في جميع أبعاد الإنسان، و المجتمع الإنسانيّ، و حتّى خالق

ص: ٢١٥

١- ١) عوالى اللّثالى ١٠٣: ٤ ملحق ح ١٥٠، تفسير الصّافى ١٠٧: ٥، التفسير الكبير للفخر الرازى ٢٦١: ٧.

الإنسان، و مع تحقّق هذه العدالة يتحرّك جميع أفراد البشر في المسار الصحيح في دائره العقيدته و الممارسه إلى درجه أنّ كلّ فرد و كلّ موجود ينال نصيبه المقرّر له من الكمال.

يقول أمير المؤمنين عليه السّلام في توضيح المراد من الآيه الشريفه: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ (١) العدل: الإنصاف. و الإحسان: التفضّل (٢).**

و يقول الفيلسوف الخواجه نصير الدّين الطوسي في شرحه لكلام أرسطو:

إِنَّ الْحَكِيمَ الْأَوَّلَ (أرسطو) قَسَمَ الْعَدَالَهَ إِلَى ثَلَاثِه أَقْسَامَ:

الأوّل: ما يكون مقتضى حقّ الله-تعالى- على الناس باعتباره واهب الخيرات، و مفيض الكرامات، بل سبب الوجود، و سبب كلّ نعمه تلحق بالوجود، و العدالة في هذا القسم تقتضى أن يقوم العبد ببذل الجهد لرعايه حقّ المولى بقدر الوسع و الطاقه.

الثاني: ما يكون مقتضى حقّ أبناء النوع على الإنسان من لزوم تعظيم الرؤساء، و أداء الأمانات، و الإنصاف في المعاملات.

الثالث: العدالة في رعايه حقوق الأسلاف؛ من قبيل قضاء الديون، و إنفاذ الوصايا، و ما عليهم من الحقوق (٣).

و نلاحظ في هذا الصدد أنّ المنادين بحقوق الإنسان بإمكانهم درك المعنى المحدود للعدالة الاجتماعيه، و بعد معرفه حدودها و مواردها في هذا الإطار المحدود يتحرّكون في دائره ترجمتها على أرض الواقع العملي، إلاّ أنّهم لا يتمكّنون من درك العدالة الاجتماعيه بالمعنى الصحيح و الواسع إطلاقاً.

ص: ٢١٤

١- ١) سورة النحل ٩٠:١٦.

٢- ٢) نهج البلاغه للدكتور صبحي الصالح: ٥٠٩، الحكمة ٢٣١، الدر المنثور ١٤١:٥، روح المعاني ٦١٠:١٤.

٣- ٣) اخلاق ناصري: ١٣٧-١٣٨.

و الحال أنّ هذا النحو من الإدراك و الفهم لمتطلبات العدالة يتوقف قطعاً على الوحي الإلهي، و المعرفة الصحيحة لمفاهيم و علوم القرآن و التعاليم الإلهية. فالعدالة الاجتماعية بمعناها الواسع لا يمكن معرفتها، و إدراك مدياتها القصية إلا بمعونه الوحي.

هل يتسنى لأحد معرفه حقوق الخالق-جلّ و علا-على الإنسان، مع قطع النظر عن الوحي و التعاليم الإلهية؟!

هل يتمكن الإنسان من التوصل إلى معرفه حقوق المذاهب، و الأقليات الدينيه، و معارف الأديان من دون الاتّصال بنور الوحي؟!

هل يستطيع أفراد البشر، و علماء الحقوق و القانون إدراك العقوبات، و المقررات الجزائية المترتبة على تخلفات الإنسان في الدائره الجزائية و القانونيه، بدون الاستمداد من القرآن و السنّه؟!

و الأهمّ من ذلك كلّه، هل يمكن معرفه حدود اختيارات الإنسان، و المساحات المسموحه لحرّيته من دون الاسترفاد من هذا المنهل الإلهي الفياض؟!

هل يمكن معرفه حقوق الإنسان على أبناء نوعه، من خلال الفكر المحدود و العقل الناقص للإنسان؟!

الإنسان المعاصر عاجز حتّى من بيان و معرفه الحقوق الابتدائيه للوالدين على الأبناء..

فعلى هذا يتّضح أنّ الميّن و المعرّف لهذه العدالة الاجتماعيه ليس سوى الوحي فحسب، و الميّن لهذه العدالة من أفراد البشر لا بدّ أن يكون على صله بالوحي، كالأنبياء عليهم السّلام، أو على معرفه دقيقه به كالأئمّه المعصومين عليهم السّلام.

وجوب تحقّق العدالة

إنّ أوّل سؤال يخطر في الذهن بعد توضيح معنى العدالة، و يدعو الإنسان إلى التفكير و التأمل هو: ما الدليل على وجوب تحقّق مثل هذه العدالة؟ و هل يجب إجراء العدالة بالمعنى الواسع في المجتمع؟

و بعبارة اخرى: أنّه قد يتصوّر أنّ هذه العدالة بمعناها الواسع؛ هي أمر مثاليّ لا يمكن ترجمته إلى أرض الواقع العملي، أو إذا أمكن ذلك، فيقتصر على الممارسات الفرديّة فقط، و يكون أمرا جيّدا و محمودا، و لكن لا دليل على وجوب تحقّق هذه العدالة على مستوى المجتمع. و خاصّه في زمن الغيبة، حيث يكون المجتمع محروما من حضور المعصوم عليه السّلام؛ و هو العارف بالوحي واقعا.

أدله وجوب تحقّق العدالة

أشاره

على هذا الأساس لا بدّ من ذكر أدله وجوب تحقّق العدالة بمعناها الواسع:

الدليل الأوّل: العقل، بمراجعته العقل السليم

يتّضح أنّ العقل يرى ضروره تحقّق مثل هذه العدالة مع توفّر المقدمات و الشروط؛ لأنّ التخلف عنها، و عدم التحرك من أجل تنفيذها في حركة الحياه يعتبر نوعا من الظلم، و الظلم قبيح بنظر العقل المستقلّ.

الدليل الثاني: القرآن، لقد تمّ التأكيد في موارد كثيره من القرآن الكريم

على لزوم إجراء العدالة، بل يستفاد من الآيات الشريفه أنّ الهدف من نصب الخلفاء عليهم السّلام، و إرسال الرسل و الأنبياء عليهم السّلام هو إجراء العدالة و الحكم بالحقّ.

و في هذا المجال نلفت النظر إلى عدّه آيات قرآنيّه تقرّر هذا المطلب:

١- قوله -تعالى-: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (١)**.

ص: ٢١٨

فى هذه الآيه الشريفه يأمر الله-تعالى-بالعداله بشكل مطلق و كلى،و من الواضح أنّ المقصود من العدل و العداله هنا ليس هو المحدود فى دائره الامور المائيه و الاقتصاديه،بل المقصود هو العدل فى جميع الامور،فالعدل بمعناه الواسع هو المراد لله تعالى،و يستفاد الوجوب من كلمه «يأمر»بصوره جيده.

بعض العلماء ذهب فى تفسير الآيه الشريفه إلى أنّ المراد بالعدل هنا:أداء الواجبات،و المراد بالإحسان:هو الإتيان بالمستحبات (١)،بينما ذهب آخرون إلى أنّ العدل:هو التوحيد،و الإحسان:هو أداء الأعمال الواجبه (٢).و ذهب فريق ثالث إلى أنّ العدل:هو تناغم الظاهر مع الباطن،و الإحسان:هو أن يكون باطن الشخص أفضل من ظاهره (٣).

و لكن بما أنّ الآيه الشريفه لم تحدّد المراد من العداله فى أىّ من هذه المعانى المذكوره،فيستفاد أنّ مقصود الآيه هى العداله بمعناها الواسع كما تقدّم.و الملاحظه التى تستدعى التدبّر فى الآيه الشريفه هى:هل المستفاد من كلمه «يأمر»هو الوجوب التكليفى،أو الوجوب الإرشادى؟

و بعباره اخرى:أنّ من المحتمل أن يكون الأمر الإلهى فى هذه الآيه الشريفه أمرا إرشاديا،و خاصّه إذا أخذنا بتفسير العدل على أساس أنّه أداء الواجبات،فمن الواضح:أنّ أداء الواجبات لا يمكن أن يكون أمرا تكليفيا،بل هو أمر إرشادى.

و فى الجواب عن ذلك يمكن القول:بأنّ الدقه فى كلمه «يأمر»تستدعى الوجوب التكليفى،و لا أقلّ من الوجوب بالمعنى الأعمّ من التكليفى و الإرشادى؛ يعنى أنّ أحد الواجبات الشرعيّه و الإلهيه،إيجاد العداله و تحقّقها فى المجتمع

ص:٢١٩

١-١) التبيان فى تفسير القرآن ٢:٤١٨،روض الجنان و روح الجنان ١٢:٨٤.

٢-٢) جامع البيان ١٤:١٩٨،الدر المنثور ٥:١٤٠،روح المعانى ١٤:٦٠٩-١٠:٦١٠،مجمع البيان ٦:١٨٠.

٣-٣) مجمع البيان ٦:١٨٠،روح المعانى ١٤:٦٠٩-١٠:٦١٠،تفسير نمونه ١١:٣٦٨.

البشرى، والأشخاص القادرون على امتثال هذا الأمر الإلهى، وهم لا يدعون له يستحقون العقاب، ومجرد درك العقل لوجوب إجراء العدالة لا يلازم كون الأمر بها إرشادياً.

والملاحظه الاخرى فى هذه الآيه هى: أنّ الآيه الشريفه تتضمن تكليفا مهماً للأفراد و المجتمع، و ليست فى مقام الإخبار.

و بعباره اخرى: إنّ الجملة فى الآيه ليست جمله إخباريّه، بل هى فى مقام الإنشاء، أمّا الاحتمال الذى طرحه البعض فى حديث: الناس مسلّطون على أموالهم (١)؛ من أنّ هذه العبارة خبريّه، و لا- دلالة لها إطلاقاً على الحكم (٢)، لا يرد فى هذه الآيه الشريفه.

٢-قوله-تعالى-: يا داؤدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (٣).

هذه الآيه الشريفه التى ورد ذيلها ب«فاء التفرعيّه» تقرّر أنّ الحكم بين الناس بالحقّ هو أحد آثار و نتائج خلافة داود عليه السلام. و من الواضح: أنّ المراد بالحقّ هنا لا يقتصر على مورد المنازعه و المخاصمه الجزئيه، بل يشمل هدايه المجتمع و أفراد البشر إلى الحقّ و الكمال، و إيجاد الأرضيّه المساعده لتعالى الإنسان و رشده المعنوى و الأخلاقى، بواسطه القوانين الإلهيّه، و تبين كافه الحقوق للفرد و المجتمع.

٣-قوله-تعالى-: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (٤).

ص: ٢٢٠

١- (١) الخلاف ٣:١٧٦ مسأله ٢٩٠، عوالى اللئالى ١:٢٢٢ ح ٩٩ و ص ٤٥٧ ح ١٩٨ و ج ٣:٢٠٨ ح ٤٩، بحار الأنوار ٢:٢٧٢ ح ٧.

٢- (٢) رسائل فقهيه (تراث الشيخ الأعظم): ١١٩، اوثق الوسائل فى شرح الرسائل: ٤٢٢-٤٢٣.

٣- (٣) سوره ص ٣٨:٢٦.

٤- (٤) سوره النساء ٤:٥٨.

و يستفاد من هذه الآيه الشريفه أنّ الحكم بالعدل بين الناس واجب، كما هو الحال فى وجوب ردّ الأمانه إلى أهلها، و يمكن أن يستشكل البعض بأنّ الحكم بالعدل فى هذه الآيه غير مطلق، بل مقيد بحدوث المنازعه بين الناس.

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ كلمه الحكم بالعدل مطلقه؛ أى كما أنّه شامله لحكم القضاء، كذلك شامله لحكم الولاه و الحكّام أيضا، كما ذهب إلى ذلك بعض المفسّرين صراحه (١). و على هذا ليس الحكم بالعدل مقيدا بحدوث النزاع، بل هو عنوان كلّى لبيان أنّ مطلوب الشارع المقدّس هو الحكم بالعدل بين الناس فى المجتمع الإسلامى، و بعبارة اخرى: إنّ الحكم بالعدل فى هذه الآيه هو ما تقدّم فى الآيه السابقه من الحكم بالحقّ.

٤- قوله- تعالى-: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ (٢).

فى هذه الآيه الشريفه يأمر الله- تعالى- المؤمنين بالقيام لتحقّق القسط و العدل.

كلمه «قَوَّامِينَ» جمع «قَوَّامٍ» (صبيغه مبالغه) تدلّ على التأكيد؛ يعنى قوموا كرارا لتحقّق هذا الأمر، أو تدلّ على أنّ الإتيان بهذه الفريضه مهمّ فى كلّ عصر و زمان، و فى مختلف الظروف و الأحوال.

و على هذا، فالآيه الشريفه تدلّ بوضوح على أصل وجوب القيام بالقسط و العدل. و لكن هل أنّ القائم بذلك فى البدايه هم أفراد المجتمع، أو الأنبياء و الأئمّه عليهم السّلام، و الفقهاء قدّس سرّهم، بحيث يترتب على بيان العداله بواسطه الأفراد قيام المجتمع بالقسط؟ فذلك بحث آخر سيأتى توضيحه.

ص: ٢٢١

١- ١) الميزان فى تفسير القرآن ٣٧٨: ٤.

٢- ٢) سوره النساء ١٣٥: ٤.

الدليل الثالث، الروايات: لقد ورد تقرير مسأله العدل بالمعنى المذكور

و التأكيد عليه فى الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السّلام، و فى نظره سرّيعه يمكننا استخراج عناوين مهمّه منها لتقرير هذا المطلوب:

الأول: أنّ العدل و إقامة القسط يمثّل أساس الدّين إلى جانب التوحيد. و قد ورد بهذا المعنى أحاديث متعدّده، منها: قوله عليه السّلام: إنّ أساس الدّين التوحيد و العدل (١).

و على هذا الأساس لو لم تؤخذ العداله بنظر الاعتبار، أو لم يتمّ إيجادها فى المجتمع، فالدّين سوف يفقد صيده على مستوى التواجد، و الحضور فى الساحة الاجتماعيه، و تحقّق الدّين و حضوره فى المجتمع مبن على أساس التوحيد و العدل.

و هذا؛ يعنى أنّ الحكومه الدينيه إذا استطاعت إقامة العدل فى المجتمع، أمكنها أن تدعى أنّ الدّين قائم و متحقّق فى المجتمع.

الثانى: أنّ الحكمه الأساسيه للولايه و الإمامه هى إيجاد العدل و القسط بين الناس، فقد ورد فى بعض الروايات قوله عليه السّلام: إنّما يراد من الإمام قسطه و عدله (٢).

فهذا الحديث الشريف يحصر الهدف من الإمامه و الولايه فى إقامة القسط و العدل. و من الواضح: أنّ المراد من العدل هذا هو جميع أبعاده، و إلاّ فإنّ إيجاد العداله فى موارد محدوده ممكن لغير الإمام عليه السّلام أيضاً، أمّا ما لا يقدر عليه سوى الإمام عليه السّلام، فهو تحقّق العداله بالمعنى الواسع المذكور سابقاً.

الثالث: أنّ الأساس فى ولايه الوالى العادل هى إقامة الحقّ و إبطال الباطل، حيث نقرأ فى بعض الروايات قوله عليه السّلام: إنّ فى ولايه والى العدل... إحياء كلّ حقّ و كلّ عدل (٣).

ص: ٢٢٢

١- (١) التوحيد: ٩٦ ح ١، معانى الأخبار: ١١ ح ٢، و عنهما بحار الأنوار ٤: ٢٦٤ ح ١٣ و ج ٥: ١٧ ح ٢٣.

٢- (٢) الدرر الباهره من الأصداف الطاهره: ٣٧، و عنه بحار الأنوار ١٠: ٣٥١ ح ١١.

٣- (٣) تحف العقول: ٣٣٢، و عنه بحار الأنوار ٧٥: ٣٤٧ ح ٤٩.

و ما هو جدير بالتأمل في هذه العبارة هو جملة «إحياء كلِّ حقٍّ» بصيغته القضييه العامه، حيث يتم إحياء كلِّ حقٍّ و عدل ببركه ولايه العادل.

و يمكن أن يتوهم أنّ كلمه «في» في هذه الروايه تدلّ دلالة واضحه على أنّ إقامه الحقّ، و حراسه الحقوق لجميع الأفراد، و إيجاد العدل بجميع معانيه، هي أحد شؤون الولايه و الإمامه. و هذا-يعنى إيجاد العدالة- لا يعتبر علّه تامّه لتحقّق و مشروعيتّه الإمامه.

و في مقام الجواب يجب القول أولاً: إنّّه يحتمل قوياً كون كلمه «في» الوارده في هذه الروايه بمعنى «الباء»؛ أى أنّ هذا الأمر يتحقّق ببركه ولايه والى العدل.

و ثانياً: على فرض أنّ «في» تدلّ على الظرفيه في هذه العبارة، إلّا- أنّه لا- ملازمه بين وجوب إجراء العدالة، و بين كونها واقع في سلسله المعاليل للإمامه. بل هي في سلسله العلل للإمامه، و الولايه تعتبر غايه لها.

الرابع: الفرق الأساسى بين الولايه المباحه، و الولايه المحرّمه كامن في هذا الأمر، فنرى أنّ بعض الروايات تقرّر هذا المعنى بقوله عليه السّلام: فوجه الحلال من الولايه، ولايه الوالى العادل (١).

الخامس: أنّ المجتمع الذى يقع مورد رضا الله- تعالى- هو المجتمع الذى تقام فيه العدالة بقوله عليه السّلام: علامه رضا الله... عدل سلطانهم (٢).

السادس: تفضيل ساعه واحده من العدل على سبعين سنه عباده بقوله عليه السّلام:

عدل ساعه خير من عباده سبعين سنه (٣).

و ينبغى التدبّر لمعرفة الحكمه في كون ساعه واحده من العدل أفضل من سبعين سنه من العباده، و من الواضح عدم وجود خصوصيته لذكر رقم سبعين

ص: ٢٢٣

١- ١) تحف العقول: ٣٣٢، و عنه بحار الأنوار ٧٥: ٣٤٧ ح ٤٩.

٢- ٢) تحف العقول: ٤٠، و عنه بحار الأنوار ٧٧: ١٤٥ ح ٣٦.

٣- ٣) جامع الأخبار: ٣٢٧ ح ٩١٨، و عنه بحار الأنوار ٧٥: ٣٥٢ ح ٦١.

سوى دلالاته على أهميته المطلوب و عظمه مرتبه العدالة. و تتضح حقيقه و كنه هذا المطلب أكثر فيما لو ضمنا إليه الروايات التي تدلّ على عدم قبول العباده من دون الولاية، حيث ورد التصريح فى قوله عليه السلام: و لم يناد بشيء كما نودى بالولاية (١).

و هناك إشاره فى بعض الروايات إلى جهات اخر من المسأله، حيث يمكن بيانها بشكل إجمالى من قولهم عليهم السلام: إنّ لمحمد صلى الله عليه و اله اثنى عشر إماما عدلا (٢).

فقد ورد فى هذه الروايه وصف أوصياء النبى صلى الله عليه و اله بالعداله، حيث يتضح أنّ الهدف من وصايتهم عليهم السلام هو تحقّق العدالة فى المجتمع.

و بعباره اخرى: إنّ من المعلوم أنّ المقصود من وصف الأئمه عليهم السلام بالعداله ليس بيان للملكه النفسائيه؛ لأنّه مع وجود العصمه لا يبقى معنى لوصف العدالة، إذن فالمقصود من العدالة هو ذلك المعنى الواسع الذى ينحصر تحقّقه و إيجاداه بهذه الفئه من الناس.

و هناك روايات كثيره وردت فى صدد ظهور الإمام المهدي عليه السلام، و لعلّه يمكن القول بالتواتر المعنوى، بل التواتر اللفظى فيها، حيث يمكن الاستفاده منها فى موضوعنا من قولهم عليهم السلام: يملأ الله به الأرض قسطا و عدلا بعدما ملئت ظلما و جورا (٣).

و هذا-يعنى أنّ الأساس فى حكمه الإمام المهدي عليه السلام العالميه-تمثّل فى تحقّق القسط و العدل فى المجتمع البشرى.

النتيجه هى: أنّ تحقّق العدالة فى نظر العقل و القرآن و الروايات، أمر ضرورى

ص: ٢٢٤

١-١) المحاسن ١:٤٤٥ ح ١٠٣٣، الكافي ٢:١٨ ح ١، و ص ٢١ ح ٨، و عنهما وسائل الشيعة ١:١٨، كتاب الطهاره، أبواب مقدّمه العبادات ب ١ ح ١٠.

٢-٢) مقتضب الأثر: ١٦، و عنه بحار الأنوار ٣٦:٢٢١ ح ٢٠ و عوالم العلوم و المعارف و الأحوال ٣/١٥:٨٣ ب ٣ قطعه من ح ١.

٣-٣) بحار الأنوار ٣٦:٢٠٣-٤١٦ عدّه أحاديث، و ج ٤٦:٥١-١٦١ ب ١-١٠.

و واجب، و يستفاد من مجموع الروايات أنّ أساس الإمامة يقوم على مسأله إيجاد العدله فى المجتمع البشرى، لا إيجاد الرابطة العاطفيه و المحبّه بين الإمام عليه السّلام و أفراد البشر، رغم أنّ هذه الغايه الأخيره تمثّل أحد الامور المطلوبه فى الشريعه.

إنّ الاعتقاد بالإمامه بمعناه الدقيق؛ يعنى الاعتقاد بوجود شخص قادر على القيام بالعدل بين الناس، و إنقاذ المجتمع من كلّ أشكال التلوّث و الانحطاط.

و أنّ الاعتقاد بالإمامه بمعناه الصحيح لا ينحصر فى الاعتقاد القلبي بوصيه النبى الأكرم صلّى الله عليه و اله بخلافه الإمام عليه السّلام من بعده، و حبّه و البراءه من أعدائه.

إنّ أكثر الروايات التى ورد فيها لفظ «الإمام» وردت إلى جانبه كلمه «العدل» بعنوان صفه، و خصوصيه مهمّه و أساسيه و غايه قصوى للإمامه، و لذلك قال الإمام الخمينى قدّس سرّه: إنّ الهدف و الغايه من الإمامه هى العدله (١).

المنفّذون للعدل فى المجتمع

يتّضح من مجمل المطالب السالفه أنّ تحقّق العدله أمر واجب على النبى صلّى الله عليه و اله و أوصيائه عليهم السّلام، و الإمامه بدون إجراء العدله لم تكن يوما مقصوده للشارع المقدّس.

أمّا ما نحن بصدد بحثه فى هذا القسم، و لعلّه يمثّل العمده فى هذا الموضوع هو:

هل يختصّ و جوب إجراء العدله بالنبى صلّى الله عليه و اله و أوصيائه المعصومين عليهم السّلام، أو يمتدّ ليشمل الفقيه الجامع للشرائط؟

يستفاد من الآيات الشريفه التى تمّ الاستدلال بها آنفا أنّ و جوب إجراء العدله لا يختصّ بالنبى صلّى الله عليه و اله أو أوصيائه عليهم السّلام، بل يشمل أشخاصا آخرين أيضا، و هؤلاء الأشخاص - كما تقدّم سابقا (٢) - ليسوا سوى الفقهاء الجامعين للشرائط،

ص: ٢٢٥

١- ١) راجع صحيفه امام رحمه الله ١٢:٢٨٠ و ج ١٤:٤٧٢.

٢- ٢) فى ص ٢١٣.

حيث لا يوجد سواهم من لديه رابطة مع القرآن، وتعاليم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ على أساس التخصيص في هذا الأمر.

وهنا لا بد من الأخذ بنظر الاعتبار الروايات التي تقرّر خلافه العلماء الأئمة المعصومين والأنبياء عليهم السلام.

وهذه الروايات - من قبيل: العلماء ورثة الأنبياء (١)، أو العلماء أمناء الرسل ٢، أو روايات آخر في هذا الباب (٢) - تدلّ دلالة واضحة على خلافه العلماء للأئمة المعصومين والأنبياء عليهم السلام، إلا أنّ النقطة المهمّة هنا هي جهة التنزيل، فهل جهة التنزيل هي أنّ العلماء أمناء الرسل في بيان أحكام الدّين و تبليغ الرساله، أو أنّ الوراثه و الأمانه تتمثّل في الجهه الأصليّه و العمده في المنزل عليه؟

من الواضح أنّ الاحتمال الأوّل غير مقبول إطلاقاً؛ لأنّ مجرد بيان الأحكام و تبليغ الرساله قد يتحقّق أحيانا من غير العلماء، فلا حاجة لتنزيل العلماء منزله الأنبياء عليهم السلام من هذه الجهه، و على هذا الأساس فالاحتمال الثاني هو المتعيّن، و هو:

أنّ التنزيل يقصد به تلك الجهه الأصليّه للأنبياء و المرسلين عليهم السلام، و هي إقامه العدل و القسط بمعناه الواسع و الدقيق.

و في هذا الصدد نذكر ما ورد عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، حيث قال: اللهم ارحم خلفائي - ثلاث مرّات - فقيل له: يا رسول الله من خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدى، و يروون عنى أحاديثى و سنتى، فيعلّمونها الناس من بعدى (٣).

و من الواضح: أنّ المراد من «خلفاء الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» لا يتعيّن بالأئمة

ص: ٢٢٤

١- ٢، ١) تقدّمتا في ص ٢١٢.

٢- ٣) وسائل الشيعة ٧٧: ٢٧- ١٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٨.

٣- ٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣٧: ٢ ح ٩٤، معاني الأخبار: ٣٧٤ ح ١، و عنهما وسائل الشيعة ٩٢: ٢٧ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٥٣.

المعصومين عليهم السّلام؛ لأنّ شأنهم أعلى من كونهم «يروون عنّي أحاديثي»، فعلى هذا يستفاد من الرواية أنّ الفقهاء خلفاء النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَنَزَلُوا مِنْ مَنزَلَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي تَوْهَمٌ أَنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةَ تَقَرَّرُ خِلَافَهُ الْفُقَهَاءُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ مِنْ جِهَةِ بَيَانِ الْأَحَادِيثِ وَسُنَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَحَسَبَ. وَبِالتَّالِي لَا تَدَلُّ عَلَى وَلَا يَتَّهَمُونَ؛ لِأَنَّ التَّعْبِيرَ بِجَمَلِهِ «الَّذِينَ يَرَوُونَ عَنِّي» لَهَا حَيْثُ تَعْلِيلُهُ لِلخِلَافِ، لَا حَيْثُ تَقْيِيدُهُ، وَالخِلَاطُ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْجِهَتَيْنِ هُوَ السَّبَبُ فِي هَذَا التَّوَهْمِ.

و بعبارة اخرى: إنّ مرجع هذا التعبير هو مرجع التعبير الوارد في مقبولة عمر بن حنظله في قوله عليه السّلام: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا (١).

إنّ المعرفة بالأحكام، بل جميع الأحكام تختلف كثيرا عن عنوان المبيّن للأحكام، إلاّ أنّ الإنصاف أنّ المنظور من كلمة «الخلفاء» في هذه الرواية يقتصر على الأئمة المعصومين عليهم السّلام، و لا يشمل الفقهاء.

و الشاهد على هذا المطلب أمران رغم وجود قرائن اخر أيضا:

الأوّل: كلمة «عنّي» تدلّ على أنّ الخلفاء هم الأشخاص الذين يروون الأحاديث عن النبيّ نفسه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فِي حِينِ أَنَّ الْفُقَهَاءَ يَفْتَقِدُونَ هَذِهِ السَّمَةَ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

الثاني: نظرا لما ورد في بعض الروايات عن أهل البيت عليهم السّلام بهذا المضمون: إنّ جميع ما نقوله هو عن آبائنا، عن أمير المؤمنين عليهم السّلام، عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَآلِهِ، يَتَّضِحُ أَنَّ كَلَامَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْوَاقِعَ فِي الرَّوَايَةِ يَنْحَصِرُ فِي الْأَئِمَّةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَ نَكْتَفِي فِي هَذَا الصَّدَدِ بِذِكْرِ رَوَايَةِ عَنْ أَصُولِ الْكَافِي:

عن هشام بن سالم و حمّاد بن عثمان و غيره قالوا: سمعنا أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

ص: ٢٢٧

حديثى حديث أبى، و حديث أبى حديث جدى، و حديث جدى حديث الحسين عليه السّلام، و حديث الحسين حديث الحسن عليهما السّلام، و حديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليهما السّلام، و حديث أمير المؤمنين عليه السّلام حديث رسول الله صلّى الله عليه و اله، و حديث رسول الله صلّى الله عليه و اله قول الله عزّ و جلّ (١).

النتيجة هي: أنّ هذه الروايه بالرغم من أنّ الإمام الخمينى قدّس سرّه (٢) يرى شموليتها للفقهاء، إلاّ أنّه فى نظرى القاصر غير شامله للفقهاء إطلاقاً، بل تختصّ بالأئمّه المعصومين عليهم السّلام.

و فى هذا البحث لا نجد حاجه للتمسك بإطلاق هذه الروايات ليرد إشكال أنّ هذه الروايات ليست فى مقام البيان؛ من جهه أنّ الفقيه يمكنه تشكيل الحكومه كالإمام المعصوم عليه السّلام، بل نتمسك بهذه الروايات فى أصل التنزيل فحسب.

و يستفاد جدّاً من هذه الروايات أنّ العلماء و الفقهاء منزّلون منزله الأنبياء و الأئمّه عليهم السّلام فى أصل المعرفه بالدين و الأحكام الإلهيه، و يكفى هذا الميزان فى المقام؛ لأنّ هذه المسأله - و هي: كون إجراء العدالة واجبا على النبىّ صلّى الله عليه و اله و الإمام المعصوم عليه السّلام - واضحه، كما ثبت من خلال هذه الروايات؛ أنّ الفقيه الجامع للشرائط بسبب ارتباطه بالقرآن و السنّه، و معرفته بالعداله - بمعناها الدقيق - خليفتهم، و حينئذ تكون النتيجة بأنّ إجراء العدالة واجب على الفقيه الجامع للشرائط.

و على هذا فلو تمكّن الفقيه الجامع للشرائط من إجراء العدالة على مستوى الواقع العملى من خلال تشكيل الحكومه، و جب عليه السعى لتشكيل الحكومه، و إلاّ و جب عليه القيام بالعدل و القسط بين الناس فى إطار قدرته على ذلك.

ص: ٢٢٨

١- (١) الكافي ١: ٥٣ ح ١٤، و عنه وسائل الشيعه ٢٧: ٨٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضى ب ٨ ح ٢٦.

٢- (٢) كتاب البيع للإمام الخمينى قدّس سرّه ٢: ٦٢٩.

الإشكال الأول: إذا قيل: إن الآية الشريفة: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ (١) تدلّ على أنّ وجوب القيام بالقسط غير منحصر بفئة خاصّة من الناس، كالأنبياء أو الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، أو الفقهاء، بل يستوعب جميع المؤمنين، حيث يجب عليهم القيام بالقسط، وبالتالي، إذا استطاع بعض المؤمنين من نيل الزعامه الظاهريّه، والتصدي للحكومه و القيام بالقسط بين الناس؛ فحكومتهم حينئذ تكون معتبره و مشروعته، وليست غير إلهيه، و على هذا الأساس لا تختصّ الحكومه و الولايه بالفقيه في زمن غيبه المعصوم عليه السّلام.

و في الجواب ينبغي أن يقال:

أولاً: أنّ القيام بالقسط من قبل عموم الناس لا يتسنّى إلاّ في صورته بيان حدود و ماهية القسط بصوره كامله.

و بعبارة أخرى: يجب على الناس القيام بالقسط بعد بيان معنى القسط و العدل بالنحو المعبر و الدليل الشرعيّ.

و ثانياً: نحن نعلم بأنّ نوع البشر غير قادر على القيام بالقسط بالمعنى الواقعي للكلمه، بل يمكنهم الإتيان بهذه الوظيفه في حدود معينه، و لذلك طلب الشارع المقدّس من الناس في هذه الآية الشريفة، القيام بالقسط في تلك الدائره المعينه الممكنه لهم، و هذا المعنى لا يتنافى مع وجوب القيام بالقسط بمعناه الواسع على من له معرفه حقيقته بالوحى.

و بعبارة أخرى: إنّ إثبات وجوب القيام بالقسط على النوع من أفراد البشر لا يدلّ على نفي هذا التكليف عن الأنبياء و أوصيائهم عليهم السّلام.

ص: ٢٢٩

الإشكال الثاني: قوله-تعالى-: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (١).

حيث يستفاد من هذه الآية الشريفة أنّ القائم بالقسط هم الناس أنفسهم، وقد ذكر الدكتور مهدي الحائري قدس سرّه في ذيل الآية الشريفة أنّ الآية فوّضت إلى الناس القيام بالقسط، وتحقيق العدالة، والنظم الاجتماعي. ولم تر أنّ مسؤوليته إجراء و تنفيذ هذا الأمر يتناسب شأن الأنبياء عليهم السّلام و مقامهم الرفيع (٢).

و في مقام الجواب لا بدّ من القول:

العجب من هذا المفكر أنّه توجه إلى جملة لِيُقُومَ النَّاسُ و لم يتأمّل بما قبلها بصورة وافيه، حيث تقرّر الآية أنّ إرسال الرسل و إنزال الكتب عبارته عن طريق و مقدّمه لقيام الناس بالقسط.

هل يتمكن الناس مع قطع النظر عن الأنبياء عليهم السّلام و الكتب السماويّه، من القيام بالقسط؟

إنّ مدعى هذا العالم هو: أنّ الناس يجب عليهم تشكيل الحكومه و التصدّي للقيام بالقسط، في حين أنّ الناس طبقاً للآيه الشريفة لا يتمكّنون من القيام بالقسط بدون الارتباط مع الأنبياء عليهم السّلام و الكتب السماويّه. و حينئذ فمن باب كلّ ما بالعرض لا بدّ أن يرجع إلى ما بالذات، يستفاد ضروره أن يكون الأنبياء و الأولياء الإلهيين عليهم السّلام هم السابقون للقيام بالقسط.

و في مقام توضيح الجواب أكثر نقول:

أساساً لا يصحّ أن نقول: من جهه بأنّ للفقيه مسؤوليته بيان الأحكام

ص: ٢٣٠

١-١) سورة الحديد ٢٥:٥٧.

٢-٢) حكمت و حكومت: ١٤٠.

و شأنيته النظاره عليها،و من جهه اخرى نسلم الحكومه بيد غير الفقيه و نرى مقام الفقيه فى معزل عن الحكومه،ولا يوجد دليل على مستوى العقل أو النقل على ذلك.

لا- يمكن أن نعتبر الفقيه منظرًا،أو صاحب ايدولوجيه فحسب،بينما يقوم غيره بالتصدى لأمر الحكومه،بل يجب أن يكون الفقيه على رأس الحكومه الإسلاميه،و يتم وضع جميع الامور فى المجتمع تحت اختياره و تدبيره بعنوانه قائما بالقسط.

هذا،مضافا إلى أنه لا يتنافى شأن الفقيه؛بل سلبه منه يقلل من شأنه و منزلته.

و فى هذا الصدد يجب الانتباه إلى وجود فرق بين القائم بالقسط،و المباشر له، فلا ينبغي الخلط بينهما.

الإشكال الثالث:إذا قيل:ما الملازمه بين وجوب إجراء العداله و مسأله الولايه؟ألا يمكن القول بأنّ القادر على إجراء العداله يجب عليه هذا العمل،و فى نفس الوقت ليس له ولايه إطلاقا؟

و فى مقام الجواب لا بدّ من التحقيق فى أقسام و موارد إجراء العداله:

أ)إجراء العداله فى دائره العلاقه الزوجيه،فلو كانت له عدّه زوجات،وجب عليه العدل بينهما فى مقام العمل و السلوك،إلا أنّ هذا النحو من إجراء العداله لا يلازم وجود الولايه بأى شكل من الأشكال،و لا يمكن القول بأنّ للزوج ولايه على زوجاته.

ب)وجوب إجراء العداله من قبل الوالدين تجاه أبنائهم،و فى هذا المورد لا ملازمه أيضا بين وجوب العداله و الولايه،رغم أنّه مع قطع النظر عن العداله أنّ للأب ولايه على أبنائه.

ج)وجوب إجراء العداله فى توزيع الثروات و الإمكانيات من قبل الحكومه بين أفراد و طبقات المجتمع،و فى هذا المورد أيضا لا ملازمه بين هذا الأمر و الولايه.

د) هذا القسم الذى يختص بمورد إجراء العدالة فى أحكام الدين و تحققه فى المجتمع، له ملازمه واضحه مع الولاية؛ لأنّ هذا القسم من أقسام تحقيق العدالة؛ يعنى استيفاء كلّ شخص جميع حقوقه، و يتوقف هذا الأمر على قبول نظر الحاكم و لزوم تبعيته له، و هو معنى الولاية، حيث إنّ حقيقه الولاية ليست أكثر من لزوم تبعيته الحاكم و طاعته.

و بعبارة اخرى: إنّ الولاية تقوم على ركنين:

أحدهما: اعتبار و نفوذ رأى الحاكم و نظره.

ثانيهما: لزوم إطاعه الآخرين له.

و هذان الأمران متوقّران بوضوح فى وجوب إجراء العدالة فى هذا القسم.

العدالة، و علاقتها بمسألة الحسن و القبح العقليّين

فى هذا البحث يمكن أن يدور فى الذهن هذا المطلب، و هو: أنّه مع التسليم بكون الحسن و القبح عقليّين، و أنّ حسن العدل من المستقلّات العقليّة، فأىّ حازه بعد ذلك لفهم العدالة و بيان حدودها و ماهيتها إلى الأنبياء أو الأئمّة عليهم السّلام أو غيرهم، فقضيّه «العدل حسن» من القضايا المشهوره و الآراء المحموده، أو بتعبير ابن سينا: من التأديبات الصّلاحيّة (١) التى وقعت مورد اتّفاق جميع أفراد البشر لوجود ملاك المصلحه العامّه فيها.

و عليه: فمع غصّ النظر عن الشريعة و أصحابها و العارفين بها يمكن فهمه و معرفه العدالة بالعقل.

و للإجابة على هذا المطلب لا بدّ من بيان امور:

الأوّل: بالرغم من أنّ مبنى الإماميّة فى بحث الحسن و القبح هو: أنّ العقل

ص: ٢٣٢

يدرك حسن و قبح الأشياء بالاستقلال، إلا أنّ ذلك لا يعنى كفايه العقل فى الرجوع إليه فى تبين المعنى الواسع للعدل.

فقد أصبح واضحاً فى بحث الحسن و القبح أنّ العقل لا يستقل بإدراك الحسن و القبح فى جميع الأفعال و الامور، و طبعاً فالعقول الكامله-حسب نظر الآخوند الخراسانى قدس سرّه (١)-المحيطه بجميع جهات الأفعال، تكون محيطة كذلك بحسن و قبح هذه الأفعال، و لا يخرج أى فعل عن دائره حكمها بالحسن و القبح، و لكن من الواضح أنّ هذه العقول لا تكون كامله من دون الارتباط بالوحي.

الثانى: أنّ المقصود من بحث العدالة هو كيفيه إجرائها فى المجتمع البشرى بالطرق الصحيحه و المشروعه، و الحال أنّ مجرد قبول التحسين و التقييح العقليين لا يكون موجبا للبعث و الزجر، و إنّما إذا صدر فعل من شخص اتّفاقاً، يدرك العقل حسنه أو قبحه، و لذلك لا بدّ من توقّف دواع اخر للبعث و الزجر، و يتحقّق هذا الأمر بإرسال الرسل و تبين المعنى الدقيق لمفهوم العدالة من قبل الشارع و الشريعه.

و قال المحقق الاصفهاني تبعاً لاستاذه الآخوند: إنّ شأن القوه العاقله هو التعقّل فقط، لا البعث و الزجر (٢).

الثالث: أنّ قضيه حسن العدل رغم كونها من القضايا المشهوره، إلا أنّ المجتمع البشرى بحاجه إلى إضافه المدح و الذمّ و الحكم باستحقاق المثوبه و العقوبه، فى حين أنّ استحقاق المدح و الذمّ ليس من القضايا المشهوره؛ لأنّ القضايا المشهوره من سنخ القضايا البرهانيه التى تتجلّى فى أحد أشكال القضايا السّ:

الأوليات، الحسيّات، الفطريّات، التجريبيّات، المتواترات، الحدسيّات.

الرابع: أنّ ما يلزم لإجراء العدالة فى المجتمع بعد درك حدود و ماهيته العداله،

ص: ٢٣٣

١- ١) فوائد الاصول للآخوند الخراسانى: ١٢٤-١٢٥.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٣٦٨-٣٦٩، نهايه الدرايه ٢٨٧، ١٩٥: ٣ و ٣٣٣.

هو: تشخيص مصاديق العدالة و الظلم، و طبعا فقد قرّر في محلّه مفصّلا أنّ تشخيص المصاديق و تطبيق المفاهيم الكلّي عليها مختصّ بالعقل - كأن يحكم في الموارد الجزئيّه بأنّ هذا الفعل من مصاديق العدل أو الظلم، كما قال به الآخوند الخراساني و جمع من تلامذته (١) - أو أنّ للعرف أيضا له دخل فيه، كما قال به المحقّق النراقي و الإمام الخميني قدّس سرّه (٢).

و لا تريد في أنّه لو قلنا بأنّ تطبيق و تشخيص المصاديق بالعقل، أو به و بالعرف، فحينئذ نقول: بما أنّ الموارد التي لا يقدر العقل و العرف تطبيق تلك المصاديق بالعدل و الظلم، أو الحسن و القبح ممّا لا تحصي، لا بدّ في تشخيصها من مراجعه الشرع الذي هو الناظر لتمام الامور و الآثار و الأمر و النهي.

حاجه البشر إلى الولي، و انحصار الولاية بالذات في الله تعالى

المشهور في أوساط المحقّقين و أرباب النظر أنّ البشر و المجتمع البشري بحاجه إلى حاكم و أمير لنظم امور المجتمع و تدبير شؤونه.

هذا المطلب و إن كان من البدايه و الوضوح بمكان، إلاّ أنّه بالنظر الدقيق ندرك جيّدا أنّ البشر بحاجه إلى وليّ من حيث وقوع الإنسان تحت ولاية الحقّ تعالى، و أساسا لا يمكن للمخلوق أن يخرج يوما من دائره ولايه الخالق جلّ و علا.

و في هذا الصدد يمكن دعوى أنّ البشريّه يجب أن تكون تحت ولاية الحقّ و إن تحقّق ذلك بواسطه نصب الله تعالى و أمره بولاية بعض الأفراد.

و بعبارة اخرى: بما أنّ البشر يحتاج إلى ولاية الحقّ، فلا بدّ أن يكون تحت ولاية من اختارهم الله - تعالى - للولاية من قبيل الأنبياء العظام و الأئمّه المعصومين عليهم السّلام. و بذلك يمكن ادّعاء بأنّ الأشخاص المرتبطين من قريب بمعارف

ص: ٢٣٤

١- ١) كفايه الاصول: ٧٧، أجود التقريرات ١: ١٢٦، نهايه الأفكار ١: ١٢٩-١٣١، نهايه الدرايه ١: ٢٤٠.

٢- ٢) مستند الشيعه ١٢: ٧٠، تهذيب الاصول ١: ١٨٠.

الأنبياء و الأئمة عليهم السلام، و بكلمه اخرى: من كان أعلم الناس بأحكام الدين و علومه و غاياته، فله تلك الولاية على الناس فى زمن عدم حضورهم؛ أى فى صوره عدم التوصل إلى المعصوم عليه السلام، فالبشر بحاجه إلى الولي، و لا بد من حلّ مسأله الولاية من هذا السبيل.

و حيثذ يمكن القول بأنّ الله-تعالى- قد خلق الإنسان و المجتمع البشرى بشكل يحتاج فيه إلى الولاية و الإمامه، و هذا الأمر لا يختصّ بالمجتمع، بل حسب ما ورد فى بعض الروايات: لو لم يبقى فى الأرض إلا اثنان لكان أحدهما الحجّه عليه السلام (1). إنّ الإنسان خلق بشكل يحتاج إلى ولاية وال و حاكم من نوعه فى ظلّ ولاية الله-عزّ و جلّ- و بإذنه.

فالولاية فى المرتبه الاولى و بالأصل و الذات لله تعالى، فله سبحانه الولاية على البشر من حيث خالقيته لهم، و تتسع دائره ولايته إلى أنّ له الحقّ فى نصب بعض الأشخاص للولاية على الآخرين، و ما لم تنته الولاية إلى الشارع المقدّس فلا اعتبار لها أصلا و إن اختار الناس أحدهم لهذا المنصب، مثلا- لو اتفق الناس على أن يجعلوا شخصا معيّنا للولاية، فلا دليل لدينا على مشروعيتها، فالناس بمجرّد اتّفاقهم و انتخابهم لأحد الأشخاص لا- يتمكّنون من جعل الولاية له على أعناقهم، و ما أكثر ما أدّى الخلط بين هذين الأمرين إلى تباين الآراء و تزييف فى الأفكار و الكلمات.

و بعبارة اخرى: إنّ الناس لهم الحقّ فى اختيار أحدهم بعنوان النائب أو الوكيل عنهم فى إدارة امورهم، و لكنّهم لا يستطيعون انتخابه بعنوان الولي، فاتتخاب الولي يجب أن يكون من قبل الشارع المقدّس.

و على أساس هذا البيان، فالتعبير بالمشروعية الإلهية العرفية- كما ورد فى كلمات البعض (2) لغرض إسناد المشروعية لولاية الفقيه على أساس هذا المبني-

ص: ٢٣٥

١-١) بصائر الدرجات: ٤٨٧-٤٨٨ ب ١١، الغيبة للنعماني: ١٣٩-١٤٠ ب ٩، بحار الأنوار ٥٢: ٢٣ ح ١٠٧-١١٠.

٢-٢) راجع ولاية فقيه حكومت صالحان: ٤٦ و ٧٣ و....

ليس له نصيب من الدقّة و الاعتبار، فالمشروعِيه السياسيّه في أمر الولايه منحصره بالله تعالى، ولا - صلاحِيه للناس في إعطاء المشروعِيه السياسيّه للولى - بمعنى حقّايته الولايه - إطلاقا و إن كان لهم دور مهمّ في إطار التحقّق العملي للولايه في حركه الواقع الاجتماعيّ.

العداله، و مسأله خلافه الإنسان

لقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المطلب المهمّ في عدّه موارد (1)، و هو: أنّ الله - تعالى - قد جعل الإنسان خليفته في الأرض، و ربما يخطر على الذهن أنّ خلافه الإنسان لله - تعالى - تعنى تسليم مقاليد الامور في دائره إداره المجتمع الإنسانيّ - التي هي من شؤون خلافه الله تعالى - إلى هذا الإنسان، و لذلك كان الإنسان خليفه الله و نائبه في تدبير جميع اموره.

و بعبارة اخرى: إنّ خلافه الإنسان هي السبب وراء تسليم مفاتيح إجراء العداله و القيام بالقسط إليه.

و هذا البيان لا يخلو من ضعف و عدم إتقان؛ لأنّه أوّلا: أنّ الآيات الشريفه الدالّه على خلافه الإنسان، لم تكن أبدا في مقام بيان تقرير مصيره و تدبير امور المجتمع بيده، بل إنّ هذه الآيات تقرّر هذا المطلب؛ و هو: أنّ الإنسان مظهر صفات الله و أسمائه الحسنی في مقابل الموجودات الاخر الفاقده لهذه السمّه من الظهور و التجلّي.

و على فرض أنّ الله - تعالى - لم يخلق سوى إنسان واحد على الأرض، كان هذا الإنسان خليفه الله أيضا من دون الأخذ بنظر الاعتبار تفويض تدبير الامور إليه.

و ثانيا: أنّ هذه الآيات وردت في مقام تقرير الشرف الذاتي و الواقعي للإنسان، أعّم من الصغير و الكبير، المسلم و غير المسلم، الرجل و المرأه، فكلّ هذه

ص: ٢٣٦

(١ - ١) مثل سوره البقره ٢:٣٠، سوره يونس ١٠:١٤، و سوره ص ٣٨:٢٦.

الموارد فى هذه الجهه سواء حتّى الوليد فى يومه الأوّل؛ فإنّه يحمل معه عنوان خليفه الله، فى حين أن لا- أحد يتوهم أنّ لهذا الطفل الصغير عنوان الولاية على نفسه أو على الغير.

النتيجه هى أنّ الآيات الشريفه الدالّه على خلافه الإنسان لله-تعالى-لا تدلّ أبداً على ولايته على نفسه أو على الآخرين فى إطار تدبير امور المجتمع.

العدالة و الشورى

من المعلوم أنّ الدّين الإسلامى قد اهتمّ فى تعاليمه و إرشاداته بأمر الشورى و المشوره، و من البداهه أنّ هذا الأمر يفقد كلّ اعتبار و قيمه فى صورته ما إذا ورد أمر صريح من قبل الشارع المقدّس، فالقدر المتيقّن من اعتبار الشورى هو ما يكون فى الموارد التى لم يرد فيها دستور خاصّ من الشارع.

نحن نعتقد أنّه لو توقّف تشخيص أمر من الامور على الشورى، فلا بدّ من الاستفاده من هذا المنهج، و ترك المشهوره فى مثل هذه الموارد يفضى إلى عدم إجراء العدالة فى المورد المذكور.

و عليه؛ فإنّ مجلس الشورى الإسلامى يمكنه أن يحتلّ موقعا متميّزا فى نظام ولايه الفقيه فى مثل هذه الموارد، و طبقا لمبنى العدالة؛ فإنّ الفقيه الحاكم إذا كان له فى مورد من الموارد نظر اجتهادىّ معيّن، فلا- يمكن القول بلزوم العمل وفقا لهذه الرؤيا فقط، فالعدالة فى مثل هذه الموارد تقتضى أن يعمل الحاكم وفقا للفتوى التى تتناغم و تنسجم أكثر مع مصلحه المجتمع فى إطار حفظ النظام و تسهيل الامور المعيشيه للناس.

مثلا إذا كان الحاكم يرى من الناحيه الفقهيّه لزوم الخمس و وجوبه فى مورد خاصّ من الموارد الاجتماعيه المهمّه، و لكن هناك نظريّه اخرى فى فتاوى

الفقهاء ترى عدم وجوب الخمس في ذلك المورد، فلو كانت النظرية الثانية متوافقة مع مصلحة المجتمع، فعلى الحاكم في مقام إعمال حكومته العمل بها و صرف النظر عن فتواه و نظره.

مثال آخر في مورد الضرائب التي تقرّها الدولة غير الوجوه الشرعيّة المقرّره في الفقه، فلو كانت هذه الضرائب مشروعاً لدى فقيه، و غير مشروعاً لدى آخر، فعلى الحاكم في مقام العمل اختيار الفتوى المطابقه للمصالح الكليه للدين و المجتمع، و العداله في هذه الموارد تقتضى ذلك، و بهذا لا يبقى محلّ و موقع للاستبداد.

و هكذا فيما لو رأى الفقيه لزوم المشوره مع أرباب النظر أو الفقهاء الآخرين في تشخيص العداله و تنفيذها في أمر من الامور، و جب عليه ذلك، فلو أقدم على عمل من هذا القبيل بدون مشوره، فقد خرج من جادّه العداله.

العداله و تعدّد الفقهاء

بعد أن ثبت أنّ حقيقه العداله أمر لا- يمكن تحقيقه إلا- من خلال الارتباط بالوحى و التعرّف على القرآن و السنّه، يمكن أن يتساءل أنّه مع تعدّد الفقهاء و وجود اختلاف الرأى و النظر بينهم، بحيث يمكن أن يكون عمل معيّن مصداق العدل في نظر البعض، و مصداق للظلم في نظر الآخر، فما هو الحلّ؟

ألا- يوجب ذلك أن يكون حقّ تعيين الحاكم بيد العقلاء و الناس لتكون المشروعيّه في الحكم بيد من يختاره الناس حاكماً عليهم؟

و في الجواب لا بدّ من القول أولاً: أنّ مجرد اختلاف الفقهاء لا يوجب أن يكون انتخاب الحاكم بيد الناس، بل كما ذكرنا سابقاً أنّ الحاكم لا يتمكّن من الحكم على وفق رأيه و نظره و إن كان أعلم من الآخرين، بل لا بدّ أن يأخذ بنظر الاعتبار في

الموارد الخلاقية مصلحه المجتمع و يعمل برأى من يكون نظره أقرب إلى تحقيق مصلحه الناس.

و عليه:ففى الموارد الخلاقية فى دائره مصاديق العدل و الظلم، تكون المشوره مع الفقهاء الآخرين هى المتعينه.

و ثانيا:أنّ مثل هذا الاختلاف الفرضى إمّا أن لا يقع فى أرض الواقع الخارجى، أو يكون وقوعه نادرا جدّا؛ لأنّ ملاك الظلم و العدل واضح تماما، و فى مورد الاختلاف لو تحقّق فلا بدّ من التدبّر و الدقّه أكثر للوصول إلى اتّفاق فى الرأى و النظر.

الرابطه بين الحاكم و أفراد المجتمع

و من المسائل الأساسيه التى ينبغى دراستها و التدقيق فيها مسأله تصوير العلاقه بين الحاكم و أفراد المجتمع، و كذلك علاقه الناس بالحاكم من الجبهه الاخرى.

ثمّ إنّه على أساس مبنى العدله هل هناك قيمه و اعتبار للناس فى النظام الإسلامى، أم لا؟

لقد اتّضح ممّا سبق أنّ الحاكم الإسلامى فى المرتبه الاولى يجب أن يكون أعلم الناس بحقيقه العدله، فيجب أن يكون محيطا بجميع أبعاد و تفاصيل العدله التى يحتاج إليها المجتمع البشرى ليتسنى له توظيفها فى مرتبه العمل و التطبيق.

و أحد الأبعاد المهمّه فى العدله هى الحقوق الاجتماعيه لأفراد المجتمع فيما بينهم حتّى حقوق الجماعات و الفئات فى المجتمع الواحد، فعلى الحاكم الإسلامى بعد اكتسابه معرفه صحيحه لهذه الحقوق- و باعتقادنا أنّ تشخيص وجود حقّ معيّن و عدمه لا يمكن إلاّ بميزان الفقه و ملاكاته، و الحاكم يستطيع بقدرته الفقهيّه تبين

و تشخيص الحقوق بالنسبه للأفراد و الجماعات-أن يتحرّك نحو تطبيقها على أرض الواقع الاجتماعى.

و على هذا الأساس فلو كان هناك حقّ للمجتمع فى اختيار أفراد لتولّى المهامّ السياسيه،فالحاكم موظف فى تهيئه الأرضيه اللازمه لتحقيق هذا الأمر على المستوى العملى.

إذن فعلى مبنى العدالة يتّضح أنّ الناس فى المجتمع الإسلامى يمكنهم استيفاء جميع حقوقهم المشروعه فى ظلّ هذا النظام.

و من جهه اخرى نشاهد نوعا من الولايه ذات طرفين فى بعض الامور بين الحاكم و الناس فى المجتمع الإسلامى.

و طبقا للآيه الشريفه: وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (١) أنّ كلّ مؤمن له ولايه على المؤمن الآخر.

و عليه:فكما أنّه يجب على الحاكم فى صورته مشاهدته للمنكر فى المجتمع التصدى له و منعه،فكذلك يجب على المؤمنين فى صورته اللزوم النصيحه للحاكم و تحذيره و تقديم الاقتراحات البناء له،و هذا هو معنى:«النصيحه لأئمه المسلمين» (٢).

العدالة،و عدم الفرق بين زمان المعصوم عليه السّلام و غير المعصوم

على مبنى العدالة لا يوجد هناك فرق على مستوى المشروعيه السياسيه

ص: ٢٤٠

١- ١) سوره التوبه ٧١:٩.

٢- ٢) الكافى ١:٤٠٣-٤٠٤ ح ١ و ٢،أمالى المفيد:١٨٧ ح ١٣،أمالى الصدوق:٤٣٢ ح ٥٦٩،الخصال ١:١٥٠ ح ١٨٢،بحار الأنوار ٢:١٤٨ ح ٢٢ و ج ٢٧:٦٨ ح ٣.

للحكومة الإسلاميّة بين زمان المعصوم عليه السّلام و غير المعصوم.

فمن أجل تحقّق العدالة في زمن المعصوم عليه السّلام، فالحاكم المطلق و الوليّ الواقعي هو شخص المعصوم عليه السّلام، أمّا في زمان الغيبة و عدم الوصول إلى المعصوم عليه السّلام؛ فإنّ مشروعيّة الحكومة الإسلاميّة تبقى ذات مشروعيّة إلهيّة.

على مبنى العدالة، فالحكومة الإسلاميّة في نظر الشارع هي الحكومة التي تقيم العدل و القسط بين الناس. و الحاكم يجب أن يكون أعرف الناس بمعنى حقيقة العدالة.

نتائج بحث نظريّة العدالة

١- إنّ تحقيق العدالة هو من الامور الأساسيّة للدين، و يمثّل الهدف الأصلي لإرسال الرسل و الأنبياء عليهم السّلام، و الواجب على النبيّ و الأئمّة المعصومين عليهم السّلام تحقّق العدالة في المجتمع البشرى بمعناها الواسع.

٢- طبقاً للآيات القرآنيّة (١) الشريفه أنّ وجوب تحقّق العدالة لا يختصّ بالنبيّ صلّى الله عليه و اله و وصيّيه عليه السّلام.

٣- طبقاً للروايات المعتمده (٢) أنّ العلماء و الفقهاء الجامعين للشرائط هم خلفاء النبيّ صلّى الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام و منزّلون منزلتهم، و هذا التنزيل يقوم قطعاً على أساس أنّ النبيّ صلّى الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام على علم دقيق بالعدالة الواقعيّة بسبب اتّصالهم و ارتباطهم بالوحي، فكذلك العلماء الذين يستلهمون علومهم من تعاليم النبيّ صلّى الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام و إرشاداتهم، هم أعلم الناس بحقيقة العدالة و مواردها، و لهذا السبب فلو أمكنهم إقامة العدالة بواسطه تشكيل الحكومة الإسلاميّة لوجب عليهم القيام

ص: ٢٤١

١- ١) مثل سورة الحديد ٢٥: ٥٧، و سورة النحل ٩٠: ١٦، و سورة النساء ٥٨: ٤ و ١٣٥.

٢- ٢) وسائل الشيعة ٧٧: ٢٧- ١٠٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ٨.

بذلك.

ولا يخفى أنّ هذا المنهج لا يحتاج إلى التمسك بالروايات وعملياته التنزيل؛ لأنّ الفقهاء بما أنّهم أعلم الناس بالحقوق و فروعاتها، لذلك يجب عليهم إجراء العدالة في المجتمع؛ لأنّ حقيقته العدالة وإيجادها فرع وجود الحقّ، و تشخيص هذا الأمر لا يتسنى إلا من الفقهاء. و عليه؛ فإنّ روايات التنزيل تكون مؤيّده لهذا المعنى، و يمكن الاستفادة منها كشاهد لا بعنوان الاستدلال.

٤- إذا فرضنا أنّ مبنى مشروعيتّه و لايه الفقيه هو القيام بالقسط و إقامة العدل. فحينئذ لا تتحدّد منطقه نفوذه في إطار ما يقع تحت سيطرته، بل يمتدّ ليستوعب كلّ منطقه يستطيع فيها الحاكم القيام بالقسط.

٥- في هذا المنهج نلاحظ وجود رابطة و انسجام ذاتي و واقعي بين الولاية الشرعيّة و حقوق الناس؛ لأنّ ماهيّة العدالة بما أنّها من العناوين ذات الإضافه لا تتحقّق بدون الأخذ بنظر الاعتبار حقوق جميع الأشخاص و المجتمع.

إنّ إيجاد العدالة لا يتيسّر على مستوى الممارسه و التطبيق إلا إذا راعى الحاكم حقوق جميع الأفراد في المجتمع؛ سواء الحقوق التي قررها الشارع للأفراد أو أمضاها العقل و حكم بصحتها.

و على هذا الأساس، فالولاية التي تكون من موقع العدالة لا تعنى إطلاقاً أنّ المولّي عليهم محجورون، بل تمثّل إعزاز و عظمه المولّي عليهم.

و على أساس هذه النظريّة لا تكون النسبه بين الحاكم و أفراد الشعب كالنسبه بين الوالي و الرعيّه، المخدوم و الخادم، المالك و المملوك، بل أنّ الحاكم إنّما يكون حاكماً إذا كان أشدّ الناس أمانه في إجراء العدالة.

ليس الحاكم في النظريّة الإسلاميّه بعنوان وكيل الناس أو الوالي المستبدّ، بل يمارس عمله بعنوانه أميناً لدين و دنيا الناس. و قد اشير إلى هذا المعنى في بعض

الروايات أيضا. ففي الرواية المعتبرة عن الفضل بن شاذان، عن الإمام الرضا عليه السّلام في علّه جعل أولى الأمر ووجوب طاعتهم، قال عليه السّلام:

إنّ الخلق لمّا وقفوا على حدّ محدود، و امروا أن لا يتعدّوا ذلك الحدّ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك و لا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيه أمينا يأخذهم بالوقف عندما ابیح لهم، و يمنعهم من التعدّي و الدخول فيما خطر عليهم.

و في جانب آخر من الرواية يقول عليه السّلام: إنّه لو لم يجعل لهم إماما قيما أمينا حافظا مستودعا، لدرست المله، و ذهب الدّين و غيرت السنّه و الأحكام، و لزداد فيه المبتدعون، و نقص منه الملحّدون، و شبّهوا ذلك على المسلمين -إلى أن قال: -فلو لم يجعل لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بيّنا، و غيرت الشرائع و السنن و الأحكام و الإيمان، و كان في ذلك فساد الخلق أجمعين (١).

٦- لا يوجد شيء لإعطاء حقوق جميع الأشخاص في المجتمع أقوى من العدالة، و هنا يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة، و هي: أنّ مجرد انتخاب الناس للحاكم و توفّر الحرّية في ذلك الانتخاب لا يكون دليلا على صحّ ذلك الانتخاب و حقّانيّته. فما أكثر ما أدّى الانتخاب إلى وقوع المفسده في المجتمع.

فلو قيل: إنّ المشروعيّة السياسيّه للحاكم تتحقّق من خلال انتخاب الناس له؛ فإنّ ذلك لا يكون بمعنى إعزاز الناس و إكرامهم، بل إنّ العزّه الواقعيّه و الإكرام الحقيقي يتّم فيما لو تمّت الاستفاده من معايير و ركائز دقيقه و ثابتة من قبيل معيار العدل و القيام بالقسط.

٧- على أساس هذه النظريّه، فإنّ ولاية الحاكم الواجد للشرائع تكون أمرا إسلاميا، لا شيعيا، في حين أنّ النظريّات الاخر في إثبات ولاية الفقيه منحصره في

ص: ٢٤٣

(١- ١) علل الشرائع: ٢٥٣-٢٥٤ ح ٩، عيون أخبار الرضا عليه السّلام ١: ١٠٠-٢: ١٠١، و عنهما بحار الأنوار ٢٣: ٣٢ ح ٥٢.

٨- طبقا لهذه النظرية لا- فرق بين الولاية والحكومة- بمعنى: أنّ الحاكم له الولاية- بالرغم من وجود الفرق بينهما على المستوى اللغوي، ففي اللغة يكون بين هذين العنوانين عموم و خصوص من وجه.

و لكن طبقا لنظرية العدالة؛ فإنّ من له الولاية له حقّ الحكومه.

و بيان أوضح: أنّ البعض يرى بأنّ الحكومه هي فنّ تدبير امور الدوله، و التفكير في إداره امور المجتمع الداخليه و الخارجيّه، و لذا فهي من فروع الحكومه العمليه. أما الولاية، فتأتى بمعنى القيوميّه، و بالتالي ذهبوا إلى التفريق بين هذين العنوانين.

و لكننا ندعى بأنه رغم أنّ المعنى اللغوي يؤيد ما ذكر آنفا، إلا- أنّ المعنى الاصطلاحي يقوم على أساس أنّ من كان مجريا للعدالة و قد تصدّى للحكومه لهذا الغرض، فله الولاية بمعنى إعمال النظر و نفوذ التصرفات.

٩- لا حاجة في هذا البحث إلى التمسك بمقبوله عمر بن حنظله أو الروايات الاخر (١) في هذا الباب.

١٠- بما أنّ وجوب إجراء العدالة غير مشروط برغبه الناس و اختيارهم، إذن لا- حاجه للبيعه من قبل الناس، بل إنّ الفقيه الجامع للشرائط يجب عليه القيام بالقسط، و طبعاً فإنّ البيعه يمكنها أن تكون مؤكّده لطاعه الناس للفقيه. و لكن لا أثر لها في تحقّق المشروعيه، أى ليس لها إثبات حقّانيه هذا العمل.

و بعبارة اخرى: أنّ ولاية الحاكم على المجتمع و الناس هي نظير ولاية الأب على الابن، كما أنّ الأب الذي يتمتّع باللياقه الكافيه له ولاية على ابنه، و ليس للابن أى دور في جعل هذه الولاية، فكذلك الحاكم الفقيه إذا توفّرت فيه شروط

معينه، له هذا الحقّ والشأن يجعل من قبل الشارع المقدّس، ولا دور للناس في أصل هذه الولاية وحقّاته.

نعم، تكون بيعه الناس له بمثابة إعلان الطاعه له، وبها تتمّ الحجب على الحاكم من قبل الناس، وكذلك على الناس من قبل الحاكم.

وهذه النتيجة هي من روافد نظريه العدالة، وإن كان من اللازم دراسته مسأله نظر الدين تجاه الناس للخروج بنظريه نهائيه في هذا المورد في بحث مستقل.

١١- بهذا البيان لا يمكن النظر إلى الدين من الزاوية الفرديه حيثذ؛ لأنه إذا كان أساس الدين هو القيام بالعدل وإقامه القسط، فالتعبير عن الدين بكونه «عبارة عن مقرّرات و دستورات فرديه و متعلقه بالأشخاص فحسب» يكون كلاما سخيفا و فارغا من أى دقه و تتبع، فالدين هو المتصدى لجميع الامور الفرديه و الاجتماعيه.

١٢- فى هذا المنهج لأجل إثبات المشروعيه لولاية الفقيه، لا تكون ولايته بعنوان القدر المتيقن، بل بعنوان أنّ الفقيه هو الشخص الوحيد العارف بامور الدين و مفاهيم القرآن الكريم، و بالتالى من له القدره على تحقّق العدالة بمعناها الدقيق.

١٣- طبقا لهذه النظرية؛ فإنّ تشكيل الحكومه الظاهريه من قبل الفقيه يكون وجوبا غيريا و مقدّميا، و لا تكون الحكومه واجبا نفسيا و أصليا إطلاقا. و لذلك إذا لم نعتبر الوجوب الأولي و الثانوي مختصا بالأحكام النفسيه، أمكننا القول بأنّ الحكومه من الأحكام الأوليه المقدميه أو الغيريه.

١٤- طبقا لهذه النظرية؛ فإنّ من شؤون النبي الأكرم صلى الله عليه و اله الأساسيه هي إقامه العدل و القسط، و لا يمكن الادعاء بصوره جازمه أنّ تشكيل الحكومه هو من وظائفه الأوليه، بل أنّه صلى الله عليه و اله قام بتشكيل الحكومه فى المدينه المنوره من أجل نشر الدين، و تحقّق القسط و العدل كان بعنوان المقدمه الضروريه لذلك.

١٥- طبقاً لهذه النظرية؛ فإنّ مساحه نفوذ ولايه الفقيه تتحدّد بميزان قدرته على إجراء العدالة، و عليه: فلا يمكن الحكم بكونها مطلقه أو مقيدة بشكل كلى، بل من جهة أنّ إجراء العدالة يتقوّم بمعرفه الحقوق فى كلّ مورد. فإذا لم يتمكّن الفقيه من تشخيص الحقّ فى أحد الموارد، فلا- تكون له القدره على إقامه العدل فى ذلك المورد، و بالتالى لا- تكون له الولايه فى ذلك المورد بالخصوص.

و من جهة اخرى: فإنّ إجراء العدالة لا- يختصّ بالقاصرين و الغائبين و أمثالهم، بل يشمل جميع الشؤون السياسيه و الاجتماعيه للحكومه.

و طبعاً فإنّ الأئمه المعصومين عليهم السّلام لكونهم عالمين بجميع الامور و مدركين للواقع، يمكن القول بأنّ ولايتهم مطلقه و تشمل جميع الامور، و لكن بالنسبه إلى الفقهاء يختلف الحال، فقد لا يستطيعون تشخيص الحقّ فى بعض الموارد حتّى بحسب الظاهر، فيمكن القول بأنّ ولايتهم ساقطه فى ذلك المورد.

و عليه: فولايه الفقهاء محدوده بالموارد التى يمكنهم تشخيص الحقّ فيها، و تكون لديهم معرفه بكيفيه إجراء العدالة كذلك.

١٦- كما أنّ الإمام الخمينى قدّس سرّه يرى أنّ ولايه الفقيه أمر بديهى و لا يحتاج إلى دليل و برهان (١)، فقد اتّضح من خلال ما تقدّم فى نظريه العدالة أنّ ولايه الفقيه لا تحتاج إلى برهان و دليل سوى ما ذكر فى أصل وجوب القيام بالعدل و إجراءاته.

و بعبارة اخرى: بمجرّد تصوّر وجوب إجراء العدالة يمكننا التصديق بولايه الفقيه و الإذعان بحقائيتها.

إنّ ما تقدّم فى هذه مقاله يعتبر بيان لنظريه حول إثبات مشروعيه و حقائيه ولايه و حكومه الفقيه بواسطه العدالة، و تكميل هذا البحث و التحقيق فى مدى

ص: ٢٤٦

ارتباط هذا المبنى مع سائر المباني في ولايه الفقيه، يحتاج إلى دراسته أدقّ و أوسع و أكثر تخصّصاً، و لعلنا نوفّق لذلك في المستقبل إن شاء الله.

ص: ٢٤٧

رساله في تأثير الزمان و المكان في الفقه

اشاره

و قد ألفت في سنه ١٤١٥ هـ ق بمناسبه المؤتمر للبحث عن آراء الفقهى للإمام الخمينى قدس سره

كانت هذه الرساله باللغه الفارسىه بقلم المؤلف حفظه الله و قد نقلت إلى اللغه العربيه

ص: ٢٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم

و فى هذه الرساله يقع البحث فى فصول:

الفصل الأول: كليات البحث

اشاره

ليس من العسير العثور على جوهره ثمينه تسمى ب«الزمان و المكان»، و رصد تأثيرها على فروع فقهيته عديده فى البحر الواسع و المتراعى الأطراف لعلم الفقه، الجوهره التى تمنح علم الفقه حياه و حركه. و بكلمه جامعه: تمنحه الخلود و الامتداد الفاعل فى أبعاد هامة للمجتمع البشرى. و يمكن القول بأنه لو لم تبدل عنايه خاصه فى دراسته و استكشاف هذا العنصر المؤثر فسوف يصاب الفقه بالجمود و الركود، و يصل الاجتهاد إلى طريق مسدود، و بالتالى يتم تحنيط الفقه فى زاويه معينه من العالم و المجتمع البشرى.

و بالرغم من أن تبين هذا الأمر المهم، و تسليط الضوء على جوانبه المتنوعه و أبعاده المختلفه؛ هى من شأن كبار الفقهاء و الاصوليين من ذوى المباني، و المتمرسين و المتصلين فى الفقه و الاصول، بحيث يستطيعون حلّ العقد المستصعبه فى هذين العلمين، نتيجة الممارسه الطويله فى عمليه البحث الفقهي و الاصولي، و ليس الأشخاص مثلى القدره على التوسع و التعمق فى دراسته هذا الموضوع

ص: ٢٥١

بصوره وافيهِ، إلّا- أنّنا بحسب الضروره سنشير إجمالاً- إلى هذا الموضوع المهمّ في هذه مقاله. ولعلنا نستطيع بذلك تسليط الأضواء على زاويه من أفكار الإمام الخميني قدس سرّه الواسعه، و بالتالي نتمكّن من تحقيق مقصوده الأصلي في هذا المجال.

و نأمل أن يكون هذا البحث وسيله للمحقّقين في دائره الفقه و الفقهاء العاملين الذين يحملون على عاتقهم أمانه الأنبياء و الأولياء عليهم السّلام إن شاء الله.

(أ) مفهوم الزمان و المكان، و تأثيرهما في الفقه

قبل الدخول في أصل الموضوع لا بدّ من توضيح إجمالي لهذا العنوان، رغم أنّه سيّضح أكثر ضمن المطالب اللاحقه.

من المعلوم أنّ المراد بالزمان و المكان ليس هو معناهما اللغوي، و كذلك ليس المراد معناهما الفلسفي الذي يختلف الفلاسفه في تحقّقه اختلافا شديداً، بل المراد هي الظروف، و الخصوصيّات، و العلاقات الجديده الحاكمه على الأفراد و المجتمع، و المتغيّره بتغيّر الزمان و المكان. و كذلك الاستنباطات المختلفه التي يستخرجها الفقيه من الأدلّه و المنايع الفقهيّه، نتيجة ارتباطه بالعلوم البشريّه الجديده.

إنّ الأصل المقوم لهذا الموضوع- و بمثابة الفصل المميّز له عن سائر المواضيع المتعلّقه بعلم الفقه- هو تغيّر الظروف و الشرائط الموجوده في المجتمع، أو فئه من الناس بما من شأنه خلق مناسبات جديده في علاقات الأفراد، و بالتالي اختلافهم في الفهم للحكم الشرعيّ بالاستناد على المباني الفقهيّه. و بما أنّ هذا الأمر يتحقّق غالباً بمرور الزمان، و تغيّر الأمكنه و الظروف الجغرافيه المختلفه، تمّ التعبير عنه بتأثير الزمان و المكان في الاجتهاد، و إلّا- فمن الممكن تحقّق هذا المعنى في زمان واحد؛ كأن يكون لشيء معيّن حكم خاصّ بسبب اختلاف الروابط، و تغيّر الظروف ممّا يستدعي طرّو عناوين جديده عليه.

و في نفس الوقت يكون له حكم آخر مع قطع النظر عن تلك الروابط

و الظروف. و عليه: فإنَّ عنوان الزمان و المكان بنفسه ليس له دور في هذا البحث.

و ما له دور في هذا البحث عبارته عن:

أولاً: تغيير الشرائط و طرق خصوصيات جديدة تستدعي عناوين جديدة، و بالتالي تستلزم أحكاماً جديدة، و هذا التغيير يرتبط بأحد عنوانين:

١- تغيير الموضوع نفسه، أو تغيير أحد قيوده بنحو يصلح لتبديل الحكم؛ من قبيل أنَّ الشرط نجح كان يستخدم في الماضي كأداة من أدوات القمار، و لكن فيما لو استعمل كلعبه فكريه في هذا الزمان، من دون تدخل عنصر المراهنة، خرج عن دائره التحريم.

٢- حدوث حاجات و ضرورات جديدة لم تكن محلَّ ابتلاء في السابق، و لكنَّ المجتمع البشري في هذا العصر، أو الأعصار القادمه يعتبرها أمراً ضرورياً؛ من قبيل المسائل المستحدثه في الطب، كالتشريح و وصل أعضاء الميت ببدن الحي.

و كذلك الضرورات الاقتصادية؛ من قبيل التأمين، و البنوك و غيرها.

و ثانياً: مع غُضَّ النظر عن تعيّر و تبدل الموضوعات، أو الحاجات و الضرورات الجديده، فقد يحدث للفقهاء - بسبب مرور الزمان و سعة العلوم البشريه و الارتباط الثقافي مع العالم - فهما جديداً من الأدلّه و المنابع الفقهيّه يقوم على أساس نفس المباني الاجتهاديّه، مثلاً - يفهم من الأدلّه التي تشترط إذن المعصوم عليه السّلام أو نائبه الخاصّ في الجهاد، أنَّ الجهاد الابتدائي يفترق للمشروعيه بدون إذن. و الحال أنّ بعض الفقهاء في هذا العصر يرون أنّه يجب معرفه الملاك لهذا الشرط أولاً.

و من المعلوم أنّ المقصود من شرطيه هذا الشرط هو: أنّ الجهاد الابتدائي ليس من قبيل الصلاه و الصوم، بل يحتاج إلى إمام و قائد يدرس جوانب الموضوع بنحو دقيق، و يتمّ الجهاد على أساس هذا النظر الدقيق له، و لسنا في صدد المناقشه

فى صحّه أو سقم هذه النظرية، و لكن ذكرنا هذا المورد بعنوانه شاهدا على اختلاف الفهم بالنسبه للأدله الفقهيّه على أثر مرور الزمان.

وقد يتوهم أنّ هذا الفهم نفسه كان فى السابق لدى بعض الفقهاء أيضا، و ليس له أى ارتباط بمسأله الزمان و المكان، و لكننا فى مقام الجواب نقول: رغم أنّ هذا التوهم قد يكون له نصيب من الواقع، و لكنّ الفقيه يمكنه إمضاء هذا الفهم بمشاهدته للحروب و أشكال الدفاع.

(ب) تأثير الزمان و المكان فى العلوم الاعتبارية

إنّ تأثير الزمان و المكان فى الكثير من العلوم يكاد يكون مشهودا و ملموسا.

و هذا المعنى واضح فى العلوم التجريبيه و الإنسانيه إلى درجه لا يحتاج معها إلى بيان و تمثيل، مضافا إلى ذلك فإنّ هذه المسأله لها دور هامّ فى بعض العلوم الإلهيه غير النظرية أيضا كالعرفان، يقول «صائن الدّين على بن محمد التركه» فى كتابه المعروف:

«و لا شكّ أنّ المناسبه الزمانيه من أتمّ المناسبات» (١).

و من الواضح أنّ المناسبات الزمانيه و الشرائط الخاصه بالزمان و المكان لها أثر مهمّ فى المسائل العرفانيه و الواردات القلبيّه، و المكاشفات المعنويّه للعارف.

و الغرض من نقل هذا المطلب بيان سعه دائره تأثير الزمان و المكان، و إلاّ فإنّ ما جاء فى باب العرفان يتفاوت كليا مع ما سيأتى من تأثير هذه المسأله فى علم الفقه.

و ما هو جدير بالذكر أنّ هذا العنصر الهامّ لا يتدخّل أبدا فى المسائل النظرية الحقيقيه، فالعلوم المبتنيه على القواعد العقلية من قبيل الفلسفه و الرياضيات

ص: ٢٥٤

لا تتأثر بتغيير الشرائط و الخصوصيات. نعم، لا يمكن إنكار تأثير تغيير الزمان و المكان في ظهور معادلات علميّه جديده أفضل من السابق، من قبيل تغيير بعض القواعد الهندسيّه المبتنيه على الامور الخارجيه، مثل كرويّه الأرض، و لكن لا يمكن تغيير القواعد الرياضيه و الهندسيّه المبتنيه على المباني العقليّه و المنطقيه، و عليه يكون بإمكاننا بيان قاعده كليّه في هذا المجال، و هي: أنّ جميع العلوم الاعتباريه كالفقه تقع تحت تأثير هذا العنصر الهام، إلا أنّ تأثيره في العلوم الحقيقيّه محدود جدًا، بل في حيز العدم.

و بالرغم من أنّ علم الفقه كالعلوم الاعتباريه الاخرى له ملاكات مشخّصه من الناحيه العلميه، و له موضوع و مبادئ و مسائل مشخّصه كسائر العلوم الاخرى، فلماذا يستنكر و يستوحش الفقهاء في البدايه من مسأله تأثير هذا العنصر في الأحكام الشرعيّه، و الحال أنّنا لا نرى أيّ لون من ألوان الاستنكار و الاستيحاش في دائره العلوم التجريبيه؟

هل أنّ وجود منبع استدلاليّ ثابت و متقن - كالقرآن الكريم، و معه الثقل الآخر و هي الروايات - يمثّل نقطه الفرق بين علم الفقه و سائر العلوم؟

هل أنّ وجود بعض القواعد و الأحكام التعبديه هو السبب الذي يقف وراء ذلك؟

هل أنّ عدم الإحاطه بملاكات الأحكام الشرعيّه استوجب هذا الافتراق؟ لا بدّ لمعرفة الجواب عن هذه الأسئلة و نظائرها من بيان أمور:

الأول: أنّ هذه المسأله من أيّ مسائل العلوم؟ و بأدوات و وسائل أيّ علم يمكننا توضيح و بيان هذه المسأله؟

الثاني: لا بدّ من بيان الفرق الأساسى بين هذه المسأله، و المسائل الاخر: من

قبيل العرف، و بناء العقلاء، و حتّى المسائل المستحدّثه؛ لأنّ البعض (١) تصوّر عدم وجود فرق بين هذه المسأله (تغيّر الزمان و المكان) و بين مسأله العرف و بناء العقلاء. فهذه تعبيرات مختلفه لمعنى واحد.

الثالث: لا بدّ من دراسه الأبعاد الموجوده فى علم الفقه من قبيل: الملاكات و الموضوعات، و المتعلّقات، و كذلك أنواع و أقسام الحكم الشرعىّ.

ج) موقع مسأله الزمان و المكان

لم تبحّث مسأله تأثير الزمان و المكان فى الاجتهاد فى أىّ من العلوم المدوّنه الحالىّه، كالفقه و الاصول و الكلام، و لهذا يجب البحت فى أنّ الموقع العلمى لهذه المسأله فى ضمن مسائل أىّ علم ستكون؟

من الواضح: أنّ علم الفقه لا يتكفّل تبين هذه المسأله المهمّه؛ لأنّ الضابطه فى المسأله الفقهيه هى بيانها لحكم جزئىّ فى موضوع معيّن، فى حين أنّ مسأله الزمان و المكان ليست كذلك، و لا ترتبط مباشره بفعل المكلف، الذى يشكّل الموضوع لعلم الفقه.

و كذلك الحال بالنسبه لعلم الاصول، حيث لا يتكفّل هذا الأمر؛ لأنّ معيار المسأله الاصوليه هو وقوعها فى طريق استنباط الحكم الشرعىّ، أو بتعبير البعض (٢):

ما تقع فى كبرى القياس، و الحال أنّ مسأله الزمان و المكان ليس لها هذه الصلاحيّه.

قد يخطر على الذهن فى البدايه أنّ هذا البحت مربوط بمبادئ الأحكام، و هذه المبادئ عباره عن اللوازم و الحالات المترتبه على الأحكام الشرعيّه؛ من قبيل مسأله التضادّ و عدمه بين الأحكام الشرعيّه، و بما أنّ فى هذا البحت تبحّث مسأله

ص: ٢٥٦

١- ١) مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهى إمام خمينى رحمه الله «اجتهاد و زمان و مكان» ١: ٢٢٥-٢٣١.

٢- ٢) فوائد الاصول ١: ٢٩، الاصول العامه للفقه المقارن: ٤١-٤٢.

تأثير الزمان و المكان في الأحكام الشرعيه، يكون البحث عن عوارض و حالات الحكم الشرعي. و عليه: يدخل في مبادئ الأحكام الشرعيه.

و سوف يتضح لا حقا أنّ هذا البحث ليس له تأثير مباشر في الأحكام الشرعيه نفسها، بل يؤثر غالبا في إيجاد تغييرات في دائره الموضوعات و المتعلقات.

و عليه: لا يمكن اعتباره من مبادئ الأحكام، و التحقيق هو: أنّ هذا البحث لا ينبغي أن يبحث بعنوان مسأله من المسائل حتى نبحث عن العلم الذي تبحث فيه هذه المسأله، بل هو عنوان كليّ عامّ يعبر عنه بنظريه دور الزمان و المكان في الاجتهاد، و يرتبط بالنظريات الفقهيّه العامه.

و قد بينا في محله (1) أنّ بين المسأله الاصوليه و المسأله الفقهيّه و القواعد الفقهيّه من جهه، و النظريه الفقهيّه العامه من جهه اخرى، بون شاسع و تفاوت أساسي.

النظريه الفقهيّه العامه عباره عن المباحث المتعلقه ببعض الموضوعات السائده في أبواب مختلفه من علم الفقه، و لها دور في كثير من الفروع المتفرقه، و كذلك تكون أساسا و مبني لموضوعات أخرى؛ من قبيل البحث عن العرف و حقيقته و حدوده و تأثيره في المسائل الفقهيّه.

و عليه: فإنّ النظريه الفقهيّه العامه لا- تتضمن حكما شرعيّا، بل تتضمن بيان شرائط و أركان أمر معيّن، و كذلك تحوي قضايا متعدده.

إنّ مسأله تأثير الزمان و المكان في الأبواب المختلفه لعلم الفقه هي نظريه فقهيّه عامه، يجب أن تبحث في مكان آخر على مستوى تعريفها، و ماهيتها، و مقدار تأثيرها، و حدودها، و سائر الخصوصيات الأخر، فعلى هذا لا يمكن اعتبارها من مسائل أي علم من العلوم.

و يتبين من هذا المطلب:

ص: ٢٥٧

أولاً: أن مسألة الزمان و المكان لا تدخل في أي علم من العلوم المتعارفه، كالفقه أو الأصول.

و ثانياً: أن هذه المسألة ليست قضيه واحده متشخصه، بل تتضمن عدّه قضايا متنوّعه.

و ثالثاً: أن هذه المسألة ليس لها أي ارتباط مباشر بالأحكام الشرعيه، و لا تستتبع حكماً شرعياً، و كذلك لا تعتبر دليلاً للحكم الشرعي، كما هو الحال في سائر أدلّه الأحكام. و عليه: فمن الخطأ أن نتصوّر أن بإمكاننا استخراج الحكم الشرعي، أو إقامه الدليل عليه من خلال الزمان و المكان.

و رابعاً: أن هذه المسألة ليس لها دور في عمليّه الاستدلال، بل لها دور في تبين الموضوعات، أو إحدى الطرق الممهّده لفهم الخصوصيات و الشرائط الجديده لموضوع معيّن، أو في مقام تبين ظاهر أحد الأدلّه.

و خامساً: بما أن هذه المسألة لا تؤخذ بعنوان دليل مستقلّ، فلا يمكنها أن تكون بمثابه مخصّص لدليل، أو حاكم على دليل، و لكن لها صلاحية أن تكون فعلية من جهه الحكومه على دليل آخر؛ يعنى أن من الممكن أن لا يكون بين دليلين أي ارتباط في بعض الموارد و الظروف، و لكن في ظروف اخر يكون أحدهما ناظراً إلى الآخر، و يرتدى عنوان الدليل الحاكم على الآخر، و سيّضح هذا المعنى أكثر في المباحث اللاحقه.

(د) تفاوت الزمان و المكان مع بعض الامور المشابهه

١- الزمان و المكان و مسأله العرف

يرى بعض المحقّقين (١) أنه لا فرق بين هاتين المسألتين، فكلّ واحده منهما تعبير

ص: ٢٥٨

١- (١) تقدّم في ص ٢٥٦.

عن عنوان آخر لمسأله واحده، في حين يتضح مع التأمل و الدقه في المطلب أن بينهما فرقا أساسيا و واضحا، و من أجل تبين هذا المطلب لا بد من ذكر بعض الامور حول مفهوم العرف:

يقول الشهيد آيه الله الصدر قدس سره في تعريف العرف: «و هناك نوع آخر من السيريه يطلق عليه في علم الاصول اسم «السيره العقلانيه». و السيريه العقلانيه عباره عن ميل عام عند العقلاء-المتدينين و غيرهم- نحو سلوك معين دون أن يكون للشرع دور إيجابى في تكوين هذا الميل، و مثال ذلك: الميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم» (١).

و التحقيق: أنه بالرغم من وجود نقاط مشتركه بين هاتين المسألتين، و لكنهما يفترقان في خمس جهات:

الاولى: يتضمن عنوان العرف اتجاها و ميلا لدى عموم الأفراد، و هو السبب وراء وجود منهج عملي لدى الناس كافة.

في حين أن مسأله الزمان و المكان لا تكون بهذه الصوره دائما، بل قد تحدث وقائع اجتماعيه غير متوقعه أحيانا، و لا تتضمن أى نحو من الميل العام للناس.

الثانيه: ترتبط مسأله العرف بعامه الناس و أغلبيه الأفراد الذين يعيشون في مجتمع واحد، و الحال أن مسأله الزمان و المكان-مضافا إلى دورها الأساسى في صياغه المجتمع- لها تأثير واضح على الفرد المعين أيضا، مثلا الشيخ الأنصارى قدس سره (٢) يرى في مسأله منجزيه العلم الإجمالى أن ابتلاء المكلف هو أحد شرائط التكليف.

و من الواضح أن الشىء الواحد يمكنه أن يكون محل ابتلاء المكلف في زمان معين، و يخرج ذلك الشىء نفسه عن محل الابتلاء في زمن آخر.

ص: ٢٥٩

١- ١) المعالم الجديده: ١٦٨.

٢- ٢) فرائد الاصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٢٣٣-٢٣٨.

الثالثة: ترتبط مسأله الزمان و المكان فى بعض مواردھا و مصاديقھا بحفظ الدّين و صيانته من الزوال، و ليس لهذه المسأله ارتباط بالعرف.

مثلاً: فى زمان حياه الإمام الخمينى قدّس سرّه حصلت ظروف معيّنه أوجبت تعطيل الحجّ لمدّه ثلاث سنوات (1)، بل يمكن القول بأنّ وجوب الحجّ غير ثابت فى تلك الظروف، و الاستطاعه غير متحقّقه؛ لأنّ جميع الفروع و الأحكام الشرعيّه محكومہ فى مقابل مسأله حفظ أساس الدّين، فهذه المسأله حاكمه على جميع تلك الموارد، و مقتضيات الزمان و المكان هى التى تقرّر فعليّه هذه الحكومہ، رغم أنّنا قلنا سابقاً: إنّ هذه المسأله لا ترتبط مباشره بمسأله تخصيص دليل بالنسبه إلى دليل آخر، أو حكومہ دليل على دليل آخر، و لكنّها قد تكون سبباً لفعليّه حكومہ الدليل الحاكم.

الرابعه: فى بعض الموارد يمكن أن يحدث لموضوع يرتبط بالعلاقات الاجتماعيه السائده فى المجتمع حكماً آخر، و ليس لذلك أى ارتباط بالعرف.

الخامسه: فى بعض الموارد يكون للعرف دور هامّ، ليس لمسأله الزمان و المكان أى تأثير فيها، مثلاً للعرف دور أساسىّ فى فهم ظواهر الألفاظ و المفردات فى اللغه، و الحال أنّ مسأله الزمان و المكان أجنبيّه عن هذا الأمر.

و على هذا الأساس؛ فالنسبه بين مسأله العرف، و مسأله الزمان و المكان هى العموم و الخصوص من وجه.

٢- الزمان و المكان، و بناء العقلاء

ورد بناء العقلاء فى علم الاصول باعتباره أحد الأدلّه التى تبحث ضمن

ص: ٢٦٠

١- ١) و هى سنه ١٤٠٧ من الهجره النبويّه صلّى الله عليه و اله، التى قتل فيها جمع كثير من الحجاج الإيرانيين حين إعلان البراءه من المشركين إلى ثلاث سنوات بعدها، صحيفه الإمام الخمينى قدّس سرّه ٢٠: ٣٤٩.

موضوع السنّه، فلو أنّ العقلاء-بما هم عقلاء-اتفقوا على أمر من الامور في دائره جلب المصلحه أو دفع المفسده، وقد تمّ إمضاء هذا الاتفاق من قبل المعصوم عليه السلام.

فحينئذ يعتبر دليلاً شرعياً يمكن الاستفاده منه في إثبات الحكم الشرعيّ، والحال أنّه قد تقدّم (١) أنّ مسأله الزمان و المكان ليس لها أيّ ارتباط مباشر مع الأحكام الشرعيّه.

و لا تعتبر دليلاً من الأدلّه الشرعيّه، و لتوضيح هذا المطلب لا بدّ من بيان معنى بناء العقلاء باختصار:

إنّ المحقّق الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه يقول في تحقيقاته في البحوث الاصوليه: إنّ السيره العقلايه لا تحتاج حجّيتها إلى إمضاء الشارع في موردين:

الأوّل: أن تكون السيره العقلايه بنفسها منقّحه ثبوتاً لفرد حقيقيّ، من الموضوع، كما إذا لاحظنا دليل وجوب إمساك الزوجه بمعروف، أو تسريحها بإحسان (٢)، الذي دلّ على وجوب النفقه تحت عنوان «الإمساك بمعروف»؛ فإنّ المعروف من العرف، و هو الشايخ و المستساغ.

الثاني: أن تتدخلّ السيره في تنقيح الموضوع إثباتاً و كشفاً، لا ثبوتاً، كما كان في النحو الأوّل. كما إذا دلّ دليل على أنّ «المؤمنين عند شروطهم»، و اكتشفنا من تباين العقلاء، و سيرتهم على خيار الغبن، أنّهم لا يرضون في البيع و المعاوضه بفوات المائيه، و إنّما يرفعون اليد عن الخصوصيه مع الحفاظ على المائيه بما يساويها عرفاً في العوض.

و أمّا ما تحتاج في إثبات حجّيتها إلى إمضاء الشارع ففي موردين آخرين:

الأوّل: السيره التي تنقّح ظهور الدليل، و هذا يدخل تحته أعمال المناسبات العرفيه، و المرتكزات الاجتماعيه المرتبطه بفهم النصّ.

ص: ٢٤١

١-١) في ص ٢٥٨.

٢-٢) سوره البقره ٢:٢٢٩.

الثاني: السيره المتشرعيه؛ وهي التي يراد الاستدلال بها على كبرى الحكم الشرعي، كالسيره العقلانيه القائمه على أنّ من حاز شيئاً من الأموال المنقوله المباحه ملكها، وكذلك السيره القائمه على خيار الغبن في المعامله إذا اريد الاستدلال بها على إثبات الخيار ابتداء (١).

و يستفاد من كلمات الإمام الخميني قدس سره بأنه لو فرض عدم العمل ببناء العقلاء في المورد الثاني؛ فإنه يلزم منه اختلال النظام. و عليه: فليس فقط نستغني عن إمضاء الشارع، بل إنّ الشارع المقدس لا يتمكن من المخالفه في مثل هذا المورد، بل لا بد له من العمل به بما أنّه أحد العقلاء (٢).

و بالرغم من أنّ مرور الزمان، و اكتشاف العلوم البشريه الجديده يؤثّر في ظهور سلوكيات، و سير عقلائيّه جديده، و يهيئ الأرضيه لتحققها على أرض الواقع الاجتماعى- و من هنا يتجلى الارتباط الوثيق بين هاتين المسألتين- و لكن في الوقت نفسه فإنّ موارد كثيره في مسأله الزمان و المكان لا ترتبط بمسأله بناء العقلاء و توافقهم، على سبيل المثال ظهور موضوعات و ضرورات جديده من قبيل تشريح بدن المسلم.

و كذلك لو وصل الفقيه إلى حكم شرعىّ نتيجه سعه إطلاعه، و الوثوق بملاكه، و عمل على إجرائه في سائر الموارد، أو تعيين المصاديق في باب الاحتكار، حيث يكون بعهدة الولي المتصدى للحكومه في كلّ زمان- فيختار المصاديق لهذا الأمر طبقاً لمقتضيات الزمان- أو ما نجده في باب الحجّ في مورد رمى الجمرات، حيث تمّ إضافه بناء جديد لها، فهل أنّ رمى الأحجار الإضافيه مجز، أم لا؟ و أمثال هذه الموارد التي لا يكون لبناء العقلاء أى دور فيها.

ص: ٢٤٢

١- (١) بحوث في علم الاصول ٢٣٤:٤-٢٣٦.

٢- (٢) انظر تهذيب الاصول ٤٧٢:٢-٤٧٥، و معتمد الاصول ٤٨٥:١-٤٨٦.

توجد مسائل فى الفقه المعاصر لم تذكر فى كتب فقهاء السلف، و لهذا ذكرت بعنوان المسائل المستحدثة؛ أى المسائل الجديده؛ من قبيل تشريح بدن الميت المسلم، هل يجوز ذلك، أم لا؟ أو هل يجوز وصل الأعضاء من بدن الحيّ لحيّ آخر، أو من ميت إلى بدن حيّ، أم لا؟

عنوان «المسائل المستحدثة»- بعكس المسألتين السابقتين- له ارتباط وثيق بمسأله الزمان و المكان، و لكن فى نفس الوقت هناك فرق بين هذين العنوانين فى جهه من الجهات.

فى بعض المسائل يكون للمكان دور أساسى فى تغيير الموضوع، فى حين أنه لا- يعتبر من المسائل المستحدثة، و قد ذكر فى كتب القوم؛ من قبيل مسأله بيع الماء فى البيداء، حيث يتمتع بماليه و قيمه شرائيه، و لكنّه فى غير البيداء لا ماليه له، و غير قابل للبيع و الشراء، أو مسأله بيع و شراء الدم، حيث منع منه الفقهاء الماضون.

و لكنّ الفقهاء المعاصرين أجازوا هذه المعامله لترتب المنفعه العقلانيه عليها، فهذه المسأله المذكوره فى كتب القدماء، و ليست من المسائل المستحدثة.

النتيجه هى: أنّ المسائل المستحدثة تدور نوعا حول الموضوعات الجديده التى لم تبحث فى السابق، أو لم تحقّق قبل ذلك، كالصلاه فى المناطق القطبيّه، فى حين أنّ مسأله الزمان و المكان أعتم من هذه المسأله، و تدور حول تغيير خصوصيات الموضوع الذى تمّ بيان حكمه سابقا.

و نستنتج ممّا تقدّم أنّ مسأله الزمان و المكان بحث واسع يستوعب مسأله العرف، و بناء العقلاء، و المسائل المستحدثة، و هذه المسائل تعدّ فى كثير من الموارد من صغريات هذه المسأله.

لا شك في وقوع النسخ في الشرائع السابقه، و كذلك في بعض أحكام الشريعة الإسلاميه، و المقصود من النسخ هو: أنّ الشارع المقدّس يرفع حكما كان قد قرّره في مدّه معيّنه من الزمان لمصلحه فيه بعد انقضاء تلك المدّه. و عليه: فإنّ النسخ في الاصطلاح يختصّ بالأحكام الشرعيّه، و كذلك من اللازم في النسخ أن يتمّ رفع الحكم السابق بواسطه نصّ شرعيّ آخر يدلّ على حكم آخر.

إنّ علماء أهل السنّه لا يرون فرقا بين النسخ و تأثير الزمان و المكان في الأحكام الشرعيّه، و يقولون بأنّ النسخ عباره عن إبطال نصّ شرعيّ سابق بوسيله نصّ لاحق.

أمّا مسأله تغيير الأحكام بسبب شرائط الزمان، فهى عباره عن عمل بنصّ سابق، و لكن يستفاد منه حكم جديد مبتن على دليل مستفاد من ظروف النصّ تبعاً للمصلحه الزمانيّه؛ يعنى أنّ العمل بحكم النصّ تابع للمصلحه الوقتيه، فلو تغيّرت المصلحه تغيّر الحكم تبعاً لها، دون أن يكون هناك حاجه لتغيير النصّ.

و من جهه يكون المبطل للعمل بالنصّ فى المسأله هو الشارع، و لكن من يغيّر العمل بالحكم فى مسأله تغيير المصلحه هو [المجتهد \(١\)](#).

و سوف نذكر لا حقا [\(٢\)](#) أنّ الإماميه ترى عدم وجود مرجع لإبطال الحكم أو تغييره سوى الشارع المقدّس. و فى الوقت نفسه هناك تفاوت واضح بين هاتين المسألتين؛ لأنّ مسأله الزمان و المكان لا ترتبط مباشره بالأحكام، بل تبحث عن تغيّر و تبدل الموضوعات و حدوث خصوصيات جديده فى موضوع معيّن، أو اختلاف الفهم من ظاهر الدليل.

ص: ٢٦٤

١- ١) المدخل إلى اصول الفقه، للدكتور محمّد معروف الله الواليبي.

٢- ٢) فى ص ٣٠٢-٣٠٣.

و أما مسأله النسخ، فترد مع حفظ الموضوع و من دون طرؤ أى تغيير فى خصوصياته.

٥- الزمان و المكان، و قاعده الأهم فالأهم

أحيانا يتصوّر الشخص أنه مع وجود القواعد العقليه و العقلائيه-من قبيل قاعده «لزوم تقديم الفعل الأهم على الفعل المهم»-لا تبقى حاجه للبحث فى مسأله تأثير الزمان و المكان، و لعلّ هذا المعنى يخطر على الذهن فى البدايه، و هو أنّ التمسك بهذه القاعده يمكنه أن يفي بالإجاباه على جميع فروع مسأله الزمان و المكان.

و لكن لرفع و دفع هذا التصوّر لا-بدّ من بيان الفرق بين هاتين المسألتين، فرغم وجود الارتباط الوثيق و العميق بينهما، أنّ هناك موارد فى مسأله الزمان و المكان تكون هذه القاعده أجنبيّه عنها.

مثلا فى مسأله بيع و شراء الدم-حيث يتمّ تجويزها لدى العقلاء، هذه الأيام، لوجود المنفعه المعبره-لا يوجد أى ارتباط بينهما، و بين قاعده تقديم الأهم على المهمّ، و لكن من جهه اخرى تجرى هذه القاعده فى موارد لا-ترتبط بمسأله تأثير الزمان و المكان، كالمثال المعروف حين الورود إلى المسجد، فلو التفت المكلف إلى وجود نجاسه فى المسجد، و جب عليه فورا تطهير المسجد منها.

و هذا الفعل يكون أهمّ من الصلاه فى الوقت الموسّع.

و الملا-حظه الجديره بالاعتبار هى: أنّ اختلاف الأزمنه و حدوث شرائط زمانيه و مكائيه معينه، بإمكانها إعطاء الأهميه لفعل من الأفعال. و بعبارة اخرى:

إنّ الموضوع الذى كان عديم الأهميه فى السابق، يضحى مهمّا فى اللاحق.

٦- الزمان و المكان، و قاعده «الضرورات تبيح المحظورات»

من القواعد المهمّه فى الفقه الإسلامى قاعده مفادها: أنّه فى حال وجود

ضروره، أو اضطرار لشيء ممنوع شرعا أو عقلا، يرتفع المنع أو النهي، و يرتدى الفعل لباس الجواز؛ من قبيل حرمه التصرف في مال الغير بدون إذنه، ففي صورته الضروره أو الاضطرار، كالعبور من ملك الغير بدون إذنه لغرض إنقاذ نفس محترمه، يخرج هذا الفعل من دائره المنع، و على أساس هذه القاعده، فالضرورات تبيح المحظورات، أو الممنوعات (1).

و رغم وجود خلاف و نزاع في تفسير هذه القاعده، و مدركها، و حدودها، و مواردّها، إلّا أنّها بنحو الإجمال إحدى القواعد المسلّمه التي أجراها الشارع المقدّس في شريعته.

و أمّا مورد جريان هذه القاعده، فمقيّد بأمرين:

الأوّل: وجود المنع أو النهي.

الثاني: أن يكون المكلف مضطرا إلى ارتكابه.

هذا، و الحال أنّ مسأله الزمان و المكان لا تتحدّد بهذين القيدين، فالكثير من الموارد يكون للموضوع حكم جديد مع تغيير خصوصيات ذلك الموضوع بمرور الزمان، من دون أن يكون هناك ضروره و اضطرار في البين.

ص: ٢٦٦

١ - ١) العناوين: ٧٠٤: ٢.

طبقا لمبنى المعتزله و الإماميه بأن جميع الأحكام مترتبه على وجود ملاكات؛ أى المصالح و المفاسد، و لا يوجد حكم من دون الأخذ بنظر الاعتبار ملاك إنشائه، ففي هذا القسم نبحت في تأثير الزمان و المكان بملاكات الأحكام، و ارتباطهما بهذه المسأله.

و مع قليل من التأمل يمكننا أن ندرك جديدا أن الزمان و المكان مؤثران قطعاً في إيجاد ملاك معين أو رفعه، و كذلك في تضعيفه أو تشديده، و من الممكن أن لا يكون لفعل مصلحه في زمان معين، و لكن نفس ذلك الفعل تترتب عليه منفعه و مصلحه في زمن آخر، من قبيل بيع و شراء الدم، حيث لم تكن فيه منفعه في السابق، و لكنّه ذو منفعه في العصر الحاضر.

و من أجل توضيح هذا المطلب: لا بدّ من وضع ملاكات الأحكام في أقسام و أنواع مختلفه و دراستها.

ففي تقسيم ابتدائي و سطحي تنقسم الأحكام الشرعيه إلى أربعة أقسام:

١- أحكام عباديه.

٢- أحكام معاملاتيه.

٣- أحكام شخصيه.

٤- أحكام تتعلق بالنظام السياسى، و المجتمع (أحكام اجتماعيه).

١- ملاكات الأحكام العباديه

المراد من الأحكام العباديه: التعليمات و الأوامر التى يحتاج المكلف لامثالها و الإتيان بها إلى قصد القربه، و قد جعلها الشارع المقدس لغرض تهذيب النفوس و تقويه جانب العبوديه فى الإنسان، و رغم أنّ بعض العبادات مجهوله الملاك و هويته فى أنظار المحققين، و لكن لا- يمكن إنكار هذه الحقيقه، و هى أنّه فى بعض الموارد يمكننا استخراج ملاكات الأحكام العباديه من باطن الشريعه.

طبقا لفتوى بعض الفقهاء: أنّه لو اقيمت صلاه الجمعه و جب على المؤمنين حضورها و الاشتراك فيها على الأحوط، و لكن فى حاله عدم إقامتها فى زمن معين فسوف لا تكون مجزئه عن صلاه الظهر أيضا (١).

يستفاد من هذه الفتوى جيّدا أنّ الفعل العبادى يمكنه أن يكون ذا مصلحه فى ظروف زمانيه خاصه، و فاقد لها فى ظروف و شرائط اخر. و بعبارة اخرى: يمكننا اكتشاف ملاك هذه العباده فى بعض الأزمنه من هذه الفتوى.

إنّ ما هو المسلمّ هنا أنّ من بين المسائل العباديه ما يكون مقدّما فى نظر الشارع المقدس على الآخر، و ما أكثر ما يكون لمسأله الزمان و مقتضياته و خصوصياته دورا واضحا فى هذا التقدّم.

و عليه: فإنّ ما تصوّره بعض الكتاب (٢) من أنّ بحث العبادات خارج عن

ص: ٢٦٨

١- ١) منهاج الصالحين للسيد الخوئى قدس سره ١: ١٨٦.

٢- ٢) مجموعه آثار كنگره بررسى مبانى فقهي امام خمينى رحمه الله، نقش زمان و مكان در اجتهاد ١٤: ١٤١.

دائرته مسأله تأثير الزمان و المكان، هو توهم لا أساس له من الصحه، و يستفاد جيّدا من كلمات الإمام الراحل قدس سرّه أنّ هذا البحث يشمل مسأله العبادات أيضا، و الشاهد على ذلك مسأله الحجّ و تعطيله لمدّه ثلاث سنوات (1)، و كذلك يمكن القول بأنّ إقامه صلاه الجمعه فى عصر الحكومه الإسلاميه، بإمكانه أن ينفى على الأقلّ استحباب صلاه الظهر جماعه، فتأمل.

٢- ملاكات الأحكام المعاملية

أمّا فى دائره المعاملات، فالمسأله أوضح بكثير من العبادات؛ لأنّ المعاملات فى حقيقتها أمور عقلايه تمّ إمضاء الشارع المقدّس للكثير منها. و عليه: فإنّ ملاكات المعاملات واضحه لدى العقلاء غالبا.

و من جهه الرجوع إلى العقلاء نرى أنّهم يرون أهميه فائقه للزمان و المكان فى هذه الدائره، فيمكن أن لا يكون لشيء معيّن ماله و قيمه لدى العقلاء فى زمان خاصّ، و لكن ذلك الشيء نفسه يتمّ بقيمه فى زمن آخر، و تتمّ المعامله عليه، أو أنّ نوعا من المعامله يعتبر فى زمان و مكان معيّنين من أنواع المعامله الغبنيه، و فى زمان آخر أو مكان آخر لا يكون كذلك، فعلى هذا فإنّ مسأله الزمان و المكان لها دور أساسى فى جميع العناوين و الشرائط التى يعتبرها العقلاء فى المعاملات.

أمّا الشرائط و الخصوصيات التى اعتبرها الشارع المقدّس بصوره مستقلّه و بعنوان كونه شارعا، من قبيل جعل الخيار لمشتري الحيوان ثلاثه أيام، أو مسأله التنجيز فى العقود، أو بعض موارد الضمان، فلا أثر للزمان و المكان فى هذه الموارد.

و فى هذا البين نواجه بعض الخصوصيات الموجوده فى بعض العقود و الإيقاعات، الذى يورث الشكّ لدى الفقيه ابتداء فى أنّ الشارع هل اشترط ذلك

ص: ٢٦٩

بعنوان ملاك تعبدى، أو على أنه ملاك عقلائي، مثلاً في عقد النكاح الذي يعدّ من المعاملات بالمعنى الأعمّ، قد قرّر الشارع بعض العلل لفسخ النكاح من قبيل القرن أو البرص، ففي مثل هذا المورد يحصل لدينا شكّ في البدايه بأنّ مجرد وجود هذا العيب هل يسوّغ فسخ النكاح، و الشارع-بعنوان كونه شارعا-أنشأ هذا الأمر، أو أنّ مثل هذه العيوب، و بسبب كونها صعبه العلاج في الماضي أوجبت جواز الفسخ؟ و في هذا العصر حيث تطوّر علم الطبّ، و بإمكانه علاج مثل هذه الأمراض بسهولة من خلال عمليّه جراحيّه بسيطه، هل يزول بسببها فسخ النكاح؟

و من جهه اخرى: هل أنّ أسباب فسخ النكاح منحصره في هذه العيوب الخمسه الوارده في الروايات (1)، أو أنّ الأمراض العسيره العلاج في هذا الزمان، مثل السرطان و الإيدز يمكن أن تكون من موجبات فسخ النكاح؟

و من أجل حلّ هذه الإشكالات و علامات الاستفهام يمكننا القول بأنّ الشارع إذا قصد إعمال التعبد في الحكم، فلا بدّ من نصب قرينه و إضافه بيان خاصّ بذلك، و بدون إقامه القرينه يجب حمل ذلك الحكم على وفق الارتكازات العقلانيه و تفسيره على هذا النحو. و بعبارة اخرى: في مورد العبادات يكون وجود ملاك تعبدى لا يتمكّن العقلاء من دركه و فهمه محتمل جدّاً.

و لكن وجود مثل هذا الملاك في الموارد غير العباديه-بحيث يعجز العقلاء عن درك مغزاه و فحواه، و يكون الشارع قد جعل الحكم بلحاظ ذلك الملاك-بعيد جدّاً، و على فرض تحقّق هذا الأمر من الشارع و لو في صورته نادره، فلا بدّ للشارع من نصب قرينه لبيان قصده في إعمال التعبد لكيلا يحمل على الملاك الارتكازى للعقلاء.

ص: ٢٧٠

١-١) وسائل الشيعة ٢٠٧: ٢١-٢١١، كتاب النكاح، أبواب العيوب و التدليس ب ١.

٣- ملاكات الأحكام الشخصيه

توجد فى علم الفقه بعض الأحكام يطلق عليها عنوان «الأحكام الشخصيه» و المراد منها: الأحكام التى يكون موضوعها، أو متعلقها غير مرتبط بالمجتمع و نظام الحكم فيه، بل يؤخذ الشخص بما هو شخص فى موضوعها.

و بعبارة أخرى: إن ملاك هذا النمط من الأحكام وجود المصلحه أو المفسده المتعلقه بالشخص فحسب، دون المجتمع، من قبيل المعاملات الشخصيه التى تعقد بين شخصين.

فمثل هذه المعامله تقع صحيحه شرعا، و يؤخذ فى هذا الحكم الملاك الشخصى.

و هكذا الحال فى وجوب الصلاه، و كثير من الأحكام العباديه، فالشارع المقدس قد وضع الصلاه على الشخص المكلف بعنوان تكليف فردى، فيجب عليه امتثاله و الإتيان به فى جميع الظروف، و فى كل زمان و مكان، و هذا الحكم و إن كان لا يخلو من فوائد اجتماعيه، و لكن الملاك الأساسى فيه هى المصلحه المتعلقه بالأفراد.

و هنا لا بد من ذكر هذا الأمر؛ و هو: أن بعض العناوين و الموضوعات، كالبيع مثلا، تاره: تكون شخصيه، مثل كثير من المعاملات المنعقده بين الناس، و تاره أخرى: تخرج عن الإطار الشخصى، مثل شراء بضاعه من شركه صهيونيه، فمع الأخذ بنظر الاعتبار أن ربح هذه المعامله سيصب فى جيب الصهاينه، و يؤدى إلى تقويه هذه الدوله الغاصبه، ففى هذه الصوره لا يمكن القول بجواز هذه المعامله.

٤- ملاكات الأحكام الاجتماعيه

الأحكام التى يلحظ فيها جهه حفظ مصالح المجتمع، و نظامه السياسى، لها خصوصيه متميزه فى علم الفقه، و رغم أن هذه الأحكام لم تبحث بشكل مستقل فى الفقه، و لكن يمكن العثور على مثل هذه الأحكام ضمن أبواب الفقه و أحكامه.

و هذا النوع من الأحكام له ارتباط وثيق بالأحكام الحكوميه، و قد ذهب البعض إلى أنّ هذه الأحكام من حيث الكميه و المقدار أكثر بكثير من الأحكام الشخصيه في الشريعه المقدسه، و أنّ الأحكام الجزائيه و القضائيه في الفقه هي من هذا النوع من الأحكام.

و بديهى أنّ الملاك الأساسى فى مثل هذه الأحكام هو حفظ الدين و المجتمع و النظام الاجتماعى، و من جهة أخرى: من البديهى أنّ المصالح تختلف باختلاف الظروف و الأزمنه، و عليه: فإنّ الأحكام المتعلقه بالنظام الاجتماعى سوف تتغير تبعاً لتغير الزمان و اختلاف المكان، و أحد الأركان و المراجع المهمه فى الفقه الإسلامى، الذى يمكنه تشخيص المصلحه فى الأزمنه المختلفه، و إعطاء الحكم وفقاً لتلك المصلحه هو الولي الفقيه.

النتيجه: أنّ الزمان و المكان بالمعنى الاصطلاحى له صلاحية التأثير فى ملاكات الأحكام الشرعيه، و لكن هذا التأثير يكون محدوداً جداً فى دائره الأحكام العباديه، و الشخصيه، و واسع جداً فى دائره الأحكام المعاملاتيه و الاجتماعيه.

ب) تأثير الزمان و المكان فى موضوعات و متعلقات الأحكام

١- تعريف الموضوع و المتعلق

إنّ كلّ قضيه تتضمن حكماً شرعياً لا بدّ أن يكون لها موضوع يترتب عليه الحكم، و كذلك لا بدّ أن يكون لها متعلق يتعلّق به الحكم، و لهذين الأمرين - أى الموضوع، و المتعلق - اصطلاحات مختلفه لدى الاصوليين، فالمحقق النائينى قدّس سرّه (١).

ص: ٢٧٢

١- ١) لاحظ فوائد الاصول ٣٧: ٣-٤٣.

يقول في مثال حرمه شرب الخمر: إنَّ الحكم عبارته عن الحرمة، والمتعلِّق هو الشرب، والموضوع هو الخمر، وفي مثال وجوب الزكاه يكون الوجوب هو الحكم، والأشياء متعلِّق الحكم، والزكاه موضوعه أو متعلِّق المتعلِّق.

الموضوع عبارته عن شيء مفروض الوجود في مرتبه سابقه على الحكم، بخلاف المتعلِّق؛ فإنَّه ليس كذلك، بل هو في مرتبه الأمر والحكم، ومن خلال الأمر يكون المكلف مأمورا بالإتيان به، وكذلك بالنهي يكون مأمورا بتركه.

والبعض الآخر (1) يرى أنَّ الموضوع في المثاليين المذكورين -أي حرمه شرب الخمر، ووجوب الزكاه- هو الإنسان المكلف.

والحكم غير قابل للتغيُّر من دون تغيُّر الموضوع، أو قيوده، أو المتعلِّق. إلاَّ -أنَّ يكون المراد من تغيُّر الحكم: أنَّ نظر الفقيه على أثر مرور الزمان، وسعه إحاطته العلميه يكون أقوى من السابق في دائره الاستنباط من الأدلَّة الشرعيه، ويأخذ بنظر الاعتبار مباني جديده في حركه الاجتهاد.

والبحث هنا يدور حول كيفيه تأثير الزمان والمكان في الموضوعات أو المتعلِّقات، فالزمان والمكان لا تأثير لهما في نفس عناوين الموضوعات والمتعلِّقات؛ بمعنى أنَّ الموضوع أو المتعلِّق لا يخرج عن إطار عنوانه مع تغيُّر الظروف والخصوصيات الزمانيه والمكانيه؛ أي أنَّ شرب الخمر مثلا يبقى دائما متعلِّقا للحرمة، والتأثير الوحيد الذي يمكن تحقيقه في هذا المجال، هو أن يقوم بتغيير الشرائط والخصوصيات التي تم جعل الحكم بالنظر لها، والإتيان بشرائط وخصوصيات جديده ممَّا يستتبع تبدل الحكم.

والملاحظه المهمه التي لا بدَّ أن تؤخذ بنظر الاعتبار هي: أنَّ الفقيه يجب عليه أن يدرك جيِّدا -من خلال التأمل والتدبُّر- أنَّ هذه الخصوصيه والحيثيه

ص: ٢٧٣

(١-١) لم نعر عليه عاجلا.

الملازمه للموضوع، هل يمكنها أن تكون مؤثره في تغيير و تبدل الموضوع إلى موضوع آخر، أم لا؟

و بيان أوضح: من الممكن أن يحمل حكم على موضوع معين بنحو الإطلاق؛ أى أنّ الظاهر هو أنّ الدليل يترتب الحكم على ذلك الموضوع بجميع شرائطه و خصوصياته، و لكن يجب الانتباه إلى أنّ الواقع هل هو كذلك؟

مثلاً- يمكن أن يدعى أحد الأشخاص -على أساس روايه وارده في هذا الموضوع- أنّ الشطرنج الذى كان حسب الظاهر من أدوات القمار فى مرحله الحدوث، قد حرّمه الشارع على الدوام، و حرّم جميع أنحاء استعماله، حتّى فى الزمن الذى خرجت فيه هذه اللعبة عن عنوان القماريّة، فالذى هو المهمّ فى هذا المورد، و محلّ تأكيد الإمام الراحل قدّس سرّه أيضا أنّ الفقيه يجب أن يعلم أنّ الأحكام الصادره من الشرع لم تطرح يوماً من دون اعتبار الخصوصيات، و الظروف المحيطه بالموضوع فى ذلك الزمان، بل تمّ جعل ذلك الحكم على ذلك الموضوع مع الأخذ بنظر الاعتبار تلك الخصوصيات و الظروف.

و من أجل توضيح و تكميل هذا المطلب لا بدّ من بيان أنواع الموضوع و أقسام التغيير على سبيل الإجمال.

٢- أقسام التغيير فى خصوصيات و شرائط الموضوع

الأوّل: أحيانا تحدث تغييرات على أثر مرور الزمان فى بعض الموضوعات، بحيث يخرج ذلك الموضوع من العله التى أوجبت طرؤ الحكم عليه، و يدخل فى عله جديده توجب حكماً جديداً له، مثلاً فى مسأله بيع و شراء الدم، حيث لم يحدث تغيير فى ذات الموضوع؛ أى الدم، بل إنّ الدم لم تكن فيه منفعه محلّله مقصوده لدى العقلاء، و هذا هو السبب فى بطلان المعامله، و لكن فى هذا الزمان خرج الموضوع من دائره تلك العله و دخل فى عله أخرى؛ و هى عباره عن المنفعه المقصوده لدى

العقلاء، و من هنا يدخل فى دائره الحكم بالصحه و الجواز.

و على هذا الأساس يمكن القول بأنه مع أثر مرور الزمان و حدوث تغييرات جديده فى الموضوع، إذا خرج الموضوع من دائره التعليل لذلك الحكم، و دخل فى تعليل آخر، استوجب حكماً جديداً. و ينحصر هذا الأمر بالموضوعات التى تمّ التصريح بعلمه حكماً، أو علمنا بالعلمه بشكل قطعى.

الثانى: فى بعض الموضوعات للقضية المتضمنه للحكم لا يوجد تعليل خاص للحكم، بل ذكر الحكم للموضوع بنحو مطلق، وفى مثل هذه الموارد إذا كان الموضوع أمراً عبادياً، و لا طريق لنا للوصول إلى العلمه بشكل قطعى، فمرور الزمان، و تغير الظروف لا يستوجب أى تغيير فى الحكم، بل تجرى حينئذ قاعده الأهمّ فالأهمّ، بحيث يقدم الأمر الآخر الذى له ملاك أقوى و أهمّ، على هذا الموضوع العبادى.

و طبعاً؛ فإنّ بعض الموضوعات العباديه رغم عدم وجود علمه الحكم فى ظاهر الدليل، إلا أنّنا بإمكاننا الوثوق بعلمه الحكم فى نظر الشارع، مثلاً- فى رمى الجمرات حيث نستفيد من مناسبات الحكم و الموضوع أنّ طول و عرض الجمره لا- دخل له فى ترتب الحكم، بل نحن على ثقته بأنّ رمى الجمار إنّما يحكى عن تذكير الناس بعمل إبراهيم و آدم عليهما السلام، و لغرض امتثال أمر الله تعالى.

و عليه: يمكننا الفتوى بجواز رمى المقدار الزائد، بخلاف ما ذهب إليه بعض الفقهاء العظام من الإشكال فى هذا المورد (١).

و أمّا لو كان الموضوع غير عبادى؛ أى لم يؤخذ فى الإتيان به قصد القربه، فعلى الفقيه أن يسعى للعثور على العلمه الأساسيه للحكم، مثلاً فى تحريم الموسيقى لم تذكر علمه خاصه فى لسان الشريعه، فيكون هذا الأمر بعهد الفقيه ليتحقّق و يرى أنّ هذا

ص: ٢٧٥

العنوان واقع ضمن أي من العناوين المحرّمة في الشريعة، هل هو محكوم بالحرمه من باب اللهو، أو من باب شمول عنوان الباطل له، أو لعلل آخر؟

ما هو الجدير بالذكر أنّ القطع بالعلّه في مثل هذه الموارد غير ضروريّ، بل يكفي الوثوق بها، ويرى المحقّق البروجردى قدّس سرّه- في بحث أسانيد الروايات- أنّه لو كان الحديث غير متواتر، ولكنّ الفقيه يثق بصدوره بسبب تعدّد النقل، كفي هذا المقدار للعمل بذلك الحديث (1)، فهذه النظريّه يمكنها أن تكون حلّاً مناسباً لما نحن فيه.

ففي نظرنا أنّ العلّه الأساسيّة للاختلاف في تأثير الزمان و المكان في الفتوى الاجتهاديّه هو هذا الأمر، حيث يذهب المنكرون للتأثير أنّ الموارد التي لم يرد فيها بيان علّه الحكم بصوره قطعيّه، لا يمكننا تغيير الحكم بسبب اختلاف الأزمنه و تغيير الأمكنه، في حين أنّنا لو ذهبنا إلى أنّ الفقيه يمكنه من خلال التتبع في الموارد المماثله الوثوق بالعلّه، فيكون هذا المورد بحكم مقطوع العلّيّه، و يجب أن يترتّب عليه حكم جديد بسبب خروج موضوعه من العلّه الاولى، و دخوله في علّه أخرى.

و مسأله الشطرنج من هذا القبيل، رغم أنّ الروايات (2) ذكرت تحريمه بصوره مطلقه، و لكن بالتأمّل و التدقيق يتّضح لنا بأنّ هذه الآله بسبب أنّها كانت من آلات القمار-بضميمه وجود المراهنه-ورد تحريمها في الشرع 3.

و على هذا الأساس المهمّ جدّاً هو أن يقوم الفقيه بالتحقيق في الموضوعات غير العباديّة، و التي لها علّه غير تعبديّة طبعاً، بل تعتمد على نكته ارتكازيّة عقلائيّه، و تكون مورد درك العقلاء أيضاً، و يرى ما هي النكته الأساسيّة لذلك الحكم، و طبعاً بعد الوثوق من العلّه يتحرّك لتطبيقها على صغريات مسأله تأثير

ص: ٢٧٦

١-١) لم نعثر عليه عاجلاً.

٢-٢) و ٢٤٣، وسائل الشيعة ١٧:٣١٨-٣٢٣، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ١٠٢ و ١٠٣.

الزمان و المكان مع اختلاف الشرائط و الظروف.

و لأجل توضيح المطلب نستعين بذكر مثال آخر في هذا الباب، فقد ورد في الروايات الصحيحه أنّ المرأه الزانيه غير المحصنه- مضافا إلى عقوبه الجلد- يجب أن يحكم بتبعيدها عن موطنها (1)، و جمله من الفقهاء أفتوا بلزوم التباعد استنادا إلى هذه الروايات (2)، في حين أنّ جماعه الاخر بعد التأمل و التدقيق أفتوا بعدم جواز التباعد، و علّلوا ذلك بأنّ تلك المرأه رغم وجودها في إطار الاسره ارتكبت ما ينافي العقفه، فكيف لو خرجت من ذلك الإطار؟ فإنّ احتمال البغي و الفساد سيشتدّ في شأنها (3).

و هذه الفتوى صدرت في زمان لم يكن فيه سجن خاصّ بالنساء.

و لكن في الحال الحاضر حيث توجد مثل هذه السجون الخاصه بالنساء المجرمات، فمن الطبيعي أن يكون التباعد جائزا، و يجب الانتباه إلى أنّ السجن هو غير التباعد، فالمراد من التباعد هو أن يعيش الشخص في محلّ بعيد عن المحلّ الذي يعرفه الناس فيه، و طبعاً نفس معرفه الناس هذه تسبّب في وجود روابط و علاقات خاصه، و لكن في مسأله السجن لا يختلف الحال بين سجن مدينته، أو سجن مدينه أخرى.

و من هنا نستنتج بأنّ الأمر بالتباعد في هذه الروايات أمر إرشاديّ، و الشارع قد ذكر هذه العقوبه من أجل إبعاد المجرم عمّن يعرفه في عمليه علاج هذه الواقعه.

ص: ٢٧٧

١- ١) وسائل الشيعه ٢٨:٦١-٦٥، كتاب الحدود و التعزيرات، أبواب حدّ الزنا ب ١ ح ١٢، ٩، ٢.

٢- ٢) مختلف الشيعه ٩:١٥٠ نقلا من ابن أبي عقيل، مسالك الأفهام ١٤:٣٦٩-٣٧٠.

٣- ٣) المبسوط ٨:٢، الخلاف ٥:٣٦٨، مسأله ٣، غنيه النزوع: ٤٢٣، شرائع الإسلام ٤:٩٣٧، كشف اللثام ٢:٣٩٩، جواهر الكلام ٤١:٣٢٨، تفصيل الشريعه في شرح تحرير الوسيله، كتاب الحدود: ١٨٠-١٨١.

و الجدير بالذكر أنّ علاج و حلّ بعض المشاكل الاجتماعيه-ممّا لا ينسجم مع ما ورد فى الروايات-يدور فى هذا الإطار، فيجب على الفقيه المتبحر التحقيق ابتداء فى التكاليف الواردة فى الروايات ليرى هل أنّ ذلك التكاليف هو تكليف مولوى لا- يقبل التغيير و التبديل، أو أنّه تكليف إرشادى قابل للتغيير مع تغير خصوصيات الموضوع المشار إليه؟ و هذه المسأله-مضافا إلى كونها تفيد هذه الفائده-تمثل إحدى طرق حلّ التعارض الظاهرى بين الروايات. و هناك أمثله كثيره لهذا المطلب فى الفقه.

الثالث:فى بعض الموارد تتغير خصوصيات الموضوع، بعد تغير الظروف بمرور الزمان، دون أن يكون هناك بحث فى العله، مثلا فى صحه البيع لا- يوجد هناك فرق بين بيع المسلم و الكافر، فالمعامله فى كلا الحالين صحيحه، و لكن فى الظروف الحاليه قد يستوجب البيع و الشراء من الكفار تقويه موقعهم السياسى، و حينئذ قد يستشكل فى جواز البيع فى هذا المورد، ففى هذا المثال حدث تغييرات فى الموضوع؛ أى فى خصوصيات البيع على مستوى البائع و المشتري، فدخل تحت قاعده «نفي السبيل».

و عليه:فالتغييرات التى حصلت للموضوع، و أدت إلى نشوء خصوصيات جديده له؛ فمن الطبيعى أن يكون له-مع هذه الخصوصيات الجديده-حكم جديد.

و يتضح من خلال ما تقدّم أنّ إحدى المهامّ و الوظائف المهمه للفقيه هى الالتفات إلى أنّ الموضوع فى حال تغير الشرائط، و حدوث خصوصيات جديده، سوف يدخل فى أى دائره من الأدله و الموضوعات. فالفقيه مع تسلّطه فى جميع الأبواب الفقهيه، و إحاطته الكامله بجميع المباني الاصوليه، و جميع الأدله يمكنه فى حال تغير الشرائط إدراك أنّ هذا الموضوع مصداق لأى عنوان من العناوين.

و هنا تتضح حركه و فاعليته الفقه المتداول و الموروث. و على هذا الأساس فالفقيه قادر على حفظ حركه الفقه، و رشده بذلك المنهج المتداول الذى يصطلح عليه ب«فقه الجواهرى»، و يمكنه وضع كل موضوع فى دائره دليله الخاص مع مرور الزمان.

إن أكثر المعاملات الجاريه فى زماننا الحاضر، و السائده بين العقلاء؛ هى فى الموضوعات التى أصبح لها حكم جديد مع تغيّر الظروف و حدوث خصائص جديده لذلك الموضوع.

الرابع: بعض الموضوعات لم يكن لها وجود فى السابق، بل وجدت مع مرور الزمان، و حدوث احتياجات و ارتباطات جديده للبشر، و التى يعبر عنها بالمسائل المستحدثه، و من وظائف الفقيه المهتمه هى: دراسه هذه الموضوعات و استنباط حكمها الشرعى، من قبيل: التلقيح الصناعى، و حقّ التأليف، و زرع الأعضاء من الحى إلى الحى، أو من الميت إلى الحى.

فهذه الموضوعات و إن لم يكن لها وجود فى السابق، و لكن يمكننا اكتشاف حكمها من خلال الملاكات المشتركه بينها، و بين نظائرها. و كذلك من خلال العمومات و الإطلاقات الوارده، مثلاً فى مسأله التلقيح الصناعى لا بدّ من البحث أنه هل هذا العمل يتنافى مع وجوب حفظ الفرج الوارد فى الشرع فى قوله - تعالى - : **قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ (١)**، أم لا؟

و بعبارة اخرى: هل يمكن القول بأنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم؟ أى أنّ حفظ الفرج واجب عن كلّ شىء لم يقم الدليل على عدم لزوم حفظه تجاهه، و بما أنّه لم يقم دليل على عدم لزوم حفظ الفرج من إدخال منى الأجنبى، فهو داخل تحت

ص: ٢٧٩

ذلك العموم، أو لا بدّ يقال بأنّ الكبرى الكليّة لهذا الدليل مخدوشه؛ وهي: أنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم، بل يجب الأخذ- بنظر الاعتبار في تحقّق العموم- بالمناسبات العرفية و القرائن المحفوفة بالكلام.

و من أجل تحصيل حكم شرعيّ في بعض موارد هذا النوع من الموضوعات، لا يمكن الدخول من خلال الإطلاق، أو العموم، أو الملاك المشترك، بل من خلال المبني الاصوليّ للفقهاء، فمثلاً في حقّ التأليف يجب البحث في أنّ السير العقلائيّه القائم الآن هل تكون حجّه في الشرع، أو أنّ السير العقلائيّه لا تكون حجّه معتبره إلاّ إذا كانت موجوده في زمن الشارع، و تمّ إمضاؤها من قبله، أو على الأقلّ لم تقع مورد ردع الشارع و نهيه؟

النتيجه هي: أنّه يمكننا من أجل تحصيل الحكم الشرعيّ سلوك أحد هذه الطرق الأربعة:

١- من طريق الإطلاقات.

٢- من طريق العمومات.

٣- من طريق الملاك المشترك.

٤- من طريق المباني الاصوليّة.

ج) تأثير الزمان و المكان في مفاد الأدلّه، و مباني الاجتهاد

١- الزمان و المكان، و مفاد الأدلّه

إنّ من جملة المطالب الضروريّه هو: هل للزمان و المكان، و التغيرات الحاله فيهما تأثير في مفاد الأدلّه، أم لا؟

هناك عدّه صور لبيان كيفيّة تأثير الزمان و المكان في مفاد الأدلّه، حيث يجب دراستها كلّاً على حده:

الصورة الاولى: أن يكون المقصود من التأثير هو أنّ المفهوم من الأدلّة، نظير القرآن الكريم، والسنة يتغيّر بسبب مرور الزمان و الظروف؛ أى أنّ الدليل الذى كان له معنى معينا في زمان، يفقد ذلك المعنى في زمان آخر، وهذا النحو من التأثير باطل بلا شكّ، فالأدلّة اللفظية تبتنى في دلالتها على المعانى و المفاهيم على قواعد أدبيّة خاصّة في تلك اللغة، وهذه القواعد و اللغة لا تتغيّر بمرور الزمان، مثلا لا يمكن القول بأنّ صيغه الأمر أو النهى في السابق كانت تدلّ على معنى خاصّ في اللغة، و لكنّها الآن و بسبب مرور الزمان فقدت دلالتها على ذلك المعنى.

و طبعا، فالمعانى العرفية قابله للتغيير، و بإمكان المتكلّم أيضا استعمال الألفاظ في غير معانيها اللغوية مع ضمّ القرينه إليها.

الصورة الثانية: أن يكون المقصود هي الشروط الموجودة في الأدلّة حين صدورها؛ أى أنّ الحكم الصادر ضمن شرائط و خصوصيات معينه يزول بزوال تلك الخصوصيات، و تغيّر تلك الشروط، و هذا النحو من التأثير لا يتصوّر إلاّ في الروايات. أمّا بالنسبة للقرآن الكريم، فلا وجود لهذا النحو من التأثير.

و لهذا النحو من التأثير في دائره الروايات نظائر كثيره:

١- ما ورد في عدم خضاب أمير المؤمنين عليه السّلام بعد رحله النبيّ صلّى الله عليه و اله، فاعترض عليه البعض و قال: لم لا تخضب؛ فإنّ رسول الله صلّى الله عليه و اله قد خضب؟ فقال عليه السّلام: كان ذلك و الإسلام قلّ، فأما الآن فقد اتّسع نطاق الإسلام، فأمرؤ، و ما اختار (١). و لذا فإنّ ذلك الحكم قد فقد شرائطه و خصوصياته.

٢- طبقا لما ورد في بعض الروايات يستحبّ حلق الشارب و إعفاء اللّحي؛ لأنّ اليهود في ذلك الزمان كانوا يخلقون لحاهم و يعفون شاربهم، فأمر رسول الله صلّى الله عليه و اله

ص: ٢٨١

١- (١) لسان العرب ٦: ٢٠٩، نهج البلاغه: ٤٧١ ح ١٧، و عنه وسائل الشيعة ٢: ٨٧، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحّمّام ب ٤٤ ح ٢.

بالعمل بخلاف ذلك (١)، فكان ذلك لإظهار المخالفه العمليّه لهم. و عليه: فإنّ اليهود فى هذه الأيام ليسوا كأسلافهم، أو على الأقل لا يلتزمون بتلك الكيفيّة بصوره شاخصه، فمن البديهي أن لا يكون لاستحباب حلق الشارب وجه معقول.

٣- فى عصر الإمام الباقر و الصادق عليهما السّلام كان نشر الأحكام الإسلاميه مهمّا جدّا، و من جهه أخرى كان الاختلاف بين المذاهب الإسلاميه على أشده، و لكنّ الإمامين الباقر و الصادق عليهما السّلام واجها تلك المسأله بحكمه بالغه، ففى ظاهر الأمر كانا عليهما السّلام يبينان الفقه السائد، و الذى كان يقوم عليه نظام الحكم فى ذلك الزمان إنّما هو لأجل تجنّب إثارة الخلاف فى الامّه الإسلاميه، و لكن فى حال الخفاء مع الأصحاب المخلصين يبينان الحكم الواقعيّ للمسأله، و يأمران أصحابهما بالتقيّه، فعلى هذا كانت التقيّه فى ذلك المناخ، و تلك الظروف الزمانيه، ضروريًا جدّا (٢).

الصوره الثالثه: أن يكون المقصود هو: أنّه مع مرور الزمان، و تطوّر العلوم و المعارف البشريّه، سيحصل الفقيه على أصحّ فهم و أكثر جامع من الأدلّه الشرعيّه، و هذا النحو من التأثير صحيح، و له واقعيّه فى دائره العمل.

الروايات التى تدلّ على أنّ للقرآن بطن، و للبطن بطن (٣)، يمكن حملها على هذا المعنى أيضا، أو الروايات التى تدلّ على أنّ الله - تعالى - أنزل سوره التوحيد؛ لأنّه سوف يكون هناك قوم فى آخر الزمان يمكنهم فهم المعانى العميقه و الساميه للقرآن (٤).

أو الروايه الوارده عن أمير المؤمنين عليه السلام، التى تقرّر كراهه التبوّل فى الماء؛ لأنّ

ص: ٢٨٢

١- (١) الفقيه ١: ٧٦ ح ٣٣٢ و ٣٣٤، معانى الأخبار: ٢٩١ ح ١، و عنهما وسائل الشيعه ٢: ١١٦، كتاب الطهاره، أبواب آداب الحّمّام ب ٦٧ ح ١-٣.

٢- (٢) مقدّمه رياض المسائل، تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام ١: ٢٤-٢٥.

٣- (٣) المحاسن ٢: ٧ ح ١٠٧٦، تفسير العياشى ١: ١٢ ح ٨، و عنهما بحار الأنوار ٩١: ٩٢ ح ٣٧ و ص ٩٥ ح ٤٨.

٤- (٤) الكافي ١: ٩١ ح ٣، التوحيد: ٢٨٣ ح ٢، و عنه بحار الأنوار ٣: ٢٦٤ ح ٢١.

للماء أهلاً (١)، وقد أثبتت العلوم الحديثه أنّ الماء يحوى على أحياء مجهرية قد تموت بذلك العمل.

و لعلّ كلمه الأهل الوارده فى هذه الروايه كانت تفسّر فى الأزمنه القديمه بمعنى الناس، أى بما أنّ الناس سوف ينتفعون بهذا الماء، فلذا كره التبول فيه، و لكنّه قد اتّضح فى هذا الزمان أنّ المراد من الأهل هى تلك الأحياء المجهرية فى الماء التى لا ترى إلاّ بالمجهر.

و على هذا الأساس، فتأثير الزمان و الممكنان بمعنى الفهم الدقيق و الجامع للأدلة أمر صحيح و لا شكّ فيه.

و هناك لا بدّ من ذكر نكته، و هى: أنّ البعض فى هذا العصر توهم بأنّ ألفاظ الكتاب و السنّه تتعلّق بالزمان الماضى فقط طبقاً للقاعده المقرّره فى علم الألسنه و اللغات؛ و أنّ اللغه أمر تاريخى، و كلّ لغه من اللغات فى أىّ مجتمع، و فى أىّ حضاره و عصر، تتعلّق بذلك العصر و المجتمع و تلك الحضاره، و السياق اللغوى لحضاره بشريّه معيّنه لا يمكن أن يكون ناظراً إلى حضاره أخرى.

و قد استنتج البعض من هذا البيان بأنّ الألفاظ من قبيل قوله -تعالى-: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** (٢) تشمل البيع الذى كان سائداً فى زمان نزول القرآن فقط، و لا يمتدّ ليستوعب فى دلالاته جميع الأعصار و المجتمعات.

و بطلان هذا التوهم واضح جدّاً؛ لأنّ الألفاظ الوارده فى القرآن الكريم وردت بعنوانها تكليفاً مشتركاً، و قانوناً عامّاً، و بشاره، و إنذاراً لجميع البشر فى جميع الأعصار، و الخلاف إنّما هو فى دائره الخطابات الشفاهية، و أنّها هل تشمل الغائبين

ص: ٢٨٣

١- ١) تهذيب الأحكام ١: ٣٤ ح ٩٠، الاستبصار ١: ١٣ ح ٢٥، و عنهما وسائل الشيعة ١: ٣٤١، كتاب الطهاره أبواب أحكام الخلوه ب ٢٤ ح ٣.

٢- ٢) سوره البقره ٢: ٢٧٥.

و هذا الاختلاف من حيث شمول الألفاظ فقط، و إلا لا شك في الاشتراك من ناحيه الملاك.

الإمام الراحل قدس سره في مسأله «التأمين» يقول ضمن استعراضه للإشكالات التي يحتمل ورودها على القول بصحة التأمين: «إذا أشكل شخص بأن العمومات من قبيل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) إنما تتناول العقود و الشروط المعهودة المتعارفه بين الناس في زمن صدورها، و من المتسالم عليه أن مثل هذا العهد لم يكن متعارفا بينهم حتى يدخل في نطاقها، و ليس لنا غير العمومات دليل آخر نركن إليه في تصحيحه، فيكون مثل هذا العهد داخلا في الباطل المنهى عنه في قوله -تعالى-: وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (٢).

و فيه ما لا يخفى من التعسف؛ فإن دعوى قصر العمومات على العهود المتداوله في زمن الوحي و التشريع خلاف المفهوم منها و تضيق لدائرتها، حيث إن تلك القضايا العامه تأتي عن مثل هذا الجمود و التحجر المخالف للشريعة السمحه السهله، و لا أظن أنه يختلج ببال أحد من العرف -العارف باللسان العارى الذهن عن الوسوس- أن قوله -تعالى-: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٣) الوارد في مقام التقنين المستمر إلى يوم القيامة منحصر في العهود المعمول بها في ذلك الزمان؛ فإن مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائره الفقه، بل عن ريقه الدين نعوذ بالله من ذلك.

لعمرك إن هذا الجمود ليس بأقل من جمود بعض المذاهب الإسلاميه على كثير من الظواهر، الذي هو أبرد من الزمهير (٤).

ص: ٢٨٤

١-١) سورة المائده ٥:١.

٢-٢) سورة البقره ١٨٨:٢.

٣-٣) سورة المائده ٥:١.

٤-٤) قراءات فقهيه معاصره في الاقتصاد الإسلامى ٥:١٤.

و هنا نجد من الضروري تذكير أرباب الفقه و الفقاهه و المحققين في بحر الفقه الواسع بأنّ تحديد مدلول ألفاظ الكتاب و السنّه في دائره المصاديق السائده في زمان الصدور، مضافا إلى منافاته الواضحه و البديهيّه لشموليّه الدّين، و خلود معجزته، و هي القرآن؛ فإنّه لا ينسجم، و تفسير الأئمّه المعصومين عليهم السّلام للآيه الشريفه. فمثلا ورد في الروايات في تفسير الآيه الشريفه أوفوا بالعقود: أنّ المراد من العقود؛ العهود (١)، و قد تمّ توسعه دائرتها.

و بعبارة اخرى: إذا قلنا بتحديد هذه العمومات، فلماذا لم يذكر الأئمّه المعصومين عليهم السّلام هذه الملاحظه، بل حكموا بخلافها؟

من هنا نأسف جدّا كيف ذهب بعض المعاصرين-رغم تضلّعهم في الفقه و التفسير- إلى أنّ أكثر عمومات الكتاب و السنّه محدوده بالمصاديق السائده في زمن النزول؟

فقد ذكر في كلماته أنّ تسعين في المائة من عمومات القرآن تتعلّق بالمصاديق المعهوده في ذلك الزمان، و كذلك الكلام في العمومات الوارده في أحاديث النبيّ صلّى الله عليه و اله و أئمّه الدّين عليهم السّلام!! (٢).

و على هذا، فمن الواضح جدّا أنّ الأدلّه التي تتضمّن بيان أحكام الشريعه لها إطلاق زمنيّ، و جاريه في الفقه الحالّي، إلا في الموارد التي قام الدليل القطعي على نسخها.

٢- الزمان و المكان، و مباني الاجتهاد

المراد من مباني الاجتهاد: القواعد و الضوابط الاصوليّة و الرجاليّه، و سائر

ص: ٢٨٥

١- ١) تفسير القمّي ١: ١٦٠.

٢- ٢) لم نجده عاجلا.

القواعد التي يحتاجها الفقيه في عمليته استنباط الأحكام لتكون كبرى في دليله؛ من قبيل حججه خبر الثقة، وأمثال ذلك، فهل تغيير الشرائط و الظروف و حدوث خصوصيات جديدة يؤثر في مباني الاجتهاد هذه، أم لا؟

الظاهر أنّ هذه المسألة لا تؤثر إطلاقاً في مباني الاجتهاد. ولا يمكن أن تتعرض القواعد بسبب ذلك - كحججه خبر الثقة و أمثالها - للتغيير، و لكن هذه المسألة ترتبط من بعض الجهات بمباني الاجتهاد، و نشير هنا إلى ثلاث جهات منها:

الاولى: بسبب مرور الزمان و حدوث فروع جديدة، قد يكون الفقيه بحاجة إلى قواعد أصوليه جديدة. فالكثير من الفقهاء العظام استخرجوا القواعد الاصوليه المهمه من متن الفقه و فروعها، و هذا المنهج هو المشهور و المشهود من مباحث الشيخ الأعظم قدس سره في الاصول، فعلى هذا قد يستكشف الفقيه بمرور الزمان قواعد جديدة أصوليه، أو غير أصوليه.

و لتوضيح هذا المطلب نذكر هذا المثال، و هو: أنّ فقهاء العصور القريبه من عصر المعصومين عليهم السلام أمثال السيد المرتضى رحمه الله، التفتوا إلى أنّ جميع ما لديهم من أخبار الآحاد، محفوفه بالقرائن القطعيه، و أساساً فإنّ خبر الواحد المجرد من القرينه إمّا أن لا يكون لديهم منه شيء، أو إذا وجد فهو نادر جداً، و لكن عندما ازدادت الفاصله تدريجياً مع عصر المعصومين عليهم السلام تلاشت هذه القرائن، فاضطرّ الاصوليون إلى العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينه، و اعتباره أحد الأدله الشرعيه.

و هكذا يمكننا ذكر تقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة: الصحيح، الموثق، الحسن، الضعيف، فلدى المتقدمين ينقسم الخبر إلى قسمين فقط: الصحيح و الضعيف، و لكن منذ زمان أحمد بن موسى بن طاووس كما ذهب إليه صاحب المعالم في منتقى الجمان (1)، أو منذ زمان العلامة الحلّي كما ذهب إليه الشيخ البهائي في

ص: ٢٨٦

مشرق الشمسين (١)، تم تقسيم الخبر إلى أربعة أقسام، وأصبح للصحيح في مصطلح المتأخرين معنى جديداً.

الجهة الثانية: لهذه المسألة دور هام في الشروط المذكورة لفعليته التكليف، مثل شرطيه القدره في نظر المشهور (٢)، و الابتلاء في نظر الشيخ الأنصاري قدس سره (٣)، و بديهى أنّ الشىء يمكن أن يكون مقدورا للشخص في زمان معين، و غير مقدور له في زمان آخر، و هكذا في مسألة الابتلاء بشىء يختلف باختلاف الأزمنه و الأمكنه؛ أى يمكن أن يقع الشىء في زمان خاص و ظروف معينه موردا للابتلاء، و لكنّه لا- يكون كذلك في ظروف آخر، فعلى هذا الأساس فإنّ شروط التكليف المبجوثه في البحوث الاجتهاديّه الاصوليه متأثره بالزمان و المكان على مستوى المصداق.

الجهة الثالثه: ما يخصّ ارتباط الزمان و المكان مع بناء العقلاء، فواضح أنّ أحد الأدلّه المهمّه للأحكام الشرعيّه، و التى يستدلّ بها الفقهاء و الاصوليون، هو بناء العقلاء و سيرتهم، فرغم أنّ الزمان و المكان ليس لهما دور في أصل حجّيه السيره العقلانيّه، و لكن لهما تأثير في تحقّق مصاديق متعدّده و جديده.

د) حدود تأثير الزمان و المكان

١- الزمان و المكان، و الحكم الأولى و الثانوى

أحد التقسيمات المذكوره للأحكام في الفقه هو تقسيم الحكم إلى الأولى و الثانوى، فالحكم المترتب على موضوع معين بما هو موضوع، و بدون أى قيد

ص: ٢٨٧

١- ١) مشرق الشمسين: ٣٠-٣٢.

٢- ٢) كفايه الاصول: ١٣٠، فوائد الاصول ٥١: ٤-٥٥، بحوث في علم الاصول ٣٧٤، ٣٣٥، ٧٥: ٢، و ج ٥: ٢٨٤-٢٨٥، دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثه، القسم الأوّل: ٣٠٣، منتقى الاصول ٤١٦: ١-٤١٧.

٣- ٣) فرائد الاصول ٢٣٣: ٢-٢٣٤.

آخر. يسمّى بالحكم الأوّلى، مثل الحكم بالوجوب المترتب على موضوع الصلاه بما هي صلاه، و لهذا أطلق عليه الحكم الأوّلى. و أمّا إذا ترتّب الحكم على موضوع بعنوان آخر، مثل عنوان الضرر أو الحرج، فيسمّى بالحكم الثانوى.

و رغم أنّ الزمان و المكان لا يرتبطان بالأحكام، و الأدلّه الشرعيّه بصوره مباشره، و لكنّه قد يطرح هذا السؤال، و هو: أنّه فيما لو حدث تغير فى موضوعات أو متعلّقات الأحكام، و تبعه حدوث تغير فى الحكم، فهل الحكم الجديد يكون من قبيل الحكم الأوّلى، أو الثانوى؟

ذهب البعض فى تفسيره للحكم الأوّلى على خلاف الاصطلاح السائد، و قال فى تعريفه: هو ذلك النوع من الأحكام الإسلاميه الموضوعه على أساس الحاجات الثابته (١).

و فى تعبير آخر: ذكر أنّ الحكم أو الأحكام المقرره على أساس المادى و المعنوى (٢).

و على أساس هذين التعريفين، و خاصّه التعريف الأوّل، فالأحكام المتغيره تبعاً لتغير الحاجات و الضرورات، أو تبعاً لتبدل الموضوعات، هى من الأحكام الثانويه. و عليه: فيما أنّ مسأله الزمان و المكان ترتبط بالحاجات غير الثابته للإنسان، فهى دائماً تمهد الأرضيه للأحكام الثانويه.

أمّا على أساس التعريف الاصولى السائد و الشائع للحكم الأوّلى و الثانوى، فالمسأله تختلف عمّا سبق؛ لأنّ فى مسأله تأثير الزمان و المكان، إذا حصل تغير فى الموضوعات أو فى متعلّقاتها، فالحكم الجديد الحاصل بتبع ذلك هو من نوع الحكم الأوّلى.

ص: ٢٨٨

١- ١) ثابتها و متغيرها، كيهان انديشه، العدد ١٠، السنه التاسعه، الاستاذ محمّد تقى الجعفرى.

٢- ٢) المصدر السابق.

و لكن فى موارد ما إذا أوجب مرور الزمان، و تبدل المكان حصول عناوين ثانويّه من قبيل الحرج و الضرر، فحينذاك فقد تدخل الأحكام الحاصلة فى باب الحكم الثانوى.

و يتّضح من هذا المطلب أنّ التفكيك بين مذهب أهل السنّه، و مبنى الإمام الراحل قدس سرّه فى هذا القسم من البحث، هو أمر غير صحيح. و طبعاً فقد ادّعى البعض (1) طبقاً لمبنى العامّه أنّ التغيير الذى احدث فى الأحكام بحسب الزمان و المكان كان عنوان ثانوى، و لكن طبقاً لمبنى الإمام الخمينى قدس سرّه يكون من الحكم الأولى، و هذا الادّعاء غير صحيح أيضاً؛ لأنّه على أساس ما تقدّم أنّ الحكم يكون من الحكم الأولى على كلا المذهبين.

٢- الزمان و المكان، و الأحكام الضروريّه

تنقسم الأحكام و الاعتبارات الشرعيّه إلى قسمين: ضرورى و غير ضرورى، و السؤال هو: هل تأثير الزمان و المكان يقتصر على الأحكام غير الضروريّه، أو يمتدّ إلى دائره أوسع؟

و يتأكد هذا السؤال إذا علمنا بأنّ المقرّر فى علم الاصول أنّ الاجتهاد لا يرد فى المسائل الضروريّه، و عنوان بحثنا هو تأثير الزمان و المكان فى الاجتهاد.

الأشخاص الذين أنكروا تأثير الزمان و المكان فى العبادات، لو ذهبوا إلى أنّ دائره الامور الضروريّه منحصره فى العبادات، فمن الطبيعى أن ينكر أصحاب هذا الرأى تأثير هذا العامل فى الامور الضروريّه، و لكن من الواضح أنّ الامور الضروريّه لا تنحصر فى إطار الامور العباديّه، بل أنّ بعض الأحكام غير العباديّه ضروريّه أيضاً.

ص: ٢٨٩

(١- ١) كيهان انديشه، العدد ٥٠، الفرق الرابع من المطلب التاسع، آيه الله إبراهيم الجنّاتى.

الإمام الراحل قدس سره في مسأله الحج (1)- حيث إن وجوبه من الضروريات- بين أن هذا العنصر المهم يتدخل حتى في الامور العباديه. و عليه: فإن تأثير الزمان و المكان لا يقتصر على المسائل المبحوثه في دائره الاجتهاد، و من هنا ندرك جيدا التأثير العميق لهذا العنصر في الفقه.

الدليل الوحيد على تأثير هذا العامل في الامور الضروريه هو: أنه بما أن هذا العامل له دور في تغيير الموضوعات و المتعلقات، فمع تغييرها يترتب حكم آخر عليها، و الحكم الضرورى إنما يكون ضروريا فيما لو لم يحدث أى تغيير، لا- في الموضوع، و لا في المتعلق.

و هنا لا بد من الانتباه إلى أن عنصر الزمان و المكان لا يمكنه الخدشه في كون الحكم ضروريا مع حفظ الموضوع و المتعلق، بل فيما لو كان الحكم ضروريا، فسوف يبقى تحت هذا العنوان دائما، و تترتب عليه آثار الأحكام الضروريه.

٣- تأثير الزمان و المكان مع وجود النص الخاص

من الامور التي تشغل ذهن الفقيه هو: أن تأثير الزمان و المكان، و تغيير الشرائط و الظروف، هل يختص في الموارد التي لم يرد فيها نص خاص أو يشمل ما ورد فيه نص خاص أيضا؟

أغلب فقهاء أهل السنه يرون أن تغيير الشرائط و الظروف الزمانيه و المكانيه و الأعراف و العادات و التقاليد الاجتماعيه يؤثر في تغيير و تبدل الأحكام، و هذا الأمر ضرورى في تغيير التقاليد الاجتماعيه، و نظام الحكم، و من علمائهم أمثال الظاهريه، و سفيان بن سعيد الثوري، و الأوزاعي يرون أن عنصر الزمان و المكان لا يتدخل حتى في هذا النوع من الأحكام.

ص: ٢٩٠

و كذلك فى الموارد التى ورد فىها نصّ خاصّ، ىنقسم علماء أهل السنّه إلى فرىقین: فمنهم كأبى حنیفه، و محمّد بن الحسن الشیبانى، و محمّد بن إدريس الشافعى، و داود بن على الظاهرى الأصبهانى، لا یجیزون مخالفه النصّ الخاصّ و الحكم على خلافه (١)، و بدیهى أنّ هذه النظریّه تتحقّق فى فرض أنّ الموضوع ىبقى بعيدا عن أىّ تغیر و تبدّل، و لذلك ىبقى الحكم على حاله.

و التحقیق أنّه لا- فرق فى تأثیر الزمان و المكان بمعناه الواقعى بین الموضوعات التى ورد فىها نصّ خاصّ، و بین غیرها، و الدلیل على ذلك هو دور الزمان و المكان و ارتباطهما بالموضوعات و المتعلّقات، فلو حدث تغیر بسبب مرور الزمان فى دائره الموضوع، و الشرائط، و الخصوصیّات، فمن الطبیعى سیكون لذلك الموضوع حكم آخر؛ سواء كان لذلك الموضوع نصّ خاصّ، أو لم یكن.

ص: ٢٩١

١ - ١) راجع تاریخ المذاهب الإسلامیّه: ٣٧٠-٤١٣، ٣٧٣-٤٤٧، ٤١٣-٥١٣، ٤٥٧-٥٣٠، ٥١٦ و ٥٦٧-٥٧٨، تاریخ التشریح الإسلامى: ١٨٦-٢٠٢ و ٢٨١-٢٨٧، النظریّات العامّه فى الفقه الإسلامى و تاریخه: ٣٧٢-٤٢٢، المذاهب الفقهیّه الإسلامیّه و التعصّب المذهبى: ١٦١-١٦٣، تاریخ الفقه الإسلامى، أفكار و رجال: ١٦١-١٦٧، المدخل للتشریح الإسلامى: ٢٣٦-٢٥٤، ٢٤٩-٢٦٧، ٢٥٨-٢٧١ و ٢٨٦-٢٩١، ویزگیهای اجتهاد و فقه پویا: ٣٣٧-٣٣٨.

(أ) منافاتهما لبعض الروايات

١- «حلال محمد صلى الله عليه و اله حلال أبدا إلى يوم القيامة».

من الروايات المشهوره و المتداوله على ألسنه الفقهاء، على أساس أنها روايه معتبره ينبغي العمل بها، هي روايه: حلال محمد صلى الله عليه و اله حلال أبدا إلى يوم القيامة، و حرامه حرام أبدا إلى يوم القيامة (١).

فقد توهم البعض أن القول بتأثير الزمان و المكان في الأحكام ينافي مدلول هذه الروايه الشريفه، و لذا أنكر تأثير هذا العامل في الأحكام الشرعيه (٢).

و لا- بدّ في مقام الجواب على هذا التوهم من التحقيق في الروايه من جهه الدلاله، فرغم أنّ دلاله هذه الروايه ليست مجمله، أو متشابهه، إلا أنه ذكرت عدّه احتمالات في المراد منها:

الأول: أن يكون المراد أن ما حكم به الرسول صلى الله عليه و اله في كلّ أمر و موضوع، فهو

ص: ٢٩٣

(١-١) الكافي ١: ٥٨ ح ١٩، بصائر الدرجات ١: ١٤٨ ح ١٣ ح ٧.

(٢-٢) راجع مجموعه آثار كنگره بررسى مباني فقهي امام خميني رحمه الله، نقش زمان و مكان در اجتهاد ١٤: ٢٤٥.

باق على الدوام، ولا يتغير في أى زمان، وفي جميع الظروف حتى لو تغير الموضوع أيضا، وعلى هذا الاحتمال فتأثير الزمان و المكان يتنافى بوضوح مع مدلول الروايه.

و لكن هذا الاحتمال يواجه إشكالا من جهتين:

الوجه الاولى: لا يوجد ثمه إطلاق في الروايه على أنّ كلّ موضوع يبقى مع حكمه الأولى في جميع الشرائط، و مع جميع التغيرات التى تحدث للموضوع، و بعبارة اخرى: نحن لا نشاهد أى إطلاق بالنسبه إلى الموضوع على مستوى التغيرات الزمانيه و المكانيه.

الوجه الثانيه: أنّ هذا الاحتمال لا ينسجم مع سيره المعصومين عليهم السلام؛ لأنهم قد عملوا على تغيير الأحكام الصادره من النبى الأكرم صلى الله عليه و اله، مع تغير الشرائط و الظروف، كما هو الحال في عمل أمير المؤمنين عليه السلام في مسأله الزكاه (١).

الاحتمال الثانى: ذكر البعض في تفسير الروايه ما يلي:

إنّ المفاهيم الكليه و العامه مثل البيع و التجاره في معناهما الواسع، سوف تبقى دائما و لا تمسّها يد التغيير، فما كان حلالا في عصر النبى صلى الله عليه و اله سوف يبقى حلالا- إلى يوم القيامه، رغم أنّ مصاديقها قد تتغير بفعل تقدّم المجتمع و تطوّر الحضاره البشريه (٢).

و هذا التفسير بدوره لا ينسجم مع ظاهر الروايه؛ لأنه:

أولا: أنّ ما أخذ بعين الاعتبار في الروايه هي مسأله بقاء الحكم الشرعى،

ص: ٢٩٤

١- (١) الكافى ٣: ٥٣٠ ح ١، تهذيب الأحكام ٤: ٦٧ ح ١٨٣، الاستبصار ٢: ١٢ ح ٣٤، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٦١ ح ٢٤٦ و عنها وسائل الشيعه ٩: ٧٧، كتاب الزكاه، أبواب ما تجب فيه الزكاه ب ١٦ ح ١ و ص ٨٠ ب ١٧ ح ٦، الغدير ٦: ٢١٩ ح ٦ و ج ٨: ٢٢٥.

٢- (٢) مجله كانون و كلاء، الدكتور على رضا الفيض.

و لا دلالة مطابقيته للرواية على المفاهيم و الموضوعات.

و ثانيا: أن تغيير المفاهيم الكليّة و عدم تغييرها لا يرتبط بالشارع و الشريعة.

و ثالثا: يرى البعض أن كلّ مفهوم يدلّ على معنى خاصّ في زمان دون زمان آخر. فعليه: يكون تغيير المفاهيم، و تبديلها إلى معانٍ آخر مع مرور الزمان من الامور الواضحة (١).

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من هذه الرواية أن كلّ حكم صدر بيانه من الشارع المقدّس كان له في زمن الورد متعلّق و موضوع خاصّ، كما أنّه يتمّ بقيود و شرائط خاصّة، فذلك الحكم يبقى على قوّته ما دامت قيود الموضوع و شرائطه باقية لم تتغيّر. و بعبارة أخرى: أن الشارع المقدّس لا- يتمكّن بما هو شارع أن يتصدّى لمنع حدوث التغيّر و التبدّل في الموضوعات، أو المتعلّقات، أو قيودهما، و لكنّه في صورته عدم التغيّر، فالحكم الصادر من الشارع يبقى على قوّته و فاعليّته.

و هذا الاحتمال يتطابق مع ظاهر الرواية، و لا يتنافى إطلاقا مع مسأله تأثير الزمان و المكان؛ لأنّ هذه المسأله داخله نوعا في دائره الموضوعات و المتعلّقات، فمع تغييرها يتغيّر الحكم، و ما تذكره الرواية هو بقاء الأحكام مع حفظ الموضوعات و المتعلّقات و قيودهما.

٢- «إنّ لله في كلّ واقعه حكما»

ورد في روايات الأئمّه المعصومين عليهم السّلام: إنّ الله- تبارك و تعالي- في كلّ واقعه حكما... (٢)، بل تواترت عنهم عليهم السّلام أن عندهم صحيفه ياملأ رسول الله صلّى الله عليه و اله و خطّ عليّ عليه السّلام، فيها أحكام جميع الأشياء حتّى أرش الخدش (٣).

ص: ٢٩٥

١- ١) هرمنوتيك، كتاب و سنّت: ١٦٨-١٧٣.

٢- ٢) عوالي اللثالي ١٣٧: ٤.

٣- ٣) بحار الأنوار ١٨: ٢٦-٢٧.

أليس لمثل هذه الروايات ظهور في لغويته تأثير الزمان و المكان، و بطلانه؟

و نحن بصدد بيان ارتباط تأثير الزمان و المكان مع هذا النوع من الروايات.

إذا دققنا النظر في عنوان الموضوع، فسيبين لنا أنّ وجود مثل هذه الروايات لا يستتبع لغويته تأثير الزمان و المكان؛ لأنّ هذا العامل يؤدّي إلى إيجاد موضوعات جديدة، أو تغيير الموضوعات السابقه، أو اختلاف الفهم و الإدراك الأعمق للمفاهيم الشرعيه، و من وظائف الفقيه العالم بأمور زمانه هو: أن يدرك أنّ هذا الموضوع الجديد تحت أيّ عنوان و حكم شرعيّ يدخل، و مصداق أيّ واحد من الموضوعات التي تمّ بيان حكمها من قبل الشارع بنحو عامّ، أو بنحو خاصّ؟

و بعبارة أخرى: إنّ الفقيه يعلم إجمالاً أنّه لا يوجد موضوع ليس له في الشريعة حكم فعليّ و لو بنحو ظاهريّ، و حتّى في الموارد التي ادّعى عدم وجود حكم لها في الشريعة، فهو ناشئ من عدم الفحص الكامل في المتون الدينيّه، أو عدم التدبّر فيها، و إلاّ يمكن القول بأنّه مع وجود كلّ هذه الروايات، و ما ورد في القرآن الكريم، و الأدلّه الأخرى قد ذكرت أحكام جميع الموضوعات و لو على مستوى الحكم الظاهريّ؛ و بيان هذا الحكم إمّا من خلال بيان العامّ، أو بطريق خاصّ، أو من خلال بيان الملاكات و العلل و المصالح و المفاسد.

و مع هذا فالمهمّ هو: أن يقوم الفقيه بتشخيص الموضوع الحادث و الجديد ليري أنّه يدخل تحت أيّ عنوان من العناوين التي لها حكم شرعيّ، و على فرض صلاحية دخوله تحت عدّه عناوين، عليه أن يتحرّك على مستوى البحث في تعارض الأدلّه، و ترجيح أحدها على الآخر، و من هنا تتضح ضروره هذه الملاحظه، و هي: أنّ الفقهاء العظام ينبغي عليهم التدبّر، و التدقيق أكثر في عناوين موضوعات الأحكام، و في سعتها، و ضيقها، و شرائطها، و قيودها.

و في مقابل هذا النوع من الروايات، تدلّ بعض الروايات على أنّ الشارع

المقدّس لم يبيّن الحكم الشرعيّ لبعض الموضوعات عمداً، من قبيل ما ورد أنّه قال أمير المؤمنين عليه السّلام: إنّ الله -تعالى- سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً (١).

و الجدير بالذكر أنّ المراد من سكوت الشارع، هو السكوت من الحكم الواقعيّ الفعليّ، وإلاّ فالحكم الظاهريّ موجود في كلّ مورد.

و من هنا يمكن القول بأنّ من خصائص الفقه الشيعيّ وجود نوعين من الحكم:

واقعيّ، و ظاهريّ، و يتمّ حلّ الكثير من المشاكل الفقهيّة على ضوء القواعد التي تنتج حكماً ظاهريّاً.

و الكثير من القواعد الاصوليّة يمكن استفادته الحكم الظاهريّ منها، و قد ثبت في محلّه أنّه ليس من اللازم للفقيه إدراك الحكم الواقعيّ لكلّ مورد، بل لو أنّه توصل إلى أيّ حكم شرعيّ بهذه الأدوات و الأدلّة، فذلك الحكم يكون هو الحجّة.

و من أجل تكميل هذا المطلب ينبغي التنبيه على أمر، و هو: أنّه يستفاد من روايات الأئمّة المعصومين عليهم السّلام -التي تمّت الإشارة إلى بعضها آنفاً- أنّ جامعيتهم الدّين الإسلاميّ و كونه دينا كاملاً أمر مسلّم و لا يقبل الإنكار. مضافاً إلى أنّنا بإمكاننا القول بتلازم هذه المسألة مع الخاتميّة.

و بعبارة أخرى: هناك ملازمه بديهيّة و واضحه بين خاتميّة الدّين و جامعيتهم، و من الواضح: أنّ المراد من الجامعيّة ليس ما كان محدوداً في إطار أصول الدّين و الشريعة، بل يستفاد من الروايات شموليّة الدّين لجميع الأبعاد؛ سواء في الاصول أو في الفروع، في الأحكام، أو في الأخلاق.

أورد الشيخ الكلينيّ قدّس سرّه في أصول الكافي، باب الردّ إلى كتاب الله و سنّته قوله عليه السّلام: كلّ شيء في كتاب الله و سنّته نيّيه صلّى الله عليه و اله (٢)؛ أي أنّ الله -تعالى- و نيّيه

ص: ٢٩٧

١- (١) الفقيه ٤: ٥٣ ح ١٩٣، و عنه وسائل الشيعه ٢٧: ١٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٨.

٢- (٢) الكافي ١: ٦٢ ح ١٠، بصائر الدرجات: ٣٠١ ب ١٥ ح ١.

الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذَكَرَ أَحْكَامًا لِجَمِيعِ الْأُمُورِ. وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى يُنْقَلُ حَمَادٌ، عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ (١).

(ب) شبهات حول الفقه

١- الزمان والمكان، واستلزام فقه جديد

يَتَضَحُّ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ مَسْأَلَةَ تَأْثِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ لَا تَسْتَلْزِمُ فِقْهًا جَدِيدًا إِطْلَاقًا، فَمَا تَوْهَمُ الْبَعْضُ مِنْ أَنَّ مَسْأَلَةَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ تَسْتَلْزِمُ تَأْسِيسَ فِقْهِ جَدِيدٍ، بَعِيدٍ عَنِ الدَّقَّةِ وَالتَّأَمُّلِ. وَعَلَيْهِ: لَا بَدَّ أَنْ نَرَى مَا الْمَقْصُودُ بِالْفِقْهِ الْجَدِيدِ؟

فَإِذَا كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْفِقْهِ الْجَدِيدِ، الْإِتْيَانُ بِأَدْلَةٍ جَدِيدَةٍ إِلَى جَانِبِ الْأَدْلَةِ الْأَرْبَعَةِ، وَاسْتِنْبَاطُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَفَقَا لَهَا، فَرِغَمَ أَنَّ هَذَا الْمَطْلَبَ بَاطِلٌ فِي نَفْسِهِ، وَلَكِنْ تَأْثِيرُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ - مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مَوْثَرًا فِي تَغْيِيرِ الْمَوْضُوعَاتِ، وَإِيجَادِ مَوْضُوعَاتٍ جَدِيدَةٍ، أَوْ كَوْنُهُ مَوْثَرًا فِي اخْتِلَافِ الْفَهْمِ وَالِاسْتِنْبَاطِ مِنَ الْأَدْلَةِ - لَيْسَ بِمَعْنَى أَنَّهُ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ جَدِيدٌ.

وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْفِقْهِ الْجَدِيدِ هُوَ: أَنَّ هُنَاكَ مَوْضُوعَاتٍ وَفُرُوعَاتٍ جَدِيدَةٍ لَا بَدَّ مِنْ بَيَانِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لَهَا، فَهُوَ مَطْلَبٌ صَحِيحٌ جَدًّا وَلا - غِبَارَ عَلَيْهِ، وَأَسَاسًا فَإِنَّ تَكَامُلَ الْفِقْهِ الشَّيْعِيِّ يَكْمُنُ فِي قُدْرَتِهِ عَلَى الْإِجَابَةِ عَلَى هَذِهِ الْمَسَائِلِ وَالْفُرُوعَاتِ الْجَدِيدَةِ.

٢- الزمان والمكان هما السبيل الوحيد لحل مشكلات الفقه

تَصَوَّرَ الْبَعْضُ بِأَنَّ تَأْثِيرَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ هُوَ السَّبِيلُ الْوَحِيدُ لِعِلَاجِ الْمَشَاكِلِ الْفِقْهِيَّةِ وَتَمْلَأُ الْفَرَاقَاتِ فِي الشَّرِيعَةِ، فَقَالُوا فِي هَذَا الصَّدَدِ: فِي هَذَا الزَّمَانِ تَغَيَّرَتْ

ص: ٢٩٨

و تطوّرت الظواهر فى جميع الأبعاد و الصعد، يمكن القول بأنّها الوسيله الوحيده لحلّ المشكلات، و ملأ الفراغات، و إزاله العوائق (١).

هذا المطلب و إن كان فى الوهله الأولى صحيحا ظاهرا، و لكن عدم الإحاطه العلميه، و عدم القدره على حلّ المشكلات الفقهيّه هو الذى دعى لبيان ذلك الكلام.

و فى نظرنا أنّ هناك الكثير من المطالب الفقهيّه فى بطون كتب القدماء، و فى منابع الفقهيّه لم تتضح أبعادها لحدّ الآن، فلو تمّ استخراجها و الإحاطه الكامله بجميع حقائق و معارف الفقه أمكن حلّ بعض المشكلات التى لا ترتبط بتغيّر الزمان و المكان من قريب أو بعيد.

و هنا يجدر بنا ذكر هذه النقطه؛ و هى: أنّ الكثير من القواعد الفقهيّه كامنه فى طيات المسائل الفقهيّه، بحيث لم تنقح من حيث دلالتها و حدودها لحدّ الآن، و من الممكن حلّ مشكلات عدّه من خلال تنقيحها و تبينها.

٣- الزمان و المكان، و استلزام قبول فقه أهل السنّه

بعد أن تبيّن أنّ تأثير الزمان و المكان هو أمر مسلّم فى الفقه الشيعي، لا بدّ من الانتباه إلى هذه النقطه؛ و هى: أنّ هناك تفاوت كبير و بون شاسع بين هذا المنهج، و ما عليه أهل السنّه فى مسأله تأثير الزمان و المكان فى تغيير الأحكام و الفتاوى.

إنّ فقهاء أهل السنّه، و طبقا لاجتهادهم القياسى و الاستصلاحى (٢)- إمّا من طريق القياس، أو الرأى الشخصى- يبيّنون حكما شرعيّا مطابقا لمقتضيات الزمان و المكان، و بالطبع فإنّ هذا الحكم، و هذا الاجتهاد سيتغيّر وفق تغيّر الظروف الزمانيّه و المكانيّه، و أمّا فى نظر علماء الشيعه، فالاجتهاد أساسا هو استنباط

ص: ٢٩٩

١-١) كيهان انديشه، العدد ٥٠، آيه الله إبراهيم الجناتى.

٢-٢) المدخل فى اصول الفقه، ج ٤، ص ٦٩، الدكتور الدواليبى.

الأحكام الشرعيّة من أدلّتها، وليس هناك قياس و رأى شخصى فى البين.

و عليه: فيمكن القول بأنّ فقهاء أهل السنّه يرون أنّ عامل الزمان و المكان مؤثّر فى الاجتهاد نفسه، و فى الأحكام الشرعيّة نفسها.

أمّا فقهاء الشيعة، فيرونه مؤثّرا فى موضوعات و متعلّقات الأحكام، و لم يرون له تأثيرا فى أدلّه الأحكام، أو الأحكام نفسها.

و على هذا الأساس يخطىء كثيرا من يرى و يتحرّك فى عمليّه التقريب بين هذين المذهبين، و بناء على هذا فإنّ الزمان و المكان و إن كانا من الامور المهمّه جدّا فى الفقه الشيعى، و لكن لا توجد أيّه نقطه اشتراك بينه، و بين فقه أهل السنّه.

و هنا ينبغي تحذير الفقهاء الحقيقيين، الحارقين الأكباد، و الخائفين من مغتبه الإفراط فى فهم تأثير الزمان و المكان، و إلا سينزل ذلك البلاء-الذى حلّ بالفقه السنّى و أدّى إلى تلاشيّه-بالفقه الشيعى أيضا؛ بحيث يصل الأمر بهم إلى ترجيح المصلحه حتّى على النصّ؛ من قبيل ما ذكره نجم الدّين أبى الربيع الطوفى فى شرحه لحديث: لا ضرر و لا ضرار (1) فى رساله المصالح المرسله عند تعارض المصلحه مع النصّ، قال:

يجب تقديم المصلحه على ما فيه نصّ من باب التخصيص، أو تبيين الواجب؛ يعنى أنّ الحكم المنصوص واجب الاتباع، إلا فى وقت تقوم المصلحه على خلافه (2).

و قد فهم البعض (3) هذا المعنى من عبارته الشهيد قدّس سرّه-فى القواعد و الفوائد-فى قاعده العرف و العاده، حيث قال:

ص: ٣٠٠

-
- ١- ١) الكافى ٥: ٢٩٢ ح ٢ و ص ٢٩٣ ح ٦ و ص ٢٩٤ ح ٨، الفقيه ٣: ١٤٧ ح ٣، تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ ح ٧، و عنها وسائل الشيعة ٤٢٨: ٢٥-٤٢٩، كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ٣-٥.
 - ٢- ٢) مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نصّ فيه: ١٢٩-١٤٤.
 - ٣- ٣) مجلّه كانون و كلاء، الدكتور على رضا الفيض.

يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات، كما في النقود المتعاورة، والأوزان المتداوله، ونفقات الزوجات و الأقارب، و الاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق، فالمرؤى تقديم قول الزوج (١)، عملا بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول (٢).

فقد فهموا من ذلك أنّ الشهيد قدس سرّه يرى تقدّم العرف على الروايه المنقوله أحيانا، ففي الأزمنه السالفه كان المتداول فى عرف الناس أنّ الصداق يدفع للزوجه قبل الدخول، و مقام الاختلاف فى دفع الصداق، و عدمه إنّما يتمّ وفق ذلك العرف، فيكون قول الزوج هو المقدم. و أمّا فى هذا الزمان حيث لا توجد مثل هذه العاده فى العرف، فيكون قول المرأه هو المقدم.

و لكن فى نظرنا أنّ هذا الفهم غير صحيح؛ لأنّه أولاً: أنّ مسأله تغيير العرف، و العمل على وفقه ليس بمعنى تقديم العرف على الروايه المنقوله؛ لأنّ التقديم إنّما يكون على فرض أنّ الروايه المنقوله ذكرت الحكم بالنسبه إلى جميع الأعصار و الأزمنه، و لكن إذا استفاد أحد الفقهاء من خلال القرائن أنّ الروايه حكمت وفق العرف الموجود فى ذلك الزمان، و لكن يجب العمل فى عرف آخر بما يطابق ذلك العرف، فلا يدخل هذا المعنى فى باب تقديم العرف على الروايه.

و ثانياً: بالرغم من أنّ هذا الرسم العرفى قد زال فى هذا العصر؛ و هو أن يقوم الزوج بدفع الصداق قبل الدخول، و لكن لما ذا صار هذا الأمر العدمى سبباً لتقديم قول المرأه؟

ص: ٣٠١

-
- ١- (١) الكافى ٣: ٥٠٣ ح ٢ و ص ٣٨٥ ح ٢، تهذيب الأحكام ٧: ٣٥٩ ح ١٤٦٠ و ص ٣٦٠ ح ١٤٦٢، الاستبصار ٣: ٢٢٢ ح ٨٠٦ و ص ٢٢٣ ح ٨٠٨، و عنها وسائل الشيعه ٢١: ٢٥٧ و ٢٥٨، كتاب النكاح، أبواب المهور ب ٨ ح ٦ و ٨.
- ٢- (٢) القواعد و الفوائد ١: ١٥١-١٥٢.

و بعبارة أدق: كان العرف الموجود في زمن المعصوم عليه السلام قائما على أساس أمر إثباتي؛ وهو تقديم قول الزوج، ولكن الأمر العدمي كيف يمكنه أن يكون شاهدا على قول المرأة؟

و مما تقدم يتضح أنّ هذه المسألة لا تختصّ بالوليّ الفقيه المتصدّي للحكومة، بل مؤثره في اجتهاد كلّ مجتهد و إن كان ابتلاء الوليّ المتصدّي بهذه المسألة أكثر بكثير من ابتلاء المجتهد غير المتصدّي.

ج) الزمان و المكان، و البدعه

ارتباط تأثير الزمان و المكان، و مسأله البدعه و التشريع

في مسأله البدعه و التشريع -رغم وجود اختلاف في أنه هل هناك فرق بين هاتين الكلمتين، كما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سرّه (١)، أو لا يوجد فرق بينهما، كما هو المشهور (٢) -مبتنيان مهمّان بين فقهاء العظام، لا دخل لمسأله تأثير الزمان و المكان في كلّ منهما:

المبنى الأوّل: أنّ البدعه و التشريع بمعنى إدخال ما ليس من الدّين في الدّين، كما ذكرنا سابقا (٣)، و مسأله الزمان و المكان لا ترتبط بهذا المبنى إطلاقاً؛ سواء من جهة تغيير الموضوعات و المتعلّقات و قيودهما، أو من جهة اختلاف الاستنباط و فهم الأدلّه الواردة لبيان الأحكام، أو من جهة تحصيل ملاكات و علل الأحكام؛ لأنّه:

في الفرض الأوّل: و هو تأثير الزمان و المكان في تغيير الموضوع، أو المتعلّق

ص: ٣٠٢

١-١) كتاب الصلاة للآملي ٢:٣١٨.

٢-٢) جواهر الكلام ١٣:١٤٤، مصباح الفقيه، الصلاة: ٦٢٦ سطر ٤، المستند في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ١٧:٣٤.

٣-٣) في ص ٢٦٤.

أو أحد قيودهما، فمن الواضح: أن هذه التغيرات لا ترتبط بالشارع المقدس، بل إنَّ الشارع بما هو شارع لا يتمكّن من التصرّف في عناوين الموضوعات.

و في الفرض الثاني: هو: أنّ الفقيه سيكون لديه فهما أدقّ للأدلة الشرعيّة بفعل تطوّر العلوم البشريّة، والتأمّل و التدقيق في الأدلّة الشرعيّة، و معلوم أنّ الفقيه لا يطرح فتواه بعنوان أنّها رأيه الشخصي، بل بعنوان ما فهمه من الدليل، و كونه مراداً للشارع من خلال ما يستنبطه من المباني و المبادئ الفقهية و الاصولية الدقيقة.

و عليه: لا- يصحّ القول في هذه الصورة بأنّه أدخل في الدّين ما ليس من الدّين، بل ما كان في الدّين بصورة مبهمه، قام الفقيه بالكشف عنه و بيانه.

و في الفرض الثالث: فقد ذكرنا سابقاً (1) أنّ في بعض الأدلّة لم تذكر علّة و ملاك الحكم بصورة صريحة، و لكنّ الفقيه بإمكانه العثور على العلّة و الملاك من خلال بحثه، و تحقيقه، و تدبّره في الأدلّة، و الفروع الفقهية، و بهذا يستطيع بيان حكم المسائل الجديدة.

و من الواضح: أنّ الفقيه في هذه الصورة يفتي على أساس ذلك الملاك الموجود في الشريعة، لا أنّه يدخل في الدّين ما ليس فيه.

المبنى الثاني: أن تكون البدعه و التشريع بمعنى أن يعلم الإنسان بأنّ المفهوم الفلاني ليس من الدّين، و مع ذلك يجعله في الدّين، و على هذا أيضاً يتّضح مبنى الفروض الثلاثة المذكورة آنفاً، فلا يكون أيّ منها مصداقاً لهذا المبنى.

(د) الزمان و المكان، و المعارضه مع دعوى الإطلاق، أو إجماع فقهاء السلف

من الامور المانعه من حركة الاجتهاد، و عدم فاعليته في حلّ مشكلات

ص: ٣٠٣

المجتمع، هو: أن الفقهاء يتحرّكون في دراساتهم الفقهيّة من موقع التسليم المحض، و الانقياد الكامل لما كان عليه فقهاء السلف من المباني الاجتهاديّة، مثلاً- إذا ادّعى الفقهاء الأقدمون الإطلاق بالنسبة إلى أحد الأدلّة، أو أجمعوا على مسأله معيّنه، فالفقهاء المتأخرون لا يجدون في أنفسهم الميل إلى مخالفتهم، وهذه الحاله تمنعهم من استنباط فتوى جديده، و فهم جديد من الأدلّة الشرعيّه.

إذا قبلنا أنّ الشارع المقدّس قد بيّن أحكامه و تعاليمه إلى الناس في إطار عبارات و ألفاظ تقوم على أساس المرتكزات العقلانيّه، و ذكرها طبقاً لتلك المرتكزات؛ فإنّ الكثير من الفروع الفقهيّه سوف ترتدى ثوباً جديداً على مستوى الحكم.

مثلاً في الآيه الشريفه: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** نرى أنّ ارتكاز العقلاء يقوم على أساس أنّ بيع المكره لغو، و أساساً لا يرونه بيعاً، فيمكننا أن ندّعى حينئذ أنّ الآيه الشريفه غير شامله لهذا النوع من البيع، و من الخطأ أن نتصوّر أنّ الآيه الشريفه شامله بإطلاقها بيع المكره، و نتصوّر بأنّ هذا البيع يقع صحيحاً، و بذلك تتعارض هذه الآيه مع الروايات الدالّه على عدم صحّه بيع المكره.

و هكذا ما ورد في الروايه الشريفه عن عبد الله بن مسكان، عن الإمام الصادق عليه السّلام في رجل قطع رأس الميت، قال: عليه الديه؛ لأنّ حرمة ميتة كحرمة و هو حيّ (٢).

فقد استفاد البعض (٣) من التعليل الوارد في الروايه الإطلاق و العموم، بحيث

ص: ٣٠٤

١- ١) سورة البقره ٢٧٥: ٢.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٢٧٣ ح ١٠٧٢، الاستبصار ٤: ٢٩٧ ح ١١٢٠، الفقيه ٤: ١١٧ ح ٤٠٦، و عنها وسائل الشيعه ٢٩: ٣٢٧، كتاب الديات، أبواب ديات الأعضاء ب ٢٤ ح ٦.

٣- ٣) المكاسب المحرّمه، لأذرى القمّي ١: ١٦١-١٦٢ و ١٦٧، الفقه و مسائل طبيه، لمحمّد آصف المحسنى: ١: ١٥٥-١٥٨، دراست موسّعه حول المسائل المستحدثه، للشيخ على آزاد القزوينى: ١٧-١٨ و ٥١.

يستوعب في شموله القبور المندرسه و العظام الرميمه، فلا يمكن الاستفاده منها في الطبّ و العلوم البشريّه، و إذا كان تشريح جسد الميّت لغرض أهمّ من الاحترام و الحرمه، من قبيل توقّف حفظ الإنسان الحيّ عليه، أجروا قواعد باب التراحم في هذه المسأله؛ لأنّ الروايه مطلقه في مورد احترام الميّت، في حين أنّ هذا النوع من الإطلاقات على خلاف المرتكزات العقلانيّه، ففي موارد يكون فيها حفظ بدن الحيّ متوقفاً على تشريح جسد الميّت، لا يقبل العقلاء بإطلاق دليل الاحترام، فلا تصل المسأله إلى باب التراحم حينئذ.

النتيجه

في قليل من التأمّل في أحكام الشريعة يمكن القول بأنّ الأحكام الشرعيّه تنقسم في اللحاظ الأول إلى قسمين: ثابتة، و متغيّره. و بعض علماء أهل السنّه ذكروا في هذا المجال أنّ الدّين الإسلاميّ يقوم على نوعين من الأحكام:

١- أحكام ثابتة لا يرد فيها الاختلاف، و لا تتغيّر بتغيّر الزمان و المكان، و لا تخضع لبحث الباحثين و اجتهاد المجتهدين؛ لأنّها ثابتة من قبل الله-تعالى- يقينا، فلا إبهام و لا غموض في معانيها.

٢- أحكام اجتهاديّه نظريّه تتعلق بالمصالح المتغيّره بتغيّر الظروف و الأحوال، و ترتبط بفهم الفقيه و استنباطه، فهي متغيّره بتغيّر الأفهام و العقول، و لا تصل إلى مرتبه اليقين، بل لا تعدّى الظنّ و الاحتمال (١).

العلامة الطباطبائيّ قدّس سرّه يقول في هذا المجال:

هناك سلسله من القوانين تتغيّر بمرور الزمان، و تطوّر الحضاره، و هي القوانين المتعلّقه بالأوضاع و الأحوال الخاصّه، و لكن هناك سلسله أخرى من القوانين

ص: ٣٠٥

تتعلق بأصل الإنسانيته، وتعتبر من المشتركات بين جميع أفراد البشر، فهي ثابتة لا تتغير في جميع الأدوار والظروف، والمحيط الاجتماعي (١).

و يقول قدس سره في مكان آخر:

إن المقررات المتغيره من اختيارات الحاكم هي في ظل المقررات الثابته، والأحكام الإلهيه الوارده في متن الشريعه هي ثابتة و خالده، ولا يحق حتى لولي الأمر تغييرها حسب المصلحه (٢).

و من هنا يمكننا أن نصل إلى القول بأن في الشريعه الإسلاميه أحكام ثابتة و غير قابله للتغيير إطلاقاً؛ من قبيل كون نجاسه الدم بعنوانه حكماً كلياً لا يقبل التغيير، فلا يمكننا تحت أي ظروف، و في أي زمان إخراجها من دائره النجاسه، و لكن نفس هذا الحكم الثابت، له فروعاً تتغير بتغير الزمان، و اختلاف الظروف و الأحوال؛ من قبيل بيعه و شرائه، أو في مسأله الزكاه، حيث إن وجوب الزكاه هو حكم كلي و أصل ثابت في الشريعه، و لكن خصوصياته و شرائطه قابله للتغيير.

و كذلك مسأله البيع.

و هذا المطلب في باب العبادات غير قابل للتفكيك غالباً، أي أن هناك أحكام كلييه في باب العبادات، مثل وجوب الصلاه، و كذلك جزئياتها و خصوصياتها غير قابله للتغيير، فهي ثابتة في جميع الأزمنه و الأمكنه.

و بالطبع هناك بعض العبادات قابله للتغيير بمرور الزمان، مثلاً الوارد من الشارع المقدس في باب السعي بين الصفا و المروه أصل لزوم السعي بين الصفا و المروه، و وجوب الشروع من الصفا، و لكن من أي موضع الصفا تكون البدايه؟ و إلى أي موضع من المروه يكون الاختتام؟ هل أن جبل الصفا في زمن

ص: ٣٠٦

١- ١) مجله مكتب إسلام، العدد ٦، السنه الثانيه.

٢- ٢) مجله مكتب إسلام، العدد ٩، السنه الثانيه.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَتْ لَهُ دَرَجَاتٌ؟ وَعِنْدَ مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَسْعَى مَا شَاءَ هَلْ كَانَ يَرْتَقِي
الدَّرَجَةَ الرَّابِعَةَ؟

وَالْيَوْمَ حَيْثُ زَالَتْ تِلْكَ الدَّرَجَاتُ فَكَيْفَ يَكُونُ الْعَمَلُ؟ هَلْ يَكُونُ كَمَا تَصَوَّرَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ مِنْ وَجُوبِ الْإِبْتِدَاءِ مِنَ الصِّفَاءِ، عَلَى
أَنْ يَكُونَ عَقِبَ قَدَمِهِ مَتَّصِلًا بِالصِّفَاءِ. وَعِنْدَ وَصُولِهِ إِلَى الْمَرُوهِ أَنْ تَلْمَسَ أَصَابِعَ قَدَمِهِ ذَلِكَ الْمَكَانَ، أَوْ أَنَّ ذَلِكَ الْأَصْلَ الْكُلِّيَّ -
يَعْنَى لَزُومَ السَّعْيِ مِنَ الصِّفَاءِ إِلَى الْمَرُوهِ - غَيْرَ قَابِلٍ لِلتَّغْيِيرِ فِي مَخْتَلَفِ الظُّرُوفِ وَالْأَزْمَنَةِ، وَلَكِنْ مِنْ أَىِّ أَقْسَامِ الصِّفَاءِ تَكُونُ
الْبَدَايِهُ، وَكَيْفَ تَكُونُ؟ فَذَلِكَ يَعُودُ إِلَى الْعَرَفِ، وَلَيْسَ لِلشَّرِيعَةِ دَخْلٌ فِي ذَلِكَ.

ص: ٣٠٧

رساله مختصره لمنهج الملا أحمد النراقي في الاستنباط في مستند الشيعة

اشاره

وقد ألفت في سنة ١٤٢٢ هـ ق بمناصبه مؤتمر الفاضلين النراقيين

كانت هذه الرساله باللغه الفارسيه بقلم المؤلف حفظه الله و قد نقلت إلى اللغه العربيه

ص: ٣٠٩

تمهيد

إنّ من ضروريّات علم الفقه في العصر الحاضر، دراسه المناهج الاجتهاديّه و الاستنباطيّه للفقهاء و المحقّقين في هذا المضمار، و من اللازم في دائره الفقه الاجتهادي الشيعي الاهتمام بكيفيّه استنباط المجتهدين، فرغم أنّ منابع الاجتهاد محدوده بالكتاب و السنّه و الإجماع و العقل، و جميع الفقهاء يعتمدون في دراساتهم الفقهيه على هذه الامور الأربعة بعناوينها منابع الاجتهاد و مصادر الأحكام، إلاّ أنّه من الواضح لدى أهل العلم و أرباب المعرفة أنّ لكلّ واحد من الفقهاء منهج اجتهاديّ خاصّ في سلوكه الفقهى و العلمى، بحيث أدّى هذا الأمر أحيانا إلى أن تقع مسأله فقهيّه ضروريّه محلّ خلاف بينهم.

فهناك بعض الموارد التي ذهب إليها الشهيد قدّس سرّه في فتواه، و يراها صاحب الجواهر أنّها على خلاف الضروره الفقهيه، و ليس هذا إلاّ أنّ الأصل المهمّ و الأساس -أى الضروره الفقهيه، و تفسيرها و تبيينها- مختلف فيه في نظر الفقهاء و أرباب النظر. و عليه: فمن اللازم التحقيق حول منهج الاستنباط.

و نحن في هذه مقاله المختصره التي كتبناها بمناسبة إقامه مؤتمر الفاضلين

النراقين قدّس سرّهما، بصدد بيان هذا الأمر بصورة إجماليّة، و بديهيّ أنّ التحقيق المفصّل حول هذا الموضوع بحاجة إلى وقت أوسع و تتبّع أكثر. و سوف نقوم بدراسه موسّعه لهذا الموضوع بنحو كامل في وقت مناسب إن شاء الله.

لا- شكّ في أنّ كلّ فقيه إنّما يروم العثور على الحكم الإلهي، و استنباط ما يراه نظر الشارع المقدّس، و منذ قديم الزمان و علم أصول الفقه- و هو بمثابة منطوق علم الفقه- كان يمثّل أداءه و وسيله في يد المجتهد يعينه في عمليّه الاجتهاد، و له تأثير بالغ فيها، و لكن من الواضح أنّه مضافا إلى علم الاصول و علم الفقه، هناك شيء آخر نعبّر عنه بمنهج الاستنباط، و رغم أنّ هذا العنوان له مفهوم عامّ قد يستوعب في دائرته علم أصول الفقه أيضا، و الاختلاف في المباني الاصوليه يوجب قطعا الاختلاف في كفيته منهج الاستنباط.

و لكن لا بدّ أن نعلم أنّ هناك امورا مهمّه أخرى في منهج الاستنباط لها دور أساسيّ أيضا، و لكنّها لم ترد ضمن مسائل اصول الفقه، و مع الأسف فهذا الموضوع لم يبحث بصورة مستقلّه و مدوّنه لحدّ الآن.

و نحن في هذه مقاله المختصره سنشير بشكل إجماليّ إلى بعض العناوين الدخيله في هذا البحث. و طبيعيّ أنّه مع تحقيق و تدبّر أكثر في هذه المسأله سنعرّ على عناوين اخر أيضا دخيله في هذا الأمر.

١- الاستفاده من المسائل، و القواعد الاصوليه في الفقه

إنّ أحد الأسئلة التي تدور في أذهان الفضلاء و المجتهدين، هو: ما مقدار تأثير علم الاصول في الفقه؟ و أساسا هل يمكن أن تتحقّق عمليّه الاستنباط في الفقه من دون الاستفاده من علم الاصول، أم لا؟

و في مقام الجواب يمكن القول بأنّ تأثير علم الاصول في الفقه غير قابل

للإنكار، وبدون علم الاصول يعجز الفقيه من الاستنباط والاجتهاد في الكثير من الموارد، مثلاً- لو لم نتمكن من إثبات حججه الظواهر في علم الاصول، فكيف يمكننا التوصل إلى نتيجة مقبولة من كل هذه الآيات و الروايات؟

و عليه: فأصل تأثير علم الاصول في علم الفقه غير قابل للإنكار، ولكن البحث في أنه هل جميع القواعد المذكوره الآن في علم الاصول ضروريه و نافع في علم الفقه، أو يمكن القول بأن الفقيه يمكنه الاستنباط في الفقه من دون الاستعانه ببعض القواعد الاصوليه؟

و ما يجدر ذكره هنا أنه مع أن بعض الفقهاء من له اليد الطولى في الاصول، إلا أنه رغم ذلك يتجنب حد الإمكان من الاستعانه بها في الفقه، و من هؤلاء المرحوم المحقق الحائري، و المرحوم المحقق البروجردى قدس سرهما، و المقصود هنا ليس أصل تأثير علم الاصول، بل أعماله و استخدام القواعد الاصوليه في عمليته الاستنباط، مثلاً- في الموارد التي يفتى بها الفقهاء طبقاً لقاعده «مقدمه الواجب واجبه» بالوجوب الشرعي و المولوي للمقدمه، فهل يمكن إثبات وجوبها و لوازمها من طريق آخر، بدون الاستعانه بتلك القاعده؟

هل هناك إمكانيه للتوصل إلى نتائج صحيحه و واقعيه من دون الاستعانه بمسأله اجتماع الأمر و النهي؟

هل هناك إمكانيه على الاستنباط الصحيح من دون الاستعانه بقواعد باب العامّ و الخاصّ، أو الإطلاق و التقييد؟

هل يمكننا التوصل إلى نتائج فقهيه صحيحه بدون الاستفاده الدقيقه لقواعد باب التعارض و التزاحم؟

من الواضح: أننا لا يمكننا أن نحصل على جواب واحد و كامل لهذه الأسئلة، بل لا بدّ من التحقيق و التتبع بدقه، و في كل مورد على حده كيما نحصل على نتيجة

واضح و معتبره، إلا أن ما يمكننا إظهاره بشكل عام هو أنه بالرغم من أن الضرورات الفقهيّة و المشكلات الموجوده في حقل الاجتهاد تعين الفقيه في الكشف عن الكثير من القواعد الاصوليه، و لكن هذا لا يعنى أنه لا يوجد أى طريق آخر للاستنباط بدون تلك القواعد.

نحن نرى أن القدماء و المتقدمين في الفقه يلجؤون غالبا إلى العمل بظواهر الآيات و الروايات المعتبره، و في بعض الموارد يتمسكون بالإجماع، و قلما نجد في كتبهم الاستفاده من القواعد المهمه في الاصول؛ من قبيل اجتماع الأمر و النهي، أو مسأله الترتب، أو مباحث المفاهيم، و الحال أن الفقيه المعاصر يستخدم في مسائله و فروعاته قواعد أصوليه مهمه جدا، و حتى ما نراه من التمسك في الكثير من الإطلاقات بصوره شائعه في الكتب الفقهيّه في هذا الزمان، لم يكن موجودا في كتب قدماء الفقهاء و إن كان هذا الأمر معلولا لعدم وجود الموضوع في الأزمنه الماضيه، و لكن إلى أى مقدار كان الفقهاء الأقدمون منا ملتزمين بهذه القواعد؟

يمكن تقسيم الفقهاء إلى ثلاث طوائف:

الطائفه الاولى: من كان لا يستعين في الفقه بالقواعد الاصوليه إلا نادرا، و من هذه الطائفه «الشيخ المفيد قدس سره»، و الفقهاء الذين سبقوا الشيخ المفيد.

الطائفه الثانيه: من كان يستعين في الفقه بالقواعد الاصوليه بالمقدار المتعارف و الطبيعي.

الطائفه الثالثه: و منهم الكثير من المتأخرين؛ هم الذين استخدموا القواعد الاصوليه في عمليه الاستنباط الفقهي أكثر من مورد الحاجه.

و يمكن أن نعدّ الملاء أحمد النراقي قدس سره من الطائفه الثانيه، فهو- مع الأخذ بنظر الاعتبار بتبحره و مهارته الكامله في علم الاصول- سعى حدّ الإمكان إلى تجنّب الاستعانه بالقواعد الاصوليه.

فمع مراجعته إجماليته لكتاب المستند، يحصل التصديق بهذه الحقيقة، ففي المثال المعروف فيما لو كان للشخص مال، فإما يجب عليه صرفه في قضاء الدين وإبراء ذمته، أو في حج الإسلام، وليس له مال يفي بكلا الأمرين، فقد اختلف الفقهاء هنا على أقوال:

١- جماعه منهم: كالمحقق، والعلامة، والشهيد قدس سرهم (١) يرون أن الدين بصورة عامته مانع من وجوب الحج؛ سواء كان الدين حالاً أو مؤجلاً، وسواء كان الدين الحال يطالب به صاحبه، أم لا، وسواء كان المؤجل موثوق الأداء، أم لا، فهذه الفئه من الفقهاء استدّلوا بظاهر بعض الروايات الواردة في الحج (٢)؛ التي توجب الحج على الموسر.

و ذهبوا إلى أن المدين لا ينطبق عليه عنوان الموسر.

٢- ذهب جماعه اخرى كالسيد قدس سره في المدارك (٣) إلى أن الدين الحال الذي يطالب به صاحبه هو المانع من وجوب الحج فقط. و أما غير الحال، أو غير المطالب به فلا يمنع من تحقق الاستطاعه.

٣- فريق ثالث: كالفاضل الهندي في كشف اللثام (٤) يرون أن الدين مانع إلا في صورته أن يكون الدين موسّعا، بحيث يكون وقته أوسع من الحج.

٤- المرحوم النراقي في المستند (٥) يقول بالتخير في بعض الصور، وذلك في المورد الذي يكون الدين فيه حالاً، أو له مدّه، ولكنّه غير موسّع، ففي هذه الصورة لا فرق بين المطالبه و عدم المطالبه.

ص: ٣١٥

١- ١) شرائع الإسلام ٢٢٦:١، إرشاد الأذهان ٣١٠:١، الدروس الشرعيّه ٣١٠:١.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٣٣:١١-٣٩، كتاب الحج، أبواب وجوبه و شرائطه ب ٨ و ٩.

٣- ٣) مدارك الأحكام ٧:٤٣.

٤- ٤) كشف اللثام ٩٨:٥.

٥- ٥) مستند الشيعه ٤٢:١١-٤٨.

و دليله على هذا الفرق ما ذكره في المستند من أن المديون الذى له مال يسع أحد الأمرين من الحجّ و الدّين، داخل في الخطابين: خطاب الحجّ، و خطاب أداء الدّين، و إذ لا مرجّح في البين، فيكون مخيراً بين الأمرين (١).

و أمّا في صورته أن يكون له مدّه، و يكون موسّيعاً، فيذهب النراقي قدّس سرّه إلى تقديم الحجّ، و دليله على ذلك صدق الاستطاعه، و الروايات (٢) التي تدلّ بالصراحه على أنّ الحجّ واجب على الإنسان، حتّى في صورته أن يكون عليه دين في الذمّه، ثمّ يورد دليل من يرى في هذا الفرض عدم وجوب الحجّ، و استندوا في ذلك بعدم صدق الاستطاعه، أو ببعض الروايات، و يناقشها جميعاً.

النتيجه: إنّ هذه الطوائف الأربعة من الفقهاء لم يخرجوا في منهجهم الاستدلالي عن هذا الأمر؛ أى صدق الاستطاعه و عدمه، و كذلك دلالة الروايات أو عدمها، في حين أنّ بعض الأعاظم مثل السيد الخوئي قدّس سرّه في المعتمد (٣) أدرج هذه المسألة بشكل عامّ في باب التراحم و قواعدها، و طرح مسأله متعين الأهميه أو محتمل الأهميه، ثمّ ذهب إلى أنّ الدّين حقّ الناس، و من الثابت أنّه أهمّ من حقّ الله، فلذا يقدّم الدّين.

بل نسب إلى النراقي أنّه يقول بالتراحم في بعض الصور، في حين أنّه أوّلاً: لا توجد أيّ عبارته في كلمات النراقي قدّس سرّه بعنوان التراحم، و ثانياً: أنّ مبنى النراقي قدّس سرّه (٤) القول بالتخير في صورته التعارض، و عدم الترجيح، و يحتمل أن يكون كذلك في هذا المورد، فلا يكون ملتفتاً أصلاً إلى مرجّحات باب التراحم، و هي

ص: ٣١٦

١- ١) مستند الشيعة ١١: ٤٣-٤٨.

٢- ٢) وسائل الشيعة ١١: ٢٥-٢٩ و ص ٣٣-٣٤، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه و شرائطه ب ٦ و ٨ ح ٣، ١، ٤.

٣- ٣) المعتمد في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٩٥: ٢٦-٩٦.

٤- ٤) مناهج الأحكام و الاصول: ٣١٧، عوائد الأيام: ٣٤٩-٣٥٣.

نعم، طبقاً لنظريته المتأخرين يمكن حمل كلماته على باب التزاحم، ولكن لا- يوجد هناك شاهد واحد على أنه أراد هذا المطلب، بل إذا كان يقصد ذلك، فينبغي أن يشير إلى مرجحات باب التزاحم.

و الغرض من نقل هذا المثال هو: أن الفقهاء الماضين منهم المرحوم النراقي لم يهتموا إطلاقاً في هذه المسألة بإعمال قواعد التزاحم، بل تحركوا في حل المسألة من طريق آخر لا- يرتبط بهذه المسألة الاصولية، والحال أن بعض الأعظم من المتأخرين عالجوا المسألة من الزاوية الاصولية، و بإعمال القواعد الاصولية.

أجل، بعض الأعظم و المحققين في الفقه، كالوالد المعظم قدس سره بعد إثبات عدم تمامية جميع الأدلة، ذكر المسألة في باب التزاحم، فقال:

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا في الروايات الظاهرة في تقدم الحج على الدين، أنها بين ما يكون معرضاً عنها، و ما يكون مشتملاً على ضعف في السند، و ما يكون غير ظاهره في التقدم مع المزاحمة... فلم يثبت إلى هنا تقدم الدين على الحج و لا تقدم الحج على الدين، و اللازم بعد ذلك ملاحظه المسألة من باب التزاحم (1).

و نرى من اللازم هنا، و بمناسبة هذا البحث أن نشير إلى بعض القواعد الاصولية الواردة في مستند الشيعة:

أ- يرى النراقي: أن مقدمه الواجب واجبه، و قد استدلل بها في كثير من المسائل؛ مثلاً في مسألة وجوب تحصيل مقدمات الحج قبل حلول موسم الحج، استعان بمقدمه الواجب في الاستدلال (2)، و حتى أنه يرى في بعض الموارد إبقاء المقدمه واجبا، فقال في كتاب الحج- تحت عنوان أنه هل يجوز صرف المال الذي

ص: ٣١٧

١- ١) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله، كتاب الحج ١: ١٣٥.

٢- ٢) مستند الشيعة ١١: ١٣.

صار الشخص على أساسه مستطيعا فى النكاح؟-:

ثم إن ما ذكره من عدم جواز صرف المال فى النكاح مبنى على ما نقول به من وجوب إبقاء مقدّمه الواجب كما يجب تحصيلها، ولذا نقول بعدم جواز إهراق الماء المحتاج إليه للطهاره، والأكثر لم يذكره (١).

و هكذا فى مسأله التفقه فى المعاملات، و معرفه المعامله الصحيحه من الفاسده، يرى النراقى قدّس سرّه وجوب ذلك من باب المقدّمه، و يرى استحباب التفقه فى كيفيته التكبّب قبل الدخول فى المعامله (٢).

ب- و من النظريّات الاصوليّه للنراقى، المخالفه لكثير من المتأخّرين من الاصوليين (٣)، أنّ الجملة الخبريّه لا تدلّ على الوجوب، و قد كان لهذه النظريّه تأثير كبير فى مجمل فتاواه، و من ذلك فى لزوم، أو عدم لزوم الترتيب فى الأعمال الثلاثه فى منى.

فأكثر الروايات التى تدلّ على التقديم، لها صيغه الجملة الخبريّه؛ من قبيل ما ورد فى روايه جميل: «تبدأ بمنى بالذبح قبل الحلق» (٤)، ثم أضاف: بما أنّ فى نظرنا أنّ الجملة الخبريّه لا تدلّ على الوجوب، فلا يمكننا استخراج الوجوب من هذه الروايات (٥).

ج- لا- يوافق النراقى قدّس سرّه على القواعد التى أوردها القدماء فى باب تعارض الأحوال، مثل ما ورد فى ترجيح المجاز فى مسأله دوران الأمر بين التخصيص

ص: ٣١٨

١- ١) مستند الشيعه ١١: ٦٠.

٢- ٢) مستند الشيعه ١٤: ١٧.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٩٢-٩٣، درر الفوائد، للحائرى: ٧٥، نهايه الأفكار ١٨٠: ١-١٨١.

٤- ٤) الكافى ٤: ٤٩٨ ح ٧، تهذيب الأحكام ٥: ٢٢٢ ح ٥٧٤٩، و عنهما وسائل الشيعه ١٤: ١٥٥، كتاب الحجّ، أبواب الذبح ب ٣٩ ح ٣.

٥- ٥) مستند الشيعه ١٢: ٣٠٥.

والمجاز، أو في مسأله الدوران بين المجاز والاشتراك، و ترجيح المجاز فيها، فالنراقى قدس سره في مثل هذه الموارد لا يرى جريان أى من القواعد المذكوره، و لعل الآخوند الخراسانى قدس سره في الكفايه (1) يرى هذا الرأى أيضا، و تبع في ذلك النراقى قدس سره، فقد قال: و الحكم بأولويه التخصيص عن التجوز في الأمر مشكل (2).

و بالطبع فقد صرح في بعض مواضع كتابه المستند أنّ المجاز مرجوح بالنسبه إلى التخصيص (3).

د- و من النظرّيات الاخر للنراقى؛ عدم إمكان التجزئ في الاجتهاد، حيث يرى أنّه لو قلنا: إنّ الاجتهاد عباره عن الملكه و القدره النفسائيه، فلا يمكن قبول التجزئ في الاجتهاد حينئذ (4).

ه- و من الامور التي يصرّ عليها الآخوند الخراسانى قدس سره في الكفايه (5) هو: أنّ وظيفه العرف تتحدّد في تشخيص المعانى و المفاهيم. و أمّا تطبيقها فمرتبط بالعقل و لا يرتبط بالعرف.

و الإمام الراحل قدس سره (6) خالف الآخوند قدس سره في هذا المطلب. و يستفاد من كلمات النراقى قدس سره في المستند أنّه كما يستفاد من العرف في مجال تشخيص المعانى و المفاهيم، كذلك يستفاد منه في تطبيق و بيان المصاديق أيضا، حيث قال:

و الألفاظ تحمل على المصادقات العرفيه (7).

ص: ٣١٩

١-١ (١) كفايه الاصول: ٣٥.

١١:٧٢: ٢-٢) مستند الشيعه

١٦:٢٣٢: ٣-٣) مستند الشيعه

١٧:٢٩: ٤-٤) مستند الشيعه

٧٧: ٥-٥) كفايه الاصول

١:١٨٠: ٦-٦) تهذيب الاصول

١٢:٧٠: ٧-٧) مستند الشيعه

و-يستفاد من مجموع كلمات النراقي قدّس سرّه أنّه يرى حجّيه مفهوم الشرط و الغايه من بين المفاهيم. و أمّا مفهوم العدد أو الوصف فلا يراه حجّيه، و يقول: دلّت بمفهوم الشرط على حرمة النظر إذا لم يرد تزوّجها (١).

و يقول فى مكان آخر: و الرابع بأنّ المفهوم إمّا عدديّ، أو وصفيّ، و شىء منهما ليس بحجّيه (٢).

٢- الاستفادة من آيات الأحكام فى الفقه

من الامور الأساسيه و المهمّه جدّا هو أن يكون الفقيه مسلّطا و محيطا بمفاهيم القرآن الكريم و آياته الشريفه قبل مراجعته أى مرجع و مصدر للأحكام الشرعيّه، حيث إنّ فهم آيات الأحكام تعين الفقيه كثيرا فى التوصل إلى الواقع، و التعرّف على الأوامر الإلهيه، و يلاحظ فى بعض الكتب الفقهيه؛ أنّها قبل الورود فى دائره الأدلّه و ذكر الأقوال تقوم بالتحقيق فى مدلول الآيات المربوطه بذلك الباب، و من الواضح أنّه كلّما كان الفقيه متبحّرا و متعمّقا فى آيات الأحكام؛ فإنّ طريق الاستنباط سيضحى سهلا و ميسورا عليه.

و من جهه أخرى: فإنّه كلّما لم يهتمّ الفقيه بهذا المنبع الفقهى و الاجتهادى، تباعد عنه التوصل إلى الحكم الشرعى، و كان مسيره فى عمليته الاستنباط أبطأ.

و مع ملاحظه هذا الأمر؛ و هو: أنّ الأخباريين لا- يرون حجّيه ظواهر الآيات القرآنيه، و يرون كفايه الروايات فى عمليته الاستنباط؛ فإنّهم يعجزون أبدا عن إيجاد الحلول، و الإجابه على المشكلات الفقهيه، و بذلك يكون لديهم فقه جامد و متحجّر، و لكن من خصوصيات النراقي قدّس سرّه فى كتاب «المستند» توجّهه الخاصّ

ص: ٣٢٠

١- ١) مستند الشيعة ١٦: ٣١.

٢- ٢) مستند الشيعة ١٦: ٧٦.

و العميق لآيات الأحكام، والاستدلال بها في أبعاد متنوعه.

و هنا لا بدّ من الإشارة إلى ثلاثه مطالب:

المطلب الأول: أنّ من الخصوصيات المشاهده في منهج استنباط النراقى قدّس سرّه - من الضرورى للفقهاء المحترمين الالتفات إليها، و لها نتائج و آثار مهمّه فى الفقه - هى: أنّ هناك عناوين كليّه مذكوره فى الآيات الشريفه، فلو ورد فى روايه أو روايات مصاديق لتلك المفاهيم، فهذا الأمر لا يستوجب أن يفقد ذلك المفهوم الكلى كليته، و ينحصر مفاده بالمصداق المذكور فى الروايه.

و بعبارة اخرى: إنّ ذكر مصداق لمفهوم كلى لا - يستوجب أن يفقد ذلك المفهوم الكلى معناه اللغوى و العرفى فى مقام الاستنباط، و بالتالى يتحدّد بالمعنى اللغوى للمصداق، مثلا ما ورد فى الآيه الشريفه:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا (١).

فحسب ما ورد فى بعض الروايات (٢) الموجوده أنّ «لهو الحديث» قد فسّر بالغناء، و لكنّ النراقى يقول فى هذا المجال:

إنّ تفسير «لهو الحديث» بالغناء لا - يوجب الاكتفاء بمعنى «الغناء» لغه و عرفا من دون توجه إلى معنى «لهو الحديث» كذلك، بل اللازم تفسير الغناء المحرّم مع ملاحظه مفهوم «لهو الحديث» أيضا لغه و عرفا؛ أى نفتى بحرمة الغناء من حيث إنّه باطل و لهو عرفا (٣).

فى حين أنّ بعض الفقهاء (٤) أفتى بحرمة مطلق الغناء فى هذا المورد، و هذا إنّما

ص: ٣٢١

١- ١) سورة لقمان ٦: ٣١.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٣٠٣: ١٧-٣١٠، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٩٩.

٣- ٣) مستند الشيعه: ج ١٤ ص ١٣٠-١٣٥ و ج ١٨: ١٩٢-١٩٣.

٤- ٤) المقنعه: ٥٨٨، الكافى فى الفقه: ٢٨١، السرائر ٢: ٢١٥، إرشاد الأذهان ١: ٣٥٧.

هو من جهة أنه لم يأخذ بنظر الاعتبار هذه الخصوصية في معنى الغناء، والمفهوم اللغوي والعرفي من «لهو الحديث».

الملاحظه الاخرى في هذا المجال أنّ النراقي قد أخذها بعين الاعتبار، وهي: أنّ حرمة الغناء المأخوذة من هذه الآية-مضافا إلى صدق عنوان «لهو الحديث» عليه- يجب أن يصدق عنوان لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أيضًا، ولا تدلّ الآية على حرمة غير ذلك، يقول النراقي قدّس سرّه:

ولا تدلّ على حرمة غير ذلك ممّا يتّخذ الرقيق القلب لذكر الجنّه، ويهيج الشوق إلى العالم الأعلى، وتأثير القرآن والدعاء في القلوب (١).

و على هذا الأساس يستفاد من منهج النراقي في عمليته الاستدلال؛ بأنّه إذا كان هناك مفهوم في الآية الشريفه قد فسّر بمفهوم آخر، فنستنتج أنّ المفهوم الثاني ليس مفهوما مستقلا.

أى أنّ «لهو الحديث» إذا تمّ تفسيره بالغناء، نفهم بأنّ الغناء ليس حراما مستقلا، بل في ظلّ مفهوم آخر هو «لهو الحديث»، ولا بدّ من التحقيق في معناه ومفهومه.

و نظير هذا المطلب ما ورد في الآية الكريمة: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (٢).

فقد فسّرت كلمه «قول الزور» في بعض الروايات (٣) بالغناء.

و يرى النراقي قدّس سرّه أنّ هذا الأمر يجب أن يتمّ مع حفظ المعنى اللغوي والعرفي من «قول الزور»، وهو الباطل والكذب و التهمه، و بما أنّ عنوان الباطل والكذب

ص: ٣٢٢

١- ١) مستند الشيعة ١٣٤: ١٤-١٣٥، وج ١٨: ١٩٣.

٢- ٢) سورة الحجّ ٣٠: ٢٢.

٣- ٣) وسائل الشيعة ٣٠٣: ١٧-٣١٠، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٩٩ ح ٢٠، ٩، ٨، ٥، ٣، ٢٦ و ٢٦.

لا يصدق على قراءة القرآن، والأدعية، والمواظب، والمراثي، فلذلك لا يمكن اعتبارها من موارد الغناء.

المطلب الثاني: يستند النراقي قدس سره في بعض المسائل الفقهيّة على القرآن الكريم، باعتباره الدليل الوحيد، أو العمده في فتواه، مثلاً- في مسأله هل يجب الترتيب في أعمال منى الثلاثه، أم لا؟ يرى النراقي قدس سره عدم الوجوب، و بعد مناقشه دلاله الروايات الموجوده يقول: بأن العمده في الدليل هو قوله- تعالى-: **وَ لَا تَخْلُقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ (١)**. فرغم أنّ الآيه المذكوره و إن دلت على وجوب تأخير الحلق عن بلوغ الهدى محلّه، إلا أنّ كون بلوغ الهدى محلّه هو الذبح غير معلوم (٢).

المطلب الثالث: رغم أنّ القرآن الكريم يمكن حمله على معان كثيره بخلاف بقيه المتون الاخرى، إلا أنّ هذا لا يعنى أنّه يمكن الاستدلال بجميع تلك المعانى.

و يذكر النراقي قدس سره هذا المعنى في مستنده في مقابل صاحب الحدائق (٣)، حيث قال:

و إمكان تفسير الآيه بالأمرين- كما قيل- لكون القرآن دلولا ذا وجوه فلا تعارض، كلام خال عن التحصيل؛ لأنّ المراد أنّه يمكن حمله على معان كثيره لا أن يستدلّ بالجميع (٤).

٣- فقه الحديث، و مسأله الجمع بين الروايات

من الامور المهمه في منهج الاستنباط لدى الفقهاء، هي الدقه في مدلول

ص: ٣٢٣

١- ١) سورة البقره ١٩٦: ٢.

٢- ٢) مستند الشيعه ٣٠٥: ١٢.

٣- ٣) الحدائق الناضره ٤٥: ٨.

٤- ٤) مستند الشيعه ٣٢: ٥.

الروايات، و فهم المراد و المقصود الواقعي منها، و لا - شكّ أنّ الكثير من الروايات الموجوده في المصادر الفقهيّه، هي من نوع النقل بالمضمون، و لا توجد الألفاظ التي تكلم بها الإمام عليه السّلام بعينها، و هذا الأمر هو أحد الأسباب في التعارض الظاهري بين الروايات، إلا أنّ بعض الفقهاء ذهبوا إلى أنّ العبارات الوارده في الروايات بمثابة النقل بالمعنى و المضمون، فلا ينبغي التدقيق كثيرا فيها.

في مقابل ذلك، نرى أنّ بعض الفقهاء يتحرّكون في عمليّه الاستنباط، و المنهج الفقاهتي حول هذا المحور، و هو: أنّه يجب التدقيق و التدبّر في تعبيرات و ألفاظ هذه الروايات بعنوان أنّها حجّه على الفقيه، ففي بعض الموارد يؤدّي التدقيق في المدلول إلى أن يزول التعارض الظاهري بين روايتين، و الكثير من أشكال الجمع العرفي مبتن على هذا الأساس.

و عليه: فالإتقان في عمليّه الاجتهاد و الاستنباط يدور مدار الفهم الدقيق للروايات، و التوجّه الصحيح لمدلولها، و لأجل توضيح هذا الأمر أكثر، نشير إلى عدّه خصائص مهمّه في هذا المجال:

الأول: يجب على الفقيه في الموارد التي تكون فيها الروايه واضحه الدلاله اجتناب التأويلات الباردة، و الحمل على المعنى النادر، و المخالف للظاهر، و قد التفت إلى هذا الأمر النراقي في منهجه الاستنباطي بصوره جيّده، ففي مسأله هل يجوز للمرأة أن تحتلّ منصب القضاء، أم لا؟ روايات لها ظهور واضح في عدم جواز ذلك، قد استند عليها في فتواه، و أفتى بأنّ المرأة لا يمكنها أن تكون قاضيه (1).

الثاني: يجب على الفقيه استعمال الدقه في تعامله مع الروايات، و هل أنّ هذه الروايه في مقام إنشاء الحكم، أو الإخبار به؟ فلو كانت في موقع الإخبار، لا يمكن بأيّ وجه الاستناد عليها في مقام الاستدلال.

ص: ٣٢٤

الثالث: يجب على الفقيه التدقيق و التدبّر في أنه هل ورد الحديث الحكمي بعنوان القضية الحقيقيّة، أو بعنوان القضية الخارجيّة؟

و في هذه المسألة- وهي: أنه هل يجب الذبح في منى أم لا؟- نرى أنّ النراقي قدّس سرّه بعد أن يذكر الإجماع، و الروايات الكثيره، يشير إلى روايه تدلّ على أنّ هدى الإمام عليه السّلام قد كان في غير منى، و قال: إنّ هذه الروايه لا يمكن أن تكون معارضه للروايات الاخر؛ لأنها تحمل عنوان القضية الخاصّه و«القضيّه في واقعه»، و أضاف:

القضايا في الوقائع لا تفيد عموماً و لا إطلاقاً (١)؛ أي أنّ القضية الخاصّه لا يكون لها عموم و لا إطلاق حتّى يمكن استنباط حكم كلّى منها.

و أحد التوجيهات المذكوره للروايه الوارده عن أمير المؤمنين عليه السّلام في شأن النساء- حيث قال: النساء نواقص العقول (٢)- هو هذا المعنى، يعنى لعلّها كانت من قبيل القضية الخارجيّة، فمن الطبيعي أن تكون محدوده بنساء في زمن خاصّ، فلا تشمل جميع النساء إلى يوم القيامه على أساس من القضية الحقيقيّة، رغم أنّ التعبير الوارد في ذيل هذه الروايه مبعد لهذا المعنى.

الرابع: أنّ الفقيه في الوقت الذي يكون ملزماً بالتمسّك بالدليل، لا- يتمكّن في بعض الموارد من الجمود على ظاهر الروايات، و هذه الخصوصيّة مشاهدّه في منهج النراقي قدّس سرّه في عدّه موارد:

ففي مسأله: إذا أراد شخص أن يبيع في عقد واحد شيئاً بثمان نقداً، و بثمان آخر نسيئته، فالمشهور قائل بالبطلان، كالشيخ الطوسي قدّس سرّه في المبسوط (٣)،

ص: ٣٢٥

١- ١) مستند الشيعة ٣٠٢: ١٢.

٢- ٢) نهج البلاغه للدكتور صبحي الصالح: ١٠٥-١٠٦، الخطبه ٨٠، و عنه وسائل الشيعة ٣٤٤: ٢، كتاب الطهاره، أبواب الحيض ب ٣٩ ح ٤.

٣- ٣) المبسوط ١٥٩: ٢.

و الحلبي (١) و الحلبي (٢) و ابن زهره (٣) و الفاضلين (٤) و الشهيدين قدس سرهم (٥)، و الدليل على ذلك الجهالة الواقعيه للثمن، و في هذا المورد ثلاث روايات (٦)، و قد جاء التعبير في اثنتين منها النهى عن بيع، أو شرطين في بيع، مثلاً جاء في روايه سليمان: أنه نهى رسول الله صلى الله عليه و اله عن سلف و بيع، و عن بيعين في بيع (٧).

و قد فسّر بعض الفقهاء (٨) هذا الكلام بهذا التفسير، و هو: أنّ البائع عيّن في عقد واحد ثمن بضاعته للمشتري بثمن نقداً، و ثمن آخر نسيئته.

النراقي قدس سره يناقش كلتا هاتين الروايتين، و يجيب عنهما بأنّ هاتين الروايتين لم يرد فيهما عنوانا مطلقاً، أو كلياً، و بالتالي يلزم منه ارتكاب التجوّز في استعمال النهى أو في المنهى عنه.

و يستنتج من ذلك أنّ الروايه مجمله، و لا يصح الاستدلال بها (٩).

الخامس: من الامور التي ينفرد بها النراقي قدس سره، و على الأقلّ أنّه الوحيد الذي صرح بها، هي أنّه لا يصح الاكتفاء في فهم الروايه بمواد الألفاظ، و التراكيب اللفظيه المستعمله فيها، بل يستفاد من بعض الامور الخارجه من الروايه كونها قرينه على المدلول.

ص: ٣٢٦

١-١) الكافي في الفقه: ٣٥٧.

٢-٢) السرائر ٢: ٢٤٠ و ٢٨٧.

٣-٣) غنيه النزوع: ٢١٣.

٤-٤) تذكره الفقهاء ١٢: ١٥٦، نهايه الاحكام في معرفه الأحكام ٢: ٥١١، المختصر النافع: ٢٠٥.

٥-٥) اللعه الدمشقيه: ٧٤، الروضه البهيه ٣: ٥١٤.

٦-٦) وسائل الشيعه ٣٧: ١٨-٣٨، كتاب التجاره، أبواب احكام العقود ب ٢ ح ٣-٥.

٧-٧) تهذيب الأحكام ٧: ٢٣٠ ح ١٠٠٥، و عنه وسائل الشيعه ٣٨: ١٨، كتاب التجاره، أبواب احكام العقود ب ٢ ح ٤ و ص ٤٧ ب ٧

ح ٢.

٨-٨) المبسوط ٢: ١٥٩، السرائر ٢: ٢٤٠، غنيه النزوع: ٢١٣، تذكره الفقهاء ١٢: ١٥٦.

٩-٩) مستند الشيعه ج ١٤: ٤٤٠.

مثلا فى مسأله كون أحد محرّمات الإحرام «لبس المخيط» ذهب إلى أنّ هذا العنوان ليس له دليل من الإجماع على أنّه بنحو كلّى و مطلق، و الروايات قاصره من حيث الدلاله، إلّا أنّ استفاد من الإجماع ليكون قرينه على المراد، فقال:

و لكنّ الكلّ قاصره عن إفاده الحرمة؛ لمكان الجملة الخبريّة، أو المحتمل له، أو ما يحتمل أن يكون المفهوم فيه انتفاء الإباحه بالمعنى الأخصّ، فالمناطق فيها الإجماع، إلّا أنّ يجعل الإجماع قرينه على إرادته الحرمة، و هو كذلك، فتكون تلك الأخبار أيضا مثبتة للحرمة (١).

فكما صرّح، جعل الإجماع قرينه على مدلول الروايه، فى حين أنّ الفقهاء الآخرين يرون أنّ الإجماع دليل مستقلّ على الحكم.

السادس: من الامور التى تبيّن أنّ الفقيه متبحّر فى الفقه، هى مسأله الجمع بين الروايات المختلفه فى دلالتها، و هذا المعنى يصدق بالنسبه للشيخ النراقى قدّس سرّه، مثلا فى مسأله الفصل بين العمرتين و مقداره، هناك أربع طوائف من الروايات يبحثها النراقى قدّس سرّه، و أخيرا يصل إلى هذه النتيجة، و هى: أنّه بالإمكان الإتيان بعمره واحده كلّ عشره أيام، و قد ناقش النراقى قدّس سرّه فى بعض روايات الباب، بالرغم من صحّه سندها، و لم يقبلها لكونها شاذّه، و ردّ البعض الآخر لكونها موافقه للعامة، و أعمل نظره فى دلاله الطائفة الثالثه (٢).

و هكذا بالنسبه إلى محرّمات الإحرام، فلا يرى مطلق لبس المخيط من المحرّمات، بل اكتفى بما ورد فى الروايات من عناوين و مصاديق، من قبيل القميص، و السروال و القباء و الثوب المزرّر (٣).

ص: ٣٢٧

١ - ١) مستند الشيعة ٧: ١٢.

٢ - ٢) مستند الشيعة ١١: ١٦١ - ١٦٤.

٣ - ٣) مستند الشيعة ٥: ١٢ - ٨.

فى حىن أنه فى باب صلاة المسافر، و فى شرائط القصر، يتجاوز العناوين العشره المذكوره فى الروايات (١) لمن يتمّ صلاته، كالمكارى، و الكرى، و الراعى، و الاشتقاق، و الملاح، و البريد، و الأعراب، و الجابى، و الأمير، و التاجر؛ لأنّ الوارد فى التعبير هو عبارته: «لأنّ عملهم»، و هذا بمثابة العله المنصوصه، رغم وجود اختلاف فى مرجع الضمير فيها (٢).

السابع: ينبغى للفقيه التدقيق و التدبّر فى المضامين و التعبير الموجوده فى الروايات، وفى باب الغناء حول تقبيح و ذمّ هذا العمل وردت عبارات كثيره فى الروايات، بحيث إنّ كثيرا من الفقهاء استنتج حرمه هذا العمل من عبارته واحده، أو من مجموعها. مثلا العبارة التى تقول بأنّ بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعه، و لا تجاب فيه الدعوه، و لا يدخله الملك (٣)، أو أنّه يورث النفاق (٤)، أو يحشر صاحب الغناء يوم القيامة أعمى و أخرس و أبكم (٥)، أو أنّ الله يعرض عنه (٦)، أو أنّه يورث الفقر (٧). أمّا النراقى، فىرى أنّ هذه التعبير لا تدلّ على الحرمة، بدليل أنّ مثل هذه العبارات وردت فى المكروهات أيضا (٨).

ص: ٣٢٨

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٤٨٤:٨-٤٨٧، كتاب الصلاه، أبواب صلاه المسافر ب ١١.
- ٢- (٢) مستند الشيعه ٢٧٣:٨-٢٧٧.
- ٣- (٣) الكافى ٤٣٣:٦ ح ١٥، و عنه وسائل الشيعه ٣٠٣:١٧، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٩٩ ح ١.
- ٤- (٤) الخصال: ٢٤ ح ٨٤، و عنه وسائل الشيعه ٣٠٩:١٧، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٩٩ ح ٢٣.
- ٥- (٥) جامع الأخبار: ٤٣٣ ح ١٢١١، و عنه مستدرک الوسائل ٢١٩:١٣، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٧٩ ح ١٥١٧٦.
- ٦- (٦) الكافى ٤٣٥:٦ ح ٢٥، و ص ٤٣٣ ح ١٦، و عنه وسائل الشيعه ٣٠٦:١٧ و ٣٠٧، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٩٩ ح ١٢ و ١٦.
- ٧- (٧) الخصال: ٢٤ ح ٨٤، و عنه وسائل الشيعه ٣٠٩:١٧، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٩٩ ح ٢٣، و فى مستدرک الوسائل ٢١٣:١٣، كتاب التجاره، أبواب ما يكتسب به ب ٧٨ ح ١٠ عن لبّ اللباب مخطوط.
- ٨- (٨) مستند الشيعه ١٣٦:١٤ و ج ١٩٤:١٨-١٩٥.

من الامور التي لها تأثير كبير في الفقه بدون شك؛ هي القواعد الفقهيّة، وهي مستقلّة عن علم الاصول تماما، ولا مناقشه في أنّ جميع الفقهاء استعانوا في بحوثهم الفقهيّة ببعض القواعد، ولكنّ المهمّ هنا هو المفهوم الذي يحمله الفقيه عن القاعده الفقهيّة، وتحليله عنها، حيث إنّ هذا التحليل له تأثير هامّ على كفيّته الاستنباط لدى الفقيه.

إنّ النراقي قدّس سرّه على خلاف مشهور الفقهاء (١)-الذين يستفيدون من قاعده «على اليد»الحكم الوضعي في باب الضمان- يرى أنّها لا تدلّ على الحكم الوضعي بأيّ وجه، بل تدلّ على الحكم التكليفي فقط، وهو عبارته عن «وجوب الرد»؛ بمعنى: أنّ هذه القاعده تدلّ أنّه لو كان لدى الإنسان مال لغيره حصل عليه من طريق غير مشروع، ووجب عليه إرجاعه إلى صاحبه (٢).

و من الواضح: أنّ هذه القاعده تستخدم في كثير من الموارد في الفقه لإثبات الضمان، ومع هذا التحليل و التفسير لا يبقى لها صلاحية للاستدلال بها على وجوب الضمان.

النكته الاخرى في هذا الموضوع هي: أنّ بعض الفقهاء لهم رؤيه محدوده بالنسبه لبعض القواعد الفقهيّة، فيجرونها في بعض الموارد، في حين أنّ نفس تلك القاعده في نظر فقهاء آخرين تتّسع في دائره شموليّتها و استيعابها، مثلا يلاحظ هذا المعنى في قاعده «لا ضرر»، و«لا حرج».

فبالنسبه إلى لزوم الاستطاعه السربيّه، يستعين النراقي قدّس سرّه بقاعده: «نفى العسر و الحرج»، و قاعده «لا ضرر»، مضافا إلى الإجماع المحصّل و المنقول، و الكثير

ص: ٣٢٩

١-١) عوائد الأيّام: ٣١٥، العناوين: ج ٢ ص ٤١٦-٤١٨.

٢-٢) مستند الشيعة ٢٩٤: ١٤، عوائد الأيّام: ٣١٦-٣١٨.

من الأخبار. و يقول: إذا لم يكن الحجّ ميسورا على المكلف، و كان يحتمل أن يبتلى في الطريق بالسارق أو العدو، فهو غير مستطيع، طبقا لقاعده «لا حرج»، و «لا ضرر» (١).

و هكذا في مسأله الاستطاعه و لزوم اعتبار الزاد في العوده إلى الوطن يقول النراقي قدس سرّه: بالرغم من أنّ ظاهر الكتاب و السنّه يقتضى عدم الاعتبار، و لكن يمكن الحصول على هذه النتيجة؛ و هي: أنّ هذا الأمر معتبر في الاستطاعه من خلال قاعده «لا ضرر» و «لا حرج». و ينقل الاستدلال الذى أورده العلامة في «التذكرة»، و يرى لزومه، حيث يقول: «لأنّ النفوس تطلب الأوطان» (٢). و يقول النراقي في ردّ هذا الاستدلال: إنّ الطلب إن كان بحدّ يشقّ معه الترك، فكذلك، و إلاّ فلا يوجب الاشتراط، مع أنّ من الأشخاص من تساوى عنده البلاد (٣).

فيلاحظ أنّ هذا الفقيه المرموق كيف يوسّع من دائره تطبيق قاعده «لا حرج»، بحيث إنّه لو سئل هذا الأمر من فقهاء هذا الزمان، فلا أحد يرى تأثير حبّ الوطن و طلبه في المسائل الشرعيّه، و حتّى في الفقه المعاصر نرى أنّه من الشائع هو: أنّ قاعده «لا ضرر»، و قاعده «لا حرج» لا يمكنهما إثبات حكم من الأحكام، و إنّما يمكنهما رفع الحكم الموجود، و لكننا من خلال ما ذهب إليه النراقي قدس سرّه في موارد مختلفه من الاستعانه بهذه القاعده، نرى أنّه لا يقول بالتفكيك بين هذين الأمرين.

٥- الشهره، و الإجماع، و تأثيرهما في طريقه الاستنباط

إنّ النظرية المتناغمه مع المشهور أو الإجماع لها أهميه خاصه في نظر

ص: ٣٣٠

١- ١) مستند الشيعه ١١: ٦٢-٦٣.

٢- ٢) تذكره الفقهاء ٧: ٥٣.

٣- ٣) مستند الشيعه ١١: ٢٦.

المتقدّمين، إلى درجه أنّ الشيخ الطوسي قدّس سرّه في «الخلافة» جعل دليله في الكثير من المسائل الإجماع، ورغم وجود الاختلاف في مباني الإجماع أنّنا نأخذ بنظر الاعتبار هذه الحقيقة في هذا البحث، وهي: أنّه لو كان منهج فقيه معيّن يقوم على عدم الاعتناء و الاهتمام بالمشهور، أو موارد الإجماع، فمن الطبيعي أن تكون لفتاواه صبغه اخرى.

و النراقي قدّس سرّه كان شديد الاهتمام برأى المشهور، أو المطابق للإجماع، و من المحتمل أنّ الشيخ الأنصاري قدّس سرّه الذي كان يدافع دائما عن الرأى المشهور في نظريّاته و آرائه الفقهيّه، قد استلهم ذلك من النراقي، و رغم أنّ النراقي قدّس سرّه أفتى في بعض الموارد على خلاف رأى المشهور و الإجماع، إلّا أنّه سعى في تأييد و دعم المشهور في الكثير من الموارد، مثلا في مسأله عدم صحّه النيايه عن الكافر، نراه يناقش جميع الأدلّه، رغم أنّها جيّده حسب الظاهر، ثمّ يتمسك في هذه المسأله بالإجماع (١).

و هكذا نجده لا يقبل بالرأى المخالف للمشهور، لا سيّما إذا كانت الشهره عظيمه. و يقول:

...الذى إن سلمت دلّالته، و خلّوه عن المعارض، يكون مردودا بالشذوذ و مخالفه الشهره العظيمه (٢).

و يقول في موضع آخر:

هذا، مع أنّ الكلّ على فرض الدلاله مخالفه للشهره القديمه و الجديده، بل الإجماع، فعن حيز الحجّيه خارجه (٣).

ص: ٣٣١

١- ١) مستند الشيعه ١١٨: ١١-١٢٠.

٢- ٢) مستند الشيعه ١٢٥: ١٦.

٣- ٣) مستند الشيعه ٢٤٩: ١٦.

بينما نجد في منهج الفقهاء المعاصرين أنّ الكثير من موارد الإجماع قد وضعت في قفص المناقشه على أساس كونها إجماعاً مدرّكياً، أو محتمله المدرّكته، و تدريجاً بدأ الإجماع ينسحب من دائره الدليليه و الحجّيه و يخرج منها، في حين أنّ النراقي قدّس سرّه لا يقبل بهذا المنهج في الفقه (١)، فالإجماع يحظى بأهميه و مكان رفيع في نظره.

و لا يخفى أنّ النراقي قدّس سرّه في بعض الموارد عندما ينقل الإجماع عن عدّه من الفقهاء، لا يلتزم بذلك الإجماع إذا قام الدليل على خلافه، و كذلك هناك بعض الموارد تكون فيها الروايه قاصره الدلاله على المطلوب، فيكون الإجماع بمثابة القرينه على ذلك، و قد سبق بيانه.

٦- لزوم التحرك الاجتهادي في إطار الضوابط الفقهيّه

من الامور الضروريّه للفقيه لكي يضعها نصب العين هو أنّ لا يخرج الفقيه في حركته الاجتهاديّه و منهجه الاستنباطي عن دائره الضوابط الفقهيّه، و أنّ لا يولي أهميه للمسائل التي لا ترتبط بالفقه، و في هذا الصدد لا بدّ من التوجّه إلى امور:

الأوّل: ينبغى على الفقيه أن يتعدّ تماماً عن علل الأحكام، و لا ينخدع بعناوين مغريه باسم فلسفه الأحكام، أو علل التشريع، فأوّل وظيفه للفقيه هي:

أن يرى في نفسه التبعيه للدليل، و يفتى في كلّ مسأله بمقتضى ما يقوم عليه الدليل.

نعم، إذا كان هناك تصريح بالعلّه في الدليل، فيجب على الفقيه العمل بها بمقتضى قاعده «العلّه تعمّم و تخصّص» على فرض صحّتها، و هذا يدخل أيضاً في دائره العمل بمقتضى الدليل.

أمّا ما هو جدير بالنظر في هذا القسم من البحث هو: أنّ الفقيه إذا تحرك من

ص: ٣٣٢

البدايه لتحصيل فلسفه الأحكام، و أراد من خلال ذلك التصرف بالدليل على مستوى التوسعه و التضييق، أو التصرف في الشرائط و الحدود لذلك الدليل؛ فإنه قد حظى طريق غير صحيح في عمليته الاستنباط قطعاً، حيث ينبغي للفقهاء في استنباط الأحكام أن يضع نفسه قبل كل شيء في معرض الأدلة، و يطابق نظره مع مقتضيات الأدلة.

هذه الامور مشهوده تماما في منهج النراقي للاستنباط، فلم يلاحظ عليه أنه في مورد من الموارد توصل إلى حكم من الأحكام عن طريق فلسفه حكم آخر، و مع الأسف فإنه في زماننا هذا لا نشاهد هذا المنهج في الاستنباط، فالبعض يتوجه قبل مراجعته الأدلة إلى حكمه و غرض من أغراض التشريع في أمر من الامور، ثم يبحث في الأدلة بما يتناسب مع ذلك الغرض، و هذا الأمر سيفضى في النهايه إلى زوال و تلاشى الفقه، فروح الفقه في الأساس هي روح التعمد بالأدلة.

الثانى: رغم أن الكثير من العلوم لها تأثير تام في ترشيد و تقويه علم الفقه، و على الفقيه أن يكون محيطاً بها، و مسلماً بمسائلها، إلا أنه يجب اجتناب العلوم التي لا دور لها في عمليته الاستنباط، أو التي من شأنها أن تحرف الاستنباط عن مساره الصحيح.

مثلاً: لا ينبغي للفقهاء أبداً أن يدخل المسائل الأخلاقية، و علم الأخلاق، و الروايات الواردة في مقوله الأخلاق في الفقه، ففي الفقه يجب ملاحظه و رعايه المعايير الفقهيّة للأحكام، و التي قد تتطابق مع المعايير و الضوابط الأخلاقية في كثير من الأحيان، مثلاً إذا أجر شخص حانوته لآخر في مدّة معينه، فبمقتضى الفقه يجب على المستأجر تخليه ذلك المكان مع انتهاء مدّة الإجاره، فبقاؤه فيه يكون بعنوان الغصب، و التصرف غير المشروع حينئذ، في حين من الممكن في دائره الأخلاق أن إخراج مثل هذا الشخص الذي ليس له مكان آخر، غير صحيح من

قبل المالك، و هكذا في الكثير من أحكام المعاملات نرى انطباق المعايير الفقهيّة الخاصّه، دون أن يكون للمسائل الأخلاقيّه أيّ تدخّل فيها.

و بالطبع، فنحن لا نرى أنّ الشارع المقدّس لم يأخذ بنظر الاعتبار المسائل الأخلاقيّه في عمليّه تشريع الأحكام كلّاً، و إنّما نقول: بأنّ للفقّه معايير خاصّه ينبغي ملاحظتها في كلّ مسأله من المسائل الفقهيّه.

هذا المطلب له تأثير كبير على البحوث المتعلّقه بحقوق الزوجين، و الروابط العائليّه، و المرحوم النراقي قدّس سرّه رغم تبخّره الواسع في علم الأخلاق، لم يخلط أبداً المسائل و القواعد الفقهيّه مع الضوابط الأخلاقيّه.

الثالث: من الامور التي ينبغي للفقّه الاهتمام بها هو: أنّ الفقيه الجامع للشرائط و الذي له مشروعّيّه الإفتاء، بحيث تمرّ فتواه هذه من خلال الاعتقاد بولايه الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و إمضائهم، هذا الفقيه إلى أيّ حدّ يمكنه إدخال عنصر الولايه و الإمامه في المسائل الفقهيّه؟

و أساساً، هل أنّ هذا الأمر يعتبر أحد المعايير و الضوابط المتّخذة في منهج الاستنباط؟

من الواضح أنّه لا يمكن لأحد إنكار تأثير هذا العنصر في عمليّه الاستنباط لدى أغلب فقهاء الإماميّه، و ينبغي القول أنّ الاعتقاد بالولايه يعتبر في مستوى أحد الضوابط، و المعايير الفقهيّه المؤثّره في الاستنباط الفقهي، إلّا أن يكون هناك دليل خاصّ على عدم التأثير.

و هذا المطلب يتجلّى بوضوح في المنهج الاستنباطي للنراقي قدّس سرّه، مثلاً في مسأله هل أنّ الشهاده الثالثه لها عنوان الجزئيه في الأذان، أو لا؟ فبعد أن يذكر هذا الفقيه الكبير الأقوال على التحريم و الكراهه، يورد العمومات التي ترغّب و تحثّ على هذه الشهاده مطلقاً، و يستند عليها، و كذلك يورد الروايات التي تؤكّد على لزوم

الشهادة الثالثة بعد الإتيان بالشهادتين على التوحيد و النبوه، و يضيف:

و على هذا فلا بعد فى القول باستحبابها فيه؛ للتسامح فى أدلته، و شذوذ أخبارها لا يمنع عن إثبات السنن بها، كيف؟! و تراهم كثيرا يجيبون عن الأخبار بالشذوذ، فيحملونها على الاستحباب (١).

و من هذا الكلام يتبين أنه يكتفى للقول بالجزئية على نحو الاستحباب ببعض الأخبار الشاذة.

و هكذا فى مسأله دفع الزكاه للمخالفين و العوام من الشيعة، يورد كلام صاحب الحدائق (٢)، الذى يستشكل فى دفع الزكاه إلى عوام الشيعة الذين لا يعرفون الله سبحانه إلا بهذا اللفظ، ثم أجاب عنه أنه:

و هو كذلك؛ إذ موضع الزكاه من يعرف صاحب هذا الأمر، و من كان من أهل الولاية، و من لم يعرف الأئمة عليهم السلام، أو واحدا منهم، أو النبى صلى الله عليه و اله، لا يصدق عليه أنه يعرف صاحب هذا الأمر، و لا يعلم أنه من أهل الولاية، و أنه العارف... و كذا من لا يعرف الترتيب فى خلافتهم (٣).

و كنموذج آخر فى هذا المجال ما ذكره فى باب مكروهات القبر، و وضعه موضع المناقشه، و هو البناء على القبر، فقد ذهب الشهيد فى الدروس (٤)، و جماعه مثل صاحب الرياض (٥)، إلى استثناء الأنبياء و الأئمة عليهم السلام من هذا الحكم، و ذكروا له ثلاث أدله:

الأول: إجماع الإماميه، و هذا يصلح لتخصيص عمومات الكراهه.

ص: ٣٣٥

١- ١) مستند الشيعة ٤: ٤٨٧.

٢- ٢) الحدائق الناضرة ١٢: ٢٠٦.

٣- ٣) مستند الشيعة ٩: ٢٩٩.

٤- ٤) الدروس الشرعية ١: ١١٦.

٥- ٥) رياض المسائل ٢: ٢٣٧-٢٣٨.

الثاني: أنه يوجد بناء على قبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ولم ينكر الأئمة عليهم السلام على ذلك أبداً.

الثالث: الأخبار التي توصي باحترام قبور الأئمة عليهم السلام.

و لكنّ النراقي قدس سرّه يناقش هذه الأدلّة بأجمعها، ثمّ يؤيد ذلك الحكم من طريق آخر، وذلك من خلال الروايات التي تذكر فضيله تعمير قبور الأئمة عليهم السلام؛ من قبيل ما ورد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: يا عليّ من عمّر قبوركم و تعاهدها فكأنما أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس (١).

و كذلك الروايات التي ورد التصريح فيها بالوقوف في مقابل الروضه (٢)، أو القبّه (٣)، أو تقبيل العتبه (٤)، (٥).

٧- الفقيه، والاستقلال في عمليّه الاستنباط

الفقيه الجامع لا ينبغي له إطلاقاً أن يقع تحت تأثير استدلال الآخرين، بل يجب أن يكون مستقلاً في الاستدلال، ونشير هنا إلى عدّه أمور:

الأوّل: ينبغي للفقيه أن يستعرض أدلّه الآخريين، ويبحثها بدقّه و تدبّر كامل، ثمّ يرى رأيه مستقلاً عن كلماتهم، و حتّى لو كان هناك إجماعات منقوله تصلح لتكون مؤيّدته على المطلوب، إلّا أنّه لا- ينبغي له التسليم لها من دون التحقيق في دليل الطرف المقابل.

و قد نقل النراقي قدس سرّه في بعض المسائل الفقهيّه عدّه إجماعات منقوله عن الفقهاء الكبار، و لكن رغم ذلك لم يهتمّ بها؛ لوجود الدليل على الخلاف، مثلاً في مسأله إذا

ص: ٣٣٦

- ١- ١) تهذيب الأحكام ٢٢: ٦٠ ح ٥٠، و عنه وسائل الشيعة ٣٨٣: ١٤، كتاب الحجّ، أبواب المزار ب ٢٦ ح ١.
- ٢- ٢) مصباح الزائر: ٥٢، البلد الأمين: ٢٧٨، و عنهما بحار الأنوار ١٩٧: ١٠٠ ح ١٤ و ١٥.
- ٣- ٣) مصباح الكفعمي: ٤٧٣ فصل ٤١، البلد الأمين: ٢٧٦، و عنهما بحار الأنوار ٢٨٤: ١٠٠ ح ١١٦: ١٠٢.
- ٤- ٤) بحار الأنوار ٣٥٩، ٢٨٤: ١٠٠، ح ٣٤٦، ٢٥٩، ٢٣٢: ١٠١ و ٣٥٢، ٣٥٩ ح ١٠٢: ٦٢٠ ح ٧.
- ٥- ٥) مستند الشيعة ٢٨١: ٣.

تحققت منه الاستطاعه المائيه، و لكنّه لم يتمكّن من الذهاب إلى الحجّ للشيخوخه، أو المرض، أو وجود العدو، ففي صورته اليأس و استقرار الحجّ قبل العذر، ذهب جماعه منهم: كصاحب المسالك (١)، و الروضه (٢)، و المفاتيح (٣) إلى لزوم الاستنابه، و ادّعوا على ذلك الإجماع أيضا، مضافا إلى الاستدلال بالروايات.

و لكنّ النراقي قدّس سرّه ناقش في الإجماعات، و في الروايات أيضا، و أخيرا قال:

فالأقرب إذن ما يقتضيه الأصل؛ و هو عدم الوجوب، و بالتالي يرى استحباب النياه في هذه الصوره (٤).

فيستفاد من هذا المثال بصوره جيده أنّ تبخّر النراقي و دقّت نظره تتجلى في عدم استسلامه للإجماعات بسهوله، و لا- يقبل بالتفسير الذي يذكره الفقهاء للروايه، بل يدرس الروايه بصوره مستقلّه، و في هذه المسأله نفسها يرى بون شاسع بين استنباط النراقي قدّس سرّه، و استنباط الفاضل الهندي في «كشف اللثام» (٥)؛ الذي كان يعيش قبل النراقي قدّس سرّه بمائه عام.

الثاني: من الامور التي يجب الأخذ بها بنظر الاعتبار في دائره الاستقلال في الاستنباط هو: أنّ الفقيه لا يكتفي باستدلال الأصحاب على حكم معين، بل في الموارد التي كان في وسعه إضافه دليل آخر يقوم بذلك.

و بعبارة أخرى: أنّه لا ينبغي للفقيه في مقام الاجتهاد و الاستنباط أن يكتفي بالأدله التي ذكرها الآخرون في إثبات المطلوب، حيث يمكن أن يكون هناك دليل لم يلتفت إليه القوم، و أساسا فإنّ فنّ الاجتهاد يتبلور و يتجلى في هذا البعد من

ص: ٣٣٧

١-١) مسالك الأفهام ١: ١٣٨.

٢-٢) الروضه البهيّه ١: ١٦٧.

٣-٣) مفاتيح الشرائع ١: ٢٩٨.

٤-٤) مستند الشيعه ٧٠: ١١-٧٤.

٥-٥) كشف اللثام ١١٢: ٥-١١٤.

و نواجه في «المستند» للتراقي قدس سره هذا المعنى أيضا، فلا نرى منه خضوعا في مقابل استدلالات الآخرين.

مثلا: في مورد نيابة الصبي في الحج، ذهب جماعه إلى عدم الصحه، و تمسكوا في ذلك بعدم مشروعيه عبادات الصبي و قالوا: إن عبادات الصبي ترميته، فلا يصدق عليها عنوان الواجب و لا المستحب (١).

و يقول التراقي قدس سره في ردّه لهذا الدليل أنه:

أولا- منع خروج عبادات الصبي عن الشرعيه بإطلاقها، و إنما هي خارجه عن الواجبه على نفسها.

و ثانيا- سلمنا الترميته، لكنّها مخصوصه بأوامر الله سبحانه لا ما يستأجر للغير.

و لا يلزم من عدم وجوبها أو ندبها على نفسه، عدم إجرائها عمّن تجب عليه، أو تندب (٢).

و عليه: رغم أنّ المشهور (٣) يرى بطلان نيابه غير البالغ، و حتّى أنّ صاحب المدارك (٤) نسب هذا القول إلى معروف الأصحاب، و استدللّ عليه بالأصل، و القاعده و أدلّه آخر، إلا أنّ التراقي قدس سره (٥) ناقش في جميع تلك الأدلّه، و ردّها الواحده تلو الاخرى، و سلك بنفسه طريقا آخر؛ و هو الإجماع المرّكب، و عدم القول بالفصل في الصوم و الصلاه من جهه، و الحجّ من جهه اخرى؛ أي كما أنّ

ص: ٣٣٨

١- ١) كشف اللثام ٥: ١٤٩- ذخيره المعاد: ٥٦٨.

٢- ٢) مستند الشيعه ١١: ١١٠.

٣- ٣) كشف اللثام ٥: ١٤٩، ذخيره المعاد: ٥٦٨.

٤- ٤) مدارك الأحكام ٧: ١١٢.

٥- ٥) مستند الشيعه ١١: ١٠٨- ١١١.

الصوم و الصلاة الاستثنائيين لغير المكلف لا تقعان صحيحه، فكذلك في الحج أيضا.

٨- الفقيه، و كيفيه التعامل مع الاحتياط

عندما ندرس آثار و كتابات بعض الفقهاء، نلاحظ أنّ ذلك الفقيه له اهتمام ملحوظ في مقام الفتوى بمسأله الاحتياط، و هذا الأمر قد يؤدى إلى مشاكل عديده أحيانا، فقد يلاحظ في مسأله معينه لم يقم عليها دليل محكم، أنّ فريقا من الفقهاء العظام يسلكون فيها طريق الاحتياط، مثلا في باب الحج حيث يجب أن يتدئ في طوافه من الحجر الأسود و ينتهى إليه، فقد ذهب بعض الفقهاء- كالعلامة- إلى أنّ أول جزء من «الحجر الأسود» يجب أن يكون محاذيا لأول جزء من مقاديم البدن (١)، بحيث إنّ بعد التيه يمرّ جميع البدن من ذلك المكان، ثمّ اختلفوا في أنّ أول جزء من البدن هل هو الأنف، أو البطن، أو إبهام القدمين؟

و بعد أن ينقل النراقي قدس سرّه هذا المطلب يختار رأيا آخر؛ لأنّ مثل هذه النظريات ليس لها دليل سوى الاحتياط. و قال:

و لا يخفى أنّه إلى الوسواس أقرب منه إلى الاحتياط (٢).

و يستفاد من هذا البيان أنّ بالاحتياط قد سلك مسلكا آخر أحيانا في كلمات الفقهاء أبعد عن حقيقته، و ليس في ذلك رضا الشارع المقدس قطعا، و ما أكثر ما تكون هذه الحاله معلوله للوسواس النفسانيه و الشيطانيه، حيث ينبغي للفقيه اجتنابها حتما، و في ذلك يقول النراقي قدس سرّه بعد ذكره لهذا المطلب: و بالجمله هذا أمر لا دليل عليه و لا شاهد، لا يناسب تسميته احتياطاً، بل اعتقاد و جوبه

ص: ٣٣٩

١- ١) تذكره الفقهاء ٨٧: ٨.

٢- ٢) مستند الشيعة ٧٠: ١٢.

و من هنا ينبغي النظر إلى مقام الاحتياط في الفقه، و بين أنّ نفس الدليل يقتضى في بعض الموارد الاحتياط، و يدفع الفقيه إلى سلوك الاحتياط، كما في باب الفروج و الدماء، و الحدود، و أمثال ذلك إذا لم يتمكن الفقيه من التوصل إلى نتيجة مقبولة من خلال الأدلة، ففي بعض الموارد يقول بلزوم الاحتياط، و في البعض الآخر يقول بالرجحان، إلا أنّ فقهاءنا قلما توجهوا إلى هذه الحقيقة، و هي: أنّه ما أكثر ما يؤدى الاحتياط إلى الوقوع في العسر و الحرج و المشقّة لنوع الناس عامّه.

و هذا الأمر يفضى في النهاية إلى الابتعاد عن الدّين، أو عدم الاهتمام به، و حينئذ لا يمكن التمسك بقوله عليه السّلام: أخوك دينك فاحتط لدينك (٢).

و إجمالاً يمكن القول بأنّ الاحتياط أمر مطلوب غالباً بالنسبة إلى الأفراد و الأشخاص. و أمّا بالنسبة إلى المسائل الكليّة و القضايا الحكوميّة، فلا- يكون كذلك دائماً، مثلاً في باب الحجّ يبحث عن مسأله تبعيّة الحاجّ للحاكم من أهل السنّه بالنسبة لتعيين أوّل الشهر، و بالتالي بالنسبة إلى الوقوف في عرفات، و المشعر، و المبيت بمنى، فهنا لا يمكن القول بأنّ مع احتمال الخلاف يترجّح الاحتياط.

و من هنا نرى أنّ النراقي قدّس سرّه في فتاواه الفقهيّة يتجنّب الاحتياطات التي ليس لها منشأ فقهيّ، بل قد تكون لها نتائج سلبية، ففي مسأله اعتبار وجود المحرم في استطاعه المرأه، يقول- بعد الاستدلال بالأصل و العمومات على عدم شرطية

ص: ٣٤٠

١- ١) مستند الشيعة ١٢: ٧١.

٢- ٢) أمالي الطوسي: ١١٠ ح ١٦٨، و عنه وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٤٦.

وجود المحرم-: لو لم يحصل ظنّ السلامه إلا بالمحرم اعتبر وجوده، و يتوقف وجوب الحجّ عليها على سفره معها.

ثمّ أضاف: و كذا لو كانت ممّن يشقّ عليها مخاطبه الأجنب، و إركابهم إيّاها، مع عدم اقتدارها على الركوب بنفسها على احتمال قوَى ذكره بعض الأصحاب (١).

و من ذلك يعلم عدم استطاعه أكثر النسوان الشائبه، سيّما من الأشراف و المخدّرات من البلاد البعيده، مع تلك القوافل التي فيها أصناف الناس بدون محرم، أو قريب ثقّه، أو مؤمن متديّن ثقّه (٢).

و من هنا يعلم جيّدًا أنّ منهج النراقي في الاجتهاد يدور حول محور السهوله في الشريعة، حيث يتجنّب الكثير من الاحتياطات الموجهه للمشقه و الضيق.

ينبغي للفقيه في الوقت الذي يلتزم فيه بالتعبّد، و الالتزام الكاملين في الاستفاده من المنابع الدينيّه، يلتزم كذلك بالاصول الأساسيه للاستنباط، و التي منها التسامح و السهوله في الشريعة، و بالطبع نحن لا نهدف إلى نفى الحكم الشرعي كلّما كان صعبا، كالأحكام لدينا بعض الأحكام التي تستلزم بطبعها المشقه، و لكننا نقول بأنّه في صورته كون العمل غير مرتبط بأصل الدّين، بل من الأعمال الفرديّه و الشخصيّة، يجب البناء على السهوله و اليسر كما في قوله-تعالى-: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (٣).

و الجدير بالذكر: أنّ النراقي قد ذهب إلى رجحان الاحتياط في الكثير من المسائل (٤). و عليه: فينبغي للفقيه من جهه أن يتحرّك في دائره الفتوى، بحيث

ص: ٣٤١

١-١) مدارك الأحكام ٧:٩٠.

٢-٢) مستند الشيعة ١١:٩٠.

٣-٣) سورة البقره ١٨٥:٢.

٤-٤) مثل مستند الشيعة ٣٤٦، ٣١٣، ١٧٨، ٩٧، ٩٤، ٣٦:١٦.

لا توجب فتاواه العسر و الحرج للناس، بل تكون مبتنيه على أساس التسهيل، و من جهة اخرى: أن يأخذ بنظر الاعتبار أصل رجحان الاحتياط، و يدفع المؤمنين باتجاه العمل به في الموارد التي لا يوجب الاحتياط العسر و الحرج.

٩-مراجعہ أقوال الفقهاء، و تأثير ذلك في الاستنباط

إنّ العناية بأقوال الفقهاء، و خاصّه الأركان و الأساطين، و بالأخصّ المتقدّمين منهم، تعتبر من الامور المهمّه و المؤثّره بشكل أساسي في مسارّ الاستنباط للفقهاء، فكلّما تتبعنا و بحثنا في كتب أولئك الفقهاء، كالعلماء، و الشيخ، و الشهيدين، و المحقّق الأول، و الثاني، و كذلك النراقي قدّس سرّه يتجلّى هذا المعنى أكثر، و هو أنّه لا بدّ من الاهتمام و العناية الفائقة بأقوال و آراء الفقهاء، و الأمر المهمّ هنا دراسته مختصره حول آثار الفقهاء الماضين:

أ-العناية بأراء الفقهاء العظام، يعين الفقيه أكثر من سبيل الوصول إلى الواقع، و بالطبع فنحن لا ندعى أنّ كلّ قول مشهور، أو مطابق للإجماع يتطابق مع الواقع حتماً، بل المراد أنّ الفقيه في صدد تحصيل الحكم الإلهي الواقعي؛ فإنّ ملاحظه أقوال الفقهاء المعروفين بإمكانها توجيه الفقيه غالباً باتجاه الواقع، و نكرر القول بأننا هنا لسنا في صدد إثبات حجّيه، أو عدم حجّيه الفتوى المشهوره بين الفقهاء؛ لأنّ هذا البحث يجب أن يبحث بشكل مستقلّ.

و لكنّنا في صدد القول بأنّ منهج الفقيه في عمليّه الاستنباط إذا كان مقروناً بالاهتمام بذكر أقوال العلماء، و خاصّه المتقدّمين منهم؛ فإنّه سيكون لذلك تأثير كبير في إيصال الفقيه إلى الواقع، أو الاقتراب منه أكثر.

ب-يجب التأمل و التدقيق في المنهج الاستنباطي لكلّ فقيه، و أنّ الفقيه الفلاني

يهتمّ بأى من نظريّات الفقهاء.

و هل يأخذ بنظر الاعتبار الأقوال الشاذّه، أم لا؟ و هل يهتمّ بآراء الفقهاء الذين يتمسّكون بظواهر الأخبار فى عمليه الاستدلال، أو بآراء الفقهاء الذين يستخدمون القواعد الاصوليه أكثر فى عمليه الاستنباط؟

إنّ ما يمكن التوصل إليه من دراسه فقه النراقى هو أنّه لم يكن يعير اهتماما فى المسائل الفقهيّه للأقوال الشاذّه.

ج- إنّ التوجّه إلى أقوال الآخرين له تأثير هامّ فى انتخابه للفتوى، بحيث لا يجعله ذلك متفرّدا بالفتوى، و يصدّه عن القول الشاذّ.

د- من الموارد التى تستحقّ مراجعه فتاوى الأساطين و الكبار و العنايه بها، باب السنن و المستحبات، و ذلك من باب أنّ مقوله التسامح فى أدلّه السنن -مضافا إلى كونها تفضى على الدليل الضعيف- مشروعته العمل به من باب الاستحباب؛ فإنّ مجرد فتوى الأجله بإمكانها إثبات الاستحباب لعمل معيّن (1).

و مع مراجعه لكتاب «المستند» للنراقى قدّس سرّه يتّضح لنا أنّ النراقى كان يعطى أهميه بالغه للفقهاء المعاصرين له و المتقدّمين، و هذا الأمر له تأثير كبير فى صحّحه و إتقان عمليه الاستنباط.

١٠- آراء العامه، و تأثيرها فى الاستنباط

لم يلتفت النراقى فى كتاب «المستند» إطلاقا إلى آراء و نظريّات علماء أهل السنّه، رغم أنّه قصد من أوّل الأمر دراسه آراء علماء الشيعه فى المستند، و لكن من الواضح أنّه لا يقيم وزنا إطلاقا لآراء العامه، بل أنّه لا يأتى بها بعنوان المؤيد أيضا، كما أنّه بالنسبه إلى الروايات، إذا كانت هناك روايه بطريق أهل السنّه، فلا يراها

ص: ٣٤٣

حجّه بأيّ وجه، فقد كتب يقول:

مع أنّ روايتي جامع الأخبار، وروايه المجمع عن طريق العامّة لا حجّيه فيها أصلاً (١).

و من الضروري الالتفات إلى هذا الأمر، وهو: أنّه لا شكّ في كون الاطلاع و التعرّف على فتاوى العامّة مؤثراً جدّاً في الفقه و الاستنباط الفقهي، و خاصّه في موارد ما إذا أردنا معرفه أنّ هذه الروايه صادره عن تقيّه، أو لا؟ أو فيما لو أردنا معرفه أنّ هذا المطلب هل هو مورد إجماع المسلمين، أم لا؟ وكذلك فيما لو أردنا معرفه أنّ هذا الحكم هل هو من ضروريّات الدّين، أم لا؟ بل إنّ الاطلاع على آراء العامّة يؤثّر حتّى في فهم بعض الروايات؛ من قبيل ما ورد في مسأله الجهر بالبسمله، حيث روى سليم بن قيس، عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: و ألزمت الناس الجهر بسم الله الرحمن الرحيم (٢).

يقول آيه الله البروجردى قدّس سرّه: و الظاهر اختصاصها بحال الصلاه، إلّا أنّه بملاحظه ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التي كان بناؤهم على الأسرار فيها (٣)، و هذا الموقف من الإمام عليه السّلام هو في مقابل ذلك البناء للعامّة.

أمّا المرحوم النراقي (٤)، فلم يلتفت إلى هذه الجهه للروايه المذكوره آنفاً، بل ناقش في إطلاقها الظاهري من جهتين:

إحدهما: من طريق التقييد و التخصيص بالروايات الاخر، حيث يستنتج استحباب الجهر بالبسمله في الصلوات الإخفاتيّه.

ص: ٣٤٤

١- ١) مستند الشيعة ١٣٦: ١٤.

٢- ٢) الكافي ٨: ٥٨ ح ٢١، و عنه وسائل الشيعة ١: ٤٥٨، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٣.

٣- ٣) نهايه التقرير ٢: ٢٠٨.

٤- ٤) مستند الشيعة ١٧٣: ٥.

و ثانيتهما: ترك العمل بها لمخالفتها للشهرتين العظيمتين.

و فى الوقت نفسه يمكن القول بأنّ التوجّه أكثر من اللازم إلى فقه العامّه بإمكانه أن يخرج الفقيه من دائره الضوابط المتينه فى الفقه الشيعى، و يقربه أكثر إلى فقه أولئك.

و على هذا الأساس نجد أنّ النراقى لم يلتفت فى استنباطاته الفقهيّه فى المستند إلى فقه العامّه إطلاقاً، و هذا الأمر يدلّ على أنّ الاستدلال و الوصول إلى الأحكام الواقعيّه لا يحتاج إلى هذا الأمر فى نظر النراقى، و مع الأسف فإنّ فقه بعض المعاصرين يتواءم مع فقه العامّه، إلى درجه أنّ قسماً مهمّاً من فتاويهم و فقههم مأخوذ من فقه العامّه.

و من هنا ينبغى القول بأنّ تأسيس الفقه المقارن إذا كان بقصد تقارب الأفكار و الآراء الفقهيّه، فهو خطأ فاحش، و إذا كان بقصد التعرف على المباني الفقهيّه و الأدلّه الاستنباطيّه لكلّ واحد من المذاهب، و دراستها لبيان أيّها الأقوى و الأسدى فى مقام الاستدلال، فهذا الأمر مطلوب جدّاً و لازم.

ص: ٣٤٥

رساله مختصره في الحقّ والحكم

اشاره

وقد ألفت في سنه ١٤٠٨ هـ ق

ص: ٣٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و البحث فيه يقع في امور:

الأول: في معنى الحق بحسب اللغة

فاعلم أنه يستفاد من عباره كثير من أهل اللغة أنه بمعنى الثبوت و الشيء الثابت.

قال في الصحاح: الحق: خلاف الباطل، و هو واحد الحقوق، حقّ الشيء يحقّ بالكسر؛ أى و جب (١).

و قال الرمخشى في أساس البلاغه: حقّ الله الأمر حقًا: أثبتته و أوجبه (٢).

و قال الخليل في كتابه العين: حقّ الشيء يحقّ حقًا؛ أى و جب و جوبا (٣).

و قد ذكر الراغب في مفرداته و جوها أربعة للحقّ، فقال: يقال لموجد الشيء بحسب ما تقتضيه الحكمة، و لهذا قيل في الله تعالى: هو الحقّ، و قد يقال للموجد بحسب مقتضى الحكمة، و لهذا يقال: فعل الله-تعالى كلّ حقّ. و قد يطلق على

ص: ٣٤٩

١-١) الصحاح ١: ١١١٢ و ١١١٣.

٢-٢) أساس البلاغه: ١٣٥.

٣-٣) العين: ٢٠١.

الاعتقاد للشئ المطابق لما عليه ذلك الشئ في نفسه، وقد يطلق للفعل و القول الواقع بحسب ما يجب و بقدر ما يجب، و في الوقت الذي يجب (١).

و لكن الظاهر أنّ هذه الموارد كلّها من قبيل المصداق لمفهوم الحقّ، فالله - تبارك و تعالی - بما أنّه ثابت أكمل الثبوت، فهو حقّ كمال الحقيقيه. نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحقّ ليس بمعنى صرف الثبوت، بل الثبوت الوجوبى و اللزومى يسمّى حقّاً و إن كان اللزوم بالمعنى اللغوى يرجع إلى الثبوت، و لكنّ التأمل يقتضى كون اللزوم أيضا هو الثبوت الخاصّ، لا الثبوت المطلق.

و أمّا ما جاء فى بعض الاستعمالات؛ من أنّ التحقّق يكون فصلا بمعنى المفعول، فيكون بمعنى الجدير، ممكّن أن يرجع الجدير إلى الثبوت أيضا، فمعنى «أنت جدير» هو: أنّ هذا الشئ ثابت لك فقط، و ليس بشأب بغيرك، و أنت صالح لثبوت الشئ لك، على أنّه ليس بمعنى المفعول حتّى يلزم أن يقال بأنّه فى معنى الجدير، فإنّ «حقيق» يكون من حقّ بضمّ العين، كما أنّ الفقير من فقر، فليس بمعنى المفعول، فتدبرّ.

الثانى: فى معنى الحقّ بحسب اصطلاح الفقهاء،

و الفرق بينه، و بين الملك و الحكم و السلطنه، و قد ذكر فى تعريفه تعابير مختلفه كما يلى:

١- ذهب جمع من المحقّقين إلى أنّ الحقّ مرتبه ضعيفه من السلطنه أو الملك، فقال السيّد اليزدى: الحقّ نوع من السلطنه على شئ متعلّق بعين، كحقّ التحجير، و حقّ الرهانه، و حقّ الغرماء فى تركه الميّت، أو غيرها، كحقّ الخيار المتعلّق بالعقد، أو على شخص، كحقّ القصاص، و حقّ الحضانه، و حقّ القسم و نحو ذلك، فهو مرتبه ضعيفه من الملك، بل نوع منه (٢) انتهى.

ص: ٣٥٠

١-١) مفردات ألفاظ القرآن: ٢٤٦.

٢-٢) حاشيه المكاسب للسيد الطباطبائى ١: ٢٨٠.

و قال المحقق الايرواني: إنَّ الفرق بين الحقِّ و الملك بعموم الاستيلاء و السلطان و خصوصه، فالملك يكون بدخول الشيء تحت السلطان بتمام شؤونه و كافه حيثياته، و الحقُّ يكون بدخوله تحت السلطان ببعض جهاته و حيثياته، فالشخص مسلط على امته؛ بأن يبيع، و يهب، و ينكح إلى آخر التصرفات السائغه، فيقال حينئذ: إنَّ الأمه ملكه. و أيضا مسلط على زوجته في خصوص المباضعه، فيقال: إنَّ الزوجه متعلق حقه (١) انتهى.

و المستفاد من صريح عبارته أنَّ الحقَّ مرتبه ضعيفه من السلطنه.

و المحقق النائيني قدس سره -بعد أن ذكر معنى الأعم للحقِّ الذي يشمل الملك و الحكم و العين، و بالجمله كل ما وضعه الشارع- قال: الحقُّ بالمعنى الأخصَّ عبارته عن إضافه ضعيفه حاصله لدى الحقِّ، و أقواها إضافه مالكيه العين، و أوسطها إضافه مالكيه المنفعه، و بتعبير آخر: الحقُّ سلطنه ضعيفه على المال (٢) انتهى.

و كلامه قدس سره ليس خاليا عن التشويش و التنافي، كما أشار إليه السيد الإمام قدس سره (٣)، فإنَّه قال في صدر كلامه: إنَّ الحقَّ هي السلطنه الضعيفه، بينما أنه عبّر في ذيل كلامه أنه اعتبار خاص الذي أثره السلطنه. و لعلَّ التشويش متوجّه إلى المقرّر. و كيف كان يستفاد من مجموع هذه العبارات: أنَّ الحقَّ مرتبه ضعيفه من السلطنه.

و يرد على هذا البيان أولا: الظاهر أنَّ النسبه بين الحقِّ و السلطنه عموم من وجه؛ فإنَّه قد تحقّق السلطنه بدون الحقِّ، كسلطنه الناس على نفوسهم، و العقلاء لا يعتبرون كون الإنسان ذو حقّ على نفسه، إلا أن يقال: إنَّ هذه السلطنه ليست

ص: ٣٥١

١-١) حاشيه المكاسب للإيرواني ٢:٢٢.

٢-٢) منيه الطالب ١:١٠٦.

٣-٣) كتاب البيع ١:٤٥.

اعتباريّه، بل هي حقيقه خارجه عن محلّ الكلام، وقد يتحقّق الحقّ بدون السلطنه، كانتقال حقّ التحجير، ونسبه القذف إلى الصغير؛ فإنّه لا شبهه في عدم اعتبار السلطنه لهم لدى العقلاء، كما لا شبهه في اعتبار الحقّ لهم.

اللهمّ إلا أن يقال بالفرق بين السلطنه و أعمالها، فالعقلاء يعتبرون سلطنه للصغير، و لكن أعمالها بيد الوليّ، أو مشروطه بالبلوغ، و يؤيّده قوله -تعالى-:

وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا (١)، و واضح أنّ الوليّ شامل للصغير أيضا، و جعل الشارع سلطنه لولّي الصغير أيضا، و لكن أعمالها مشروطه بالبلوغ.

و كذلك بالنسبه بين الحقّ و الملك عموم من وجه، فالسبق إلى مكان يكون من مصاديق الحقّ، و لا- يكون من مصاديق الملك، و كذلك حقّ التحجير.

و ثانيا: أنّ التشكيك في الملكيه بالقوّه و الضعف أمر غير معقول، فهي بما أنّها أمر مسببي اعتباري، إمّا أن توجد، و إمّا أن لا توجد، فلا معنى لوجود الضعيف للملكيه، كما لا معنى لوجود القويّ لها.

و بعبارة اخرى: الملكيه أمر إضافي يتحقّق بوجود طرفي الإضافة، و تنعدم بانعدام أحد الطرفين، و القول بإمكان الشدّه و الضعف في طرفي الإضافة، و بالمآل في نفس الإضافة لا ينبغي أن يصغى إليه. نعم، يمكن التفاوت بالسعه و الضيق، كما هو ظاهر عبارة الايرواني، و لعلّه مراد النائيني أيضا.

كون السلطنه من آثار الحق

٢- التعبير الثاني في الحقّ هو ما ذكره المحقّق الخراساني في حاشيته على المكاسب، أنّه قال: إنّ الحقّ بنفسه ليس سلطنه، و إنّما كانت السلطنه من آثاره، كما أنّها من آثار الملك، و إنّما هو اعتبار خاصّ له آثار مخصوصه، منها: السلطنه على الفسخ، كما في حقّ الخيار، أو التملكّ بالعوض، كما في حقّ الشفعه، أو بلا عوض، كما

ص: ٣٥٢

فى حقّ التحجير (١).

و يردّ عليه أولًا: أنّ هذا التعريف مجمل جدًا؛ فإنّ البحث و الكلام فى ماهيته هذا الاعتبار الخاصّ.

و ثانيًا: الإشكال الأوّل فى القول الأوّل وارد عليه أيضًا؛ فإنّ الحقّ موجود فى بعض الموارد من دون وجود سلطنه حتّى بعنوان الأثر.

٣- قد يقال: بأنّ الحقّ نفس الملك

٣- قد يقال: بأنّ الحقّ نفس الملك (٢) ١

، و لذا يعبر عن حقّ الخيار بملك الفسخ.

و فيه أولًا: أنّ الملك ملزوم للسلطنه المطلقه، مع أنّ الحقّ سلطنه خاصّه على تصرف خاصّ (٣).

و ثانيًا: التأييد عليل جدًا؛ لأنّ القراءه الصحيحه هى الملك بضمّ الميم لا بكسره.

٤- التعبير الرابع: ما ذكره السيّد الخوئى قدّس سرّه من أنّه لا فرق بين الحقّ و الحكم؛

فإنّه قال: فالصحيح أن يقال: إنّ الحقّ لا ينافى الحكم، بل هو حكم شرعىّ اختياره بيد من له الحقّ.

إلى أن قال: و ممّا يشهد ما ذكرناه من أنّ الحقّ هو الحكم بعينه، لا ترى فرقًا بين الجواز الحكمى غير القابل للإسقاط فى جواز قتل الكافر تكليفًا، و بين الجواز الحقّى فى جواز قتل الجانى قصاصًا، و هكذا لا- فرق فى جواز رجوع الواهب وضعًا، و جواز رجوع من له الخيار فى البيع، مع أنّ الأوّل حكمىّ، و الثانى حقّى.

و المستفاد من مجموع كلماته قدّس سرّه فى مصباح الفقاهه: أنّ الحقّ نفس الحكم و يرجع إليه، و لا فرق بينه و بين الحكم إلّا فى أنّ الحقّ قابل للإسقاط دون الحكم،

ص: ٣٥٣

١- ١) حاشيه المكاسب: ٤.

٢- ٢) حاشيه المكاسب للسيّد اليزدى ٣٨٨: ١.

٣- ٣) حاشيه المكاسب للاصفهانى ١: ٤٢.

و الفرق بينه و بين الملك: أنّ الثاني يتعلّق بالأعيان و المنافع، بخلاف الحقّ؛ فإنّه لا- يتعلّق إلاّ- بالأفعال، كما أنّ الأحكام تتعلّق بالأفعال فقط، و لذا يقال: موضوع الفقه هو فعل المكلف، فالحقّ الشرعى هو الحكم الشرعى، و الحقّ العرفى هو الحكم العرفى (١).

كلامه قدّس سرّه و إن كان أقرب إلى الصواب من التعابير السابقة، إلاّ أنّه يرد عليه أيضا:

أولاً: أنّ كلامه بناء على ما ذكره المقرّر لا يخلو عن تشويش و اضطراب؛ فإنّه فى بعض العبارات يقول: إنّ الحقّ نفس الحكم، و فى بعض آخر يقول: إنّّه منتزع من الحكم. و كم من فرق بين هذا التعبير، و بين التعبير الأوّل، و سيأتى أنّ التعبير الثانى هو المطابق للتحقيق دون الأوّل.

و ثانيا: أنّه قدّس سرّه ممّن انتقض على نفسه؛ بأنّ حقّ المازّه ليس قابلا للإسقاط، فيبقى فى هذا المورد سؤال، ما الفرق بين الحقّ و الحكم، فهل حقّ المازّه حقّ، أو حكم؟

و ثالثا: أنّ ظاهر كلامه عدم إمكان افتراق الحقّ عن الحكم، و الحكم عن الحقّ، مع أنّ الحكم يتحقّق فى بعض الموارد من دون اعتبار حقّ، كوجوب الصلاه و غيرها، و إطلاق الحقّ على العباد- كقوله عليه السّلام: حقّ الله على العباد أن يعبدوه (٢)- يكون بمعنى المفعول، كالملك بمعنى المملوك. و أمّا بمعنى الفاعل فليس إلاّ الإيجاب.

و رابعا: أنّ وحده التعبير فى جواز رجوع الواهب، و جواز رجوع من له الخيار، لا يستلزم وحده الماهيّة؛ فإنّ لسان التعبير فى الحكم التكليفى و الوضعى واحد غالبا، مع وجود الفرق الحقيقى الأساسى بينهما بعد الاشتراك فى كونهما من

ص: ٣٥٤

١- ١) انظر مصباح الفقاهه ٥٠: ٢-٥٤.

٢- ٢) المسند لابن حنبل ٣: ١٨٠ ح ٨٠٩١، عوالى اللئالى ١: ٤٤٥ ح ١٦٧.

الامور الاعتبارية، على أن قوله: «لا- فرق بينهما، إلا- في أن الحق قابل للإسقاط» محل السؤال، وهو: أنه من أين يجيء القابلية في الحق دون الحكم؟ وهذا كاشف عن اختلاف أساسي بين الحق والحكم.

و التحقيق أن يقال: إن الحق وإن كان اعتباره ممكنا وقابلا لأن يكون منشأ

انتزاع الحكم أيضا]

، إلا أنه في كثير، بل جميع الحقوق الشرعية والعقلية يكون أمرا انتزاعيا قد ينتزع من الأحكام الشرعية التكليفية أو الوضعية، وقد ينتزع من الأحكام العقلية ويسمى حقا عقلانيا، مثلا- من وجوب إطاعه الأب و حرمة مخالفته ينتزع حق الأبوة، و من جواز التصرف في الأرض ينتزع حق التحجير، و من عدم جواز مزاحمة شخص لشخص آخر ينتزع حق السبقه.

فمن سبق إلى مكان لا يجوز للغير أن يزاحمه، و الانتفاع من المكان حق للسابق، و ينتزع أيضا من كثير من المباحات حق الانتفاع بها، و من وجوب تمكين الزوجه للزوج ينتزع حق الزوج، و من وجوب نفقه الزوجه عليه ينتزع حق الزوجه، و هكذا. فالحق أمر انتزاعي، و يؤيد هذا أنه ما من فعل إلا و له حكم في الشرع أو العرف من حرمة أو إباحه بالمعنى الأعم، و من هذه الأحكام ينتزع الحق في بعض مواردها، و هو اصطلاح عام في الشرع و العرف.

إن قلت: ما هو الموجب لهذا الاصطلاح الانتزاعي، و ما هي الفائده من الانتزاع، فهل بدونه نقص، أم لا؟

قلت: إنهم لما رأوا أن في بعض موارد الحكم يوجد نفع يرجع إلى شخص أو أشخاص، عبّروا عن هذا ب«الحق»، فالتعبير به، أو انتزاعه من الحكم لأجل الإشارةه إلى وجود نفع خاص يرجع إلى من له الحق.

ص: ٣٥٥

كانت هذه الرساله باللغه الفارسيه بقلم المؤلف حفظه الله و قد نقلت إلى اللغه العربيه

ص: ٣٥٧

المقدمه

نحمد الله الذى منّ علينا و جعلنا من المهتمدين بكتابه، المعجزه الأبدية الفريده لخاتم النبوه، تلك النعمه الممدوده و المبسوطه
دوما، المحفوظه بالحقائق من الأزل حتى الأبد، و هى معجزه القرآن الكريم، و التى هى حقا تنبع منها كرامه الإنسان ببركه نزوله
من الكريم المطلق.

هذا البحر اللامتناهى و الذى يحوى بين طيات أمواجه العاليه و الواطئه أعظم رموز أسرار الهدايه، و أسهل سبل السعاده و
النجاه، كتاب بقبسه ما زال و سيبقى دوما هدى للناس و للمجتمعات البشريه، و دليلا لكل ضالّ و تائه، كتاب هو دوما نور و فى
كل المراحل إمام، و فى جميع الأحوال ذكر، و فى جميع أبعاد الإنسان و العالم تبيان واضح و وضّاء.

ذلك الكتاب الذى حافظه-حسب الوعد الإلهى- هو الله تبارك و تعالى، الذى ليس فى وعده خلف. إنّ وعد الله حقّ (1).

ص: ٣٥٩

إنّ الذي سيعرض في مجموع النكات القادمة، هو من أهمّ المطالب المطروحة في مبحث عدم تحريف القرآن. الذي يعتبر من المباحث المهمّة والرئيسة في علوم القرآن، و ينبغي على محقّقى و مفسّرى و باحثى هذا الكتاب الشريف أن ينقّحوا هذا البحث من جميع الجهات و يشرحوا أبعاده المختلفه.

و يمكن القول أنّه حصلت تحريفات فاحشه حقًا لدى إسناد نظريّه التحريف إلى الفرق و المذاهب الإسلاميّه، بحيث إنّ المذهب الذي بنيت أسس اعتقاده على عدم التحريف بات يعرف بأنّه معتقد بالتحريف.

و في هذه النكات-بالإضافة إلى دراسه الجوانب المختلفه لهذا البحث-سنثبت و نبرهن على أنّ مذهب الإماميه ليس ممّن يعتقد بالتحريف فقط، بل لا يمكنه القول بذلك أيضا، و بعبارة اخرى: أنّ قبول التحريف سيهدم أساس عقيدته الإماميه.

و وسط هذا التجمّع العظيم المؤلّف من العلماء و الشخصيات العلميّه و المذهبيّه البارزه (1)، هلّمّ نصدر بيانا عالميًا لكافّه المذاهب و المجموعات و الملل و النحل و الأديان نعلن فيه: إنّ القرآن منذ عهد رسول الله صلّى الله عليه و اله إلى الآن بقى مصونا و محفوظا من التحريف، و ليس باستطاعه أحد أن يحرف القرآن إلى يوم القيامة.

فلا يكتفى بطرح هذه المسأله بصوره القضيه الخارجيه، و نقول بأنّ القرآن لم يحرف إلى الآن، و إنّما مدّعانا هو على نحو القضيه الحقيقيه؛ أى أنّ سنّه الله-تبارك و تعالى-الثابته بشأن هذا الكتاب هو عدم إمكان التحريف فيه، و ليس باستطاعه أى شخص أو مجموعه التعرّض لهذه الآيات الإلهيه، و هذا الكتاب المقدّس هو المعجزه الخالده بإعلانه التحدّى بجزم لكلّ زمان و مكان أبقى ساحته المقدّسه مصانه و محفوظه من و صمه التحريف.

و نحن من خلال هذه النكات لسنا بصدد التبيين التفصيلى و الموسّع لجميع

ص: ٣٦٠

(١-١) قد عرضت هذه مقاله لأوّل مرّه على مؤتمر علمىّ عام ١٣٦٧ ش. و«التجمّع العظيم» إلى ذلك.

المطالب المتعلقة بهذا البحث؛ لأنّ مثل هذا الأمر لا يكفيه كتاب واحد فقط، وإنّما يحتاج إلى عدّة مجلّدات.

إنّ الذى نحن بصددّه هو مطالعته و مراجعته إجماليته لبعض المطالب المهمّة لكي يتسنى تنقيح و تبين ركن من أبعاد هذا البحث المهمّ،

و نشير إلى نكات هامّة:

النكته الاولى: تحقيق لفظ «التحريف»

هذا اللفظ هو مصدر من باب «التفعيل» و مشتقّ من «حرف»، و كلمه «حرف» فى اللغة بمعنى: طرف الشىء و شفيره و حدّه و جانبه، و بناء عليه فالتحريف يعنى حرف الشىء و تغيير فى أطرافه و جوانبه. يقول الله-تعالى- فى القرآن: وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ (١)؛ أى أنّهم يعبدونه على طرف واحد و على جانب واحد، و هذه كناية عن أنّهم غير مستقرّين فى دينهم، و أنّهم فى اضطراب، كالذى يكون حينما تقع الحرب على طرف من العسكر يراقب نهايه المعركه إذا ما انتصر الجيش يأتى و يأخذ الغنيمه و إلا فيفتر (٢).

هذا اللفظ من ناحيه اللغة يدلّ على مطلق التبديل و التغيير، و يمكن القول بأنّ لفظ التحريف له ظهور فى التحريف اللفظى، و لكن فى القرآن الكريم و بسبب وجود القرينه له ظهور ثانوى فى التحريف المعنوى؛ و ذلك حينما يذمّ علماء اليهود و يقول: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ (٣)؛ يعنى يغيّرون قول الحقّ فى التوراه عن مواضعه و معانيه و مقاصده الإلهيّه، و يحملون قول الحقّ على معانيه الظاهره.

و وجود لفظ «عن مواضعه» فى الآيه الشريفه يعتبر قرينه واضحه على أنّ

ص: ٣٦١

١- ١) سورة الحج ١١: ٢٢.

٢- ٢) الكشاف ١٤٦: ٣.

٣- ٣) سورة النساء ٤٦: ٤.

المراد هو التحريف المعنوي. و من هنا نلاحظ أنّ الراغب الاصفهاني قال في توضيحه لكلمه تحريف الكلام، لا- خصوص لفظه «التحريف»: تحريف الكلام أن تجعله على حرف من الاحتمال يمكن حمله على الوجهين (١).

يعنى تحريف الكلام هو أن يحصل في الكلام تغيير يؤدى إلى إمكانيه حمل الكلام على وجهين.

و من الواضح: أنّ الراغب لم يكن في مقام تبين المعنى اللغوي لكلمه «التحريف»، وإنّما كان في مقام بيان المراد من تحريف الكلام الذى ورد في الآيه الشريفه. و لقد ذكر الفخر الرازى تأويلات في بيان المراد من الآيه الشريفه، بعضها يلائم تحريف اللفظ، لكن في النهايه اعتبر القول الصحيح في تفسير الآيه هو التحريف المعنوي، قال: إنّ المراد بالتحريف إلقاء الشبهه الباطله، و التأويلات الفاسده، و صرف اللفظ عن معناه الحقّ إلى الباطل بوجه الحيل اللفظيه، كما يفعلها أهل البدعه (٢).

النكته الثانيه: موارد استعمال لفظ «التحريف» و أنواعه

ورد في كلمات المحققين، كالمحقق الخوئي دعوى أنّ لفظ التحريف استعمل في معان سته مشتركه لفظا، و بعض هذه المعانى أجمع المسلمون على وقوعها في القرآن، و بعضها لم يجمع على وقوعها، و بعضها محلّ للخلاف.

الأول: التحريف بمعنى نقل شيء عن موضعه و تحويله إلى غيره، و منه قوله - تعالى -: **مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ** (٣).

ص: ٣٦٢

١-١) مفردات ألفاظ القرآن: ٢٢٨.

٢-٢) التفسير الكبير للفخر الزارى ١١٧: ١٠.

٣-٣) سوره النساء ٤٦: ٤.

و لا خلاف بين المسلمين فى وقوع مثل هذا التحريف فى كتاب الله؛ فإنَّ كلَّ من فسّر القرآن بغير حقيقته، و حمله على غير معناه فقد حرّفه. و ترى كثيرا من أهل البدع و المذاهب الفاسده قد حرّفوا القرآن بتأويلهم آياته على آرائهم و أهوائهم.

و قد ورد المنع عن التحريف بهذا المعنى، و ذمّ فاعله فى عدّه من الروايات:

منها: روايه الكافى بإسناده عن الباقر عليه السّلام، أنّه كتب فى رسالته إلى سعد الخير:

و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده، فهم يروونه و لا يراعونه، و الجهال يعجبهم حفظهم للروايه، و العلماء يحزنهم تركهم للرعايه... (١).

الثانى: النقص أو الزيادة فى الحروف أو فى الحركات، مع حفظ القرآن و عدم ضياعه و إن لم يكن متميّزا فى الخارج عن غيره.

و التحريف بهذا المعنى واقع فى القرآن قطعا، فقد أثبتنا لك فيما تقدّم عدم تواتر القراءات (٢)، و معنى هذا أنّ القرآن المنزل إنّما هو مطابق لإحدى القراءات، و أمّا غيرها فهو إمّا زياده فى القرآن، و إمّا نقيصه فيه.

الثالث: النقص أو الزيادة بكلمه أو كلمتين، مع التحفّظ على نفس القرآن المنزل.

و التحريف بهذا المعنى قد وقع فى صدر الإسلام، و فى زمان الصحابه قطعا، و يدلّنا على ذلك إجماع المسلمين على أنّ عثمان أحرق جملة من المصاحف، و أمر ولاته بحرق كلّ مصحف غير ما جمعه، و هذا يدلّ على أنّ هذه المصاحف كانت مخالفة لما جمعه، و إلاّ لم يكن هناك سبب موجب لإحراقها، و قد ضبط جماعه من العلماء موارد الاختلاف بين المصاحف، منهم: عبد الله بن أبى داود السجستاني، و قد سمّى كتابه هذا بكتاب المصاحف.

ص: ٣٤٣

١-١) الكافى ٨: ٥٣، قطعه من ح ١٦، و عنه الوافى ٢٦: ٩٠، قطعه من ح ٢٥٣٧٦.

٢-٢) البيان فى تفسير القرآن: ١٥٩-١٦٣.

و على ذلك فالتحريف واقع لا محاله، إنا من عثمان أو من كتاب تلك المصاحف، و لكننا سنبيّن بعد هذا إن شاء الله -تعالى- أن ما جمعه عثمان كان هو القرآن المعروف بين المسلمين، الذي تداولوه عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. فالتحريف بالزيادة و النقيصه إنّما وقع في تلك المصاحف التي انقطعت بعد عهد عثمان، و أمّا القرآن الموجود فليس فيه زيادة و لا نقيصه.

و جملة القول: إنّ من يقول بعدم تواتر تلك المصاحف -كما هو الصحيح- فالتحريف بهذا المعنى و إن كان قد وقع عنده في الصدر الأوّل؛ إلّا- أنّه قد انقطع في زمان عثمان و انحصر المصحف بما ثبت تواتره عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. و أمّا القائل بتواتر المصاحف بأجمعها، فلا بدّ له من الالتزام بوقوع التحريف بالمعنى المتنازع فيه في القرآن المنزل، و بضياح شيء منه. و قد مرّ عليك تصريح الطبري، و جماعه آخرين بإلغاء عثمان للحروف السنّة التي نزل بها القرآن، و اقتصاره على حرف واحد (1).

الرابع: التحريف بالزيادة و النقيصه في الآيه و السوره مع التحفّظ على القرآن المنزل، و التسالم على قراءه النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. إيّاها.

و التحريف بهذا المعنى أيضا واقع في القرآن قطعاً، فالبسمله مثلا ممّا تسالم المسلمون على أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قرأها قبل كلّ سوره غير سوره التوبه، و قد وقع الخلاف في كونها من القرآن بين علماء السنّه، فاختار جمع منهم أنّها ليست من القرآن (2)، بل ذهبت المالكيه إلى كراهه الإتيان بها قبل قراءه الفاتحه في الصلاه المفروضه، إلّا- إذا نوى به المصلّي الخروج من الخلاف، و ذهب جماعه أخرى إلى أنّ البسمله من القرآن.

و أمّا الشيعة، فهم متسالمون على جزئيّه البسمله من كلّ سوره غير سوره

ص: ٣٦٤

١-١) البيان في تفسير القرآن: ١٧٩-١٨٠.

٢-٢) التفسير الكبير للفخر الرازي ١: ١٧٢-١٧٨، روح المعاني ١: ٥٣، مجمع البيان ١: ٢١.

التوبه (١)، واختار هذا القول جماعه من علماء السنّه أيضا، وستعرف تفصيل ذلك عند تفسيرنا سورة الفاتحه، و إذن فالقرآن المنزل من السماء قد وقع فيه التحريف يقينا بالزيادة أو بالنقيصه.

الخامس: التحريف بالزيادة؛ بمعنى أنّ بعض المصحف الذى بأيدينا ليس من الكلام المنزل.

و التحريف بهذا المعنى باطل بإجماع المسلمين، بل هو ممّا علم بطلانه بالضروره.

السادس: التحريف بالنقيصه؛ بمعنى أنّ المصحف الذى بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذى نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس.

و التحريف بهذا المعنى هو الذى وقع فيه الخلاف فأثبتته قوم و نفاه آخرون (٢).

و الحاصل: إنّ المعانى الأربعة الاولى- من بين تلك المعانى السنّه- قد وقع جزما، و المعنى الخامس لم يقع بالإجماع، و المعنى السادس هو محلّ للخلاف.

و نورد على كلام هذا المحقق الكبير إشكالين:

الأول: أنّ التحقيق هو: أنّ ما ذكره من المعانى السنّه ليست معان متعدّده استعمل فيها لفظ التحريف، بل للتحريف معنى واحد فقط، و هو ما بين فى المعنى الأول؛ يعنى نقل الشىء عن موضعه. و أمّا البقيه فهى مصاديق لذلك المعنى.

و بعبارة اخرى: أنّ فى جميع هذه الموارد نقل الشىء عن موضعه يكون موجودا، لكن هذا النقل إمّا يكون فى المعنى، الذى يعبر عنه بالتحريف المعنوى، و إمّا فى اللفظ، و القسم الثانى: إمّا بنحو تفصيلي، و إمّا بنحو إجمالي. و بعبارة اخرى:

إمّا حدوث زياده معيّنه، و إمّا حدوث نقيصه معيّنه، أو حدوث زياده أو نقيصه

ص: ٣٦٥

١-١) مجمع البيان ١: ٢١، البيان فى تفسير القرآن: ٤٤٠-٤٤١ و ٤٤٧.

٢-٢) البيان فى تفسير القرآن: ١٩٧-٢٠٠.

فيه إجمالاً، و بناء على ذلك أنّ ما ذكر في كلام هذا المحقق الجليل هو أفراد و مصاديق التحريف، و ليست معانٍ مختلفه استعمل فيها لفظ التحريف و بنحو الاشتراك اللفظي.

الإشكال الثاني: من لوازم مثل هذا التقسيم أنّ جميع أقسام التحريف لا يصدق عليها عنوان الباطل، و إلاّ فإنّ دخولها في هذا العنوان سيكون خلاف إطلاق الآية الشريفة: لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ (١)؛ لأنّ ظاهرها يدلّ على أن ليس للباطل من سبيل في الكتاب الشريف، و بناء على ذلك فيجب منع صدق عنوان التحريف في الموارد التي قيل بوقوعها بإجماع المسلمين، مضافاً إلى عدم خلوّ ذلك من الإمكان بالنسبة إلى التحريف المعنوي.

ثمّ إنّه بعد مراجعته و ملاحظته المعاني المختلفه للتحريف نتعرّض لأنواعه؛ فإنّه يستفاد من كلمات أصحاب الفنّ أنّ للتحريف ستّة أنواع:

١- التحريف اللفظي: المراد منه حدوث نقصان أو زياده أو تغيير و نقل في اللفظ و الكلمات.

٢- التحريف المعنوي: يعني تفسير الكلام بصوره غير صحيحه بالشكل الذي ليس للفظ فيه ظهور، و يسمّى هذا النوع أيضاً التفسير بالرأى، و ذمّت الروايات هذا النوع بشدّه. قال رسول الله صلّى الله عليه و اله: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار (٢).

٣- التحريف الموضوعي: بمعنى تثبيت آيه أو سوره على خلاف ترتيب النزول. و هذا النوع من التحريف نادر جدّاً في الآيات؛ إذ جميع الآيات مرتّبه

ص: ٣٦٦

(١- ١) سوره فصلت ٤٢: ٤١.

(٢- ٢) المسند لابن حنبل ١: ٥٠١ ح ٢٠٦٩، و ص ٥٧٨ ح ٢٤٢٩، سنن الترمذى ٥: ١٩٩ ح ٢٩٥٥ و ٢٩٥٦، عوالي اللئالي ٤: ١٠٤ ح ١٥٤.

و مثبتته على حسب ترتيب النزول، لكن بالنسبة للسور يمكن الادعاء بأن جميع سور القرآن مثبتته على خلاف ترتيب النزول- حسب أمر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

٤- التحريف القرائي: قراءه كلمه على خلاف القراءه المعهوده لدى جمهور المسلمين، مثل أكثر اجتهادات القراء في قراءاتهم.

٥- التحريف في اللهجه: أى اختلاف اللهجه بين القبائل، حيث جعل كلاً منهم يقرأ الآيات الشريفه حسب لهجته.

٦- التحريف التبديلي: و هو القيام بتبديل كلمه باخرى؛ سواء كانت مرادفه لها أم لا، و قد جوز ابن مسعود هذا النوع من التحريف في المترادفات، حيث قال:

يمكن استعمال كلمه «حكيم» بدلا عن لفظ «عليم» (١).

النكته الثالثه: التحريف الإجمالي و التفصيلي

ذكرنا فيما سبق أنّ التحريف إما أن يكون إجمالياً، أو تفصيلياً، و الذى يدخل فى محلّ البحث و النزاع هو عبارته عن التحريف التفصيلي زياده أو نقصانا بصوره معيّنه، و هذا داخل فى التحريف الذى هو محلّ النزاع و البحث.

أمّا التحريف الإجمالي؛ بمعنى إضافه شىء أو نقصان شىء إجمالاً فهو خارج عن محلّ النزاع؛ من قبيل الاختلاف بشأن القراءات، أو الاختلاف فى أن «بسم الله الرحمن الرحيم» هل هى من القرآن أم لا؟ و قد أطلقنا عليه مسبقاً التحريف الإجمالي، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ الملا-ك فى التحريف فى محلّ النزاع- سواء كان بصوره زياده، أو بصوره نقصان- هو كون صورتيه خلافاً للواقع الحقيقى لكلام الله.

أمّا اختلاف القراءات، فليس هناك شكّ فى أنّ إحدى هذه القراءات مطابقه

ص: ٣٦٧

١- (١) راجع جامع البيان ١: ٢٨-٢٩ ح ٥٥، ٥٠، ٤٩، تفسير الصافي ١: ٣٩، البيان فى تفسير القرآن: ١٧٩.

مع القرآن الحقيقي، وكذا الحال بالنسبة لمسأله «بسم الله الرحمن الرحيم»؛ فإنه ليس هناك شك بأن الرسول صلى الله عليه و اله كان يقرأها في بدايه كلّ سورة، و الاختلاف إنما هو في جزئيتها، فالذين يعتقدون بالجزئية يقولون: هذا هو واقع القرآن، و الذين ينكرون الجزئية يعتقدون بأن واقع القرآن هو بدون هذه الآيه، و في النتيجة كلا الطرفين لا يحتمل كون قوله مخالفا للواقع، و إنما لديهم الإجماع المركب على أنه كلام الوحي، و ليس كلام البشر داخلا فيه، و كذلك بالنسبة إلى مسأله اختلاف القراءات.

و عليه: فإنّ موارد التحريف الإجمالى على الرغم من عدم تشخيص الواقع و الكلام الحقيقى أو القراءه الحقيقيه، خارجه عن محلّ النزاع، إنّما محلّ النزاع فى التحريف الذى هو حذف لواقع القرآن، أو إضافه عليه من غير القرآن.

النكته الرابعه: عدم كفايه الخبر الواحد لإثبات التحريف

كما أنّ إثبات آيات القرآن الشريفه يستلزم توفر الدليل القطعى و العلمى، و لا يمكن بمجرّد الخبر الواحد إثبات أنّ آيه ما هي من القرآن الشريف، كذلك فى مسأله التحريف؛ فإنّ على الذين يدّعونه أيضا أن يقيموا الدليل القطعى و العلمى.

و بعباره اخرى: حيث لم نعتبر الخبر الواحد و أمثاله من الأدله الظنيه كافيا فى الاعتقادات، فبالنسبه لمسأله القرآن الذى هو أهمّ سند أيضا كذلك؛ لأنّ الخبر الواحد لا يمكنه بأى وجه من الوجوه أن ينفى أو يثبت آيه، لذلك قال الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى مقدّمه تفسير التبيان: رويت روايات كثيره من جهه الخاصه و العامه بنقصان كثير من آى القرآن، و نقل شىء منه من موضع إلى موضع، طريقها الآحاد التى لا توجب علما و لا عملا، و الأولى الإعراض عنها و ترك التشاغل بها؛ لأنّه

يمكن تأويلها (١). و مراده أنّ هذه المسأله هي من المسائل التي يكون العلم فيها معتبرا.

النكته الخامسه: آراء أكابر الإماميه حول التحريف

إنّ العظماء من المحقّقين و زعماء الإماميه يعتقدون بعدم تحريف الكتاب الشريف، و أنّ القرآن اليوم هو ذات القرآن الذي نزل على القلب المبارك للرسول صلّى الله عليه و اله؛ دون أن يحصل فيه أيّ نقصان مثل ما لم تحدث فيه أيّه زياده.

و نحن في هذه النكته بصدد أن نطرح و نبين بالاختصار أقوال بعض منهم ممّن يعتبر من فحول الإماميه، و التي تعدّ كتبهم محورا و مدارا للآراء العلميه و الكلاميه لهذا المذهب، لكن قبل ذلك علينا أن نلتفت إلى أمرين:

الأوّل: في بعض كتب علوم القرآن نسب القول بالتحريف إلى مجموعه من الأخباريين في مذهب الإماميه (٢)، نظير ما هو المنسوب إلى الحشويّه لدى أهل السنّه (٣).

و من الملفت للنظر أنّ من بين الأخباريين بعض كبارهم- مثل الشيخ الحرّ العاملي صاحب كتاب وسائل الشيعه- يعتقد بعدم تحريف الكتاب، و له رساله مستقلّه حرّرها بهذا الشأن. إذن لا ملازمه بين الأخباريه و بين القول بالتحريف.

الثاني: لا شكّ في أنّ مسأله عدم التحريف بالزياده هي مورد إجماع علماء الإماميه (٤)، و فيما يتعلّق بعدم التحريف بالنقصان هناك عدد من الكبار- كالمقدّس

ص: ٣٤٩

١-١) التبيان في تفسير القرآن ٣: ١.

٢-٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٠١.

٣-٣) مجمع البيان ١: ١٥.

٤-٤) التبيان في تفسير القرآن ٣: ١، مجمع البيان ١: ١٥، البيان في تفسير القرآن: ٢٠٠ و ٢٣٣.

البغدادي في شرح الوافيه (١)، و مرجع الشيعة الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كتاب كشف الغطاء-ادعوا الإجماع أيضا (٢).

إذن يمكن الادعاء بأنّ في كلمات علماء الإمامية دعوى الإجماع على عدم تحريف الكتاب؛ سواء التحريف بنحو الزيادة أو بنحو النقصان.

و إليك آراء و وجهات نظر أعظم علماء الإمامية:

١- الفضل بن شاذان، هو من مصنفي الشيعة في القرن الثالث الهجري؛ فإنه بعد أن أنكر تحريف النقيصه بشأن القرآن، نسب في كتاب الإيضاح نقل روايات التحريف إلى الفرق الاخرى (٣).

٢- أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق؛ و هو من أكبر الشخصيات العلميه لعالم التشيع في القرن الرابع الهجري، فقد كتب في رساله الاعتقادات ما يلي: اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله-تعالى- على نبيه محمد صلى الله عليه و اله هو ما بين الدفتين- و هو ما في أيدي الناس- ليس بأكثر من ذلك... و من نسب إلينا أنّا نقول: إنه أكثر من ذلك فهو كاذب (٤).

إذن فالصدوق الذي هو من أكابر علماء الإمامية، و له التبخر الوافر في علوم الحديث و التاريخ، ينكر نسبة التحريف للإمامية.

٣- عليّ بن حسين الموسوي المعروف بالسيد المرتضى، و هو من أكابر الفقهاء و الأصوليين، يقول في جواب مسائل الطرابلسيات: إنّ العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، و الحوادث الكبرى، و الوقائع العظام، و الكتب المشهوره، و أشعار

ص: ٣٧٠

١- ١) حكى عنه في آلاء الرحمن ١:٦٥.

٢- ٢) كشف الغطاء ٣:٤٥٣.

٣- ٣) الإيضاح: ١١٢-١٢٤.

٤- ٤) اعتقادات الصدوق، المطبوع مع سلسله مؤلفات الشيخ المفيد ٨٤:٥ ب ٣٣.

العرب المسطورة؛ فإنَّ العنايه اشتدَّت و الدواعى توفَّرت على نقله و حراسته، و بلغت إلى حدِّ لم يبلغه فيما ذكرناه؛ لأنَّ القرآن معجزه النبوه، و مأخذ العلوم الشرعيه، و الأحكام الدينيه، و علماء المسلمين قد بلغوا في حفظه و حمايته الغايه، حتَّى عرفوا كلَّ شىء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغتيرا أو منقوصا مع العنايه الصادقه و الضبط الشديد- إلى أن قال:-

إنَّ القرآن كان على عهد رسول الله صلَّى الله عليه و الهه مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن، و استدلل على ذلك بأنَّ القرآن كان يدرس و يحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتَّى عيّن على جماعه من الصحابه في حفظهم له، و أنّه كان يعرض على النبيّ صلَّى الله عليه و الهه و يتلى عليه، و أنّ جماعه من الصحابه مثل عبد الله بن مسعود و أبيّ بن كعب و غيرهما ختموا القرآن على النبيّ صلَّى الله عليه و الهه عدّه ختمات، و كلُّ ذلك يدلُّ بأدنى تأمل على أنّه كان مجموعا مرتّبا غير مبتور و لا مبثوث، و أنّ من خالف في ذلك من الإماميه و الحشويه لا- يعتدّ بخلافهم، فإنَّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخبارا ضعيفه ظنّوا صحّتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحّته (١).

٤- شيخ الطائفه أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى يقول في هذا المجال: و أمّا الكلام في زيادته و نقصانه فمما لا يليق به أيضا؛ لأنَّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها، و النقصان منه، فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه، و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا، و هو الذى نصره المرتضى رحمه الله.

و هو الظاهر في الروايات، غير أنّه رويت روايات كثيره من جهه العامه و الخاصه بنقصان كثير من آى القرآن، و نقل شىء منه من موضع إلى موضع، طريقها الآحاد التى لا توجب علما و لا عملا، و الأولى الإعراض عنها، و ترك التشاغل بها؛ لأنّه يمكن تأويلها (٢).

ص: ٣٧١

١- ١) حكى عنه في مجمع البيان ١: ١٥-١٦.

٢- ٢) مقدّمه تفسير التبيان ١: ٣.

٥- أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، المفسر الكبير و صاحب كتاب مجمع البيان؛ كتب في مقدمه تفسيره ما يلي: القول بإضافه آيه على آيات القرآن، فمجمع على بطلانه، و القول بالنقصان قد روته جماعه من أصحابنا الإماميه و قوم من حشويه العامه. و الصحيح من مذهب أصحاب الإماميه هو خلاف ذلك (١).

٦- السيد ابن طاووس قال ما يلي:

رأى الإماميه هو عدم تحريف القرآن (٢). و يقول في مكان آخر:

قد تعجبت ممن قد استدلل على أن القرآن محفوظ من عهد رسول الله صلى الله عليه و اله، و أنه هو الذي جمعه، ثم قد ذكر هاهنا اختلاف أهل مكه و المدينة، و أهل الكوفه و البصره، و اختار أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست من السوره.

و أعجب من ذلك احتجاجه بأنها لو كانت من نفس السوره كان قد ذكر قبلها افتتاح لها، فيالله و للعجب! إذا كان القرآن مصونا من الزيادة و النقصان- كما يقتضيه العقل و الشرع- كيف كان يلزم أن يكون قبلها ما ليس فيها؟ و كيف كان يجوز ذلك أصلاً؟! (٣).

٧- ملاً محسن الفيض الكاشاني يقول:

إن الروايات التي تدل على التحريف هي مخالفه مع كتاب الله، و اللازم إما رفضها أو حملها و تأويلها (٤).

٨- محمد بن الحسين، الشهير ببهاء الدين العاملي، و المعروف بالشيخ البهائي يقول بشأن القرآن الشريف: اختلفوا في وقوع الزيادة و النقصان فيه، و الصحيح أن

ص: ٣٧٢

١- ١) مجمع البيان ١: ١٥.

٢- ٢) سعد السعود: ٢٥٥.

٣- ٣) سعد السعود: ٣١٦.

٤- ٤) تفسير الصافي ١: ٤٤-٤٩.

القرآن العظيم محفوظ عن ذلك زياده كان أو نقصانا، ويدل عليه قوله-تعالى-:

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١)، و ما اشتهر بين الناس من إسقاط اسم أمير المؤمنين عليه السلام منه في بعض المواضع؛ مثل قوله-تعالى-: «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك في عليّ» و غير ذلك، فهو غير معتبر عند العلماء (٢).

٩- الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي صاحب كتاب وسائل الشيعة الروائي المهم، قال في رساله بشأن إثبات عدم تحريف القرآن:

إنّ من تتبع الأخبار و تصفّح الآثار من كتب الأحاديث و التواريخ و غير ذلك يعلم قطعاً أنّ القرآن كان في غايه الشهره و التواتر بحسب نقله من الصحابه ألاف كثيره؛ فإنّهم كانوا في غايه الكثره، و نقلته من التابعين أكثر منهم، و إنّ ما زال يزيد، و أنّه كان مجموعاً مولفاً على عهد رسول الله صلّى الله عليه و اله، فظهر أنّه بلغ حدّ التواتر، بل زاد عليه بمراتب كثيره (٣).

١٠- الشيخ جعفر كاشف الغطاء من نوادر فقهاء الشيعة يقول في كتابه النفيس كشف الغطاء:

لا زياده فيه، من سوره، و لا آيه، من بسمله، و غيرها، لا كلمه، و لا حرف.

و جميع ما بين الدفتين ممّا يتلى كلام الله-تعالى- بالضروره من المذهب، بل الدّين و إجماع المسلمين، و إخبار النبيّ صلّى الله عليه و اله و الأئمّه الطاهرين عليهم السلام و إن خالف بعض من لا يعتدّ به في دخول بعض ما رسم في اسم القرآن.

و لا ريب في أنّه محفوظ من النقصان، بحفظ الملك الديان، كما دلّ عليه صريح القرآن، و إجماع العلماء في جميع الأزمان، و لا عبره بالنادر (٤).

ص: ٣٧٣

١- ١) سوره الحجر ٩: ١٥.

٢- ٢) حكى عنه في آلاء الرحمن ٦٥: ١.

٣- ٣) تواتر القرآن: ٥٤.

٤- ٤) كشف الغطاء ٣: ٤٥٣.

هذه نماذج من آراء و نظريات كبار علماء الإمامية الأصوليين منهم و الأخباريين، و يستفاد من مجموع هذه الكلمات أن القول بتحريف القرآن هو من الأباطيل التي بطلانها من الضرورات و البديهيات، و إذن ما أورد نفر قليل بعض من الروايات الضعيفه في كتبهم أو أظهروا الميل إليها، فهي ليست معتبره لدى الإمامية. و كيف يمكن نسبة القول بالتحريف إلى علماء الإمامية؟ أليست هذه النسبه من الافتراءات الواضحه و المسلم حرمتها؟ كيف يمكن أن يسند التحريف لجماعه يعتبرون قوامهم العقائدى و دوام أفكارهم مبتيا على القرآن العزيز؟!

النكته السادسة: الفرق بين القرآن و سائر الكتب السماويه

أحد الأسئلة المهمه و الرئيسيه هو الفرق بين القرآن و سائر الكتب السماويه.

فلماذا يدعى عدم التحريف بشأن القرآن في حين بالنسبه لسائر الكتب تعتبر مسأله التحريف أمرا مسلما و واضحا؛ بحيث إن البعض (١) يستدل لإثبات تحريف القرآن عن هذا الطريق بأنه من المسلم وقوع التحريف في الكتب السابقه، هذا من جهه، و من جهه اخرى: ورد في روايات متواتره بين الشيعه و السنه، بأن ما وقع في الامم السابقه يجب أن يقع مثله في هذه الامه، مثل هذه الروايه:

قال رسول الله صلى الله عليه و اله: كل ما كان في الامم السالفه، فإنه يكون في هذه الامه مثله حذو النعل بالنعل و القذّه بالقذّه (٢).

و بناء عليه فإنه من اللازم وقوع التحريف في القرآن أيضا.

و التقصّي و التحقيق في مثل هذه الروايات، و استحصال النتائج بشأنها، لا بد أن يبين ذلك في بحث شبهات القائلين بالتحريف (٣). أما الذى نحن بصدده في هذه

ص: ٣٧٤

١-١) فصل الخطاب: ٣٥-٤٢، الأمر الأول و الثانى.

٢-٢) كمال الدين: ٥٧٦، و عنه بحار الأنوار ١٠: ٢٨ ح ١٥.

٣-٣) يراجع البيان في تفسير القرآن: ٢٢٠-٢٣٤، و مدخل التفسير لايه العظمى الفاضل اللكرانى: ٢٥٧-٣٤٢.

النكته هو بيان الفارق الأساسى بين القرآن، و سائر الكتب السماويّه.

يقول البعض: إنّ التحريف الذى وقع فى الكتب السابقه إنّما هو نفس التحريف المعنوى و التفسير بالرأى. و القرآن يدلّ على وقوع مثل هذا التحريف فى كتب الامم السالفه، و لا يدلّ على وقوع التحريف بالزيادة أو النقصان فيها (١). بالإضافة إلى ذلك ليس هناك فى الروايات و كلمات العلماء دليل و شاهد يبرهن لنا على وقوع التحريف بالزيادة أو النقصان، فالقرآن بيّن بكلّ صراحه بأنّ التوراه و الإنجيل و سائر الكتب المنزله هى محفوظه لدى علمائهم، حيث يقول:

وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ (٢).

النكته الأساسيه هى: أنّ هذا الكتاب الشريف طرح بصفته معجزه خالده و أبدئيّه، و ممّا لا مناص منه أنّه يجب أن يكون مصونا من التحريف و التغيير دوما، خلافا لسائر الكتب السماويّه التى لا تطرح بعنوان معجزه خالده.

النكته السابعه: مراحل نزول القرآن و موطنه

من النكات المهمّه جدّا هى: أنّ محلّ النزاع هو فى أىّ قرآن، و بتعبير آخر فى أيّه مرحله من مراحل وجود القرآن الكريم؟ كما أنّه من الواضح، و يستفاد من القرآن المجيد أيضا بأنّ لهذا الكتاب المقدّس مراحل و موطن:

الموطن الأوّل: اللوح المحفوظ، إنّ هذا الموطن كما هو واضح غير قابل للتحريف؛ لأنّه بعيد عن أيدي أفراد البشر، و هو فى هذا الموطن موجود عند الله و محفوظ من أىّ تغيير.

ص: ٣٧٥

١-١) صيانه القرآن من التحريف: ١٢٢.

٢-٢) سوره المائده ٥: ٦٦.

الموطن الثاني:مرحلة نزول القرآن بواسطه جبرئيل عليه السّلام على الرسول صلّى الله عليه و اله .

و هذا الموطن غير قابل للتحريف أيضا،بدليل العصمه التى يمتلكها جبرئيل عليه السّلام بصفته واحدا من الملائكه.

الموطن الثالث:عرض الرسول صلّى الله عليه و اله القرآن على الناس؛بمعنى أنّ ما أنزله جبرئيل عليه السّلام على قلب الرسول المبارك صلّى الله عليه و اله فإنّ حضرته صلّى الله عليه و اله عرضه نفسه للناس بلا أيّ زياده و نقصان.و من الواضح:أنّ القرآن فى هذا الموطن لم يتعرّض للتحريف أيضا،و جمع و نظّم فى زمن الرسول بصوره كتاب مدوّن،و الكثير من الأفراد أودعوه حفظا فى أذهانهم،و قد نقل ذلك القرآن فى الأزمنه التاليه بصوره متواتره إلى الأجيال التاليه.

الموطن الرابع:و هو عبارته عن القرائن التى تحكى عن ذلك القرآن المتواتر، و عبارته اخرى:القرائين المكتوبه إمّا المطبوعه أو الخطّيه هى التى تحكى عن تلك الحقيقه،و من البديهى فإنّ التحريف فى اختلاف القراءه و أمثال ذلك قد وقع فى هذا القسم،و من الممكن فى هذا الموطن الرابع حصول التحريف بالزياده أو النقصان.

و الداخلى فى محلّ النزاع إنّما هو ذلك القرآن المحكى المتواتر الذى هو موجود فى كلّ زمان بعنوان حقيقه و شىء واحد،و بعنوان كلام الحقّ المنزل،و قد نطقت بذلك آيه الحفظ الشريفه: **وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١)**؛فإنّ الضمير فى كلمه «له» تعود إلى القرآن المنزل،و هو ليس أكثر من قرآن واحد و حقيقه واحده،و بقيه القرائين تحكى عنه،و لا شكّ من تعرّضها للتحريف.

و بناء على ما بيّناه يتّضح بأنّ ما قاله بعض المحدثين **(٢)** بأنّ المراد من آيه الحفظ هو:أنّ الله-تعالى-يحفظ كتابه فى الموضع الذى ينزله فيه،مثلا كان محفوظا فى

ص:٣٧٤

١-١) سورة الحجر ٩:١٥.

٢-٢) فصل الخطاب:٣٣٦-٣٣٨.

مكان أعلى قبل نزوله، وليس المراد حفظه في الصحف و الدفاتر؛ فإنه كلام باطل عديم الدليل و الشاهد، بل إن قضيه إعجاز القرآن تنفى ذلك؛ لأن بقاء القرآن فى مثل هذا الموطن -غير القابل للتحريف- ليس فيه جانبا إعجازيا.

النكته الثامنة: إمكان تحريف القرآن من وجهه نظر العقل

يستفاد من آيه الحفظ الشريفه بأن القرآن قابل للتحريف عقلا، و لكن الله -تبارك و تعالى- حفظه من هذه الوصمه، و إلا لو لم يكن للتحريف سبيل إلى القرآن عقلا- لم تعد هناك حاجه إلى الحفظ الإلهي، و لكن ردّ الله-تعالى- هذا الإمكان العقلي المحض بالوعد القطعى حفظه منه.

النكته التاسعه: هل الاستدلال بالقرآن على عدم التحريف يستلزم الدور؟

إن الكثير من الكبار استدللّ بآيات من الكتاب الشريف لغرض إثبات عدم تحريف القرآن، و الذى نطالعه و نبحثه فى هذه النكته هو: هل الاستدلال بالآيات الشريفه من أجل بطلان التحريف يستلزم الدور المحال، أم لا؟

البعض يعتقد أنّ الاستدلال بالآيات الشريفه يستلزم الدور، و ذكر لذلك تقريرين:

التقرير الأول: أنّ نفى تحريف الكتاب متوقّف على حجّيه هذه الآيات، فى حين أنّ حجّيه هذه الآيات متوقّفه على نفى التحريف، إذن نفى التحريف يكون متوقّفا على نفى التحريف.

التقرير الثانى: أنّ حجّيه الآيات المستدلّ بها متوقّفه على نفى التحريف، فى حين نفى التحريف متوقّف على حجّيه هذه الآيات أيضا، و فى النتيجة فإنّ حجّيه الآيات الشريفه متوقّفه على حجّيه هذه الآيات المستدلّ بها، و هذه هى نفس

الدور المحال في العلية. ولقد وردت أجوبه مختلفه عن هذه الشبهه نتناول بحثها الآن:

الجواب الأول: ردّ المرحوم المحقق الخوئي في كتاب البيان القيم بما يلي:

و هذه شبهه تدلّ على عزل العتره الطاهره عن الخلافه الإلهيه، و لم يعتمد على أقوالهم و أفعالهم؛ فإنه لا يسعه دفع هذه الشبهه، و أمّا من يرى أنّهم حجج الله على خلقه، و أنّهم قرناء الكتاب في وجوب التمسك، فلا ترد عليه هذه الشبهه؛ لأنّ استدلال العتره بالكتاب، و تقرير أصحابهم عليه يكشف عن حجّيه الكتاب الموجود و إن قيل بتحريفه، غايه الأمر أنّ حجّيه الكتاب على القول بالتحريف تكون متوقّفه على إمضائهم (١).

و هذا الجواب لا يخلو من إشكال، و ذلك:

أولاً: أنّ هذا الجواب إنّما يكون مفيداً بالنسبه للمعتقدين بولايه الأئمه صلوات الله عليهم أجمعين، في حين أنّه يجب علينا إبداء جواب كاف و واف أمام مثل هذه الشبهه بحيث يمكن أن تتقبله أيّه فرقه.

و ثانياً: هذا الجواب في الحقيقه يعتبر تسليمياً بأصل الشبهه، كيف؟ فإنه بناء عليه لا يتم الاستدلال على عدم التحريف بالآيات الشريفه، و إنّما الاستدلال بالآيات سيتمّ بضمّ إمضاء و تقرير المعصوم عليه السّلام، و هذا المطلب -مضافاً إلى كونه خلافاً للمدعى- مخالف لظاهر حديث الثقلين الشريف، الذي يستفاد منه بوضوح بأنّ القرآن فرض بصفته الثقل الأكبر، و بصفته حجّه و دليلاً مستقلاً.

الجواب الثاني: أنّ الذين يدعون تحريف القرآن يعتبرون دائرته محدوده بآيات خاصّه و التي أشارت بعض الروايات (٢) إليها، و أنّ الآيات التي استدلّ

ص: ٣٧٨

١- (١) البيان في تفسير القرآن: ٢٠٩.

٢- (٢) ستأتي ذكرها في ص ٣٩٦-٤٠١.

بواسطتها لأجل عدم التحريف هي ليست ضمن تلك الآيات المحرّفة، وبعبارة أخرى: إنّ القائلين بالتحريف هم أنفسهم يعتقدون بعدم تحريف هذه الآيات.

هذا الجواب أيضا ليس خاليا عن إشكال؛ لأنّ فيما يتعلّق بالتحريف توجد نظريّتان: البعض يعتقد أنّه طبقا لبعض الروايات قد حدث تحريف في موارد معيّنه في آيات القرآن الشريفه، و طبقا لهذه النظرية الجواب صحيح. أمّا النظرية الثانية فهي بغض النظر عن الروايات تظهر وجود العلم الإجمالي بتحريف الكتاب، و دائره العلم الإجمالي تشمل مثل هذه الآيات التي استدلّ بها على عدم التحريف، و بناء على هذه النظرية فهذا الجواب الثاني غير صحيح.

الجواب الثالث: في مقام الردّ على هذا الإشكال قال البعض: الإجماع قائم على أنّ هذه الآيات لم تتعرّض للتحريف (1).

و هذا الجواب أيضا قابل للمناقشه؛ لأنّ القائلين بالتحريف إذا ما ادّعوا لديهم العلم الإجماليّ بتحريف الكتاب؛ فإنّهم لا يتمكّنون من إخراج هذه الآيات من دائره العلم الإجمالي، و بتعبير آخر لا يمكن عدّهم ضمن المجمعين، و إلاّ يلزم من ذلك نفي نظريّتهم.

الجواب الرابع: و قد قال الوالد المحقّق الفقيه المعظم في مقام هذه العويصه ما يلي:

إنّ الاستدلال إن كان في مقابل من يدّعي التحريف في موارد مخصوصه؛ و هي الموارد التي دلّت عليها روايات التحريف، فلا مجال للمناقشه فيه؛ لعدم كون آيه الحفظ من تلك الموارد على اعترافه؛ ضروره أنّه لم ترد روايه تدلّ على وقوع التحريف في آيه الحفظ أصلا.

و إن كان في مقابل من يدّعي التحريف في القرآن إجمالا؛ بمعنى أنّ كلّ آيه عنده

ص: ٣٧٩

محتمله لوقوع التحريف فيها، و سقوط القرينه الداله على خلاف ظاهرها عنها.

فتاره: يقول القائل بهذا النحو من التحريف بحجّيه ظواهر الكتاب مع وصف التحريف.

و اخرى: لا يقول بذلك، بل يرى أنّ التحريف مانع عن بقاء ظواهر الكتاب على الحجّيه، و جواز الأخذ و التمسك بها، و يعتقد أنّ الدليل على عدم الحجّيه هو نفس وقوع التحريف.

فعلى الأول: لا مجال للمناقشه فى الاستدلال بآيه الحفظ على عدم التحريف؛ لأنه بعد ما كانت الظواهر باقيه على الحجّيه، و وقوع التحريف غير مانع عن اتّصاف الظواهر بهذا الوصف، كما هو المفروض، نأخذ بظاهر آيه الحفظ، و نستدلّ به على العدم كما هو واضح.

و على الثانى: الذى هو عبارته عن مانعيه التحريف عن العمل بالظواهر و الأخذ بها، فإن كان القائل بالتحريف مدّعيا للعلم به، و القطع بوقوع التحريف فى القرآن إجمالا، و كون كلّ آيه محتمله لوقوع التحريف فيها، فالاستدلال بآيه الحفظ لا يضرّه، و لو كان ظاهرها باقيا على وصف الحجّيه؛ لأنّ ظاهر الكتاب إنّما هو حجّه بالإضافه إلى من لا يكون عالما بخلافه؛ ضروره أنّه من جمله الأمارات الظنيه المعبره، و شأن الأماره اختصاص حجّيتها بخصوص الجاهل بمقتضاها.

و أمّا العالم بالخلاف المتيقّن له، فلا معنى لحجّيه الأماره بالإضافه إليه، فخير الواحد مثلا الدالّ على وجوب صلاه الجمعه إنّما يعتبر بالنسبه إلى من لا يكون عالما بعدم الوجوب. و أمّا بالإضافه إلى العالم، فلا مجال لاعتباره بوجه، فظاهر آيه الحفظ -على تقدير حجّيته أيضا- إنّما يجدى لمن لا يكون عالما بالتحريف، و البحث فى المقام إنّما هو مع غير العالم.

و إن كان القائل به لا يتجاوز عن مجرّد الاحتمال، و لا يكون عالما بوقوع التحريف فى الكتاب، بل شاكا، فنقول:

مجزّد احتمال وقوع التحريف-و لو فى آيه الحفظ أيضا-لا يمنع عن الاستدلال بها لعدم التحريف، كيف، و كان الدليل على عدم حجّيه الظواهر و المانع عنها هو التحريف، فمع عدم ثبوته و احتمال وجوده، و عدمه كيف يرفع اليد عن الظاهر، و يحكم بسقوطه عن الحجّيه؛ بل اللازم الأخذ به و الحكم على طبق مقتضاه، الذى عرفت أنّ مرجعه إلى عدم تحقّق التحريف بوجه، و لا يستلزم ذلك تحقّق الدور الباطل؛ ضروره أنّ سقوط الظاهر عن الحجّيه فرع تحقّق التحريف و ثبوته، و قد فرضنا أنّ الاستدلال إنّما هو فى مورد الشكّ و عدم العلم.

و من الواضح: أنّ الشكّ فيه لا يوجب سقوط الظاهر عن الحجّيه ما دام لم يثبت وقوعه، فتدبّر جيّدا (١).

و فى هذا الجواب أيضا فى حاله العلم الإجمالى بالتحريف، سيكون الاستدلال بالآيات مخدوشا.

الجواب الخامس: أنّ الذى يتبادر بالذهن أنّ التحريف كسائر الامور الاخرى يحتاج إلى داع و دافع، و لكون الدواعى و الدوافع على تحريف القرآن كثيره جدّا؛ فإنّ هذه الآيات الشريفه فيما إذا كانت معرّضه للتحريف لا بدّ أن تحرّف بشكل بحيث يحدث فيها نقصان، و ذلك بالنحو الذى تسقط فيه الدلاله على عدم تحريف الكتاب، مثلا أن يحذفوا من آيه الحفظ الشريفه و إنّما له لحافظون (٢) أو على الأقلّ أن يحذفوا كلمه «له»، التى تعتبر مؤثّره جدّا فى استفادة عدم التحريف.

بناء على هذا وجود و بقاء نفس هذه الكلمات قرينه واضحه تفيد العلم و الطمأنينه للإنسان بعدم تحريف هذه الآيات.

و لو فرض وجود علم إجمالى بالتحريف، فيكون فى هذه الآيات لدينا علم عادى على الخلاف، فبالنتيجه تخرج هذه الموارد عن دائره العلم الإجمالى.

ص: ٣٨١

١- ١) مدخل التفسير لآيه الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانى قدّس سرّه: ٢١٩-٢٢١.

٢- ٢) سوره الحجر ٩: ١٥.

النكته العاشره: نوعين من الادعاء في التحريف

لقد اتضح من النكته السابقه وجود دعويين بالنسبه إلى التحريف:

الاولى: توهم البعض (1) بأنّ دائره التحريف مختصه ببعض الآيات المعينه التي عيّنت حدودها الروايات الوارده بشأنها. و بناء عليه بقيت سائر الآيات الشريفه مصونه و محفوظه من دائره التحريف و التلوّث و التغيير، و هي قابله لأن يستفاد منها في الاستدلال و الاستفاده من الظواهر.

و هذا النوع من الادعاء عاده يطرح ممّن سندهم و مدرّكهم على التحريف، الروايات 2 الموجوده في بعض الكتب الروائيه.

الثانيه: يعتقد البعض (2) بأنّ القرآن الكريم تعرّض للتحريف إجمالاً، و بتعبير آخر يدعون العلم الإجمالي بالنسبه إلى تحريف القرآن الشريف.

و دليل و سند هذه الطائفه التي قبلت هذه الدعوى في باب التحريف هو دليل الاعتبار و نظائره.

النكته الحادي عشر: الدليل العقلي و العقلاني في عدم التحريف

إشاره

يستفاد من بعض كلمات أهل الرأي و النظر التمسّيك بالدليل العقلي، و كذلك ببناء العقلاء، لبطلان التحريف. مثلاً السيد ابن طاووس صرّح في سعد السعود أنّ بطلان التحريف هو مقتضى العقل (3)، و البعض استدللّ ببناء العقلاء (4).

ص: 382

1- (2، 1) فصل الخطاب، الدليل الحادي عشره 211-227، و سيأتي ذكر بعض الروايات في ص 396-401.

2- (3) كفايه الاصول: 284-285.

3- (4) سعد السعود: 316.

4- (5) گفتار آسان در نفی تحريف قرآن: 12.

الطريق الأول: أن الوارد في كلمات المحقق الخوئي رحمه الله هو بصورة دليل عقلي

غير مستقل، و ملخص ذلك:

إن احتمال التحريف لا يخرج عن ثلاث صور، ولا يتصور له عقلا صوره رابعه.

الصوره الاولى: احتمال وقوع التحريف قبل خلافة عثمان بواسطه أبى بكر و عمر، هذه الصوره باطله قطعاً؛ لأنها لا تخرج من ثلاثه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن التحريف حصل عن غير عمد؛ بمعنى أن هذين الشخصين جمعا القرآن بعد رحله الرسول صلى الله عليه و اله، و لأسباب -منها: قله الاطلاع، و عدم وصول جميع القرآن إليهما، و عدم الدقه و الإحاطه- لم يحصلوا على بعض الآيات.

الاحتمال الثانى: أن التحريف حصل عمدا بخصول الآيات التى لا تلحق أى ضرر بخلافتهما و زعامتهما.

الاحتمال الثالث: التحريف حصل عمدا، لكن فى خصوص آيات كانت مضره بزعامتهما، حيث استند القائلون بالتحريف هذا الاحتمال.

و لكن هذه الاحتمالات الثلاثه منتفيه و مرفوضه.

أمّا الاحتمال الأول: فإنه باطل لجهتين:

الاولى: لا شك فى أن اهتمام النبى صلى الله عليه و اله بأمر القرآن، بحفظه، و قراءته، و ترتيب آياته، و اهتمام الصحابه بذلك فى عهد رسول الله صلى الله عليه و اله و بعد وفاته، يورث القطع بكون القرآن محفوظا عندهم، جمعا أو متفرقا، حفظا فى الصدور، أو تدوينا فى القراطيس، و قد اهتموا بحفظ أشعار الجاهليّه و خطبها، فكيف لا يهتمون بأمر الكتاب العزيز، الذى عرّضوا أنفسهم للقتل فى دعوته، و إعلان أحكامه، و هجروا فى سبيله

أوطانهم، و بذلوا أموالهم، و أعرضوا عن نسائهم و أطفالهم، و وقفوا المواقف التي يبضوا بها وجه التاريخ؟!.

الثانية: يتضح بطلان هذا الاحتمال من روايات الثقلين المتضافره، فإنّ قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تَارَكَ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كتاب الله، و عترتي (1)، لا- يصحّ إذا كان بعض القرآن ضائعا في عصره، فإنّ المتروك حينئذ يكون بعض الكتاب لا جميعه، بل و في هذه الروايات دلالة صريحه على تدوين القرآن و جمعه في زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؛ لأنّ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات، و لا على المحفوظ في الصدور، و من الواضح بطلان جميع ذلك.

و أمّا بطلان الاحتمال الثاني: فمن الواضح: أنّ تحريف الشيخين للقرآن عمدا في الآيات التي لا- تمسّ بزعامتهما و زعامه أصحابهما، فهو بعيد في نفسه؛ إذ لا غرض لهما في ذلك، على أنّ ذلك مقطوع بعدمه.

و أمّا بطلان الاحتمال الثالث: فإنّ أمير المؤمنين عليه السّلام و زوجته الصديقه الطاهره عليها السّلام و جماعه من أصحابه قد عارضوا الشيخين في أمر الخلافه، و احتجّوا عليهما بما سمعوا من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و استشهدوا على ذلك من شهد من المهاجرين و الأنصار، و احتجّوا عليه بحديث الغدير و غيره.

و لو كان في القرآن شيء يمسّ زعامتهم لكان أحقّ بالذكر في مقام الاحتجاج، و أحرى بالاستشهاد عليه من جميع المسلمين، و لا- سيّما أنّ أمر الخلافه كان قبل جمع القرآن على زعمهم بكثير، ففي ترك الصحابه ذكر ذلك في أوّل أمر الخلافه و بعد انتهائها إلى عليّ عليه السّلام دلالة قطعيه على عدم التحريف المذكور.

ص: ٣٨٤

١- (١) المسند لابن حنبل ٤:٣٠ ح ١١١٠٤ و ج ٨:١٣٨ ح ٢١٦٣٤ و ١٥٤ ح ٢١٧١١، الكافي ١:٢٩٤ ح ٣، كمال الدّين: ٢٣٤-٢٤١ ح ٤٤-٦٤، بحار الأنوار ١٠٤:٢٣-١٦٦ ب ٧، و يلاحظ مدخل التفسير لآيه الله العظمى الفاضل اللنكراني قدّس سرّه: ٢٢٩، و يلاحظ ص ٣٩٠.

الصورة الثانية: احتمال وقوع التحريف من عثمان، فهو أبعد من الدعوى الأولى:

أولاً: لأنّ الإسلام قد انتشر في زمان عثمان على نحو ليس في إمكان عثمان أن ينقص من القرآن شيئاً، ولا في إمكان من هو أكبر شأنًا من عثمان.

و ثانياً: لأنّ تحريفه، إن كان للآيات التي لا ترجع إلى الولاية، ولا تمسّ زعامه سلفه بشيء، فهو بغير سبب موجب، وإن كان للآيات التي ترجع إلى شيء من ذلك، فهو مقطوع بعدمه؛ لأنّ القرآن لو اشتمل على شيء من ذلك و انتشر بين الناس لما وصلت الخلافة إلى عثمان.

و ثالثاً: أنّه لو كان محرّفاً للقرآن، لكان في ذلك أوضح حجّة، و أكبر عذر لقتله عثمان في قتله علناً، و لما احتاجوا في الاحتجاج على ذلك إلى مخالفته لسيره الشيخين في بيت مال المسلمين، و إلى ما سوى ذلك من الحجج.

و رابعاً: كان من الواجب على عليّ عليه السّلام بعد عثمان أن يردّ القرآن إلى أصله، الذي كان يقرأ به في زمان النّبىّ صلّى الله عليه و اله.

فيكون إمضاؤه عليه السّلام للقرآن الموجود في عصره دليلاً على عدم وقوع التحريف فيه.

و بناء عليه: الصورة الثانية مرفوض و باطل أيضاً.

الصورة الثالثة: حدوث التحريف بعد خلافة عثمان بواسطة خلفاء بني امية و عمّالهم، و هذه الصورة لم يدّعيها أحد من العلماء و المؤرّخين. و بالنظر لعدم وجود صورته رابعه عقلاً نستنتج أنّ دعوى وقوع التحريف لا وجه لها، و مرفوضه من وجهه نظر التحليل العقلي و التاريخي.

و يجدر الانتباه إلى أنّ هذا الدليل ليس بصوره حكم عقليّ مستقلّ، و إنّما هو بإضافه التحليل التاريخي (١).

الطريق الثاني: في هذا الطريق يلزم بيان مقدّمين:

ص: ٣٨٥

١- (١) البيان في تفسير القرآن: ٢١٥-٢١٩.

المقدمه الاولى: أن شريعته الإسلام المقدسه تعتبر آخر دين بين الأديان السماويه، و أكمل دين لجميع الناس إلى يوم القيامة.

المقدمه الثانيه: من اللازم أن يكون لمثل هذا الدين سند خالد و أبدى ليكون أساسا لقوانينه و أحكامه.

و نستفيد من ضمّ هاتين المقدمتين أن الشارع المقدس يجب عليه أن يصون هذا من التلوّث بالتحريف، فمن وجهه نظر العقل يجب على الشارع أن يحفظ هذا الكتاب من ظلمه التحريف.

و هذا الدليل العقلي قابل للجدشه؛ من ناحيه أن العقل يحكم على نحو القضيّه التعليقيّه بأنّ القرآن إذا ما أريد له هدايه جميع الناس في كافه شؤون الحياه إلى يوم القيامة، يجب أن يكون مصاناً من التحريف، لكن هذا المقدار لا- ثمره فيه في محلّ النزاع؛ لأنّ ما هو داخل في محلّ النزاع، هو حدوث و عدم حدوث التحريف، و العقل لا يستطيع أن يتدخل في هذا المجال بصوره مستقلّه.

و أمّا بناء العقلاء و السيره العقلانيه:

من أجل إثبات عدم تحريف القرآن، كتب بعض العلماء ما يلي:

إنّ تحريف كلام أيّ كاتب، و تغيير موضوعات أيّ كتاب، هو سلوك غير طبيعيّ، و ظاهره منكره و غير اعتياديّه، لذا جرت سيره العقلاء على عدم الاهتمام بالتحريف، و بناء عليه فإنّ صيانته القرآن من التحريف أمر طبيعيّ، و مقتضى الأصل و القاعده الأوليه (١).

و هذا الدليل هو تامّ بالنسبه إلى كتاب لا- توجد أغراض و دواع مختلفه لتحريفه، لكن كتابا مثل القرآن غير مشمول بهذا الدليل؛ لأنّ الدواعي لتحريفه من قبل الكفار و الملحدين كانت كثيره.

ص: ٣٨٤

النكته الثانيه عشر: أوضح الآيات دلالة على عدم التحريف

ادعى جمع من المحققين أن قوله -تعالى-: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (١)» من أصرح الآيات التي تدل على إثبات عدم التحريف في الكتاب العزيز. حتى ادعى البعض أن المفسرين مجمعين على أن هذه الآية هي أكثر الآيات صراحة (٢).

وبهذه الآية الشريفه يمكن الاستدلال على عدم التحريف من عدّه طرق:

الطريق الأول: أن الله وصف الكتاب الشريف بالعزّه، ووضح أن العزّه من الناحيه اللغويه تتحقّق حينما تكون محفوظه من التغيير والضياح (٣).

الطريق الثاني: وردت في هذه الآية الشريفه نفى الطبيعه و نوعيه الباطل، و حسب القاعده ففى مثل هذا المورد لها مفاد عام، و بعباره اخرى: إنّ الآية الشريفه تنفى جميع أنواع و أصناف و أقسام الباطل عن هذا الكتاب الشريف، و فى اللغه «الباطل» بمعنى الشئ الفاسد و الضائع، و من البديهي أن التحريف هو من المصاديق البارزه و الواضحه للباطل (٤).

الطريق الثالث: فى هذه الآية علل الله -سبحانه و تعالى- الحكم بكون هذا الكتاب نزل من موجود جانب حكيم و حميد، إذن لم يبلغه و لم يدخله الباطل.

و هذا التعليل هو نفسه له دلالة و واضحه على أن التحريف لا يتناسب مع كتاب نزل من لدن حكيم ٥.

قال المرحوم الحاج نوري: إنّ الحذف و التغيير و التبديل و إن كان باطلاً لكن ليس المراد من الآية ذلك؛ لأنّ ظاهرها أنه لا يجوز أن يحصل فيه ما يستلزم بطلانه

ص: ٣٨٧

١- ١) سورة فصلت ٤١: ٤١-٤٢.

٢- ٢) صيانته القرآن من التحريف: ٤٩-٥٠.

٣- ٣) البيان فى تفسير القرآن: ٢١٠.

٤- ٤) مدخل التفسير: ٢٢١-٢٢٢.

من تناقض فى أحكامه، و كذب فى إخباراته و قصصه (١).

و ردًا على هذا المطلب قال البعض:

إرادته خصوص التناقض و الكذب من لفظ الباطل لا تتناسب مع وصف الكتاب بالعزّه. و بعبارة أخرى: يقتضى هذا الوصف إبعاد جميع أقسام الباطل عن هذا الكتاب (٢).

و لا يخفى أنّ هذا الجواب يحتاج إلى توضيح و تكميل، و هو: أنّ ظاهر الآية الشريفه هى أنّ الكتاب عزيز بشكل مطلق، و العزّه المطلقة تقتضى أن لا يكون المراد خصوص الكذب و التناقض؛ لأنّ الكتاب إذا كان مصانًا من هذه الجهه يكون عزّته محدوده بهذه الجهه.

ثمّ إنّ أهمّ إشكال ورد على الاستدلال بالآيه الشريفه أنّ هذا الاستدلال يتعارض مع التفسير الذى بينه الأكابر من العامه و الخاصه فى تفسير الآيه. و بعبارة أخرى: ليس أحد من المفسّرين أبدى احتمال الدلاله على عدم التحريف خلال تفسير الآيه الشريفه، فمثلا الشيخ الطوسى فى كتاب التبيان أبدى خمس احتمالات فى تفسير الآيه:

الأول: أنّه لا تعلق به الشبهه من طريق المشاكله، و لا الحقيقه من جهه المناقضه؛ و هو الحقّ المخلص و الذى لا يليق به الدنس.

الثانى: قال قتاده و السدى: معناه لا يقدر الشيطان أن ينقص منه حقًا، و لا يزيد فيه باطلاً.

الثالث: أنّ معناه لا يأتى بشيء يوجب بطلانه ممّا وجد قبله و لا معه، و لا ممّا

ص: ٣٨٨

١- (١) فصل الخطاب: ٣٣٨.

٢- (٢) البيان فى تفسير القرآن: ٢١٠.

يوجد بعده. و قال الضحّاك: لا يأتيه كتاب من بين يديه يبطله و لا من خلفه؛ أي و لا حديث من بعده يكذبه.

الرابع: قال ابن عباس: معناه لا يأتيه الباطل من أوّل تنزيله و لا من آخره.

الخامس: أنّ معناه لا يأتيه الباطل في إخباره عمّا تقدّم، و لا من خلفه، و لا عمّا تأخّر (١).

و يقول السيّد الرضّي: و من أحسن ما قيل في تفسير ذلك: أنّه لا يشبه كلاما تقدّمه، و لا يشبهه كلاما تأخّر عنه، و لا يتّصل بما قبله، و لا يتّصل به ما بعده، فهو الكلام القائم بنفسه، البائن من جنسه، العالی على كلّ كلام قرن إليه و قيس به (٢).

الجواب:

أولاً: أنّ بعضاً من هذه التفاسير- مثل ما ذكر عن قتاده و السدي- له تناسب مع تفسير الآيه بالتحريف.

و ثانياً: على فرض أنّ أيّ أحد من المفسّرين لم يفسّر الآيه بمسأله التحريف، و لكن قد ثبت في محله (٣) أنّ أحد اصول التفسير هو ظواهر الكتاب الشريف، و ظاهر الآيه الشريفه دالّه على هذا المطلب. و أمّا قول المفسّرين فليس دليلاً على اعتباره و اعتماده في تفسير الكتاب، إلاّ أن يكون قولهم مسنداً ببيان المعصوم عليه السّلام.

و ثالثاً: أنّ الروايات ٤ التي بينت بعض المطالب في تفسير هذه الآيه للباطل لم تكن في مقام الحصر، بل هي في مقام بيان ذكر المصداق ٥.

النكته الثالثه عشر: استلزام التحريف لعدم حجّيه ظواهر الكتاب

هل القول بالتحريف يستلزم سقوط ظواهر الكتاب من الحجّيه، و عدم جواز

ص: ٣٨٩

١- ١) التبيان في تفسير القرآن ١٢٩: ٩- ١٣٠.

٢- ٢) حقائق التأويل في مشابه التنزيل: ١٠٢.

٣- ٣) ٥ و ٤ و ٣) مدخل التفسير: ١٧٠- ٢٢٢، ١٨٥ و ٢٢٥.

الاستدلال به؟ هذا السؤال صحيح على فرض دعوى العلم الإجمالى بالتحريف من قبل مدعى التحريف.

قال البعض: فى مثل هذا الفرض بالنسبه لكل آيه يحتمل التحريف فيها، يمكن التمسك بالأصل العقلانى المهم؛ و هو عدم القرينه، و الاستدلال بظاهر الآيه الشريفه.

و بعباره اخرى: من أجل حجيه الكتاب المحرّف لا نحتاج إلى إمضاء و تقرير المعصومين عليهم السّلام، بل عن طريق هذا الأصل العقلانى يمكن الاستدلال بظواهره.

و هذا البيان يكون صحيحا فى حاله أنّ العقلاء يجوزون التمسك بهذا الأصل فى موارد احتمال وجود القرينه المتّصله، فى حين حسب التحقيق أنّ العقلاء يجوزون التمسك بهذا الأصل فى الموارد التى يحتمل المخاطب وجود قرينه منفصله عن كلام المتكلم. لكن فى موارد احتمال القرينه المتّصله لا يمكن الاستناد بهذا الأصل، و فى مسأله التحريف، أنّ ما يمكن احتمال به بعد العلم الإجمالى هو وجود قرينه متّصله حذفت على أثر التحريف.

و بناء عليه، فى حاله افتراض العلم الإجمالى بالتحريف، ليس لدينا أىّ طريق للتمسك بظواهر الكتاب الشريف سوى تقرير و إمضاء المعصومين عليهم السّلام.

و هذا لا يلائم حديث الثقلين.

النكته الرابعه عشر: دلالة حديث الثقلين على عدم التحريف

أهمّ حديث يدلّ على عدم تحريف القرآن هو حديث الثقلين، الذى هو من الاحاديث المتواتره، أروده ما يقارب ٣٣ شخصا من كبار أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و اله، كأمر المؤمنين عليه السّلام، و أبى ذرّ، و عبد الله بن العباس، و عبد الله بن عمر، و حذيفه،

و أبى أيوب الأنصاري (١) ،و قد أورده ما يقارب ٢٠٠ شخصا من كبار علماء أهل السنّه في كتبهم،و الحديث الشريف حسب بعض العبائر المنقوله هو: أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و اله قال:

إني تارك فيكم الثقلين: أولهما كتاب الله، فيه الهدى و النور، فتمسّكوا بكتاب الله و خذوا به... و أهل بيتي، اذّكركم الله في أهل بيتي، ثلاث مرّات (٢).

و من أجل الاستدلال بهذا الحديث على عدم تحريف الكتاب يمكن الاستدلال بطريقتين:

الطريق الأول: أنّ هذا الطريق يتّضح بسنّه مطالب:

أ: يدلّ الحديث الشريف على إمكانيه التمسّك بالكتاب إلى يوم القيامه.

ب: تحريف الكتاب يستلزم عدم إمكان التمسّك به.

ج: معنى التمسّك بالقرآن: التمسّك بجميع الشؤون التي تطرّق لها القرآن، و ليس المراد خصوص التمسّك ببعض الموارد، مثل آيات الأحكام. و بعبارة اخرى:

إنّ ما يقصده القرآن ليس مجرد بيان الأحكام و القوانين العمليّه، و إنّما هو لهدايه الناس و إخراجهم من الظلمات إلى النور.

د: الغرض من التحريف هو إخفاء بعض الحقائق و إطفاء بعض أنوار الكتاب الشريف، و الكتاب المحرّف لا يستطيع أن يكون هاديا في جميع الجوانب و نورا في جميع الأطراف، في حين الغايه النهائيه التي يبينها القرآن الشريف لنفسه هي إخراج الناس من الظلمات باتجاه النور، و رفعهم إلى مرتبه الإنسانيه الكامله، و الدرجات العليا الماديّه و المعنويّه. و هذا الغرض لا يحصل إلّا بالتمسّك به.

ص: ٣٩١

١- ١) آلاء الرحمن: ١٠٠-١٠١.

٢- ٢) سنن الدارمي ٢: ٢٩٢ ح ٣٣١١، سنن الترمذي ٥: ٦٦٣ ح ٣٧٩٧، صحيح مسلم ٤: ١٤٩٢ ح ٢٤٠٨، المستدرک على الصحيحين ٣: ١٦٠ ح ٤٧١١ و غيرها من كتب العامه و الخاصه، و يلاحظ ص ٣٨٤.

ه: إنَّ التمسِّك بالقرآن يختلف عن التمسِّك بالعترة؛ إذ أنه أمر لا- يمكن تحقُّقه إلا عن طريق الوصول إلى القرآن نفسه فقط، و ذلك هو القرآن الذي لدى الناس و بين الناس، و ليس القرآن المحفوظ عند أهل بيت العصمة و الطهاره عليهم السَّلام.

و: يستفاد من الحديث الشريف أنَّ التمسِّك بالكتاب ليس ممكنا فقط، و إنَّما هو واجب، و الجملة الخبرية هي في مقام إنشاء الحكم التكليفي. و في بحوث علم الاصول ثبت أنَّ التكاليف الشرعية يلزم أن تكون متعلقاتها مقدوره للمكلفين، و لو كان القرآن متعرِّضا للتحريف فالتمسُّك به سيكون غير مقدور.

الطريق الثاني: يستفاد من هذا الحديث الشريف أنَّ كلَّ واحد من هذين الثقلين حجَّه مستقله و دليل تامّ إلى جانب الدليل الآخر؛ بمعنى أنَّ حجَّيه كلَّ منهما ليست متوقَّفه على إمضاء و تقرير الآخر. طبعا هذا لا يعنى بأنَّ كلاً منهما بانفراده كاف للبلوغ إلى الكمال المطلوب، و الخروج من الضلاله و إزاله الظلمه، بل إنَّ هذه الآثار مترتبه على مجموع هذين الثقلين.

و بناء عليه: أنه إذا كان قد حدث تحريف في الكتاب، فظواهره ساقطه عن الحجَّيه، و القائلين بالتحريف عليهم أن يعتقدوا بأنَّ الرجوع إلى المحرَّف يحتاج إلى إمضاء المعصومين عليهم السَّلام، و هذا خلاف الحديث الشريف؛ لأنَّ ظاهره يدلّ على استقلال أيّ واحد من هذين الدليلين، و مبدئيا كيف يمكن أن تكون حجَّيه الثقل الأكبر متوقَّفه على الثقل الأصغر؟ كلاً، ثم كلاً.

من هذين الطريقين نستنتج أولاً: ليس التمسُّك بالكتاب الشريف ممكنا فقط، بل لأنَّ التكليف يكون لازم التنفيذ أيضا.

و ثانيا: الكتاب الشريف مطروح بعنوان دليل و حجَّه مستقل.

فمن البديهي و الواضح أنَّ القول بالتحريف لا ينسجم و لا يتلائم أيّ واحد من هذين المطلبين.

يلاحظ من خلال كلمات علماء العاّمه وجود عنوانى نسخ التلاوه و الإنساء، و بعضهم (١) يعتبر جواز نسخ التلاوه أمرا إجماعيا دلّ عليه الدليل العقلى و النقلى.

و نحن فى هذه النكته بصدد دراسته؛ هل أنّ هذين العنوانين مغايران مع عنوان التحريف، أو أنّ قبول جواز نسخ التلاوه ملازم مع جواز التحريف؟

هناك أحاديث موجوده فى الكتب الروائيه جعلت أكابر علماء العاّمه يبرّروا نسخ التلاوه، من جملتها الروايه التى وردت فى مسأله الرجم.

روى ابن عيّاس، عن عمر أنّه قال: من الآيات التى نزلت على النبىّ صلّى الله عليه و اله هى آيه الرجم «الشيخ و الشيخه إذا زنيا فارجموهما البتّه»، رجم رسول الله صلّى الله عليه و اله و رجمنا بعده (٢).

و يقول زيد بن ثابت: سمعت رسول الله صلّى الله عليه و اله يقول: الشيخ و الشيخه إذا زنيا فارجموهما البتّه. و قال عمر: إنّ الشاب إذا زنى و قد احصن رجم (٣)، و لم يدّع زيد أنّ كلام رسول الله صلّى الله عليه و اله هذا كان بعنوان أنّه وحى قرآنى، لكن عمر تصوّره و حيا قرآنيا، حيث قال للرسول صلّى الله عليه و اله: أكتبنيها؟ و لم يردّ عليه الرسول صلّى الله عليه و اله. و تصوّر أهل السنّه بأنّ هذا الحكم و كلام رسول الله صلّى الله عليه و اله طرح بعنوان آيه من القرآن، و تلاوتها و قراءتها نسخت و لكن حكمها ظلّ باقيا.

و هناك إيرادات هامه وردت على هذا الاعتقاد:

الإيراد الأوّل: النسخ من أى نوع كان بحاجه إلى ناسخ، و هذه الموارد لا وجود لناسخ لها.

ص: ٣٩٣

١- ١) الإحكام فى اصول الأحكام للآمدى ١٥٤:٣-١٥٥.

٢- ٢) سنن ابن ماجه ٢٣٢:٣ ح ٢٥٥٣، السنن الكبرى للبيهقى ١٢:٤١٤ ح ١٧٣٨٤.

٣- ٣) المسند لابن حنبل ١٤٢:٨ ح ٢١٦٥٢، المحلّى بالآثار ١٧٦:١٢.

الإيراد الثاني: ثبت في محله بأن النسخ يجري في حدود الأحكام الشرعية فقط، وليس للتلاوه عنوان شرعي.

ثم إن بعض علمائهم ردوا على هذا الإيراد، بأن المراد من التلاوه، ليس وجودها الخارجي، بل المراد جواز التلاوه الذي هو أحد الأحكام الشرعيه (١).

الإيراد الثالث: ما هي الثمره المترتبته على هذا النوع من النسخ؛ بأن تنسخ التلاوه، أمّا أصل الحكم الذي هو مدلول الآيه يظلّ باقيا؟
الإيراد الرابع: أهمّ إيراد هو ما بينه المرحوم المحقق الخوئي:

إنّ نسخ التلاوه هذا إمّا أن يكون قد وقع من رسول الله صلى الله عليه و اله، و إمّا أن يكون ممّن تصدّى للزعامة بعده، فإن أراد القائلون بالنسخ وقوعه من رسول الله صلى الله عليه و اله، فهو أمر يحتاج إلى الإثبات. وقد اتفق العلماء أجمع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، و قد صرح بذلك جماعه في كتب الاصول و غيرها (٢)، بل قطع الشافعي و أكثر أصحابه، و أكثر أهل الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواتره، و إليه ذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، بل إن جماعه ممّن قال بإمكان نسخ الكتاب بالسنة المتواتره منع وقوعه.

و على ذلك فكيف تصحّ نسبه النسخ إلى النبي صلى الله عليه و اله بأخبار هؤلاء الرواه؟ مع أنّ نسبه النسخ إلى النبي صلى الله عليه و اله تنافي جملة من الروايات التي تضمنت أنّ الإسقاط قد وقع بعده. و إن أرادوا أنّ النسخ قد وقع من الذين تصدّوا للزعامة بعد النبي صلى الله عليه و اله، فهو عين القول بالتحريف (٣).

و أمّا ما بينوه في مسأله الرجم فبطلانه واضح جدًّا؛ لأنّ الرسول الذي كان

ص: ٣٩٤

١- ١) الإحكام في اصول الأحكام للآمدى ١٥٤: ٣-١٥٥.

٢- ٢) الموافقات في اصول الشريعة: ٧٩/٣.

٣- ٣) البيان في تفسير القرآن: ٢٠٦.

يولّى الدقه الكامله و المراقبه التامه فى تثبيت آيات القرآن الشريفه، و باهتمام منقطع النظير يولّى كتاب الوحي بهذا الأمر، فى حين كانت مسأله الرجم من آيات القرآن، فكيف و لماذا لم يأمر بتثبيتها فى الكتاب و لم يردّ على سؤال عمر؟

فبناء عليه، مسأله نسخ التلاوه أمر بطلانه واضح و بديهى جداً، حتّى أنّ بعض المعاصرين من أهل السنّه قد قال: إنّه جائز عقلاً، لكنّه لم يقع مثل هذا النسخ فى كتاب الله عزّ و جلّ (١).

و ابن حزم الأندلسى بعد أن قبل نسخ التلاوه فى البدايه، لكنّه فى انتهاء الكلام بزر المسأله بشكل بحيث لا تكون مرتبطه بالوحي الإلهى (٢).

النكته السادسه عشر: لا يمكن للشيعة الاعتقاد بالتحريف

ليست الشيعة لا تعتقد بعدم التحريف فقط، بل لا يمكن أن يكون لديها مثل هذا الاعتقاد؛ لأنّ من الأدله المهمه التى تشكّل الماده الأساسيه لمعتقدات الشيعة هى آيه التطهير الشريفه:

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (٣).

و قد ثبت فى محله أنّ هذه الآيه لها دلالة واضحه على عصمه أهل البيت عليهم السّلام، تلك العصمه التى هى الشرط الأهمّ لزعامه و خلافه المسلمين. و لو أنّ أحدا ادّعى التحريف بشأن القرآن؛ فإنّه لا يستطيع أن يستدلّ بهذه الآيه الشريفه على مسأله العصمه.

إنّ الهدف الأصلي من هذه الآيه الشريفه سيّضح حينما نقبل بأنّ القرآن هو

ص: ٣٩٥

١- ١) فتح المّان فى نسخ القرآن: ٢٢٤.

٢- ٢) المحلّى بالآثار ١٧٥: ١٢-١٧٨.

٣- ٣) سوره الأحزاب ٣٣: ٣٣.

كتاب منظم يبدأ بسوره الحمد المباركه، و انتهى جمعه في زمن رسول الله صَلَّى الله عليه و اله، و لم يحدث فيه أى حدث، و أنّ كلّ آيه موضوعه في الموقع المناسب لها، بحيث إذا وضعت في مكان آخر لم يتهل مراد الله في هذه الآيه الشريفه، مراد الله تبارك و تعالى فيها هو أنّه مع بيان ما يجب على نساء النبي صَلَّى الله عليه و اله ذكر التكليف الخاصه لأهل بيت العصمه و الطهاره عليهم السّلام، و يتبهم بأنّ لهم واجبات خاصه. على أى حال لو ابدى احتمال التحريف في مثل هذه الآيات، فلا يبقى هناك من أساس لمعتقدات الإماميه (١).

النكته السابعه عشر: دراسه عامّه لروايات التحريف

اشاره

إنّ أهمّ دليل للقائلين بالتحريف هي الروايات التي ذكرها العامّه و الخاصه في كتبهم، و هذه الروايات طبقا لإحصاء بعض المحققين هي في حدود ١١٢٢ حديثا (٢)، و قد قبل بعض الأكابر و الفحول التواتر الإجماليّ لهذه الروايات؛ بمعنى أنّه مع وجود الكثير منها ضعيفه من ناحيه السند، لكن كثره الروايات بلغ حدّا أدّى بالقطع بصدور بعض منها و لم يطرح احتمال كذب تمامها (٣).

لقد استفاد القائلين بالتحريف من هذه الروايات أنّه حدث في موارد معيّنه بعض التحريفات و النقصان في هذا الكتاب الشريف.

و في مقام الجواب على هذه الروايات أشكل الأكابر من العلماء عليهم من جهتين (٤):

ص: ٣٩٦

١- ١) لتوضيح المطلب أكثر يراجع آيه التطهير رؤيه مبتكره.

٢- ٢) صيانه القرآن من التحريف: ٢٣٩.

٣- ٣) البيان في تفسير القرآن: ٢٢٥.

٤- ٤) البيان في تفسير القرآن: ٢٢٥-٢٣٤، آراء السيد على الفاني: ٦٧-١١٤.

و الكتب التي جمعت فيها هذه الروايات.

الجهة الثانية:الإشكال من حيث الدلالة،و لا بدّ أن نوضّح كلّ واحد من هاتين الجهتين:

أمّا توضيح الجهة الاولى:لقد ورد أحمد بن محمّد السّيارى فى سند كثير من هذه الروايات،و حسب تعبير الرجاليين أنّه ضعيف الحديث،و فاسد المذهب، و اتّهمه النجاشى بالغلوّ (١)،و عرّفه ابن الغضائرى بأنّه ضعيف،متهاكك،غال، محرّف (٢).

و من الأفراد المندرجين فى سند هذه الروايات يونس بن ظبيان،و الذى قيل فى شأنه:ضعيف جدّا،لا يلتفت إلى ما رواه،كلّ كتبه تخليط (٣)،و عرّفه ابن الغضائرى بأنّه غال،كذاب،وضّاع للحديث (٤).

و الفرد الثالث المذكور فى سند هذه الروايات هو علىّ بن أحمد الكوفى،الذى عرّفه مؤلّفوا الرجال بأنّه غلا فى آخر عمره،و فسد مذهبه (٥)،كذاب،غال، صاحب بدعه (٦).

و منه يتّضح أنّ الأفراد الناقلين و المبيّنين لهذه الروايات هم من الضعفاء، و ليس لرواياتهم اعتبار.

و بالإضافة إلى أنّ الكتب التي وردت فيها هذه الروايات على الأغلب تخلوا

ص:٣٩٧

١-١) رجال النجاشى:٨٠،الرقم ١٩٢.

٢-٢) مجمع الرجال ١:١٤٩.

٣-٣) رجال النجاشى:٤٤٨،الرقم ١٢١٠.

٤-٤) خلاصه الأقوال:٤١٩،الرقم ١٧٠١.

٥-٥) رجال النجاشى:٢٦٥،الرقم ٦٩١.

٦-٦) خلاصه الأقوال:٣٦٥،الرقم ١٤٣٥ نقلا من ابن الغضائرى.

أ: فبعض هذه الروايات مأخوذ من رساله منسوبه إلى سعد بن عبد الله الأشعري، و قد نسبت هذه الرساله إلى النعماني، و إلى السيد المرتضى، و بناء عليه لم يتّضح صاحبها، و لا أحد من رجال العلم و الحديث عدّها في عداد الاعتبار.

ب: بعض هذه الأحاديث مأخوذ من كتاب سليم بن قيس الهلالي، و قال الشيخ المفيد حول هذا الكتاب: كتاب غير موثوق به و لا يجوز العمل على أكثره، و قد حصل فيه تخليط و تدليس، فينبغي للمتدّين أن يجتنب العمل بكلّ ما فيه، و لا يعوّل على جملته (١).

ج: الكتاب الثالث هو كتاب التنزيل و التحريف أو كتاب القراءات، و مؤلّفه هو أحمد بن محمّد السيارى، و بيّنّا قبل قليل تضعيف الرجاليين له.

د: بعض هذه الروايات مأخوذ من تفسير أبي الجارود، و هو ملعون من قبل الإمام الصادق عليه السلام (٢)، بالإضافة إلى ذلك فإنّ كثير بن عياش الضعيف (٣) مذکور في سند هذا التفسير (٤).

ه: و من تلك الكتب تفسير على بن إبراهيم القمّي، و هو تليف من إملائه على تلميذه أبي الفضل العباس بن محمّد العلوى، و هو أيضا مخلوط مع تفسير أبي الجارود.

و: إنّ أحد مصادر هذه الروايات هو كتاب الاستغاثة لعليّ بن أحمد الكوفي، الذي كذّبه ابن الغضائري و اتّهمه بالغلوّ كما تقدّم.

١- ١) تصحيح اعتقادات الإماميّة (سلسله مؤلّفات الشيخ المفيد) ١٥٠: ٥.

٢- ٢) الفهرست لابن النديم: ٢٢٦-٢٢٧.

٣- ٣) الفهرست للشيخ الطوسي: ١٣١-١٣٢، الرقم ٣٠٣.

٤- ٤) تفسير القمّي ١٩٨، ١٠٢: ١ و ٢٢٤.

ز: بعض من هذه الأحاديث وردت في كتاب الاحتجاج للطبرسي، وأغلب رواياته مرسله، ولا يمكن الاستدلال به بعنوان كتاب روائي.

ح: أكثر هذه الروايات قد وردت في كتاب الكافي الشريف، لكن مجرد وجود روايه في كتاب لا يعني صحّتها و جواز العمل بها.

و أما توضيح الجبه الثانيه: فإن هذه الروايات

لا تتمتع بمضمون موحد من حيث الدلاله، و أنها تنقسم إلى طوائف:

الطائفه الاولى: بعض هذه الروايات تعود إلى التحريف المعنوي، و هي خارجه عن محلّ النزاع.

الطائفه الثانيه: جزء من هذه الروايات تدلّ على اختلاف القراءه، و هي خارجه عن محلّ بحث التحريف.

الطائفه الثالثه: الروايات التي وردت بمقام توضيح أو تفسير آيه، حيث تصوّر البعض بأن ما وقع من كلمات بعنوان تفسير الآيه هو في الواقع كان من متن القرآن الكريم، كهذا الحديث الشريف: روى الكليني بإسناده عن موسى بن جعفر عليهما السلام في قوله - تعالى -: **أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ عِظْهُمْ وَ قُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا (١)**، أنه عليه السلام تلا هذه الآيه إلى قوله: **فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ**، و أضاف: «فقد سبقت عليهم كلمه الشقاء و سبق لهم العذاب» و تلا بقيه الآيه (٢).

قال المحدّث النوري: فظاهر سياق الخبر أنّ هذه الزيادة من القرآن و ليست تفسيراً (٣).

ص: ٣٩٩

١-١ (١) سورة النساء ٦٣:٤.

٢-٢ (٢) الكافي ١٨٤:٨ ح ٢١١.

٣-٣ (٣) فصل الخطاب: ص ٢٥٢.

و قد صرّح العلامة المجلسي و الآخرون بأنّ لهذه الجملة عنوانا تفسيريًا (١).

الطائفة الرابعة: الروايات التي تدلّ على ذكر الاسم المبارك لأمر المؤمنين و الأئمّة المعصومين عليهم السّلام في بعض من آيات الكتاب. و هذه الروايات في مقام التوضيح و تأويل الآيات الشريفه أيضا، و لا تدلّ على أنّ أسماء الأئمّة حذفت من القرآن.

الطائفة الخامسة: الروايات الدالّة على ذكر أسامي اخرى من قریش في القرآن، و بأنّ المحرّفون حذفوها و أبقوا اسم أبي لهب فقط، و قد ورد على هذه الروايات إشكالان:

١- وجود التناقض بين نفس هذه الروايات؛ لأنّ في بعض منها قدر عدد المحذوف بسبعين، و في البعض الآخر سبعة.

٢- أنّه بعد ملاحظه مضامين هذه الروايات يظهر شهادتها بالكذب؛ إذ أيّ وجه لبقاء اسم أبي لهب محفوظا من بين الأسماء؟!

الطائفة السادسة: الروايات الدالّة على أنّه بعد رحله الرسول صلّى الله عليه و اله تغيّرت بعض الكلمات و حلّت محلّها كلمات و ألفاظ اخرى. و بتعبير آخر تدلّ هذه الروايات على حدوث التحريف زياده و نقصانا.

و هذه الطائفة مخالفه مع الإجماع؛ لأنّ المسلمين متفقون في النظر بأنّه لم تضاف حتّى كلمه واحده على القرآن (٢).

الطائفة السابعة: الروايات الواردة بشأن الإمام الحجّبه عجلّ الله تعالى فرجه الشريف، و التي تلزم حضرته بقراءه مصحف عليّ أمير المؤمنين عليه السّلام الذي لديه.

ص: ٤٠٠

١- (١) مرآه العقول ٢٦: ٧٦.

٢- (٢) تقدّم في ص ٣٦٩-٣٧٤.

و هذه الروايات على الرغم من دلالتها على اختلاف مصحف أمير المؤمنين عليه السّلام مع المصحف الموجود، لكن هذا الاختلاف ليس من حيث متن القرآن، بل هو اختلاف في النظم و الترتيب و في بعض الشروح.

الطائفة الثامنة: الروايات التي تدلّ على وجود نقيصه في الكتاب الشريف،

و هي على ثلاثة أقسام:]

القسم الأوّل: التي تدلّ على أنّ عدد آيات الكتاب هي أكثر من القرآن الموجود.

القسم الثاني: التي تدلّ على أنّ عدد آيات بعض من السور الموجوده في القرآن هي أقلّ من المقدار الواقعي.

القسم الثالث: التي تدلّ على نقصان كلمه، أو آيه.

و في الردّ على هذه الطائفة لا بدّ من القول:

أوّلاً: أنّ هذه الروايات مخالفه للقرآن يجب الإعراض عنها.

و ثانياً: وجود الروايات الكثيره المتعارضه في هذه الطائفة.

و ثالثاً: لو فرض وجود خبر صحيح فيها فهو خبر واحد، و في مثل هذا الأمر لا يمكن التمسك بالخبر الواحد.

و رابعاً: بعض هذه الأخبار تحكى عن سقط أسماء الأئمة عليهم السّلام المباركه، و قلنا مسبقا يجب حمل مثل هذه الروايات على التأويل أو التفسير، أو بيان المصداق.

و الحمد لله ربّ العالمين

رساله في الدراره الفقيهه حول الطواف في الطابق الأول من المسجد الحرام

اشاره

وقد ألفت في سنه ١٤٢٥ هـ ق

ص: ٤٠٣

تمهيد

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ.

وقع الخلاف في عصرنا هذا في صحته الطواف من الطابق الأول الذي فوق الطابق الأرضي، و عدمها، كما اختلفت و جهات النظر في جواز الطواف تحت الأرض بحذاء الكعبة فيما إذا بنيت أبنية تحت أرض المسجد، و عدمه.

و بناء على الجواز، هل يكون الترخّص منحصرًا بما إذا لم يقدر على الطواف في صحن المسجد، كما إذا كان الزحام كثيرًا، أو لم يكن قادرًا على المشي في الصحن؛ لعدم التمكن و الاحتياج إلى الإطافه بالآلات الموجودة، أو لوجود المانع العرضي عن ذلك، أم لا يكون منحصرًا بذلك؛ بمعنى أن الطائف يتخير بدوا بين الطواف فيه، و الطواف في الطابق الأول؟

و التحقيق حول هذا البحث يقع ضمن محاور:

علاقه البحث بفكره حدّ المطاف

الأول: من الواضح دخول من ذهب إلى عدم وجود حدّ للمطاف في هذا

النزاع، لكن هل يدخل فيه من ذهب إلى وجود حدّ له- كالمشهور (1)- أم لا؟

الظاهر دخولهم في محلّ البحث، وذلك بأن يفرض فيما إذا بنى في نفس الحدّ الطابق الأوّل والثاني، حال كونهما مرتفعين عن البيت أو مساويين، إلا أنّ المشكله أنّه لا واقع لهذا الفرض في زماننا هذا.

علاقه البحث بمسأله الزيادة على ارتفاع الكعبه

الثاني: وقع الخلاف في جواز الإضافة و عدمه، من جهة الارتفاع على البيت الشريف، وذلك بعد المفروغيه عن أنّه لا يجوز التنقيص أو التخريب فيه، فبناء على جواز الإضافة، إذا تحققت الإضافة مثلا إلى حدّ يصير ضعف الموجود الآن، أو أكثر، فلا شكّ في جواز الطواف حوله و إن علا، لكنّه -بناء على الجواز و عدم تحقّق الإضافة- وقع النزاع في جواز الطواف بالنسبه إلى محلّ يكون أعلى من البيت. و أمّا إذا ذهبنا إلى عدم جواز الإضافة إلى البيت، فالظاهر عدم الخلاف في عدم الجواز بالنسبه إلى ما يكون فوق الكعبه.

و الظاهر جواز الإضافة؛ فإنّه مضافا إلى الأصل، و إلى أنّ البيت كسائر الأماكن و الأبنيه، فكما تجوز الإضافة مثلا- إلى المسجد، كذلك تجوز إلى نفس البيت، و لا ينبغي التوهّم أنّه من الامور التوقيفيه، كالأحكام التعبدية- يدلّ عليه بعض الروايات:

منها: ما ذكره عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن سعيد بن جناح، عن عدّه من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: كانت الكعبه على عهد إبراهيم عليه السّلام تسعه أذرع، و كان لها بابان، فبناها عبد الله بن زبير فرفعها ثمانيه عشر ذراعا، فهدمها

ص: ٤٠٦

١ - ١) مجمع الفائدة و البرهان ٧:٨٥، ذخيره المعاد: ٦٢٨، رياض المسائل ٥٣٦:٦، مستند الشيعة ١٢:٧٥، جواهر الكلام ١٩:٢٩٨، المعتمد في شرح العروه الوثقى (موسوعه الإمام الخوئي) ٢٩:٤٥.

الحجّاج و بناها سبعة و عشرين ذراعا (١).

و تقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّ عدم ردع الإمام عليه السلام عن ازدياد ارتفاع الكعبة من قبل ابن الزبير ثم الحجّاج يدلّ على جواز الإضافة من جهة الارتفاع إلى البيت.

إلاّ أنّ الرواية غير معتبرة من جهة اشتغالها على أحمد بن محمد - وهو مشترك بين جماعه - وسعيد بن جناح؛ فإنّه وإن كان مورداً لتوثيق النجاشي (٢)، و موجوداً في أسناد كامل الزيارات (٣)، إلاّ أنّه لم يعلم المروي عنه، و معه لا يصحّ الاستناد إلى الرواية المذكورة.

جريان البحث في الطواف الواجب و المندوب

الثالث: الظاهر عدم اختصاص النزاع بالطواف الواجب، بل يجري في الطواف المندوب أيضاً، كما أنّه على القول بوجود حدّ للمطاف، و هو ما بين البيت و المقام، لا شكّ في لزوم مراعاته في الطواف المندوب.

و يدلّ عليه إطلاق ما دلّ على الحدّ، و أنّ الطائف الخارج عن هذا الحدّ ليس بطائف (٤)، و الانصراف إلى الواجب لا وجه له أصلاً، كما أنّه لا دليل على تقييد الإطلاق في المقام.

نعم، يستفاد من بعض الأدلّة أنّه فرق بين الطواف الواجب و المندوب، أهمّها يلي:

ص: ٤٠٧

١- ١). الكافي ٤: ٢٠٧ ح ٧، و عنه وسائل الشيعه ١٣: ٢١٣، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطواف ب ١١ ح ٧. و لكن أحمد بن محمد في هذه الطبعه إمّا ابن عيسى و إمّا ابن خالد، و كلاهما من الأجلّ الثقات.

٢- ٢) رجال النجاشي: ١٩١، الرقم ٥١٢.

٣- ٣) كامل الزيارات: ٢١٤ ب ٣٦ ح ١.

٤- ٤) الكافي ٤: ٤١٣ ح ١، تهذيب الأحكام ٥: ١٠٨ ح ٥، الفقيه ٢: ٢٤٩ ح ١٢٠٠، و عنها وسائل الشيعه ١٣: ٣٥٠-٣٥١، كتاب الحجّ، أبواب الطواف ب ٢٨ ح ١ و ٢.

أ-عدم لزوم الطهاره فى الطواف المستحب (١)، كما تدلّ عليه الروايات المعتمده:

منها:صحيحه محمد بن مسلم قال:سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل طاف طواف الفريضة و هو على غير طهور؟قال:يتوضأ و يعيد الطواف،و إن كان تطوعاً توضأ و صلى ركعتين (٢)،خلافاً لأبى الصلاح (٣)؛فإنه ذهب إلى وجوبها فيه أيضاً؛ لإطلاق بعض النصوص.

ب-جواز قطع الطواف المندوب عمداً على قول جمع (٤).

ج-كراهه الزيادة على السبع فى الطواف المندوب بخلاف الواجب (٥).

لزوم دخول جميع أجزاء البدن فى المطاف، و عدمه

الرابع:هل يجب دخول جميع أجزاء بدن الطائف فى المطاف؟و هل يكفى دخول معظم أجزائه بحيث يصدق عرفاً أنه يطوف، أم لا؟

الظاهر كفايه الصدق العرفى فى ذلك،و العرف يحكم بأنه إذا كان معظم أجزائه داخلاً فى المطاف،يصح طوافه و إن كان رأسه مثلاً- أعلى من البيت،و لا- دليل على لزوم كون جميع الأجزاء داخله فيه،و قد صرح صاحب الجواهر فى مسأله الاستقبال:بأنه يكفى صدق الاستقبال و إن خرج بعض أجزاء البدن عن جهه الكعبه،و لا يلزم فى صدقه كون جميع أجزاء البدن داخلاً فى جهه القبلة،و هذا

ص:٤٠٨

١-١) شرائع الإسلام ١:٢٦٧ و ٢٧٠.

٢-٢) الكافى ٤:٤٢٠ ح ٣، تهذيب الأحكام ٥:١١٦ ح ٣٨٠، الاستبصار ٢:٢٢٢ ح ٧٦٤، الفقيه ٢:٢٥٠ ح ١٢٠٢، و عنها وسائل الشيعه ١٣:٣٧٤، كتاب الحج، أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٣.

٣-٣) الكافى فى الفقه:١٩٥.

٤-٤) مسالك الأفهام ٢:٣٢٨ و ٣٣٦، جواهر الكلام ١٩:٣٤٠، وسائل الشيعه ١٣:٣٨٢، كتاب الحج، أبواب الطواف ب ٤٢.

٥-٥) شرائع الإسلام ١:٢٦٧، وسائل الشيعه ١٣:٣٦٣، أبواب الطواف ب ٣٤.

معناه: أن المولى إذا أمر بالاستقبال كفى في الامتثال تحقق هذا العنوان عرفاً، و صدقه في الخارج كذلك.

و هذه عبارته، قال: «و كفيته استقبالها أمر عرفي لا مدخلية للشرع فيه، و الظاهر تحقق الصدق و إن خرج بعض أجزاء البدن التي لا مدخلية لها في صدق كون الشخص مستقبلاً، و حالته استقبالا، من غير فرق في ذلك بين القريب و البعيد، لكن في القواعد: أنه لو خرج بعض بدنه عن جهه الكعبه بطلت صلاته (١)، بل قيل (٢): إنه كذلك، في نهايه الأحكام (٣)، و التحرير (٤)، و التذكرة (٥)، و الذكري (٦)، و البيان (٧)، و الموجز (٨)، و كشف الالتباس (٩)، و جامع المقاصد (١٠)، و فوائد القواعد (١١) - إلى أن قال:-

و التحقيق عدم اشتراط ما يزيد على صدق الاستقبال؛ للأصل و إطلاق الأدلة و السيره القطعيه في استقبال القبلة، و دعوى توقف الصدق المزبور على الاستقبال بجميع أجزاء البدن يكذبها الوجدان فيما لم يذكر فيه متعلق الأمر بالاستقبال جميع البدن، بل اقتصر على قوله: استقبال» (١٢)، (١٣).

ص: ٤٠٩

-
- ١-١) قواعد الأحكام ١: ٢٥١.
 - ٢-٢) القائل هو العاملى فى مفتاح الكرامه ٥: ٢٨٣-٢٨٤.
 - ٣-٣) نهايه الأحكام فى معرفه الأحكام ١: ٣٩٢-٣٩٣.
 - ٤-٤) تحرير الأحكام ١: ١٨٥.
 - ٥-٥) تذكرة الفقهاء ٣: ١١.
 - ٦-٦) ذكرى الشيعة ٣: ١٧٠.
 - ٧-٧) البيان: ١١٤.
 - ٨-٨) الموجز الحاوى (الرسائل العشر لابن فهد الحلبي): ٦٦.
 - ٩-٩) حكي عنه فى مفتاح الكرامه ٥: ٢٨٤، و جواهر الكلام ٧: ٣٢٩ (ط ق) ٥٢٨ (ط ج).
 - ١٠-١٠) جامع المقاصد ٢: ٥١.
 - ١١-١١) فوائد القواعد للشهيد الثانى: ١٥٠.
 - ١٢-١٢) وسائل الشيعة ٤: ٤٩، كتاب الصلاه ب ١٣ ح ١٣ و ج ٥: أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ١ و...
 - ١٣-١٣) جواهر الكلام ٧: ٣٢٩-٣٣٠.

و الظاهر أنّ الطواف كالأستقبال؛ فإنّ امتثال قوله-تعالى-: **وَلْيَطَّوَّفُوا (١)** يكفي فيه صدق الطواف العرفي، و لا يعتبر فيه أن يكون جميع أجزاء الطائف داخلا- في المطاف، بحيث لو كان رأسه أو يده مثلا- خارجا عن حدّ المطاف لكان مخاللا- بطوافه، و من الواضح عدم ثبوت حقيقه شرعيّه لهذا المفهوم، كما أنّه ليس من الموضوعات التي تصرّف فيها الشارع المقدّس، و أنّه ليس عنده كيفيّة خاصّه من جهه أصل العمل فيه و إن أضاف إليه بعض الشرائط، كالطهاره، و البدو من الحجر الأسود و الختم به.

نعم، لا ثمره لهذا البحث بعد الذهاب إلى التوسعه، و القول بأنّ ما علا الكعبه محكوم بحكم البيت و يجوز الطواف حوله؛ إذ عليه تكون أجزاء الطائف داخله على الدوام، و لا معنى لخروج بعضها.

حكم البناء في مكّه المكرّمه مرتفعا عن البيت

الخامس: ورد النهي في الروايات عن البناء في مكّه مرتفعا عن الكعبه.

منها: ما ذكره محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى العطار، عن محمّد بن الحسين، عن علي بن الحكم، و صفوان جميعا، عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال: **و لا ينبغي لأحد أن يرفع بناء فوق الكعبه (٢)**.

و الروايه معتبره من جهه السند؛ فإنّ المراد من محمّد بن الحسين هو محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب علي ما استظهره السيّد الخوئي (٣)، و هو ثقة جليل، و علي

ص: ٤١٠

١- (١) سورة الحجّ ٢٩: ٢٢.

٢- (٢) الكافي ٢٣٠: ٤ ح ١، الفقيه ١٦٥: ٢ ح ٧١٤، علل الشرائع: ٤٤٦ ح ٤، تهذيب الأحكام ٤٤٨: ٥ ح ١٥٦٣ و ص ٤٦٣ ح ١٦١٦، و عنها وسائل الشيعه ٢٣٣: ١٣، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطاف ب ١٦ ذ ح ٥ و ص ٢٣٥ ب ١٧ ح ١.

٣- (٣) معجم رجال الحديث ٢٩٠: ١٥.

ابن الحكم أيضا ثقه، و صفوان و إن كان مشتركاً بين صفوان بن مهران و صفوان ابن يحيى، إلا أنّ كليهما ثقتان، و المراد من العلاء هو علاء بن رزين؛ و هو ثقه جليل القدر.

و منها: ما ذكره المفيد في المقنعه قال: نهى عليه السلام أن يرفع الإنسان بمكّه بناء فوق الكعبه (1).

و بعد الاختلاف في أنّه هل هو محمول على الحرمه، أو دالّ على الكراهه كما يستفاد من عنوان الباب الموجود في الوسائل، يوجد سؤال آخر، و هو: هل النهى في هذا النصّ شامل لجميع الأبنيه الواقعه في مكّه حتّى المسجد الحرام؛ بمعنى أنّ الشارع نهى أن يرفع بناء فوق الكعبه لشرافتها، فلا يجوز البناء حتّى داخل المسجد، بحيث يصير مرتفعا عنها، أو أنّ النهى مختصّ بالأبنيه التي يصطنعها الناس لأنفسهم، و من ثمّ فتكون الروايات منصرفه عن نفس المسجد؟

الظاهر عدم الانصراف؛ لعدم وجه له، و الإنصاف ظهور الكلام في الإطلاق، سيّما بالنسبه إلى كون لفظ «بناء» نكره في سياق النفي أو النهى «نهى أن...»، و يؤيّده قرينه مناسبه الحكم و الموضوع؛ فإنّ شرافه الكعبه و عظمتها يجب أن تحفظ بالنسبه إلى كلّ شيء حتّى بلحاظ البناء الموجود داخل المسجد.

فبناء على الإطلاق يمكن أن يقال بعدم صحّه الطواف من الطابق الأوّل الموجود فعلا؛ فإنّه بعد التحقيق و السؤال؛ ظهر في زماننا هذا كونه مرتفعا عن البيت بمقدار سبعة و عشرين سائمترا.

و الدليل على ذلك: أنّ الشارع إذا نهى عن البناء نفهم بالملازمه العرفيه عدم صحّه الطواف منه، أو نفهم عدم جواز كون الإنسان أيضا مرتفعا عن الكعبه.

هذا، و الإنصاف أنّ هذه الروايات لا تشمل صورته ما إذا كان نفس الإنسان

ص: ٤١١

(١ - ١) المقنعه: ٤٤٤، و عنه وسائل الشيعه ١٣: ٢٣٦، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطواف ب ١٧ ح ٣.

مرتفعا عن البيت حال الطواف؛ فإنَّ موردَها الأبنية الثابتة لا المتحرّكة، فلا تشمل الإنسان نفسه في دورانه حوله مرتفعا عنه.

كما أنَّ شرافه البيت-التي هي الحكمه الأصليه لهذا الحكم-لا تشمل ما يتعلّق بهذا البيت من الأبنية الموجوده في المسجد، ممّا هو من شؤونه.

الطواف من الطابق الأعلى من البيت

السادس: و هو المهمّ في المقام، و حاصله: أنّه قد اشتهر في السنه الفقهاء، بل صار أمرا مجمعا عليه بينهم، بل بين المسلمين، كما صرّح به كاشف الغطاء (١)؛ أنّ القبلة تمتدّ محاذيه للكعبه علوا و سفلا من تخوم الأرض إلى أعلى السماء، فالمتوجّه إليه مستعليا على البنيه إلى السماء، أو منخفضا عنها إلى الثرى مستقبل لها، و لا مدار على بنيانها، و الظاهر أنّ أوّل من صرّح به هو الشهيد الثاني في المسالك (٢)، ثمّ تبعه صاحب المدارك (٣)، و تبعهما جميع من تأخّر عنهما إلى زماننا هذا، إلى أن صار أمرا مسلّما عند الجميع (٤).

لكنّ السؤال يكمن في أنّ الطواف هل هو ملحق بالاستقبال، بحيث يكون الفضاء الموجود فوق البيت و تحت الأرض ملحقا به، فيجوز الطواف حوله، أم لا؟ و بعباره اخرى: هل أنّ الطواف حول الفضاء طواف حول البيت، أم لا؟ و من ثمّ لا يكون ملحقا، بل ذاك الحكم مختصّ بالاستقبال؟

الظاهر أنّ المستفاد من الروايات عدم اختصاصه بالاستقبال؛ فإنّ بعضها

ص: ٤١٢

١-١ (١) كشف الغطاء ١٠٠:٣.

٢-٢ (٢) مسالك الأفهام ١٥٢:١.

٣-٣ (٣) مدارك الأحكام ١٢١:٣-١٢٢.

٤-٤ (٤) الحبل المتين ٢٣٠-٢٣١، ذخيره المعاد: ٢١٥، الحدائق الناضره ٣٧٧:٦، غنائم الأيام ٣٦٧:٢، جواهر الكلام ٣٢٠:٧، مصباح الفقيه ٤٠:١٠، مستمسك العروه الوثقى ١٧٤:٥.

يدلّ بالإطلاق على جواز الطواف حول الفضاء أيضا، فقد روى الصدوق مرسلا عن الصادق عليه السلام قال: أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا (١).

و هذه الرواية و إن كانت مرسله، إلا أنّ هذا النوع من الإرسال غير مضرّ على ما حَقَّق في محلّه.

كما أنّ دلالتها أيضا واضحة؛ فإنّ قوله عليه السلام: «أساس البيت» لا يختصّ بالاستقبال، بل يشمل الطواف أيضا، ولا قرينه في الرواية على اختصاصه بالاستقبال. نعم، لا يدلّ على كون الفوق ملحقا بالبيت، و إنّما يدلّ على أنّ ما تحت البيت من الأرض السفلى إلى الأرض العليا من البيت، إلا أنّ يقال: إنّ كلمه الأرض لا يراد بها الأرض في قبال السماء، بل يراد من الأرض السفلى و العليا الامتداد من جهه الفوق و التحت، و معه فيكون التعبير كناية عن هذا الأمر.

و قد ورد في بعض الروايات الواردة في ذيل الآيه الشريفه: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ (٢)، أنّ المراد من الأرض العليا هي الأرض السابعة فوق السماء السادسة، فقد روى العياشي بإسناده عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: بسط كفه ثم وضع اليمنى عليها، فقال: هذه أرض الدنيا و السماء الدنيا عليها قبة، و الأرض الثانية فوق السماء الدنيا، و السماء الثانية فوقها قبة، و الأرض الثالثة فوق السماء الثانية، و السماء الثالثة فوقها قبة، حتّى ذكر الرابعه و الخامسه و السادسه، فقال: و الأرض السابعة فوق السماء السادسة، و السماء السابعة فوقها قبة، و عرش الرحمن فوق السماء السابعة، و هو قوله: -تعالى

ص: ٤١٣

١- ١) الفقيه ٢: ١٦٠ ح ٦٩٠، و عنه وسائل الشيعه ٤: ٣٣٩، كتاب الصلاة، أبواب القبلة ب ١٨ ح ٣.

٢- ٢) سورة الطلاق ١٢: ٦٥.

- سَمِعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ (١).

فهذه الروايه صريحه فى الامتداد و التوسعه من جهه الفوق و التحت معا.

و كيف كان، فلا شك فى أن هذا التعبير إنما هو كناية عن الامتداد.

و فى بعض الروايات الوارده فى القبله إشاره إلى الفوق أيضا، كما فى خبر عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل قال: صليت فوق أبى قبيس العصر، فهل يجزئ ذلك و الكعبه تحتى؟ قال: نعم، إنها قبله من موضعها إلى السماء (٢).

و بعد انضمام هذه الروايه إلى المرسله-مع قطع النظر عن الروايه المذكوره عن العياشى-نفهم أن البيت ممتد من الجانبين، و لا يختص بالبناء الموجود هذا.

بل يمكن أن نضيف بأن التوسعه من جانب التحت فقط دون الفوق، و وجود الفرق بينهما من هذه الجهه بعيد جدا، و غريب حقا، و لا يكون الخبر قرينه على كون المراد من المرسله القبله و الاستقبال فقط؛ لعدم جريان التقييد فى المثبتين.

اشكالات و أجوبه

إن قلت: إن أدله الطواف ظاهره فى وجوب كون الطواف محاذيا لنفس البيت؛ فإن قوله-تعالى-: وَ لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (٣) ظاهر فى لزوم كون الطواف بنفس البيت لا بفضائها، و العوده إلى اللغه-سيما بالنسبه إلى التعبير بكلمه الحول فى بعض الروايات (٤)- تؤيد ذلك، و ظاهر «طاف بالمكان» يعنى أنه جعل المكان فى

ص: ٤١٤

١- ١) مجمع البيان فى تفسير القرآن ٤٤: ١٠-٤٥، البرهان فى تفسير القرآن ٤: ١٥٥ ح ٢.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٨٣ ح ١٥٩٨، و عنه وسائل الشيعة ٤: ٣٣٩، كتاب الصلاه، أبواب القبله ب ١٨ ح ١.

٣- ٣) سوره الحج ٢٩: ٢٢.

٤- ٤) وسائل الشيعة ٥: ٦٠، كتاب الصلاه، أبواب الملابس ب ٣١ ح ١٠، و ج ١٣: ٢١٠، كتاب الحج، أبواب مقدمات الطلاق ب ١١

ذ ح ٢، و ص ٢٦٥ ب ٣٠ ح ١ و ص ٣٩١، أبواب الطواف ب ٤٧ ح ٨ و ص ٤٢٠ ب ٦٧ ح ٢ و غيرها.

قلت: نعم، وإن كان الظاهر كذلك، إلا أنّ الروايه حاكمه، ومفسره للأمر الذى يوجب التوسعه، كما أنّ الأدله الوارده فى الاستقبال ظاهره فى لزوم كون الصلاه محاذيه لنفس البيت، و لا أقلّ لمن كان فى المسجد، و الروايه توجب التوسعه فى ذلك، و من البعيد جدّا وجود الفرق بين الاستقبال و الطواف مع كون التكليف فيهما إلى البيت.

إن قلت: يستفاد من بعض الآيات الشريفه أنّ الواجب على المصلّى أن يجعل وجهه شطر المسجد الحرام، كقوله -تعالى-: **فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (١)**، و معنى ذلك: أنّه لا -مدخلية لنفس البيت، مع أنّ التكليف فى الطواف لا -يكون إلى المسجد، بل بالبيت، لقوله -تعالى-: **وَ لِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (٢)**، و قوله -تعالى-: **وَ عَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ (٣)**، و من الواضح أنّ المراد من البيت فى الآية الكعبه لا المسجد.

قلت: -مضافا إلى أنّ هذا التعبير إنّما جاء فى قبال بيت المقدس، و لزوم الانصراف عنه، و التوجه إلى المسجد الحرام -لا شكّ فى أنّه من كان داخلا فى المسجد يجب عليه أن يتوجه إلى البيت، و لا يجوز أن يصلّى إلى المسجد، و عنوان المسجد الحرام فى الآيات الشريفه إشاره إلى البيت، و لا مدخلية لنفس المسجد.

نعم، ذهب الكثير أو الأكثر، بل حكى عن مجمع البيان نسبه إلى أصحابنا **(٤)**،

ص: ٤١٥

١-١) سورة البقره ١٤٤:٢.

٢-٢) سورة الحج ٢٩:٢٢.

٣-٣) سورة البقره ١٢٥:٢.

٤-٤) مجمع البيان ٣٨٤:١.

و ادعى الشيخ في الخلاف الإجماع عليه (١)، وهو: أنّ الكعبة قبله لمن كان في المسجد، والمسجد قبله لمن كان في الحرم، والحرم قبله لمن خرج عنه، ولكن لا ترديد في أنّ البيت قبله لمن كان في المسجد.

و كيف كان، فالظاهر عدم الفرق بين الاستقبال و الطواف من هذه الجهة، و الشاهد على ذلك أنّه لو ازيل البناء تصحّ الصلاة إلى الفضاء، و لا تصحّ إلى البناء الزائل، و أيضا يجوز الطواف حول الفضاء الموجود، و لا يسقط وجوبه في هذا الفرض.

نعم، هذه التوسعة إنّما هي في الطواف، و لا تجرى في السعي، فلا يتوهم أنّه كما يجوز الطواف فوق الكعبة، يجوز السعي أيضا من الفوق؛ فإنّ السعي لا -بدّ و أن يكون بين الجبلين لا- فوقهما، و لا دليل على أنّ الفوق فيه ملحق بالبين، إلاّ أن يقال: إنّ البين ليس مقابلا للفوق، بل المراد كون السعي في هذا الحدّ بدوا و ختما، و هو كما ترى.

إن قلت: ورد في بعض الروايات (٢) أنّ الملائكة ينزلون إلى الأرض و يطوفون حول البيت، أليس هذا شاهدا على أنّ الملاك في الطواف نفس البيت، و إلاّ لما احتاجوا إلى النزول؟

قلت: كلا، لا يثبت بهذا ذاك، بل يمكن أن يكون نزولهم لاشتراكهم مع المؤمنين، و جعل أنفسهم في صفّهم، هذا أوّلا، و ثانيا: لا ينكر رجحان الطواف بنفس البيت من باب أنّ الأقرب إليه يكون أكثر ثوابا، و أيضا من جهة أنّ الموجود

ص: ٤١٦

١-١) الخلاف ١:٢٩٥ مسألة ٤١.

٢-٢) الكافي ٤:١٩٥ ح ٢، علل الشرائع: ٤٢٠ ح ٣، ثواب الأعمال: ١٢١ ح ٤٦، تفسير العيّاشي ١:٣٧ قطعه من ح ٢١، و عنها وسائل الشيعة ١٣:٢١٠، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطواف ب ١١ ذ ح ٢ و ج ١٤:٤٢١، أبواب المزار ب ٣٧ ح ٢٩، و مستدرک الوسائل ٩:٣٣٨، كتاب الحجّ، أبواب مقدّمات الطواف ب ١٢ ح ٥.

و المحسوس هو الطواف حول هذا البيت، و ربما يكون هذا موجبا لكون القرب إليه أكثر ثوابا.

إن قلت: إذا كان البيت ممتداً حتى من جهة الطواف، فما معنى استلام الحجر، أو الركن اليماني؟!

قلت: يمكن استلام الحجر بالإشارة إلى محاذيه، و كذا الحال في الركن اليماني، و كيف كان، فنحن نلتزم بصحة الطواف من فوق، و هذه الامور لا توجب رفع اليد عنه.

إن قلت: إن العرف يساعدنا في ذلك بالنسبة إلى الاستقبال، لكنه لا يوافقنا في الطواف؛ بمعنى أن الاستقبال إلى الفضاء لا نقص فيه عند العرف، بل هو مقبول عندهم، بخلاف الطواف فيه؛ إذ لا يعدّ عنده طوافاً.

قلت: أولاً: نحن لا نوافق في ذلك، بل ندعى أن العرف لا يفرّق بينهما من هذه الجهة، فيصدق الطواف على الطائف من فوق عرفاً، و الظاهر عدم وجود مسامحة عرفية في هذا الصدق، و إن كان الصدق - و لو بالمسامحة العرفية - كافياً في حكم العقل بامتنال الأمر، ألا ترى أنه إذا أمر المولى بإتيان الماء، فأتاه العبد بالمائع المسمّى عند العرف «ماء» مسامحة و إن لم يكن بالدقّة العقلية ماء، تحقّق الامتنال و كفى.

و ثانياً: بعد التسليم نقول: إن الشارع قد خالف العرف في هذه الجهة، فجعل البيت فوقاً و تحتاً بيتاً تجوز الصلاة و الطواف نحوه مطلقاً، دون أن يكون للبناء مدخلية فيه عند الشارع. نعم، الظاهر انعقاد الإجماع بين الفريقين على عدم جواز الطواف خارج المسجد، بخلاف الاستقبال، فالفرق بينهما من هذه الجهة ممّا لا ينكر؛ بمعنى: أنه يجب أن يكون الطواف داخلًا في المسجد، إمّا ما بين البيت

و المقام، كما ذهب إليه المشهور (١)، أو في المسجد مطلقاً، كما صرح به العامه (٢) و بعض علماء الشيعة (٣)، و لكن رعايه الحدّ و عدمها أمر آخر غير ما نحن فيه.

و النتيجة التي يمكن الخروج بها: أنّه مع قطع النظر عن الروايه المرسله الدالّه بالإطلاق على صحّه الطواف و الصلاه حول الفضاء و تحت الأرض، يمكن أن يقال:

إنّ المستفاد من أدلّه القبلة و الطواف، و وحده التعبير في كليهما- حيث جعل الملاك في كلّ واحد منهما البيت- أنّه كما يكون الفوق صالحاً للاستقبال، يكون صالحاً للطواف أيضاً، و لو لا هذه الروايه لأمكن أن يقال: بأنّ هذا أمر عرفي لا ريب فيه.

و مراجعه الأسئلة الوارده في الروايات تشعر بذلك؛ فإنّ الناس كانوا يصلّون ارتكازاً فوق جبل أبي قبيس، فهم و إن سألوا بعد العمل، إلّا أنّ عملهم هذا كان مطابقاً لارتكازهم.

هذا كلّّه، مضافاً إلى عموم التنزيل المستفاد من قول النبيّ صلّى الله عليه و اله: الطواف بالبيت صلاه (٤)؛ فإنّه دالّ على أنّه كما يمتدّ البيت في الصلاه علوّاً و سفلاً، فكذلك في الطواف.

و الدليل على عموم التنزيل: أنّه قد استثنى في الروايه مورداً واحداً و قال: «إلّا أنّ الله تعالى أحلّ فيه النطق»، و هذه الروايه و إن كانت غير مسنده من طرفنا سوى

ص: ٤١٨

١-١) تقدّم في ص ٤٠٦.

٢-٢) المغنى لابن قدامه ٣:٣٨٨، الشرح الكبير ٣:٣٩٠.

٣-٣) الفقيه ٢:٢٤٩ ح ١٢٠٠، كما استظهر في مدارك الأحكام ٨:١٣١ و ذخيره المعاد: ٦٢٨.

٤-٤) سنن الدارمي ٢:٣٢ ح ١٨٤٨، سنن النسائي ٥:٢٢٢، المعجم الكبير للطبراني ١١:٢٩ ح ١٠٩٥٥، السنن الكبرى للبيهقي

١٩٠:٧-١٩٢ ح ٩٣٨٤-٩٣٨٨، المستدرک على الصحيحين ١:٦٣٠ ح ١٦٨٦، و ج ٢:٢٩٣ و ٢٩٤ ح ٣٠٥٦ و ٣٠٥٨، عوالي اللئالي

١:٢١٤ ح ٧٠ و ج ٢ ص ١٦٧ ح ٣، و عنه مستدرک الوسائل ٩:٤١٠، كتاب الحجّ، أبواب الطواف ب ٣٨ ح ٢.

ما عن عوالى اللثالى، إلا أن جمعا من كبار الفقهاء قد استند إليها و استدلل بها:

فقد استدلل الشلخ بها فى الخلاف (١)، و العلامه فى المخللف فى باب وحب القيام فى الطواف، و قال: قد ثبت وحب القيام فى الصلاه فكذا فىه (٢)، و كذا فى المنتهى فى شرطيه الطهاره قال: الطهاره شرط فى الطواف الواجب، و فى شرطيه الستر، فقال:

الستر شرط فى الطواف (٣).

و حكى عن ابن إدريس الفتوى على طبقها، مع كونه ممن لا يعمل بالخبر الواحد (٤).

و استدلل بها الشهيد الثانى فى المسالك، مصرحا بالإطلاق، حيث قال: مستند ذلك إطلاق قوله صلى الله عليه و اله: الطواف بالبيت صلاه. خرج منه ما أجمع على عدم مشاركته لها فىه، فىبقى الباقي (٥).

و قال فى الروض: الطواف بالبيت صلاه، فىشترط فىه ما يشترط فىها، إلا ما أخرجه الدليل (٦).

و ذهب السيد الطباطبائى إلى أن التشبيه يقتضى الشركه فى جميع الأحكام، و منها هنا الطهاره من النجاسه (٧).

نعم، خالفهم سيد المدارك، حيث ذهب إلى أن سند الروايه قاصر، و متنها مجمل (٨).

ص: ٤١٩

١-١) الخلاف ٢:٣٢٣ مسأله ١٢٩.

٢-٢) مخللف الشيعه ٤:٢٠١ مسأله ١٥٦.

٣-٣) منتهى المطلب ١٠:٣١٣-٣١٤ و ٣١٦.

٤-٤) انظر مجمع الفائده و البرهان ٧:٧٠، و رياض المسائل ٥٢٣:٦-٥٢٤، و السرائر ٥٧٤:١.

٥-٥) مسالك الافهام ٢:٣٣٩.

٦-٦) روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان ٥٣:١.

٧-٧) رياض المسائل ٥٢٣:٦.

٨-٨) مدارك الأحكام ١:١٢، و كذا المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده و البرهان ١:٦٥، حيث قال: هو-أى-

و لكن يمكن أن يقال: إنه يستفاد العموم من نفس التنزيل و التشبيه؛ بمعنى أن هذا الأمر لو خُلّي و طبعه يقتضى العموم، حتى لو لم يكن استثناء في الرواية يستفاد هذا العموم أيضا. نعم، إن الأمور التي قام الدليل على أنها مختصّة بالصلاة، يستثنى من هذا العموم.

إن قلت: إن الرواية واردة في مقام بيان التنزيل من بعض الجهات، و هذه الجهة لم تكن واضحة، فتصير مجمله، مضافا إلى أنه لو قلنا بالتعميم يلزم كثره التخصيص، و هو مستهجن.

قلنا: إن الإطلاق في الرواية محكم يرفع الإجمال.

و أما تخصيص الأكثر، فلا يكون في حد الاستهجان.

و كيف كان، لا-ريب في استناد المشهور إلى الرواية، و عليه ينجر ضعفها، فما ورد من السيّد الخوئي؛ من أنه لم يعلم استناد المشهور إليه (1) غير تام، و قد صرح السيّد الحكيم بالانجبار ٢.

هذا، و قد ورد من طرق الإمامية عن معاوية بن عمّار، عن الصادق عليه السلام قال:

لا بأس أن تقضى المناسك كلّها على غير وضوء إلا الطواف؛ فإن فيه صلاة، و الوضوء أفضل ٣.

و قد استشعر صاحب الجواهر من هذا الخبر؛ أن أصل المرسل المشهور عن النبي صلّى الله عليه و اله هكذا: «في الطواف بالبيت صلاة» و قد أسقط من أوله لفظ (في) فظن أنه

ص: ٤٢٠

١-١) المعتمد، في شرح المناسك (موسوعه الإمام الخوئي) ٣٧: ٢٩-٣٨.

و في الاستشعار إشكال، بل منع؛ لأنه في بعض الروايات - كما أشرنا إليه - قد استثنى منه النطق، فقال: «إلا أن الله أحل فيه النطق»، و لعله من هذه الجهة استدلّ هو نفسه بهذه الرواية في مواضع عديدة من كتابه، من دون كلمة «في» (٢)، فتدبرّ.

هذا كله، مضافا إلى أنه لو كان الطواف مرتفعا عن الكعبة غير جائز، لصار هذا أيضا حدّا من جهة الارتفاع، و لكان اللازم على الشارع ذكره، كما ذكر الحدّ في جهة المساحة و محيط الدائرة الأرضية، فمن عدم البيان بالنسبة إلى هذه الجهة نستكشف صحّه العمل.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ عدم البيان إنّما كان من جهة عدم الموضوع الخارجي في ذلك الزمان، و هو كما ترى.

الطواف من الطابق الأوّل عند السنّه

و ممّا ذكرنا ظهر ضعف ما حكى عن الشافعي؛ فإنّه قال: فإن جعل سقف المسجد أعلى لم يجز الطواف على سطحه (٣)، و يستفاد من صاحب الجواهر مخالفته له في ذلك، و قال: مقتضاه كما عن التذكرة (٤) أنّه لو انهدمت الكعبة - و العياذ بالله - لم يصحّ الطواف حول عرصتها، و هو بعيد، بل باطل (٥).

و الظاهر ذهاب صاحب الجواهر أيضا إلى صحّه الطواف من السطح و إن كان أعلى من البيت.

ص: ٤٢١

١-١) جواهر الكلام ١٣: ١-١٤.

٢-٢) جواهر الكلام ٨: ٢، و ج ١٨: ٥٨، و ج ٢٧١، ٢٧٠، ١٩: ٣٦٠، و ج ٣٥: ٣٦٠.

٣-٣) المجموع ٨: ٤٣، العزيز شرح الوجيز ٣: ٣٩٥.

٤-٤) تذكرة الفقهاء ٩٣: ٨.

٥-٥) جواهر الكلام ١٩: ٢٩٨-٢٩٩.

و الذى يبدو أنّ أكثر العامّة قائلون بصحّهِ الطواف فيما إذا كان مرتفعا عن البيت، فقد قال النووى: قالوا: ويجوز-أى الطواف-على سطوح المسجد إذا كان البيت أرفع بناء من المسجد، كما هو اليوم، قال الرافعى: فإن جعل سقف المسجد أعلى من سطح الكعبه، فقد ذكر صاحب العده أنّه لا-يجوز الطواف على سطح المسجد، وأنكره عليه الرافعى و قال: لو صحّ قوله لزم منه أن يقال: لو انهدمت الكعبه-و العياذ بالله-لم يصحّ الطواف حول عرصتها، و هو بعيد (١).

و هذا الذى قاله الرافعى هو الصواب، و قد جزم القاضى حسين فى تعليقه: بأنّه لو طاف على سطح المسجد صحّ و إن ارتفع عن محاذاه الكعبه، ثمّ أضاف قاعده كليّه؛ و هى: أنّه لو وسّع المسجد اتّسع المطاف، و قال: اتّفق أصحابنا على ذلك» (٢).

و قال الزحيلي: و يصحّ على سطح المسجد و إن كان سقف المسجد أعلى من البيت (٣).

فروع ملحقه:

الأول: الطواف فى المكان المرتفع من البيت قليلا

ثمّ إنّه-مع قطع النظر عن التوسعه، و بناء على عدمها، و لزوم الاقتصار على البيت-يمكن أن يقال: الظاهر عند العرف أنّ الارتفاع القليل بمقدار متر، أو مترين لا يخرج عن الطواف حول البيت، فيصحّ الطواف انطلاقا من الصدق العرفى.

الثانى: شمول الحكم لحال الاضطرار، و عدمه

ثمّ إنّه يظهر أيضا أنّ صحّهِ الطواف فيما إذا كان أعلى من الكعبه ليست مختصّه بحال الاضطرار، بل من يقول بعدم وجود حدّ للمطاف يصحّ له القول بذلك

ص: ٤٢٢

١-١) العزيز، شرح الوجيز ٣:٣٩٥.

٢-٢) المجموع ٨:٤٣.

٣-٣) الفقه الإسلامى و أدلّته ٣:١٥٩.

الثالث: الاستنابه و مشروعيتها

الظاهر أنه لا تصل النوبه إلى الاستنابه إلا على قول من يذهب إلى وجود حدّ للمطاف؛ إذ يلزمه طبعاً الإفتاء بلزوم الاستنابه، و عدم صحّه الطواف من الطابق الأول، لا من جهه كونه أعلى من البيت، بل من جهه كونه خارجاً عن حدّ المطاف.

و يأتي هنا بحث، و هو: أنه على القول بوجود الحدّ إذا أمكنت الاستنابه وجبت عليه، و أمّا إذا لم يمكن، و علم الحاجّ -ابتداءً قبل الشروع في الإحرام- أنه غير قادر على الطواف لا بنفسه و لا بالاستنابه، فهل يكون إحرامه صحيحاً، أم لا؟

يمكن أن يقال بعدم وجوب الحجّ في هذا الفرض؛ إمّا من جهه أنّ عدم القدره على الجزء أو الشرط، موجب لعدم القدره على المركّب أو المشروط، فيسقط وجوب الحجّ لأجل عدم توجّه التكليف و الخطاب نحو المخاطب، بناء على ما أسدّسه المحقّق النائيني من أنّ شرطيه القدره تستفاد من اقتضاء الخطاب لا من حكم العقل (1)، أو أنّ عدم القدره على الجزء أو الشرط موجب لكون توجّه التكليف إليه قبيحاً على مبنى المشهور: القاضى بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، كلّ ذلك بناء على شرطيه القدره فى التكليف؛ إمّا من اقتضاء نفس الخطاب، أو من حكم العقل.

و أمّا بناء على عدم شرطيه القدره فيه، و القول بأنّ الخطاب يشمل العاجز كما أنه يشمل القادر، غايته أنّ العاجز معذور فى ترك الامتثال، و هو ما ذهب إليه السيّد الإمام الخميني (2) و السيّد الخوئي قدس سرّهما (3)، فيكون العجز عن الجزء مساوقاً

ص: ٤٢٣

١-١) فوائد الاصول ٣١٤:١.

٢-٢) تهذيب الاصول ٤٤٠:١.

٣-٣) محاضرات فى اصول الفقه (موسوعه الإمام الخوئي) ٣٤٤:٢-٣٤٥.

للعجز عن المركب، فيكون معذورا في ترك الامتثال.

و بعبارة اخرى: الوجوب الواحد في المركب يسقط بتعذر جزء من الأجزاء، فإذا تعذر أحد الأجزاء يسقط الوجوب عن الباقي بمقتضى القاعده الأوليه. نعم، قد يدلّ الدليل الخاصّ على بقاء الوجوب في الباقي، كما في باب الصلاه.

سؤال و جواب

إن قلت: قد حَقَّق في محلّه أنّ الجامع بين المقدور، وغير المقدور مقدور (1)، فإذا كان بعض أفراد طبيعه المأمور بها مقدورا، ولكن بعضها الآخر غير مقدور، يصحّ التكليف بالطبيعه من هذه الجبهه.

قلت: نعم، هذا الكلام إنّما يجرى في الكلّي و الفرد، لا- في الكلّ و الجزء، و الكلام هنا إنّما هو في الثاني؛ فإنّ العاجز عن الجزء يكون قهرا- عاجزا عن الكلّ، فتدبرّ.

إن قلت: لا ملازمه بين عدم وجوب الحجّ، و عدم صحّحه الإحرام، فيمكن أن يقال بصحّحه إحرامه دون وجوب الحجّ عليه، و الخروج من الإحرام له أسباب يمكن الإتيان بها، و لم يشترط أحد في صحّحه الإحرام إمكان الإتيان ببقية الأجزاء في الحجّ.

قلت: إنّ الإحرام أيضا من أجزاء الحجّ، فبعد عدم قدره على جزء من أجزائه تكون بقیه الأجزاء في حكم غير المقدور، و لا أقلّ لا تكون مشموله للطلب المتوجه إلى المركب، و المفروض عدم المطلوبيه الاستقلاليه لكلّ من الأجزاء، فلا يصحّ الإحرام أيضا.

و بهذا ظهر ممّا أسلفناه أنّ العاجز عن الطواف الصحيح المشروع مع

ص: ٤٢٤

١ - ١) هدايه المسترشدين ٢: ٣٦٤، محاضرات في اصول الفقه (موسوعه الإمام الخوئي) ١: ٥٣٨، بحوث في الاصول (مباحث الدليل اللفظي) ٣٧٢، ٣٢٣: ٢ و ٤٢٤.

عدم إمكان الاستنابه أيضا يسقط عنه الوجوب، ولا يجب عليه الحجّ، كما لا يصحّ منه الإحرام.

نعم، لا يخفى أنّ قدره على العمل كافيّه و لو من طريق الاستنابه؛ فإنّ القادر على الاستنابه في العمل الذي يقبل النيابة قادر على العمل أيضا، و على هذا يتّضح أنّه لو لم يكن الحاجّ قادرا على الطواف و السعى مثلا، لكنّه كان قادرا على الاستنابه فيهما، و على المباشرة في الصلاة و التقصير، لكان إحرامه و عمرته صحيحين.

خلاصه البحث، و نتیجه الدرّاسه

١- أنّه بناء على جواز الإضاّفه في جهه الارتفاع إلى البيت.

٢- و بناء على عدم شمول النهي الوارد في الروايات عن البناء فوق الكعبه (١) للأبنيه المتعلّقه بالمسجد.

٣- و بناء على عدم اختصاص التوسعه-علوّا و سفلا-بالاستقبال، بل تجرى في الطواف أيضا بمقتضى إطلاق الروايه المرسله (٢) الوارده في المقام أوّلا، و انضمام الروايات ٣ للدالّه على أنّ البيت قبله من جهه الفوق ثانيا؛ فإنّ الانضمام يدلّ على التوسعه من جهه الفوق أيضا، و من جهه الصدق العرفي، كالاستقبال ثالثا، و وحده السياق و التعبير في أدلّه الطواف، و أدلّه القبلة-من جهه أنّ الملاك فيهما هو البيت- رابعا.

٤- و على عدم وجود حدّ للمطاف.

نستنتج صحّه الطواف من الطابق الأوّل و إن كان أعلى من البيت، و هو المستفاد أيضا من كلمات صاحب الجواهر (٣).

ص: ٤٢٥

١- ١) تقدّمت في ص ٤١٠-٤١١.

٢- ٢ و ٣) تقدّمت في ص ٤١٣-٤١٨.

٣- ٤) تقدّمت في ص ٤١٣-٤١٤.

كما نستنتج-مع قطع النظر عن التوسعه-صحّح الطواف و إن كان أعلى من البيت بمقدار متر، أو مترين؛ فإنّ هذا المقدار لا يضرّ في صدق الطواف عرفاً حول البيت، والله العالم.

و بما أنّ هذا البحث جديد، و لم أر من تعرّض له سابقاً حتّى بنحو الإشاره، يحتاج-طبعاً-إلى دقّه كثيره، و على المحقّقين و الفقهاء أن يبحثوا حوله، و ينظروا إلى ما قلناه نظراً جامعاً وافياً.

ص: ٤٢٦

رساله في اعتبار الأجهزة الحديثه في رؤيه الهلال

اشاره

وقد ألفت في سنه ١٤٢٦ هـ ق

ص: ٤٢٧

مقدمه

من المسائل المطروحة للبحث اليوم مسأله اعتبار، أو عدم اعتبار الأ-جهزه و الوسائل الحديثه فى رؤيه الهلال، فمع ظهور هذه الأجهزه الجديده من قبيل الناظور و التلسكوب طرح هذا البحث فى مدى إمكانيه الاجتراء بها لرؤيه الهلال، و جرى الكلام فى أنه هل تكفى مثل هذه الوسائل لإثبات الرؤيه، كما تكفى فيها الرؤيه بالعين المعبر عنها بالرؤيه غير المسلحه، أو لا؟ و بعبارة اخرى: هل تجزئ الرؤيه بالعين المسلحه أم لا؟

و قد ورد استفتاء على سماحه آيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى - مدّ ظلّه العالى - فى ٢٤ رمضان ١٤٢٥ بخصوص الاستفاده من الوسائل الفلكيه - كالناظور و التلسكوب و غيرها - لرؤيه الهلال، فكان جواب سماحته ما يلى:

لا- فرق فى رؤيه الهلال بين كونها بالعين المسلحه أو غير المسلحه، فتكفى الرؤيه بالتلسكوب، كما تكفى بالمنظار و النظارات المستخدمه فى الصيد و نحوه.

وقد تركت هذه الفتوى انعكاسا و صدی واسعا فى الخارج و الداخل، سَيِّما بين العلماء و الأكابر، و لعلّه يمكن أن يقال بأنّه لا نجد نظيرا لهذه الفتوى بين المراجع العظام بهذه الصراحة و الوضوح قبل هذا، و قد طلب منى جمع من الأفاضل على إثر ذلك بيان و توضيح هذه الفتوى.

و حالفنى التوفيق- و لله الحمد- لبحث هذه المسأله التى هى فى عداد المسائل المستحدثه بحثا استدلاليا بحسب ما سنحت به الفرصه، و فى حدود الإمكان، راجيا من ذوى الرأى ملاحظتها بعين الإنصاف.

تحرير محلّ النزاع

قبل الخوض فى الآراء و استعراض الأدلّه يلزم أولاّ تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ للهِلال من الناحيه التكوينيّه و الواقعيّه حالتين:

الاولى: المقارنه، و هى عندما يكون الهلال واقعا تحت ضوء الشمس بحيث لا يمكن رؤيته بالعين المجرّده إطلاقا.

الثانيه: الولاده، و هى عندما يخرج القمر من المحاق و من تحت ضوء الشمس، و يبدأ بذلك شهر جديد، و هو ما يعبر عنه فى اللغه و العرف بالهِلال.

و بعباره أخرى: إنّ أوّل زمان الولاده هو أوّل زمان الهلال.

و الوارد فى لسان الأخبار (1) كملا-ك للمسأله عباره عن عنوان مركّب هو «رؤيه الهلال»؛ و هو مكوّن من «الرؤيه» و «الهلال»، و لا بدّ من البحث فى كلّ منهما، و سوف نتناول فيما يلى من البحث عند تعريف الرؤيه كيفيّة أخذها فى الأخبار، و أنّه هل بنحو الموضوعيّة، أو الطريقيّه؟ و هل إنّ لها إطلاقا من جهه

ص: ٤٣٠

١- (١) و سائل الشيعه ٢٥٢: ١٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣.

السبب أو لا؟ إنَّما المهمُّ الآن البحث عن تحديد معنى «الهلال» بمعنى «الشهر الجديد»؛ أى ولاده القمر و إن كان المستفاد من بعض العباثر (١) إمكانيه أن يكون ثمه فاصل زمنى يتخلل بين زمان الولادة و تحقّق الهلال، ففى تحقّق الهلال لا بدّ من مضيّ مدّه بعد ولادته؛ لشده ضعف نوره، و لكنّ الظاهر أنّه يتحقّق بدايه الشهر بمجرد ولاده الهلال.

تعريف الهلال

و الهلال لغه هو الشهر الجديد و إن كان يطلق لليلتين أو إلى ثلاث ليال هلالا أيضا عند البعض (٢)، أو إلى سبعة عند آخر ٣.

قال فى لسان العرب: الهلال غرّه القمر حين يهله الناس فى غرّه الشهر.

و قيل: يسمّى هلالا لليلتين من الشهر، ثمّ لا يسمّى به إلى أن يعود فى الشهر الثانى. و قيل: يسمّى به ثلاث ليال، ثمّ يسمّى قمرا (٣).

و يتّضح من هذا النصّ أنّ الهلال يصدق على الشهر من أولّ ليله و منذ الولادة؛ لأنّ ابن ليلتين يعنى الليله الاولى و الثانيه، و النتيجة هى صدق الهلال عليه بخروجه من المحاق و لو لم يره الناس، و التعبير ب«حين يهله الناس» ليس مقوّمًا لمعناه، بل هو من آثاره الغالبه، و الشاهد على ذلك ما ورد فى القاموس المحيط من تفسيره الهلال بعرّه القمر (٤)، و لم يتضمّن عبارته «حين يهله الناس».

ثمّ قال (٥): قال أبو إسحاق: و الذى عندى و ما عليه الأكثر أن يسمّى هلالا

ص: ٤٣١

١- ١) لعلّ المراد هو عبارته أقرب الموارد و لسان العرب الآتين.

٢- ٢، ٣) منتهى الإرب ١٣٧٠: ٤، أقرب الموارد ١٣٩٩: ٢، لسان العرب ٣٤٩: ٦، القاموس المحيط ٦٤١: ٣.

٣- ٤) لسان العرب ٣٤٩: ٦.

٤- ٥) القاموس المحيط ٦٤١: ٣.

٥- ٦) أى فى لسان العرب.

ابن ليلتين؛ فإنّه في الثالثه يتبين ضوءه (١). و عليه: فإنّ الهلال صادق على بدايه ضوء القمر الضعيف، في حين أنّه لا يغلب على ظلمه السماء.

قال في صحاح اللغة: الهلال أول ليله و الثانيه و الثالثه، ثمّ هو قمر (٢)، حيث اعتبر أول ليله هلالا- و يصدق عليها عنوان الهلال، و ليس فيها «حين يهله الناس».

و على هذا فإنّ للهلال معنى لغويًا بينا، و إن كان ثمّه مقوله معروفه عن أبي العباس بأنّه قال: و سمى الهلال هلالا لأنّ الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه (٣)، إلاّ أنّه لا يمكن اعتبار مثل هذا في الهلال مورد البحث، أي الموضوع للحكم الشرعي، بعبارة اخرى: لا يمكن عدّ ذلك- أي صححه الناس- ملاكا في الهلال، و إن كان هو الغالب فيه.

نعم، وورد في صحاح اللغة كما يلي: و يقال أيضا: استهّل هو بمعنى تبين، و لا يقال: أهل (٤). حيث فسّر الاستهلال بمعنى التبين و الظهور، و السبب في ذلك هو أنّه لو استهّل شخص و لم ير الهلال فلا يصدق على ذلك الاستهلال.

و النقطة الجديده بالإشاره هي: أنّ الاستهلال في الروايات ليس ملاكا للحكم و أنّ الملاك هو نفس الهلال و رؤيته.

النقطة الاخرى الجديده بالاهتمام هي: أنّه و لو فرضنا القبول بمدخلية الظهور و رؤيه الناس و صيحتهم لذلك في تحقّق الهلال، إلاّ أنّه قد ثبت في محلّه (٥) أنّه لا مدخلية تامّه لوجه التسميه في صدق العنوان؛ بمعنى إمكانيه أن يصدق العنوان

ص: ٤٣٢

١-١ (١) لسان العرب ٣:٣٤٩.

٢-٢ (٢) الصحاح ٢:١٣٧٥.

٣-٣ (٣) لسان العرب ٣:٣٤٩.

٤-٤ (٤) الصحاح ٢:١٣٧٥.

٥-٥ (٥) لم نجده عاجلا.

فى بعض الحالات من دون صدق وجه التسميه.

و النتيجة هى: أنّ الهلال يتحقق بمجرد ولادته، و قوله- تعالى: - يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْآهِلَةِ الْآيَةِ (١) شامل أيضا لمثل هذا الهلال قطعا.

و للفلكيين أن يسلكوا لتعيين ولاده الهلال طريق الحساب الدقيق كما سلكوه فى المقارنه، إلا أنّ المشكله عدم حججه مثل هذه الحسابات بنفسها، و مع غصّ النظر عن إمكان إفادتها الاطمئنان و عدمه، هذا أولا:

و ثانيا: الأدله (٢) نصّت على اعتبار أنّ الرؤيه هى الملا-ك، و لذا لا يمكن الاعتماد على الحسابات الفلكيه، فالملاك إذا بحسب ظاهر الأدله هى رؤيه الهلال.

و قد وقع البحث فى أنّه لو كان الهلال- و هو ما كان فى زمن الولاده- قابلا للرؤيه بالتلسكوب بنحو لا تستوجب الرؤيه به تغييرا فى الواقع، و لا تعكس إلا الهلال الواقعى، فهل مثل هذه الرؤيه حججه أم لا؟

و الوارد فى كلمات بعض الأعلام- كالمرحوم المحقق الخوئى قدّس سرّه فيما يرتبط بالهلال محلّ البحث- هو: أنّ تكوّن الهلال عباره عن خروجه عن تحت الشعاع بمقدار يكون قابلا للرؤيه و لو فى الجملة (٣).

فهو يشترط فى تعريف الهلال- مضافا إلى خروجه من تحت الشعاع- أن ينفصل قليلا عن الشمس، و أن يخرج من تحت شعاعها حتّى يكون قابلا للرؤيه و لو فى بعض المناطق.

و لكننا لا نرى وجهها لإضافه مثل هذا القيد فى تعريف الهلال، بل يلزم على ذلك ألا تكون هناك ضابطه معينه و لو أردنا تعريف الهلال كذلك؛ فإنّه يمكن اعتبار

ص: ٤٣٣

١- ١) سورة البقره ١٨٩: ٢.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٠: ٢٥٢، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣.

٣- ٣) المستند فى شرح العروه الوثقى، كتاب الصوم ١١٨: ٢٢.

النزاع حينئذ لفظياً.

توضيح ذلك: أننا لو التزمنا بهذا التعريف- أى خروج الهلال من تحت شعاع الشمس بحيث لا يكون قابلاً للرؤية بالعين الطبيعيه فعلاً- لشده ضعف نوره، و لكنّه قابل للرؤية من الناحيه العلميه، فيرى بالتلسكوب أو الكاميرات- فلا بدّ أن يفتى الجميع فى هذه الصوره بكفايه ذلك و صحته.

و إن كان ظاهر الفتاوى (1) عدم كفايه ذلك فى مثل الفرض ما لم تتحقّق الرؤية بالعين المجرّده، إلا أنّ الواقع هو أنّه مع حصول الاطمئنان بخروج الهلال من تحت الشعاع لعدّه ساعات- بمعنى مضى ساعات على الهلال- تكون تلك الليله هى أوّل ليله للشهر القمرى، و لا يكون مجال للتأمل و التردّد فيه.

و لو لم يوافق على مثل هذه الدعوى، و قيل بأنّ هذه الصوره المفروضه داخله فى محلّ النزاع أيضاً، فلا بدّ حينئذ من البحث بصوره أوسع بما يشمل صورتين:

الصوره الاولى: أن يولد الهلال و لكن بنحو لا تمكن رؤيته- حسب الحسابات الفلكيه- بالعين المجرّده، و ذلك حين خروجه فى اللحظات الاولى من تحت الشعاع.

الصوره الثانيه: أن يخرج من تحت شعاع الشمس بمقدار تكون إمكانيه الرؤية بالعين المجرّده من حيث الحسابات الفلكيه ضعيفه جدّاً، و لكن مع ذلك لا تستحيل الرؤية و إن كانت بالفعل غير متحقّقه. ففي هاتين الصورتين لم يفكك بينهما من تعرّض لبحث المسأله، مع أنّ الصوره الثانيه كما أسلفنا يمكن إخراجها عن محلّ النزاع، فحينئذ هل يمكن التعويل على الرؤية بالوسائل و التلسكوب، أم لا؟

نسب إلى المشهور (2) من الفقهاء عدم كفايه الرؤية بالعين المسلحه، و الحال أنّ

ص: ٤٣٤

١ - ١) المقنع: ١٨٢، النهايه: ١٥٠، شرائع الإسلام ١٩٩: ١، العروه الوثقى ٦٢٨: ٣، المستند فى شرح العروه الوثقى، كتاب الصوم ١٢٢: ٢٢-١٢٣، توضيح المسائل مراجع ٩٩٧: ١.

٢ - ٢) الصوم فى الشريعه الإسلاميه الغراء ١٤٤: ٢، رؤيت هلال ١١٨٩: ٢، فقه أهل بيت عليهم السلام: شماره ١٦٨: ٤٣.

المسأله هي من المسائل المستحدثه التي لا يرجع تاريخها إلى فتره قديمه، بل يمكن القول بشكل أدق- كما ورد ذلك في بعض الكلمات- أنّ فتره الاستخدام المنضبط و المقنن لهذه الأجهزة و الوسائل لرؤيه الهلال لا تتجاوز بضعه عقود. و عليه: فلا يمكن دعوى الشهره المعترفه بين الفقهاء، و التي هي عباره عن الشهره بين المتقدمين. نعم، الحكم مشهور بين المتأخرين، و لكنّ الشهره بينهم ليست حجّه كما هو معلوم.

أدله الموافقين بالرؤيه بالعين المسلحه

و قد تمسك القائلون (1) بكفايه الرؤيه بالعين المسلحه بأصالة الإطلاق في المقام، و أنّه لم يرد أيّ دليل أو قرينه تقيد الرؤيه بغير المسلحه، و إن كانت أصل الرؤيه عندهم معتبره، و الحسابات الفلكيه و الامور الظنيه غير معتبره عندهم، و لكنهم يرون أنّ الرؤيه لمّا كانت مجزئه بالوسائل كالنظارات مثلاً؛ فإنّها مجزئه أيضاً إذا كانت بوسائل أقوى و أفضل إذا لم تحدث تغييراً في الواقع المرئي، فالهم من الناحيه الصناعيه هو صدق استناد الرؤيه إلى الرائي، و من يرى بالتلسكوب تسند إليه الرؤيه قطعاً، و هذا الاستناد حقيقيّ.

و بعباره اخرى: إنّ صدق الرؤيه محرز و مسلّم في الرؤيه بالتلسكوب، و الشاهد على ذلك هو إمكانيه الشهاده بالقتل إذا شوهد بالتلسكوب، و على القاضي ترتيب الأثر عليه، مع أنّه يشترط في باب الشهادات أن تكون مستنده إلى الرؤيه أيضاً.

و شاهد آخر على هذا القول هو: أنّه يشترط في حليّه أكل السمك أن يكون

ص: ٤٣٥

١-١) المسائل الفقهيّه للسيد محمّد حسين فضل الله ١:١١٦ مسأله ٣ و ٤، رؤيت هلال ١١٨٨:٢-١١٩١، ١٤٧٩.

ذا فلس، فقد اعتبرت النصوص (١) و الفتاوى (٢) الملا-ك في حليّه أكل السمك هو وجود الفلس، فلو تعدّرت رؤيه الفلس في بعض أنواع السمك مثلا- بالعين المجرّده، و أمكنت بمثل الناظور، أو لم يتمكّن عامّه الناس من تشخيصه الفلس، و تمكّن اهل الخيره من ذلك، فالظاهر كفايه هذا المقدار في حليّه أكله، و لا يمكن القول باشتراط كون الرؤيه بالعين المجرّده فقط.

و بعباره اخرى: إنّ جواز الأكل منوط بوجود الفلس واقعا، و فيما نحن فيه و إن ذكرت الرؤيه في الروايات، إلا أنّ المستفاد من الأدلّه هو الوجود الواقعي للهِلال.

و بشكل عامّ فإنّه-مضافا إلى هذين الشاهدين- يمكن إجمالاً استدلال هذا الفريق بثلاثه أدلّه و مؤيد واحد:

١- إجراء أصاله الإطلاق بالنسبه لسبب الرؤيه، و عدم وجود قرينه على الانصراف.

٢- استناد الرؤيه حقيقه إلى من يستخدم هذه الوسائل في الرؤيه.

٣- شمول لفظ الأهلّه في قوله-تعالى-: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِهِ الْآيَةِ (٣)، حيث يشمل بإطلاقه الهِلال الذي لا يراه الناس بالعين غير المسلّحه، و لكنهم يرونه بالعين المسلّحه.

و من المؤيّدات لهذا الرأى بالإضافه إلى هذه الأدلّه الثلاثه هو: أنّه لو لم تمكّن الرؤيه العاديه في الليله الاولى، و تمّت رؤيته بالتسكوب، فإذا لم نعتبر نهار تلك الليله اليوم الأوّل من الشهر، و اعتبرنا اليوم الذي بعده أوّل الشهر، فإذا كان ذلك

ص: ٤٣٦

١- ١) وسائل الشيعه ١٢٧: ٢٤، كتاب الأُطعمه و الأشربه، أبواب الأُطعمه المحرّمه ب ٨.

٢- ٢) المقنع: ٤٢٣، النهايه: ٥٧٦، جواهر الكلام ٣٦: ٢٤٣ (ط-ق)، وسيله النجاه: ٦١٤ مسأله ٢، تحرير الوسيله ١٤٧: ٢ مسأله ٢.

٣- ٣) سوره البقره ١٨٩: ٢.

الشهر ثمانيه و عشرين يوماً؛ فإنه يجب قضاء يوم واحد طبقاً لبعض الروايات (١) و فتوى جميع الفقهاء (٢)، وهذا يكشف عن أنّ ذلك اليوم هو الأوّل للشهر و لو لم تتمّ فيه الرؤيه بالعين الطبيعيّه.

و هذا خير شاهد على أنه لا موضوعيّة للرؤيه بالعين العاديه.

إن قلت: إنّه فى مثل الفرض المذكور نستكشف أنّ الرؤيه بالعين المجرّده فى الليله الاولى كانت ممكنه، إلاّ أنّها تعدّرت لبعض الموانع.

و بعباره اخرى: إنّه قد يدعى وجود ملازمه بين هذين الأمرين؛ أى بين رؤيه الهلال فى الليله الثلاثين بالعين المجرّده، و بين إمكانيّه رؤيته كذلك فى الليله الاولى (٣).

قلت: إنّه لم يقدّم أى دليل لا- من الناحيه الفلكيه، ولا غيرها من الطرق الاخرى على وجود هذه الملازمه، بل أنا لو لاحظنا حالات الرؤيه لوجدنا فى بعض الموارد منها أنّ الفلكيين يدعون فيها عدم قابليّه الرؤيه فى الليله الاولى بالعين المجرّده، ثمّ يأتون و يدعون بعد مضيّ تسعه و عشرين يوماً إمكانيّه رؤيه الهلال الجديد بالعين المجرّده، بل يمكن القول مع غضّ النظر عن هذا المطلب إنّه لا دليل أساساً فى علم الفلك على وجود مثل هذا الأمر.

أدله المخالفين بالرؤيه بالعين المسلّحه

و أمّا من استدلّ على عدم كفايه الرؤيه بالعين المسلّحه فمجموع ما استدلّ به

إشاره

عباره عن دعويين:

ص: ٤٣٧

-
- ١- ١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٨ ح ٤٤٤، و عنه وسائل الشيعه ١٠: ٢٩٦، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ١٤ ح ١.
 - ٢- ٢) المهذب ١: ١٩٠، السرائر ١: ٣٨٤، جواهر الكلام ١٦: ٣٧٦ (ط-ق)، العروه الوثقى ٣: ٦٣٠ مسأله ٢، مستمسك العروه الوثقى ٨: ٤٦٨، المستند فى شرح العروه الوثقى ٢٢: ١١٢، رؤيت هلال ٢: ١١٨٩.
 - ٣- ٣) راجع مجلّه فقه دفتر تبليغات، شماره ٥٠ سال ١٣٨٥: ١١٨.

الدعوى الاولى: دعوى انصراف الرؤيه إلى الرؤيه بالعين الطبيعیه، قال بعض الأعلام: لا تكفى الرؤيه بعين ذات البصر الحاد، كما لا تكفى الرؤيه بالآلات الرصدیه، و ما هذا إلا للانصراف (١).

الدعوى الثانيه: دعوى أخذ الرؤيه بنحو الطريقيه لا الموضوعيه، على توضيح سيأتى.

الدعوى الاولى: الانصراف

اشاره

قال بعض الأعاظم: عندما تطلق الرؤيه، فالمنصرف هو الرؤيه المتعارفه؛ و هى الرؤيه بالعين غير المسلحه؛ لأنّ الفقهاء يصرفون الإطلاقات فى جميع أبواب الفقه إلى الأفراد المتعارفه (٢).

و لكن ثمّه امور جديره بالملاحظه فى هذا النصّ؛ و هى كما يلى:

أولاً: لا بدّ من ملاحظه ما هو المنشأ فى الانصراف؟ قد ثبت فى علم الاصول (٣) صحّه الانصراف لو كان منشؤه غلبه الاستعمال، لا ما إذا كان من غلبه الوجود، و كما تستعمل الرؤيه فى الرؤيه بالعين غير المسلحه، فكذلك تستعمل - حقيقه - فى الرؤيه بالنظارات أو المكبرات أو المنظار.

و ثانياً: أنّ ما ذكر دليلاً على هذا المدعى حقيق بالتأمل؛ لأنّ ما ذكر - من أنّ الفقهاء يصرفون الإطلاقات فى جميع الأبواب الفقهيّه إلى المصاديق المتعارفه - على فرض صحّته هل يمكن اعتبار عمل الفقهاء دليلاً و حجّه فى المقام؟ فإذا كان الفقهاء

ص: ٤٣٨

١- ١) الصوم فى الشريعه الإسلاميه الغراء ١٤٤: ٢.

٢- ٢) فقه أهل بيت عليهم السلام، سال ١١، شماره ١٦٩: ٤٣.

٣- ٣) كفايه الاصول: ٢٨٩، نهايه الأفكار ٥٧٥: ٢- ٥٧٧، منتقى الاصول ٣٨٠: ١، مناهج الوصول إلى علم الاصول ٢٥١: ١.

إلى ما قبل العلامه الحلى يفتون بلزوم نزع المقدرات في البئر، فهل يكون هذا حججه على سائر الفقهاء؟ إفيانه من الواضح لزوم البحث في أدله الأقوال في مثل هذه المسأله، وكذا الأمر فيما نحن فيه.

من الواضح: أنه كما يجب في أمثال هذا المورد البحث و الفحص عن الدليل، فكذا يجب في هذا المورد الرجوع إلى أدله المسأله لكي يتم بحثها.

و ثالثا: عدم تماميه مثل هذه النسبه إلى الفقهاء بمجرد إحصاء موارد قليله، حيث توجد ثمه موارد على خلاف ذلك- سنشير إليها (١)- تؤكد عدم صحه مثل هذه الدعوى على إطلاقها و نسبتها إلى جميع الفقهاء.

و لكن نشير قبل التعرض للموارد- سواء قبل الفقهاء بالانصراف فيها، أو لم يقبلوا- إلى بعض النقاط التي ينبغي تدقيقها و تمحيصها من جهه صناعيه:

النقطه الاولى: من الواضح: أن أصله الإطلاق من الاصول اللفظيه العقلانيه، و الأصل الأولى في الألفاظ هو الإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمه ما لم يتوفر دليل أو تقم قرينه على التقييد. و بعباره اخرى: إن رفع اليد عن الإطلاق و دعوى الانصراف بحاجه إلى قرينه دائما، و بدونها لا- يمكن دعوى الانصراف، بل لو أردنا حمل المطلقات في جميع الموارد على الفرد المتعارف لفقد الاجتهاد حيويته و فاعليته، فالاجتهاد حي و فاعل ببركه هذه الإطلاقات و العمومات.

و لا توجد أيه قرينه صارفه في الروايات الوارده في رؤيه الهلال أو غيرها من الأدله، و الرؤيه مطلقه من جهه الأسباب: «إذا رأيت الهلال فصم، و إذا رأيت فأفطر» (٢) أو «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» (٣).

ص: ٤٣٩

١- ١) في ص ٤٤٩-٤٦٠.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٢٥٣، ٢٥٢: ١٠ و ٢٦٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٣، ١، ٣ و ٢٧.

٣- ٣) وسائل الشيعه ٢٥٥: ١٠ و ٢٥٧، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٣ و ١١ و ١٩.

لقد وردت «الرؤية» في هذه الروايات إما بصيغته الخطاب، أو بغير صيغته الخطاب، و الخطاب إما بصورة المفرد، أو بصورة الجمع، إلا أنه لم يرد في جميع هذه الروايات الثمانية والعشرين في الباب الثالث من أبواب شهر رمضان أيه قرينه دالّه على الانصراف، و بذلك نثبت الاكتفاء بالرؤية بكلّ طريقه؛ بمعنى: أنّ الملاك هو صدق الرؤية بأيّ طريق اتّفق.

و من جهة اخرى: فإنّ من الواضح أنّه في الموارد الاخر حتّى في حالات كثيرة، بل في جميع موارد الإطلاق، عندما يتمّ الانصراف إلى الأفراد المتعارفه، لا- بدّ من القول بأنّ مقتضى القاعدة و الصنائه توقّف دعوى الانصراف على وجود القرينه، و بدونها لا يمكن القبول بدعوى الانصراف البتّه.

تحليل الروايات

المستفاد من دراسه الروايات الوارده أنّ الرؤية طريق و كاشف عن ثبوت الهلال، لكنّها طريق إلى اليقين و الاطمئنان بتحقق الهلال في السماء بعد خروجه عن المقارنه.

إنّ الرؤية الوارده في الروايات قد وردت كمقدّمه لليقين، كما أنّ مفادها أيضا أنّ شهر رمضان لا يكون بالرأى و التظنّي:

١- محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن مهزيار عن محمّد بن أبي عمير، عن أبي أيوب و حمّاد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا رأيتم الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فأفطروا، و ليس بالرأى و لا بالتظنّي، و لكن بالرؤية، الحديث (١).

ص: ٤٤٠

١ - ١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٦ ح ٤٣٣، الاستبصار ٢: ٦٣ ح ٢٠٣، الكافي ٤: ٧٧ ح ٦، الفقيه ٢: ٧٦ ح ٣٣٤، المقنعه: ٢٩٦، و عنها وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٢، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٢.

٢- وعنه، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه قال: صيام شهر رمضان بالرؤية، وليس بالظن، الحديث (١).

٣- وإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن سيف بن عميرة، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: في كتاب علي عليه السلام: صم لرؤيته و أفطر لرؤيته، وإياك و الشك و الظن، الحديث (٢).

٤- وإسناده عن سعد بن عبد الله، عن العباس بن موسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: إن شهر رمضان فريضه من فرائض الله، فلا تؤدوا بالتظني (٣).

و المستفاد بشكل واضح من هذه النصوص هو:

أولاً: أن المقصود بالرؤية في الروايات نفى الرأى و الظن، و التأكيد على لزوم حصول اليقين بالهلال في وجوب الصوم.

و من الواضح جداً: أن تحصيل هذا اليقين غير مختص بالرؤية المجردة، بل يحصل من طريق الوسائل و الأجهزة أيضا.

و ثانياً: أن الملا-ك في شروع شهر رمضان هو نفس الهلال، لا أصل وجود القمر، و إذا تيقنا من الهلال فلا بد من الصوم، و مع تجدد الهلال يبدأ الشهر، و مع التيقن من تحقق الهلال يبدأ الشهر القمري.

٥- روى محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد

ص: ٤٤١

١- (١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٦ ح ٤٣٢، الاستبصار ٢: ٦٣ ح ٢٠٢، و عنهما وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٣، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٦.

٢- (٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٨ ح ٤٤١، الاستبصار ٢: ٦٤ ح ٢٠٨، و عنهما وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١١.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٦٠ ح ٤٥١، و عنه وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٦، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ١٦.

ابن الفضيل، عن أبي الصباح. و عن صفوان، عن ابن مسكان، عن الحلبي جميعا، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن الأهلّة؟ فقال: هي أهلّة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيتته فأفطر، الحديث (١).

المستفاد من هذا الحديث أنّ الملا-ك في بدايه الشهر القمري هو الهلال، والرؤية طريق لليقين بحصول الهلال. و من جهه اخرى: فإنّ الهلال غير مشروط بالرؤية الطبيعيه، و إلاّ لزم أن يكون هناك أهلّه متعدده بتعدّد الأفراد و اختلاف البلاد، و هو واضح البطلان.

و من الشواهد و المؤيّدات على اعتبار الرؤية طريقا لليقين بحصول الهلال ما ورد في بعض الروايات من أنّه لو استهل صباحا في جهه المشرق و لم ير الهلال، فهو هلال جديد في ليله ذلك اليوم؛ سواء رؤى أم لم ير:

محمد بن الحسن بإسناده عن الصفّار، عن إبراهيم بن هاشم، عن زكريّا بن يحيى الكندي الرقي، عن داود الرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا طلب الهلال في المشرق غدوه فلم ير فهو ههنا هلال جديد رؤى أو لم ير (٢).

و إن كان صاحب الوسائل قد حمل هذه الروايه على الغالب أو التقيّه، و لكن وجود ما يوافقها من الروايات يمنع من حملها على التقيّه. و بشكل عامّ فإنّ المستفاد أنّ الرؤية طريق لليقين بحصول الهلال، و أنّها لا موضوعيّة لها.

إنّ المستفاد من تحليل الروايات بطلان القول باحتمال أنّ الشارع الأقدس جعل الخروج عن المحاق بمقدار يراه الناس موضوعا لوجوب الصوم، فلا شاهد

ص: ٤٤٢

١- ١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٦ ح ٤٣٤، الاستبصار ٢: ٦٣ ح ٢٠٤، و عنهما وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٣ ح ٧.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ٤: ٣٣٣ ح ١٠٤٧، و عنه وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٢، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٩ ح ٤.

و لا دليل على مثل هذا الاحتمال، بل الرؤيه-مسئحه كانت أو غير مسئحه-طريق للعلم بثبوت الهلال. و المتلخص هو: أنه لا تريد في أن الرؤيه الوارده في الروايات لها دور الطريقيه، و لا فرق بين أسباب حصول ذلك، بل الملاك هو اليقين بحصول الهلال و تحققه.

و قد ذكر بعض الأعاضم أن لرؤيه الهلال موضوعيه؛ بمعنى أنه لا بدّ في احتساب بدايه الشهر القمري من إمكانيه الرؤيه بالعين غير المسئحه و إن كانت الرؤيه متعذّره بالفعل بسبب المانع (١).

و لكن يظهر ممّا تقدّم بطلان هذه الدعوى؛ و ذلك لخلوّ الروايات من أيّ قرينه داله على الإمكان. نعم، قد يقال بعدم اعتبار الرؤيه بالفعل إذا كان هناك ما يمنع منها، إلاّ أنّ هذا لا يلازم القول بأنّ لإمكانيه الرؤيه بالعين غير المسئحه موضوعيه في المقام.

بل المستفاد من الروايات بشكل واضح- كما أسلفنا- عدم اعتماد التظني في بدايه الهلال، بل لا بدّ من حصول اليقين؛ فإنّ الطريق الوحيد في ذلك الزمان لحصول اليقين هو الرؤيه فقط، و عليه: فإنّ للرؤيه طريقيه لإثبات الهلال، و هذا الطريق هو طريق لحصول اليقين، و لا- تطرّق في الروايات للإمكان أو عدمه، بل إنّ المراد بالرؤيه هي الرؤيه الفعليه، كما هو مقرّر في محله (٢) من أنّ العناوين ظاهره في الفعليه.

و ليس من المستبعد استفاده هذا المطلب من مجموع الروايات الوارده في المقام، و هو: أنّ طريق تحصيل اليقين في الأزمنه السابقه كان ينحصر بالرؤيه، و لم تكن الحسابات الفلكيه موجهه لحصول اليقين حتّى للفلكي نفسه فضلا عن

ص: ٤٤٣

١- (١) فقه أهل بيت عليهم السلام، سال ١١، شماره ١٧٠: ٤٣.

٢- (٢) راجع فوائد الاصول ١٢٠-١٢٧، محاضرات في اصول الفقه ٢٧٨، ٢٧٢، ٢٥٩، ٢٥٢: ١-٢٩١، دراسات في الاصول ٣٢٠: ١.

غيره، وقد نفت الروايات اعتماد الظن.

و أمّا في عصرنا الحاضر، فحيث إنّ الحسابات الفلكية الدقيقة تورث الاطمئنان و الوثوق، فهي قابله للاعتماد أكثر ممّا سبق، فإذا ثبت بالحسابات الفلكية الدقيقة في غروب يوم من الأيام خروج الهلال من تحت الشعاع؛ فإنه يمكن اعتبار تلك الليلة أوّل الشهر القمري؛ و لأجل هذا يقول الفقهاء (١) بكفايه الاطمئنان ببدايه الشهر الجديد إذا كان من طريق الحسابات المفيدة لمثل هذا الاطمئنان.

و ممّا يجدر ذكره أنّ الشارع لم يتعيّن لنا البتّه بخصوص ثبوت الشهر القمري، بحيث يكون فرق بين الشهر القمري و الشهر الشرعي، و إنّما اشترط شيئاً واحداً- طبعاً هذا في وجوب الصوم لا لبدايه الشهر- و هو عدم الاعتماد على الظنّ و الرأى، و لم يتعيّن لنا بما سوى ذلك البتّه.

النقطة الثانيه: ما هو المراد بالمتعارف؟ و المتعارف في أيّ زمان هو المقصود؟ نقل صاحب الجواهر عن الشيخ البهائي (٢) و عن اللوامع (٣) أنّه يلزم حمل المتعارف على ما كان متعارفاً في زمان النبيّ صلّى الله عليه و اله و إن لم يكن متعارفاً في زمان الأئمّه عليهم السلام، ثمّ استدللّ قائلاً: «لأنّ أحكامهم متلقّاه منه» (٤).

إذا لا- يمكن دعوى الانصراف إلى المتعارف؛ لأنّ مسأله الرؤيه بالعين المسلّحه لم تكن مطروحه للبحث أساساً في زمن صدور الأحاديث، و إذا كان في

ص: ٤٤٤

١- ١) توضيح المسائل مراجع ١: ٩٩٨ مسأله ١٧٣٢، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله، كتاب الصوم: ٢٤٨-٢٤٩.

٢- ٢) الحبل المتين ٢: ١٨٠.

٣- ٣) لوامع صاحبقرانى ١: ٥٣٤-٥٣٦.

٤- ٤) جواهر الكلام ١: ١٨٤.

الزمان الحالي ثمّ عنوان غير متعارف فهذا لا يبرّر انصراف الروايات السابقه عن هذا المورد و العنوان، كما أنّه لا يمكن اعتبار
الرؤيه بالعين المسلّحه من الموارد غير المتعارفه. نعم، لمّا كانت مثل هذه الوسائل ليست في متناول أيدي الجميع، فلا يتيسّر الإفاده
منها و استخدامها من قبل الجميع، و لكن هذا غير مسألّه أنّها غير متعارفه.

و أمّا إذا كان المراد من غير المتعارف هو الندره، كما هو كذلك في جميع الأزمنه، فيمكن أن يكون لذلك وجه مقبول. أمّا إذا
كان نادرا في زماننا مثلا، غير نادر في الأزمنه الآتيه، فلا وجه حينئذ لذلك؛ لأنّ مثل هذا الانصراف سيستلزم انسداد باب الإطلاق
في الفقه، و هدم كثير من الأحكام الفقهيّه.

النقطه الثالثه: أنّ حقيقه الإطلاق كما يقتضيه التحقيق هي رفض القيود لا جمعها، فإذا كان الإطلاق كذلك فلا وجه حينئذ لهذه
الدعوى إطلاقا. نعم، لو قلنا إنّّه عباره عن جمع القيود كان وجه لهذه الدعوى ثبوتها، و أمّا إثباتا فهي بحاجه إلى دليل أو قرينه تدلّ
عليه.

و توضيح ذلك أن يقال: إذا كان الإطلاق هو رفض القيود، فلا بدّ من الالتزام بأنّ الشارع اعتبر تمام الملاك في الرؤيه، دون أن
يلحظ أيّ قيد آخر، بل لم يلتفت أساسا إلى الأفراد و المصاديق ليقال بالانصراف عن بعض، و عدم الانصراف عن الآخر. و أمّا إذا
كان الإطلاق هو جمع القيود؛ فإنّه يمكن القول بأنّ الشارع أخذ جميع الأفراد و المصاديق و القيود بنظر الاعتبار، و قد أراد المعنى
المطلق منها جميعا، فهنا يمكن دعوى الانصراف بحقّ البعض منها.

و بعباره أخرى: إنّّه بناء على هذا المبني لا يمكن دعوى الانصراف في أيّ مورد من الموارد، و لا يمكن أن ينصرف اللفظ المطلق
بذاته إلى فرد خاصّ بعينه و إن كان يمكن تشخيص ذلك الفرد بقيام القرينه عليه، إلّا أنّ هذا بحث آخر غير

النقطة الرابعة: و هي التي في غايه الأهميه؛ و هي عباره عن أنّ الألفاظ يجب حملها على معانيها المتعارفه، لا على المعانى النادره و غير المشهوره، و لكن ثمه فرق بين المعنى المتعارف، و بين المصداق المتعارف، و في بحث رؤيه الهلال ينطبق على الوسائل الجديده أنّها من المصاديق غير المتعارفه، لا- أنّها معنى غير متعارف، فالعلاقه بين اللفظ و المعنى أمر واضح و صحيح، و لكنّ العلاقه بين اللفظ و الفرد أو المصداق هو أنّه لا- يمكن تعيين المصداق فيها من خلال الوضع و اللغه؛ لأنّ المصداق و الفرد يرتبطان بمقام التطبيق، و التطبيق أمر عقليّ لا- علاقته له بالواضع أو العرف (١). و تأسيسا على ذلك فإنّ الخلط بين المعنى المتعارف و المصداق المتعارف هو الذى سبب الخلط عند البعض.

و نشير فيما يلي إلى بعض النماذج فى المقام:

النموذج الأوّل: قوله صلّى الله عليه و اله: الطواف بالبيت صلاه (٢)؛ فإنّ المعنى المتعارف هو الصلاه الفعلية، بينما معناها النادر هو الدعاء، و لذا لا يمكن القول بأنّ المراد بالصلاه هنا الدعاء، بل لا بدّ من تنزيلها على معناها المتعارف، قال صاحب المدارك:

و الألفاظ إنّما تحمل على المعنى المتعارف، لا النادر غير المشهور (٣).

النموذج الثانى: فى ضوء ذى الوجه الطويل الخارج عن المتعارف، قال صاحب الجواهر: و يجب عليه الغسل من القصاص إلى الذقن و إن طال وجهه بحيث خرج عن المتعارف؛ لصدق اسم الوجه (٤).

فيعلم من ذلك أنّ الموارد التي تكون ذات معنى واضح لا تأثير للمصداق

١- ١) تقدّم تفصيله فى ص ٢٣٤.

٢- ٢) تقدّم فى ص ٤١٨.

٣- ٣) مدارك الأحكام ١: ٧١.

٤- ٤) جواهر الكلام ٢: ٢٤١.

فيها، ولا توجب المصاديق غير المتعارفه تغييرا فى معنى اللفظ. نعم، بالنسبه إلى معنى الوجه و أنّه هل المراد منه المتعارف يمكن أن يدعى ذلك؛ ولذا قال صاحب الجواهر فى شرح قول المحقق: ولا- عبره بالأنزع، ولا بالأغم (١): أنّه يرجع كلّ منهما إلى الغالب فى أكثر الناس (٢)، لكن هذا من جهه أنّ المقصود بالوجه هو الوجه المتعارف، فيجب غسله ما دام يصدق عليه عنوان الوجه و لو لم يكن من المصاديق المتعارفه.

النموذج الثالث: ممّا يدل على أنّه إذا كان عامّ و مطلق لغوىّ فجميع الأفراد يتساوون بالنسبه إليه، ولا فرق بين الأفراد الغالبه و غير الغالبه، ما تعرّض له صاحب الجواهر فى غسل الوجه فى الوضوء بعد أن ذكر عدم وجوب غسل المسترسل من اللحيه و لا تخليبه، ثمّ نقل كلاما عن الشهيد فى الدروس قال فيه:

يستحبّ التخلييل و إن كثف الشعر (٣)، ثمّ عقّب عليه معترضا بأنّه لم أعر له على دليل يقتضيه، بل قد يظهر من ملاحظه الأدلّه خلافه- إلى أن قال:- و حيث اشتملت الروايه على العموم اللغوىّ التى يتساوى جميع الأفراد بالنسبه إليه، لم يختلف الحال فى الموافق للغالب و عدمه، فالأغمّ مثلا إن كان كثيف الشعر اجترأ بغسله (٤).

فيظهر من ذلك انتفاء الفرق بين الفرد الغالب و غير الغالب.

النقطه الخامسه: حتّى فى صورته ما إذا كان الانصراف مع القرينه؛ فإنّ الاستفادة مع ذلك من منهجيّه صاحب الجواهر عدم إمكان التعويل عليه لوحده

ص: ٤٤٧

١-١ (١) شرائع الإسلام ١:٢١.

٢-٢ (٢) جواهر الكلام ٢:٢٦١.

٣-٣ (٣) الدروس الشرعيّه ١:٩١.

٤-٤ (٤) جواهر الكلام ٢:٢٨٢-٢٨٣.

لدى الفقيه، بل يجب ألا يكون معارضا لفهم الأصحاب أولاً، وأن يدعم بالمؤيدات ثانياً، ونشير هنا إلى نموذجين:

النموذج الأول: مسأله التطهير بالماء القليل، و أنه هل يشترط ورود الماء على النجاسه، أو لا؟ خلاف فى ذلك. وقد عالج صاحب الجواهر المسأله من خلال الانصراف إلى المتعارف و المعهود بين الناس، حيث يعتبرون ورود الماء مطهراً، لكن قد أيد قبل و بعد هذا الحكم بالإجماع و السيره المستمره (١).

النموذج الثانى: ما ذكره أيضا قدس سره فى صورته تكبيره الإحرام، حيث قال:

فصورتها أن يقول: الله أكبر، و قد عدّ من أدلتها أنها هى المتعارفه و المعهوده من صاحب الشرع، لكن أورد شواهد اخرى أيضا (٢).

و المتحصّل:

أولاً: أنه بعد أن أتضح أنّ الرؤيه بالآلات من مصاديق الرؤيه عرفاً، و أنه لا ترديد فى صدق الرؤيه عليها عرفاً، فلا بدّ من القول بأنّ الرؤيه الوارده فى الروايات مطلقه من جهه السبب.

و ثانياً: أنه لا قرينه على الانصراف. و عليه: فلا يمكن التعويل عليه كدليل يعتمده الفقيه. و قد ذكر البعض: أنّ القرينه هى عبارته عن مناسبات الحكم و الموضوع (٣). و لكنّ الصحيح عدم إمكان اعتبار ذلك قرينه؛ لأنّ الهلال كما يناسب رؤيته بالعين غير المسلّحه، يناسب أيضا رؤيته بالعين المسلّحه.

موارد من عدم حمل الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف فى الفقه:

ص: ٤٤٨

١- ١) جواهر الكلام ٢٤٩: ٦- ٢٥٥.

٢- ٢) جواهر الكلام ٣٣٢: ٩.

٣- ٣) لم نجده عاجلاً.

من خلال ملاحظته موارد عديده من الحالات التي لم يحمل فيها الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف، و مع وجوده نصل إلى هذه النتيجة، و هي: أن الفقهاء لا يحملون المطلق على الفرد المتعارف في جميع الموارد ما لم تكن هناك قرينه في المقام:

١- قال صاحب الذخير في مسأله جواز تطهير المخرج من الغائط إذا تعدى بالماء فقط، أو بالأحجار أيضا: و لا يخفى أن الأخبار (١) الدالّه على الاكتفاء بالأحجار مطلقه من غير تفصيل بالمتعدى و غيره، ثم قال: فإن لم يكن إجماع على الحكم المذكور كان للتأمل مجال (٢).

فمع أن المتعارف هو موضع الغائط، حتى أن بعض الفقهاء كصاحب الحدائق قد علّله بقوله: لبناء الأحكام الشرعيّه على ما هو المتعارف المعتاد المتكرر دون النادر (٣)، إلا- أن صاحب المدارك استند إلى الإطلاق (٤)، فلو كان الحمل دائميًا في جميع الموارد على المتعارف حتى المصداق المتعارف لما كان ثمّه مجال للنزاع إذا!

٢- نقل صاحب الجواهر في مسأله الوضوء للمرأة ذات اللحيه، و أنه لا- يجب تخليلها، و نقل عن بعض العامه حملة دليل غسل الشعر أو التخليل على الغالب المتعارف؛ و هو الرجل دون المرأة (٥).

و لكنّه قدس سرّه ضعّف ذلك معللاً بقوله: لما عرفت من العموم اللغوي فيه (٦)، و عليه:

فمع وجود العموم اللغوي لا مجال للانصراف.

ص: ٤٤٩

١- (١) وسائل الشيعه ٣٥٤:١، كتاب الطهاره، أبواب أحكام الخلوه ب ٣٤.

٢- (٢) ذخيره المعاد: ١٧.

٣- (٣) الحدائق الناضره ٢٧:٢.

٤- (٤) مدارك الأحكام ١٦٦:١.

٥- (٥) المغني لابن قدامه ٩٩:١-١٠٠، المجموع ٤٣٩:١.

٦- (٦) جواهر الكلام ٢٨٣:٢.

٣- ذكر صاحب الجواهر في مسأله اشتراط كون المسح على الرأس باليد اليمنى كما هو المتعارف، أو لا-؟ أن مقتضى إطلاق الكتاب و السنّه و بعض الفتاوى عدم ذلك، و إن كان الظاهر من حسنه زواره الوجوب؛ لقوله عليه السّلام: و تمسح بيّله يمناك ناصيتك (١)، إلا أن تقييد تلك المطلقات من الكتاب و السنّه مع فتاوى الأصحاب بمجرّد هذه الروايه و إن كانت نقيّه السند لا يخلو من إشكال، خصوصاً مع ظهور إعراض الأصحاب عنها. ثمّ قال: فاحتمال صرف إطلاق النصّ و الفتوى إلى المسح باليد اليمنى لكونه الفرد المتعارف بعيد جدّاً (٢).

إذا لا يمكن في مثل هذه الموارد تقييد الإطلاق مع وجود الفرد المتعارف فيها.

٤- اختلف الفقهاء في حكم خروج المنى، و أن المراد هو الخروج من الموضع المتعارف، أو الملاك مطلق الخروج، و لا فرق بين الموضع المعتاد و غيره.

استظهر صاحب الجواهر من كلام المحقق الحلّي (٣) الإطلاق. و المشهور في الحدث الأصغر هو الخروج من الموضع المعتاد، و قد استبعد صاحب الجواهر تنزيل ما نحن فيه على الحدث الأصغر. قال العلّامه في المنتهى: لو خرج المنى من ثقبه في الإحليل غير المعتاد، أو في خصيتيه، أو في صلبه، فالأقرب و جوب الغسل (٤).

و قال في التذكرة: لو خرج المنى من ثقبه في الذكر، أو الاثنيين، أو الصلب و جب الغسل (٥). و ثمّ تردّد في وجود إطلاق شامل لما فوق الصلب. قال المحقق

ص: ٤٥٠

-
- ١- ١) الكافي ٣: ٢٥ ح ٤، الفقيه ١: ٢٤ ح ٧٤، و عنهما وسائل الشيعه ١: ٣٨٨، كتاب الطهاره، أبواب الوضوء ب ١٥ ح ٢.
 - ٢- ٢) جواهر الكلام ٢: ٣٣٠-٣٣٢.
 - ٣- ٣) شرائع الإسلام ١: ٢٦.
 - ٤- ٤) منتهى المطلب ١: ١٨٠-٢: ١٨١.
 - ٥- ٥) تذكرة الفقهاء ١: ٢٢٢.

الثانى: لو خرج من غير الثلاثه المذكوره فى المنتهى، فاعتبار الاعتياد حقيق بأن يكون مقطوعا به (١). ثم قال صاحب الجواهر: و لعلّ الوجه خلافه؛ و ذلك لاشتراك الدليل بالنسبه للمجموع و هو الإطلاقات، كقوله صلى الله عليه و اله: إنّما الماء من الماء (٢). ثم قوّى فى النهايه القول الثانى القائل بالإطلاق، مستضعفا دليل القول الأوّل؛ و هو انصراف المطلقات إلى المتعارف المعهود (٣).

فهذا شاهد آخر على عدم إمكان رفع اليد عن العمومات و الإطلاقات حتّى مع وجود الفرد المتعارف.

٥- ذكر الفقهاء وجوها فى مسأله وجوب الغسل لو كان الدخول فى الدبر و لم يتحقّق الإنزال، منها: ما ذكره فى الجواهر، قال: إطلاق قولهم: إذا أدخله و أولجه، أو غيّب الحشفه فقد وجب الغسل الشامل للدبر، ثم قال: و ما يقال: إنّ المطلق ينصرف إلى المتعارف، يدفعه - بعد تسليم كون ذلك من المتعارف الذى يكون سببا لحمل اللفظ عليه - أنه كذلك ما لم يعارضه فهم الأصحاب؛ لانقلاب الظنّ حينئذ بخلافه (٤).

و المتحصّل من هذه العبارة أوّلا: أنّ كلّ فرد متعارف و معهود لا يمكن أن يكون سببا لحمل اللفظ عليه. و ثانيا: أنّ المتعارف لو كان صالحا للتقييد، فهو مشروط بعدم معارضته لفهم الأصحاب. و فى مقامنا بالرغم من دعوى وجود الفرد المتعارف، إلاّ أنّه قدّس سرّه يرى الإطلاق هو المحكّم فى المقام.

ص: ٤٥١

-
- ١- (١) جامع المقاصد ٢٧٧: ١.
 - ٢- (٢) المسند لأحمد ٤: ٥٩ ح ١١٢٤٣، و ج ٩: ١٣٨ ح ٢٣٥٩٠، صحيح مسلم ١: ٢٢٥ ح ٣٤٣، سنن ابن ماجه ١: ٣٢٩ ح ٦٠٧، السنن الكبرى للبيهقى ١: ٢٨٢ ح ٨٠٩، كنز العمال ٩: ٣٧٩ ح ٢٦٥٤٥.
 - ٣- (٣) جواهر الكلام ٣: ١٣-١٥.
 - ٤- (٤) جواهر الكلام ٣: ٥٦-٥٧.

٦- فى بحث العصير العنبى و أفراده نجد أنّ صاحب الجواهر و إن كان قد ذهب فى بدايه البحث إلى تنزيل العموم على المتعارف و قال: إن لم نقل بتنزيل عموم الصحيح على المتعارف من أفراد العصير، إلاّ أنّه ذهب فى الأخير إلى ترجيح العمل بالعموم، قال قدّس سرّه: و مع ذا فهو ليس بأولى من حملة على إرادته العموم بالنظر إلى أفراد العنب و أقسامه، و إلى ما ظهر إسكاره أو اتّخذ له، و عدمه، و إلى ما اخذ من كافر أو مسلم مستحلّ لما دون الثلثين و عدمه (١).

فيستنتج منه أن لا وجه لدعوى الانصراف مع وجود العموم اللغوى فى البين.

٧- قال قدّس سرّه فى بحث حرمة التغطيه من محرّمات الإحرام: ثمّ لا فرق بين جميع أفرادها، كالثوب و الطين و الدواء و الحنّاء و حمل المتاع أو طبق و نحوه، كما صرّح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافاً، بل عن التذكرة نسبتته إلى علمائنا (٢).

نعم، فى المدارك و هو غير واضح؛ لأنّ المنهى عنه فى الروايات المعتبره تخمير الرأس و وضع القناع عليه، و الستر بالثوب، لا مطلق الستر، مع أنّ النهى لو تعلّق به لوجب حملة على ما هو المتعارف منه؛ و هو الستر بالمعتاد (٣)، و تبعه فى الذخير (٤).

ثمّ ناقشه فى الجواهر و قال: مضافاً إلى قوله عليه السّلام: إحرام الرجل فى رأسه (٥)

ص: ٤٥٢

-
- ١- ١) جواهر الكلام ٤٣: ٦.
 - ٢- ٢) تذكرة الفقهاء ٧: ٣٣١ مسألة ٢٥١.
 - ٣- ٣) مدارك الأحكام ٧: ٣٥٤.
 - ٤- ٤) ذخيره المعاد: ٥٩٩.
 - ٥- ٥) الكافى ٤: ٣٤٥ ح ٧، الفقيه ٢: ٢١٩ ح ١٠٠٩، و عنهما وسائل الشيعه ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام ب ٥٥ ح ٢.

و غيره من الإطلاقات (١)، واستثناء عصام القربه و غير ذلك (٢).

و النتيجة هي: أنه قدّم العمل بالإطلاق و ردّ الانصراف إلى المتعارف.

٨- لا شك في أنّ من الأسباب المتعارفه و البيّنه للكسوف هو حيلولة القمر بين الأرض و الشمس، أو حيلولة الأرض بين القمر و الشمس، و هذا السبب موجب لصلاه الآيات، و لكنّ الخلاف فيما لو سببت بعض الكواكب للبعض الآخر كسوفاً، أو فيما لو حصل خسوف أو كسوف للشمس أو القمر بالنسبه إلى الكواكب الاخرى، بحيث يكون ذلك سببا غير متعارف و غير معهود، فهل تجب صلاه الآيات حينئذ؟

ذكر صاحب الجواهر أنّ الملاك في تحقّق وجوب صلاه الآيات هو تحقّق الكسوف، و لا موضوعيّة لأيّ سبب من قبيل حيلولة الأرض، و استدللّ لذلك بإطلاق النصوص و الفتاوى، قال قدّس سرّه: فالمدار في الوجوب تحقّق المصداق المزبور - أي الكسوف - من غير مدخليّه لسببه من حيلولة الأرض أو بعض الكواكب و غيرها؛ لإطلاق النصوص و الفتاوى، و عدم مدخليّه شيء من ذلك في المفهوم لغه و عرفاً و شرعاً.

نعم، قد يتوقّف في غير المنساق منه عرفاً كانكساف الشمس ببعض الكواكب، الذي لم يظهر إلّا لبعض الناس؛ لضعف الانطماس فيه، فالأصول حينئذ بحالها، فما في كشف اللثام من أنّه لا إشكال في وجوب الصلاه لهما و إن كان لحيلولة بعض الكواكب، جيّد إن كان الحاصل و المتعارف ممّا يتحقّق به صدق اسم الانكساف عرفاً.

ص: ٤٥٣

١- ١) وسائل الشيعة ١٢: ٥٠٥، كتاب الحجّ، أبواب تروك الإحرام ب ٥٥.

٢- ٢) جواهر الكلام ١٨: ٣٨٤ (ط، ق).

لكن قال: فإنَّ مناط وجوبها الإحساس بالانطماس، فمن أحسَّ به كلاً- أو بعضاً وجبت عليه الصلاة، أحسَّ به غيره أو لا- كان الانطماس على قول أهل الهيئه لحيلولة كوكب أو الأرض أو لغير ذلك، وإذا حكم المنجّمون بالانطماس بكوكب أو غيره و لم يحسَّ به لم تجب الصلاة؛ لعدم الوثوق بقولهم شرعاً، فإن أحسَّ به بعض دون بعض، فإنَّما تجب الصلاة على من أحسَّ به، و من يثبت عنده بالبيئه دون غيره، من غير فرق في جميع ذلك بين أسباب الانطماس.

فلا وجه لما في التذكرة و نهايه الإحكام من الاستشكال في الكسف بشيء من الكواكب: من عدم التنصيص، و أصله البراءة، و خفائه؛ لعدم دلالة الحسَّ عليه، و إنَّما يستند فيه إلى قول من لا- يوثق به كالمنجّم، و من كونه آيه مخوفه (١)؛ و ذلك لأنَّ النصوص كلها تشملها.

و الكلام في الوجوب لما يحسَّ به، لا ما يستند فيه إلى قول من لا يوثق به، و لا لما في الذكرى من منع كونه مخوفاً؛ فإنَّ المراد بالمخوف ما خافه العامه غالباً و هم لا يشعرون بذلك (٢)، و ذلك لأنَّ على صلاه الكسوفين الإجماع و النصوص من غير اشتراط بالخوف.

نعم، قد يتجه ما فيهما من الاستشكال في انكشاف بعض الكواكب من غير ما ذكر، و الأقرب الوجوب فيه أيضاً؛ لكونه من الأخاويف لمن يحسَّ به، و المخوف ما يخافه معظم من يحسَّ به، لا معظم الناس مطلقاً (٣).

و في المدارك بعد نقل ذلك عنهما قال: و الأجود إناطه الوجوب بما يحصل منه

ص: ٤٥٤

١- ١) تذكره الفقهاء ٤: ١٩٥ مسألة ٤٩٨، نهايه الإحكام في معرفه الأحكام ٢: ٧٦.

٢- ٢) ذكرى الشيعة ٤: ٢٢٨.

٣- ٣) كشف اللثام ٤: ٣٦٤-٣٦٥.

الخوف، كما تضمّنته الروايه (١). (٢).

ولا يخفى عليك محالّ النظر من ذلك كلّه، خصوصا ما فى كشف اللثام؛ لما عرفت من انصراف إطلاق أدلّه الكسوف إلى ما هو المتعارف منه كائنا ما كان سببه، أمّا غيره فلا- يدخل تحت الإطلاق المزبور، بل ربما شكّ فى صدق الاسم على بعض أفرادها، فضلا عن انصراف الإطلاق إليه (٣).

و المتحصّل هو: أنّ صاحب الجواهر لا يرى انحصار سبب وجوب صلاه الآيات بسبب خاصّ و هو الحيلولة، بل إنّه يوسّع من دائره ذلك إلى أسباب اخرى فى الكسوف بأنّها توجب صلاه الآيات إذا كانت أسبابا متعارفه، بل إنّ كاشف اللثام قد توسّع إلى الأسباب غير المتعارفه استنادا إلى الإطلاقات، فتجب صلاه الآيات مشترطا استناد الرؤيه إلى المكلف نفسه.

و من الملفت هنا هو: أنّ الملا-ك فى الكسوف فى الروايات و النصوص هو الرؤيه أيضا، كما هو الأمر فى تحديد بدايه الشهر القمري على ما بيّناه فى تحرير محلّ النزاع (٤):

روى عن الصادقين عليهما السّلام، إنّ الله إذا أراد تخويف عباده و تجديد الزجر لخلقه كسف الشمس و خسف القمر، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الله بالصلاه (٥).

و كذا فى خبر محمّد بن عماره، عن أبيه، عن الصادق، عن أبيه عليهما السّلام قال: إنّ الزلازل و الكسوفين و الرياح الهائله من علامات الساعه، فإذا رأيتم شيئا من ذلك

ص: ٤٥٥

١ - ١) تهذيب الأحكام ٣: ١٥٥ ح ٣٣٠، الكافي ٣: ٤٦٤ ح ٣، الفقيه ١: ٣٤٦ ح ١٥٢٩، و عنها وسائل الشيعه ٧: ٤٨٦، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الكسوف و الآيات ب ٢ ح ١.

٢ - ٢) مدارك الأحكام ٤: ١٢٨.

٣ - ٣) جواهر الكلام ١١: ٦٩١-٦٩٤.

٤ - ٤) فى ص ٤٣٠-٤٣١.

٥ - ٥) المقنعه: ٢٠٨، و عنه وسائل الشيعه ٧: ٤٨٤، كتاب الصلاه، أبواب صلاه الكسوف و الآيات ب ١ ح ٥.

فتذكروا قيام الساعة، و افزعوا إلى مساجدكم (١).

فالمستخلص من المورد الثامن هو: أنه لو كان الانصراف إلى الفرد المتعارف أمراً متسالماً عليه بين الفقهاء، لما كان هذا الاختلاف بينهم في ذلك، وكان الملاك في الكسوف و وجوب صلاه الآيات هو الحيلولة لا غير، والحال أن صاحب الجواهر وغيره من الأكابر لم يوافقوا على انصراف الإطلاق إلى الفرد المتعارف في المورد المذكور طبعاً. نعم، ثمّة تردّد من جهة اخرى في صدق عنوان الكسوف.

٩- ما تمسك به بعض الأعظم- كالمحقق الخوئي (٢)- من إطلاق قوله -تعالى-: **وَ عَلَى الْمُؤَلُّودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** (٣) لإثبات وجوب النفقة على الصغيره مع وضوح انصرافه إلى الكبيره؛ بمعنى أنه لا اعتبار عندهم لهذا الانصراف.

١٠- التمسك بقوله -تعالى-: **وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذُرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا** (٤) لإثبات العده على الزوجه الصغيره إذا مات عنها زوجها، مع أن الإطلاق في الأزواج منصرف إلى الكبيره (٥).

١١- تمسك الفقهاء بشكل جلي بإطلاق قوله -تعالى-: **وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** (٦) في موارد البيع كافة حتى في المصاديق التي لم تكن في السابق، كإنشاء البيع بالتلفون و الإنترنت، فلم يدع فقيه إلى الآن أن البيع ينصرف إلى خصوص البيع

ص: ٤٥٦

١- (١) أمالي الصدوق: ٥٥١ ح ٧٣٥، و عنه وسائل الشيعة ٧: ٤٨٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاه الكسوف و الآيات ب ٢ ح ٤.

٢- (٢) منهاج الصالحين ٢: ٢٨٧ مسألة ١٤٠٠، موسوعه أحكام الأطفال و أدلتها ٢: ٨٣.

٣- (٣) سورة البقره ٢: ٢٣٣.

٤- (٤) سورة البقره ٢: ٢٣٤.

٥- (٥) موسوعه أحكام الأطفال و أدلتها ٢: ١٠٦.

٦- (٦) سورة البقره ٢: ٢٧٥.

المتعارف الموجود بين غالب الناس، بل قد تمسك البعض بإطلاقها لإثبات صدق البيع فيما يشك في صدقه (١).

١٢- من الواضح أنه لم يتمسك أحد بحمل قوله -عزّ وجلّ-: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ (٢) على الفرد المتعارف للضرب الذي هو بمعنى المشى المعروف، أو المشى مع الحيوانات كالخيل و إن كان هناك شبهات قد طرحت أخيراً في هذا المجال، إلا أنّ أكابر الفقهاء قد تمسكوا بإطلاقها لكل أفراد الضرب و إن لم تكن من أفراد المتعارفه (٣).

١٣- فسر المشهور -و منهم الشيخ الأنصاري (٤)- الباطل في قوله -تعالى-:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ (٥) بالباطل العرفي، و قد طبّق ذلك على مصاديق للباطل سيّما في عصرنا هذا استناداً إلى الآية الكريمه، كالمعاملات المعبر عنها بالمعاملات الهرميّه، فهي و إن كانت قد لا- تعدّ باطلا- بحسب الظاهر لدى العرف، و لكن حقيقتها باطله، و لو كان العرف يقف على حقيقتها واقعا لحكم بكونها باطلا.

ص: ٤٥٧

١ - ١) كتاب المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٤٠، ٢٠: ٣ التنقيح في شرح المكاسب ١٩٧: ١-٢١٢، ٢٠٨، ١٩٨، ٢٢٥، ٢٢٠، و ج ٢٧: ٢، كتاب البيع للإمام الخميني قدس سرّه ٥٣٦، ١٢٤: ٢، جامع المسائل، الاستفتاءات ٣٠٥: ٢ مسأله ٩٧١.

٢ - ٢) سورة النساء ١٠١: ٤.

٣ - ٣) رساله استفتاءات ١٣٩: ٢ مسأله ١٣٥٦ و ١٣٥٧، نماز مسافر با وسائل امروزي: ٣ و ما بعدها، نكرشي جديد بر نماز و روزه مسافران: ٥ و ما بعدها، مصباح الشريعه في شرح تحرير الوسيله، صلاه المسافر: ١٣-١٨.

٤ - ٤) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢٣٩: ١، و ج ٥٤: ٣-٥٥، و ج ٢٠: ٥، حاشيه المكاسب للايرواني ٣: ٢٠، حاشيه المكاسب للاصفهاني ٤٠: ٤، كتاب البيع للإمام الخميني ٢٠٠، ١٧١، ١٠١: ١، و لكن خالفهم في ذلك السيد الخوئي في التنقيح، في شرح المكاسب ٣٣: ٣-٣٤.

٥ - ٥) سورة النساء ٢٩: ٤.

١٤- النظر للأجنبيّ حرام مطلقاً من غير تقييد بالعين مباشرة، ولم يذهب فقيه واحد إلى تقييده بذلك، فلو تمّ النظر إلى الأجنبيّ على بعد عدّه كيلومترات بواسطة الكاميرات القويّه لكان مصداقاً للنظر المحرّم.

١٥- لقد ورد في بعض الروايات في نفس مقامنا- أي مسأله الهلال- أنّه لو رأى الهلال قبل الزوال نهاراً فذاك هو أول سؤال، وإن كان بعده فهو من رمضان (١)، مع أنّ القائلين بالانصراف ينبغي أن يصرفوا الرّؤية للرؤية ليلاً و الحال أنّ الرّؤية نهاراً قد اعتبرت جزءاً من الرّؤية أيضاً.

قال في الجواهر: قد يستدلّ (٢) على حرمة النظر إلى الطفل المميّز بمثل قوله عليه السّلام:

عوره المؤمن على المؤمن حرام (٣)، (٤)، ولم يصرفوا الأحاديث إلى خصوص البالغ.

فالمتحصّل من جميع هذه الموارد عدم صحّحه ما ذكره البعض؛ من أنّ لا يمكننا الأخذ بالأفراد المتعارفه في سائر المطلقات في الفقه، ولكن عندما نصل إلى رؤيه الهلال نرجع إلى الأفراد غير المتعارفه (٥).

و لعلّ المتتبع يظفر بالمزيد من الموارد الاخرى التي لم يرتّب فيها الفقهاء الحكم على الفرد المتعارف.

وقد ورد في رساله «چند نکته مهم درباره رؤيت هلال» بعض الموارد التي حمل فيها الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف، إلا أنّ العجيب أنّ في بعض تلك

ص: ٤٥٨

١- (١) تهذيب الأحكام ٤: ١٧٦ ح ٤٨٩، الاستبصار ٢: ٧٤ ح ٢٢٦، و عنهما وسائل الشيعه ١٠: ٢٧٩، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٨ ح ٥.

٢- (٢) كالنراقى في مستند الشيعه ١٦: ٣٤.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ١: ٣٧٥ ح ١١٥٢ و ١١٥٣، معانى الأخبار: ٢٥٥ ح ٣ و ٢، و عنهما وسائل الشيعه ٢: ٣٧، كتاب الطهاره، أبواب آداب الحّمّام ب ٨ ح ١ و ٢، و في بحار الأنوار ٧٥: ٢١٤ ح ٩ عن المعانى.

٤- (٤) جواهر الكلام ٧: ٢-٨.

٥- (٥) فقه أهل بيت عليهم السّلام، سال ١١، شماره ١٧٠: ٤٣.

الموارد ما لا علاقة له بالمطلوب إطلاقاً. فمثلاً جاء في المورد الرابع: أن الكثير من الفقهاء يجعلون الملاك في المناطق القطبية أو القريبه من القطب التي يكون فيها الليل أو النهار قصيرا جداً و خارجا عن المتعارف هو المناطق المتعارفه (١).

و لكن أيه علاقه لهذا المورد بالمدعى؟ فهل أن كلمه «المتعارف» كلما وردت في الفقه فهى ترتبط بمحلّ الكلام؟ و هل ثمه إطلاق في هذا المورد حتىّ يحمل على الفرد المتعارف؟

و من الواضح: أن المراد بالمتعارف هنا هو ما كان جهه اشتراك المكلفين في أصل التكليف في أيه منطقه و مكان كانوا، فلا بد أن يأتوا بأعمالهم العباديه كسائر المكلفين، فالمناسب أداء أعمالهم في الأوقات الخمسه كالمناطق المتعارفه الاخرى، و إلا لم يلتزم فقيهه بأن قوله -تعالى-: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلِكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (٢)» يجب حمله على الطلوع أو الغروب المتعارف للشمس!

و هكذا الكلام فيما ذكره في المورد السادس، حيث ذكر أن المتعارف في موارد الجلد بالسوط المتعارف منه (٣)؛ إذ من الواضح عدم استفاده ذلك من الإطلاق، بل من القرائن المتوفرة الداله على الفرد المتعارف.

نتائج البحث:

أولاً: أن الأصل الأولى هو أصاله الإطلاق، فيجب التمسك بها.

و ثانياً: أن الانصراف إلى فرد معين بحاجه إلى قرينه خاصه، و قد لوحظ أن الفقهاء يتمسكون في موارد عديده من الفقه بالإطلاق فيما لو فقدت هذه القرينه،

ص: ٤٥٩

١- ١) فقه أهل بيت عليهم السلام، سال ١١، شماره ١٦٩: ٤٣.

٢- ٢) سوره الإسراء ٧٨: ١٧.

٣- ٣) فقه أهل بيت عليهم السلام، سال ١١، شماره ١٧٠: ٤٣.

و لا قرينه فيما نحن فيه على الانصراف، و مناسبات الحكم و الموضوع لا تصلح للقرينته هنا.

و ثالثا: عدم كفايه القرينه الداله على الانصراف لو كانت لوحدها، بل لا بدّ من توفر القرائن و الشواهد الاخرى التى يمكن أن يستند إليها الفقيه.

و رابعا: أنّه لو كان الشارع الأقدس يعتبر الرؤيه بالعين غير المسلّحه لوحدها شرطا فى ثبوت الهلال، لأكّده ذلك ببيان أوضح و أجلى ممّا هو عليه.

و بعبارة اخرى: إنّّه لا يمكن الالتزام بأنّ الشارع قد اكتفى بالانصراف فى مثل هذا الأمر المهمّ الذى هو مورد ابتلاء المسلمين فى كلّ سنه، بل و فى كلّ شهر من الشهور القمرية.

و خامسا: أنّه لو قلنا بالانصراف لوجب الالتزام بأنّ الرؤيه المعتمره هى خصوص ما كان على سطح الأرض المستوى دون ما كان منه على رأس جبل أو بنايه شاهقه، مع أنّه ممّا لا يمكن الالتزام به. نعم، قد ورد النهى فى بعض الروايات (1) من الصعود على الجبل لرؤيه غروب الشمس، إلاّ أنّه خارج عمّا نحن فيه؛ لاختلاف الموضوع بين المقامين.

و عليه: فإنّه يمكن المصير إلى جواز رؤيه الهلال بالعين المسلّحه كالعين غير المسلّحه تماما، و الأدلّه و الضوابط الشرعيه تساعد على إثبات ذلك.

الدعوى الثانيه: الطريقيه و الموضوعيه

اشاره

طرح البعض (2) فى بعض بحوثه حول هذه المسأله مسأله الطريقيه و الموضوعيه و أنّ الرؤيه فى باب الهلال ذات عنوان طريقيّ، و فى باب النظر

ص: ٤٦٠

١- ١) وسائل الشيعه ٤: ١٩٨، كتاب الصلاه، أبواب المواقيت ب ٢٠.

٢- ٢) بررسى حكم شرعى رؤيت هلال با چشم مسلّح، محمد سميعى.

للأجنبيّة ذات عنوان موضوعي، ولذا حاولوا حلّ الإشكال عن هذا الطريق؛ أي بما أنّ الرؤية في باب النظر إلى الأجنبيّة مأخوذة على نحو الموضوعيّة، فلذا لا فرق حينئذ بين أقسامها وأسبابها.

و هذا الكلام في غايه الإشكال، حيث يرد عليه أولاً: لا شك أنّ الرؤية في أوّل الشهر القمري قد اخذت على نحو الطريقيّة، وأنّ البينه أو العلم الشخصي يمكن أن تقوم مقامها، إلاّ- أنّ نزاعنا ليس في أنّ الرؤية مأخوذة بنحو الطريقيّة أو الموضوعيّة؛ لأنّه يمكن بناء النزاع على كلا القولين: الطريقيّة و الموضوعيّة، بل النزاع في أنّه هل مطلق الرؤية طريق، أو الطريق هو خصوص الرؤية الاعتياديّة؟ و هل أنّ مطلق الرؤية مأخوذة على نحو الموضوعيّة، أو خصوص الرؤية الاعتياديّة؟

و ثانياً: أنّه لا- يمكن إثبات انحصار الرؤية بالاعتياديّة من خلال نفى الموضوعيّة. فما ورد في بعض المقالات (1) من أنّه بناء على التفريق بين موارد الطريقيّة و الموضوعيّة يمكن القول بأنّ الملا-ك ليس هو إلّا الرؤية الاعتياديّة في غايه الغرابة؛ إذ كيف يمكن للتمييز بين الموضوعيّة و الطريقيّة أن ينتج القول بأنّ مجرد نفى الموضوعيّة يثبت أصاله الطريقيّة، و أنّ مجرد نفى الطريقيّة يثبت أصاله الموضوعيّة.

و أمّا الإطلاق و عدم الإطلاق، فلا ربط لأحدهما بالآخر؟!

و ذهب بعض آخر في بعض المقالات (2) إلى أنّه كلّما ورد السمع أو النظر في الروايات في تحديد شيء معيّن فإنّهما مأخوذان على نحو الطريقيّة، و لا يمكن أن يقوم مقامهما شيء آخر حتى لو كان النظر و السمع حادّين و خارقين للعاده، لا خصوص الرؤية و السماع بالوسائل و الأجهزة الحديثه.

ص: ٤٦١

١-١) بررسی حکم شرعی رؤیت هلال با چشم مسلح، محمد سمعی.

٢-٢) رؤیت هلال ١: نود و نه-یک صد و یک.

و يرد عليه أولاً: أنّ الطريقيّيه لا تعنى عدم قيام شىء مقامها، بل يراد بها العكس؛ أى إمكانيّته قيام شىء مقامها.

و ثانياً: أنّ التأويل فيما تقدّم من البحث يكشف وقوع خلط بين أن يؤخذ عنوان ما طريقاً، و بين أن يؤخذ ملاكاً و موضوعاً للحكم. و من الممكن القول فى مثل هذه الموارد أنّ رؤيه الموضوع و سماعه إنّما هو للتحديد، و قريّته مناسبات الحكم و الموضوع تقتضى عدم إمكانيّته أن يقوم مقامهما أىّ بديل آخر، بل الذى يقوم هو خصوص ما كان متناسباً مع التحديد دون ما كان منافياً له.

و ثالثاً: ذكر كاتب المقال أنّ رؤيه الهلال تشبه مسأله حدّ الترخّص، فكما أنّ الشارع فى حدّ الترخّص هو فى مقام التحديد، فكذلك هنا.

إلاّ أنّ هذه مجرد دعوى لا دليل عليها؛ و ذلك أنّنا لا نجيز استعمال الوسائل بدل الرؤيه فى حدّ الترخّص؛ لتوفّر قريّته مناسبات الحكم و الموضوع؛ و ذلك باعتبار أنّ الملاك هو الابتعاد عن البلد بحيث لا يسمع أذانه، فى حين أنّ مقامنا هو فى قيام الوسائل مقام الرؤيه الاعتياديّيه، و ذلك لا ينافى بدايه الشهر القمريّ و تحديده.

و أخيراً، فالمهمّ عند من يناقش فى كفايه الرؤيه بالوسائل هو دفع جميع الأقوال المقابله حتى القول بأنّ بدايه الشهر هى بخروج الهلال من المحاق، فهل يمكن أن ندعى فى قبال من يرى أنّ بدايه الشهر بالخروج من المحاق، أنّ هذا الرأى يتنافى مع كون المسأله فى مقام التحديد؟ و إذا أجابكم صاحب هذا القول بأنّ الرؤيه المأخوذه فى النصوص هى على نحو الطريقيّيه لإثبات خروج الهلال من المحاق، لا لإثبات إمكانيّته الرؤيه الاعتياديّيه، فما هو الجواب على ذلك؟!

إنّ دعوى كون الرؤيه هى خصوص الرؤيه الاعتياديّيه ليس إلّا مصادره واضحه على المطلوب، حيث أخذ القائل بذلك فى ذهنه مسبقاً هذا المعنى ثمّ حمل الرؤيه الوارده فى الأخبار عليها بما يشبه أن تكون قضيه ضروريّه بشرط المحمول.

و بعبارة أوضح: إنَّ لمسأله حدَّ الترخُّص خصوصيات، و هى عبارة عن:

١- إنَّ العرف يرى أنَّ ثمه حدَّ معيَّن يسمَّى بحدَّ الترخُّص، و ما ذكره الشارع يمكن أن يكون طريقاً لإحراز ذلك الحدَّ العرفى ليس إلا.

٢- إنَّ كلَّ شىء يراد له أن يكون طريقاً إلى حدَّ الترخُّص لا- بدَّ أن يكون موثماً و منسجماً مع عنوان التحديد. و أمّا فى مقامنا، فالتحديد تكوينيّ و واقعيّ، فالشهر له بدايه و نهايه محدّده تستغرق فتره من ٢٩ إلى ٣٠ يوماً، و هذا أمر تكوينيّ و ليس عنواناً عرفياً، فالحدّ إذن فى مسأله حدَّ الترخُّص له عنوان عرفيّ، بينما فى مقامنا له عنوان واقعيّ.

و عليه: فبعد أن اعتبر الشارع الرؤيه طريقاً يطرح التساؤل فى أنه طريق لأى شىء؟ إذا قلنا: إنه طريق للهِلال فى حال خروجه من المحاق، حيث لا تتيّس رؤيته بالعين الاعتياديّه، فهذا إضافه إلى بعده، فهو عين المدعى.

موضوع الرؤيه

و عليه: فما يقتضيه البحث العلمى ليس التركيز على كون الرؤيه بنحو الطريقيّه، أو لا، بل لا بدّ من البحث عن نفس الشىء الذى تقع الرؤيه موضوعاً له، فهل هو صرف الخروج من المحاق؟ ليجاب بما أنّ الخروج من المحاق أمر عقليّ دقيق خارج عن الفهم العرفى، فلا يمكن أن يكون هو الملاك، هذا الاحتمال الأوّل.

الاحتمال الثانى: هو أن يخرج من المحاق بمقدار معيّن، و أن يخرج من تحت شعاع الشمس، و لا تمكن رؤيته إلا بالعين المسلّحه.

الاحتمال الثالث: هو أن يخرج و تمكن رؤيته بالعين الاعتياديّه.

و يقع البحث فى الصحيح من هذين الاحتمالين: الثانى أو الثالث، و فى الدليل على ذلك، و صرف الادّعاء بأنّ الرؤيه مأخذه بنحو الطريقيّه لا يعيّن الصحيح

منهما. و بعبارة اخرى: الطريقيّته تنسجم مع كلا الاحتمالين. نعم، يمكن إثبات أحدهما أو نفيه بواسطة الإطلاق و عدمه.

و الحاصل من مجموع ما تقدّم عدم صحّته شيء من هاتين الدعويين في عدم حجّيه الرؤيه بالعين المسلّحه، فنستنتج أنّ الملاك لمّا كان هو ثبوت الهلال، و الرؤيه ليست إلّا- طريقا مؤدّيا إليه لتحصيل اليقين بثبوتّه- و أيضا ليس الملاك في بدايه الشهر و وجوب الصيام إلّا- اليقين بثبوت الهلال، و قد سبقت الإشاره إلى أنّ الهلال أمر واقعيّ تكوينيّ يتعلّق بالليله الاولى من الشهر- فالرؤيه بالوسائل و الأجهزة الحديثه هي معتبره شرعا و مجزئه في ثبوت الهلال.

إيرادات و توهمات:

الإيراد الأوّل: أنّه لو كانت الرؤيه بالوسائل الحديثه حجّه معتبره شرعا، للزم ثبوت النجاسه و الطهاره بالميكروسكوب؛ بمعنى وجوب غسل الثوب من الذرّات التي يمكن مشاهدتها بالميكروسكوب، مع أنّه يشكل الالتزام بذلك فقهيّا، بل هو غير صحيح (١).

و الجواب على ذلك واضح جدّا، و هو: أنّ المعيار في باب النجاسات و لزوم تطهيرها- كما في الأخبار- هو اليقين بالنجاسه؛ أي يجب التطهير في صورته التيقن بالنجاسه، كما قال عليه السّلام: إن كان استبان من أثره شيء فاغسله، و إلّا لا بأس (٢).

طبعا هذه الروايات واردة في مقام الشكّ، فالشارع لا يوجب التفحص عن الواقع في حالات الشكّ، بل يجب الاجتناب و التطهير عند تيقن النجاسه. و بعبارة

ص: ٤٤٤

١- ١) فقه اهل بيت عليهم السّلام، سال ١١، شماره ١٧٠: ٤٣.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٤ ح ١٣٤٧، قرب الإسناد: ١٩٣ ح ٧٢٩، و عنهما وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٣.

اخرى:إنه لو كان التفحص عن النجاسة هو الأصل لقلنا بأن من طرق ثبوتها هو النظر بالميكروسكوب أو المكبره،و لكنّ الشارع لما وسّع على المكلفين في ذلك نستنتج عدم وجوب الفحص،بل لو حصل القطع بالنجاسة بشكل عادى لوجب التطهير.

وقد يطرح التساؤل التالى:أنه و إن لم يجب الفحص و لو بالآلات و الوسائل، و لكن لو اتفق ذلك صدفة و تمّ رؤيه ذرات النجاسة بالمكبره أو الميكروسكوب على الثوب فما حكم ذلك؟

يمكن القول بأنّ هذا من مصاديق الاستبانه استنادا إلى الإطلاقات،و بما أنه حصل اليقين بالنجاسة فيشترك هذا المورد مع سائر الموارد فى الحكم.

و لكن من المحتمل أيضا أن يستفاد من مجموع الأدلّه الوارده فى باب الطهاره و النجاسه أنّ الشارع لم يجعل هذا المقدار موضوعا للحكم،و أنه قد تلقى ذلك بمنزله العدم،و لكن هذا لا يعنى إسناد ذلك إلى الانصراف.

الإيراد الثانى:قيل فى حدّ الترخّص:إنه المكان الذى يتوارى فيه الجدران و يخفى فيه الأذان،فلو قلنا:إنّ المعيار هو مطلق الرؤيه و مطلق السماع،لكان اللازم اعتبار المكان الذى يبعد عشرين كيلومترا حدّا للتخّص فيما لو كان يرى منه الجدران بواسطه التسلكوب مثلا،و الحال أنّ الفقهاء اعتبروا المعيار هو الحاله العاديه (1).

الجواب:من الواضح أنّ حدّ الترخّص لا- يختلف باختلاف الأفراد،بل هو أمر عرفى،و تحديد الشرع له ليس تحديدا تعييدا محضا،بل هو كاشف عن ضابطه عرفيه،فالعرف يعتبر الرؤيه و السماع الطبيعيتين هما المقياس،و لا يقيم اعتبارا

ص: ٤٤٥

للأجهزة و الوسائل؛ و ذلك لأنه لو اخذ مثل هذه الوسائل بنظر الاعتبار لاختلف حدّ الترخّص باختلاف هذه الوسائل، و لخرج عن حقيقه الحدّ. و بعبارة اخرى:

إنّ الملاك لحدّ الترخّص هو الابتعاد عن البلد بحيث تخفى الجدران و لا يسمع الأذان، و هذا الابتعاد نفسه هو أفضل قرينه على وجود حدّ معيّن له فى الواقع.

الإيراد الثالث: قيل: إنّه لو شهد اثنان حادّى البصر لا تكفى شهادتهم، فتلحق الرؤيه بالوسائل بذلك فى عدم الاعتبار (١).

و الجواب أوّلاً: أن حدّ البصر فى نفسها يحتمل معها قويّاً وقوع الخطأ فيه، فى حال أنّ مثل هذا الخطأ فى التلسكوب إمّا معدوم أو ضعيف.

و ثانياً: إمكانيه الرؤيه بالتلسكوب أو المكبرات لكلّ أحد، و هذا بعكس هؤلاء ذوى البصر الحادّ، فإنّ ذلك خاصّ بهم، و لذا لا يمكن قياس النظر بالتلسكوب على حادّ النظر.

و ثالثاً: أنّ هذا الاستدلال لا يعدو أن يكون قياساً، فلا يمكن أن يقال مثلاً فى باب النجاسات: إنّه لو رأى النجاسه شخص حادّ البصر بما لا يراها غيره لم يجب عليه الاجتناب، بل يجب عليه الاجتناب عند التيقّن بالنجاسه و إن لم يجب على الآخريين الاجتناب.

و رابعاً: المستفاد من هذه الفتوى عدم حجّيه مثل هذه الشهاده للغير، لكن هى حجّيه فى حقّهم و يجب عليهم ترتيب آثارها.

الإيراد الرابع: أنّ لازم اعتبار الشارع للرؤيه بالعين المسلّحه معناه تخطئه المسلمين لأكثر من ألف سنه، حيث إنّ هذه الوسائل لم تكن فى السابق، فمعناه أنّ الشهر كان يتأخّر عندهم إمّا دائماً أو غالباً (٢).

ص: ٤٦٦

(١-١) لم نجده عاجلاً.

(٢-٢) رؤيت هلال ١٣٣٥:٢-١٣٣٦، مجله فقه، دفتر تبليغات، شماره ٩٩:٥٠-١٠٠، فقه أهل بيت عليهم السلام، سال

الجواب أولاً: أن القول بهذا الإشكال ينحصر بصوره منع الشارع للناس من هذه الوسائل، والحال أنه لم يمنع منها.

و ثانياً: أن تماميه هذا الإشكال تتوقف على أن تكون الرؤية بالعين المسلّحه هي المتعيّنه و المعيار الحقيقي، مع أنه قد تقدّم أن القائلين بها يذهبون إليها على نحو مانعه الخلوّ.

و ثالثاً: أنه إذا تمّت رؤيته في منطق ما بالعين غير المسلّحه، فهذا لا- يعني أبداً عدم إمكانيه رؤيته في الليله السابقه، و عليه: فلا يمكن مناقشه هذا الرأي من خلال الإيراد المذكور.

و بعبارة اخرى: إن اعتبار الرؤية بالعين المسلّحه كافيه أو غير كافيه لا يؤثر في الواقع شيئاً، كما هو الحال في الرؤية بالعين غير المسلّحه.

الإيراد الخامس: أن القول بحجّيه الرؤية بالعين المسلّحه يستتبع إشكاليات عديده، و هو قابل للنقض ببرهان الخلف. بيان ذلك: أن حجّيه هذا القول تستلزم القول بأن الأحكام الشرعيه و المصالح و المفاسد هي تابعه لتطور الحياه و الأجهزة الحديثه، فإذا تم اختراع التلسكوب مثلاً و أمكن من خلاله رؤية الهلال الذي لم يكن ير بدونه، فهذا معناه أن تتقدّم ليله القدر و أن تعجّل الملائكه بنزولها في تلك الليله التي رؤى فيها الهلال (1).

الجواب أولاً: أن هذه الإشكاليات يمكن أن تكون مشتركه؛ بمعنى أنه حتى لو كان المعيار هو الرؤية بالعين الاعتياديّه؛ فإنّ مثل هذه الإشكالات موجوده أيضاً في البلاد التي لم ير فيها الهلال و ليست قريه الافق. و بعبارة اخرى: إنّ هذه الاشكالات ليست ناشئه من استعمال الوسائل الحديثه.

ص: ٤٦٧

(١-١) بررسی حکم شرعی رؤیت هلال با چشم مسلح، محمد سمیعی.

و ثانياً: أننا ندعى أساساً أن اعتماد الرؤية بالعين غير المسلّحة تحول دون وقوع مثل هذه الإشكالات، فهذا الطريق أسلم من الرؤية بالعين الطبيعيّة.

و ثالثاً: و هو العمده في الجواب، و حاصله: أنه قد ثبت في علم الاصول أنّ الأحكام الواقعيّة و الظاهريّة هي التابعه للمصالح و المفسد. و أمّا الأحكام الفعليّة التي تحمل العنوان الظاهري فلها ملاكاتها الخاصّة بها المذكوره في علم الاصول (1).

و رابعاً: الوارد في الروايات (2) و الفتاوى (3) أنه لو رأى شخص الهلال لوحده دون سواه، و اطمأنّ إلى رؤيته من غير شكّ فيها و جب عليه الصوم وحده. و أمّا إذا كان شاكاً صام مع سائر الناس. و على كلّ حال، فإنّ وظيفته تختلف عن غيره، فهل تلتزمون في مثل هذه الصورة بالإشكالات المذكوره؟ أم أنّ العلاج هو طرق الجمع المذكوره في محلّها (4) بين الحكم الواقعي و الظاهري؟

فالتّتيجه هي عدم ترتّب شيء من هذه التوالى الفاسده على الرأى المختار القاضى بجواز استعمال الأجهزه الحديثه لرؤيه الهلال.

ص: ٤٤٨

١- ١) راجع أجدود التقريرات ٣: ٦٦-٦٧، فوائد الاصول ٣: ٥٧-٥٩، ٦٢-٩٦، محاضرات في اصول الفقه ٢: ٣٦١، و ج ٢: ٣-٣، مصباح الاصول ٢: ٢١-٥٥، ٢٢.

٢- ٢) وسائل الشيعة ١٠: ٢٦٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ب ٤.

٣- ٣) النهايه: ١٥٠، شرائع الإسلام ١: ١٩٩، العروه الوثقى ٣: ٦٢٨، وسيله النجاه: ٢٥٠، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله، كتاب الصوم: ٢٣١.

٤- ٤) كفايه الاصول: ٣٢٢، فوائد الاصول ١: ١٢١-١٢٢، فوائد الاصول ٣: ١٠٠-١١٩، سيرى كامل در اصول فقه ١١٩: ١٠-١٨٦.

- ١- آراء السبء على الفانى الاصفهانى حول القرآن (١٣٣٢-١٤٠٩) قم المقدسه، ١٣٩٩ هـ.
- ٢- آلاء الرحمن فى تفسير القرآن، للشيخ محمد جواد بن حسن بن طالب بن عباس بن إبراهيم ابن حسين البلاغى الربعى (١٢٨٢-١٣٥٢) مؤسس البعثه، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.
- ٣- آيه التطهير رؤيه مبتكره، لآيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكرانى قدس سره، وآيه الله الشيخ شهاب الدين الإسرائقى قدس سره، مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الثانيه، ١٤٢١ هـ.
- ٤- أجود التقريرات، تقريرات أبحاث الميرزا محمد حسين الغروى النائىنى (م ١٣٥٥) للسبء أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) مطبوعه ستاره، قم، ١٤١٩ هـ.
- ٥- الاحتجاج، لأبى منصور أحمد بن على بن أبى طالب الطبرسى (من أعلام القرن السادس) دار الاسوه، قم، الطبعة الثالثه، ١٤٢٢ هـ.
- ٦- الإحكام فى اصول الأحكام، لأبى الحسن على بن أبى محمد بن سالم الثعلبى، أو التغلبى، الملقب سيف الدين الآمدى (٥٥١-٦٣١) دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٤١٨ هـ.
- ٧- اختيار معرفه الرجال، المعروف ب«رجال الكشى» لشيخ الطائفه أبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) جامعه مشهد، ١٣٤٨ ش.

- ٨- أخلاق ناصري، لمحمّد بن محمّد بن الحسن، الفيلسوف، المحقّق الخواجه نصير الدّين الطوسي (٥٩٧-٦٧٢) شركة سهامى انتشارات خوارزمى، طهران، الطبعه الثانيه، ١٣٦٠ ش.
- ٩- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، لأبى منصور الحسن بن يوسف بن علىّ بن المطهر الأسدى، المعروف بالعلامة (٦٤٨-٧٢٦) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعه الاولى، ١٤١٠ هـ.
- ١٠- أساس البلاغه، لجار الله أبى القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمى الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨) دار بيروت للطباعه و النشر، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
- ١١- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لشيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن بن علىّ الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعه الثالثه، ١٣٩٠ هـ.
- ١٢- الإشارات و التنبهات، لأبى علىّ حسين بن عبد الله بن الحسن بن علىّ بن سينا، ثمّ البخارى، الملقّب بالشيخ الرئيس (٣٧٠-٤٢٨) المطبعه الحيدرئيه، طهران، الطبعه الثانيه، ١٤٠٣ هـ.
- ١٣- الاصول العامه للفقّه المقارن، للسيد محمد تقى بن سعيد الحكيم (تولّد ١٩٢١ م) مؤسسّه آل البيت عليهم السّلام، قم، الطبعه الثانيه، ١٩٧٩ م.
- ١٤- اصول الفقّه، للشيخ محمّد رضا بن محمّد بن عبد الله بن محمد المظفر النجفى (١٣٢٢-١٣٨٣) مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعه الثانيه، ١٤١٥ هـ.
- ١٥- الاعتقادات، سلسله مؤلّفات الشيخ المفيد، لأبى جعفر محمد بن علىّ بن الحسين بن موسى ابن بابويه القمى، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) دار المفيد، بيروت، الطبعه الثانيه، ١٤١٤ هـ.
- ١٦- أقرب الموارد فى فصح العرييه و الشوارد، لسعيد بن عبد الله بن ميخائيل بن إلياس بن يوسف الخورى الشرتونى (١٢٦٥-١٣٣٠) مكتبه لبنان، بيروت، الطبعه الثانيه، ١٩٩٢ م.
- ١٧- كذوبه تحريف القرآن، للشيخ رسول جعفریان، معاوئيه العلاقات الدولئيه فى منظمه الإعلام الإسلامى، طهران، الطبعه الاولى، ١٤٠٦ هـ.
- ١٨- الأمالى، لأبى جعفر محمد بن علىّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسسّه البعته، قم، الطبعه الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٩-الأمالى، لشيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن بن على بن الحسن الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) مؤسس البعثه، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

٢٠-الأمالى، لأبى عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبى البغدادى، الملقب بالشيخ المفيد (٣٣٨-٤١٣) منشورات جماعه المدرّسين، قم المقدّسه، ١٤٠٣ هـ.

٢١-الانتصار، لعلى بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السّلام، المعروف بالشيخ المرتضى و علم الهدى (٣٥٥-٤٣٦) مؤسس النشر الإسلامى، قم المشرفه، ١٤١٥ هـ.

٢٢-أنوار الاصول، تقريراً لأبحاث الشيخ ناصر مكارم الشيرازى، لأحمد القدسى، مدرسه الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٦ هـ.

٢٣-أوثق الوسائل فى شرح الرسائل، لموسى بن جعفر بن أحمد بن لطف على بن محمد صادق التبريزى (م ١٣٠٧) انتشارات كتبه نجفى، قم، بالافست عن الطبعة فى سنه ١٣٩٧ هـ.

٢٤-الإيضاح، لفضل بن شاذان بن الخليل الأزدي النيسابورى (م ٢٦٠) مؤسس الأعلمى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٢ هـ.

٢٥-إيضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد، لفخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلى (٦٨٢-٧٧١) المطبعة العلميه، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٧ هـ.

-ب-

٢٦-بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمّه الأطهار عليهم السّلام، للعلّامه المولى محمد باقر بن محمد تقى المجلسى (١٠٣٧-١١١١، ١١١٠) دار الكتب الإسلاميه، طهران.

٢٧-بحر الفوائد فى شرح الفرائد، لمحمّد حسن بن جعفر بن محمّد الآشيانى (حدود ١٢٤٨-١٣١٩) مكتبه آيه الله المرعشى النجفى، ١٤٠٣ هـ.

٢٨-بحوث فى علم الاصول (مباحث الدليل اللفظى) تقريراً لأبحاث السيّد محمد باقر الصدر

(١٤٠٠-١٣٥٣) للسيد محمود الهاشمي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.

٢٩- بدائع الأفكار في الاصول، تقرير بحث الشيخ ضياء الدين ابن المولى محمد العراقي (١٢٧٨-١٣٦١) للشيخ هاشم بن محمد الآملي (١٣٢٢-١٤١٣) المطبعة العلميّة، النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ.

٣٠- البرهان في تفسير القرآن، للسيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل بن عبد الجواد بن علي بن سليمان ابن السيد ناصر الحسيني البحراني، التوبلي الكتكتاني (م ١١٠٧) مؤسسه البعثة، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ.

٣١- بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليه و اله، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (م ٢٩٠) مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، قم المقدسه، ١٤٠٤ هـ.

٣٢- البلد الأمين، لتقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمّد بن صالح بن إسماعيل الحارثي الكفعمي العاملي (٨٤٠-٩٠٥) طبع الحجرى.

٣٣- البيان، للشيخ أبي عبد الله شمس الدين محمد بن جمال الدين مكّي بن محمد بن حامد بن أحمد المطلبى العاملي النباطي، المشتهر بالشهيد الأوّل (٧٣٤-٧٨٦) بنياد فرهنگي الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ.

٣٤- البيان في تفسير القرآن، للسيد أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣) مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، الطبعة الثلاثون، ١٤٢٤ هـ.

-ن-

٣٥- التاج المذهب لأحكام المذهب، لأحمد بن قاسم العنسي اليماني الصنعاني (١٣٢٠-١٣٩٠) دار الحكمة اليمانيّة، صنعاء، ١٤١٤ هـ.

٣٦- تاريخ التشريع الإسلامي (التشريع و الفقه) لمناخ خليل القطان، مؤسسه الرساله، ناشرون، بيروت، الطبعة السادسة و العشرون، ١٤١٩ هـ.

ص: ٤٧٢

- ٣٧- تاريخ الفقه الإسلامى، أفكار و رجال، لمحمد كمال الدين، منشأه المعارف، الاسكندريه، الطبعة الاولى، ٢٠٠٠ م.
- ٣٨- تاريخ فقه أهل البيت عليهم السلام، للشيخ محمد مهدي الأصفى، مقدّمه رياض المسائل، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.
- ٣٩- تاريخ المذاهب الإسلاميه فى السياسه و العقائد و تاريخ المذاهب الفقهيه، لمحمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد بن عبد الله، المعروف ب«محمد أبو زهره» (١٣١٦-١٣٩٤) دار الفكر العربى، القاهره.
- ٤٠- تأويل الآيات الظاهره فى فضائل العتره الطاهره، للسيد شرف الدين على الحسينى الأسترابادى الغروى (من علماء النصف الثانى - من القرن العاشر) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٤١- تبصره المتعلمين فى أحكام الدين، لأبى منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الأسدى، المعروف بالعلامة الحلى (٦٤٨-٧٢٦) وزاره الثقافه و الإرشاد الإسلامى، طهران، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ.
- ٤٢- التبيان فى تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، بيروت، بالافست عن مكتبه الأمين فى النجف الأشرف.
- ٤٣- تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه، لأبى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الأسدى، المعروف بالعلامة الحلى (٦٤٨-٧٢٦) مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠-١٤٢٢ هـ.
- ٤٤- تحرير الوسيله، للإمام الراحل السيد روح الله الموسوى الخمينى قدس سرّه (١٢٨١-١٣٦٨ ش) مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ هـ.
- ٤٥- تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه و اله، لأبى محمد الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرّانى

الحلبى (من أعلام القرن الرابع) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.

٤٦- تذكرو الفقهاء، لأبى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الأسدى، المعروف بالعلامة الحلّى (٦٤٨-٧٢٦) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤-١٤٢٧ هـ، و مكتبه المرتضويّه لإحياء الآثار الجعفريّه، طهران.

٤٧- تشریح الاصول، لملاً على بن فتح الله النهاوندى النجفى (حدود ١٢٤٢-١٣٢٢) طهران، ١٣١٦ هـ.

٤٨- تصحيح اعتقادات الإماميه، سلسله مؤلفات الشيخ المفيد، لأبى عبد الله محمد بن محمد بن نعمان العكبرى، الملقب بالشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤١٤ هـ.

٤٩- تفسير الصافى، لمحمد بن المرتضى بن محمود، المدعوّ بالمولى محسن، و المشتهر بالفيض الكاشانى (١٠٠٧-١٠٩١) المكتبه الإسلاميه، طهران، ١٣٦٢ ش.

٥٠- تفسير العياشى، لأبى النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمى السمرقندى، المعروف بالعياشى (من أعلام القرن الثالث الهجرى) المكتبه العلميه الإسلاميه، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٨٠-١٣٨١ هـ.

٥١- تفسير القمى، لأبى الحسن على بن إبراهيم بن هاشم القمى (من أعلام قرنى ٣ و ٤) مطبعه النجف، النجف، الطبعة الثانيه، بيروت، ١٣٨٧ هـ.

٥٢- التفسير الكبير، المسمى ب«مفاتيح الغيب»، لأبى عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن على التيمى البكرى الطبرستانى، المعروف بالفخر الرازى (٥٤٣-٦٠٦) دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثالثه، ١٤٢٠ هـ.

٥٣- تفسير كنز الدقائق و بحر الرغائب، لميرزا محمد المشهدى ابن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمى (م حدود ١١٢٥) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧-١٤١٣ هـ.

٥٤- التفسير المنسوب إلى الإمام أبى محمد الحسن بن على العسكري عليهما السلام، مدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.

٥٥- تفسير نمونه، لآيه الله العظمى ناصر مكارم الشيرازى، دار الكتب الإسلاميه، طهران، ١٣٨٠ ش.

- ٥٦- تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، كتاب الصوم، لآيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى قدس سرّه (١٣٥٠-١٤٢٨)، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٦ هـ.
- ٥٧- تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، كتاب الحجّ، لسماحه الفقيه المحقق آيه الله العظمى الحاجّ الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى قدس سرّه (١٣٥٠-١٤٢٨) دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ.
- ٥٨- تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، كتاب الحدود، لسماحه الفقيه آيه الله العظمى الحاجّ الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى قدس سرّه (١٣٥٠-١٤٢٨) مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
- ٥٩- تلخيص المرام فى معرفه الأحكام، لأبى منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الأسدى، المعروف بالعلامة الحلّى (٦٤٨-٧٢٦) مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميه، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ هـ.
- ٦٠- تمهيد القواعد، لزين الدين بن على بن أحمد العاملى، المعروف بالشهيد الثانى (٩١١-٩٦٥) مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ.
- ٦١- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، لجمال الدين أبى عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيورى، المعروف بالفاضل المقداد (م ٨٢٦) مكتبة آيه الله المرعشى النجفى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ.
- ٦٢- التنقيح فى شرح العروه الوثقى، تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) للميرزا علىّ الغروى التبريزى (١٣٤٩-١٤١٨) مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ.
- ٦٣- التنقيح فى شرح المكاسب، تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) للميرزا علىّ الغروى التبريزى (١٣٤٩-١٤١٨) مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٥ هـ.

٦٤- تهذيب الأحكام في شرح المقنعه، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥-٤٦٠) دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٧ هـ.

٦٥- تهذيب الأصول، تقرير أبحاث آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني (١٢٨١-١٣٦٨ ش) للشيخ جعفر السبحاني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سرّه، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.

٦٦- تواتر القرآن، للشيخ محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن الحسين، المعروف بالحزّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤) دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الاولى، ١٤٢٦ هـ.

٦٧- التوحيد، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) منشورات جماعه المدرّسين، قم.

٦٨- توضيح المسائل مراجع، دفتر انتشارات اسلامي قم، الطبعة الرابعة، ١٣٧٨ ش.

-ث-

٦٩- ثابتها و متغيرها، لمحمد تقي جعفري (١٣٠٤-١٣٧٧) كيهان انديشه، العدد ١٠، السنه التاسعه.

٧٠- ثواب الأعمال، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مكتبه الصدوق، طهران، ١٣٩١ هـ.

-ج-

٧١- جامع الأخبار، أو معارج اليقين في اصول الدين، للشيخ محمد بن محمد الشعيري السبزواري (من أعلام القرن ٩) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

٧٢- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب (٢٢٤-٣١٠) دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.

٧٣- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي

الأندلسى القرطبي (م ٦٧١) دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٧٤- جامع المسائل، استفتاءات، لآيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى قدس سره (١٣٥٠-١٤٢٨) مطبوعه مهر، قم، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ ش.

٧٥- جامع المقاصد فى شرح القواعد، لنور الدين أبى الحسن على بن الحسين بن على بن عبد العالى الكركى، المعروف بالمحقق الثانى (٨٦٨-٩٤٠) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤-١٤١٥ هـ.

٧٦- جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن بن باقر بن عبد الرحيم النجفى (م ١٢٦٦) دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة السابعة، و مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الاولى.

-ح-

٧٧- حاشيه فوائد الاصول، للشيخ ضياء الدين ابن المولى محمد العراقى (١٢٧٨-١٣٦١) مؤسسه النشر الإسلامى، قم المقدسه، ١٤١٧ هـ.

٧٨- حاشيه الكفايه، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائى التبريزى (١٣٢١-١٤٠٢) بنياد علمى و فكرى مؤلف.

٧٩- حاشيه المكاسب، لميرزا على بن عبد الحسين بن المولى على أصغر بن محمد باقر الإيروانى الغروى (١٣٠١-١٣٥٤) دار ذوى القربى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ هـ.

٨٠- حاشيه المكاسب، للشيخ محمد حسين بن محمد حسن بن على أكبر بن آقا بابا بن آقا كوچك النخجوانى، المعروف بالمحقق الاصفهانى (١٢٩٦-١٣٦١) دار المصطفى صلى الله عليه و اله لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

٨١- حاشيه المكاسب (التعليقه على المكاسب) للشيخ محمد كاظم ابن المولى حسين الهروى الخراسانى، المعروف ب«الآخوند الخراسانى» (١٢٥٥-١٣٢٩) وزاره الإرشاد الإسلامى،

ص: ٤٧٧

طهران، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

٨٢- حاشيه المكاسب، لمحمد كاظم ابن السيّد عبد العظيم الكسنوى النجفى الطباطبائى، الشهير بالسيّد اليزدى (١٢٤٧-١٣٣٧) دار المصطفى صلى الله عليه و اله لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.

٨٣- الحبل المتين فى إحكام أحكام الدين، للشيخ بهاء الدين محمد بن عزّ الدين حسين بن عبد الصمد بن شمس الدين محمد بن علىّ بن الحسين بن محمد بن صالح بن إسماعيل العاملىّ الجبعى الحارثى الهمدانى، الملقّب بالشيخ البهائى (٩٥٣-١٠٣٠) مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ هـ.

٨٤- الحدائق الناضره فى أحكام العتره الطاهره، للشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن أحمد بن عصفور البحرانى (١١٠٧-١١٨٦) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥ هـ.

٨٥- حقائق الاصول، للسيّد محسن بن مهدى بن صالح بن أحمد بن محمود الطباطبائى الحكيم (١٣٠٦-١٣٩٠) المطبعه العلميه، النجف، ١٣٧٢ هـ.

٨٦- حقائق التأويل فى متشابه التنزيل، لأبى الحسن محمّد بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم المجاب بن الإمام موسى بن جعفر الصادق عليهما السّلام، المعروف بالشريف الرضى (٣٥٩-٤٠٦) دار المهاجر، بيروت.

٨٧- حكمت و حكومت، للدكتور مهدى الحائرى، انتشارات شادى، الطبعة الاولى، ١٩٩٥ م.

-خ-

٨٨- الخصال، لأبى جعفر محمد بن علىّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ.

٨٩- خلاصه الأقوال فى معرفه الرجال، لأبى منصور الحسن بن يوسف بن علىّ بن المطهر الأسدى، المعروف بالعلّامه الحلىّ (٦٤٨-٧٢٦) نشر الفقاهه، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

٩٠- الخلاف، لشيخ الطائفه أبى جعفر محمد بن الحسن بن علىّ الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.

ص: ٤٧٨

- ٩١-دراسات في الاصول، لآية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكراني قدس سرّه (١٣٥٠-١٤٢٨) انتشارات دار التفسير، قم، الطبعة الاولى، ١٣٨٣ ش.
- ٩٢-دراسات موسّعه حول المسائل المستحدثة، للشيخ على آزاد القزويني، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ.
- ٩٣-الدرّة الباهرة في الأصداف الطاهرة، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن جمال الدين مكّي بن محمد بن حامد بن أحمد العاملي النباطي، المشتهر بـ«الشهيد الأول» (٧٣٤-٧٨٦) الآستانه الرضويّه المقدّسه، مشهد، ١٣٦٥ هـ.
- ٩٤-درر الفوائد، للشيخ عبد الكريم بن محمد جعفر مهرجردي الحائري اليزدي (١٢٧٦-١٣٥٥) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، ١٤٠٨ هـ.
- ٩٥-الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين أبي بكر بن عثمان بن محمّد بن خضر بن أيوب بن محمد بن همام الدين الأسيوطي، المعروف بالسيوطي (٨٤٩-٩١١) دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الاولى ١٤٢١ هـ.
- ٩٦-الدروس الشرعية في فقه الإماميّة، للشيخ شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهير بالشهيد الأول (٧٣٤-٧٨٦) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ.
- ٩٧-دروس في علم الاصول، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣-١٤٠٠) مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.
- ٩٨-دروس في مسائل علم الاصول، للميرزا جواد التبريزي (م ١٣٢٧) دفتر معظّم له، ستاره، قم.
- ٩٩-دعائم الإسلام و ذكر الحلال و الحرام، و القضايا و الأحكام، عن أهل بيت رسول الله عليه و عليهم أفضل السلام، لنعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي (م ٣٦٣) دار المعارف بمصر، القاهرة الطبعة الثانية، ١٣٨٣-١٣٨٥ هـ.
- ١٠٠-دليل الناسك، للسيد محسن بن مهدي بن صالح بن أحمد بن محمود الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦-١٣٩٠) مدرسه دار الحكمة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.

١٠١- ذخيره المعاد فى شرح الإرشاد، للمحقق المولى محمد باقر بن محمد مؤمن الخراسانى السيزوارى (م ١٠٩٠) مؤسس آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٠٢- ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، للشيخ شمس الدين محمد بن مكى العاملى، الشهير بالشهيد الأول (٧٣٤-٧٨٦) مؤسس آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.

١٠٣- رجال النجاشى، لأبى العباس أحمد بن على بن أحمد بن العباس النجاشى الأسدى الكوفى (٣٧٢-٤٥٠) مؤسس النشر الإسلامى، قم، الطبعة السادسة، ١٤١٨ هـ.

١٠٤- الرسائل، لآية الله العظمى السيد روح الله الموسوى الخمينى قدس سره (١٢٨١-١٣٦٨ ش) مؤسس مطبوعاتى إسماعيليان، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ.

١٠٥- رسائل فقهية، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصارى (١٢١٤-١٢٨١) تراث الشيخ الأعظم، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

١٠٦- رسائل المحقق الكركى، لنور الدين أبى الحسن على بن الحسين بن على بن عبد العالى الكركى، المعروف بالمحقق الثانى (٨٦٨-٩٤٠) مكتبة آية الله المرعى النجفى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.

١٠٧- رساله الإثبات، لأحمد نشأت (١٨٨٧-١٩٤٧) الطبعة السابعة.

١٠٨- رساله المحكم و المتشابه نقلا- من تفسير النعمانى، المطبوع مع جامع الأخبار و الآثار عن النبى و الأئمة الأطهار عليهم السلام ج ٣، لعلى بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، المعروف بالشرىف المرتضى و علم الهدى (٣٥٥-٤٣٦) مؤسس الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسه، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

١٠٩- روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى، لشهاب الدين أبى الفضائل محمد بن عبد الله الحسينى الآلوسى (١٢١٧-١٢٧٠) دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.

١١٠-الروضه البهيّه فى شرح اللمعه الدمشقيّه، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥) دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ.

١١١-روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥) مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميه، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ هـ.

١١٢-روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، المشهور ب«تفسير الشيخ أبو الفتوح الرازى»، لجمال الدين أبى الفتوح الحسين بن عليّ بن محمّد بن أحمد بن الحسين بن أحمد الخزاعى الرازى النيسابورى (م حدود ٥٥٤) بنياد پژوهشهاى اسلامى آستان قدس رضوى (مؤسسه الدراسات الإسلاميه التابعه للروضه الرضويه) مشهد، ١٣٧١ ش.

١١٣-رؤيت هلال، رضا مختارى و محمد رضا نعمتى و...، مؤسسه بوستان كتاب (مؤسسه النشر الإسلامى) قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٥-١٤٢٦.

١١٤-رياض المسائل فى بيان أحكام الشرع بالدلائل، للسيد عليّ بن محمد بن عليّ بن أبى المعالى الطباطبائى الحسينى الحائرى (١١٦١-١٢٣١) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٦ هـ.

-ز-

١١٥-زبده البيان فى براهين أحكام القرآن، للمولى أحمد بن محمد، الشهير بالمحقّق و المقدّس الأردبيلى (م ٩٩٣) انتشارات مؤمنين، قم، الطبعة الثانيه، ١٤٢١ هـ.

-س-

١١٦-السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، لمحمد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم ابن عيسى العجلي (٥٤٣-٥٩٨) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٠ هـ.

١١٧-سعد السعود للنفس، للسيد رضى الدين أبى القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد بن

ص: ٤٨١

أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد العلوي الحسني، الحسيني، المعروف بابن طاووس (٥٨٩-٦٦٤) مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

١١٨-سلسله الأحاديث الصحيحه، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

١١٩-سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه الربعي القزويني (٢٠٩-٢٧٣) دار الكتب العلميه، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

١٢٠-سنن الترمذي (الجامع الصحيح) لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سوره بن موسى بن الضحّاك السلميّ (٢٠٩-٢٧٩) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٥ هـ.

١٢١-سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التميمي الدارمي السمرقندي (١٨١-٢٥٥) دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

١٢٢-السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي الخسروجردي (٣٨٤-٤٥٨) دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

١٢٣-سنن النسائي، لأحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار النسائي، أبو عبد الرحمان (٢١٥-٣٠٣) دار الجيل، بيروت.

١٢٤-سيرى كامل در اصول فقه، لآيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني قدس سرّه، انتشارات فيضيه، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٧-١٣٨٨ ش.

-ش-

١٢٥-شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، لأبى القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبى زكريّا يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي، المعروف بالمحقّق الحليّ (٦٠٢-٦٧٦) مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ.

١٢٦-شرح الإشارات و التنبهات، لمحمد بن محمد بن الحسن، الفيلسوف، المحقق الخواجه

ص: ٤٨٢

نصير الدّين الطوسى (٥٩٧-٦٧٢) المطبعة الحيدريّه، طهران، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ.

١٢٧- الشرح الكبير، لشمس الدّين أبى محمّد عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامه المقدسى (٥٩٧-٦٨٢) دار الكتب العلميه، بيروت.

-ص-

١٢٨- الصحاح، المسمّى تاج اللغه و صحاح العريّه، لأبى نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابى (م حدود ٤٠٠) دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

١٢٩- صحيح مسلم، لأبى الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابورى (٢٠٦-٢٦١) دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ.

١٣٠- صحيفه إمام، للإمام الراحل السيّد روح الله الموسوى الخمينى قدّس سرّه (١٢٨١-١٣٦٨ ش) مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٨ ش.

١٣١- الصوم فى الشريعه الإسلاميه الغراء، لآيه الله الشيخ جعفر السبحانى، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ هـ.

١٣٢- صيانه القرآن من التحريف، للشيخ محمد هادى معرفه (م ١٤٢٧) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٨ هـ.

-ع-

١٣٣- العروه الوثقى، للسيّد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى (١٢٤٧-١٣٣٧) مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ هـ، و مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧-١٤٢٠ هـ.

١٣٤- العزيز شرح الوجيز، المعروف بالشرح الكبير، لأبى القاسم عبد الكريم بن محمّد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسين بن الحسن القزوينى الرافعى الشافعى (٥٥٥-٦٢٣) دار الكتب

العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٣٥- علل الشرائع، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) المكتبة الحيدرية و مطبعتها، النجف، ١٣٨٥ هـ.

١٣٦- العناوين، للسيد مير عبد الفتاح بن علي الحسيني المراغي (م ١٢٥٠) مؤسس النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٣٧- عوائد الأيام، للمولى أحمد بن المولى محمد مهدي بن أبي ذر، المعروف بالفاضل النراقي (١١٨٥-١٢٤٥) مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٣٨- عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال، للشيخ عبد الله بن نور الله البحراني الاصفهاني (من أعلام تلامذه المجلسي) مؤسس الإمام المهدي عليه السلام، قم المقدسه، الطبعة الاولى، ١٤٠٥-١٤١٦ هـ.

١٣٩- عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينيه، لمحمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي، المعروف بابن أبي جمهور (م ٩٤٠) مطبعه سيد الشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ.

١٤٠- العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي (١٠٠-١٧٥) انتشارات اسوه التابعه لمنظمه الأوقاف و الامور الخيرية، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

١٤١- عيون أخبار الرضا عليه السلام، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) دار العلم، قم، ١٣٧٧ هـ.

-غ-

١٤٢- الغدير في الكتاب و السنه و الأدب، للشيخ عبد الحسين بن أحمد بن نجف علي بن الله يار بن محمد التبريزي النجفي، الشهير بالعلامة الأميني (١٣٢٠-١٣٩٠) مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٦-١٤٢٢ هـ.

١٤٣- غنائم الأيام في مسائل الحلال و الحرام، لأبي القاسم بن محمد حسن بن نظر علي الجيلاني

ص: ٤٨٤

الشفةى الجابلاقى القمى، المعروف بصاحب القوانين، و يعرف بالمحقق و الميرزا القمى (١١٥٢-١٢٢١) مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٤٤- غنيه النزوع إلى علمى الاصول و الفروع، للسيد أبى المكارم حمزه بن على بن زهره الحلبي، المعروف بابن زهره (٥١١-٥٨٥) مؤسس الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٤٥- الغيبة، لأبى عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب النعمانى، يعرف بابن أبى زينب (من أعلام القرن الرابع) مكتبه الصدوق، طهران، ١٣٩٧ هـ.

١٤٦- الغيبة، لشيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) مؤسس المعارف الإسلاميه، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هـ.

-ف-

١٤٧- فتح المنان فى نسخ القرآن، للشيخ على حسن، مكتبه الخانجى بمصر، الطبعة الاولى، ١٩٧٣ م.

١٤٨- فرائد الاصول، المعروف ب«الرسائل»، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصارى (١٢١٤-١٢٨١) تراث الشيخ الأعظم، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.

١٤٩- فصل الخطاب، للميرزا حسين بن الميرزا محمد تقى بن الميرزا على محمد بن تقى النورى الطبرسى (١٢٥٤-١٣٢٠) الطبعة الحجرية.

١٥٠- الفصول الغروية فى الاصول الفقهية، للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهرانى الاصفهانى الحائرى (م ١٢٥٠) دار إحياء العلوم الإسلاميه، قم، ١٤٠٤ هـ.

١٥١- الفقه الإسلامى و أدلته، للدكتور وهبه الزحلى، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ.

١٥٢- فقه أهل البيت عليهم السلام، سنة إحدى عشر، الرقم ثلاثة و أربعون، قم، ١٣٨٤.

١٥٣- الفقه و مسائل طيبة، لمحمد آصف المحسنى، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ هـ.

١٥٤- الفقيه- من لا يحضره الفقيه، لأبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) دار الكتب الإسلاميه، طهران، الطبعة الخامسة، ١٤١٠ هـ.

- ١٥٥-الفهرست، لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق الوراق، المعروف ب«ابن النديم» (م ٣٨٠) طهران، ١٣٩٣ هـ.
- ١٥٦-الفهرست، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠) مؤسسه نشر الفقاهه، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٥٧-فوائد الاصول، من إفادات الميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم بن محمد سعيد بن عبد الرحيم الغروي النائيني (١٢٧٦-١٣٥٥) للشيخ محمد علي بن حسن بن محمد القابجي الكاظمي النجفي، المعروف بالجمالي (١٣٠٩-١٣٦٥) مؤسسه النشر الإسلامي، قم المقدسه، الطبعة الثامنة، ١٤١٧ هـ.
- ١٥٨-فوائد الاصول، للشيخ محمد كاظم بن حسين الهروي الخراساني، المعروف ب«الآخوند الخراساني» (١٢٥٥-١٣٢٩) وزاره الإرشاد الإسلامي، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ هـ.
- ١٥٩-فوائد القواعد، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي الشامي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥) مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٩ هـ.

-ق-

- ١٦٠-القاموس المحيط، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروز آبادي الشافعي (٧٢٩-٨١٧) دار الكتب العلميّه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.
- ١٦١-قراءات فقهية معاصره في الاقتصاد الإسلامي، الغدير للدراسات الإسلاميّه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٥ هـ.
- ١٦٢-قرب الإسناد، لأبي العباس عبد الله بن جعفر بن الحسين بن مالك بن جامع الحميري القمي (من أعلام القرن الثالث) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٣ هـ.
- ١٦٣-القضاء في الفقه الإسلامي، للسيد كاظم الحسيني الحائري، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ.
- ١٦٤-قلاند الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، لأحمد بن إسماعيل بن عبد النبي بن سعد

الجزائري، النجفي (م ١١٥١) مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٢ هـ.

١٦٥- قواعد الأحكام، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحلّي (٦٤٨-٧٢٦) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

١٦٦- القواعد الفقهيّة، للميرزا السيد محمد حسن البجنوردي (١٣١٦-١٣٩٦) نشر الهادي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

١٦٧- القواعد الفقهيّة، لسماحه الفقيه المحقق آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد الفاضل اللكراني قدّس سرّه (١٣٥٠-١٤٢٨)، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ هـ.

١٦٨- القواعد و الفوائد في الفقه و الاصول و العربيّة، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن جمال الدين مكّي العاملي، المعروف بالشهيد الأوّل (٧٣٤-٧٨٦) مكتبة المفيد، قم.

١٦٩- قوانين الاصول، لأبي القاسم بن محمد بن نظر عليّ الجيلاني، الرشتي الأصل، المعروف بالميرزا و المحقق القميّ (١١٥٢-١٢٢١) المكتبة العلميّة، طهران، بالافست عن الطبعة في سنة ١٣٠٣ هـ.

-٥-

١٧٠- الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩) دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨-١٣٨٩ هـ.

١٧١- الكافي في الفقه، لأبي الصلاح تقّي الدين بن نجم الدين بن عبيد الله بن عبد الله بن محمد الحلبي (٣٧٤-٤٤٧) مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، ١٤٠٣ هـ.

١٧٢- كامل الزيارات، لأبي القاسم جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه القميّ (م ٣٦٨) نشر الفقاهة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

١٧٣- الكامل في ضعفاء الرجال، لأبي أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمّد الجرجاني (٢٧٧-٣٦٥) دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ.

١٧٤- كتاب البيع، لآية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني قدّس سرّه (١٢٨١-١٣٦٨ ش) مؤسسه

تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١ هـ.

١٧٥- كتاب الصلاة، تقريرات بحث العلامة الفذ الميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم بن محمد سعيد بن عبد الرحيم النائيني النجفي (١٢٧٧-١٣٥٥) لمحمد تقى بن محمد بن علي بن محمد بن علي الآملي، الطهراني (١٣٠٤-١٣٩١) مؤسس آل البيت عليهم السلام للطباعة و النشر.

١٧٦- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨) دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٦٦ هـ.

١٧٧- كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، للشيخ جعفر بن خضر بن يحيى بن مطر بن سيف الدين الجناحي النجفي، المعروف ب«كاشف الغطاء» (١١٥٦-١٢٢٨) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ هـ.

١٧٨- كشف اللثام عن قواعد الأحكام، لأبي الفضل بهاء الدين محمد بن الحسن الاصفهاني، المشهور بالفاضل الهندي (١٠٦٢-١١٣٧) مؤسس النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى (١٤١٦-١٤٢٤) هـ.

١٧٩- كفايه الاصول، للشيخ محمد كاظم ابن المولى حسين الهروي الخراساني، المعروف ب«الأخوند الخراساني» (١٢٥٥-١٣٢٩) مؤسس النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ.

١٨٠- كفايه الفقه، المشتهر ب«كفايه الأحكام» للمحقق المولى محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني السبزواري (م ١٠٩٠) مؤسس النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.

١٨١- كمال الدين و تمام النعمة، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسس النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.

١٨٢- كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، لعلي بن حسام الدين بن عبد الملك الجونبوري، المشهور بالمتقي الهندي (٨٨٥-٩٧٥) مؤسس الرسالة، بيروت، ١٤٠٩ هـ.

١٨٣- كيهان انديشه، العدد ٥٠، آيه الله إبراهيم جناتي.

١٨٤-لسان العرب، لأبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على بن أحمد بن أبى القاسم بن حبقه ابن منظور الأنصارى المصرى (٦٣٠-٧١١) دار صادر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٧ م.

١٨٥-اللمعة الدمشقية فى فقه الإمامية، للشيخ أبى عبد الله شمس الدين محمد بن مكى بن محمد بن حامد بن أحمد المطلبى العاملى النباطى، المشتهر بالشهيد الأول (٧٣٤-٧٨٦) مركز بحوث الحجّ و العمره، طهران، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

١٨٦-لوامع صاحبقرانى، المشتهر بشرح الفقيه، للعلامة محمد تقى بن مقصود على، الملقّب بالمجلسى الأول (١٠٠٣-١٠٧٠) مكتبه إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

١٨٧-لؤلؤه البحرين فى الإجازات و تراجم رجال الحديث، لشيخ المحدثين يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صالح بن أحمد بن عصفور البحرانى (١١٠٧-١١٨٦) مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، قم.

١٨٨-المباحث فى علم الاصول، لمحمد حسن القديرى، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.

١٨٩-المبسوط فى فقه الإمامية، لشيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) المكتبه المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ.

١٩٠-مجله فقه، دفتر تبليغات اسلامى، شماره ٥٠، قم، ١٣٨٥ ش.

١٩١-مجله مكتب إسلام، العدد السادس، السنه الثانيه، و العدد التاسع، السنه الثانيه.

١٩٢-مجمع البحرين، للشيخ فخر الدين بن محمد على بن أحمد بن طريح الرماحى النجفى، المشهور بالطريحي (٩٧٩-١٠٨٥) مؤسسه البعته، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

١٩٣-مجمع البيان فى تفسير القرآن، لأبى على الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسى

(٥٤٨-٤٦٩) دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ.

١٩٤- مجمع الرجال، للمولى عنايه الله بن شرف الدين علي بن محمود بن شرف الدين علي، زكي الدين القهبائي ثم النجفي (كان حيا سنة ١٠٢٦) مؤسسه إسماعيليان، قم.

١٩٥- مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، للمولى أحمد بن محمد، الشهير بالمحقق و المقدس الأردبيلي (م ٩٩٣) مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٧-١٤١٦ هـ.

١٩٦- المجموع شرح المهذب، لمحيي الدين يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن محمد ابن جمعه بن حزام النوى (٦٣١-٦٧٦) دار الفكر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

١٩٧- مجموعه آثار كنگره بررسى مباني فقهى امام خمينى قدس سره، مؤسسه تنظيم و نشر آثار إمام خمينى، قم، ١٣٧٤ ش.

١٩٨- المحاسن، لأبي جعفر أحمد بن أبي عبد الله محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي الكوفي (م ٢٧٤)، أو (٢٨٠) المجمع العلمى لأهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.

١٩٩- محاضرات في اصول الفقه، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣) للعلامة الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤٢٢ هـ.

٢٠٠- محاضرات في الفقه الجعفري، المكاسب المحرمة، تقريراً لأبحاث سماحه آيه الله العظمى السيد أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣) للسيد علي الحسيني الشاهرودي (م ١٣٧٦) دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.

٢٠١- المحصول في علم اصول الفقه، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري الطبرستاني، المعروف بالفخر الرازي (٥٤٣-٦٠٦) المكتبة العصرية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ هـ.

٢٠٢- المحلّي بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المعروف بابن حزم (٣٨٤-٤٥٦) دار الكتب العلميّه، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٢٠٣-مختصر بصائر الدرجات، للشيخ عز الدين أبي محمد الحسن بن سليمان بن محمد بن خالد الحلبي (كان حياً ٨٠٢) دار المفيد، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.

٢٠٤-المختصر النافع، لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي، المعروف بالمتحقق الحلبي (٦٠٢-٦٧٦) مؤسسه البعثه، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.

٢٠٥-مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامة الحلبي (٦٤٨-٧٢٦) مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٢-١٤١٨ هـ.

٢٠٦-مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، للسيد شمس الدين محمد بن علي بن الحسين بن أبي الحسن الموسوي العاملي الجبعي (٩٤٦-١٠٠٩) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.

٢٠٧-المدخل إلى اصول الفقه، للدكتور محمد معروف الله الوالبي.

٢٠٨-مدخل التفسير، لسماحه الفقيه المحقق آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد الفاضل اللكراني قدس سره (١٣٥٠-١٤٢٨) مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٨ هـ.

٢٠٩-المدخل للتشريع الإسلامي، للدكتور محمد فاروق النبهان، وكاله المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١ هـ.

٢١٠-المذاهب الفقهية الإسلامية و التعصب المذهبي، لمحمد تاجا، دار قتيبه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.

٢١١-مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول صلى الله عليه و اله، للعلامة المولى محمد باقر بن محمد تقى المجلسى (١٠٣٧-١١١١، ١١١٠) دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الاولى، ١٣٩٤-١٤١١ هـ.

٢١٢-مسائل على بن جعفر الصادق عليه السلام (حوالى ١٣٠-٢٢٠) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.

٢١٣-المسائل الفقهية، لآية الله السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤١٩ هـ.

- ٢١٤-مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، لزين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩١١-٩٦٥) مؤسسه المعارف الإسلاميّه، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٣-١٤١٩ هـ.
- ٢١٥-المستدرک علی الصحیحین، لأبی عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم بن الحكيم الضبيّ الطهمانيّ النيسابوريّ الشافعيّ، المعروف بابن البيع (٣٢١-٤٠٥) دار الكتب العلميّه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ.
- ٢١٦-مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل و خاتمته، للميرزا حسين بن الميرزا محمد تقى بن الميرزا عليّ محمد بن تقى النورى الطبرسى (١٢٥٤-١٣٢٠) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٨-١٤٠٩ هـ.
- ٢١٧-مستمسك العروه الوثقى، للسيد محسن بن مهدي بن صالح بن أحمد بن محمود الطباطبائيّ الحكيم (١٣٠٦-١٣٩٠) مطبعه الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الرابعه، ١٣٩٠ هـ.
- ٢١٨-مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، للمولى أحمد بن المولى محمّد مهدي بن أبى ذرّ، المعروف بالفاضل النراقى (١١٨٥-١٢٤٥) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥-١٤٢٠ هـ.
- ٢١٩-المستند فى شرح العروه الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم بن عليّ أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) للشيخ مرتضى البروجردى (١٣٤٨-١٤١٨) مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم، الطبعة الثانيه، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٢٠-المسند، لأبى عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيبانى (١٦٤-٢٤١) دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤١٤ هـ.
- ٢٢١-مشرق الشمسيين و إكسير السعادتين، لمحمد بن الحسين بن عبد الصمد بن شمس الدين محمد ابن عليّ بن الحسين الحارثى العاملى الجبعى، المعروف ب«الشيخ البهائى» (٩٥٣-١٠٣٠) مجمع البحوث الإسلاميه، مشهد، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.
- ٢٢٢-مشكاه الأنوار فى غرر الأخبار، للشيخ أبى الفضل عليّ بن الحسن بن أبى عليّ الفضل بن

- الحسن بن الفضل الطبرسى (م أوائل القرن السابع) مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٢٢٣- مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نصّ فيه، لعبد الوهّاب خلائف (م ١٣٧٥) دار القلم، كويت، الطبعة الرابعة، ١٣٩٨ هـ.
- ٢٢٤- مصباح الاصول، تقريراً لأبحاث السيّد أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) للسيّد محمّد سرور بن الحسن الواعظ الحسينى البهسودى (١٢٨٩-١٣٥٧ ش) مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، قم، ١٤٢٢ هـ.
- ٢٢٥- مصباح الشريعة فى شرح تحرير الوسيله، كتاب الصوم، للشيخ عبد النبىّ النمازى، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ هـ.
- ٢٢٦- مصباح الفقاهه فى المعاملات، تقرير بحث السيّد أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) للميرزا محمد علىّ التوحيدى (١٣٤٤-١٣٩٥) مؤسسه أنصاريان، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ.
- ٢٢٧- مصباح الفقيه، للحاج آقا محمد رضا ابن الشيخ المولى الفقيه محمد هادى الهمدانى النجفى (حدود ١٢٥٠-١٣٢٢) مؤسسه الجعفرية لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٧-١٤٢٥ هـ.
- ٢٢٨- مصباح الكفعمى، أو جته الأمان الواقيه و جته الإيمان الباقيه، لتقى الدين إبراهيم بن على ابن الحسن بن محمد بن صالح بن إسماعيل الحارثى الكفعمى العاملى (٨٤٠-٩٠٥) منشورات الرضى، زاهدى.
- ٢٢٩- المصباح المنير، لأبى العباس أحمد بن محمّد بن علىّ الفتيوى الحموى المقرئ (م ٧٧٠) مؤسسه دار الهجرة، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٥ هـ.
- ٢٣٠- مصباح الهدى فى شرح العروه الوثقى، لمحمد تقى بن محمد بن على بن محمد بن على الآملى، الطهرانى (١٣٠٤-١٣٩١) مطبعه المصطفوى، طهران، ١٣٨١ هـ.
- ٢٣١- المعالم الجديده للاصول، للسيّد الشهيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣-١٤٠٠) مكتبه النجاح،

٢٣٢- معانى الأخبار، لأبى جعفر محمد بن على بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى، المعروف ب «الشيخ الصدوق» (م ٣٨١) مؤسس النشر الإسلامى، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.

٢٣٣- معتمد الاصول، تقرير أبحاث الإمام الخمينى قدس سره (١٢٨١-١٣٦٨) لآيه الله الحجة الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى قدس سره (١٣٥٠-١٤٢٨) مؤسس تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.

٢٣٤- المعتمد فى شرح العروه الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) للسيد رضا الموسوى الخلى، مؤسس إحياء آثار الإمام الخوئى، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ.

٢٣٥- المعتمد فى شرح المناسك، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) للسيد رضا الموسوى الخلى، مؤسس إحياء آثار الإمام الخوئى، قم.

٢٣٦- معجم رجال الحديث، للسيد أبو القاسم بن على أكبر بن هاشم الموسوى الخوئى (١٣١٧-١٤١٣) مركز نشر آثار الشيعة، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ.

٢٣٧- المعجم الكبير، لأبى القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامى الطبرانى (٢٦٠-٣٦٠) دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.

٢٣٨- المغرب فى ترتيب المغرب، لأبى الفتح و أبى المظفر ناصر الدين بن عبد السيد أبى المكارم ابن على بن المطرّز، برهان الدين الخوارزمى الحنفى، الشهير بالمطرّزى (٥٣٨-٦١٠) مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٩ م.

٢٣٩- المغنى، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه المقدسى الجماعى الحنبلى (٥٤١-٦٢٠) دار الكتب العلميه، بيروت.

٢٤٠- مغنى المحتاج إلى معرفه معانى ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن أحمد الشربينى

القاهري الشافعي، المعروف بالخطيب الشرييني (م ٩٧٧) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ هـ.

٢٤١- مفاتيح الاصول، للسيد محمّد بن عليّ بن محمّد بن عليّ بن أبي المعالي الطباطبائي الحسيني الحائري، المعروف بالسيد المجاهد (حدود ١١٨٠-١٢٤٢) مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

٢٤٢- مفاتيح الشرائع، لمحمد بن مرتضى بن محمود، المدعوّ بالمولى محسن، و المشتهر بالفيض الكاشاني (١٠٠٧-١٠٩١) مجمع الذخائر الإسلاميّه، قم، ١٤٠١ هـ.

٢٤٣- مفتاح الكرامه، لمحمد جواد بن محمد بن أحمد بن قاسم الحسيني (م ١٢٢٦) مؤسسّه النشر الإسلامي التابعه لجماعه المدرّسين، قم المقدّسه، الطبعة الاولى، ١٤٢٤ هـ.

٢٤٤- مفردات ألفاظ القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفصّل، المعروف بالراغب الأصبهاني (م ٥٠٢) ذوى القربى، قم، الطبعة الثالثه، ١٤٢٤ هـ.

٢٤٥- مقالات الاصول، للشيخ ضياء الدين بن محمد العراقي (١٢٧٨-١٣٦١) مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

٢٤٦- مقتضب الأثر فى النصّ على الأئمّه الإثني عشر، لأبي عبد الله أحمد بن محمّد بن عبيد الله ابن الحسن بن عيّاش بن إبراهيم بن أيوب الجوهري (م ٤٠١) مكتبه الطباطبائي، المطبعه العلميه، قم، ١٣٧٩ هـ.

٢٤٧- المقنع، للشيخ الأقدم أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسسّه الإمام الهادي عليه السلام، قم، ١٤١٥ هـ.

٢٤٨- المقنعه، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن نعمان العبكري البغدادي، الملقّب بالشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣) مؤسسّه النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٠ هـ.

٢٤٩- المكاسب، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١) تراث الشيخ الأعظم، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٥-١٤٢٠ هـ.

٢٥٠- المكاسب المحرّمه، للإمام الراحل السيد روح الله الموسوي الخميني قدّس سرّه (١٢٨١-١٣٦٨ ش)

مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الاولى المحققة، ١٣٧٣-١٣٧٤ ش.

٢٥١-المكاسب المحرّمه، لأحمد الآذري القمي (١٣٠٤-١٣٧٧) انتشارات مكتبه ولايه الفقيه، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٣ هـ.

٢٥٢-مناقب آل أبي طالب عليهم السّلام، لأبي جعفر محمد بن عليّ بن شهر آشوب السروي المازندراني (م ٥٨٨) منشورات علامه، المطبعه العلميه، قم.

٢٥٣-مناهج الأحكام و الاصول، للمولى أحمد بن المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ، المعروف بالفاضل النراقي (١١٨٥-١٢٤٥).

٢٥٤-مناهج الوصول إلى علم الاصول، لآيه الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني قدس سرّه (١٢٨١-١٣٦٨ ش) مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٥ هـ.

٢٥٥-المنجد في اللغه و الأعلام، لوليس معلوف، دار المشرق، بيروت، طبعه ١٩٩٦، ٣٥ م.

٢٥٦-منتقى الاصول، تقريراً لأبحاث السيّد محمد الحسيني الروحاني (م ١٤١٨) للسيّد الشهيد عبد الصاحب بن محسن بن مهدي بن صالح بن أحمد بن محمود الطباطبائي الحكيم (١٣٦٠-١٤٠٣) مطبعه الهادي، قم، الطبعة الثانيه، ١٤١٦.

٢٥٧-منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح و الحسان، لجمال الدّين أبي منصور الحسن بن زين الدين الشهيد الثاني ابن عليّ بن أحمد العاملي، الجبعي (٩٥٩-١٠١١) مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعه المدرّسين، قم، الطبعة الاولى، ١٣٦٢ ش.

٢٥٨-منتهى الإرب في لغه العرب، لعبد الرحيم بن عبد الكريم صفى پوري (م ١٢٦٧)، مكتبه سنائي، طهران، ١٢٩٨ هـ.

٢٥٩-منتهى الاصول، للسيّد ميرزا محمد حسن البجنوردى (١٣١٦-١٣٩٦) مطبعه مؤسسه العروج، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢١.

٢٦٠-منتهى المطلب في تحقيق المذهب، لأبي منصور الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر الأسدي، المعروف بالعلامه الحلّي (٦٤٨-٧٢٦) مؤسسه الطبع و النشر في الآستانه الرضويّه

المقدّسه، الطبعة الاولى، ١٤٢١-١٤٢٦ هـ.

٢٦١-منهاج السنّه النبويّه، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيميه الحرّاني (٦٦١-٧٢٨) الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

٢٦٢-منهاج الصالحين (العبادات)، للسيد أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم الموسوي الخوئي (١٣١٧-١٤١٣) مدينه العلم، قم، الطبعة الثامنه و العشرون، ١٤١٠ هـ.

٢٦٣-منيه الطالب في شرح المكاسب، تقارير أبحاث المحقق الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (١٢٧٦-١٣٥٥) لموسى بن محمد النجفي الخوانساري (١٢٥٤-١٣٢٣) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

٢٦٤-المهذّب، للشيخ سعد الدّين أبي القاسم عبد العزيز بن تحرير بن عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسى، المعروف بالقاضى ابن البرّاج (٤٠٠-٤٨١) مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٦ هـ.

٢٦٥-مهذّب الأحكام فى بيان الحلال و الحرام، للسيد عبد الأعلى بن علي رضا بن عبد العلى بن عبد الغنى بن محمد الموسوى السبزواري (١٣٢٨-١٤١٤) مطبعة فروردين و...، قم، الطبعة الرابعه، ١٤١٣-١٤١٧ هـ.

٢٦٦-المهذّب فى فقه الشافعى، لأبى إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف بن عبد الله الفيروزآبادى الشيرازى الشافعى (٣٩٣-٤٧٦) دار القلم، دمشق، دار الشاميه، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

٢٦٧-الموجز الحاوى لتحرير الفتاوى (الرسائل العشر) للشيخ جمال الدّين أبى العباس أحمد بن محمّد بن فهد الحلّى الأسدى (٧٥٧-٨٤١) مكتبه آيه الله المرعى النجفى، قم، المقدّسه، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.

٢٦٨-الموافقات فى اصول الشريعه، لإبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمى الغرناطى المالكى، الشهير بالشاطبى (م ٧٩٠) دار الكتب العلميه، بيروت.

٢٦٩-موسوعه أحكام الأطفال و أدلتها، جمع من المحقّقين، مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٦ هـ.

ص: ٤٩٧

٢٧٠- موسوعه الفقه الإسلامى، المعروفه بموسوعه جمال عبد الناصر، لعبد الناصر بن حسين ابن خليل بن سلطان عبد الناصر (١٣٣٦-١٣٩٠) المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميه، القاهره، ١٤١٠ هـ.

٢٧١- الموسوعه الميسره فى الأديان و المذاهب المعاصره، الندوه العالميه للشباب الإسلامى، الرياض، ١٣٩٢ هـ.

٢٧٢- الميزان فى تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائى (١٣٢١-١٤٠٢) مؤسس مطبوعاتي إسماعيليان، قم، الطبعة الثالثه، ١٣٩٣ هـ.

-ن-

٢٧٣- النظريات العامه فى الفقه الإسلامى و تاريخه، للدكتور فراج حسين و الدكتور عبد الودود محمّد السّيريتى، دار النهضه العربيه، بيروت، ١٩٩٢ م.

٢٧٤- نماز مسافر با وسائل امروزي، لمحمّد صادقى تهرانى، حوزة علميه قم.

٢٧٥- نگرشى جديد بر نماز و روزه مسافران، لمحمّد صادقى تهرانى، انتشارات اميد، تهران، الطبعة الاولى، ١٣٨٠ ش.

٢٧٦- نهايه الاحكام فى معرفه الأحكام، لأبى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الأسدى، المعروف بالعلامة الحلى (٦٤٨-٧٢٦) دار الأضواء، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

٢٧٧- نهايه الأفكار، تقرير أبحاث الشيخ ضياء الدين ابن المولى محمد العراقى (١٢٧٨-١٣٦١) للشيخ محمد تقى البروجردى النجفى (م ١٣٩١) مؤسس النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥ هـ.

٢٧٨- نهايه التقرير فى مباحث الصلاه، تقريراً لما أفاده السيد حسين بن على بن أحمد الطباطبائى البروجردى (١٢٩٢-١٣٨٠) لآيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى قدّس سرّه (١٣٥٠-١٤٢٨) مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام، قم، الطبعة الثالثه، ١٤٢٠ هـ.

٢٧٩- نهايه الدرايه فى شرح الكفايه، للشيخ محمد حسين بن محمد حسن بن على أكبر بن آقا بابا

ابن آقا كوچك النخجوانى، المعروف بالمحقق الاصفهاني (١٢٩٦-١٣٦١) مؤسس آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

٢٨٠-النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسى (٣٨٥-٤٦٠) دار الكتاب العربى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٣٩٠ هـ.

٢٨١-نهج البلاغه، و هو مجموع ما اختاره أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى ابن إبراهيم المجاب بن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، المعروف ب«الشيخ الرضى» (٣٥٩-٤٠٦) من كلام أمير المؤمنين عليّ بن أبى طالب عليه السلام، تحقيق الدكتور صبحى الصالح، دار الهجرة، قم.

٢٨٢-النوادر، لأبى جعفر أحمد بن محمد بن عيسى بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأخصى الأشعري القمى (من أعلام القرن الثالث) مؤسس الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ.

٢٨٣-النوادر، للسيد أبى الرضا ضياء الدين فضل الله بن عليّ بن عبيد الله بن محمّد بن عبيد الله بن محمّد ابن أبى الفضل الراوندى (حدود ٤٨٣-٥٧١) دار الحديث، قم، الطبعة الاولى، ١٣٧٧ ش.

— ٥ —

٢٨٤-الهداياه، لأبى جعفر محمد بن عليّ الحسين بن موسى بن بابويه القمى، المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١) مؤسس الإمام الهادى عليه السلام، قم، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.

٢٨٥-هداياه الطالب إلى أسرار المكاسب، لميرزا فتّاح بن محمد على بن نور الله التبريزى، المعروف بالشهيدى (١٢٩٥-١٣٧٢) مطبعة الاطلاعات، تبريز، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ.

٢٨٦-هداياه المسترشدين فى شرح اصول معالم الدين، للشيخ محمد تقى بن محمد رحيم بن محمد قاسم الأيوان كفى الرازى الأصبهاني النجفى (م ١٢٤٨) مؤسس النشر الإسلامى، قم، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.

٢٨٧-هرمنوتيك، كتاب و سنت، محمد مجتهد شبستري، قيام، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٧ ش.

۲۸۸- الوافی، لمحمد بن المرتضی بن محمود، المدعوّ بالمولی محسن، و المشتھر بالفیض الکاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱) مکتبه الإمام أمير المؤمنین علی علیه السلام العامه، اصفهان، الطبعه الاولى، ۱۴۱۲-۱۴۱۶ هـ.

۲۸۹- وسائل الشیعه (تفصیل و سائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه) للشیخ محمد بن الحسن بن علی بن محمّد بن الحسين، المعروف بالحرّ العاملي (۱۰۳۳-۱۱۰۴) مؤسس آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، الطبعه الثانيه، ۱۴۲۴ هـ.

۲۹۰- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، لعبد الرزاق بن أحمد السنهوري (۱۳۱۲-۱۳۹۱) دار إحياء التراث العربي، بيروت.

۲۹۱- وسيله النجاه مع تعاليق الإمام الخميني قدس سرّه، للسيد أبو الحسن بن محمّد بن عبد الحميد بن محمّد الموسوي الأصبهاني، النجفي (۱۲۸۴-۱۳۶۵) مؤسس تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سرّه، قم، الطبعه الاولى، ۱۴۲۲ هـ.

۲۹۲- ولايت فقيه حكومت صالحان، لصالحي نجف آبادي، مؤسس خدمات فرهنگي رسا، الطبعه الاولى، ۱۳۶۳ ش.

۲۹۳- ويژگيهاي اجتهاد و فقه پويا، للدكتور علي رضا فيض، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، تهران، الطبعه الاولى، ۱۳۸۲ ش.

فهرس الموضوعات

رساله فى التقيّه المقدمه ٩

الفصل الأول: كلمه التقيّه ١٥

الفصل الثانى: تقسيمات التقيّه ١٧

وجوه الفرق بين التقيّه بالمعنى الأخصّ، و التقيّه بالمعنى الأعمّ ١٩

الفصل الثالث: التقيّه بحسب الحكم التكليفى ٢١

الفصل الرابع: أدلّه التقيّه بالمعنى الأخصّ و الأعمّ ٢٥

الفصل الخامس: الموارد التى لا تكون التقيّه مشروعها، وهى أربعه ٢٩

المورد الأول: كون التقيّه موهنا للمذهب ٢٩

المورد الثانى: عدم مشروعيه التقيّه فيما إذا بلغ الدم ٣١

المورد الثالث: جريان التقيّه فى الامور الخمسه، و عدمه ٣٥

المورد الرابع: عدم جريان التقيّه فى البراءه عن أمير المؤمنين علىّ و سائر الأئمه عليهم السلام ٤١

الفصل السادس: أنواع التقيّه: الأول: التقيّه الإكراهيه ٤٣

الثانى: التقيّه الخوفيه ٤٣

ص: ٥٠١

الثالث:التقيّه الكتمانتيه ٤٤

الرابع:التقيّه المداراتيّه ٤٤

تكملة:هل دائره تقيّه الخوفيه و الإكراهيه واسعه لجميع الموارد، أم لا؟٤٨

الفصل السابع:هل العمل الموافق للتقيّه مجزئ عن المأمور به الواقعي، أم لا؟٥١

وقوع النزاع فيما إذا أتى المكلف بالعمل ناقصا ٥١

كون محلّ النزاع فيما إذا كان الدليل عامًا أو مطلقا شاملا لصوره الاضطرار إلى تركها ٥٣

هل المانعيّه النفسيه داخله في محلّ النزاع، أم لا؟٥٤

ذهاب المحقق الثاني إلى التفصيل بين ما إذا ورد فيه نصّ بخصوصه، و بين ما لم يرد ٥٦

مخالفه الشيخ الأنصاري إياه ٥٦

الروايات التي يستفاد منها الإذن العام، منها:حديث الرفع ٥٩

و منها:ما استدللّ به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه؛و هي صحيحه الفضلاء ٦١

و منها:روايه أبي الصباح ٦٣

و منها:روايه أبي عمر الأعجمي ٦٥

و منها:روايه مسعده بن صدقه ٦٨

و منها:ما ذكره السيّد المرتضى في رساله المحكم و المتشابه ٧٠

و منها:روايه سفيان بن سعيد ٧١

و منها:روايه معلّى بن خنيس ٧٢

و منها:موتّقه سماعه ٧٣

الفصل الثامن:هل ترك التقيّه يفسد العمل، أم لا؟٧٧

الفصل التاسع: جريان التقيّه في الموضوعات و عدمه ٨٣

تنبيه ٨٦

الفصل العاشر: اعتبار عدم المندوحه و عدمه ٨٩

ص: ٥٠٢

ذكر الامور الأربعة لإيضاح محلّ الخلاف ٨٩

إنّ في المسأله احتمالات بل أقوال سبعة ٩١

عدم اعتبار عدم المندوحه في التقيّه المداراتيه ٩٣

رساله في اعتبار الكتابه في الفقه الإسلامى يقع البحث فيها في مقامين:المقام الأول:كون الكتابه حجّه شرعيّه ٩٩-١٠٠

استدلال المشهور لتوقّف حصول التملّك للمشتري على صيغه خاصّه ١٠٣

وقوع الطلاق بالكتابه و عدمه ١٠٦

صحّه الوصيّه بالكتابه و عدمها ١١٠

التحيّه على وجه الكتابه ١١٢

تحقّق الكذب و الغيبه بالكتابه ١١٤

الاستدلال لكفايه الكتابه بالآيه الشريفه ١١٤

الاستدلال بالسيره الموجوده بين العقلاء ١٢٠

كلام السيّد الإمام الخمينى قدّس سرّه ١٢٢

الكتابه و المباني المختلفه في حقيقه الإنشاء ١٢٤

المقام الثانى:هل تجرى حجّيه الكتابه في مسأله الشهاده و البيّنه، أم لا؟ ١٢٥

مذهب الحنفيّه ١٣١

مذهب الشافعيّه ١٣٢

مذهب الزيديّه ١٣٣

نظريّه الفقه الوضعى ١٣٣

الفرق بين البيّنه و الشهاده ١٣٤

رساله في حقيقه الوضع تمهيد في كفيته الدلاله و حقيقه الوضع ١٣٩

كلام المحقق العراقي قدس سره ١٤٤

كلام المحقق النائيني قدس سره ١٤٦

الاستدلال بكون الله - تعالى - هو الواضع، ببعض الآيات ١٤٩

ما ذكر في بعض الكلمات مبعّادات لبشريه الواضع ١٥٠

وقوع الخلاف بناء على كون الدلاله بين اللفظ و المعنى اعتباريًا محضًا، في أنه ما هي حقيقه هذا الاعتبار، على أقوال و مسالك: ١٥٢

المسلک الأول: ذهاب المشهور إلى أن الدلاله بينهما هي بالوضع ١٥٢

المسلک الثاني: كون الوضع عباره عن تنزيل اللفظ منزله المعنى ١٥٣

المسلک الثالث: التعهد و الالتزام النفساني ١٥٧

المسلک الرابع: الاعتبار ١٦٣

المسلک الخامس: القرن الأكيد ١٦٨

المسلک السادس: كون الوضع عباره عن اعتبار اللفظ و المعنى ١٧٣

تقسيم الوضع إلى التعيني و التعيني ١٧٧

جريان التقسيم على المسالك الموجوده في حقيقه الوضع ١٧٨

رساله في شرطيه الابتلاء في منجزيه العلم الإجمالي ذهاب المشهور إلى وجوب موافقه القطعيه في العلم الإجمالي ١٨٣

بعض الأمثله التي ذكرها الشيخ و غيره ١٨٤

التعرض لامور قبل الورود في البحث ١٨٦

وجوب البحث في المقامين بعد بيان هذه الامور: ١٨٩

المقام الأول: استفاد من كلام الشيخ الأعظم أن الابتلاء من شرائط منجزيه العلم الإجمالي ١٩٠

استدلال الشيخ بأدله ثلاثه: الدليل الأول: كون المقصود من النهي حمل المكلف على الترك ١٩٠

الدليل الثاني: عدم جريان الأصل في الشيء الخارج عن الابتلاء ١٩١

الدليل الثالث: استهجان الخطاب بترك ما هو خارج عن محلّ الابتلاء ١٩١

ص: ٥٠٤

استدلال المحقق النائيني بدليل رابع ١٩١

جواب الشهيد الصدر عن الدليل الأول بوجه ١٩٣

جواب المؤلف عن الشهيد الصدر ١٩٣

انتقاض الدليل الأول ببعض الموارد، و جواب المحقق النائيني عنه ١٩٤

إيراد المحقق الخراساني على الشيخ الأعظم، و جواب المحقق النائيني عنه ١٩٥

مناقشه المحقق العراقي فيما أفاده المحقق النائيني ١٩٥

عدم تماميته دليل الثاني بكلا تقربيه ١٩٦

الجواب عن الدليل الثالث ١٩٧

المقام الثاني: إذا شككنا في الابتلاء، فهل يجب الاجتناب عنه، أو لا؟ ١٩٩

الاستدلال بعدم خروج المشكوك بوجهين: ٢٠٢

الأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني ٢٠٢

الثاني: ما أفاده الشيخ الأنصاري من التمسك بالإطلاق ٢٠٣

بيان المحقق النائيني للتمسك بالإطلاق ٢٠٤

المناقشه في بعض ما ذهب إليه المحقق النائيني ٢٠٤

ما ذكره المحقق النائيني في آخر كلامه، و الإيراد عليه ٢٠٥

وجود احتمالان في تفسير كلام الشيخ الأنصاري ٢٠٦

الإيراد على الشيخ بثلاثه إیرادات لا يمكن الجواب عن جميعها ٢٠٧

رساله في نظريته العدالة في الحكومه الإسلاميه، و ولايه الفقيه تمهيد ٢١١

المراد من العدالة ٢١٤

وجوب تحقق العدالة و أدلته ٢١٨

الدليل الأول:العقل ٢١٨

الدليل الثاني:القرآن ٢١٨

ص:٥٥

الدليل الثالث: الروايات ٢٢٢

المنقذون للعدالة في المجتمع ٢٢٥

الإجابة على إشكالات ثلاث ٢٢٩

العدالة و علاقتها بمسأله الحسن و القبح العقليين ٢٣٢

حاجه البشر إلى الولي، و انحصار الولاية بالذات في الله تعالى ٢٣٤

العدالة و مسأله خلافه الإنسان ٢٣٦

العدالة و الشورى ٢٣٧

العدالة و تعدد الفقهاء ٢٣٨

الرابطة بين الحاكم و أفراد المجتمع ٢٣٩

العدالة، و عدم الفرق بين زمان المعصوم عليه السلام و غيره ٢٤٠

نتائج بحث نظريه العدالة ٢٤١

رساله في تأثير الزمان و المكان في الفقه الفصل الأول: كليات البحث ٢٥١

أ- مفهوم الزمان و المكان و تأثيرهما في الفقه ٢٥٢

ب- تأثير الزمان و المكان في العلوم الاعتباريه ٢٥٤

ج- موقع مسأله الزمان و المكان ٢٥٦

د- تفاوت الزمان و المكان مع الامور المشابهه ٢٥٨

الزمان و المكان، و مسأله العرف ٢٥٨

الزمان و المكان، و بناء العقلاء ٢٦٠

الزمان و المكان، و المسائل المستحدثه ٢٦٠

الزمان و المكان، و مسأله النسخ ٢٦٤

الزمان و المكان، و قاعده الأهمّ فالأهمّ ٢٦٥

الفصل الثانی: کیفیة تأثير الزمان و المكان و دائرتهما ٢٦٧

ص: ٥٠٦

أ- تأثير الزمان و المكان فى ملاك الأحكام ٢٦٧

ملاكات الأحكام العباديّه ٢٦٨

ملاكات الأحكام المعاملاتيّه ٢٦٩

ملاكات الأحكام الشخصيه ٢٧١

ملاكات الأحكام الاجتماعيه ٢٧١

ب- تأثير الزمان و المكان فى موضوعات و متعلقات الأحكام ٢٧٢

تعريف الموضوع و المتعلق ٢٧٢

أقسام التغيير فى خصوصيات و شرائط الموضوع ٢٧٤

ج- تأثير الزمان و المكان فى مفاد الأدله، و مباني الاجتهاد ٢٨٠

الزمان و المكان، و مفاد الأدله ٢٨٠

الزمان و المكان، و مباني الاجتهاد ٢٨٥

د- حدود تأثير الزمان و المكان ٢٨٧

الزمان و المكان، و الحكم الأولى و الثانوى ٢٨٧

الزمان و المكان، و الأحكام الضروريّه ٢٨٩

تأثير الزمان و المكان مع وجود النصّ الخاصّ ٢٩٠

الفصل الثالث: دور الزمان و المكان، و بعض الشبهات، و الإجابة عنها ٢٩٣

أ- منافاتهما لبعض الروايات ٢٩٣

١- حلال محمّد صلّى الله عليه و اله حلال أبدا إلى يوم القيامة إلخ ٢٩٣

٢- إنّ لله فى كلّ واقعه حكما ٢٩٥

ب- شبهات حول الفقه ٢٩٨

١-الزمان و المكان،و استلزام فقه جديد ٢٩٨

٢-الزمان و المكان هما السبيل الوحيد لحلّ مشكلات الفقه ٢٩٨

٣-الزمان و المكان،و استلزام قبول فقه أهل السنّه ٢٩٩

ص:٥٠٧

ج-الزمان و المكان و البدعه ٣٠٢

د-الزمان و المكان،و المعارضه مع دعوى الإطلاق،أو إجماع فقهاء السلف ٣٠٣

النتيجه ٣٠٥

رساله مختصره لمنهج الملاً أحمد النراقى فى الاستنباط فى مستند الشيعة تمهيد ٣١١

الاستفاده من المسائل و القواعد الاصوليه فى الفقه ٣١٢

اختلاف الفقهاء هنا على أقوال ٣١٥

بعض القواعد الاصوليه الوارده فى مستند الشيعة ٣١٧

الاستفاده من آيات الأحكام فى الفقه ٣٢٠

فقه الحديث و مسأله الجمع بين الروايات ٣٢٣

ذكر عدّه خصائص مهمّه فى هذا المجال ٣٢٤

الاهتمام و العناية بالقواعد الفقهيّه ٣٢٩

الشهره و الإجماع،و تأثيرهما فى طريقه الاستنباط ٣٣٠

لزوم التحرك الاجتهادى فى إطار الضوابط الفقهيّه ٣٣٢

الفقيه،و الاستقلال فى عمليه الاستنباط ٣٣٦

الفقيه،و كيفيه التعامل مع الاحتياط ٣٣٩

مراجعته أقوال الفقهاء،و تأثير ذلك فى الاستنباط ٣٤٢

آراء العامه،و تأثيرها فى الاستنباط ٣٤٣

رساله فى الحقّ و الحكم معنى الحقّ بحسب اللغه ٣٤٩

معنى الحقّ بحسب اصطلاح الفقهاء،و الفرق بينه،و بين الملك و الحكم و السلطنه ٣٥٠

كون الحقّ مرتبه ضعيفه من السلطنه و الملك ٣٥٠

كون السلطنه من آثار الحقّ ٣٥٢

كون الحقّ نفس الملك ٣٥٣

عدم الفرق بين الحقّ و الحكم ٣٥٣

التحقيق كون الحقّ أمرا انتزاعيا منتزعا من الأحكام الشرعيه ٣٥٥

رساله فى اكدوبه التحريف مقدمه المؤلف ٣٥٩

الإشاره إلى نكات هامه فى هذا البحث:النكته الاولى:تحقيق لفظ«التحريف» ٣٦١

النكته الثانيه:موارد استعمال لفظ«التحريف»و أنواعه ٣٦٢

النكته الثالثه:التحريف الإجمالى و التفصيلى ٣٦٧

النكته الرابعه:عدم كفايه الخبر الواحد لإثبات التحريف ٣٦٨

النكته الخامسه:آراء أكابر الإماميه فى عدم التحريف ٣٦٩

النكته السادسه:الفرق بين القرآن و سائر الكتب السماويه ٣٧٤

النكته السابعه:مراحل نزول القرآن و مواطنه ٣٧٥

النكته الثامنه:إمكان تحريف القرآن من وجهه نظر العقل ٣٧٧

النكته التاسعه:هل الاستدلال بالقرآن على عدم التحريف يستلزم الدور؟ ٣٧٧

النكته العاشره:نوعين من الادعاء فى التحريف ٣٨٢

النكته الحاديه عشر:الدليل العقلى و العقلانى فى عدم التحريف ٣٨٢

بيان دليل العقل طريقان: ٣٨٣

الطريق الأول:الوارد فى كلمات المحقق الخوئى رحمه الله هو صورته دليل عقلى غير مستقل ٣٨٣

الطريق الثانى:لزوم صون شارع المقدّس القرآن من التلوّث بالتحريف ٣٨٦

كون بناء العقلاء و السيره العقلانيه هو:عدم تحريف القرآن ٣٨٦

النكته الثانيه عشر: أوضح الآيات دلالة على عدم التحريف ٣٨٧

النكته الثالثه عشر: استلزام التحريف لعدم حجيه ظواهر الكتاب ٣٨٩

ص: ٥٠٩

النكته الرابعه عشر:دلاله حديث الثقلين على عدم التحريف ٣٩٠

النكته الخامسه عشر:نسخ التلاوه و الإنساء ٣٩٣

النكته السادسه عشر:لا يمكن للشيعة الاعتقاد بالتحريف ٣٩٥

النكته السابعه عشر:دراسه عامه لروايات التحريف ٣٩٦

الإشكال لهذه الروايات من جهه السند ٣٩٧

الإشكال لهذه الروايات من جهه الدلاله ٣٩٩

الروايات التي تدلّ على وجود نقيصه في الكتاب و ردّها ٤٠١

رساله في الدراسه الفقهيّه حول الطواف في الطابق الأوّل من المسجد الحرام علاقه البحث بفكره حدّ المطاف ٤٠٥

علاقه البحث بمسأله الزيادة على ارتفاع الكعبه ٤٠٦

جريان البحث في الطواف الواجب و المندوب ٤٠٧

لزوم دخول جميع أجزاء البدن في المطاف، و عدمه ٤٠٨

حكم البناء في مكّه المكرّمه مرتفعا عن البيت ٤١٠

الطواف من الطابق الأعلى من البيت ٤١٢

إشكالات و أجوبه ٤١٤

البحث حول قول النبيّ صلّى الله عليه و اله:«الطواف بالبيت صلاه» ٤١٨

نقد الآراء ٤٢٠

الطواف من الطابق الأوّل عند السنّه ٤٢١

فروع ملحقه:الأوّل:الطواف في المكان المرتع من البيت قليلا ٤٢٢

الثاني:شمول الحكم لحال الاضطرار و عدمه ٤٢٢

الثالث:الاستنابه و مشروعيتها ٤٢٣

سؤال و جواب ۴۲۴

خلاصه البحث و نتیجه الدراره ۴۲۵

ص: ۵۱۰

رساله فى اعتبار الأجهزه الحديثه فى رؤيه الهلال مقدّمه ٤٢٩

تحرير محلّ النزاع ٤٣٠

تعريف الهلال ٤٣١

أدلّه المخالفين بالرؤيه بالعين المسلّحه، و فيه دعويين: ٤٣٧

الدعوى الاولى: الانصراف، و فيه نقاط: ٤٣٨

النقطه الاولى: كون الأصل الأوّلى فى الألفاظ الإطلاق ٤٣٩

تحليل الروايات ٤٤٠

النقطه الثانيه: ما هو المراد بالمتعارف ٤٤٤

النقطه الثالثه: كون حقيقه الإطلاق رفض القيود ٤٤٥

النقطه الرابعه: وجوب حمل الألفاظ على معانيها المتعارفه ٤٤٥

النقطه الخامسه: منهجيّه صاحب الجواهر ٤٤٧

موارد من عدم حمل الفقهاء المطلقات على الفرد المتعارف فى الفقه ٤٤٨

نتائج البحث ٤٥٩

الدعوى الثانيه: الطريقيّه و الموضوعيّه ٤٦٠

موضوع الرؤيه ٤٦٣

إيرادات و توهمات ٤٦٤

فهرس مصادر التحقيق ٤٦٩

ص: ٥١١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩