



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



رسالة
عليكم يا صابغين

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

القول على الفقهية

تلاويك فاجرة فقيه عامر
تبركي في مختلف الورق الفقه

الجزء الاول

مكتبة دار الفقه
طبع في مطبعة دار الفقه
سنة ١٤٢٥
عمارة الوطن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القواعد الفقيهية

كاتب:

آيت الله العظمى ناصر مكارم شيرازى (دام ظلّه)

نشرت فى الطباعة:

مدرسه الامام على بن ابى طالب (ع)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	القواعد الفقهية المجلد ١
١٤	اشارة
١٤	الجزء الأول
١٤	مقدمة
١٤	بعض مشاكلنا العلمية
١٥	لكن مع الأسف!
١٦	القواعد الفقهية بين الفقه و الأصول
١٧	القاعدة الفقهية و تمييزها
١٧	عن المسائل الأصولية والفقهية
٢٠	أقسام القواعد الفقهية
٢٠	قاعدة لاضرر
٢٠	اشارة
٢١	المقام الأول: في مدركها
٢١	اشارة
٢٢	الأخبار الدالة على القاعدة بعمومها:
٢٤	الأخبار الدالة على القاعدة الواردة في الموارد الخاصة
٢٦	الأخبار الدالة على القاعدة في طرف العامة:
٢٧	المقام الثاني: في مفاد هذه القاعدة
٣٠	و جميع ما ذكره قدس سره قابل للمناقشة:
٣٠	اشارة
٣٢	المقام الأول: في معنى الضرر و الضرار
٣٣	المقام الثاني: في معنى الحديث و مفاده

- ٣٣ اشارة
- ٣٤ المختار فى معنى الحديث:
- ٣٦ و ىرد عليه أمور:
- ٣٨ فذلكه الكلام فى معنى الحديث:
- ٤١ المقام الثالث: التنبيهات
- ٤١ اشارة
- ٤١ التنبيه الأول: هل هذه القاعدة موهونه بكثرة التخصيصات؟
- ٤٢ التنبيه الثانى: هل فى هذا الحديث شئ يخالف القواعد؟
- ٤٣ التنبيه الثالث: فى وجه تقديم هذه القاعدة على أدله الأحكام الأوليه
- ٤٤ التنبيه الرابع: هل الحكم بنفى الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟
- ٤٤ التنبيه الخامس: هل الأمر يدور مدار الضرر الواقعى أو لا؟
- ٤٤ التنبيه السادس: هل القاعدة شامله للعدميات أو لا؟
- ٤٤ اشارة
- ٤٧ و قد يذكر للتعميم وجوه آخر غير صافيه عن الإشكال:
- ٤٩ التنبيه السابع: هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصى أو النوعى؟
- ٤٩ التنبيه الثامن: هل يجوز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس؟
- ٥١ التنبيه التاسع: حكم تعارض الضررين
- ٥١ اشارة
- ٥٣ المختار فى حكم المسأله:
- ٥٥ التنبيه العاشر: فى أنه لافرق بين توجه ضرر «الحكم» إلى خصوص من كلف به أو غيره
- ٥٥ التنبيه الحادى عشر: تأييد للمختار فى معنى الحديث
- ٥٦ التنبيه الثانى عشر: هل الإقدام مانع عن شمول لاضرر أو لا؟
- ٥٧ قاعدة الصحه
- ٥٧ اشارة

- ٥٨ المقام الأول: في مدرک القاعدة
- ٥٨ اشارة
- ٥٨ الأول: الكتاب
- ٥٩ الثاني: الأخبار
- ٦٠ الثالث: الإجماع
- ٦١ الرابع: دليل العقل
- ٦٢ المقام الثاني: تنبيهات أصالة الصحة
- ٦٢ التنبيه الأول: هل المراد من «الصحة» الصحة الواقعية أو الصحة عند الفاعل؟
- ٦٤ التنبيه الثاني: في وجوب إحراز صورة العمل
- ٦٥ التنبيه الثالث: في أنّ الصحة المستفادّة منها في كلّ مورد بحسبه
- ٦٦ التنبيه الرابع: في لزوم إحراز كون الفاعل بصدد الفعل الذي يراد ترتيب آثاره
- ٦٧ التنبيه الخامس: في حكم عمل النائب والاجير اذا شك في صحته
- ٦٨ التنبيه السادس: هل القاعدة من الأمارات أو من الأصول العملية؟
- ٦٨ اشارة
- ٦٩ ثمرة هذا النزاع:
- ٧١ التنبيه السابع: هل تقدم قاعدة الصحة على اصالة الفساد في المعاملات واصالة الاشتغال في العبادات؟
- ٧١ التنبيه الثامن: في مستثنيات هذه القاعدة
- ٧٣ التنبيه التاسع: هل تجرى القاعدة في أفعال المكلف نفسه؟
- ٧٤ التنبيه العاشر: أصالة الصحة في الأقوال و الإعتقادات
- ٧٥ ٣ قاعدة لا حرج
- ٧٥ اشارة
- ٧٥ الحرج على أنواع:
- ٧٦ المقام الاول: مدارک قاعدة لا حرج
- ٧٦ اشارة

- ٧٦ ما يدلّ عليها من الكتاب العزيز:
- ٧٨ ما يدلّ عليها من السنة:
- ٨٢ المقام الثاني: في مفاد القاعدة
- ٨٢ المراد من العسر و الحرج و الإصر:
- ٨٣ تنبيه:
- ٨٥ مفاد القاعدة و وجه تقدّمها على سائر العمومات:
- ٨٦ المقام الثالث: التنبيهات
- ٨٦ التنبيه الأول: هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها؟
- ٨٦ اشارة
- ٨٧ الوجوه المذكورة في دفع هذا الإشكال:
- ٨٩ المختار في حلّ الإشكال:
- ٩٠ التنبيه الثاني: هل العبرة بالحرج الشخصي أو النوعي؟
- ٩١ التنبيه الثالث: حكم تعارض دليلى نفي الحرج و نفي الضرر
- ٩٢ التنبيه الرابع: هل تشمل القاعدة العدميات أو لا؟
- ٩٣ التنبيه الخامس: نفي الحرج هل هو رخصة أو عزيمة؟
- ٩٥ التنبيه السادس: في اختلاف العسر و الحرج باختلاف العوارض والاحوال
- ٩٥ ٤ قاعدة الفراغ و التجاوز
- ٩٥ اشارة
- ٩٥ و الكلام فيها يقع في مقامات:
- ٩٦ المقام الاول: البحث عن مدرك القاعدة
- ٩٦ اشارة
- ٩٦ ١- الأخبار العامة و الخاصّة
- ٩٩ ٢- السيرة العقلية
- ١٠٠ المقام الثاني: في أنّها قاعدة واحدة أو قاعدتان؟

- اشارة ١٠٠
- و الجواب عنه: ١٠٢
- نتيجة البحث في مقام الثبوت: ١٠٣
- المقام الثالث: في أنها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟ ١٠٤
- اشارة ١٠٤
- نسبتها مع سائر الأصول: ١٠٥
- المقام الرابع: في اعتبار الدخول في الغير و عدمه ١٠٦
- المقام الخامس: ما هو المراد من «الغير»؟ ١٠٨
- المقام السادس: المحلّ الذي يعتبر التّجاوز عنه شرعى أو عقلى أو عادى؟ ١٠٩
- المقام السابع: عموم القاعدة لجميع أبواب الفقه ١١١
- المقام الثامن: عمومها للأجزاء غير المستقلّة ١١١
- المقام التاسع: جريان القاعدة عند الشكّ في صحّة الأجزاء ١١٢
- المقام العاشر: جريان القاعدة في الشرائط ١١٣
- المقام الحادى عشر: لماذا لاتجرى القاعدة في أفعال الطّهارات الثلاث؟ ١١٥
- المقام الثانى عشر: عدم جريان القاعدة مع الغفلة ١١٦
- اشارة ١١٦
- و يجب التّنبيه هنا على أمور: ١١٧
- المقام الثالث عشر: في عدم جريان القاعدة في الشبهات الحكميّة ١١٨
- المقام الرابع عشر: مورد القاعدة خصوص الشكّ الحاصل بعد العمل ١١٨
- ٥ قاعدة اليد ١١٩
- اشارة ١١٩
- المقام الاول: في مدرك القاعدة و ملاك حجّيتها ١١٩
- المقام الثانى: في أنها من الإمارات أو الأصول العمليّة؟ ١٢٢
- المقام الثالث: بماذا تتحقّق اليد ١٢٤

- ١٢٤ المقام الرابع: هل اليد حجة فيما لا يملك إلبمشوغ خاص؟
- ١٢٤ المقام الخامس: هل اليد حجة و لو حدثت لا بعنوان الملك؟
- ١٢٧ المقام السادس: هل اليد تعمّ المنافع و الأعيان؟
- ١٢٨ المقام السابع: هل تجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد؟
- ١٣١ المقام الثامن: هل اليد حجة لصاحبها أيضاً؟
- ١٣٢ المقام التاسع: عدم حجية يد السارق و شبهه
- ١٣٢ المقام العاشر: حجية اليد في الدعوى و ما يستثنى منها
- ١٣٤ ٦ قاعدة القرعة
- ١٣٤ اشارة
- ١٣٤ المقام الأول: في مدارك مشروعية القرعة
- ١٣٤ اشارة
- ١٣٥ الأول: آيات من الكتاب العزيز:
- ١٣٦ الثاني: السنة
- ١٣٦ اشارة
- ١٣٦ الروايات العامة:
- ١٣٩ الروايات الخاصة:
- ١٤٥ الثالث: بناء العقلاء
- ١٤٥ الرابع: الإجماع
- ١٤٦ المقام الثاني: في مفاد القاعدة و حدودها
- ١٤٧ المقام الثالث: في شرائط جريانها
- ١٤٧ اشارة
- ١٤٨ هل القرعة من الأمارات أو الأصول العملية؟
- ١٤٩ هل تختص القرعة بالإمام أو نائبه؟
- ١٥٠ المقام الرابع: كيفية إجراء القرعة

- ١٥١المقام الخامس: هل القرعة واجبة في مواردها أو جائزة؟
- ١٥١اشارة
- ١٥٢هل الإستخارة من أنواع القرعة؟
- ١٥٤٧ التقيية و موارد حرمتها و جوازها
- ١٥٤اشارة
- ١٥٤المقام الأول: معنى التقيية لغة و اصطلاحا
- ١٥٥المقام الثاني: حكمها التكليفي
- ١٥٥اشارة
- ١٥٥أما الآيات:
- ١٥٧و أما الروايات:
- ١٦٠بقى هنا أمور هامة يجب ذكرها:
- ١٦٠الأمر الأول: علّة هذا التأكيد البليغ في أمر التقيية
- ١٦١الأمر الثاني: أقسام التقيية و غاياتها
- ١٦١الأمر الثالث: موارد وجوبها
- ١٦١اشارة
- ١٦٢تنبيه:
- ١٦٢الأمر الرابع: متى تحرم التقيية؟
- ١٦٣اشارة
- ١٦٣١- لايجوز التقيية في فساد الدين
- ١٦٤٢- لايجوز التقيية في الدماء
- ١٦٤٣- يحرم التقيية في شرب الخمر و شبهه
- ١٦٥٤- لايجوز التقيية في غير الضرورة
- ١٦٦الأمر الخامس: حكم التقيية في إظهار كلمة الكفر و البراءة
- ١٦٦اشارة

- ١٦٩ طريق الجمع بين أحاديث هذا الباب:
- ١٧٠ الأمر السادس: بعض ما تستحبّ فيها التقيّة و ضابطتها
- ١٧٠ المقام الثالث: حكم العبادات و الأعمال الصّادرة تقيّة
- ١٧٠ اشارة
- ١٧١ هل هنا عموم أو إطلاق يدلّ على الإجزاء؟
- ١٧٣ المقام الرابع: حكم الصلوة التي يؤتى خلف المخالف و المعاند في المذهب تحبباً و حفظاً للوحدة
- ١٧٥ المقام الخامس: التنبيهات
- ١٧٥ اشارة
- ١٧٥ التنبيه الأول: هل تختص التقيّة بما يكون عن المخالف في المذهب؟
- ١٧٦ التنبيه الثاني: هل التقيّة تجرى في الأحكام و الموضوعات معاً؟
- ١٧٩ التنبيه الثالث: هل يعتبر فيها عدم المندوحة أم لا؟
- ١٧٩ اشارة
- ١٧٩ و لكن نحن نقول:
- ١٨٠ التنبيه الرابع: هل المدار على الخوف الشخصي أو النوعي؟
- ١٨١ التنبيه الخامس: اذا خالف التقيّة في موارد وجوبها
- ١٨٣ التنبيه السادس: حكم آثار الأعمال المأني بها تقيّة بعد زوالها
- ١٨٣ التنبيه السابع: هل التقيّة واجب نفسي أو غيري؟
- ١٨٤ التنبيه الثامن: هل هناك قسم ثالث للتقيّة؟
- ١٨٥ التنبيه التاسع: هل يحرم تسمية المهدي (عج) باسمه الشريف؟
- ١٨٥ اشارة
- ١٨٥ الطائفة الأولى:
- ١٨٥ الطائفة الثانية:
- ١٨٦ الطائفة الثالثة:
- ١٨٧ الطائفة الرابعة:

- ١٨٨ ٨ قاعدة لا تعاد
- ١٨٨ اشارة
- ١٨٩ أصل القاعدة:
- ١٨٩ ١- مدارك القاعدة
- ١٨٩ اشارة
- ١٩٠ أما السند:
- ١٩٠ و أما الدلالة:
- ١٩١ ٢- إشكال على القاعدة و دفعه
- ١٩١ ٣- هل للقاعدة مدارك أخرى غير ما ذكر؟
- ١٩٢ ٤- هل تجرى القاعدة في موانع الصلاة؟
- ١٩٢ ٥- هل تشمل القاعدة زيادة الأجزاء ايضاً؟
- ١٩٣ ٦- هل تختص القاعدة بمن فقد الشرط و الجزء والتفت بعد تمام الصلاة؟
- ١٩٤ ٧- ما هو حكم سائر الأركان؟
- ١٩٤ ٨- في تعارض القاعدة مع غيرها ممّا ورد في حكم الزيادة.
- ١٩٥ ٩ قاعدة الميسور
- ١٩٦ معنى قاعدة الميسور و موردها:
- ١٩٦ مداركها و أسنادها:
- ١٩٦ الكلام في دلالتها:
- ١٩٩ جريان القاعدة في المستحبات:
- ١٩٩ اشارة
- ١٩٩ تنبيه:
- ٢٠٠ تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

القواعد الفقهية المجلد ١

إشارة

سرشناسه : مكارم شیرازی ناصر، ١٣٠٥- عنوان و نام پدیدآور : القواعد الفقهية / ناصر مكارم شیرازی مشخصات نشر : قم : مدرسه الامام علی بن ابی طالب ع ، ١٤٢٥ق = ١٣٨٣. مشخصات ظاهری : ٢ ج. شابک : ٥٠٠٠٠ ریال : دوره : ٥٠٠٠٠ ریال دوره ، چاپ دوم : ؛ ج. ١ ، چاپ دوم : ٩٦٤٨١٣٩٠٤٠ ؛ ج. ٢ ، چاپ دوم : ٩٦٤٨١٣٩٢١٠ یادداشت : عربی. یادداشت : چاپ قبلی مدرسه الامام علی بن ابی طالب ع ، ١٣٧٤ (با فروست). یادداشت : ج. ١ تا ٢ (چاپ دوم : ١٣٨٥). یادداشت : کتابنامه موضوع : فقه — قواعد. موضوع : اصول فقه شیعه شناسه افزوده : مدرسه الامام علی بن ابی طالب ع . رده بندی کنگره : BP١٦٩/٥م/٩ق ١٣٨٣ رده بندی دیویی : ٢٩٧/٣٢٤ شماره کتابشناسی ملی : ٣٠٠١٣-٨٣

الجزء الأول

مقدمة

بعض مشاكلنا العلمية

لم تزل و لاتزال تفتخر الشيعة الإمامية بأن مصادر علومها هم أهل بيت الوحي و ورثة علم النبي صلى الله عليه و آله، فعندهم من الأثر الصحيح ما لم يصل إلى غيرهم، حيث أخذوها ممن صاحبه طوال الليالي و الأيام، و صاحب سرّه و من تربى في حجره، أو ممن نشأ من بعده في بيته. لكن لا يفتخر الشيعة بهذا فحسب؛ بل يفتخرون أيضاً بأن أئمتهم عليهم السلام قد فتحوا لهم باب الاجتهاد حينما أغلقه الآخرون على أنفسهم، فأمرهم بالنظر و التفكير في الأصول التي وصلت إليهم و استنباط فروعها منها، و في الفروع التي تحدث لهم و إرجاعها الى أصولها، ليتبين لهم بذلك كل ما يحتاجون إليه من الأحكام الشرعية في جميع الحوادث الواقعة لهم. و قد ندبهم أئمة اهل البيت عليهم السلام إلى ذلك تارة بقولهم عليهم السلام: «أنتم أعرف الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» (١). و أخرى؛ بأن لله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسول و الأنبياء و الأئمة، و أما الباطنة فالعقول. (٢) و ثالثة؛ بتعليمهم طرق الجمع بين الأخبار المتعارضة، بالأخذ بالمجمع عليه، و عرضها على كتاب الله، و غير ذلك من المرجحات. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤ و رابعة؛ بمثل قولهم عليهم السلام: «هذا باب يفتح منه ألف باب»، بعد الإشارة إلى قاعدة «الغلبة» و هي: إن ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر، (١) و قولهم عليهم السلام مشيرين إلى بعض مسائل الوضوء: «هذا و أشباهه يُعرف من كتاب الله، و ما جعل عليكم في الدين من حرج»، (٢) فحثوهم على الاستضاءة بالكتاب العزيز و الأصول التي وردت في السنة أكثر ممّا يعرفه الناس. و خامسة؛ بإبطالهم التصويب و إعلامهم بأن لله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل، (٣) فمن أدركه فقد أصاب و إلّا فقد أخطأ، و: «إن للمصيب أجرين و للمخطئ أجراً واحداً»، (٤) حتى يبذل الناظر غاية مجهوده في البحث و الفحص عن الأدلة ليصيب الأحكام الواقعية، و لا يكتفى بما وقف عليه بادئ نظره، بزعمه أن المجتهد مصيب في رأيه، و ما انتهى إليه إجهاده هو حكم الله الواقعي في حقه؛ إلى غير ذلك من القرائن الكثيرة التي يطول المقام بذكرها. فهذه و غيرها فتحوا عليهم السلام علينا باب الاجتهاد، الذي هو رمز بقاء الدين و حافظ نشاطه العلمي، و به توجّه الخطى نحو الكمال و يتقدم العلم إلى الإمام و يعلو الإسلام و لا يُعلَى عليه، أجل لا ينمو العلم - أي علم كان - ولا يربو إلّا تحت ضوء الاجتهاد. و لذلك نرى فقهاء أهل البيت من أصحابنا قد أتوا بما لم يأت به الآخرون، من كتب قيمة كثيرة في مختلف أبواب الفقه و أصوله، و تلاحقت آراؤهم العلميّة و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٥ نظراتهم جيلاً بعد جيل حتى انتهت إلى يومنا هذا، فأخذت علوم الدين و لا سيما الفقه عندهم يتسع نطاقها كل يوم، فما نحن قد ورثنا اليوم من أصحابنا

الأقدمين و علمائنا الأكاير المتأخرين مئات، لا بل آلاف من الكتب القيمة فى الفقه و أصوله و الحديث و رجاله؛ بها ينكشف النقاب عن غوامض مسائلها، و يهتدى رواد العلم إلى مكنون حقائقها، فشكر الله سعيهم و أجزل أجرهم، و جزاهم عنا و عن الإسلام خير الجزاء.

لكن مع الأسف!

لم يخل هذا النجاح العلمى العظيم عن نواقص لا يستهان بها، نشأت عن إفراط فى بعض الجوانب و تفريط فى جوانب أخرى، حيث أنا نرى اليوم مسائل كثيرة، لا تترتب عليها آية فائدة يعاب بها، قد أختلطت بالمسائل النافعة، لاسيما فى أصول الفقه، بل حتى فى الفقه نفسه. و من العجب أن هذه المسائل تزداد كل يوم، تحت عنوان بسط العلم و تحقيق الحقيقة؛ بما يُنذر عن مستقبل مظلم! فنرى فى «اصول الفقه» الذى هو من أهم أركان الإجتهد و استنباط الاحكام الفرعية عن مداركها؛ مباحث لا طائل تحتها اصلاً أو قليلة الفائدة جداً، لا تليق بتلك الأبحاث الطويلة، كالبحت الطويل عن المعانى الحرفية، و بعض أبحاث المشتق، و بعض أبحاث مقدمة الواجب، و كثير من مباحث الإنسداد، و البحت عما يرد على التعاريف من النقوض، مع إعتراهم بأنّها تعاريف بنحو شرح الإسم لحدود حقيقية. و فى الفقه أيضاً نرى أنهم يبحثون فى فروع نادرة جداً، لو لم يكن الإبتلاء بها محالاً عادة، ككثير من فروع العلم الإجمالى التى تذكر فى الفقه تارة و فى الأصول أخرى، و كالبحت المشهور عن وجوب القسمه على النبى صلى الله عليه و آله بين أزواجه و عن وظائف الإمام عند ظهوره؛ و حكم دمه و غيره، و كالبحت عن أن من خُلق بالغاً دفعه، القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٦ هل يحتاج إلى الوضوء لصلواته أم لا؟ إلى غير ذلك مما يطّلع عليه الخبير فى كثير من أبواب الفقه. و من جانب آخر نراهم يعنون بشأن الأقوال الشاذة، مهما كانت، و يتعبون أنفسهم بإيراد الإشكالات الكثيرة على كل واحد منها و لو كانت ظاهرة البطلان من غير حاجة إلى إبطال، و بتوضيح موارد النظر فى ذيل كلام المخالف و صدره، و معناه و لفظه، و أصله و فرعه، و لو كان أجنبياً عن تحقيق حكم المسألة. و نراهم أيضاً يبحثون فى بعض مسائل أصول الفقه - أى ما يسمى أصولاً و لعلها ليست بأصول! - شهراً أو شهوراً عديدة ثم يلتسون ثمرة لها، من هنا و هناك، و قد لا يرى لها عين و لا أثر، و لما يعيهم الفحص يسكنون إلى النذر و أشباهه و يرضون أنفسهم بظهور ثمرتها فى النذور؛ و يقولون: لعل نادراً ينذر شيئاً يرتبط بتلك المسألة، غافلين عن أن هذا الناذر المسكين يمكن أن يرتبط نذره بمسألة من مسائل أى علم من العلوم، فهل يرضى اللبيب بطرح جميع تلك العلوم فى الأصول معتذراً بمثل هذا العذر؟ و أسوأ من ذلك كله ما نراه من تغيير مجارى البحث فى هذه العلوم و خلطها بغيرها، فيستدلّ للمسائل الفقهية أو الاصولية باستدلالات لا يلبق إيرادها إلّا فى المباحث الفلسفية، مع أنه من الواضح أن طور البحث يختلف من علم لآخر، فالفلسفة تدور على التدقيق و التعمق فى الحقائق الكونية الخارجية و تدور استدلالاتها عليها؛ و أمّا الفقه و أصوله فإنهما يدوران على أمور إعتبارية تشريعية و أمور عرفية و ضوابط جرت عليها سيرة العقلاء فيما بينهم؛ و كلّ من هذين يليق بطور من البحث لا يليق به الآخر، و لا شك أن تحريف كل منها عن موضعه لا يوجب إلّا بعداً و ضلالاً عن الحقيقة. فصارت هذه الأمور و أمثالها تُبنى مدّة طويلة من أحسن أيام شباب طلاب العلم و شيئاً كثيراً من نشاطهم العلمى و قواهم الفكرية، و تمنعهم عمياً هو أهم و أنفع. فأصبحت هذه المشكّلة بلاءً للعلم و أهله، و لهذا - و لغيره - صارت أبحاثنا الفقهية القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧ اليوم تدور غالباً حول أبواب العبادات و شى طفيف من المعاملات، و بقيت سائر المباحث القيمة متروكة مهجورة إلّا عند الأوحى من العلماء الأعلام. نسأل الله تعالى و نبتهل إليه سبحانه أن يبعث أقواماً ذوى عزائم راسخه يقومون بأعباء هذا الأمر، و يهذبون علوم الدين و ينفون عنها هذه الزوائد، و يهدون طلاب العلم إلى سواء السبيل، و لست أنسى أن بعض الأساتذة الكرام يرى أن التعرّض لمثل هذه المسائل لا يخلو عن شبهات شرعية. و لعل ذلك بملاحظة ما نرى من إن الإسلام اليوم فى أشد الحاجة إلى العلماء الذابيين عن حوزته بعلومهم النافعة، فصرف الوقت فى غيرها يمنع عن هذه المهمة. و من العجب أن كثيراً من الباحثين مع علمهم بجميع هذه الأمور و قولهم فى المجالس «كيت و كيت» إذا اشتغلوا بالبحث لا يملكون أنفسهم عن متابعة الباقيين.

فلعلهم يحسبون عدم التّعدي عن طورهم في سرد جميع هذه المباحث إقتداءً محموداً بالسلف الصالح (رضوان الله عليهم)، فكأنهم نسوا طريقتهم في عدم الخضوع قبل أية مسألة من المسائل العلمية المنقولة عنهم إلابالدليل القطعي، لا ينظرون إلى القائل ولا يرون في هذا أية منافاة للأسوة الحسنة بهم و اقتفاء آثارهم (قدس الله أسرارهم)، فإذا كانوا يطالبونهم الدليل القاطع على آرائهم في تلك المسائل فكيف لا يطالبونهم الدليل على جعلها في عداد مسائل العلوم و في كيفية البحث عنها؟! أو لعلهم يعتقدون بوجود «فوائد علمية» في هذه المباحث، و إن خلت عن «نتائج علمية»، لكنهم نسوا أن فائدة هذه العلوم لا تظهر إلأفى العمل، فما لا فائدة عملية فيه لا يستحقّ البحث، فإنّ هذه العلوم ليست من العلوم التي تُطلب لذاتها كالعلوم الباحثه عن توحيد الله تعالى و صفاته و أسمائه. أو لعلهم يزعمون أنّ مخالفة علمائنا الأكاير (رضوان الله عليهم) في هذه الأمور تمسّ كرامتهم و تضرّ بشأنهم! ولكن الحقّ أنّ الجمود على ما أفادوه و ترك السعى في تهذيبه و تنقيحه و تكميله أمسّ بكرامتهم و أضرّ بشأنهم، لأنّه إضاعة لما راموه من القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨ أهداف العلم و تقدّمه نحو الكمال، جزاهم الله عن الدين و أهله خير الجزاء. ربّنا اغفر لنا و لإخواننا المّدين سبقونا بالإيمان و لاتجعل في صدورنا غلاً للّذين آمنوا ربّنا إنّك رؤوف رحيم. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩

القواعد الفقهية بين الفقه و الأصول

من أهم ما يجب على الفقيه تحقيقه و البحث عنه هي «القواعد الفقهية»، و هي مجموعة في القواعد التي تكون ذريعة للوصول إلى أحكام كثيرة من أوّل الفقه إلى آخره، و تبني عليها فروع هامة في شتى المباحث و الأبواب. لكن رغم فائدتها الكبيرة هذه- لم يبحث عنها بما يليق بها، و لم تؤدّ حقّها من البحث، لا في الفقه و لا في أصوله، إلأشىّ طفيف منها، كقاعدة لا ضرر، و بعض القواعد الآخر كقاعدة التجاوز و الفراغ التي وقع البحث عنها في بعض كتب المتأخرين من الأصوليين بحثاً تبعياً إستطرادياً، لا ذاتياً إستقلالياً، فأصبحت هذه القواعد التّفيسة كالمشردين لا تأويها دارٌ و لاتجد قراراً، لاتعد من الأصول و لا من الفقه، مع أنّ من حقّها أن يفرد لها علم مستقل. و غير خفى أنّه لا يمكن تنقيحها ضمن الأبحاث الفقهية؛ لأنّ كل مسألة منها تختص ببحث خاص، كما أنّ كثيراً منها لا تمسّ المسائل الأصولية كي يبحث عنها في علم الاصول و لو استطراداً. نعم، قام شرذمة قليلون من متأخري الأصحاب بتأليف رسالات تحتوى على بعض تلك القواعد: منهم: ١- العالم الفاضل المولى محمد باقر اليزدي الحائري المتوفى قريب سنة الثلاثمائة بعد الألف. ٢- المولى العلامة محمد جعفر الأسترابادى المتوفى سنة ١٢٦٣ و سماها (مقاليد الجعفرية). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٠ ٣- السيد الأجلّ السيد محمد مهدي القزويني المتوفى سنة ١٣٠٠. «١» ولكن مع الأسف لم يصل شى من هذه الكتب إلينا. و أمّا كتاب (القواعد) الذي صنّفه شيخنا الأعظم الشّهد الأوّل (قدس الله نفسه) فليس متمحضاً في سرد القواعد الفقهية، بل يحتوى على مسائل فقهية مختلفة من شتى الأبواب، و أخرى أصولية، و يرى فيه بعض المسائل الكلامية بل اللغوية أيضاً، فهو بكتاب فقهى أشبه منه بغيره. و كذا (تمهيد القواعد) للعلامة النحرير الشّهد الثّاني، فهو كما ذكر (قدس الله نفسه) في مقدمته يحتوى على مائة قاعدة أصولية و ما يتفرع عليها من الأحكام، و مائة قاعدة أدبية مع ما يناسبها من الفروع الشرعية. و أمّا كتاب (عوائد الأيام) في بيان قواعد الأحكام و مهمّيات مسائل الحلال و الحرام، الّذى ألفه شيخنا المحقق النراقي قدس سره فهو- كما يظهر من اسمه- و إن اشتمل على بعض القواعد الفقهية إلأأنّه لا يستوعبها، كما أنّه لا يختص بها بل يعتمها و غيرها. فتحصل من ذلك كله أنّه لا يوجد في مؤلفاتنا تأليف يحتوى على تلك القواعد الهامة بأجمعها و يبحث عنها بحثاً يليق بها، و لذلك لم يبق لى شك في أنّ القيام بهذه المهمة بجمع تلك القواعد في موسوعة مستقلة و البحث عنها بما يليق بها خدمة للعلم و أهله، فقامت لها مع قلة البضاعة مستمداً من الله التوفيق و الهداية، و أبتهل إليه سبحانه أن يُبلّغنى مُناى فى إتمامه، و أن يجعله ذخراً لى و تذكرةً لغيرى إنّهُ خيرٌ ناصرٍ و معين. و القواعد الفقهية التي يستند إليها فى مختلف أبواب الفقه و إن كانت كثيرة جداً إلأنا نبحت فى هذا الكتاب عن مهمّاتها، و هي ثلاثون قاعدة كما يلى: ١- قاعدة لا ضرر. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١ ٢- قاعدة الصحة. ٣- قاعدة لا حرج. ٤- قاعدة الفراغ و التجاوز. ٥- قاعدة اليد (دالتها على

الملك و صحه التصرفات و ما يلحق بها من الأحكام). ٦- قاعدة القرعة. ٧- التقيّة. ٨- قاعدة لاتعاد (لاتعاد الصلاة إلّا من خمس الخ). ٩- قاعدة الميسور (الميسور لا يسقط بالمعسور). ١٠- قاعدة التسلّط (الناس مسلّطون على أموالهم). ١١- قاعدة حجية البيّنة. ١٢- قاعدة حجية خبر الواحد في الموضوعات. ١٣- قاعدة حجية قول ذي اليد. ١٤- قاعدة الحيازة (من حاز ملك). ١٥- قاعدة السبق (من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد فهو أحق به). ١٦- قاعدة الإلزام (الإلزام المخالفين بما ألزموا به أنفسهم). ١٧- قاعدة الجبّ (الإسلام يجب ما قبله). ١٨- قاعدة الإلتلاف (من ألتف مال الغير فهو له ضامن). ١٩- قاعدة ما يضمن و ما لا يضمن (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسد و بالعكس). ٢٠- قاعدة اليد (على اليد ما أخذت حتى تؤدّي). ٢١- قاعدة عدم ضمان الأمين. ٢٢- قاعدة الغرور (المغرور يرجع إلى من غرّه). ٢٣- قاعدة الخراج (بالضمان). ٢٤- قاعدة اللزوم (كل معاملة لازمة إلّا ما خرج بالدليل). ٢٥- قاعدة البيّنة واليمين (ثبوت البيّنة على المدّعى و اليمين على من أنكر). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢ ٢٦- قاعدة التلف المبيع قبل قبضه (كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه). ٢٧- قاعدة تبعية العقود للقصد. ٢٨- قاعدة التلف في زمن الخيار (التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له). ٢٩- قاعدة الاقرار (من ملك شيئاً ملك الإقرار به). ٣٠- قاعدة الطهارة. و تبدأ بالأهم فالأهم و نجعلها في مجلدين إن شاء الله تعالى، و نراعى جانب الاختصار في سرد المطالب و نقل الأقوال، و لا نتعرض لها إلّا إذا مسّت الحاجة إليها عند البحث، و نصرّح بأساميهم و أسامي كتبهم التي نقل عنها، و نجتنب عن التكنّي عنهم و عن كتبهم بما تداول في هذه الأيام، إلّا إذا دعت إليه الضرورة، حفظاً لحقوقهم العظيمة و حرصاً على درك الحقيقة، فلعلّ الناظر يراجع كلماتهم و يفهم منها غير ما فهمناه و يرى فيها رأياً أقرب إلى الحق و الصواب. و قبل الشروع في البحث عن هذه القواعد لابدّ لنا من تحقيق مرادنا من «القاعدة الفقهية» و طريق تمييزها عن «المسائل الأصولية» و «المسائل الفقهية». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٣

القاعدة الفقهية و تمييزها

عن المسائل الأصولية و الفقهية

إصطلاح جمع من متأخري الأصوليين - كما يظهر من كلماتهم في مقامات مختلفة - على إطلاق هذا العنوان أعني «القاعدة الفقهية» على أحكام عامة ترتبط بكثير من المسائل الفقهية، و بما أنّ المقصود هنا بيان مرادهم منها و جهة افتراقها عن المسائل الأصولية و الفقهية فقبل ذلك لابدّ من الإشارة إلى تعريف المسائل الأصولية و الفقهية إجمالاً، فنقول: أمّا المسائل الأصولية، فقد ذكروا لها تعريف مختلفة لايهمنا التعرّض لها و لما قيل أو يمكن أن يقال فيها، كيلا نخرج عن طور البحث الذي أشرنا إليه في المقدمة؛ و عليه نكتفي بذكر ما هو الحق عندنا في المقام و ما يكون مقياساً لتشخيص المسائل الأصولية عن غيرها عند الشك في بعض مصاديقها، و نقدّم لذلك مقدمه هي: إنّ علم «أصول الفقه» في عصرنا الحاضر يشتمل على أنواع مختلفة من المسائل، أحدها: ما يبحث فيها عن كليّات ترتبط بدلالة الألفاظ الواقعة في الكتاب و السنة و معاهد الإجماعات؛ و تسمى «مباحث الألفاظ». ثانيها: ما يبحث فيها عن حجية أدلّته كثيرة و جواز الاستناد إليها في كشف الأحكام الشرعية و تسمى: «باب الإمارات و الأدلّة الإجتهدية». ثالثها: ما يبحث فيها عن وظيفة المكلف عند الشك في حكمه الواقعي مع عدم طريق إليه، و هو بحث «الأصول العلمية». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤ رابعها: ما يبحث فيها عن حكم تعارض الأدلّة الشرعية و طريق علاجها و هو باب «التعادل و الترجيح». و خامسها: أبحاث تدور حول «الإجتهد و التقليد» و حجية قول المجتهد للعامة و حدودها و شرائطها. و المسائل الأخيرة قسم من بحث الحجج الشرعية إلّا أنّها مخصوصة بالمقلّدين، كما إنّ ما قبلها أعني أبحاث التعادل و الترجيح ترجع إليها أيضاً لأنّها ترجع إلى تعيين ما هي الحجّة من الأدلّة المتعارضة. ثمّ لا ريب في أنّ علم الأصول لم يكن بادئ الأمر مشتملاً على عامة تلك الأبحاث كما يظهر بمراجعة كتب الأقدمين من الأصوليين؛ بل زيدت عليه تدريجاً حتى بلغ ما نشاهده اليوم، و لاشك في أنّنا نرى نحواً من الإرتباط بين هذه المسائل إجمالاً بحيث لا يستغفر

الطبع من جعلها علماً واحداً منفرداً بالتدوين، وهذا شى يظهر للناظر فى أول نظرة، كما أنا نرى بينها إشتراكاً فى الأثر وهو أنها تعطى الفقيه قدرة قريبة على كشف الأحكام الشرعية من مداركها، وإشتراك جميع مسائلها فى هذا الأثر أيضاً ممّا لا ينكر؛ أضف إلى ذلك أننا نرى فرقاً واضحاً بين هذه المسائل و سائر العلوم التى يُحتاج إليها فى الفقه كعلمى الرجال والحديث واللغة وغيرها بحيث إذا عرض علينا بعض تلك المسائل لم نشك أنها من الأصول أو ليست منها، كل ذلك معلوم بالوجدان. وهذه الأمور، أعنى الارتباط الذى يوجد بين تلك المسائل، وإتحادها فى الأثر الخاص، وتمايزها عن مسائل سائر العلوم المعلوم بالوجدان إجمالاً، كلّها حاكية عن وجود نوع من الوحدة بين تلك المسائل يتجلى بأنحاء مختلفة؛ ومن الواضح أن جمع هذه المسائل المختلفة بهذا النحو وجعلها علماً واحداً كما تصدى له جمع من المحققين وقّره الآخرون لم يكن صدفةً وإتفاقاً بل لم يحملهم على ذلك إلا الربط الواقعى بينها. فإذن لا يمكننا القول بخروج بعض هذه الأبحاث عن المسائل الأصلية وعدّها بحثاً للقواعد الفقهية، ج 1، ص: 15 إستطرادياً كما ارتكبه كثير منهم، حتى جعل المحقق القمى قدس سره جلّ تلك المباحث إلا ما شذ منها خارجاً عن مسائل الأصول و داخلها فى مبادئها، نظراً إلى أنها ليست أبحاثاً عن عوارض الأدلة الأربعة بل عن الأدلة بما هى أدلة. وليت شعري إذا كانت عامّة مباحث الألفاظ وجميع أبحاث الأدلة الإجتهدية وكذا الأصول العملية خارجة عن علم الأصول فأين هذا العلم الذى قرع الأسماع و ملأ الكتب؟ وهل هو البحث عن أحوال تعارض الدليلين فقط؟ وما الداعى إلى إخراج هذه المسائل المهمّة عن علم الأصول؟ ويتلوه فى الضعف قول من يرى دخول مباحث الألفاظ طراً فى مبادئ هذا العلم، مع أنها تقرب من نصف مسائل الأصول، ولا يرى أى فرق بينها وبين غيرها من مسائل الأصول فيما يُرام من أهدافه. فالحق أن تصحيح التعاريف التى ذكروها للأصول أهون من إرتكاب التفكيك بين تلك المسائل. و التعريف الجامع بين عامّة تلك المسائل و ما أشبهها، الحاكي عن الوحدة التى تتضمنها، هو أن يقال: «إن مسائل الأصول هى القواعد العامّة الممهّدة لحاجة الفقيه إليها فى تشخيص الوظائف الكلية للمكلفين»، و على هذا تمتاز المسائل الأصولية عن غيرها من المسائل الفقهية و القواعد الفقهية و سائر العلوم بأمر: أولها: أنها ممهّدة لحاجة الفقيه إليها فى تشخيص وظائف المكلفين، و بهذا تمتاز عن العلوم الأدبية و أمثالها التى يحتاجها الفقيه أيضاً، حيث لم تُمهّد لذلك. و منه يُعلم أن أبحاث صيغة الأمر و مادته و المشتق و أمثاله أبحاث أصولية و إن كانت تشبه الأبحاث اللغوية و الأدبية، لأنها ممهّدة لحاجة الفقيه إليها. ثانيها: أن نتائجها أحكام و وظائف كلية، فالبحث عن حجية الإستصحاب فى الشبهات الموضوعية و كذا أصالتي البراءة و الإحتياط الجاريتان فيها و ما شاكلها ليست أبحاثاً أصولية، لأنّ نتائجها أحكام و وظائف شخصية. ثالثها: أنها لاتختصّ بباب دون باب و بموضوع معين دون آخر، بل تشمل جميع الموضوعات فى جميع أبواب الفقه، مهمّما وجد لها مصداق، فإنّ البحث عن هيئة القواعد الفقهية، ج 1، ص: 16 الأمر و مادته و أبحاث العموم و الخصوص و كذلك أبحاث الأدلة الإجتهدية و الأصول العملية و أحكام التعارض و غيرها لاتختصّ بموضوع دون آخر و بباب من أبواب الفقه دون باب، و بهذا تمتاز عن القواعد الفقهية كما سيأتى شرحه إن شاء الله. و ممّا ذكرنا تعرف أنه ليس من شرط المسألة الأصولية الوقوع فى طريق إستنباط الحكم الشرعى، كما يظهر من غير واحد من الأعلام، و ذلك لأنّ البحث فى كثير من مسائله بحثٌ عن نفس الحكم الشرعى لاعتما يقع فى طريق استنباطه، كالبحت عن البراءة الشرعية فى الشبهات الحكمية المستفادّة من قوله عليه السلام «كل شى لك حلال» - بناءً على شموله للشبهات الحكمية - فإنه بحث عن حكم شرعى عام، و هو الإباحة، غاية الأمر أنه لا يختصّ بباب دون باب و بموضوع دون آخر، بخلاف الأحكام المبحوث عنها فى الفقه. و كذا الكلام فى غير البراءة من الأصول العملية عقلية كانت أو شرعية، فإن ما اشتمل منها على حكم ظاهرى شرعى كان البحث عنه بحثاً عن نفس الحكم الشرعى، و أمّا فى غيره فالبحث يدور مدار بيان وظيفة الشاك عند الحيرة و الشكّ على نحو كلى عام من دون إختصاص بباب دون باب و بموضوع دون آخر، كما هو شأن المسائل الفرعية. و أمّا المسائل الفقهية؛ فهى «المسائل الباحثة عن الأحكام و الوظائف العملية الشرعية و ما يؤول إليها و عن موضوعاتها الشرعية». فالمسائل الباحثة عن الأحكام الخمسة المشهورة، و كذا ما يبحث عن الأحكام الوضعيّة، و ما يبحث عن ماهية العبادات، و كذا البحث عن مثل طهارة و النجاسة الثابتين لموضوعات خاصّة، ممّا يؤول إلى الأحكام تكليفية أو

وضعية تتعلق بأفعال المكلفين، كلها أبحاث فقهية داخله فيما ذكرناه. كما أن البحث عن عبادات الصبي و سائر الأحكام التي تشملها أيضاً كذلك، فموضوع المسألة الفقهية إذن ليس خصوص الأفعال، و لا أفعال المكلفين، لاستلزامه القول بالاستطراد في كثير من مسائله، كالأبحاث المتعلقة بالقواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧ بعبادات الصبي و سائر أفعاله، و كالمسائل الباحثة عن أحكام وضعية متعلقة بأعيان خارجية كأحكام المياه و المطهرات و النجاسات، و لا- داعى الى إخراجها من الفقه مع كثرتها، كما أنه لا وجه لصرفها عن ظاهرها و إرجاعها إلى البحث عن أفعال المكلفين بالتعسف و التكلف. و من هنا تعرف أن القواعد الفقهية «هى أحكام عامية فقهية تجرى فى أبواب مختلفة»، و موضوعاتها و إن كانت أخص من المسائل الأصولية إلا أنها أعم من المسائل الفقهية. فهى كالبرزخ بين الأصول و الفقه، حيث إنها إما تختص بعدة من أبواب الفقه لا جميعها، كقاعدة الطهارة الجارية فى أبواب الطهارة و النجاسة فقط، و قاعدة لاتعاد الجارية فى أبواب الصلاة فحسب، و قاعدة ما يضمن و ما لا يضمن الجارية فى أبواب المعاملات بالمعنى الأخص دون غيرها؛ و إما مختصة بموضوعات معينة خارجية و إن عمّت أبواب الفقه كلها، كقاعدتى لا ضرر و لا حرج؛ فإنهما و إن كانتا تجريان فى جل أبواب الفقه أو كلها، إلا أنهما تدوران حول موضوعات خاصة، و هى الموضوعات الضرورية و الحرجية. و هذا بخلاف المسائل الأصولية، فإنها إما لا تشتمل على حكم شرعى أصلاً بل تكون واقعة فى طريق إستنباطه، ككثير من مسائله؛ و إما تتضمن حكماً عاماً كالبراءة الشرعية الجارية فيما لانص فيه- على ما عرفت- من غير إختصاص بموضوع دون آخر، بل تجرى فى جميع الموضوعات إذا فقد فيها النص. لا يقال: إنها تختص أيضاً بموضوع خاص و هو ما لانص فيه. فإننا نقول: إن هذه الخصوصية ليست خصوصية خارجية من قبل ذات الموضوع، و إنما هى خصوصية ناشئة من ملاحظة حكم الشرع كما لا يخفى على الخبير. و الغرض من جميع ما ذكرنا فى تعريف المسألة الأصولية و الفقهية و القاعدة الفقهية تشخيص حال بعض المسائل المتشابهة التي قد يقع البحث عنها، و أنها من الأصول أو من القواعد الفقهية أو من الفقه نفسه. و من المعلوم أن تمعيب حال القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨ المسألة و إندراجها فى أى واحد من العلوم له دخل تام فى طور البحث عنها و كيفية استفادتها عن مبادئها الخاصة؛ فإن كل واحد من هذه العلوم يمتاز بنوع من البحث لا يجرى فى غيره، كما أشرنا إليه فى المقدمة فكن على بصيرة منها. فائدة: إشتهر فى ألسنة جماعة من الأصوليين أن المسائل الأصولية تنفع المجتهد دون المقلد، بخلاف المسائل الفقهية فإنها تنفع المجتهد و المقلد كليهما، و قد يجعل هذا طريقاً لتمييز المسألة الأصولية عن الفقهية. و من نتائج هذا البحث- كما صرحوا به- هو أن تطبيق كبريات المسائل الفقهية على مصاديقها الجزئية ليس من شأن الفقيه، بل عليه بيان الأحكام الفرعية الكلية الدائرة على موضوعاتها العامة، و أما تشخيص مصاديقها و تطبيقها عليها عند الحاجة إليها فهو موكول إلى المقلد، وليس للفقيه فيه نصيب أصلاً- اللهم إلفى عمل نفسه؛ و على هذا لو كان تشخيص المقلد فى بعض الموضوعات مخالفاً لمجتهده فليس قوله حجة فى حقه، بل كل يعمل على شاكلته. و فيه إشكال واضح، فإنه مخالف لما استقرّ عليه ديدنهم فى طيات كتب الفقه، حيث نراهم يكثرون البحث عن تشخيص المصاديق الخارجية و صدق العناوين العرفية الواردة فى أدلة الأحكام الشرعية على مصاديق مشكوكة و عدم صدقها ثم الإفتاء بما تستقرّ عليه أنظارهم. فنراهم مثلاً يبحثون عن «التغيير» الموجب لنجاسة الماء و أنه صادق على التقديرى حتى يحكم بنجاسته إذا تغير تقديراً أم لا؟ و عن الماء الذى نقص عن الكر بمقدار يسير أن إطلاق «الكر» عليه هل هو من باب المجاز و المسامحة أم أنه حقيقة بنظر العرف حتى يجرى عليه أحكام الكر؟ و كذا ما أشبهه من التحديدات الواردة فى الشريعة؛ و عن الأحجار المأخوذة من المعادن، و أنه هل يصدق عليها عنوان «الأرض» الوارد فى أبواب ما يصح السجود عليه حتى يصح السجود عليها أم لا؟ و أنه هل يجوز السجود على قشور الفواكه مطلقاً أو بعد انفصالها، نظراً إلى صدق القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩ عنوان «ما أكل» الوارد فى أخبار الباب عليها أم لا؟ ... إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، فإن جميع ذلك فى الحقيقة راجع إلى تشخيص الموضوعات العرفية الخارجية. فلولا أن هذه التطبيقات موكولة إلى نظر الفقيه لكان من الواجب الإفتاء بالكليات فقط، بأن يقال: الماء إذا تغير بالنجاسة نجس، و: الكر طاهر مطهر، و: يجب السجود على الأرض و ما خرج منها إلا ما أكل و لبس؛ و يخلى بين المقلدين و بين مصاديق هذه الكبريات الكلية. و السرّ فى جريان سيرتهم فى الفقه على ذلك أن

ملاك التقليد- وهو لزوم رجوع الجاهل إلى العالم- لا يختص بالأحكام الكلية، بل قد يحتاج تطبيق كثير من الموضوعات العرفية على مصاديقها إلى دقة في النظر و تعمق في الفكر كالأمثلة المذكورة، وذلك خارج عن قدرة العوام فعليهم الرجوع فيها إلى نظر المجتهد و رأيه؛ و المجتهد يرجع في تشخيصها إلى ارتكازاتهم المغفولة الموجودة في أعماق أذهانهم و أذهان جميع أهل العرف- و منهم مقلديه- فيستخرجها و يكشف بها صدق هذه العناوين على المصاديق المشكوكة و عدمه، و يفتى بمقتضاه. نعم، في المفاهيم الواضحة التي لا فرق فيها بين المجتهد و العامي- كمفهوم الماء و الدّم و أمثالهما- كلٌّ يرجع إلى تشخيصه و ليس تشخيص واحد منهما حجة في حق غيره. و منه يظهر وجه عدم جواز تفويض أمر الاستصحاب و غيره من الأصول العملية في الشبهات الموضوعية إلى المقلّدين، مع أنّها ليست من المسائل الأصولية قطعاً، و الوجه فيه أنّ تشخيص مجاريها و معارضاتها و الحاكم و المحكوم منها ممّا لا يقدر عليه العامي، فهو جاهل بها و يجب عليه الرجوع إلى العالم بها؛ و قد عرفت أنّ رجوع الجاهل إلى العالم لا يختص بالأحكام الكلية، بل يعتمها و الموضوعات المشكّلة و ما شاكلها لإتحاد ملاك الرجوع في الجميع.

أقسام القواعد الفقهية

تنقسم القواعد الفقهية إلى أقسام: الأول: ما لا يختص بباب من الفقه دون باب بل يجري بحسب مدلوله في جلّ الأبواب أو كلها إلّا أن يمنع منه مانع، مثل قاعدة لا ضرر و قاعدة لا حرج و قاعدتي القرعة و الصحة على قول، و لنسمّها: «القواعد العامة». الثاني: ما يختص بأبواب المعاملات بالمعنى الأخصّ و لا يجري في غيرها، كقاعدة التلف في زمن الخيار، و قاعدة ما يضمن و ما لا يضمن، و قاعدة عدم ضمان الأمين، و ما شابهها. الثالث: ما يختص بأبواب العبادات، كقاعدة لاتعاد، و قاعدة التجاوز و الفراغ على المعروف، و ما يضاهيهما. الرابع: ما يجري في أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ كقاعدة الطهارة و غيرها. الخامس: ما يعمل لكشف الموضوعات الخارجية الواقعة تحت أدلّة الأحكام، مثل حجّية البيّنة و حجّية قول ذي اليد، و كفاية العدل الواحد في الموضوعات و عدمها؛ فهي كالأمارات التي يستند إليها في باب الأحكام. و الفرق بينها- أي الإمارات- و بين هذا القسم من القواعد الفقهية أنّها تعمل لكشف الأحكام الكلية و هذه تعمل لكشف الموضوعات، إلى غير ذلك من الأقسام. و الأولى أن نخصّ كلّ قسم من هذه الأقسام ببحث مستقلّ، لما بين القواعد المندرجة تحت كل قسم من القرابة و المشاكلة الموجبة لتسهيل الأمر في إثباتها و درك حقائقها و حلّ مشكلاتها. «والحمد لله أولاً و آخراً» القواعد الفقهية، ج 1، ص: 21

قاعدة لا ضرر

إشارة

هذه القاعدة من أشهر القواعد الفقهية، و يستدلّ بها في جلّ أبواب الفقه من العبادات و المعاملات، بل هي المدرك الوحيد لكثير من المسائل؛ و لهذا أفردوها بالبحث و صنف فيها غير واحد من أعظم المتأخرين رسالات مستقلة بينوا فيها حال القاعدة من حيث مدرّكها و معناها، و فروعها و نتائجها. منهم العلامة الأكبر شيخنا الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره حيث ضفّ فيها رسالة طبعت في ملحقات مكاسبه بعد أن تعرّض لها استطراداً في فرائده ذيل قاعدة الاشتغال، و العلامة المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره، و العلامة النحيري النائيني قدس سره، و العلامة النراقي قدس سره، و قد جعلها العائدة الرابعة من عوائده. فبعضهم تقبلها بقبول حسن و جعلها مدرّكاً لكثير من الفروع الفقهية، و بعضهم خرّب بنائها من القواعد، و اعتقد بعدم إمكان الاعتماد عليها لاثبات شئ من الفروع التي لا يوجد لها مدرّك سواها، و بعضهم رآها حكماً قضائياً يعتمد عليه في أبواب القضاء لا غير؛ بما ستلو عليك منها ذكراً. فهذه القاعدة تليق بالبحث و التنقيح التام لكي يتضح حال تلك الفروع الكثيرة المتفرّعة عليها في الأبواب المختلفة من الفقه.

فنقول- و من الله جل ثناؤه التوفيق و الهداية:- إنَّ الكلام فيها يقع في مقامات:

المقام الأول: في مدرکها

إشارة

لاريب في أن نفى الضرر و الضرار في الجملة من الأمور التي يستقل بها العقل، و يشهد له في مقامات خاصة آيات من الكتاب العزيز: قال الله تعالى: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ». (١) والمعنى أنه قد نهى سبحانه عن إضرار الأم بولدها بترك إرضاعه غيظاً على ابيه لبعض الجهات، كما أنه نهى سبحانه عن إضرار الاب بولده بمنع رزقهن و كسوتهن بالمعروف مدة الرضاع، فيمتنع عن إرضاع الولد، فيتضرر منه الولد. و هذا أظهر الاحتمالات في معنى الآية الشريفة، و يشهد له صدرها ايضاً حيث قال سبحانه: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (٢) فإنه يشمل على حكيم: حكم إرضاع الأم حولين كاملين، و حكم الإنفاق عليهن مدة الرضاع، و ذيل الآية متمم لهذين الحكيمين؛ فكأنه سبحانه قال: فإنَّ أبى أحدهما عن القيام بما هو وظيفه له- الأب من الإنفاق و الأم من الإرضاع- فعلى الآخر أن لا يعامله بترك وظيفته فيضر بالولد من هذه الناحية، و يؤيده ايضاً قوله تعالى في نفس الآية: «وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» كما لا يخفى؛ و على هذا يكون قوله «لَا تُضَارَّ» مبنياً للفاعل و الباء زائدة، فإنَّ المضارة تعدى بنفسها. و قد يُذكر في معنى الآية احتمالات آخر مبتنية على كون «لَا تُضَارَّ» مبنياً للمفعول و الباء للسببية، مثل ما ذكره الفاضل المقداد في (كنز العرفان في فقه القرآن) حيث قال: «قيل إنَّ المراد أن لا يضارَّ بالوالدة بأن يترك جماعها خوفاً من الحمل و لاهى تمتنع من الجماع خوفاً من الحمل فتضرَّ بالأب؛ روى عن الباقر و الصادق عليهما السلام». و الآية على هذا المعنى، تدلُّ على نهى الأب عن الإضرار بالأم و بالعكس، بسبب خوف الولد، و على الأول تدلُّ على نهيهما عن الإضرار بالولد؛ فهي القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٥ على كل حال دالة على نفى الضرر و النهى عن الإضرار في الجملة، و هو المطلوب. و أمَّا تمام الكلام في فقه الآية فهو في محله. و قال سبحانه، ايضاً في حق النساء المطلقات: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ». (١) فهي سبحانه عن الإضرار و التضيق على المطلقات في السكنى و النفقة في أيام عدتهن، كما أوصى سبحانه بهن في موضع آخر بقوله: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتُدُوا» (٢) حيث نهى عن الرجوع إلى المطلقات رجعيّاً لا لرغبة فيهن بل لطلب الإضرار بهن كالتقصير في النفقة أو لتطويل المدّة حتّى تلجأ إلى بذل مهرها؛ كما أشار إليه في كنز العرفان. و قال سبحانه، ناهياً عن الإضرار بالوراث و تضييع حقوقهم: «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةً يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارًّا» (٣) فهي سبحانه عن الإضرار بالوراث في الوصية بأن يوصى ببعض الوصايا اجحافاً عليهم و دفعاً لهم عن حقهم؛ أو يقرّ بدين ليس عليه دفعا للميراث عنهم. و يشير إليه ايضاً قوله تعالى: «فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (٤) و الجنف هو الميل إلى أفرط أو تفريط و الإضرار بالورثة. و قال سبحانه، ايضاً «وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (٥) فهي عن إضرار كاتب الدّين و الشاهد عليه أو على البيع، بأن يكتب ما لم يمل أو يشهد بما لم يستشهد عليه؛ هذا اذا قُدِّرَ الفعل أعنى: «لا يضار» مبنياً للفاعل، و أمَّا إذا قُدِّرَ مبنياً للمفعول فالنهي إنّما هو عن الإضرار بالكتّاب و الشهداء إذا أدوا حق الكتابة و الشهادة؛ على إختلاف الأقوال في تفسير الآية الشريفة. هذا ولكنَّ العمدة، في إثبات هذه القاعدة على وجه عام هي الروايات الكثيرة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٦ المدعى تواترها، المروية من طرق الفريقين، و إن اختلفت من حيث العبارة بل المضمون؛ حيث إن بعضها عام و بعضها خاص، إلّا أن مجموعها كافٍ في إثبات هذه الكليّة. و بما أنّ في استقصاء هذه الروايات فوائد جمّة لأنّنا لإلمامه باللائم ذكر ما وقفنا عليه في كتب أعلام الفريقين ممّا ذكره المحققون في رسالاتهم المعمولة في المسألة و ما لم يذكروه لتتم الفائدة بذلك إن شاء الله. و إنى و إن بذلت جهدى في جمعها و إستقصائها و أوردت ما أورده الأصحاب في هذا الباب و أضفت عليه ما ظفرت به ممّا لم يشيروا إليه، لكن لعلّ باحثاً يقف على ما لم أفق عليه فإنّ العلم غير محصور على قوم، و كم ترك

الأول للآخر. وكيف كان، نبدأ بذكر أخبار أصحابنا الأعلام، ثم نتبعها بذكر ما أورده الجمهور في أصولهم. وأخبار أصحابنا على نحوين، فبعضها يدل على هذه القاعدة بعمومها، وبعضها وارد في موارد خاصة؛ وسوف نذكرها تباعاً إن شاء الله.

الأخبار الدالة على القاعدة بعمومها:

١- ما رواه الكليني (رضوان الله تعالى عليه) في (الكافي) عن ابن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: إن سمره بن جندب «١» كان له عذق، وكان طريقه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٧ إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري فقال الأنصاري: يا سمره؛ لاتزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليه، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق، وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فأتاه فقال: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله: أستأذن في طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك إثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشرة أعداق فقال: لا، قال فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة قال: لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجل مضارٌّ ولاضرر ولاضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه وآله فقلعت ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إن أله: إنطلق فاغرسها حيث شئت. «١» ٢- ما رواه في (الكافي) أيضاً عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، فكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلمّا تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكا إليه وخبره القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٨ الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله، وخبره بقول الأنصاري وما شكاه، وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلمّا أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لاضرر ولاضرار. «١» رواه في الوسائل في الباب ١٢ من كتاب إحياء الموت ثم قال: ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه، ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن خالد مثله. ولا يخفى أن هذه الرواية وما قبلها رواية واحدة تحكى عن قضية واحدة نقلها زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام؛ وعمدة الفرق بين الطريقتين هو ذكر قيد «على مؤمن» في قوله «لاضرر ولاضرار على مؤمن» في الأولى منها دون الأخيرة، وسيأتى أن له دخلاً في فهم مغزى الحديث. ٣- ما رواه الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) بإسناده عن الحسن الصيقل عن ابى عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بنى فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شى من أهل الرجل فكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله إن سمره يدخل على بغير أذنى فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلى حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فدعاه فقال: يا سمره! ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذنى، فترى من أهله ما يكره ذلك يا سمره! إستأذن إذا أنت دخلت، ثم قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرُّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة قال: لا؛ قال: ما أراك يا سمره إلّامضاراً، اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه. «٢» وهذه الرواية كما ترى خالية عن ذكر فقره (لاضرر ولاضرار)، ولكنها مشتملة على صغرها وهي قوله: «ما أراك يا سمره إلّامضاراً». وكيف كان، فلا ريب في أن هذه الروايات الثلاث تحكى عن قضية واحدة وإن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٩ اختلفت عباراتها وبعض خصوصياتها، نقلها «زارة» تارة و«أبو عبيدة الحذاء» أخرى. ويظهر منها أنه كان لسمره بن جندب حق العبور إلى نخلته من باب البستان الذى كان دار الأنصاري فيه؛ ولكن أراد استيفاء حقه مع الاضرار بالأنصاري، ولم يرض بالجمع بين حقه وحق الأنصاري بأن يكون دخوله مع استيذان منه، بل ولم يرض بالاستبدال عنها، فدفع عنه

رسول الله صلى الله عليه وآله شره، وأمر بقلع نخلته، لانحصار طريق خلاص الأنصارى من الظالم المجحف فيه. وفي فقه الرواية أبحاث تأتي في محلّه عن قريب إن شاء الله. ٤- ما رواه في (الكافي) عن عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أُرُفَت الأُرْفُ وحُدَّت الحدود فلا شفعة. «١» رواه في الوسائل عن الكافي في الباب من أبواب الشفعة، ثم أشار إلى رواية الشيخ والصدوق له بطرقهما؛ إلّا أنّ في رواية الصدوق زيادة وهي: «والشفعة إلّا لشريك غير مقاسم». «٢» ويظهر من هذا الحديث أنّ العلة أو الحكمة في جعل «حق الشفعة» للشريك هي لزوم الضرر والإضرار عند فقده، فإنّ الإنسان لا يرضى بأى شريك؛ ويدلّ أيضاً على أنّ هذا الحق ثابت في المشاع وقبل القسمة، وأما بعدها فلا شفعة، وهو المراد من قوله: إذا أُرُفَت الأُرْفُ (أى أعلنت علامات القسمة) وحُدَّت الحدود فلا شفعة؛ ويدلّ عليه أيضاً الزيادة الواردة في طريق الصدوق وهو قوله عليه السلام ولا شفعة إلّا للشريك غير مقاسم «٣». وفي هذا الحديث أيضاً أبحاث تدور حول قوله عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار) وأنها رواية مستقلة ذكرها الراوى مع حكم الشفعة من باب الجمع في الرواية والنقل، أو أنّها من تنمّة رواية الشفعة، والكلام فيها يأتي عن قريب إن شاء الله. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٠ ورواها في (مجمع البحرين) في مادة «ضرر» إلى قوله: لا ضرر ولا ضرار، إلّا أنّ فيه التقييد بقوله «في الإسلام» بعد قوله: ولا ضرار. وليكن هذا على ذكر منك. ٥- ما رواه في (الكافي) عن عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع الشىء، «١» وقضى بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار. قال العلامة المدقق شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره: إنّ في النسخة المصححة من الكافي عنده: «وقال: لا ضرر ولا ضرار»، لا فقال: الخ، فتكون هذه الفقرة معطوفة على ما قبلها بالواو لا بالفاء، فليكن هذا أيضاً على ذكر منك. أقول: وهنا شىء يجب التنبيه عليه، وهو أنّه قد وقع الخلاف بينهم في أنّ مالك البئر إذا قضى حاجته وحاجة مواشيه وزرعه من مائها وفضل بعد ذلك شىء، فهل يجب عليه بذله بلا عوض لمن احتاج إليه لشربه أو شرب ماشيته أو سقى زرعه، أو مع العوض، أم لا؟ والمعروف بينهم أنّه لا يجب، ولكن المحكى عن شيخ الطائفة فى المبسوط وفى الخلاف وعن ابن الجنيد والسيد أبى المكارم بن زهرة أنّه يجب بذله لمن احتاج إليه لشربه وشرب ماشيته خاصة، والمسألة معنونة فى كتاب «احياء الموات»، ولنا فى تأييد مختار الشيخ قدس سره وتضعيف ما ذهب إليه المشهور كلام يأتي. وفى معنى قوله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء» احتمالات: أحدها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها عن أهل البادية، حتّى منعوا عن سقى مواشيه عند العطش الحاصل عادة بعد الرعى، لم يقدروا على رعى مواشيه حول الآبار ومنعوا من الاستفادة عن كلائها، فمنع فضل الماء يمنع عن فضل الكلاء. ثانيها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها عن أهل البادية قابله صاحب الكلاء القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١ بمنع فضل كلائه منه. ثالثها: أنّ صاحب البئر إذا منع فضل مائها فلعل أهل البادية يحتاجون إليه لزرعهم وكلائهم وذلك يُضَتَّر بهم ويمنعهم عن الزرع والكلاء، فلهذا أمر صاحب البئر بأن لا يمنع فضل مائها حتّى لا يمنع فضل الكلاء. ولعلّ أوجه الاحتمالات هو الأول، فتدبّر. ٦- ما أرسله الصدوق قدس سره: قال النبى صلى الله عليه وآله: الإسلام يزيد ولا ينقص. قال وقال: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً. قال وقال: الإسلام يعلو ولا يعلو عليه. «١» والظاهر أنّ الصدوق قدس سره جمع هنا بين روايات ثلاث واردة بطرق مختلفة ليستدلّ بها على أنّ المسلم يرث من غير المسلم، أحدها- قوله: الإسلام يزيد ولا ينقص. ثانيها- لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام. ثالثها- الإسلام يعلو ولا يعلو عليه. وأما قوله: «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً» فالظاهر أنّه تفريع على الرواية الأولى؛ واللّذى يؤيّد ذلك ما رواه فى الوسائل فى هذا الباب بعينه عن «معاذ» أنّه ورث المسلم من أخيه اليهودى- وكان عندئذ باليمن- وقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الإسلام يزيد ولا ينقص. فاستدلّ معاذ بهذه الرواية على أنّ المسلم يرث من أخيه اليهودى، فعلى هذا ليس مجموعها رواية واحدة واردة فى باب الإرث مشتملة على نفي الضرر والضرار كى تعد رواية مغايرة لغيرها من الروايات. ويؤيّد أيضاً ما رواه «الحاكم» فى المستدرک «٢» عن النبى صلى الله عليه وآله: الإسلام يزيد ولا ينقص، مجرداً عن هذا الذيل، أعنى قوله: لا ضرر ولا ضرار. ٧- ما رواه

المحدث النورى فى (المستدرک) «٣» عن (دعائم الإسلام) عن أبى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢ عبدالله عليه السلام أنه سئل عن جدار الرجل و هو ستره فيما بينه وبين جاره، سقط فامتنع من بنيانه قال: ليس يجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو شرط فى أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: أستر على نفسك فى حقك إن شئت، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه اضراراً بجاره، لغير حاجة منه إلى هدمه، قال لا يترك، «١» و ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا إضرار، و إن هدمه كلف أن يبنيه. ولكن لا يظهر من هذه الرواية أن هذه الفقرة كانت مذكورة فى كلام النبى صلى الله عليه وآله مجردة عن غيرها، فلعله عليه السلام اخذها من قول النبى صلى الله عليه وآله و آله الوارد فى قضية سمرة بن جندب بعنوان كبرى كلياته يستدل بها على مورد السؤال؛ و هذا أمر جائز للإمام عليه السلام كما يجوز لغيره؛ فلا يجوز الاستشهاد بهذه الرواية على كون هذه الفقرة قضية مستقلة من قضايا النبى صلى الله عليه وآله و آله كما قد يتوهم. فكن على بصيرة منه، حتى أحدث لك منه ذكراً. ٨- ما رواه فى (المستدرک) أيضاً عن (دعائم الإسلام) عن أبى عبد الله عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا إضرار. «٢» و هذه أيضاً- كالتى قبلها- لاتدل على كون الفقرة المذكورة كلاماً مستقلاً من كلمات النبى صلى الله عليه وآله و آله و قضاءً غير ما ورد فى ذيل رواية سمرة. ٩- ما رواه الشيخ فى (التهذيب) بإسناده عن هارون بن حمزة الغنوى عن أبى عبدالله عليه السلام: فى رجل شهد بغيراً مريضاً و هو يباع، فاشتره رجل بعشرة دراهم و أشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى أن البعير برىء فبلغ ثمنه ثمانيةً ديناراً، قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أريد الرأس و الجلد فليس له ذلك، هذا الضرر و قد أعطى حقه إذا أعطى الخمس. «٣» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣ و يمكن عدّ هذه الرواية من الروايات العامة نظراً إلى ظهور قوله «هذا الضرر» فى كونه صغرى لكبرى كلية مفهومة من العبارة، كما هو المعمول فى حذف الكبرى فى مقام التعليل و الاكتفاء بذكر صغرها، فكأنه قيل: هذا الضرر و لا ضرر، أو لا يجوز الضرر. و احتمال كون الكبرى المحذوفة مقيدة بقيود لم يكن المقام مقام ذكرها، لكونه من مصاديقها على كل حال، بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى على من لاحظ نظائرها، مضافاً إلى أن ظاهرها كون التعليل بأمر ارتكازى عقلى، ولا قيد فى هذا الحكم بنظر العقل فتدبر. و كيف كان، فهى دالة على نفي الضرر فقط، فلو قلنا بالفرق بينه و بين عنوان الضرر- كما هو الأقوى- فلا تكون دالة على نفي الضرر.

الأخبار الدالة على القاعدة الواردة فى الموارد الخاصة

مامرّ كان هى الروايات الدالة على هذا الحكم عموماً، و إليك بعض ما ورد فى الموارد الخاصة المؤيدة لما سبق من العمومات: ١٠- ما رواه فى (الكافى)، عن محمد بن حفص عن رجل عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته عن قوم كانت لهم عيون فى أرض قريبة بعضها من بعض، فأراد رجل أن يجعل عينه أسفل من موضعها المذى كانت عليه، و بعض العيون إذا فعل بها ذلك أضرّ بالبقية من العيون، و بعضها لا يضرّ من شدة الأرض، قال: فقال: ما كان فى مكان شديد فلا يضرّ، و ما كان فى أرض رخوة بطحاء فإنه يضرّ، و إن عرض رجل على جاره أن يضع عينه كما وضعها و هو على مقدار واحد قال: إن تراضيا فلا يضرّ، و قال: يكون بين العينين ألف ذراع. «١» و يظهر من هذه الرواية أن الإضرار بالغير غير جائز، حتى إذا كان منشأ التصرف فى أمواله التى يتسلط على التصرف فيها كيف يشاء بمقتضى قاعدة تسلط الناس على أموالهم، فإن صاحب العين إنما أراد التصرف فى عينه المملوكة بأن يجعلها القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٤ أسفل مميّا كانت فمنعه الإمام عليه السلام من ذلك لما فيه من الإضرار بالعيون القريبة منها. هذا ولكن لاعموم فيها يمكن التمسك به فى غير موردها، نعم لا يبعد التعدى عنه إلى غير البئر من التصرفات و إلى سائر الجيران و الأملاك المتقاربة. و قد عنون الفقهاء هذه المسألة فى باب «حريم العين» من كتاب إحياء الموات، و المشهور بينهم أن حريم العين و القناة ألف ذراع فى الأرض الرخوة و خمسمائة ذراع فى الأرض الصلبة؛ ولكن المحكى عن الأسكافى و المختلف و المسالك أن حده أن لا يضرّ الثانى بالأول. و كيف كان، هذا الخلاف لا دخل له فيما نحن بصدده فإنه لا شك فى أن الحكمة أو العلة فى التحديد بالألف و خمسمائة

على القول به هو رفع الإضرار، ولا يبعد القول بكفاية أحد الأمرين، أعنى: البعد بالمقدار المذكور والعلم بعدم تضرر الجار، وتمام الكلام في محلّه. ثم لا يخفى أنّ منصرف الرواية هو ما إذا كان ترك ذلك التصرف موجباً لفوات بعض المنافع الزائدة المترتبة لمالك العين لا ما إذا كان يتضرر بتركه حتى يؤول الأمر إلى تعارض الضررين؛ وليكن هذا على ذكر منك حتى نبحت عنه في بحث تعارض الضررين من التنبهات الآتية إن شاء الله تعالى. ١١- ما رواه الكليني، بإسناده عن محمد بن الحسين قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له قنّاء في قرية فأراد رجل أن يحفر قنّاء أخرى إلى قرية له، كم يكون بينهما في البعد حتى لا تضر إحداهما بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبه أو رخوة؟ فوقع عليه السلام: على حسب أن لا تضرّ إحداهما بالأخرى إن شاء الله. «١» وهذه الرواية دالة على أنّ هذا الحكم، أعنى: عدم جواز الإضرار بالغير- حتى بأن يتصرف الإنسان في ملكه أو ملكك مباح فيلزم منه ضرر على غيره- كان مرتكزاً في ذهن الراوي فلذا لم يسأل عن أصل الحكم وإنّما سأل عن صغره بقوله: كم يكون القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٥ بينهما في البعد حتى لا تضرّ إحداهما بالأخرى؟ و منشأ هذا الإرتكاز أماً التعارف الخارجي وما هو الدائر بين العقلاء في أمثال هذه الموارد، وإمّا عموماً لا ضرر، وإمّا ما روى عن الأئمة السّابقين عليهم السلام من لزوم التباعد بين العينين بألف أو خمسمائة ذراع على اختلاف الأراضي، مثل ما روى عن الصادق عليه السلام في الرواية السابقة. وكيف كان، فطريق الاستدلال بهذه الرواية هو عين ما مرّ بيانه في الرواية السابقة؛ إلّا أنّ مورد السؤال هناك هو خصوص التصرف في العيون المستحدثة من قبل، والسؤال هنا عن أحداث عين جديدة في أرض قريبة من عين أخرى. ١٢- ما رواه بذلك الإسناد، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: رجل كانت له رحي على نهر قرية، والقرية لرجل، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر، ويعطّل هذه الرحي، أله ذلك أم لا؟ فوقع عليه السلام: يتقى الله، ويعمل في ذلك بالمعروف، ولا يضرّ أخاه المؤمن. «١» والظاهر أنّ صاحب الرحي كان له حق الانتفاع من ذلك النهر من قبل، وإلّا كان تصرفه فيه عدوانياً و جاز لصاحب القرية نهي عن التصرف فيه بمثل هذا وتعطيل رحا حتى إذا لم يرد سوق الماء في غير ذلك النهر، فإنّ الناس مسلّطون على أموالهم؛ وعلى هذا سوق الماء في غير هذا النهر مزاحم لحقه ويكون تعدياً عليه، فالمنع منه استناداً إلى هذه الجهة لا دخل له بما نحن بصددّه. ولكن الذي يقرب دلالة الرواية على المطلوب أنّ الامام عليه السلام لم يسند الحكم إليه، بل أسنده إلى عنوان آخر هو عنوان الإضرار فقال: (لا يضرّ أخاه المؤمن)، ويستفاد منه حكم عام بعدم جواز إضرار المؤمن بأخيه في كل الموارد؛ وهو وإن كان حكماً تكليفاً في بادئ النظر إلّا أنّه يستفاد منه الحكم الوضعي أيضاً عند التأمل فتأمل. ١٣- ما رواه الكليني (رضوان الله تعالى عليه)، عن عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أتى جبلاً، فسقّ فيه قنّاء، فذهبت قنّاء الآخر بماء قنّاء الأوّل، القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦ قال: فقال: يقايسان «١» بحقائب البئر ليلة ليّه، فينظر أيّتهما أضرّت بصاحبها، فإن رأيت الأخيرة أضرّت بالأولى فلتعور. و رواه الصدوق، بإسناده عن عقبه بن خالد؛ وزاد: وقضى رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك، وقال: إن كانت الأولى أخذت ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأوّل سبيل. «٢» وبمضمونه رواية أخرى عن الشيخ بإسناده عن عقبه بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام. وفي (مجمع البحرين) «حقائب البئر» أعجازها. «٣» وهذه الرواية أيضاً تدلّ على عدم جواز الإضرار بالغير وإن كان بالاستفادة من أرض مباحة، حيث قد أمر عليه السلام بالاختبار والمقايسة والنظر إلى ماء القنّاتين ليلة ليلة، فإن ثبت أنّ القنّاء الأخيرة تضرّ بالأولى فلتعور وإلّا فلا؛ وأما عدم حكمه بعور الأولى لو أضرّت بالثانية فوجهه واضح، إذا لا يصدق الإضرار عليه بعد إقدامه بنفسه على حفر قنّاته قرب الأولى مع كون ذلك معرضاً لقلّة الماء عادة. ولا يخفى أنّ المستفاد من هذه الرواية الحكم الوضعي أيضاً ١٤- ما رواه في (الكافي)، عن طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ الجار كالتفّس غير مضارّ ولا أثم. «٤» وهي تدلّ على عدم جواز الإضرار بالجار بما لا يضرّ الإنسان بنفسه، وقوله: (لا أثم) لعلّ معناه أنّه لا يجوز إرتكاب الإثم في حقّ الجار وأنّ كل إضرار به إثم، أو أنّه كفي في أداء حقّ المجاورة أن لا يضرّ به، فإذا لم يضرّ به فلا- إثم. و رواه المحدث الكاشاني قدس سره في (الوافي) في باب «حسن المجاورة» ثم قال: لعل المراد بالحديث أنّ الرجل كما لا يضرّ نفسه ولا يوقعها في الإثم أو لا يبعد عليها الأمر إثمًا، كذلك ينبغي أن لا يضرّ أخاه ولا يوقعه في الإثم أو لا يبعد

الأمر عليه إثماً، يقال: أئمه، أو وقع في الإثم، أئمه الله في كذا عدّه عليه إثماً. إنتهى كلامه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧ ١٥- ما رواه الطبرسي، في (المجمع) مرسلًا في تفسير قوله تعالى: «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّتَهُ يُوصَى بِهَا أَوْ ذَيْنَ غَيْرِ مُصَارٍ» (١) من أنه جاء في الحديث: إن الضرر في الوصية من الكبائر. (٢) و الظاهر منها- بقرينة سائر الروايات الواردة في ذاك الباب- أن الضرر في الوصية هو الوصية بتمام المال أو بأكثر من الثلث، ولا يخفى أن المستفاد منها عدم صحة هذه الوصية وعدم نفوذها، سيما بملاحظة الآية الشريفة، فهي لا تدل على الحكم التكليفي فحسب بل عليه وعلى الحكم الوضعي. ١٦- ما رواه الصدوق في (عقاب الأعمال) بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله، في حديث: ومن أضرّ بامرأة حتى تفتدى منه نفسها لم يرض الله تعالى له بعقوبته دون الثأر- إلى أن قال- ومن ضرّ مسلماً فليس منّا ولسنا منه في الدنيا والآخرة. (٣) وغير خفي أن الفقرة الأخيرة مطلقه، تدل على عدم جواز الإضرار بالمسلم مطلقاً. ١٧- ما رواه الكليني، بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أنه نهى أن يضارّ بالصبي أو تضار أمه في رضاعه. (٤) وفي ذيل هذا الباب رواية أخرى قريبة منها. ١٨- ما رواه الكليني، أيضاً بإسناده عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمرّ الدابة فتتفرّ بصاحبها فتعقره فقال: كل شيء يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه. (٥) فحكم عليه السلام بأنّ التصرف في الشارع المباح بما يوجب الإضرار بالغير موجب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨ للضمان، وأنّ كون الطريق عامّاً لا يمنع من هذه الحكم. ١٩- ما رواه الشيخ، بإسناده عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل من أضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن. (١) «٢٠- ما رواه الصدوق، بإسناده عن الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا ينبغي للرجل أن يطلق أمراته ثم يراجعها وليس له فيها حاجة ثم يطلقها، فهذا الضرر الذي نهى الله عزّ وجلّ عنه، إلّا أن يطلق ثم يراجع وهو ينوي الإمساك. (٢) وقوله: فهذا الضرر الذي نهى الله عزّ وجلّ عنه، إشارة إلى قوله تعالى: «وَلَا تُنْسِيْ كُوْنَهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتُدُوْا». (٣) وفي ذاك الباب بعينه روايات أخر في هذا المعنى، فراجع. هذا ما وصل إلينا من طرق الاصحاح عموماً و خصوصاً، وهناك روايات آخر خاصة واردة في أبواب مختلفة يعثر عليها المتتبع قد طوينا الكشح عنها، والعمدة هي العمومات المتقدمة.

الأخبار الدالة على القاعدة في طرف العامة:

و أمّا ماورد من طرق العامة فهي روايات: ١- ما رواه أحمد، في مسنده (٤) قال حدثنا عبد الله، قال حدثنا أبو كامل الجحدري، قال حدثنا الفضيل بن سليمان، قال حدثنا موسى بن عقبة، عن اسحاق بن يحيى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩ بن الوليد بن عبادة بن صامت عن عبادة قال: إن من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار، والعجماء من الأنعام وغيرها، والجبار هو الهدر الذي لا يُعزّم؛ وقضى في الركاز الخمس، وقضى أن تمر النخل لمن أبرها إلّا أن يشترط المبتاع، وقضى أن مال المملوك لمن باعه ... إلى أن قال: وقضى للجدّتين من الميراث بالسدس بينهما بالسواء، وقضى أن من اعتق شركاً في مملوك فعليه جواز عتقه إن كان له مال، وقضى أن لا ضرر ولا ضرار، وقضى أنه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل المدينة أنه لا يمنع فضل ماء لا يمنع فضل الكلاء. قال في المجمع: الجبار بالضم والتخفيف الهدر يعني لا عزم فيه، والعجماء البهيمة سميت بذلك لأنها لا تتكلم، والمعنى: أن البهيمة العجماء تنفلت فتتلف شيئاً فذلك الشئ هدر، وكذلك المعدن إذا انهار على أحد فهو هدر. (١) انتهى يعني لا غرامة في التلف في شئ من هذه الموارد. أقول: لاشك في أن هذه الاقضية صدرت في وقائع مختلفة، ولكن «عبادة» ذكر متون الأفضية وحذف موارد و جمعها في حديث واحد؛ و مضمونها من أقوى الشواهد على ذلك، وعلى هذا فمن القريب جداً أن يكون قوله: «لا ضرر ولا ضرار» غير صادر عنه صلى الله عليه وآله مستقلاً و بلا سابقة دعوى و لامنازعة، بل لعله كان ذلك قضاء في واقعة أو وقائع متعددة و نقله عبادة مجرداً عنها؛ فيحتمل قريباً أن يكون بعينه ماورد في قضية سمره مع الأنصاري، أو ما ورد فيها و في حكمي الشفعة و منع فضل الماء- بناء على القول بوروده في ذيلها أيضاً على ما سيأتي شرحه- و حينئذ لا يجوز لنا الأخذ بما يظهر منه بادئ النظر من وروده مستقلاً و الاستدلال به على أنه كان

قضاءً مستقلاً؛ فليكن هذا أيضاً على ذكر منك. ٢- ما أرسله ابن الأثير، في (النهاية) أنه صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٠ وإحتمال التقطيع في كلام ابن الأثير عند النقل أيضاً قريب فلا يصح عدّه قضاءً مستقلاً ٣- وهناك عبارات مختلفة من محققى اصحابنا تدل على أن الحديث كان متفقاً عليه بين العامة والخاصة: منها، ما ذكره العلامة قدس سره في (التذكرة) في المسألة الأولى من خيار الغبن، قال: الغبن سبب الخيار للمغبون عند علمائنا و به قال مالك وأحمد لقوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام. إنتهى. ويظهر من عبارته أن مستند مالك وأحمد أيضاً في هذا الحكم هو حديث نفي الضرر، ولكن يحتمل أن يكون دليلاً لمختاره ومختار الأصحاب فقط. وكيف كان، فتمسك العلامة بهذا الحديث في هذا المقام شاهد على كونه معتمداً عليه عند العامة والخاصة. ومنها، ما أفاده السيد ابو المكارم بن زهرة في (الغنية) في أواخر أبواب الخيار من كتاب البيع لإثبات حكم الأرش من قوله: ويحتج على المخالف بقوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار. ومنها، ما أفاده شيخ الطائفة في المسألة ٦٠ من كتاب البيع من (الخلاص) في باب حكم خيار الغبن: دليلنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لا ضرر ولا ضرار. إنتهى. وليعلم أنه قدس سره لم يذكر هنا قيد «في الإسلام» مع ذكره في كتاب الشفعة من (الخلاص) بعينه حيث قال: في المسألة ١٤ منه: إن قول النبي صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام يدل على ذلك؛ فإذا يشكل الاعتماد على ذكره هذا القيد هناك والاستدلال به على وجوده في متن الرواية. والحاصل أن أمثال هذه التعبيرات والاستدلالات في كتب العامة والخاصة تدل على كون هذه الرواية كالمُجمع عليها بينهم، حيث أرسلوها إرسال المسلمات. ومما ينبغي التنبيه عليه هنا، أن صاحب الوسائل قدس سره روى هذه الفقرة أعنى قوله «لا ضرر ولا ضرار» مجردة عن غيرها في أبواب مختلفة من الوسائل مثل الباب ١٧ من أبواب الخيار، وقديهم ذلك أنها رواية أو روايات آخر فيستند إليها في إثبات صدور القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١ هذه الفقرة مستقلة، ولكن هذه الشبهة تزول بسرعة بعد ملاحظة أسناد هذه الأخبار، فإن أسنادها بعينها أسناد رواية زرارة الواردة في قضية سمره بن جندب، ورواية عقبه الواردة في قضاء رسول الله في منع فضل الماء فراجع، وديدن صاحب الوسائل في تقطيع الروايات معلوم لكل من له أنس بكتابه. هذا، ما وقفنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة عموماً وخصوصاً في كتب الفريقين، وقد تحصل منه أن هذه الفقرة لا ضرر ولا ضرار نقلها زرارة وأبو عبيدة الحذاء عن الإمام الباقر عليه السلام، وعقبه بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام، ورواه الصدوق والقاضي نعمان المصري مرسلًا، وأرسله الشيخ والعلامة وابن زهرة (رضوان الله عليهم) في كتبهم إرسال المسلمات، ومن طرق العامة رواه أحمد مسنداً وابن الأثير مرسلًا. وقد وردت روايات خاصة في مواضع شتى تؤيد مضمونها، فإذا لو لم ندع التواتر فيها- كما ادعاه فخر الدين في محكي (الإيضاح) من باب الزهن- فلا أقل أنها من المستفيضات التي لا ينبغي التأمل في جواز الاعتماد عليها حتى من القائلين بعدم حجية خبر الواحد.

المقام الثاني: في مفاد هذه القاعدة

وقبل الشروع في بيان مفاد القاعدة ومغزاها لابد من تقديم أمرين لهما دخل تام في فهم معنى هذه الروايات. الأمر الأول: قد عرفت أن قوله «لا ضرر ولا ضرار» مذيل في غير واحد من طرق الرواية بقوله في الإسلام فهل هذا القيد ثابت بطرق صحيحة يُركن إليها، بحيث لو توقف استظهار بعض ما ذكر في معناها عليه يحكم به أم لا؟ المذني يظهر بعد التأمل التام في أسانيد الروايات ومضامينها أن تذييل الحديث بهذا الذيل غير ثابت، لما عرفت عند بيان الاخبار من عدم وروده إلأى مرسله القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢ الصدوق، «١» ومرسله ابن الأثير، «٢» ومرسله الطريحي في (مجمع البحرين) في مادة «ضرر» ذيل حديث الشفعة «٣» لكن الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، لأن حديث الشفعة المذكور في جوامع أخبارنا بدون هذا القيد، ولا شك أنه أخذ الحديث منها، وفي كلام الشيخ في كتاب الشفعة في المسألة الرابعة عشرة «٤» وقد عرفت أنه نفسه نقله مجرداً عن هذا القيد في «المسألة الستين» من كتاب البيع، وفي كلام العلامة في التذكرة في المسألة الأولى من خيار الغبن «٥». والإصاف أن شيئاً من هذه المرسلات بل ولا مجموعها مع ما عرفت

من السهو والإشبهاء في غير واحد منها لم تبلغ حداً يمكن معه الركون إليها؛ فما يظهر من بعض كلمات شيخ الشريعة الإصفهاني قدس سره من عدم وجود هذا القيد إلّا في كلام ابن الأثير في (النهاية) وإن كان مخالفاً للواقع، لما عرفت من نقله في كلام الصدوق و كلام غير واحد من أئمة الفقه، إلّا أنّ هذا المقدار غير كاف في إثباته، كما أنّ ما نقله عن بعض معاصريه من دعوى التواتر في هذا القيد و إسناده إلى المحققين أيضاً، في غير محلّه. و الحاصل أنّ إثبات هذه الزيادة بنقل من عرفت دونه خرط القتاد. و على هذا لاتصل النوبة إلى ملاحظة التعارض بين طرق الرواية، و ما وردت فيه هذه الزيادة و ما لم ترد، حتّى يقال بتقديم ما اشتمل على الزيادة، لما قرّر في محله من تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، نظراً إلى أنّ الزيادة سهواً من الراوى نادر الوقوع جداً بخلاف النقيصة، فيؤخذ بما اشتمل على الزيادة؛ حتّى يجاب عنه بما أفاده المحقق النائيني بأنّ مبنى ذلك ليس إلّا سيرة العقلاء، و لا يعلم بناؤهم على تقديم أصالة عدم الزيادة في أمثال هذه المقامات التي يحتمل قريباً كون الزيادة من الراوى عند النقل بالمعنى لمغروسيتها في ذهنه، بمناسبة الحكم و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٣ الموضوع، و ملاحظة أشباهه من قوله: لا رهبانية في الإسلام، لا إحصاء في الإسلام، و غير ذلك من أمثالهما. إنتهى ما أفاده قدس سره ملخصاً. هذا مع أنّنا لم نجد أساساً لهذا الأصل و ما أشبهه ممّا ينسب إلى بناء العقلاء؛ فإنّه ليس عندهم أثر من هذه الأصول التي تنسب إليهم، بل الّذى وجدنا منهم أن مدارهم في هذه المقامات، إذا أدّت حاجتهم إليها في عمل أنفسهم، على الإطمئنان من أى طريق حصل، و عند الإحتجاج مع خصومهم على قرائن لفظية أو حالية أو مقامية توجب الإطمئنان عادة لمن اطّلع عليها، و لم نجد لهم تعبدًا خاصاً بتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة. و إن شئت اخترت نفسك عند مطالعة الكتب التي ترد عليك كل يوم، فهل تأخذ بأصالة عدم الزيادة بعنوان أصل عقلائي و لو لم تفد الإطمئنان؟ فالإنصاف أن العقلاء لا يعرفون كثيراً من هذه الأصول التي تنسب إليهم، و أنّ بناءهم في هذه الموارد على الأخذ بما تظمن به أنفسهم لا غير. و أمّا التذييل بقوله «على مؤمن»، فقد عرفت أنّه وارد في رواية ابن مسكان عن زرارة المروية في الكافي، ولكن عرفت أيضاً أنّ ابن بكير قد روى هذه الرواية بعينها عن زرارة مجردة عن هذا القيد، و رواها أيضاً بعينها أبو عبيدة الحذاء عن الباقر عليه السلام مجردة عنه، فأحدى الروایتين نقلها أبو عبيدة الحذاء و زرارة برواية ابن بكير عنه مجردة عن القيد و الأخرى نقلها ابن مسكان عن زرارة مقيّدة به، فيكف يمكن الإعتماد على الأخيرة في إثباته، سيّما مع ملاحظة أنّه ليس قيداً يهتم بشأنه في بادئ النظر؟ ثمّ اعلم أنّ هذا البحث أعنى زيادة «في الإسلام، أو على مؤمن» لو ثبت يترتب عليه بعض الفوائد المهمة، و ليس كما أفاده المحقق النائيني قدس سره خالياً عن الفائدة؛ و تظهر الفائدة في تنقيح مفاد الحديث و تأييد كون كلمة «لا» نافية، الّذى استند إليه العلّامة الأنصاري في إثبات حكومه القاعدة على العمومات؛ لانهائية حتّى يكون مفادها حكماً فرعياً بعدم إضرار الناس بعضهم ببعض، بيان ذلك: إنّ الجار و المجرور (في الإسلام) هنا متعلق بفعل عام مقدّر و على اصطلاح القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٤ النحاء الظرف هنا ظرف لغو، و التقدير: لا ضرر موجود في الإسلام؛ و معناه أنّه لا يوجد حكم ضررى في أحكام الإسلام. و هذا المعنى يوافق حكومه القاعدة على عمومات الأحكام، و لا يناسب كون «لا» ناهية، بأن يكون معناه: لا تضرّوا في الإسلام؛ لأنّ الإسلام ليس ظرفاً لإضرار الناس بعضهم ببعض إلّا على تكلف بعيد. و العجب من المحقّق النائيني (قدّس الله نفسه) حيث أنكر ذلك و اعتقد بجواز إرادة التّهي مع هذا القيد أيضاً! و كأنّ الشبهة نشأت عن الخلط بين اصطلاح النحاء في الظرف، و بين الظرف و المظروف بمعناهما العرفي فراجع و تأمل. و سيأتى تتمّة لهذا الكلام عند تحقيق مفاد الحديث. الأمر الثّانى: لا يخفى على الناظر في روايات الباب و روى قوله «لا ضرر و لا إضرار» ذيل قضية سمره، و ظاهر غير واحد منها و روده مستقلاً أيضاً، ولكنّ الإنصاف أنّه ظهور بدوى يزول بالتأمّل؛ فإنّ احتمال التقطيع فيها قوى جداً، و قد أشرنا إلى بعض ما علم التقطيع فيه، عند نقل الأخبار. هذا مضافاً إلى عدم اعتبار الطرق المشتملة على ذكر هذه العبارة مجردة عن غيرها، فلا يمكن الركون إليها. ولكن ظاهر حديثي الشفعة و منع فضل الماء (١) المرويين عن عقبه بن خالد و روده ذيل قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله في الشفعة و منع فضل الماء. لكن وقع التشكيك من غير واحد من محققي الأصحاب في هذا الظهور و احتمال كونه من باب الجمع في الرواية. و أوّل من فتح باب هذا التشكيك العلّامة الجليل شيخ الشريعة الإصفهاني قدس

سره، فإنه أصرّ على عدم ورودها في هاتين القضيتين، و أعب نفسه الزكية في جمع القرائن على ذلك، و تبعه المحقق النائيني قدس سره و أيده بقرائن آخر. و تظهر ثمره هذا النزاع في تحقيق مفاد الحديث و أنه نفى الأحكام الضرورية الحاكم على عموماً أدلة الأحكام، أو أنّ مفاده النهى عن إضرار الناس بعضهم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥ ببعض؟ فإنه لو ثبت ورودها ذيل حديثي الشفعة و منع فضل الماء كانت كالعلة لتشريع هذين الحكامين في الشريعة، و هذا لا يناسب النهى بل يناسب النفي كما هو ظاهر. و كيف كان عمدة ما استند إليه المحقق المذكور في إثبات هذا المدعى المخالف لظاهر الرواية مقيسة قضايا رسول الله صلى الله عليه و آله المحكية عن طرق العامة المنتهية إلى «عبادة بن صامت» و ما ورد من طرق الخاصة المنتهية في كثير من مواردنا إلى «عقبه بن خالد»؛ فإنّ توافقهما و اتحادهما في كثير من عباراتهما مع خلّو رواية «عبادة» من هذا الذيل، مع أنه نقل قضاءه صلى الله عليه و آله في الشفعة و فضل الماء بعينه كما نقله «عقبه بن خالد»، ممّا يضعف الاعتماد على هذا الظهور البدوي، و يوجب قوة الظنّ بأنّ الجمع بين هذه الفقرة و سائر فقرات الرواية كان من باب الجمع في الرواية من ناحية الراوي، لا أنّها صدرت في قضية واحدة عن النبي صلى الله عليه و آله؛ سيّما مع كون عبادة ضابطاً متقناً في نقل الأحاديث و من خيار الشيعة على ما قيل. كما أنه لا يمكن الإستشهاد بظهور «الفاء» في قوله: «فلا ضرر و لا ضرار» في ذيل حديث منع فضل الماء في كون ما بعده متفرعاً على ما قبله و متصلاً به؛ لما عرفت سابقاً من أنّ النسخ المصحح من (الكافي) خالية عنها بل المذكور فيها هو «الواو» بدل «الفاء»؛ فراجع الروايات السابقة و تأملها. هذا ملخص ما أفاده العلامة الإصفهاني في كلام طويل له في رسالته المعمولة في المسألة. ولكنّ الإنصاف أنّ رواية عقبه بن خالد أقوى ظهوراً في اتصال هذه الفقرة بقضائه صلى الله عليه و آله في الشفعة و منع فضل الماء من رواية عبادة في الإنفصال، بيان ذلك: إنّ من يتأمل في رواية عبادة بن صامت لا يشك في أنّه لخص قضايا رسول الله صلى الله عليه و آله، و ارتكب التقطيع فيها، و لم ينقلها مع مواردنا، بل نقلها مجردة عن ذكر المورد؛ لأننا نعلم قطعاً بعدم صدور هذه القضايا أو أكثرها عنه صلى الله عليه و آله بلا مقدمه، بل كل واحدة منها كانت واردة في مورد خاص، مثل قضية سمرة بن جندب و شبيهها؛ ولكن عبادة لخصها و جمعها في عبارة واحدة. و من هنا يحتمل قريباً أن يكون قد حذف قوله: القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦ «لا ضرر و لا ضرار» عن ذيل قضائه في منع فضل الماء؛ حيث لا يتفاوت معه المعنى حتّى يعد خارجاً عن حدود النقل بالمعنى المتداول بين الرواة، و اكتفى بذكر هذه الفقرة أعني: «لا ضرر» بعنوان قضاء مستقلّ لوروده في موارد مختلفة. و ممّا يقرب هذا الإحتمال أنّه لاشكّ في ورود «لا ضرر» في ذيل قضية سمرة، ولكنّ عبادة لم ينقل مواردنا بل اكتفى بنقل قضائه صلى الله عليه و آله بأنّه لا ضرر و لا ضرار مجرداً عن كل شئ؛ فيستكشف من ذلك عدم اعتناؤه بنقل هذه الخصوصيات. فاكفأه بذكر هذه الفقرة مستقلة، و عدم تذييل قضائه صلى الله عليه و آله في الشفعة و منع فضل الماء بها، قريب جداً. هذا مع أنّ الكلام بعد في سند رواية عبادة بن صامت، فإنّ مجرد توثيق عبادة لو ثبت لا يكفي في الاعتماد على الرواية، لاشتمال سندها على رجال آخرين لم يثبت لنا وثاقتهم لما عرفت من أنّ أحمد نقلها في مسنده بخمس وسائل عن عبادة. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الجمع بين الروايات في نقل واحد بهذا الوجه - يلاحق حكم يكون كالكبرى برواية خاصة تكون كالصغرى له - غير معهود من الرواة، بل هو أشبه بالفتاوى و الاجتهادات التي تداولت بعد عصر الرواة كما لا يخفى. فالحاصل أنّ صرف النظر عن ظهور رواية «عقبه» في ورود جميع فقراتها في واقعه واحدة و ارتباط بعضها ببعض بأمثال هذه الإحتمالات مشكل جداً؛ و وجود «فاء التفرع» و إنّ كان مؤيداً للاتصال، ولكنّ عدمها لا يدلّ على عدمه، بل العطف بالواو أيضاً ظاهر فيه و إنّ كان أضعف ظهوراً من الفاء. و قد تبع هذا المحقق على هذا القول، المحقق النائيني (قدس سرهما) في رسالته المعروفة، و استدلل له مضافاً إلى ما ذكره بوجه أخرى: أحدها - إن أفضيه النبي صلى الله عليه و آله مضبوطة عند الإمامية و أهل السنة، و بعد اتفاق ما رواه العامة عنه صلى الله عليه و آله مع ما رواه أصحابنا عن أبي عبد الله صلى الله عليه و آله و بعد ورود «لا ضرر» مستقلاً في طريقهم، يحدس الفقيه أنّ ما ورد في طريقنا أيضاً كان قضاءً مستقلاً من دون أن يكون تنمّة لحديثي الشفعة و منع فضل الماء، و إنّما الحق به عقبه بن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٧ خالد من باب الجمع في الرواية و النقل. ثانيها - إنّ جملة «و لا ضرار» على ما سيحى من معناها لا تناسب حديث الشفعة و لاحديث

منع فضل الماء، فلا يحتمل تذييلهما بها في كلام النبي صلى الله عليه وآله. ثالثها- إن بيع الشريك بغير رضا شريكه ليس مقتضياً للضرر فضلاً عن أن يكون علة له، فلا يصح تعليل فساده بحديث لا ضرر، وكذلك كراهة منع فضل الماء- على ما هو الأقوى من أنه ليس وجه التحريم- لا يمكن تعليلها بلا ضرر، فيستكشف من هذا عدم كونه من تنمة الحديثين. ثم أورد قدس سره على نفسه بإمكان كونه من قبيل العلة في التشريع- و يعنى بها حكمه الحكم-، وأجاب عنه بأن حكمه الأحكام لو لم تكن دائمية فلا أقل من لزوم كونها غالبية، والحال أن الضرر في موارد الشفعة و منع فضل الماء ليس غالبياً. هذه خلاصة ما أفاده.

و جميع ما ذكره قدس سره قابل للمناقشة:

إشارة

أما الأول فبما عرفت آنفاً من أن القرائن شاهدة على عدم كون هذه الفقرة قضاءً مستقلاً حتى يلزم خلو رواية «عقبة» عنها، بل الظاهر أن عبادة هو الذي حذف موردها أو مواردنا وجعلها قضاءً مستقلاً؛ وليس عليه حرج في ذلك، لعدم كونه بصدد نقل جميع الخصوصيات كما تنادى به روايته. ويشهد له أيضاً ترك ذكر قضاياه صلى الله عليه وآله في حق سمرة بن جندب الذي وردت هذه الفقرة في ذيلها، وكذلك لم يذكر عقبة بن خالد قضية سمرة و ما حكم به النبي صلى الله عليه وآله هناك، فلعله أو كل أمرها إلى شهرتها، أو لم يكن بصدد استقصاء جميع قضاياه صلى الله عليه وآله، فإنه لم يثبت لنا كونه بصدد ذلك، فلا «عقبة بن خالد» كان بصدد استقصاء قضايا النبي صلى الله عليه وآله و لا «عبادة» كان بصدد بيان خصوصيات قضاياه. و يجاب عن الثاني بأنه يمكن أن يكون ذكر «و لا ضرر» بعد قوله «لا ضرر» من قبيل الاستشهاد بثلاث فقرات من حديث الرفع هي (رفع ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوه و القواعد الفقهية، ج 1، ص: 48 ما أخطأوا) في رواية البرنطى و صفوان عن أبي الحسن عليه السلام، الواردة في رجل أكره على اليمين، فيحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك؛ فإن مورد استشاده عليه السلام لم يكن جميع الثلاثة، بل خصوص رفع الإكراه. و هذا أمر شائع عند الاستشهاد بالقضايا التي تشتهر بعبارة مخصوصة و جيزة؛ فإنها كثيراً ما تنقل بجمعها في مقام الاستشهاد و إن كان مورد الاستشهاد خصوص بعض فقراتها. فذكر: «لا ضرر» في كلام النبي صلى الله عليه وآله عقيب قوله: «لا ضرر» عند قضاياه في الشفعة أو منع فضل الماء تمييزاً لهذه القضية التي اعتمد عليها في غير مقام لا ينافي عدم انطباق «لا ضرر» على مورد الحديثين. و إن هذا إلا مثل سؤال بعضنا عن حكم النائم، فيجاب بما ورد من رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ، مع أن مورد الاستشهاد هو إحدى فقراتها فقط. هذا مضافاً إلى أن منافاة قوله: «ولا ضرر» لمورد الحديثين غير واضح كما سيأتى البحث عنه إن شاء الله عند البحث عن معنى كلمتي «الضرر» و «الضرار» فانتظر. و يدفع الثالث أن حمل النهي في مسألة منع فضل الماء على الكراهة غير معلوم، بيان ذلك: إن القدر المتيقن من مورد الرواية هو ما إذا كان الممنوع في حاجة شديدة، و يشق عليه تحصيل ماء آخر لسقيه أو سقى مواشيه، بحيث لو منع من فضل ماء البئر لوقع في مضرة شديدة و حرج و ضيق في المعيشة، و لا إطلاق لها يشمل غير هذه الصورة؛ فإنها واردة في حق أهل بوادي المدينة و من ضاهاهم، و قد كانوا بحسب الظاهر انذاك في مثل هذه الحال، و لا أقل من الشك، فلا يمكن التعدي عنها إلى غير هذه الموارد. ثم أنه لا يبعد من مذاق الشارع المقدس أن يأمر مالك البئر بعدم منع فضل مائه في أمثال المقام، إما مجاناً و بلا عوض، أو في مقابل القيمة- على خلاف في ذلك بين القائلين بوجوب البذل، كما عرفت شرحه عند نقل الأحاديث؛ رعاية لمصالح جمع من ذوى الحاجة من المسلمين. و قاعدة تسلط الناس على أموالهم و إن كانت قاعدة مسلمة و ثابتة عند الشرع و العقلاء؛ إلا أنه لا مانع من تحديدها من بعض التواحي من قبل الشارع المقدس لمصالح هامة، كما حُدِّدت من ناحية العقلاء في القواعد الفقهية، ج 1، ص: 49 بعض الموارد؛ و قد حُدِّدها الشارع في مواضع أخر، كما في الإحتكار و الأكل في المخمصة و أمثالهما. و لا مانع من القول بوجوب بذل فضل الماء هنا كما صار إليه جمع من الفقهاء، منهم شيخ الطائفة حيث قال فيما

حكى عن (مبسوطه): «إِنَّ كُلَّ مَوْضِعٍ قَلْنَا فِيهِ يَمْلِكُ الْبُرِّ فَإِنَّهُ أَحَقُّ بِمَائِهَا بِقَدْرِ حَاجَتِهِ لِشْرَبِهِ وَ شَرِبَ مَاشِيَتَهُ وَ سَقَى زَرْعَهُ، فَإِذَا فَضَلَ بَعْدَ ذَلِكَ شَيْءٌ وَجِبَ بَذْلُهُ بِلَا عَوْضٍ لِمَنْ أَحْتَاجَ إِلَيْهِ لِشْرَبِهِ وَ شَرِبَ مَاشِيَتَهُ - إِلَى أَنْ قَالَ: - أَمَّا لِسُقَى زَرْعِهِ فَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ، لَكِنَّهُ يَسْتَحِبُّ». وَ ذَكَرَ فِي الْخِلَافِ نَحْوَهُ، وَ فِي الْمَخْتَلَفِ حِكَايَتَهُ عَنِ ابْنِ الْجَنِيدِ وَ عَنِ الْغَنِيَّةِ أَيْضًا، فَرَاجِعْ. نَعَمْ ظَاهِرُ الْمَشْهُورِ عَدَمُ وَجُوبِ الْبَذْلِ. وَ لَعَلَّ الْوَجْهَ فِيهِ تَرَدُّدُهُمْ فِي صِحَّةِ أُسَانِيدِ الرِّوَايَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى هَذَا الْحُكْمِ - كَمَا حَكَى عَنِ الْمَسَالِكِ -، أَوْ اسْتِنَادَهُمْ فِيهِ إِلَى عُمُومِ السُّلْطَنَةِ وَ غَيْرِهَا، وَ اسْتِعَادَ تَخْصِيصَهَا بِأَمْثَالِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ. وَ اسْتِيفَاءُ الْبَحْثِ عَنِ هَذَا الْحُكْمِ مَوْكُولٌ إِلَى مَحَلِّهِ مِنْ كِتَابِ «إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ». وَ الْغُرُضُ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْقَوْلَ بِحَرْمَةِ مَنَعَ فَضْلِ الْمَاءِ مِمَّا لَا اسْتِعَادَ فِيهِ؛ كَمَا أَنَّ انْطِبَاقَ عُنْوَانِ الضَّرَرِ عَلَى الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ مِنْ مَوْرَدِ الرِّوَايَةِ بِالنَّظَرِ الْوَسِيعِ الْعَرْفِيِّ قَرِيبٌ جَدًّا، كَانْطِبَاقُهُ عَلَى مَوْرَدِ الْإِحْتِكَارِ وَ شَبْهِهِ؛ فَإِنْطِبَاقٌ لِضَرْرٍ عَلَى مَوْرَدِ الرِّوَايَةِ قَرِيبٌ بَعْدَ مَلَا حَظَّةٍ مَا ذَكَرْنَا فِي تَوْضِيحِهِ؛ وَ عَلَيْهِ لَا وَجْهَ لِلْقَوْلِ بِأَنَّ الدَّلِيلَ كَانَ حَدِيثًا مُسْتَقْلَمًا وَقَعَ الْجَمْعُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ سَائِرِ فِقْرَاتِ الرِّوَايَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ. وَ الْعَجَبُ أَنَّ الْمُحَقِّقَ النَّائِنِيَّ قَدَسَ سِرَّهُ لَمْ يَكْتَفِ بِمَا ذَكَرَ حَتَّى مَنَعَ انْطِبَاقَ «لِضَرْرٍ» عَلَى مَوْرَدِ الرِّوَايَةِ وَ لَوْ بِعُنْوَانِ حِكْمَةِ الْحُكْمِ؛ وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ انْطِبَاقَهُ عَلَى الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ مِنْ مَوْرَدِ الرِّوَايَةِ بِعُنْوَانِ عِلْمِهِ الْحُكْمِ أَيْضًا قَرِيبٌ فَضْلًا عَنِ حِكْمَةِ الْحُكْمِ. هَذَا كُلُّهُ مَضَافًا إِلَى أَنَّ التَّعْلِيلَ بِمَا يَشْتَمَلُ عَلَى حُكْمِ الزَّامِيِّ لِتَأْكِيدِ الْأَوَامِرِ الْاسْتِحْبَابِيَّةِ أَوْ التَّوَاهِيِ التَّنْزِيهِيَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ غَيْرِ بَعِيدٍ؛ فَمَجْرَدُ كَوْنِ الْحُكْمِ الْمَعْلَلِ غَيْرِ الزَّامِيِّ لَا يَكْفِي شَاهِدًا لِلْحُكْمِ بِعَدَمِ تَذْيِيلِهِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى حُكْمِ الزَّامِيِّ، فَتَدَبَّرْ. الْقَوَاعِدُ الْفَقْهِيَّةُ، ج ١، ص: ٥٠ وَ أَمَّا حَدِيثُ الشَّفْعَةِ، فَلَا مَانِعَ مِنْ وَرُودِ «لِضَرْرٍ» فِيهِ بِعُنْوَانِ حِكْمَةِ الْحُكْمِ. وَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْحِكْمَةَ لَا بَدَّ أَنْ تَكُونَ أَمْرًا غَالِيًّا، وَ لَيْسَ الضَّرَرُ الْحَاصِلُ بِتَرْكِ الْأَخْذِ بِالشَّفْعَةِ وَ لَزُومِ بَيْعِ الشَّرِيكِ عَلَى شَرِيكِهِ كَذَلِكَ، مَمْنُوعٌ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى لَزُومِ كَوْنِهَا أَمْرًا غَالِيًّا، بَلْ يَكْفِي كَوْنُهَا كَثِيرَةً الْوُقُوعِ، وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ أَمْرًا غَالِيًّا، بَلْ لَا يَبْعُدُ كَفَايَةُ عَدَمِ كَوْنِهَا نَادِرَةً؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي غَيْرِ مَوْرَدٍ مِنَ الْمُنَاهِي أَنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ يُوْرَثُ الْجَنُونَ أَوْ الْبَرَصُ وَ أَمْثَالُ ذَلِكَ، مَعَ أَنَّ هَذِهِ اللَّوَاظِمُ لَيْسَتْ دَائِمِيَّةٌ بَلْ وَ لَا غَالِيَّةٌ. وَ أَضْعَفُ مِنْهُ الْقَوْلُ بِأَنَّ الضَّرَرَ النَّاشِئُ مِنْ تَرْكِ الشَّفْعَةِ إِتْفَاقِي نَادِرُ الْوُقُوعِ - كَمَا يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِ كَلِمَاتِ الْمُحَقِّقِ النَّائِنِيِّ فِي رِسَالَتِهِ الْمِيْلِ إِلَيْهِ -، فَإِنَّهُ مَمْنُوعٌ جَدًّا؛ لَمَّا نَشَاهَدُ مِنْ حَالِ النَّاسِ وَ عَدَمِ رِضَاهِمُ بِأَيِّ شَرِيكِهِ، بَلِ الَّذِينَ يَرْضَوْنَهُمْ لِلشَّرْكَهْ أَقْلٌ بِمَرَاتِبِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَنْ لَا يَرْضَوْنَهُمْ؛ وَ لِاشْتِكَاكِ لِمَنْ لَاحَظَ حَالَ الشَّرْكَاءِ فِي الْمَسَاكِنِ وَ الْأَرْضِيْنَ وَ غَيْرِهَا أَنَّهُ لَوْلَا حُكْمُ الشَّفْعَةِ وَ نَهْيُ الشَّرِيكِ عَنْ بَيْعِ حَصَّتِهِ مِمَّنْ شَاءَ مِنْ دُونَ رِعَايَةِ نَظَرِ شَرِيكِهِ، لَوْ قَعَّ بَيْنَ النَّاسِ مِنَ التَّشَاجِرِ وَ التَّنَازَعِ وَ الْبَغْضَاءِ وَ فِسَادِ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ مَا لَا يَخْفَى. نَعَمْ هَذَا الضَّرَرُ لَيْسَ دَائِمِيًّا حَتَّى يَصْلِحَ لِأَنَّ يَكُونَ عِلَّةً لِهَذَا الْحُكْمِ، وَ لَكِنَّهُ يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ حِكْمَةً لَهُ بِلَا إِشْكَالٍ. وَ لِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: كَيْفَ يَجْعَلُ حُكْمًا وَاحِدًا مِثْلَ: «لِضَرْرٍ» عِلَّةً فِي مَقَامِ مِثْلِ قَضِيَّةِ سَمْرَةَ، وَ حِكْمَةً فِي مَقَامِ آخَرَ، كَمَا فِيْمَا نَحْنُ فِيهِ؟ وَ قَدْ أَشَارَ إِلَى هَذَا الْإِشْكَالِ الْمُحَقِّقُ النَّائِنِيُّ فِي رِسَالَتِهِ وَ ارْتِضَا. لَكِنَّ الْإِنْصَافَ، أَنَّهُ أَيْضًا فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ لِعَدَمِ الْمَانِعِ مِنْ ذَلِكَ أَصْلًا، وَ هَلْ تَرَى مَانِعًا مِنْ جَعْلِ حِفْظِ النَّفْسِ حِكْمَةً فِي بَابِ الْقِصَاصِ وَ الْوَدَايَاتِ، وَ عِلَّةً فِي بَابِ وَجُوبِ بَذْلِ الطَّعَامِ عِنْدَ الْمَخْمُصَةِ لِمَنْ لَا يَجِدُ إِلَيْهِ سَبِيلًا؟ بَلْ قَدْ يَكُونُ حُكْمٌ وَاحِدٌ فِي قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ عِلَّةً مِنْ جِهَةٍ وَ حِكْمَةً مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى؛ فَإِنَّا نَرَاهُمْ يَصْرِّحُونَ بِأَنَّ الْإِسْكَارَ عِلَّةً لِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ، وَ لِذَا يَجُوزُ التَّعَدُّى عَنِ الْخَمْرِ إِلَى سَائِرِ الْمَسْكِرَاتِ؛ بَيْنَمَا يَقُولُونَ أَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْحِكْمَةِ مِنْ جِهَةِ الْمَقْدَارِ وَ الْكَمِّ، وَ أَنَّ «مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ» كَمَا الْقَوَاعِدُ الْفَقْهِيَّةُ، ج ١، ص: ٥١ وَرَدَ فِي عِدَّةِ رَوَايَاتٍ؛ وَ حَيْثُئِذِ أَى مَانِعٍ مِنْ جَعْلِ قَوْلِ الشَّارِعِ «لَأَنَّهُ مَسْكِرٌ» مِثْلًا عِلَّةً فِي بَعْضِ الْمَقَامَاتِ وَ حِكْمَةً فِي مَقَامَاتٍ أُخْرَى؟ وَ لَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ ذَلِكَ يُوْجِبُ اخْتِلَافًا فِي مَعْنَى هَذِهِ الْفِقْرَةِ حَتَّى يَسْتَبْعَدَ اسْتِعْمَالُهَا فِي مَعْنَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ - وَ لَوْ فِي مَقَامَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ كَمَا فِي مَحَلِّ الْبَحْثِ -؛ فَإِنَّ الْمَعْنَى فِي الْجَمِيعِ وَاحِدٌ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ أَصْلًا، وَ إِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ فِي كَيْفِيَّةِ التَّعْلِيلِ بِهَا، وَ نَحْوِ ارْتِبَاطِ هَذِهِ الْكِبْرَى مَعَ صَغَرِهَا؛ فَإِنَّهَا قَدْ تَكُونُ عِلَّةً لِتَشْرِيعِ حُكْمٍ عَامٍ فَتَكُونُ حِكْمَةً، وَ لَا يَجِبُ دَوْرَانِ ذَلِكَ الْحُكْمِ مَدَارُهَا بَلْ قَدْ يَتَخَلَّفُ عَنْهَا كَمَا فِي حُكْمِ الشَّفْعَةِ؛ وَ فِي بَعْضِ الْمَقَامَاتِ تَكُونُ ضَابِطَةً كَلِّيَّةً تُلْقَى إِلَى الْمَكْلُفِيْنَ يَدُورُ الْحُكْمُ مَعَهَا حَيْثَمَا دَارَتْ. وَ أَمَّا تَشْخِيصُ كَوْنِ الْعِلَّةِ مِنْ قَبِيلِ الْأَوَّلِ أَوْ الثَّانِي فَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الْقَرَائِنِ اللَّفْظِيَّةِ وَ الْمَقَامِيَّةِ. وَ كَيْفَ كَانَ، لَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْحَدِيثِ إِيرَادًا مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ أَيْضًا. وَ قَدْ تَحَصَّلَ مِمَّا ذَكَرْنَا، أَنَّ الْإِسْتِشْكَالَ فِي مَنَاسِبَةٍ «لِضَرْرٍ» لِمَوْرَدِ الْحَدِيثَيْنِ ضَعِيفٌ جَدًّا، وَ لَوْ بُنِيَ عَلَى أَمْثَالِ هَذِهِ التَّشْكِيكَاتِ

لجری الإشكال في كثير من الظواهر المرتبطة بعضها ببعض. و الإنصاف أنا لو خيلنا و أنفسنا لا نجد أي فرق بين هذين الحديتين و سائر الروايات الواردة في وقائع مختلفة المشتملة على ذكر التعليقات و الكبريات، بل لعله لو لم يفتح باب هذا التشكيك ما كان يبدو في أذهانهم (قدس الله أسرارهم) شيء من هذه الإيرادات؛ و إنما حصل ما حصل بعد ابداء هذا الاحتمال. و اذ قد عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان مفاد هذه الفقرة التي هي العمدة في مدرك هذه القاعدة، و البحث عنها تارة يكون حول مفردات الحديث أعني كلمتي «الضرر» و «الضرار»، و أخرى في معنى الجملة، فيقع البحث في مقامين:

المقام الأول: في معنى الضرر و الضرار

و قد اختلفت عبارات اللغويين في معناهما، فأما الضرر: القواعد الفقهية، ج 1، ص: 52 فعن «الصحاح» أنه: خلاف النفع. و عن «القاموس» أنه: ضد النفع، و أنه: سوء الحال. و عن «النهاية» و «مجمع البحرين» أنه: نقص في الحق. و عن «المصباح» أنه: فعل المكروه بأحد و النقص في الأعيان. و ذكر الراجب في «مفرداته» أنه: سوء الحال، إما في النفس، لقلة العلم و الفضل؛ و إما في البدن، لعدم جارحة و نقص؛ و إما في الحال من قلة مال و جا. «1» و الظاهر أن الاختلاف بين هذه التعبيرات من جهة وضوح معنى الكلمة لا لاختلاف في معناها. بل الرجوع إلى أقوال أهل اللغة- لو قلنا بحجية قول اللغوي- في أمثال هذه المقامات التي يكون المعنى ظاهراً عند أهل العرف و يعرفه كل من أنس بهم و لو من غير أهل لسانهم، مشكلاً؛ لأن الرجوع إليهم من باب رجوع الجاهل إلى العالم و أهل الخبرة، و هنا ليس كذلك، لأن كل من يزاوّل هذه اللغة كمزاوّلنا يكون من أهل الخبرة بالنسبة إلى أمثال هذه اللغات الدارجة، بحيث يحصل له من تتبع موارد استعمالها الكثيرة نوع ارتكاز بالنسبة إلى معناها اللغوي، يمكنه الرجوع إليه عند الشك في بعض مصاديقه. مضافاً إلى أنه ليس من دأب اللغويين التعرّض لخصوصيات معنى هذه اللغات اتكالاً على وضوحها؛ فاللازم علينا الرجوع إلى ما ارتكز في أذهاننا و أذهان أهل العرف من معناها. و الذي نجده من ارتكازنا الحاصل من تتبع موارد استعمال هذه الكلمة أن معناها هو «فقد كل ما نجده و ننتفع به من مواهب الحياة، من نفس أو مال أو عرض أو غير ذلك». و ما قد يقال من عدم صدقه في موارد فقد العرض، كما ترى. نعم استعماله في بعض موارد فقد العرض قليل، بل الظاهر صدقه في موارد اجتماع الأسباب و حصول المقتضى لبعض تلك المنافع إذا منع منه مانع. كما أن الظاهر أنه مقابل للنفع، كما يشهد به كثير من آيات الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: «وَيَعْلَمُونَ الْقَوَاعِدَ الْفَقْهِيَّةَ، ج 1، ص: 53 مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» «1» و قوله: «يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ» و قوله: «يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ» «3» و قوله: «وَلَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»؛ «4» إلى غير ذلك في آيات. فالأمر فيه سهل بعد إمكان الرجوع إلى ما ارتكز في الذهن من تتبع موارد استعماله عند الشك في بعض مصاديقه؛ فإن الرجوع إلى هذا الارتكاز يغني عن إتيان النفس في تحصيل ضابطه كلية له. و أما الضرار، فهو مصدر باب المفاعلة من ضارّه يضارّه؛ و ذكر في معناه أمور: الاول- أنه فعل الإثنين، و الضرر فعل الواحد. الثاني- أنه المجازاة على الضرر. الثالث- أنه الإضرار بالغير بما لا ينتفع به، بخلاف الضرر فإنه الإضرار بما ينتفع به. الرابع- أن الضرر و الضرار بمعنى واحد. ذكر هذه المعاني الأربعة في «النهاية» و ظاهرها أنه- أي الضرار- مشترك لفظي بين هذه المعاني. الخامس- أنه بمعنى الضيق. ذكره في القاموس. السادس- أنه الإضرار العمدي و الضرر أعم منه. مال إليه المحقق النائيني في آخر كلامه بعد أن جعلهما بمعنى واحد في أول كلامه، و لذا احتمل كونه للتأكيد في محل الكلام. و التحقيق أن المعنى الأخير أقرب من الجميع فإنه اللمدى يظهر بالتبعية في موارد استعماله في الكتاب العزيز و الروايات، قال الله تعالى: «و إِذَا طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَأْتُمِسَّ كُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْتَدُوا»؛ «5» فإن القواعد الفقهية، ج 1، ص: 54 قوله: «لنعتدوا» من أقوى الشواهد على أن الضرار هنا بمعنى التعمد في الضرر بقصد الاعتداء و قد مر في رواية العشرين من الروايات السابقة ما يؤيده و يؤكد. و قال: تعالى: «لَأَتَضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَأُمُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»؛ «1» و قد مر أن المعروف في تفسيرها أنه تعالى نهى عن إضرار الأم بولدها بترك إرضاعه غيظاً على أبيه و عن إضرار الأب بولده بانتزاعه عن أمه طلباً للإضرار بها. و قال

تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ «٢» و كونه بمعنى الاضرار العمدي بالسحر واضح. و قال: عز من قائل: «مَنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يَوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ»؛ «٣» و قد مرَّ أنَّ المعروف في تفسيرها التَّهْي عن الإضرار بالورثة بإقراره بدين ليس عليه دفعاً لهم عن ميراثهم. و قال تعالى: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ»؛ «٤» نهى سبحانه عن الإضرار بالمطلقات و التضيق عليهنَّ في النفقة و السكنى طلباً للإضرار بهنَّ. و قد مضى في الحديث التاسع من الأحاديث السابقة المروية عن هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام من أنَّ البعير المريض إذا برئ و طلب الشريك الرأس و الجلد فهو الضرر؛ و لا يخفى أنَّه إذا ازدادت القيمة بالبرء و مع ذلك طلب الرأس و الجلد فليس إلَّا القصد الإضرار بصاحبه. بل الظاهر أنَّ قوله في رواية سمرة: (إنك رجل مضار) ناظر إلى هذه المعنى؛ فإنَّ القرائن تشهد على أنَّه لم يقصد بعمله إلَّا الإضرار بالأنصاري. فهذا المعنى إذن أقرب معانيه. و أمَّا احتمال كونه فعل الإثنين، فالظاهر أنَّه بملاحظة كونه من باب المفاعلة. و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٥٥ لكنَّه قياس في غير محلِّه، لعدم استعماله في شئ من الموارد التي أشرنا إليها آنفاً في هذا المعنى. و أمَّا كونه بمعنى المجازاة على الضرر، فلعلَّه مأخوذ من سابقه. و هو أيضاً ضعيف لما عرفت. و أمَّا كونه بمعنى الإضرار بالغير بما لا ينتفع به، فالظاهر أنَّه من لوازم المعنى المختار في كثير من الموارد، فهو من قبيل ذكر الملزومات و إرادة اللزوم. و أمَّا كونهما بمعنى واحد، فهو في الجملة صحيح على ما ذكرنا، لأنَّ الضرر أعم من العمدي و غيره، فيتصادقان في العمدي، و يفترقان في غيره. و أمَّا كونه بمعنى «الضيق»، كما ذكره في القاموس، بناءً على أنَّ المراد منه الإيقاع في الحرج و الكلفة، في مقابل الضرر الذي هو إيراد نقص في الأموال و الأنفس - كما قد يفسر بذلك - فهو أيضاً ممَّا لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنَّه لا يلائم موارد استعماله، فإنَّ قوله تعالى: «أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ» ناظر إلى الإضرار بالورثة ضرراً مالياً، بأن يوصى بوصية، أو يقرَّ بدين ليس عليه، منعاً لهم عن حقِّهم كما عرفت في أوائل الكتاب. إن قلت: إنَّ هذا عين الإلقاء في الضيق و الكلفة؛ قلنا: بأنَّ جميع موارد إيراد النقص في الأموال و الأنفس من هذا القبيل. و قد مرَّ في الرواية الخامسة عشرة أيضاً، أنَّ الضرر في الوصية من الكبائر، و هو أيضاً مستعمل في هذا المعنى أعني إيراد النقص المالي على الغير. و قد مرَّ في رواية هارون بن حمزة الغنوي الرواية العاشرة استعماله في مورد الضرر المالي. و أيضاً قوله تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ» «١» يشمل الضرر في الأموال و الأنفس بلا إشكال؛ فإنَّه من أوضح مصاديق السحر. و قد استعمل الضرر أيضاً في هذا المعنى بعينه في قوله تعالى: «وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ». «٢» و بالجملة، القرائن الكثيرة المستفادة من موارد استعمال هذه الكلمة تؤكد كونها القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٥٦ بمعنى التعميد في الضرر. و أمَّا سائر المعاني المذكورة فهي إمَّا ناشئة من توهم كونه بين الإثنين، لكونه مصدراً لباب المفاعلة؛ و إمَّا تكون من لوازم المعنى المختار؛ أو غير ذلك من الأمور التي لا يسعنا الإعتداد عليها. هذا تمام الكلام في معنى كلمتي «الضرر» و «الضرار».

المقام الثاني: في معنى الحديث و مفاده

إشارة

إعلم أنَّ في معنى الحديث الشريف احتمالات قال بكلِّ منها قائل: الأوَّل: إن نفي الضرر يعني نفي الأحكام الضرورية؛ إمَّا بأن يكون مجازاً، من باب ذكر المسبب و إرادة السبب، كما يظهر من شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري؛ فإنَّ لزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، و كذا الحكم بجواز دخول سمرة دار الأنصاري بغير إذنه موجب للضرر - و إن كان له حق العبور في الجملة -؛ فنفي الضرر هنا بمعنى نفي ذلك الحكم الوضعي أو التكليفي المستلزم له، و هكذا في سائر المقامات. و إمَّا من باب الحقيقة الادعائية، كما هو الشأن في جميع المجازات على قول جمع من المحققين. و إمَّا من باب الإطلاق الحقيقي بلا احتياج إلى الإدعاء، كما اختاره المحقق النائيني قدس سره. الثاني: إنَّه من قبيل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع؛ بأن يكون نفي الضرر كناية عن نفي

أحكام الضرر في الشريعة. إختاره المحقق الخراساني قدس سره في (الكفاية) و في حاشيته على الفرائد. ولكن الظاهر أن مختاره الكتابيين و إن كان متقارب المضمون إلّا أن بينهما فرقاً، من حيث إن ظاهر كلامه في الأول أن نفي الضرر كناية عن نفي جميع أحكامه، و ظاهر الثاني أنه كناية عن نفي الإضرار بالغير أو تحمّل الضرر عنه خاصة، فراجعهما و تأمل. الثالث: أن يكون المراد من نفي الضرر نفي صفة من صفاته، يُعنى بها: «عدم التدارك»، فقوله: «لا ضرر» يقصد به أنه: «لا ضرر غير متدارك في الشريعة». حكاة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٥٧ العلامة الأنصاري قدس سره في رسالته المطبوعة في ملحقات (المكاسب) عن بعض الفحول، و لم يسمّه. و هذه الإحتمالات الثلاثة تبتنى على إرادة النفي من لفظه «لا». الرابع: أن يكون المراد منه النهي عن إضرار التماس بعضهم ببعض، بأن يُراد من لفظه «لا» النهي. إختاره جمع من أعلام المتأخرين، و في مقدّمهم علامة عصره شيخ الشريعة الإصفهاني في رسالته التي صنّفها في هذه القاعدة، و هي رسالة نافعة مشتملة على فوائد جمّة من أشباه التركيب أيضاً بما سيأتى الإشارة إليه، و من كلمات أئمة اللغة أيضاً. فهذه أقوال أربعة في معنى الحديث، لو لم نجعل ما ذكره المحقق الخراساني في الحاشية و (الكفاية) قولين مختلفين، و يختلف مفادها و نتائجها؛ فعلى الأخير يسقط الحديث عن الإستدلال به في الأبواب المختلفة من الفقه بالكلية، و لا يستفاد منه إلّا حكم فرعي تكليفي بعدم جواز إضرار التماس بعضهم بعض؛ و على الثالث لا يستفاد منه إلّا لزوم الغرامة و التدارك في موارد الإضرار؛ و أما على الأولين فإنه يكون مشتملاً على قاعدة عامة حاكمة على عمومات الأحكام الأولية بما سنتلو ذكره إن شاء الله. ولكن الحق أنه لا تظهر ثمره مهمّة بين هذين كما ستعرف.

المختار في معنى الحديث:

و لنذكر أولاً ما قيل أو يمكن أن يقال في توجيه كل واحد من المعاني المذكورة، حتّى تكون على بصيرة من أمرها، ثم نبث عمّا هو المختار، سواء كان بين هذه المعاني أو معنى آخر سواها. فنقول و من الله الهداية: أما المعنى الرابع فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه ما ذكره شيخ الشريعة الإصفهاني في رسالته، فإنه قدس سره انتصر له بأوفى البيان بما لا مزيد عليه، و إليك نص عبارته: «إنّ حديث الضرر محتمل عند القوم لمعانٍ: أحدها: أن يراد به النهي عن الضرر، القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٥٨ فيكون نظير قوله تعالى: «لَأَرْفَقَ وَ لَأُفْسِقَ وَ لَأَجِدَالَ فِي الْحَجِّ»، «١» و قوله تعالى: «فَبِإِنَّ لَكَ أَنْ تَقُولَ فِي الْحَيَاةِ لَأَمْسَأَسَ»، «٢» أي لا يمسه بعض بعضاً، فصار السامري يهيم في البرية مع الوحش و السباع لا يمسه أحداً و لا يمسه أحد؛ عاقبه الله تعالى بذلك، و كان إذا لقي أحداً يقول: لا مساس، أي: لا تقربني و لا تمسني، و مثل قوله: «لا-جلب و لا-جنب و لا-شغار في الإسلام»، و قوله: «لا-جلب و لا-جنب و لا-اعتراض»، و قوله: «لا-إحصاء في الإسلام و لا-بنيان كنيسة»، و قوله: «لا-إحمى في الإسلام»، و قوله: «و لا-مناجشة»، و قوله: «لا-إحمى في الأراك»، و قوله: «لا-إحمى إلّا ما حمى الله و رسوله»، و قوله: «لا-سبق إلّا في خفّ أو حافر أو نصل»، و قوله: «لا-اصمات يوم إلى الليل»، و قوله: «لا-صرورة في الإسلام»، و قوله: «لا-طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، و قوله: «لا-هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام»، و قوله: «لا-غش بين المسلمين». هذا كله ممّا في الكتاب و السنة النبوية، و لو ذهبنا لنستقصي ما وقع من نظائرها في الروايات و استعمالات الفصحاء نظماً و نثراً لطال المقال و أدّى إلى الملل. و فيما ذكرنا كفاية في إثبات شيوع هذا المعنى في هذا التركيب؛ أعنى تركيب «لا» التي لنفي الجنس، و في ردّ من قال- في إبطال إجمال التفي-: إنّ التفي بمعنى النهي و إن كان ليس بعزير، إلّا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب». ثم ذكر في تأييد هذا المعنى في كلام له في غير المقام مانصه: «و لنذكر بعض كلمات أئمة اللغة و مهرة أهل اللسان، تراهم متفقين على إرادة النهي لا يرتابون فيه و لا يهتمون غيره، ففي (النهاية الأثرية) قوله: لا ضرر، أي: لا يضرّ الرّجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه؛ و الضرر فعال من الضرر، أي: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. و في (لسان العرب)- و هو كتاب جليل في اللغة في عشرين مجلداً-، معنى قوله: لا ضرر أي لا يضرّ الرّجل أخاه و هو ضدّ التّفيع؛ و قوله: لا ضرر، أي: لا يضرّ كلّ منهما صاحبه. و في (الدرّ

المنثور) للسيوطي: لا ضرر، أى لا يضر الرجل أخاه القواعد الفقهية، ج 1، ص: 59 فينقصه شيئاً من حقه، ولا ضرار، أى: لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. وفي (تاج العروس) مثل هذا بعينه، وكذا الطريحي في (المجمع). انتهى موضع الحاجة من كلامه. هذا ولكن الإنصاف، أن ما أفاده هذا الشيخ الجليل العلامة المدقق غير كافٍ في إثبات مرامه، لأن إرادة النهي من لفظة «لا» فيما نقله من التراكيب المشابهة لحديث الضرر غير معلوم، بل الظاهر - كما يظهر بالتأمل - أن «لا» في جميعها حتى في قوله تعالى: «لَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»، وقوله تعالى: «لَمَّا مَسَّسَ» مستعملة في معنى النفي؛ فليس معنى قوله: «لَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»، لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا في الحج، بل مفادها نفي وجود هذه الأمور من ناحية الحج، وإن كان لازمه النهي عنها، ولكن بينه وبين ما أفاده من استعمال «لا» في النهي فرق ظاهر ستطلع على آثاره عند بيان المعنى المختار. والشاهد عليه أن المتبادر من أمثال هذه التراكيب عند العرف الساذج ليس إلا النفي فهل يحتمل أحد أن المعنى المطابق لقوله تعالى: «لَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» هو: لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا في الحج؟ ولعل منشأ الشبهة هو ما ذكرنا من أن النفي في كثير من هذه التراكيب كناية عن النهي، فاشتبه المعنى الكنائى بالمعنى المطابق؛ وسيظهر لك أن بينهما فرقا كثيراً من حيث النتيجة. ثم لا يخفى عليك ما في هذا التعبير الكنائى من لطف البيان وإفادة المراد بوجه أكد؛ وإن هذا لإلتفات قول الرجل لخدمته: ليس في بيتي الكذب والخيانة، ليعرفه بأبلغ البيان أن هذه الأمور ممتا لا ينبغي له ارتكابها في بيته أبداً، ومن ارتكبها كان خارجاً عن أهل البيت. ويظهر ذلك بالرجوع إلى الارتكاز الذى نعهده من مثل هذه التراكيب في العربية بل وفي غيرها من اللسان؛ فإننا لا نشك بعد التأمل في موارد استعمالها أن كلمة «لا» ومعادلها من سائر اللغات في هذه الموارد استعملت في النفي الذى هو معناها الأصلي إذا دخلت على الإسم. ومن أقوى الشواهد على ذلك أنه يصح تبديلها بغيرها من حروف النفي، فيقال القواعد الفقهية، ج 1، ص: 60 بدل قوله: لا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ، ليس في الحج رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ؛ فهل يمكن القول بأن «ليس» أيضاً استعملت في معنى النهي؟ هذا مضافاً إلى عدم إمكان إرادة النهي من بعض هذه التراكيب بوجه من الوجوه، وهل يمكن أن يقال أن معنى قوله: «لا إخفاء في الإسلام»، هو: «لا تخصصوا في الإسلام»؛ وهل لنا أنس بهذا التعبير، وهل الإسلام يمكن أن يكون ظرفاً للإخفاء؟ وأما ما نقله قدس سره عن أئمة اللغة، فعمل نظرهم إلى النتيجة والمغزى لا إلى المعنى المطابق، كما هو دأبهم في سائر المقامات؛ لما قد عرفت من أننا لانضائق عن القول بإرادة معنى النهي بالمآل من هذا النفي بعنوان الكناية، وإنما الكلام هنا في مفاد كلمة «لا». هذا مضافاً إلى أن حجية قولهم في أمثال هذه التراكيب التى نعلم وضع مفرداتها بل وهيئاتها في الجملة من دون الحاجة إلى الرجوع إليهم مشكلاً، ولو قلنا بحجية قول اللغوى. هذا كله مع ما عرفت في مقدمات البحث من قوة احتمال ورود هذه الفقرة ذيل رواية الشفعة التى لاتناسب النهي أصلاً، بل ظاهرها النفي لجعلها كبرى كئيبة للحكم الوضعى المذكور في صدر الرواية. ولو قلنا بورود قيد «في الإسلام» بعد قوله: «لا ضرر ولا ضرار» كان إرادة النفي هنا أوضح كما مر في المقدمات. وأميا المعنى الثالث، فغايته ما يمكن أن يقال في توجيهه: إن الضرر إذا كان متداركاً لم يصدق عليه عنوان «الضرر» بنظر العرف، وإن صح إطلاقه عليه بالدقة العقلية؛ فنفي الشارع للضرر على الإطلاق، مع ما نرى من وجوده في الخارج، دليل على أن جميع أنواع الضرر الحاصلة من ناحية المكلفين متداركة بحكم الشرع، وأن فاعلها مأمور بتداركها وجبرانها، وإلالم يصح نفيها؛ فهذا القيد أعنى «عدم التدارك» إنما يستفاد من الخارج من باب دلالة الإقتضاء. وأورد عليه العلامة الانصارى قدس سره بعد عدّه أردأ الوجوه، بأن الضرر الخارجى لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه، وإنما يصح ذلك إذا كان الضرر القواعد الفقهية، ج 1، ص: 61 متداركاً فعلاً وخارجاً. واستحسنه المحقق النائينى قدس سره وقال: إنه حرّى بالتحقيق، خصوصاً لو أُريد من لزوم التدارك وجوبه التكليفى، من دون اشتغال ذمة الضارّ بشى، فإن مجرد حكم الشارع بوجود تداركه لا يبرر عدّه كالعدم. هذا والإنصاف، أن شيئاً مما ذكره (اعلى الله مقامهما) غير وارد على هذا الوجه، بل لقائله أن يقول: إن النفي هنا بلحاظ عالم التشريع والخارج - كما التزم به المحقق النائينى في بيان مختاره على ما عرفت في الوجه الأول؛ فالشارع لا يرى الضرر الذى حكم بتداركه من قبل الضارّ ضرراً في عالم التشريع، لأنه متدارك فعلاً بلحاظ

حكمه، فلا يرى منه بهذا النظر عين ولا أثر، فالتدراك فعلى بهذه الملاحظة لا- شأني. و منه تعرف أنه لافرق في ذلك بين الإلزام تكليفاً بتدراك الضرر أو اشتغال ذمة الضار بشي، لأن نظر الشارع في مقام التشريع في الحقيقة إلى من ياتمر بأوامره و ينتهي بنواهيته، و لولا ذلك لم يكن لإشتغال الذمة أيضاً أثر في عده كالمعدوم، إذا فرضنا المكلف عاصياً غير معتن بتشريعات الشارع المقدس و أحكامه الوضعية و التكليفيه. نعم يرد على هذا الوجه أمران آخران يخريان بنيانه من القواعد: أحدهما: أنه لو كان مراده النفي بلحاظ عالم التشريع- قد عرفت أنه لا مناص منه-، فلا داعي لتقييد الضرر المنفي بغير المتدراك، بل يجوز نفي وجود الضرر بهذا اللحاظ مطلقاً؛ فيرجع إلى عدم جعل الأحكام الضررية كما هو مفاد الوجه الأول، فلا تصل النوبة إلى هذا الوجه. و الحاصل أنه لا دليل على تقييد نفي الضرر بغير المتدراك على كل حال. ثانيهما: أن التدراك في عالم التشريع بل و في الخارج أيضاً لا يكفي في سلب عنوان الضرر حقيقة عتياً هو مصداقه مع قطع النظر عن التدراك، بل هو نوع من التسامح العرفي، أو نحو من المجاز بلحاظ الإشتراك في الآثار؛ فإن الضرر المتدراك القواعد الفقهية، ج 1، ص: 62 في حكم العدم من جهة كثير من الآثار. نعم لو كان التدراك من جميع الجهات و الحثيات بحيث لا يرى أهل العرف فرقاً بين التألف و البديل في شيء من الخصوصيات، حتى من جهة الزمان، بأن يكون التدراك بعد التلف بلا فصل، أمكن الحكم بسلب عنوان الضرر عنه بالنظر العرفي، و إن كان ضرراً بالدقة العقلية. ولكنه أيضاً غير صاف عن شوب الأشكال. و أما الوجه الأول فغاية ما يمكن أن يقال في تقريبه ما ذكره المحقق النائيني في كلام طويل له في المقام حاصله: «إن النفي في المقام و أشباهه من حديث الزرع، و لاصلاة إلبطهور، و غيرهما، محمول على معناه الحقيقي بالنظر إلى عالم التشريع؛ فإن الأحكام التكليفيه و كذا الوضعية أمرها بيد الشارع، إن شاء رفعها، و إن شاء وضعها. فالنفي إذا تعلق بحكم شرعي يكون نفيًا حقيقياً، لارتفاعه واقعاً في عالم التشريع. هذا بالنسبة إلى النفي، و أما إطلاق «الضرر» على الأحكام المستلزمة له فهو أيضاً حقيقي؛ لأن إطلاق المسببات التوليدية كالإحراق على إيجاد أسبابها شائع ذائع، فمن ألقى شيئاً في النار يقال: إنه أحرقه، قولاً حقيقياً. و حينئذ نقول: كما أن الشارع إذا حكم بحكم شرع وضعي أو تكليفي يوجب الضرر على المكلفين يصدق أنه أضر بهم، و ليس هذا إطلاقاً مجازياً، كذلك إذا نفاه يصدق عليه أنه نفي الضرر عنه. نعم لو كانت الأحكام الشريعه من قبيل المعدّات للضرر لا من قبيل الأسباب، أو كانت من قبيل الأسباب غير التوليدية كان إسناد الضرر إلى من أوجدها إسناداً مجازياً. ولكن الأحكام الشرعية ليست كذلك، بل حكم الشارع بالنسبة إلى محيط التشريع كالسبب التوليدى لا غير؛ أما في الأحكام الوضعية فواضح، فإن حكم الشارع بلزوم البيع الغبني مثلاً يوجب إلقاء المغبون في الضرر، و كذا في أشباهه؛ و أما في الأحكام التكليفيه فإسناد الإضرار فيها إلى الشارع إنما هو بملاحظة داعي المكلف و إرادته المنبعثه عن حكم الشرع، ففي الحقيقة الحكم التكليفي سبب لانبعاث إرادة المكلف و هي سبب للفعل؛ فهو أيضاً من سنخ القواعد الفقهية، ج 1، ص: 63 الأسباب التوليدية». هذه خلاصه ما أفاده و قد لخصناه لطوله.

و يرد عليه أمور:

أولها: أن النفي بلحاظ عالم التشريع دون الخارج بنفسه نوع من المجاز، لأن ألفاظ النفي و الإثبات موضوعه للوجود و العدم الخارجيين، أما الوجود و العدم في وعاء الإعتبار و التشريع فليسا وجوداً و عدماً حقيقيين، بل هما نوع من الوجود و العدم الإدعائيين؛ فالحكم بالعدم على ما أنعدم في ذاك العالم و بالوجود على ما وجد فيه، و كذا حمل عنوان الضرر على الأحكام المجعولة فيها كلها تحتاج إلى نوع من العناية و المسامحة. بل إن إطلاق العالم على ذاك العالم الفرضي الإعتباري أيضاً من باب المجاز، غاية الأمر أنه من باب الحقيقة الإدعائية- و المجازات كلها أو جلها من هذا القبيل على المختار-؛ فالشارع المقدس إذا اعتبر شيئاً نفيًا أو إثباتاً في عالم التشريع فقد جعله فرداً إدعائياً للوجود و العدم الخارجيين، و أطلق الألفاظ عليه بهذه الملاحظة. و الحاصل أن النفي في المقام و أشباهه ليس محمولاً على معناه الحقيقي. ثانيها: أنه لو سلمنا أن النفي هنا حقيقي بلحاظ عالم التشريع- كما أفاده-، لم تبق حاجة في

توجيه انطباق عنوان «الضرر» على الأحكام الضرورية إلى بحث الأسباب التوليدية؛ فإن جعل الأحكام الضرورية - وضعياً كانت أو تكليفية - بنفسه مصداقاً لعنوان الإضرار في وعاء التشريع لاسبب له؛ فإن جعل و الإعتبار في عالم التشريع كالإيجاد في عالم التكوين، فمن شرع قانوناً ضرورياً فقد أضرب بمن يشمله بنفس هذا الجعل. و بعبارة أخرى: الحكم بجواز أخذ مال الغير بغير حق، بالنسبة إلى عالم التشريع، كالأخذ منه في عالم الخارج؛ فكما أن أخذه منه بنفسه مصداق للضرر، كذلك الحكم بالجواز في عالم التشريع مصداق له بهذا النظر، و لا فرق فيه بين الأحكام التكليفية و الوضعية. نعم لو كان النفي بلحاظ عالم التكوين مسّت الحاجة إلى بحث الأسباب التوليدية في توجيه انطباق عنوان الضرر على الأحكام القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٦٤ الضرورية كما لا يخفى. ثالثاً: أن ما ذكره من كون الأحكام التكليفية من سنخ الأسباب التوليدية بتوسيط إرادة المكلفين المنبعثة من تلك الأحكام هو أيضاً في غير محلّه؛ فإن أفعال المكلفين و إن استندت إلى إراداتهم إلماً أن إراداتهم مستندة إلى اختيارهم - على ما هو التحقيق من بطلان الجبر -، فليست الأحكام الشرعية علماً توليدية للإرادة، بل العلة لها هو الإختيار، و الأحكام من قبيل المعدات و الدواعي المؤكدة لاختيار أحد الطرفين لا غير. هذا مضافاً إلى أنه لو تم هذا البيان كان اللازم الحكم بصدق عنوان الضرر في عالم الخارج لا عالم التشريع، لأن انبعاث الإرادة عن الأحكام التكليفية يوجب تحقق الفعل في الخارج، فنفي التكليف الضروري يستلزم نفي وجود الضرر في هذا الوعاء، و لو من طريق إعدام إرادة المكلفين المنبعثة عنه؛ فكأنه وقع الخلط في كلامه قدس سره بين ظرفي الخارج و التشريع. و هذه الإيرادات واردة على التقريب الذي اختاره المحقق النائيني في بيان الوجه الأول. و أمّا ما يرد على هذا الوجه على جميع تقريراته و يهدم بنيانه من القواعد فهو: إنه مبنى على أن الفاعل للضرر في قوله: «لا ضرر و لا ضرار» هو الشارع المقدس، بأن يكون المنفي في الحقيقة إضرار الشارع بالمكلفين، و مآله إلى نفي الأحكام المستلزمة للضرر. فحاصل معنى الرواية على هذا: أنه لا ضرر و لا ضرار من ناحية الشارع على المكلفين؛ فإنه لم يكتب عليهم أحكاماً - وضعياً أو تكليفية - توجب الإضرار بهم، كزوم البيع الغبني على المغبون، و وجوب الوضوء و الصوم الضرريين، و غيرها من أشباهها؛ فنفي العبادات الضرورية بهذه القاعدة ينادى بأعلى صوته بأن الفاعل للضرر في هذه الفقرة عندهم هو الشارع لا غير. مع أن هناك قرائن كثيرة تشهد على أن الفاعل هو الناس، بعضهم ببعض؛ فالمنفي في الحقيقة نفي جواز إضرار بعضهم ببعض - وضعياً أو تكليفياً - لا أقول: إن النفي بمعنى النهي - كما اختاره المحقق الإصفهاني -، بل هو بمعناه الأصلي، ولكن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٦٥ المنفي هو الضرر الناشئ من ناحية المكلفين. و سيأتي تحقيق هذا المعنى و بيان نتائجه عند بيان المذهب المختار إن شاء الله. و الذي يدل على أن الفاعل في هذه الفقرة هو الناس لا الشارع المقدس أمور: منها: أن قوله صلى الله عليه و آله «إنك رجل مضارّ» بمنزلة الصغرى لقوله: «لا ضرر و لا ضرار»، و لاشك أن الفاعل في هذه الجملة هو «سمره بن جندب». فهذا من أقوى الشواهد على أن الفاعل في الفقرة الثانية أيضاً هم المكلفون لا غير. و منها: أن كلمة «ضرار» بما له من المعنى و هو الضرر العمدي الناشئ عن الأغراض الفاسدة - كما قويناه - لا تناسب كون الفاعل هو الشارع المقدس قطعاً؛ لأن احتمال إضرار الشارع بالمكلفين بهذا الوجه منفي مطلقاً، عند كل أحد، من دون حاجة إلى بيان، بل الذي يحتاج إليه إنما هو نفي إضرار بعض المكلفين ببعض كذلك، مثل ما في قضية سمره. و منها: قوله في ذيل رواية «منع فضل الماء» التي رواها عقبه بن خالد: «أنه لا يمنع فضل ماء» ليمنع فضل كلاء، و قال: «لا ضرر و لا ضرار»؛ بناءً على أن ورود هذه الفقرة ذيلها - كما قويناه - ظاهر في أن نفي الضرر و الضرار بمنزلة التعليل للنهي عن منع فضل الماء، فكأنه قال: لا يمنع صاحب البئر فضل مائه لما فيه من الإضرار بالمنوع، و إضرار الناس بعضهم ببعض منفي في الشريعة؛ فظاهر هذه الرواية أيضاً كون الفاعل، المكلفين، و احتمال كونه هو الشارع يحتاج إلى تكلف بعيد. هذا مضافاً إلى ظهور كلمات أئمة اللغة في ذلك، حيث إنهم فسروه بما يرجع إلى النهي عن الإضرار، و من الواضح أنه لا يتم إلا على كون الفاعل هو الناس. و قد عرفت عند التعرّض لما اختاره المحقق الإصفهاني و نقده أنه لا يستفاد من تفسيرهم أن لفظة «لا» استعملت في النهي، و إن كان كنايةً عنه فراجع. و الحاصل أن هذه التفسيرات أيضاً مؤيدة لما ذكرنا؛ و كذا ما يظهر من أئمة الفقه و مهرته من التمسك بهذه القاعدة في أبواب المعاملات، و ما يحذو حذوها ممّا يرجع إلى مناسبات بين الناس؛ و ليس التمسك بها في

أبواب العبادات بهذه المثابة كما لا يخفى على من له القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٦٦ أنس بكلماتهم. ومما ذكرنا يظهر حال الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في معنى الحديث، حيث إنه يشترك مع الوجه الأول من جهات شتى، وإن كان قابلاً للتطبيق على المذهب المختار كما سنشير إليه فيما يلي.

فذلكة الكلام في معنى الحديث:

قد عرفت مما ذكرنا في توضيح الوجوه التي ذكرها الأعلام في تفسير الحديث و ما يتوجه إليها من الإيرادات أموراً: الأول: أن كلمة «لا» هنا بمعنى النفي لا التهي. الثاني: أن الفاعل للضرر في قوله: «لا ضرر ولا ضرار» هو الناس لا الشارع المقدس. الثالث: أن المنفى هو نفس الضرر والضرار لا الأحكام التي ينشأ منه الضرر، ولكنه كناية عن عدم امضائهما في الشرع. ومن هذه الأمور يستنتج المذهب المختار في تفسير الحديث. بيان ذلك: إن ظاهر هذه الفقرة نفي وجود الضرر والضرار بين المكلفين، ولكن عدم صدق هذا المعنى في الخارج، مضافاً إلى قرينه المقام - وهو كونه صلى الله عليه وآله بصدد بيان الحكم الشرعي والقضاء بين الأنصارى و سمره بن جندب - يكون شاهداً على أنه كناية عن عدم امضاء هذه الفعل الضرري في الشريعة، لا وضعاً ولا تكليفاً؛ فكأنه إذا لم يمضه لا يرى منه عين ولا أثر في محيط التشريع؛ وإن هو إلا نظير قول الرجل لخدمته: لا يكون في بيتي الخيانة والكذب وقول الزور، يعني أن هذه الأمور غير مجازة عندي، فكأنى لا أرى منها عيناً ولا أثراً. فنفي هذه الأمور كناية عن نفي امضائها وعدم ترخيصها بوجه من الوجوه. وكذا الكلام في أشباهه مثل قوله: لارهبانية في الإسلام، ولا إحصاء في الإسلام، حيث إن المنفى فيها أيضاً نفس هذه الأفعال، ولكنه يفيد نفي الترخيص والامضاء بأبلغ الوجوه، كما هو الشأن في جميع الكنايات. ومن ذلك تعرف أن مفاد الحديث لا ينحصر في التهي التكليفي عن الإضرار القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٦٧ بالغير، بل يعمه والأحكام الوضعية؛ فكما أن دخول سمره بن جندب على الأنصارى بغير استئذان منه ضررٌ منهى عنه تكليفاً، كذلك البيع الغبني إذا وقع على وجه اللزوم بنفسه مصداقٌ للضرر والإضرار، فهو أيضاً غير ممضى من ناحية الشرع، وعدم امضائه يساوق عدم نفوذه وتأثيره. وهذا المعنى المختار وإن وافق ما ذهب إليه الأكثر من حيث النتيجة في أكثر نواحيها، إلا أنه يفارقه في أبواب العبادات الضرورية، من الوضوء والصوم والضررين وما ضاهاهما؛ فعلى مختارهم يمكن نفي وجوبهما بهذه القاعدة، ولكن على المختار لا يمكن لعدم أوله إلى الضرر والإضرار بين الناس. وقد عرفت أن الفاعل للضرر المنفى هو الناس لا الشارع المقدس، وهذا فرق ظاهر بين المذهبين من حيث النتيجة، فلا تغفل. لا يقال: إن قوله «لا ضرر ولا ضرار» وإن لم يكن ناظراً إلى غير الضرر الناشئ من أفعال المكلفين؛ من المضار الناشئة من أحكامه تعالى. إلا أنه يمكن الاستفادة حكمه منه بالأولوية القطعية، فإن الشارع إذا نهى عن إضرار الناس بعضهم ببعض ومن عليهم بهذا الحكم كيف يرضى بإلقتهم في الضرر من ناحية أوامره ونواهيها؛ إذن لا يبقى شك في أن تكاليفه لا تشمل على ضرر. وإن وجد ما ظاهره ذلك من عموم أو إطلاق يشمل موارد الضرر، فاللزام تخصيصه وتقييده. وأما الأحكام المشتملة على الضرر دائماً أو غالباً فضررها متدارك لا محالة بما فيها من المصالح الغالبة ويكشف عن ذلك حكمه بها مع هذا الحال، فهي وإن كانت ضرورية بظاهرها، ولكن لا ريب في أن الشارع قد حكم بها لمصالح تفوق ما فيها من المضار. فالجهاد وإن كان فيه تلف النفوس، ونقص من الأموال والأنفس والثمرات، إلا أن فيه عز المسلمين وحفظ بيضة الإسلام و ثغوره، وأحكامه وحدوده؛ وفيه من المنافع العاجلة والآجلة ما لا يحصى. ومن الواضح أن كون الشئ نافعاً أو ضاراً تابع لأقوى الجهات الموجودة فيه من المنافع والمضار. ولا يزال العقلاء يقدمون على أمور فيها ضرر من بعض الجهات لمنافع أقوى تترتب عليها، ولا يسمونها ضرراً القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٦٨ و شراً، بل يعدونها نفعاً وخيراً. والحاصل أنه لا بد من تقييد إطلاقات الأحكام الواردة في غير هذه الموارد وحصرها على غير موارد الضرر. لأننا نقول: إذا كان حكم الشارع في الموارد التي تستلزم الضرر دائماً أو غالباً كاشفاً عن مصالح تربو على المضار الظاهرة فيها، ومعه لا يكون الحكم ضرورياً، فليكن إطلاق

حكمه أو عمومه في مثل الصوم والوضوء الشامل للصوم والوضوء الضررين أيضاً كاشفاً عن وجود مصالح في هذه الموارد ينتفى معها عنوان الضرر؛ فالتمسك بالأولوية القطعية في هذه الموارد، والتعدى من دليل نفي الضرر إليها بهذه الولاية، ممنوع جداً، بعد عدم إحراز موضوع الضرر فيها، بل وإحراز عدمه. ومن أقوى المؤيدات، على ما ذكرنا من عدم شمول دليل نفي الضرر للعبادات الضررية، وأمثالها من التكاليف التي ينشأ الضرر في بعض مصاديقها، أن قدماء الأصحاب بل وكثير من متأخريهم فيما - حضرني من كلماتهم - مع استقامة أنظارهم في فهم المفاهيم العرفية من الكتاب والسنة، لم يفهموا من قاعدة نفي الضرر شمولها لمثل هذه الأحكام؛ ولم يستندوا إليها في أبواب العبادات الضررية، وإنما استدلوا بها في أبواب المعاملات، مثل خيار الغبن وغيره مما يرجع إلى إضرار الناس بعضهم ببعض فقط. فهذا من المؤيدات القوية لما استظهرناه من أن دليل نفي الضرر لا يدل على نفي هذه الأحكام، لا بمعناه المطابق ولا بالأولوية القطعية. وإليك بعض ما حضرني من كلماتهم عاجلاً، ولا بد من التبع والتأمل لكي يظهر حقيقة الحال. قال شيخ الطائفة في المسألة ١١٠ من كتاب الطهارة في باب أحكام الجبائر: «إذا خاف التلف من استعمال الماء أو الزيادة في العلة يمسح عليها، ثم قال: «دليلنا قوله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» وإيجاب نزع الجبائر فيه حرج». ثم استدل بالإجماع وبعض الأخبار، ولم يستدل بقاعدة لا ضرر. ومثله استدلاله في غير واحد من مسائل التيمم فراجع. وقال المحقق في «المعتبر» في مسألة خوف زيادة المرض، أو بقاء برئه، أو ظهور القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٦٩ الشين في الأعضاء، أنه يجوز التيمم في هذه الحالات. ثم استدلل له بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، وغيره من الأدلة، ولم يستدل بهذه القاعدة. والعلامة أيضاً استدلل في «التذكرة» على جواز التيمم عند خوف الشين في البدن باستعمال الماء بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، ولم يستدل إلى قاعدة نفي الضرر. وأفتى صاحب المدارك في مسألة من وجد الماء بضمن يضر بالحال بجواز التيمم، وذكر في تأييد هذه الفتوى بعد الاستدلال بالروايات بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، وقوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ». وهكذا في غير واحد من موارد الضرر في أبواب التيمم استدلل بقاعدة نفي الحرج، ولم يتعرض لقاعدة نفي الضرر أصلاً. فهؤلاء الأعلام وغيرهم (رضوان الله عليهم) مع استنادهم غالباً في أبواب المعاملات - مثل: مسألة خيار الغبن وغيرها - بقاعدة نفي الضرر، لا يستندون إليها - فيما حضرنا من كلماتهم - في أبواب العبادات الضررية، وغيرها من التكاليف التي تكون من حقوق الله، ولا ترجع إلى معاملة الناس بعضهم مع بعض. أظن أن الاستناد بهذه القاعدة في هذه الأبواب نشأ بين المتأخرين، أو متأخرى المتأخرين من الأصحاب. وقد عرفت أن القرائن الكثيرة الموجودة في نفس روايات الباب تشرف الفقيه على القطع بعدم شمولها لما ذكرنا؛ وفتاوى الأصحاب أيضاً شاهدة له. ولو تنزلنا وحكمنا بإجمالها فاللازم أيضاً الأخذ بالمتيقن منها؛ فتبقى إطلاقات أدلة هذه التكاليف سليمة عن المعارض أو الحاكم. هذا ولكن البذى يسهل الخطب إمكان الاستناد إلى قاعدة «نفي الحرج» في جل هذه الموارد، فيستغنى بها عن غيرها؛ ولكن مع ذلك تظهر الثمرة في موارد نادرة يصدق عليها عنوان الضرر دون الحرج فراجع وتأمل. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧٠ وهنا احتمال آخر، في معنى الحديث يُحكى عن بعض «أعظم العصر»، وهو أن مفاد هذه القاعدة حكم سلطاني يمنع إضرار الناس بعضهم ببعض، فإن للنبي صلى الله عليه وآله ثلاث مقامات: مقام النبوة وتبليغ الرسالة، وهو من هذه الجهة مبلغ عن الله، وحاك لأحكامه الظاهرية والواقعية، كالمجتهد بالنسبة إلى الأحكام الشرعية المستفادة من الكتاب والسنة؛ ومقام القضاء، وهو عند تنازع الناس في حقوقهم وأموالهم، فللنبي صلى الله عليه وآله القضاء وفصل الخصومة بينهم؛ ومقام السلطنة والرياسة من قبل الله، فأمره صلى الله عليه وآله ونهيه نافذان فيما يراه مصلحة للأمم، كمنصب أمراء الجيوش والقضاة وأشباه ذلك. وحكمه صلى الله عليه وآله في قضية سمره بنفي الضرر والضرار ظاهر في أنه ليس من الأول ولا من الثاني؛ لأنه لم يكن للأنصارى - ولا لسمره - شك في حكم تكليفى أو وضعى في قضيتهما. أو تنازع في حق إختلفا فيه من جهة اشتباههما في المصاديق أو الحكم، وإنما وقع ما وقع من الأنصارى في مقام الشكوى والتظلم والاستنصار به صلى الله عليه وآله بما أنه سلطان على المسلمين وسائسهم، مع وضوح الحكم والموضوع كليهما. فأمره صلى الله عليه وآله بقلع النخلة حسماً لمادة الفساد، ثم عقبه بقوله: «لا ضرر ولا ضرار».

فهذا حكم سلطاني عام بعد حكمه الخاص؛ و معناه أنه لا يضر أحد أحداً في حمي سلطاني و حوزة رعيتي، و على جميع الأمة إطاعته في ذلك و الانتهاء بنهيه، لا بما أنه حكم من أحكام الله بل بما أنه حكم من قبل سلطان مفترض الطاعة. و يشهد لهذا المعنى تصدير هذه الفقرة في رواية «عبادة بن صامت» المروية من طرق العامة بقوله: و «قضى» الظاهر في هذا النوع من الحكم. هذا ملخص ما يُحكى عنه (دام علاه) في كلام طويل له في المقام. ولكن لا يخفى على المتأمل أنه لا يمكن عدّ هذا معنى آخر للحديث، بل يؤول إلى المعنى الثالث من المعاني السابقة الذي اختاره شيخ الشريعة الإصفهاني (قدس الله سرّه الشريف)، من إرادة النهي من هذه الفقرة، غاية الأمر، ظاهر القائلين بهذا المعنى هو النهي التشريعي، على وزن سائر الأحكام الشرعية، و مفاد هذا البيان كونه سنخاً للقواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧١ آخر من النهي، سمّاه نهياً سلطانياً؛ و من المعلوم أنه لا يظهر ثمره بينهما بعد و جوب إمتثال كل منهما على جميع الأمة بلا تفاوت في ذلك. و الظاهر أنه (دام علاه) أيضاً ليس بصدد ذلك، بل بصدد بيان تقرب آخر في إثبات كون «لا» بمعنى النهي، لا النفي، خلافاً للعلامة الأنصاري (قدس الله سرّه) و أتباعه؛ فلاتكون هذه القضية ناطرة إلى نفي الأحكام الضرورية و حاكمه عليها، و لا يجوز الاستدلال بها لنفي الأحكام الضرورية مطلقاً. و مع ذلك يرد عليه: أولاً: أن كون «لا» هنا ناهية خلاف التحقيق كما مرّ بيانه مشروحاً. و ثانياً: أنه إن كان مراده من مقام سلطنة النبي صلى الله عليه و آله أن له صلى الله عليه و آله تشريعاً كتشريع الله في الأحكام الكلية على الموضوعات الكلية كالسلطين في سابق الأيام- و إن كانت سلطنته حقّة-، أعطا الله ذلك رعاية لمقامه السامي، فهذا كما ترى، و لا يظن أن يكون مراده. و إن أراد أن له مقام ولاية الأمر و الحكومة الشرعية، بمعنى أن الأمور الخاصة الجزئية التي ترتبط بمصالح الأُمّة، مما لا يندرج تحت ضابطة كلية،- كنصب الولاة و أمراء الجيوش و عمال الصدقات و غيرها من أمثالها- كلّها بيده، و أن تطبيق هذه الأمور على ما يراه مصلحة للعباد و تشخيص مصاديقها موكول إلى نظره الشريف، فهو و إن كان من مقاماته قطعاً؛ إلّا أنه لا يشمل مثل: الضرر و الضرار، و ما أشبههما من الموضوعات الكلية، التي لها في الشرع حكم كلي لامحالة، و ليست من سنخ تلك الأمور الخاصة التي لا تنضبط تحت قاعدة كلية و يرد فيها حكم كلي كما هو ظاهر. و بعبارة أخرى: إن مقام السلطنة و الحكومة و إن كان من مقامات النبي صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام، بل و حكّام الشرع في الجملة بلا إشكال؛ إلّا أنه يختصّ بأمور شخصية جزئية ترتبط بمصالح الأُمّة مما لا يندرج تحت ضابط كلي و لا يمكن تشريعه في ضمن أحكام كلية،- كنصب أمراء الجيوش و القضاء و جباة الصدقات و أمثالها مما لا تحيط الأحكام الكلية بجزئياته يختلف بحسب الأزمنة والظروف؛ فهذه الأمور و إن كانت أحكامها الكلية واردة في الشرع بنحو بسيط، مثل ما ورد في صفات القاضي القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧٢ و جابى الصدقة و غير ذلك، إلّا أنّ تشخيص مواردها و تطبيقها على مصاديقها موكول إلى نظر السلطان و ولي الأمر. و أمّا غير هذه الأمور من الأحكام الكلية الواردة على موضوعاتها الكلية فليست بيد السلطان، بل بيد الشارع المقدّس؛ و ليس للنبي تشريع في قبيل تشريع الله حتى يكون هناك تشريعان في الأحكام الكلية. و إن شئت قلت: ما من موضوع كلي إلّا له حكم كلي في الشرع من قبل الله سبحانه، و حينئذ لا يبقى مورد لتشريع النبي صلى الله عليه و آله أحكاماً كلية على موضوعاتها الكلية؛ و إنّما سلطانه صلى الله عليه و آله على تعيين مصاديقها، و تطبيقها في الموارد التي فيها مصلحة للمسلمين بحسب اختلاف الظروف؛ و من المعلوم أن الضرر و الضرار من الموضوعات الكلية التي تحتاج إلى حكم كلي، فليسا في حیطة سلطنة ولي أمر المسلمين بل في حیطة التشريع الإلهي لا غير. نعم لو كان حكمه صلى الله عليه و آله مقصوراً على قلع شجرة «سمرة» أمكن القول بأنّه من قبيل الأحكام السلطانية، ولكنه ليس كذلك. و ثالثاً: الظاهر أن حكمه صلى الله عليه و آله في قضية سمرة كان من باب القضاء و أن المقام كان من مقامات التنازع في الحقوق و الأموال، غاية الأمر أنه قد يكون النزاع ناشئاً من الجهل بالحكم، و من الجهل بمصاديقه أخرى. و الشاهد على ذلك أن سمرة- كما يظهر من الرواية- كان يدعى أن و جوب الاستئذان من الأنصاري تضيق في دائرة سلطنته فيما كان له من حقّ العبور إلى نخلته، فلذا قال: أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ و كان الأنصاري أيضاً يرى أن له إلزامه بذلك، فشكاه إلى النبي صلى الله عليه و آله، فقضى له عليه، ثم ذكر حكماً عاماً شرعياً يستفاد منه أحكام أشباهه. و يشهد بذلك ما ورد في الرواية من التعبير بالقضاء؛ و ذكره في

ضمن أفضية النبي صلى الله عليه وآله في روايات الفريقين. وقد كان هذا العنوان - أي عنوان القضاء - مستعملاً في هذا المعنى من لدن زمن النبي صلى الله عليه وآله، إذا كان محفوفاً بقرينة الدعوى والشكوى والمنازعة.

المقام الثالث: التنبيهات

إشارة

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

التنبيه الأول: هل هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات؟

ذهب غير واحد من المحققين تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في ما أفاده في (الفرائد) إلى أن هذه القاعدة و إن كانت متينة سنداً و دلالة، إلا أنها موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها، بحيث يكون الخارج منها أضعاف ما بقي تحتها؛ بل لو أريد العمل بها على عمومها حصل منها فقه جديد. و من هنا يعلم بأن لها معنى آخر غير ما يظهر لنا في بادئ النظر لا يرد عليه تخصيص كثير. و عليه، تكون القاعدة مجملة لنا؛ و علينا الاقتصار في العمل بها على الموارد التي عمل بها الأصحاب مما يعلم انحصار مدرك المسألة عندهم بهذه القاعدة لا غير. و قد زعم بعضهم أن عمل الأصحاب بها جابرٌ للوهن المذكور؛ و كأنه قد وصلت إليهم قرائن بينت لهم مغزاها و مفادها لم تصل إلينا! مع أن الناظر في كلماتهم يعلم علماً قطعياً بعدم وصول شئ آخر إليهم هنا عدا هذه الروايات المعروفة المشهورة، و قد عملوا بطواهرها و بنوا عليها أحكاماً كثيرة في مختلف أبواب الفقه. فراجع كلام شيخ الطائفة و العلامة، و غيرهما من نظرائهما من القدماء و المتأخرين، في أبواب بيع الغبن، و شبهها مما استندوا فيه إلى هذه القاعدة، تجده شاهد صدق على ما ادعينا؛ فكيف يكون عملهم - و الحال هذه - جابراً لهذا الضعف و دافعاً لهذا الإشكال؟ و قد شاع اليوم هذا النحو من الاستدلال في موارد كثيرة، حيث لم يتيسر لهم حلّ بعض الإشكالات الواردة على بعض القواعد، فاستراحوا إلى عمل الأصحاب؛ مع أن التدبر في كلماتهم يرشدنا إلى أن أصحابنا الأقدمين لم يزيدوا علينا في كثير من هذه المباحث شيئاً، إلا صرافة الذهن و جودة النظر العرفي، الموجهة لكشف مغزى القواعد الفقهية، ج 1، ص: 74 كلماتهم عليهم السلام لهم. و كأن هذا المعنى قد ألجأ شيخنا العلامة الأنصاري في بعض كلماته إلى حلّ هذا الإشكال، تارة: بمنع أكثرية الخارج منها و إن سلمت كثرته، و أخرى: بخروج ما خرج بعنوان واحد؛ - بناءً على ما اختاره في أبواب العموم و الخصوص من عدم استهجان كثرة التخصيص إذا كان بعنوان واحد. - و أورد عليه المحقق الخراساني في بعض حواشيه على (الفرائد) بأن خروج أفراد كثيرة بعنوان احد إنما يمنع من استهجان التخصيص إذا كانت أفراد العام هي العناوين لا الأشخاص. أقول: الظاهر أن تسالمهم (قدس الله أرواحهم) - على كثرة ما خرج من عموم قاعدة لا ضرر - إنما نشأ مما يترائي في بادئ النظر من وجود أحكام ضرورية كثيرة في الشريعة، كوجوب الأحماس و الزكوات و أداء الديات و تحمّل الخسارات عند الإلتلاف و الضمانات، و غير ذلك مما يتضمّن ضرراً مالياً؛ و كوجوب الجهاد و الحج و غيرهما، مما يحتاج إلى بذل الأموال و الأنفس؛ و كوجوب تحمّل الحدود الشرعية و القصاص و أشباهها، مما يتضمّن ضرراً نفسياً أو عرضياً. فإنّ هذه الأحكام ثابتة في الشريعة ظاهرة عند أهلها، خواصهم و عوامهم. و فيه، أولاً: إن هذا الإشكال على فرض صحته - و هو غير صحيح كما سيأتي - إنما يلزم القائلين بكون مفاد القاعدة نفى

الأحكام الضرورية في الشريعة، وأما على المختار من أن مفادها نفى إضرار الناس بعضهم ببعض، وأن الشارع لم يمتص الإضرار في عالمي الوضع والتكليف، فلا مجال له قطعاً. نعم قد عرفت أن هذه القاعدة تدل بالملازمة والأولوية على أنه لا ضرر من ناحية أحكام الشرع على أحد؛ ومن المعلوم أن هذه الملازمة لاتنفي شيئاً من الأحكام التي يترأى منها الضرر، بل أقصى ما يستفاد منها هو أن هذه الأحكام - بعد ثبوتها وتحققها ولو بطرق ظاهرية - مشتملة على مصالح جديّة تكون بلحاظها أمراً نافعاً محبوباً لا ضاراً مبعوضاً؛ وما نراه من الضرر أحياناً بادئ الأمر إنما هو لعدم علمنا القواعد الفقهية، ج 1، ص: 75 بمنافعها ومصالحها، وإلّا فالعالم بفوائد الخمس والزكاة والديّات يراها لازمة بدهاءه عقله وحكومته فطرته، لما فيها من المصالح. و ثانياً: نمنع كون هذه الأحكام كلّها أو جلها ضرورية بنظر العرف والعقلاء؛ فإنّ اشباهها أو ما يقرب منها متداولة معروفة بينهم، يحكمون بها ويرونها حقاً نافعاً لا ضاراً باطلاً؛ فإنّهم لا يزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج والعشور، وأنّ فيها صلاح المجتمع الذي يقوم صلاح الأفراد بصلاحه، ولا تتحفظ منافعهم إلباه. وقد استدلل الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام بهذا الارتكاز العقلاني في عهده المعروف إلى مالك الأشتر، حيث قال: «فالجند يأذن الله حصون الرعية وزين الولاية وعز المسلمين وسبل الأمن، وليس تقوم الرعية إلباهم، ثم لا قوام للجند إلباهم يخرج الله لهم من الخراج الذي يقومون به على جهاد عدوّهم ويعتمدون عليه فيما يصلحهم». وكذلك عندهم حدود وديّات، يرون إجرائها صلاحاً للمجتمع الذي يرتبط به صلاح كلّ فرد منهم، وإن كانت في الأنظار البدوية الساذجة ضرورية. والحاصل أنّ جلّ هذه الأمور أو أشباهها موجودة عند العقلاء، وهم لا يرون فيها ضرراً، بل يرونها نفعاً؛ والقول بأنّ العرف بالنظر البدوي يحكم بكونها ضرورية، فتشملها قاعدة لا ضرر، ساقط جداً؛ لأنّ العرف لو حكم بكونها مصاديق للضرر من باب المسامحة لا يلزمنا متابعتة بعد ما يحكم بعدم كونها كذلك بعد تكرار النظر. وبالجملة، الصغرى في جلّ الأمثلة المذكورة ممنوعة، فإن بقي هناك موارد يصدق عليها عنوان الضرر بالنظر غير المسامحي العرفي، فلا شك أنّها طيفئة لا يلزم منها تخصيص الأكثر. وأما ما أفاده العلامة الأنصاري من كفاية الخروج بعنوان واحد في دفع محذور تخصيص الأكثر، وما ذكره المحقق الخراساني من أنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كان ما تحت العام هي العناوين لا الأفراد، فكلاهما ممنوعان؛ لما حقّقناه في محلّه من استهجان التخصيص ببعض مراتبه، وإن كان بعنوان واحد أو كان ما تحت العام هي العناوين لا الأفراد؛ كما يظهر بمراجعة أمثلتها العرفية.

التنبه الثاني: هل في هذا الحديث شيء يخالف القواعد؟

قال شيخنا العلامة الأنصاري رضوان الله عليه بعد نقل قضية سمرة: وفي هذه القصة إشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق، مع أنّ القواعد لاتقتضيه؛ ونفى الضرر لا يوجب ذلك - ثم قال: - لكن لا يخلل بالإستدلال» إنتهى كلامه. وحاصل الإشكال عدم إنطباق بعض ما ذكر في الرواية على هذه القاعدة، ولا على سائر القواعد المعمولة؛ لأنّ أقصى ما يستفاد من قاعدة نفى الضرر هو لزوم إستئذان سمرة من الأنصاري، لما في تركه من الضرر عليه، وأما قلع نخلته ورميها إليه عند إبائه عن الإستئذان فلا؛ مع أنّ ظاهر الرواية أنّ هذا الحكم معلل بالقاعدة المذكورة. أقول: ويمكن الذب عنه بأنّ الظاهر أنّ حكمه صلى الله عليه وآله بذلك كان من باب حسم مادة الظلم والفساد وإحقاق الحق؛ لأنّ النخلة لو بقيت - والحال هذه - كان الأنصاري دائماً في عذاب و شدة، بل لعلها صارت منشأ لمفاسد أخرى؛ فلم يكن هناك طريق لدفع شرّ سمرة وقطع ظلمه عن الأنصاري، الواجب على وليّ أمر المسلمين، إلّا بقلع نخلته ورميها إليه. وعليه يستقيم تعليل هذا الحكم بنفى الضرر، لأنّ ضرر دخول سمرة على الأنصاري بلا إذن منه، إذا كان منفيّاً في الشريعة، وانحصر طريق دفعه في قلع النخلة، صحّ تعليل الحكم بقلعه بأنّه لا ضرر ولا ضرار؛ فهو من قبيل التعليل بالعلّة السابقة. فالتعليل في محلّه والإشكال مدفوع. وغير خفي أنّ هذه الحكم لا يختصّ بالنبي صلى الله عليه وآله، بل لحكام الشرع أيضاً ذلك، إذا لم يجدوا بداً منه في قطع يد الظالم وحفظ حق المظلوم؛ فما أفاده المحقق الثاني في المقام، من أنّ القلع لعلّه كان من

باب قطع الفساد لكونه صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، في غير محله. و ذكر هذه المحقق طريقاً آخر في دفع هذا الأشكال حاصله: إن الضرر وإن كان القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧٧ ينشأ من دخول سمرة على الأنصاري بلا استئذان منه، ولكن منشأ جواز دخوله كان هو استحقاقه، لكون النخلة باقية في البستان؛ فالضرر وإن نشأ عن الدخول، إلا أنه كان معلولاً لاستحقاق إبقاء النخلة. فرفع هذا الحكم إنما كان برفع منشأه، وهو استحقاق الإبقاء؛ كارتفاع وجوب المقدمه برفع وجوب ذبيهاً. فالقاعدة رافعة لإستحقاق بقاء النخلة، ولازمه جواز قلعها؛ فيصح حينئذ تعليل الحكم المزبور بالقاعدة. إنتهى ملخصاً. و أنت خبير بما فيه؛ فإنه أولاً: مخالف للوجدان، و لظاهر الرواية معاً؛ لظهورها في أن سمرة لو كان يرضى بالاستئذان من الأنصاري لم يكن عليه بأس، و لم يجز قلع نخلته؛ ولكنه لما أبى و أصرّ على الإضرار بالأنصاري حكم بذلك في حقه. مع أن ما ذكره قدس سره لو تم لاقتضى جواز قلع النخلة في هذه الحال أيضاً؛ لما ذكره من أن استحقاقه لإبقائها كان موجباً لجواز الدخول على الأنصاري بغير إذن منه، و هذا الجواز بنفسه حكم ضررى، و إن لم يعمل بمقتضاه، و لم يدخل على الأنصاري بغير إذن منه. و ثانياً: إن بقاء العذق في البستان كان له آثار شرعية مختلفة، منها: جواز الدخول بلا استئذان؛ فإذا كان خصوص هذا الأثر ضرورياً، فاللازم نفى ترتبه، لانفى ذات المؤثر بجميع آثاره. و السرّ في هذا أن الحكم باستحقاق إبقاء النخلة كما أنه من الأحكام الشرعية و أمره بيد الشارع رفعاً و وضعاً، فكذلك ما له من الآثار المختلفة المترتبة عليه شرعاً، و الجزء الأخير من العلة التامة للضرر هو الدخول في البستان بلا استئذان، فاللازم رفع هذا الأثر خاصة، لاذات الموضوع بجميع آثاره. فاللازم أن يحكم بجواز إبقاء النخلة، و ترتب جميع آثاره عليه ما عدا الدخول عليه بغير إذنه. و أما قياسه على باب المقدمة فهو كما ترى، للفرق الواضح بين المقامين؛ فإن الترتب هناك تكويني ليس أمره بيد الشارع، فليس له رفع وجوب المقدمه إلا برفع وجوب ذبيهاً، بخلاف المقام. فكأنه قدس سره خلط بين الترتب الشرعي و التكويني، فتدبر جيداً.

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

المعروف في وجه تقديم عموم هذه القاعدة على أدلة الأحكام الشرعية أنه من باب حكومتها عليها؛ فليستا من قبيل المتعارضين حتى تلاحظ النسبة بينهما، أو يطلب الترجيح. و قد ذكر في وجه تقديمها عليها وجوه آخر، و لكن هذا البحث مبني على مختاراتهم في معنى الحديث. فمن قال بأن معناه نفى الحكم الضررى، فهو قائل بالحكومة لامحالة؛ لأنه بمدلوله اللفظي ناظرٌ إلى أدلة الأحكام الأولية، فيكون حاكماً عليها. و كذلك الكلام على مذهب من يقول بأن معناه نفى الحكم الضررى بلسان نفى موضوعه. و أما بناء على ثالث الأقوال في معنى الحديث - وهو أن يكون النفي بمعنى النهي - فلا يبقى مورد للحكومة، و لا ربط له بأدلة الأحكام، بل هو كسائر التواهي الشرعية الواردة في موارد بلا تفاوت بينها. و كذا الكلام على المعنى الرابع، و هو إرادة نفى الصفة - أعنى صفة عدم التدارك - عن نفى الضرر ليكون إشارة إلى لزوم تدارك الضرر؛ فإنه حينئذ حكم مستقل في قبال سائر الأحكام، يختص بموارد الغرامات، و يدل على اشتغال ذمة الضارّ بغرامة ضرره؛ فيقدم على العمومات الدالة على براءة الذمة منها؛ إماً لكونه أخص منها، أو لعدم بقاء المورد له على فرض عدم التقدم، أو لقوته و إباته عن التخصيص. هذا كله بناءً على مختارات القوم. و أما بناءً على مختارنا في معنى الحديث، و أن مفاده نفى إمضاء إضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع و التكليف، فالظاهر أيضاً عدم حكومته على أدلة الأحكام الأخر، لعدم كونه ناظرًا إليها؛ فإن الحكومة عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظرًا إلى الآخر، بحيث لولاه لكان لغواً باطلاً. إماً بأن يتصرف في موضوعه، كقول المولى لعبده: «إن الفاسق ليس بعالم»، في قبال قوله: «أكرم العلماء. أو بالتصرف في متعلقه، كقوله: «مجرد الإطعام ليس من الإكرام». أو بالتصرف في حكمه، كقوله: «إنما عنيت بذاك الأمر القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٧٩ أو بالتصرف في نسبة الحكم إلى موضوعه، كقوله: «إكرام الفاسق ليس إكراماً للعالم». فإذا لا تنحصر الحكومة في الثلاثة الأولى كما أفاده المحقق الثاني في بعض كلماته في المقام. و من المعلوم أن شيئاً من هذه الأمور غير موجود في المقام. نعم، هو

مقدم على أدلة سائر الأحكام لوجهين آخرين: أحدهما: قوة الدلالة، لاشتماله على نفى وجود الضرر رأساً، الظاهر في كمال التحاشي والتباعد عنه؛ لاسيما إذا أضيف إليه قيد: «في الإسلام»- لو ثبت هذا القيد بحسب الأخبار، وقد عرفت الكلام فيه في مقدمه البحث. ثانيهما: إباؤه عن التخصيص؛ لكونه في مقام الإمتان، و للمناسبات المغروسة في الأذهان بين هذا الحكم و موضوعه، كما لا يخفى على المتأمل الخبير. و لذا يستنفر الطبع من تخصيص هذا الحكم، و لو بالتخصيص المتصل، بأن يقال: لا يجوز لأحد أن يضرب بأحد إلا في كذا و كذا، و لو خرج منه بعض الموارد- كما إذا كان الإضرار بحق- فهو في الحقيقة خروج موضوعي، لأنه إحقاق حق لا إضرار، فتأمل.

التنبه الزايع: هل الحكم بنفى الضرر من باب الرخصة أو العزيمة؟

قد عرفت عند بيان المختار في مفاد القاعدة أنها لا تدلّ على نفى التكاليف الضرورية، كالوضوء و الصوم الضرريين، و أنّ اللازم الرجوع في هذه الموارد الى قاعدة: «نفى الحرج»؛ و أما على مختار القوم من دلالتها على نفيها، فهل هو من باب الرخصة أو العزيمة؟ لا إشكال في عدم وجوب الوضوء الضرري و شبهه، إذا كان المكلف عالماً بموضوع الضرر على مختارهم، و إنّما الكلام في صحته حينئذ و إن لم يكن واجباً. نقل المحقق النائيني القول بالصحة عن بعض الأعاظم و لم يسمه، و استدلل له بأن «لا ضرر» إنّما يرفع الوجوب فإنه ضرري، و أما أصل الجواز و المشروعية فلا، لأنّ الإمتان لا يقتضي أزيد ممّا ذكر. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٠ و بيان آخر: أدلته وجوب هذه الأمور دالة بالالتزام على وجود ملاكاتها حتى في موارد الضرر، و أدلته نفى الضرر إنّما تعارضها في دلالتها المطابقة على الوجوب، و لاتعارضها في دلالتها الالتزامية على وجود ملاكاتها الموجب لمشروعيتها في هذه الموارد. و قد استحسن هذا البيان بعض أعظم العصر في (مستمسكه). و أورد المحقق النائيني على البيان الأول بأمرين: أحدهما: إنّ هذه الأحكام أمور بسيطة لا تركيب فيها حتى يرتفع بعض أجزائها و يبقى الآخر. ثانيهما: إنه يستلزم كون ما في طول الشئ في عرضه؛ فإنّ التيمم متأخر عن الوضوء، و إذا كان المكلف في موارد الضرر مرتخصاً شرعاً في الطهارة المائية مع جواز الإكتفاء بالطهارة الترابية يلزم اتحادهما في الرتبة، و هو باطل؛ لأنّ المكلف إذا كان قادراً على الطهارة المائية لم يدخل تحت قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صِدْقًا طَيِّبًا». «١» أقول: يمكن الجواب عنهما، أما عن الأول: فبأنّ طريقه غير منحصر في تجزئة الحكم البسيط، بل يمكن أن يكون من باب تقييد إطلاقات نفى الضرر بعدم إقدام المكلف على التكليف الضرري، بأن يقال: إنّ وجوب الوضوء الضرري منفي عند عدم الإقدام لا غير، و لازم ذلك مشروعيته و إن لم يكن واجباً. و الدليل عليه إنصراف الإطلاقات إليه، فتأمل؛ فإنّ دعوى الإنصاف فيها عن هذه الصورة مشكلة جداً. و عن الثاني: بعدم قيام دليل على كون الطهارة الترابية في طول الطهارة المائية دائماً حتى في أمثال المقام، و لو سلّمنا شمول إطلاق الآية الشريفة لها، فهو إطلاق كسائر إطلاقات أدلة الأحكام، محكوم لقاعدة «لا ضرر» أو مخصّص بها، فتأمل، و الأولى في دفع هذا الإشكال منع شمول الآية و دلالتها على المقام، و لا أقل من إجمالها من هذه الجهة، فتدبر. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨١ و التحقيق أنّ هذه المسألة مبيتة على مسألة حرمة الأضرار بالنفس على الإطلاق، فإن قلنا بالحرمة فهذا الوضوء حرام لا يمكن التقرب به بلا- إشكال؛ لأنّ حركات الوضوء متحدة مع عنوان الإضرار بالنفس. و على فرض كون الوضوء سبباً له لا متحداً معه لا يمكن أيضاً التقرب به؛ لما حققناه في محله من سراية الحسن و القبح من المسببات إلى الأسباب التوليدية. هذا، ولكن الكلام في حرمة الإضرار بالنفس بهذا العموم، و تمام الكلام في محله؛ و إن كان الأقوى في النظر عاجلاً عدم مشروعيتها هذا الوضوء على القول بشمول «لا ضرر» لأمثال هذه التكاليف.

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

إذا جهل بالضرر مع وجوده واقعاً فقد يقال بالصحة؛ لما يظهر اختياره من السيد السند المحقق الزدى فى باب الوضوء عند ذكر الشرط السابع من شرائطه حيث قال: «و لو كان جاهلاً بالضرر صح، و إن كان متحققاً فى الواقع و الأحوط الإعادة أو التيمم»، و كأنه عدل عنه فى المسألة ٣٤ من هذا الباب حيث قال: «لو كان أصل الإستعمال مضرراً، و توضأ جهلاً أو نسياناً فإنه يمكن الحكم ببطلانه، لأنه مأمور واقعاً بالتيمم». و كيف كان فقد أفتى بالصحة غير واحد من أعلام محشّيها (قدّس الله أسرارهم). و غاية ما يستدلّ به على الصحة أمران: أحدهما: إن القاعدة واردة مورد الإمتنان، و لا منية فى نفى صحته مثل هذا الوضوء؛ فإنه لا يزيد المكلف إلعاءً و شدة، كما لا يخفى. ثانيهما: إن الضرر هنا مسبب عن جهل المكلف، لاعن حكم الشارع؛ فإن غفلته عن الواقع هى التى أوقعتة فى الضرر. و من المعلوم أن المنفى بهذه القاعدة هو الضرر الناشئ من قبل حكم الشارع لا غير. ولكن يرد على الأول منهما أن المنية إنما هى بلحاظ نوع الحكم، لا بلحاظ أشخاصه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٢ و أفراده و كلّ واحد واحد من الوقائع الشخصية؛ فرجع وجوب الوضوء الضررى إذا كان بحسب نوعه منة على العباد، كان داخلاً تحت القاعدة على الإطلاق. و ما يتوهم كثيراً من دورانه مدار الأشخاص و لزوم المنية فى كل واحد من الأحكام الشخصية المرفوعة - و كثيراً ما يرتب عليه فروع مختلفة - باطل جداً، لأنّ المتيقن إنصراف أدلة «الاضرر» عن الموارد التى لا تكون بحسب نوعها منة على العباد لا غير. و يشهد على ذلك أن حديث الرّفع أيضاً وارد مورد الإمتنان، و لا يزالون يستدلون به على عدم نفوذ المعاملات التى وقعت عن إكراه - بل استدلّ به الإمام عليه السلام على ذلك أيضاً - حتى فيما إذا كان فى نفوذها مصلحة المكروه بالفتح أحياناً، و إن لم يعلم هو به؛ فلا يراعى فيه ملاك الإمتنان فى كلّ واحد من الموارد الشخصية. و لو كان مراعاة ذلك لازماً لكان الحكم ببطلان عقد المكروه على الإطلاق بمقتضى حديث الرّفع فى غير محله، و لكان و القول بأنّ نفوذ تلك المعاملة بغير رضى المالك مشتمل على الضرر دائماً - و إن كان فيها منافع جمّة له واقعاً - لما فيه من سلب إختيار المالك و قصر دائرة سلطنته، شططاً من الكلام. و هكذا الكلام فى نفى آثار غير الإكراه من التسعة، كالجهل و النسيان، فإنه لا يكون فيه ملاك المنية فى جميع الحالات، مع إطلاقهم القول برفعها. و ليس ذلك إلأمن جهة كفاية ملاك المنية بحسب نوع الحكم و نوع مصاديقه. فالصواب فى وجه الحكم بصحة العبادة فى المقام هو الوجه الثانى، و يمكن تقريبه بوجه آخر أتمّ و أقوى و هو: إنه لا إشكال فى أنّ الضرر فى هذه الموارد من قبيل العناوين الثانويّة التى تكون مانعة عن تأثير العنوان الأوى بملاكه، الذى يكون على نحو الإقتضاء لا العلية التامة؛ فالوضوء الضررى فى حدّ ذاته واجد للملاك، ولكن هذا العنوان الثانوى بملاكه يمنع عن تأثيره؛ و من المعلوم أنّ الضرر إذا كان متوجّهاً نحو المكلف على كل حال، لجهله بالواقع، كان الحكم بنفيه بلا ملاك، لعدم إمكان استيفاء الشارع غرضه منه؛ فالحكم بنفيه حينئذ حكم بلا ملاك و لغو محض. و إن هو إلأنظير الحكم ببطلان وضوء القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٣ المكروه على إستعمال الماء مع كونه مضرراً له؛ فهل يساعد وجدان أحد على الحكم ببطلان وضوئه فى هذا الحال إذا أتى به عن قصد؟ و ممّا ذكرناه يظهر أنّ المكلف غير مأمور بالتيمم فى محل البحث، بل هو مأمور بالوضوء واقعاً. فما ذكره فى العروة من تعليل بطلان الوضوء بعدم الأمر به واقعاً فى غير محله؛ اللهم إلأن يقال: إنّ نظره فى ذلك إلى إطلاق الأخبار الخاصية الواردة فى باب التيمم فيما إذا كان إستعمال الماء مضرراً. ولكن الإنصاف أنّ شمولها لصورة وجود الضرر واقعاً مع جهل المكلف به محل تأمل و إشكال. هذا كله إذا كان الضرر موجوداً فى الواقع مع جهله به؛ و أمياً عكس المسألة و هو: إذا كان إستعمال الماء مضرراً باعتقاده و مع ذلك توضأ و اغتسل، ثمّ بان عدم الضرر فيه، فظاهر غير واحد منهم الحكم بالبطلان فيه - كما يظهر من كلماتهم فى أبواب مسوغات التيمم - و الوجه فيه: إمّا كونه مأموراً بالتيمم، و عدم كونه مأموراً بالوضوء؛ نظراً إلى صدق عدم التمكن من استعمال الماء فى حقه، لأنّ المراد من «عدم الوجدان» فى قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صِعِيداً طَيِّباً» عدم التمكن من استعماله؛ سواء كان لعدم وجوده، أو لعدم القدرة على استعماله لمانع شرعى أو عقلى. و يظهر إختيار هذا الوجه من المحقق النائنى قدس سره. أو لعدم تمشّى قصد القرية منه مع كونه باطلاً و حراماً باعتقاده، و لو فرض تمشّيها منه فلا - يكون الفعل مقرباً؛ لأنه حرام واقعاً. بل لأنّ الفعل إذا وقع بعنوان التجرى

فهو كالمعصية الحقيقية في كونه مبعداً للعبد من ساحة المولى و مانعاً من التقرب إليه. و قد اعتمد على هذا الوجه في «المستمسك». و الإنصاف أن شيئاً من الوجهين لا يكفي في إثبات البطلان؛ أما الأول: فلأن مجرد تخيل الضرر لا يجعله غير واجد للماء و غير متمكن من استعماله، بل هو متخيل لعدم، التمكّن، لا- أنه غير متمكن واقعاً. و إن هو إلتانظير من يكون مستطيعاً في الواقع و هو لا- يعلم باستطاعته، أو يكون قادراً على الصلاة قائماً و هو يزعم أنه غير قادر؛ فهو مأمور واقعاً بالطهارة المائية و إن كان معذوراً مادام جهله. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٤ و أمّا قياس ذلك على ما ذكره في باب صحّة صلاة من يكون الماء في راحلته و هو لا يعلم به فهو قياس مع الفارق؛ لأنّ الجهل هناك مانع عقلي من استعمال الماء كما هو ظاهر، بخلاف الجهل في ما نحن فيه، فإنّه ليس مانعاً عقلاً و لاشرعاً؛ كيف و المفروض أنّ المكلف قد أقدم على الوضوء فكيف يقاس به؟ فتدبر. و أما عدم تمشّي قصد القرية، فهو ليس دائماً، كما يظهر من ملاحظة حال عوام الناس في أمثال المقام. و كون التجري مبعداً و مانعاً من التقرب أيضاً محل للكلام. فالعمدة في وجه البطلان هو إستظهار الموضوعيّة من عنوان «الخوف» الوارد في أبواب التيمّم، الصادق في المقام، لأنّ المفروض كون المكلف خائفاً من استعمال الماء بل عالمياً بالضرر- و إن لم يكن كذلك في الواقع- ولكن في هذا الإستظهار ايضاً كلام في محلّه من الفقه.

التنبيه السادس: هل القاعدة شاملة للعدميات أو لا؟

إشارة

لا- إشكال في شمول القاعدة للأحكام الوجوديّة، و إنّما الكلام في شمولها للعدميات. و حاصل القول فيه أنّه هل يجوز التمسك بالقاعدة لإثبات أحكام وجوديّة في موارد يلزم من فقدها الضرر، بأن يكون عدم الحكم مشتتاً على الضرر فيتمسك بالقاعدة لنفيه و يستنتج منه حكم وجودي، أو لا-؟ و مثلاً له بضمان ما يفوت من عمل الحرّ بسبب حبسه، و بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار؛ فإنّ عدم الضمان في المقامين أمر ضروري، و إثباته رافع لذلك الضرر. هذا ولكن في التمثيل الثاني إشكال ظاهر، لأنّه مشمول لقاعدة الإلتلاف؛ فإنّ فتح قفص الطائر سبب لإتلافه و داخل تحت أدلته الإلتلاف بلا كلام. اللهم إلّا أن يقال: إنّ النظر هنا إلى شمول قاعدة لاضرر له و إن كان حكمه معلوماً من جهة قاعدة الإلتلاف. ولكنّه كما ترى؛ ولذلك اقتصرنا في ذكر المثال الأول على عمل الحرّ، مع أنّه لافرق بين عمل العبد و الحرّ من هذه الجهة، و إنّما الفرق بينهما من جهة صدق الإلتلاف في عمل العبد لأنّه مال، و عدم صدقه في عمل الحرّ لعدم صدق المال عليه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٥ و كيف كان، فهذا النزاع كما يتصوّر بين القائمين بدلالة الحديث على نفي الأحكام الشرعيّة الضرريّة مطلقاً كذلك يتصوّر على المختار، من عدم دلالة الأعلى نفي إضراء إضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع و التكليف؛ فما نذكره من الوجوه الآتية لتعميم القاعدة جارٍ على المذهبيين. و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم أنّ الحقّ عدم الفرق بين الأمور الوجوديّة و العدميّة هنا؛ و يدلّ عليه أمور: الأول: أنّ ما يطلق عليه الحكم العدمي في أمثال المقام يكون في الحقيقة حكماً وجودياً، فعدم الضمان في المثالين عبارة أخرى عن الحكم ببراءة الذمّة، و هي حكم شرعي يحتاج إلى جعل الشارع كما يحتاج شغل الذمّة إليه. و إن شئت قلت: براءة الذمّة في باب الأحكام الوضعيّة نظير الإباحة في باب الأحكام التكليفية؛ فكما أنّ الإباحة و الترخيص في موارد من الأمور الوجوديّة، فكذلك حكم الشارع ببراءة ذمّة الحابس للحرّ عن الغرامة حكم وضعي وجودي. و توهم أنّ الإباحة التكليفية كالبراءة الوضعيّة من الأمور العدميّة المطابقة للأصل غير محتاجة إلى التشريع و الجعل فاسد، لأنّ الأحكام الخمسة بأجمعها أمور وجوديّة، غاية الأمر أنّ بعضها محتاج إلى البيان، و بعضها يستكشف من عدم البيان؛ و الحاجة إلى البيان و عدمه غير الحاجة إلى الجعل و عدمه، كما هو ظاهر. و لذا يترأى من الشارع المقدّس إنشاء الإباحة في موارد كثيرة، كقوله: «كلّ شئ حلال» و أمثاله فإنّ التحليل و الترخيص و الإباحة في هذه الموارد أمور وجوديّة أنشأها الشارع. الثاني: الظاهر من قوله: «لا ضرر و لا ضرار» أنّه لا ضرر من ناحية الشارع على أحد- على قولهم-، أو من ناحية المكلفين بعضهم إلى بعض- على المختار-؛

فالمنفى هو الضرر المستند إلى الشارع أو إلى المكلفين. فلو لزم من عدم الجعل في بعض الموارد إستناد الضرر إليه - كما في مثال الحرّ المحبوس - وجب نفيه بالقاعدة. فالدليل ليس فيه عنوان: «الحكم الضرري» حتى يتكلم في صدقه على العدميات، بل المدار على صدق نسبة الإضرار إلى الشارع أو إلى المكلفين. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 86 ودعوى أن إستناد الضرر لا يصحّ لألفي مورد الأفعال الوجودية ممنوعة جداً؛ ألا ترى أنه لو صرح الشارع بأن منافع الحرّ غير مضمونه ولا يجب تداركها وأن بلغ ضرره ما بلغ، صحّ لنا إن نقول: إن الحرّ المحبوس لم يقع في هذه الخسارة العظيمة إلّا بقول الشارع كذا وكذا؟ والسرّ في ذلك أن محيط التشريع بجميع شؤونه محيط حكومة الشارع، والأمر فيه في جميع حركات المكلفين وسكناتهم إليه؛ فما ينشأ من إهمال جعل بعض الأحكام من الضرر مستند إليه، مثل ما ينشأ من أحكامه المجعولة. ألا ترى أن الوالي إذا أهمل في وضع الأنظمة اللازمة ونصب الحرس والشرط وتجنيد الجنود لحفظ الرعية ونظام عيشتهم فحدث في أمورهم أحداث، فإنها تنسب كلها إلى سوء تدبير الوالي وإهماله في الأمور؟ والحاصل أن ترك الفعل في الموارد التي يترقب وجوده، يصحّ إستناد لوازمه إلى من يترقب منه، ولا يشترط في صحته الإنتساب كون الفعل وجودياً دائماً. ومن المعلوم أن المترقب من الشارع المقدّس في محيط التشريع جعل الأحكام الحافظة لمصالح العباد ومنافعهم، فلو أخلّ بها فقد ألقاهم في الضرر، وهو منفي بمقتضى الحديث. هذا على مختار القائلين بأن المنفى هو الضرر من ناحية الشرع؛ وأمّا على المختار فالأمر أوضح، لأن حبس الحرّ وإتلاف منفعه مثلاً إضرار من ناحية بعض المكلفين ببعض، فهو منفي في الشريعة بجميع آثاره التكليفية والوضعية، ولا ينتفى إلّا بثبوت الغرامة له عليه، فتأمل. ولعله إليه يرجع ما أفاده شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري قدس سره في رسالته المعروفة في المسألة في مقام توجيه القول بشمول القاعدة للعدميات، حيث قال: (إن المنفى ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتدين به، وبعامل عليه في شريعة الإسلام، وجودياً كان أو عدمياً؛ فكما أنه يجب في حكمه الشارع نفي الأحكام الضرورية، كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر). ولقد أجاد فيما القواعد الفقهية، ج 1، ص: 87 أفاد، قدس الله سره الشريف. الثالث: لو سلّمنا عدم شمولها للعدميات بالدلالة اللفظية، فلا أقلّ من دلالتها عليها بتقريب المناط وإلغاء الخصوصية ومناسبة الحكم والموضوع؛ وأي خصوصية للوجود والعدم في هذا الباب وفيما من الله به على عباده من نفي الضرر عنهم؟ وغير خفي أن كل ما يتصور في الحكم بنفي الضرر والضرر من المصالح والملاكات فهو موجود في طرفي الوجود والعدم من دون أي تفاوت؛ ومجرد كون شيء من الأمور الوجودية أو العدمية لا يكون مبدءاً للفرق في المقام، وليت شعري ماذا تصوّره القائلون بالتفرقة بينهما؟

وقد يذكر للتعميم وجوه آخر غير صافية عن الإشكال:

منها: أن الحكم العدمي يستلزم أحكاماً وجودية دائماً، لا لما ذكرناه في الوجه الأول، بل لأن عدم ضمان ما أتلفه على الحرّ من المنافع مثلاً يستلزم حرمة مطالبته بالغرامة ومقاصدته والتعرض له. وفيه: إن حرمة مزاحمة الناس في سلطنتهم على أموالهم وأنفسهم بغير حقّ ثابت عليهم، ليس حكماً ضرورياً أصلاً، وإنما الضرر في المقام ينشأ من عدم ثبوت حقّ للحرّ على من أتلف منفعه؛ فلو أمكن إثبات حقّ له عليه بأدلة نفي الضرر فهو، وإلّا فلا يجوز الإستناد إليها لنفي حرمة المذكورات. ومنها: أنه يمكن استفادة العموم من نفس قضية «سمره»، حيث إن النبي صلى الله عليه وآله سلط الأنصاري على قلع التخله، وعلله بنفي الضرر؛ فإن الضرر هناك في عدم سلطته على القلع، فنفاه وأثبت سلطانه عليه. وفيه: ما عرفت في التنبيه الثاني من أن تسليطه عليه إنّما كان من باب دفع المنكر، ومقدمه لحفظ الحق، وحسماً لمادة الفساد، بعد إبانته الشديد عن القيام بما هو وظيفته قبال الأنصاري. فالمرفوع أولاً وبالذات هو تسلط سمره على إتيان عذقه بغير إذن من الأنصاري - فإن الضرر كان من ناحيته -، ومن الواضح أنه أمر وجودي. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 88 ومنها: أن استشهاده عليه السلام بهذه القاعدة في حديث الشفعة لإثبات حقّ الشفعة للشريك - مع أن الضرر إنّما هو في عدم هذا الحق - دليل على شمولها للعدميات؛ وكذلك استشهاده بها لإثبات حقّ الإنتفاع من فضل الماء في حديث منع فضل الماء. وفيه: أن

المرفوع في حديث الشفعة هو لزوم البيع، و في حديث منع فضل الماء هو جواز المنع، و كلاهما أمران وجوديان، فتأمل. و أما ما استدلل به على عدم العموم فهو أمور ذكرها المحقق النائيني قدس سره في رسالته، نذكرها ثم نذكر ما عندنا في دفعها. أحدها: أن الأمور العدمية لا يصح إستنادها إلى الشارع. و قد عرفت الجواب عنه. ثانيها: أنه لو عمت القاعدة الأمور العدمية لزم تأسيس فقه جديد؛ فيلزم مثلاً كون أمر الطلاق بيد الزوجة لو كان بقائها على الزوجية مضرراً بحالها، كما إذا غاب عنها زوجها، أو لم ينفق عليها لفقر أو عسيان، بل يلزم الإنفاساخ بغير طلاق. و يلزم أيضاً إنعتاق العبيد إذا كانوا في الشدة. و يلزم أيضاً وجوب تدارك كل ضرر يتوجه إلى مسلم، إما من بيت المال أو من مال غيره. و يدفعه: أن ما يلزم منه ليس فقهياً جديداً و ما يكون فقهياً جديداً لا يلزم منه. أما كون الطلاق بيد الزوجة إذا غاب عنها زوجها فهو مخالف للنصوص الخاصة الواردة في كتاب الطلاق - و للمسألة صور كثيرة مذكورة هناك -؛ لأنها إما تعلم بحياة زوجها أو لا، و على الأول يجب عليها أن تصبر كما ورد في النصوص؛ و على الثاني إما ينفق عليها ولى الزوج أو لا، فإن أنفق فعليها أن تصبر أيضاً، و على الثاني ترفع أمرها إلى الحاكم فيفتحص عن حالها أربع سنين؛ إلى غير ما ذكره هناك مع مداركه و نصوصه، و تحقيق الحق في محله. و بالجملة عدم حكمهم بجواز طلاق الزوجة هناك إنما هو لاتباع النصوص، و لولاها لم نستبعد التمسك بقاعدة لا ضرر في هذا الباب كسائر الأبواب. هذا، ولكن لا يلزم من التمسك بالقاعدة هنا كون أمر الطلاق بيد الزوجة - كما القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٨٩ توهمه المحقق المذكور، بل غاية ما يستفاد منها جواز حل عقدة النكاح، أما كونه بيدها فلا؛ و حينئذ إما نقول بكون أمره بيد الحاكم، أو بيد ولى الزوج، فإن طلق فهو و إلفيجبره الحاكم. فإن هذا هو الذي تقتضيه قواعد المذهب و الجمع بين النصوص كما سيأتي. و ذهب جماعة إلى عدم الحاجة إلى الطلاق في بعض صور المسألة بل يأمرها الحاكم بالإعتداد فتعدت و تبين من زوجها. و أمّا إذا كان الزوج حاضراً ولكن كان لا ينفق عليها لفقر أو عسيان، أو كان غائباً و لم يمكن إستفسار حاله - لعدم بسط يد الحاكم أو لموانع أخر-، و لم يكن يوجد فيما من ينفق عليها و لم ترض هي بالصبر، فقد ذهب المحقق الطباطبائي اليزدي قدس سره فيما أفاده في ملحقات (العروة) «١» إلى إمكان القول بجواز طلاقها للحاكم؛ لقاعدتي نفى الحرج و الضرر - خصوصاً إذا كانت شابة و استلزم صبرها طول عمرها و وقوعها في مشقة شديدة-، و لما يستفاد من أخبار كثيرة واردة في باب «وجوب نفقة الزوجة» من أنه إذا لم يكسها ما يوارى عورتها و لم يطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفرق بينهما، أو على الزوج أن يطلقها. و بعض تلك الأخبار ما هو صحيح السند. و يؤيد ما أفاده قدس سره أنهم استدلوا بهذه الروايات في باب وجوب نفقة الزوجة و لم يستشكلوا عليها بمخالفتها للقاعدة من هذه الجهة، و لو كان لوجب التنبيه عليه عادة، فراجع (الجواهر) و (الرياض) في باب وجوب النفقة تجد صدق ما ذكرنا. و قد حكى في (المسالك) في باب «من غاب عنها زوجها» قولاً بأن للمرأة الخروج من النكاح بالإعسار بالنفقة، و إن لم يسم قائله؛ و استدلل هو على جواز الطلاق في بعض صور المسألة - أعنى مسألة من غاب عنها زوجها - بقاعدتي نفى الحرج و الضرر مضافاً إلى النصوص. و الحاصل إن مخالفة هذه الفتوى لفتاوى الأصحاب غير معلومة مع ذهاب هؤلاء الأعلام أو ميلهم إليها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٠ و أمّا ما أفاده المحقق النائيني فيما عرفت من كلامه من احتمال الحكم بانفساخ النكاح بلا حاجة إلى الطلاق، فهو أمر عجيب؛ لأنّ الذي يقتضيه الجمع بين أحكام الشرع و أغراضه و ملاكات أحكامه أن يرفع الضرر بطريق يكون أقلّ محذوراً. و من المعلوم أن توقّف حل عقدة النكاح على الطلاق - إلفيما استثنى - حكم ثابت في الشرع، كما أن كون الطلاق بيد من أخذ بالشاق حكم آخر؛ فإذا أمكن دفع الضرر بإلغاء الثاني - الذي هو في الواقع شرط من شرائط الطلاق - و إعطائه بيد ولى الأمر الحافظ لنفوس المسلمين و أموالهم و فروجهم، فما الوجه في إهمال حكم الطلاق و توقّف إنفاساخ الزوجية عليه من رأس، و الحكم بانفساخها بنفس الضرر؟ و الحاصل أنه يقتصر في تخصيص عمومات الأحكام الأولية بعموم لا ضرر على مورد الضرورة لا غير. كما أن ما ذكره من مسألة تدارك الضرر الذي ليس من ناحية أحكام الشرع و لا من ناحية المكلفين بعضهم ببعض من بيت المال، فهو أعجب من سابقه. و ليت شعري ما الوجه في لزوم تدارك هذا الضرر مع عدم استناده إلى الشارع و لا إلى مكلف؟ و هل يمكن إسناد الضرر إلى الشارع و أحكامه لو لم يحكم بوجود تدارك هذا الضرر من بيت المال حتى

يستدلّ بحديث نفى الضرر لإثبات وجوب التدارك؟ و لعمري أنه أوضح من أن يخفى على مثل هذا المحقق التحرير.

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

لا ينبغي الإشكال في ظهور أدلّة الباب في الضرر الشخصي، أما على المختار فواضح؛ لأنّ التّهي عن الضرر كالتّهي عن سائر الموضوعات تابع لوجود مصداقه الخارجى الذى هو عين التشخص، و كون الضرر من العناوين الثانويّة لا يصادم هذه الظهور في شى كما لا يخفى. و أمّا على القول بأنّ مفاد الحديث هو نفى الأحكام الضرريّة مطلقاً فهو أيضاً كذلك؛ فإنّ الألفاظ بأجمعها في هذه المقامات ظاهرة في مصاديقها الخارجيّة الشخصيّة أينما تحققت. فإذا كان الحكم بالنسبة إلى بعض أفراد القواعد الفقهية، ج 1، ص: 91 المكلفين ضررياً دون بعض أخصّ جريان القاعدة بمن يصدق في حقّه الضرر دون غيره. و لا يتوقّف هذا الظهور على القول بتقدّم القاعدة على عمومات الأحكام الأوّليّة من باب الحكومة- كما لعلّه يظهر من بعض كلمات المحقّق النائيني في المقام-، بل يجرى على جميع الوجوه التي ذكرها في وجه تقديمها عليها. نعم، قد يتوهم ظهور كلمات الأصحاب في الضرر النوعي؛ لأنّهم استدّلوا بها على خيار الغبن، مع أنّ المعامله الغبّيّة لا تكون ضرريّة دائماً، بل قد تكون المصلحة في بيع المتاع و لو بأقلّ من ثمن المثل؛ كما إذا كان في معرض الحرق و السّرّ، أو كان المالك عاجزاً عن حفظه و قدر غيره عليه، فإذا باعه، و الحال هذا و هو لا يعلم بأقلّ من ثمن المثل لم يتضرّر من هذه المعامله و إن كان مغبوناً فيها؛ فهذه المعامله الغبّيّة لا تشمل على الضرر بالنسبة إلى هذه الشخص. ولكن يدفعه أنّ المعامله المذكورة المشتملة على الغبن من جهة بيع المتاع بأقلّ من ثمن مثله، ضرريّة من حيث كونها معاملة بلا إشكال، و إن كانت نافعة لملاحظات آخر خارجيّة. و إن شئت قلت: إنّ هذه المعامله، كما أنّها غبّيّة من حيث كونها معاملة فكذلك تكون ضرريّة من هذه الجهة. و كون المتاع في معرض الحرق و السّرّ أمر خارج من دائرة المعامله، فلا يقال: إنّ انتفع بهذا البيع؛ لأنّ الإنتفاع بالبيع إنّما يكون فيما إذا باعه بأكثر من ثمن مثله، بل يقال: إنّّه و إن تضرّر في هذه المعامله إلّا أنّه انتفع بأمر خارج منها. و لذا يقال في أمثال المقام: إنّ الضرر اليسير منع من الضرر الكثير، و إنّّه لو لم يبعه بالضرر تضرر بأصله أو بأزيد منه؛ فإذا لوحظت جميع الحيثيات الداخليّة و الخارجيّة بعد الكسر و الإنكسار لم تكن هذه المبادله ضرريّة في حقّه، كما أنّه ليس مغبوناً بهذه الملاحظة، ولكن هذه ملاحظات خارجة عن حقيقة المعامله بما أنّها معاملة و لا يصحّ جعلها مقياساً لكون المعامله ضرريّة أو غير ضرريّة، فالمعامله الغبّيّة ضرريّة دائماً. و الحاصل أنّ عنوان الضرر صادق على هذه المعامله بلا إشكال. نعم، الحكم بالفساد في خصوص هذه الواقعة لا يكون منّة على المكلف. ولكن قد القواعد الفقهية، ج 1، ص: 92 عرفت أنّاً أنّ الإمتنان إنّما هو بلحاظ الحكم الكلى في هذه المقامات، لا بحسب مصاديقه الشخصيّة؛ و دوران الضرر مدار الأشخاص أمر، و دوران الإمتنان مدار النوع أمر آخر، و لامنافاة بينهما أصلاً.

التنبيه الثامن: هل يجوز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس؟

قال شيخنا الأعظم العلّامة الأنصارى في رسالته المعمولة في المسألة في ملحقات مكاسبه، في «التنبيه الرابع» من التّنبهات التي أوردتها هناك مالفظة: «مقتضى القاعدة أن لا يجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، و أنّه لا يجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه؛ لأنّ الجواز في الأوّل و الوجوب في الثّاني حكمان ضرريان». ثمّ فرّع على الأوّل ما ذكره من عدم جواز إسناد الحائض المخوف وقوعه على جذع الجار، و على الثّاني جواز إضرار الغير عند الإكراه و التّقيّة؛ بمعنى أنّه إذا أمر الظّالم بإضرار أحد و أوعد على تركه، جاز للمأمور إضراره لدفع الضرر المتوعدّ عن نفسه، و لا يجب عليه تحمّل ذلك الضرر لدفع الضرر عن الغير. و ذكر في (الفرائد) في هذا المقام ما لفظه: «أنّه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المرّجح يرجع إلى الأصول

و القواعد الأخر، كما أنه إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس، فإنه يرجع إلى قاعدة «نفي الحرج»؛ لأنّ إلزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج. وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولّي من قبل الجائر من كتاب المكاسب» إنتهى. و ذكر هناك ما حاصله: «إنّ الضرر إذا توجّه إلى شخص - بمعنى حصل مقتضيه - فلا يجوز دفعه عن نفسه بإضرار غيره، كما إذا أجبته الظالم على دفع مال من أمواله، فإنه لا يجوز له نهب مال غيره لدفع الضرر عن نفسه؛ أمّا إذا كان الضرر أولاً و بالذات متوجّهاً إلى الغير، كما إذا أجبته على نهب مال الغير و أوعده على ترك التهب بأخذ مال نفسه، فيجوز له ذلك، و لا يجب عليه بذل مال من أمواله و تحمّل الضرر عن الغير؛ لأنّ الضرر بحسب قصد المكره بالكسر و إرادته الحتمية متوجّه نحو الغير، و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٣ المكره بالفتح و إن كان مباشراً للإضرار إلّا أنه ضعيف لا ينسب إليه الإضرار حتّى يقال: إنّه أضّر بالغير لئلا يتضرّر نفسه. نعم، لو تحمّل الضرر و لم يضرّ بالغير فقد صرف الضرر عنه إلى نفسه عرفاً، ولكن الشّارع لم يوجب عليه هذا المعنى، و الإمتنان بهذا على الأئمة لا قبح فيه. هذا مع أنّ أدلّة نفي الحرج كافيّة في الفرق بين المقامين، فإنه لا حرج في عدم الرخصة في دفع الضرر عن النفس بإضرار الغير، بخلاف إلزام تحمّل الضرر عن الغير بإضرار النفس فإنه حرجي قطعاً» إنتهى ملخصاً. أقول: أعلم أنّ هنا مسائل ثلاث: أحدها: عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس، و هذا مستفاد من حديث لا ضرر بلا كلام. ثانيها: عدم وجوب تحمّل الضرر عن الغير بإضرار النفس، و هذا مستفاد من أدلّة البراءة، و لا يحتاج إلى قاعدة لا ضرر؛ لأنّه ليس لنا دليل يقتضى - بعمومه أو إطلاقه - وجوب تحمّل الضرر عن الغير، حتّى يحتاج في نفيه إلى أدلّة نفي الضرر، بخلاف المسألة الأولى؛ لأنّ إطلاقات البراءة هناك تدلّ على الجواز على عكس ما نحن فيه، فيحتاج في نفيه إلى قاعدة لا ضرر. ثالثها: مسألة تعارض الضررين في حق شخصين أو شخص واحد، و سيأتى حكمه في التنبيه الآتى إن شاء الله، و لادخل له بالمسألتين السابقتين. و من العجب أن شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره قد جمع في الفرائد بين هذه المسائل الثلاث في عبارة واحدة كما عرفت؛ ولكنّه قدس سره فزق بينها في رسالته المطبوعة في ملحقات، (المكاسب)، فعقد للمسألتين الأولىين التنبيه الزايع، و لتعارض الضررين التنبيه السّادس من التنبيهات التي ذكرها. و أعجب منه ما أفاده المحقق الثبائني في المقام، حيث أورد على كلام الشيخ في رسالته المذكورة بأنّه لا وجه لعقد مسألة واحدة للجميع، و أنّ الصواب جعل عنوان مسألة تعارض الضررين عنواناً مستقلاً، و مسألة الإضرار بالغير كالولاية من القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٤ قبل الجائر عنواناً آخر. أقول: كأنّه زاغ بصره الشّريف عن الأمر الزايع الذي ذكره الشيخ قدس سره في تلك الرسالة، فإنه بعينه ما رامه. و على كل حال، فلنرجع إلى البحث عن المسألتين الأولىين اللتين عقد لهما هذا التنبيه، ثمّ لنبحث عن الثالثة في التنبيه الآتى إن شاء الله، فنقول و منه سبحانه نستمد التوفيق و العناية: أمّا الاضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس فهو أمر غير جائز بلا إشكال، فلا يجوز توجيه السيل إلى دار الغير دفعاً له عن داره، و لا إلقاء الغير عند السبع لصرفه عن نفسه. و يدلّ عليه أدلّة نفي الضرر لاسيّما على المختار في معناها. لا يقال: إنّ ترك الإضرار بالغير في مفروض البحث أيضاً يشتمل على الضرر، فكما أنّ فعله مستلزم للضرر على الغير فكذلك تركه أيضاً مستلزم للضرر على نفسه، فيكون داخلًا في مسألة تعارض الضررين، و لعلّ هذا هو الوجه في جعل الجميع مسألة واحدة. لأنّنا نقول: ترك الإضرار بالغير في مفروض البحث ليس في حدّ ذاته ضررياً، و إنّما هو ترك للمانع عن مقتضى الضرر، توضيحه: إنّ مقتضى الضرر في مفروض الكلام - و هو توجّه السيل أو السبع مثلاً - موجود بحسب أسبابه الطبيعية لا بسبب فعل المكلف، ولكن يمكن خارجاً دفع أثره بتوجيهه نحو الغير و صرفه عن نفسه، فترك هذا إنّما هو ترك للمانع لا إيجاد للمقتضى كما لا يخفى. و من هنا تعرف أنّ أدلّة لا ضرر لا تشمل هذه الترك رأساً، لعدم موضوع له هنا، فلا يحتاج إلى القول بانصرافها بقريته و ورودها مورد الإمتنان - كما يظهر من بعض كلماتهم -، لأنّ ذلك فرع وجود الموضوع و المقتضى لها، و قد عرفت عدمه في المقام. هذا بالنسبة إلى المسألة الأولى. و أمّا المسألة الثانية - و هي تحمّل الضرر بنفسه لدفعه عن غيره، كما إذا توجّه السيل بحسب أسبابه الطبيعية نحو الغير فدفعه إلى داره حفظاً لدار الغير عن الضرر -، فقد عرفت أنّه لا دليل يقتضى وجوب ذلك و لو بالإطلاق كى يحتاج إلى نفيه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٥ إلى قاعدة نفي الضرر أو قاعدة نفي الحرج؛ فالقاعدة أجنبيّة عنه، و المرجع فيه هو البراءة. نعم،

لو كان هناك عموم أو إطلاق يقتضى وجوبه أمكن التمسك بالقاعدة على نفيه. بقى فى المقام مسألة «الإضرار بالغير عند الإكراه»، كالتولى من قبل الجائر مكرهاً إذا استلزم إضراراً وظلماً على بعض العباد، الذى صرح الشيخ قدس سره بجوازه فى مقامات مختلفة، مدعياً أن الضرر بحسب طبعه الأولى وإرادة المكره (بالكسر) متوجه نحو الغير، فلا يجب ترك الإضرار به و تحمله عنه، فهو عنده من صغريات المسألة السابقة، وقد تبعه على هذا المعنى كثير من متأخريه. ولكن ما ذكره ممنوع جداً لأننا نمنع من اندراجه تحت تلك المسألة، بيان ذلك: إن الضرر فى هذه الموارد إنما يتوجه نحو الغير من ناحية فعل المكره (بالفتح)، فمع قطع النظر عن فعله لا يتوجه إليه شىء. وإن شئت قلت: عدم وجوب تحمّل الضرر عن الغير إنما هو فى المواطن التى يكون مقتضى الضرر بحسب أسبابه الطبيعىة والخارجية مع قطع النظر عن فعل هذا المكلف موجوداً ومتوجهاً نحو الغير، ولكن مكلفاً آخر يقدر على إيجاد المانع عن تأثيره بتوجيه الضرر إلى نفسه، وفى باب الإكراه ليس الأمر كذلك، فإن الضرر بحسب أسبابه الطبيعىة والخارجية لم يتوجه نحو الغير، وإنما يتوجه إليه بسبب إرادة المكره (بالفتح). و أما ما أفاده العلامة المذكور قدس سره فى بعض كلماته من أن توجه الضرر نحو الغير فى موارد الإكراه إنما هو بسبب إرادة المكره بالكسر فهو ممنوع جداً، لأن مجرد إرادة المكره بالكسر لا يوجب توجيه الضرر نحو الغير ما لم يكن المكره (بالفتح) كالالة. نعم، لو كان المكره بالفتح مقهوراً للمكره بحيث يعد مضطراً على العمل على وفق إرادته أمكن القول بذلك، لأن الضرر بحسب أسبابه الخارجية - ومنها إرادة المكره (بالكسر) - توجه نحو الغير، ولم تتوسط فيه إرادة المكره (بالفتح) وإختياره. ولكن الأمر فى موارد الإلجاء والإضرار سهل، لأنه لا يبقى هناك مجال للبحث عن جواز القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٦ الإضرار و عدمه، لارتفاع التكليف فيها رأساً. أما إذا لم يكن المكلف ملجئاً، بل كان مكرهاً، مع بقاء إرادته و اختياره المقابل للإضرار و الإلجاء، فتوجه الضرر نحو الغير لا يكون إلتبوسيط إرادته؛ إرادته و اختياره متوسط فى البين، و بدونه لا يكون الضرر متوجهاً نحو الغير. و ما يظهر من كلماته قدس سره من أن الفعل لا يسند إلى المكره (بالفتح) و إن كان مباشراً - لضعفه و قوّة السبب و هو المكره (بالكسر) - أيضاً ضعيف؛ فإن إسناد الفعل فى المقام إنما هو إلى المباشر قطعاً بحسب أنظار أهل العرف لمقام إرادته و اختياره، و إنما لا ينسب إليه إذا كان مضطراً و ملجئاً و كان كالالة لفعل المكره بالكسر أو ما يجرى مجراه. و من أشنع ما يلزم هذا القول أن مقتضاه جواز الإضرار بالغير فى موارد الإكراه بما دون النفس مطلقاً، و لو كان بالمضار المؤلمة المشجبة فى الأموال و الأنفس، و إن بلغت ما بلغت، لدفع ضرر يسير عن نفس المكره (بالفتح) و ماله و عرضه؛ فإن ذلك هو مقتضى الحكم فى باب تحمّل الضرر عن الغير، إذ لا يجب تحمّل ضرر يسير على نفسه دفعاً لضرر كثير عن غيره - إلتافى موارد مستثناة كالتفوس و شبهها -، و قد عرفت أن باب الإكراه عند العلامة الأنصارى قدس سره و من تبعه من مصاديق مسألة تحمّل الضرر المتوجه إلى الغير، فتدبر تعرف. و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أن مسألة الإكراه على الضرر - كما فى التولى من قبل الجائر و أشباهه - لا تكون من باب تحمّل الضرر عن الغير بتضرر النفس، و إنما تكون من باب تعارض الضررين، فيجرى عليها الأحكام الآتية فى التنبيه الآتى إن شاء الله، فكن على بصيرة منه.

التنبيه التاسع: حكم تعارض الضررين

إشارة

إذا تعارض ضرران، فإن كان بالنسبة إلى شخص واحد، كما إذا تضرر إنسان من شرب دواء من بعض الجهات و انتفع به من جهات أخرى، فالحكم فيه واضح، فإن الواجب عليه ترك الضرر الأقوى و الأخذ بالأضعف - لو قلنا بأن الإضرار بالنفس محرّم مطلقاً؛ و إن كانا متساويين فالحكم فيه هو التخيير. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٧ إلتافى أن الكلام بعد فى حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً، حتى فى الموارد التى يكون هناك غرض عقلائى مع صدق عنوان الضرر و لم يكن هناك خوف هلاك النفس. و الحكم بالتحريم مطلقاً و

إن كان مشهوراً إلا أنه قد وقع التأمل فيه من بعض المعاصرين من جهة عدم قيام دليل عليه، والمسألة تحتاج إلى مزيد تتبع وتأمل. ولكن لا إشكال في عدم شمول إطلاقات أدلته نفي الضرر لها؛ فإنها ناظرة إلى الإضرار بالغير على ما هو التحقيق، فمسألة الإضرار بالنفس خارجة عن محل البحث ولها موقف آخر. وأما إذا دار الأمر بين ضررين بالنسبة إلى شخصين، وهو المقصود بالبحث هنا، فقد وقع الكلام في حكمه بين الأعلام؛ وقد مثلوا له بما إذا أدخلت الدائبة رأسها في قِدر مالك آخر بغير تفريط من المالكين ولم يمكن إخراج رأسها إلا بكسر أحدهما، أو وقع دينار من شخص في محبرة غيره كذلك. ومثلوا له أيضاً بما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه، كما إذا احتاج إلى حفر بئر في داره بما يتضرر منه جاره. أقول: مسألة تعارض ضرر المالك وغيره بالتصرف في مال نفسه لها أحكام خاصة لا تجرى في مطلق تعارض الضررين، فلذا عقدنا لها بحثاً آخر سيوافيك - وعليه لا بد لنا من البحث في مقامين مختلفين؛ وقد عرفت آنفاً أن مسألة التولي من قبل الجائر وسائر موارد الإكراه على إضرار الغير داخله في باب تعارض الضررين، وليست من باب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير، فما نذكره من الأحكام هنا شامل لها أيضاً، فنقول: المقام الأول: فيما إذا تعارض ضرران ودار الأمر بين الإضرار بأحد الشخصين أو أحد المالكين لا على التعيين ولم يكن منشؤه تصرف المالك في خصوص ملكه، وحاصل القول فيه أن التأمل التام في أدلته نفي الضرر يرشدنا إلى أنها لا تشمل صورة تعارض الضررين؛ إما لأنها واردة مورد الإمتنان فلا تشمل إلا الموارد التي تكون قابلة له، لأمثل المقام الذي لا يكون قابلاً له على كل حال، فتأمل؛ وإما لانصراف أخبار القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٨ الباب إلى ما لا يلزم منه الضرر إلا في أحد طرفيه دون ما يلزم منه ذلك في كلا طرفيه، والوجه فيه أن ظاهر الأدلّة ولو بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع أن الشارع المقدس أراد بنفي الضرر في عالم التشريع إعدامه من صفحة الوجود بالنسبة إلى مناسبات المكلفين بعضهم ببعض، وهذه الغاية إنما تنال إذا كان الضرر في أحد طرفي الفعل والترك لافي كليهما، فكما أن إخراج رأس الدابة من القدر بكسر القدر مستلزم للضرر على صاحب القدر، فكذلك ذبح الدابة وحفظ القدر يوجب الإضرار على صاحبها، فلا يحصل غرض تشريع هذا الحكم من واحد منهما. والحاصل أن مناسبة الحكم والموضوع هنا مع قطع النظر عن ورود القاعدة مورد الإمتنان تقتضي إنصرافها عن مورد التعارض. فاللازم إلتماس دليل آخر للحكم هنا، والذي يظهر لنا بعد الرجوع إلى سيرة العقلاء في أمثال هذه المقامات وما تقتضيه قاعدة: «الجمع بين الحقوق مهمّاً أمكن» هو لزوم تقديم جانب الضرر الأقوى، بأن يكسر القدر أو المحبرة في المثالين السابقين إذا كانت قيمتهما أقل من قيمة الدابة - كما هو الغالب -، ثم تجعل الخسارة على المالكين جميعاً لافياً واحداً منهما فقط. والوجه في تضمين صاحب الدائبة شقياً من الخسارة أن كسر القدر إنما كان لحفظ ماله، والوجه في تضمين صاحب القدر الشقص الآخر أن توجه هذا الضرر إلى المالكين لم يكن بتفريط من صاحب الدائبة حتى يكون ضامناً لجميع القيمة، بل إنما وقع لأسباب خارجية متساوية النسبة إلى كليهما، فكلاهما متساويان في لزوم تحمّل هذا الضرر بالنسبة. والحاصل أن الضرر الحاصل من إدخال الدابة رأسها في القدر قد نشأ من ناحية أمور خارجية من غير دخل لأحد المالكين فيها - كما هو مفروض البحث -، وهذا الضرر كما أنه متوجه إلى صاحب الدابة من جهة متوجه إلى صاحب القدر من جهة أخرى، فعلى كل منهما قبول شقص من الخسارة الحاصلة من توجه أسباب الضرر، لئلا يلزم ترجيح بلا مرجح في تحمّل الخسارة المتساوية النسبة إليهما؛ وأهميّة أحد المالكين بالنسبة إلى الآخر لا تؤثر في تضمين أحد المالكين دون الآخر. بل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٩٩ يمكن أن يقال إن الخسارة عليهما تكون بنسبة مالهما، فصاحب الدابة يضمن من الخسارة الحاصلة بنسبتها، وصاحب القدر بنسبته، غاية الأمر أنه يراعى جانب الأهم في حفظ تشخيص أحد المالكين، بإفناء الآخر والانتقال إلى بدله، فيكسر القدر وتخلص الدابة؛ ولو كانا متساويين من جهة المائبة فلا يبعد الحكم بالقرعة كما لا يخفى. هذا كله إذا لم يكن توجه الضرر ناتج من تفريط أحد المالكين، وإلا كانت الخسارة عليه فقط دون الآخر كما هو ظاهر. ومن هنا يظهر وجه النظر فيما ذكره في كتاب (الغصب) من أنه: «إذا حصلت دابة في دار لا تخرج إلا بهدمها ولم يكن تفريط من أحد المالكين يهدم وتخرج الدابة ويضمن صاحب الدار لمصلحته»؛ إذ مجرد كون الهدم لمصلحة صاحب الدابة لا يوجب إستقرار تمام الخسارة عليه، بعد ما كانت الخسارة بسبب أمور خارجية متوجهة

إليهما و لم يكن تفریط من صاحب الدائية، فاللازم هو الحكم بإستقرارها عليهما، جمعاً بين الحقيين. المقام الثاني: في تعارض ضرر المالك و غيره. إذا لزم من ترك تصرف المالك في ملكه ببعض أنحاء التصرفات ضرر عليه، و لزم من تصرفه ضرر على غيره، فهل هو من قبيل تعارض الضررين حتى يحكم عليه بما قدمناه في التنبية السابق، أو يجب ترجيح جانب المالك دائماً؛ فله التصرف في ملكه بما يشاء و كيف يشاء، أو فيه تفصيل؟ التحقيق أن ههنا مسائل أربع: أحدها: ما إذا لزم من ترك تصرف المالك في ملكه ضرر عليه. ثانيها: ما إذا لزم منه فوت بعض منافع من دون توجه ضرر عليه. ثالثها: ما إذا لم يلزم شيء منهما ولكن بدا له ذلك التصرف عبثاً و تشهياً. رابعها: ما إذا كان قصده من ذلك التصرف الإضرار بالغير من دون أن ينتفع به القواعد الفقهية، ج 1، ص: 100 أصلاً. و لا إشكال في عدم جواز الأخير بل الظاهر أن مورد رواية سمره هو بعينه هذه الصورة. و أما باقي الصور فظاهر المحكى عن المشهور الحكم بالجواز فيها مطلقاً، بل ادعى الأجماع على الجواز في الصورة الأولى. ولكن صريح بعضهم كالمحقق قدس سره و ظاهر آخرين كالعلامة في (التذكرة)، و الشهيد في (الدروس) - رحمه الله عليهما - إستثناء الصورة الثالثة حيث قيد الأول منهم الجواز بصورة «دعاء الحاجة إليه»، و الأخيران بما «جرت به العادة». و من المعلوم أن مفروض الكلام في الصورة الثالثة ما لم تدع الحاجة إليه و لاجرت به السيرة، بل الظاهر إنصراف كلمات غير هؤلاء الأعلام أيضاً عن هذه الصورة و عدم شمولها لغير الصورتين الأوليين. و إذا قد عرفت ذلك فاعلم أن الذي اختاره شيخنا العلامة قدس سره في فرائده هو الحكم بتقديم جانب المالك في هاتين الصورتين، بالرجوع إلى عموم قاعدة تسلط الناس على أموالهم و قاعدة لاجر، بعد سقوط أدلة نفي الضرر بالنسبة إليهما للتعارض. و أورد عليه المحقق النائيني قدس سره بفساد الصغرى و الكبرى؛ أما الصغرى - يعنى عدم كون المقام من مصاديق الحرج بل و لامن مصاديق تعارض الضررين - فملخص ما أفاده في بيانه هو أن الحرج ليس مطلق المشقة بل هو المشقة الجوارحية، فالمشقة الطارئة على الجوانح من منع المالك عن التصرف في ملكه غير منفية بأدلة نفي الحرج؛ فليس المقام من مصاديق الحرج، بل و لا من تعارض الضررين؛ لأن الضرر الحاصل للمالك من ترك تصرفه ليس في عرض الضرر الحاصل للجار عند التصرف حتى يتعارضان، بل أحدهما في طول الآخر، و ذلك لأن المجعول في هذه الواقعة ليس إلحكماً واحداً؛ إنا جواز تصرف المالك أو حرمة، و الأول ضررى للجار فقط، و الثاني للمالك فقط؛ فليس هناك حكمان ينشأ منهما الضرر عليهما حتى يتعارضان. نعم، بعد شمول أدلة نفي الضرر لجواز تصرف المالك ينشأ منه حكم ضررى على المالك، و هو عدم سلطنته على تصرفه في ماله بهذا النحو من التصرف؛ القواعد الفقهية، ج 1، ص: 101 و لكن من المعلوم أن هذا الحكم إنما نشأ من ناحية أدلة لاضرر، و لا يعقل أن يكون منفيهاً بها و في عرضها، فليس المقام من باب تعارض الضررين. و أما فساد الكبرى - يعنى عدم جواز الرجوع إلى قاعدة السلطنة و أدلة نفي الحرج بعد تعارض الضررين - فقد ذكر في وجهه ما حاصله: إن الرجوع إلى العام عند تعارض المخصصات إنما يصح في موارد تعارض المخصص مع ما في رتبته، و أما إذا تولد من تخصيص العام بمخصص فرد آخر من سنخ المخصص، و وقع التعارض بين هذين الفردين من أفراد للخصيص فذلك لا - يوجب الرجوع إلى العام، و المقام من هذا القبيل؛ فإن حكومة أدلة نفي الضرر على عموم تسلط الناس على أموالهم أوجب الحكم بعدم جواز تصرف المالك بذاك النحو من التصرف، و هذا الحكم ضررى بالنسبة إلى المالك. و إن شئت قلت: التعارض هنا بين مصاديق لمخصص معلوم لابين دليلين مختلفين أحدهما مخصص للعام إجمالاً. هذا كله بالنسبة إلى عدم جواز الرجوع إلى قاعدة السلطنة، و أما عدم جواز الرجوع إلى دليل نفي الحرج فلأن الرجوع إليه إنما يصح إذا كان حاكماً على دليل نفي الضرر و هو ممنوع. إنتهى كلامه ملخصاً. أقول: و ما أفاده قدس سره قابل للنقد من جهات شتى، و لنذكر أولاً ما عندنا في حكم المسألة بجميع صورها؛ ثم لنشر إلى مواضع الإشكال فيما أفاده تحقيقاً للحق و توضيحاً للمختار.

المختار في حكم المسألة:

لا ينبغي الإشكال في أن قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن دليل لاضرر قاصرة عن شمول بعض أنحاء التصرف في المال، فإنها إنما تدل

على جواز تصرف المالك في ماله بما جرت عليه سيرة العقلاء من أنحاء التصرفات، ولا دليل على جريانها فيما عدا ذلك. ومنه يظهر حال كثير من الأمثلة التي ذكروها في المقام؛ فإن التصرفات القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٠٢ التي لا يكون في فعلها نفع للمالك ولا في تركها ضرر عليه عادة وإنما يقصد بها مجرد الإضرار بغيره، وكذلك ما يصدر منه عبثاً مع العلم بتضرر غير منه ضرراً معتاداً به، لا دليل على جوازها أصلاً؛ فإنها خارجة عن حدود السلطنة العرفية العقلانية في باب الأموال، كما لا يخفى على الخبير بأحوال العقلاء و اعتباراتهم و أمثلتها. والوجه فيه أن سلطنة المالك على ماله كسائر الإعتبارات العقلانية لها حدود معلومة لا يتعدى عنها، ومن يتعد حدودها فهو خارج عن حيطه اعتباراتهم. ولعل من ذلك ما ذكره من مثال جعل حانوت حداد في صف العطارين بحيث يوجب تضرراً فاحشاً على جيرانه، أو كالذي جعل داره مذبغة عظيمة يتأذى منها جيرانه و يشتد عليهم الأمر إلى حد بعيد لا يتحمل عادة، فهل أن العقلاء من أهل العرف يجوزون ذلك، وهل يرون دائرة سلطنة المالك على ماله تشمل هذه النواحي؟! وبذلك يظهر أن قاعدة السلطنة في حد ذاتها قاصرة عن شمول الصورة الرابعة من صور المسألة المتقدمة، بل الصورة الثالثة أيضاً، حتى مع قطع النظر عن ورود أدلة لا ضرر. وأما إذا كان تصرف المالك في ماله لغرض عقلائي في حدوده المتعارفة المعمولة فيما بينهم، ولكن لزم منه ضرر على غيره و لزم من تركه ضرر عليه، أو فات منه بعض المنافع، فهو أيضاً على قسمين؛ لأنه تارة يكون صدق عنوان الإضرار بالغير ملازماً لصدق عنوان التصرف في ماله أيضاً، بأن يكون تصرف المالك في ماله مستلزماً لتصرف ضرري في مال غيره، و لو بعنوان التسبب، كما إذا حفر بئراً في داره فأخذ ينضّ باتجاه دار جاره فأسقط جداره، أو أسقط بعض بيوته عن حيز الإنتفاع؛ فإنه لا إشكال في صدق التصرف في ملك الغير بحفر البئر و لو بعنوان التسبب في هذا المثال و أشباهه. و أخرى لا يصدق عليه هذا العنوان و إن لزم منه تضرره، كما إذا رفع جداره على جانب جدار جاره بما يتضرر به و ينزل قيمة داره. و لعل منه ما ذكره - و ورد في الروايات أيضاً - من نقص ماء قناة لحفر قناة أخرى في أرض قريبة منها، و كذا فساد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٠٣ ماء بئر جاره لحفر البالوعة في داره في مكان قريب منه - في بعض الصور لا في جميعها، كما لا يخفى - و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم أنه إن كان من قبيل القسم الأول، فهو من باب تعارض الضررين و السلطنتين؛ فكما أن قاعدة السلطنة مع قطع النظر عن أدلة لا ضرر تجرى في حق هذا المالك فيجوز له التصرف في داره بحفر البئر، فكذلك تجرى في حق الآخر، فيجوز منع الأول مِمَّا يوجب تصرفاً في دار الثاني بمقتضى سلطنة الثاني بنفس تلك القاعدة؛ فالتعارض بين السلطنتين. كما أن أدلة لا ضرر متساوية النسبة إلى كليهما؛ فكما أن تصرفه في داره بحفر البئر يكون ضرورياً، فكذلك ترك تصرفه. فالحكم هنا هو الحكم في باب تعارض الضررين الذي فصلناه في المقام الأول، و حاصله لزوم الجمع بين الحقيين مهما أمكن. و أمّا إن كان من القسم الثاني فالحكم فيه هو الرجوع إلى قاعدة السلطنة بعد تعارض الضرر من الجانبين، بل قد عرفت إمكان القول بعدم شمول أدلة لا ضرر لمورد التعارض رأساً؛ أمّا لعدم مقتضى للإمتنان، أو لانصرافها إلى غير هذه الصورة. و على كل تقدير لا - إشكال في جواز الرجوع إلى قاعدة السلطنة هنا، و الحكم بجواز مثل هذه التصرفات. فللمالك التصرف في ملكه بأحكام التصرفات المتعارفة و إن تضرر منه جاره، ما لم يلزم منه تصرف في ملكه، سواء تضرر المالك من ترك هذا التصرف، أو فاته بعض منفعه، و ترك تصرفه في ملكه بما يترقب منه من المنافع ضرر عليه غالباً. هذا كله إذا لم يرد دليل خاص على المنع من بعض أنواع التصرف، كما ورد في باب حريم البئر، و قد مضى بعض رواياته و أحكامه عند ذكر أخبار الباب، و يطلب تفصيله من كتاب (إحياء الموات) و غيره. و أما ما أفاده المحقق السابق فيه مواقع للنظر: أمّا أولاً: فلأن ما ذكره في نفى الصغرى - من أن ضرر المالك ليس في عرض ضرر القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٠٤ الجار لأن المجعول في هذه الواقعة ليس إلّا حكماً واحداً... ممنوع؛ لأنه مبني على كون حكم نفى الضرر من قبيل الرفع لا الأعم منه و من الدفع، مع أنه لا إشكال في كونه أعم؛ و حينئذ كما يمكن الاستدلال به على نفى جواز تصرف المالك في ملكه بهذا النوع من التصرف لكونه ضرورياً، كذلك يمكن نفى حرمة أيضاً لأنه ضرري، و لا نحتاج إلى ورود دليل دال على الحرمة و الجواز كليهما بعمومه أو إطلاقه، حتى يرفع اليد عنه في مورد الضرر بدليل نفى الضرر؛ فما أفاده قدس سره من «أنه لا يتصور هنا إلّا حكم واحد و أن الحكم بحرمة التصرف إنما نشأ من

شمول لاضرر بجواز التصرف الثابت بعموم دليل السلطنة» خال عن التحصيل، بل الضرر الناشئ من التصرف و من تركه في حد سواء بالنسبة إلى أدلة نفي الضرر بعد كون النفي هنا أعم من الدفع والرفع. و ثانياً: إن ما أفاده من عدم شمول لاضرر للضرر الناشئ من قبل هذا الحكم أيضاً ممنوع؛ للقطع بعدم خصوصية لبعض أنواع الضرر في هذا الحكم الإمتثاني، و بأن جميع الأحكام الضرورية متساوية فيما من الله به على عباده من رفعها عنهم في عالمي التكليف والوضع و جعلهم في فسحة منها؛ فلو كان لتفويض الملاك مورد فهذا مورد. هذا كله لو لم نقل بشمول الدليل له بمقتضى الدلالة اللفظية، لأن الحكم ورد على عنوان عام وطبيعة سارية إلى جميع مصاديقها. و ثالثاً: إن ما أفاده في منع الكبرى من عدم جواز الرجوع إلى عموم دليل السلطنة بعد تعارض الضررين لعدم كونهما في رتبة واحدة، فيه مضافاً إلى ما عرفت من ابتائه على مبني فاسد، و هو كون نفي الضرر من قبيل الرفع لا الأعم منه و من الدفع، أنه لا مناص هنا من الرجوع إلى العام الفوقاني بعد هذا التعارض؛ لأن البحث في الكبرى إنما هو بعد الفراغ عن الصغرى و قبول وقوع التعارض بين الضررين، و معلوم أنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر حينئذ؛ فكيف لا يتساقطان؟ و لم لا يرجع إلى عموم قاعدة السلطنة؟ و ليت شعري، إذا فرضنا حصول صغرى التعارض بين مصادقي الضرر في المقام و لم يجز الرجوع إلى قاعدة نفي الضرر، فما الوجه في عدم جواز التمسك بدليل المحكوم، أعني: قاعدة السلطنة، و ما المرجع في المقام لو لم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٠٥ تكن هي المرجع؟! و رابعاً: إن ما أفاده من نفي صغرى الحرج - نظراً إلى أنه عبارة عن مشاق الجوارح لا الجوانح - هو أيضاً بإطلاقه ممنوع؛ لأن مشاق الجوانح أيضاً كثيراً ما يصدق عليها عنوان الحرج، فالمصائب المؤلمة و الحوادث المفجعة أمور حرجية بلا إشكال، مع أنها من مشاق الجوانح، و قد قال الله تعالى: «كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ»، «١» و قال أيضاً: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيماً». «٢» نعم، مطلق ضرر المالك و منعه من التصرف في ملكه لا يكون مصداقاً للحرج كما أفاده العلامة الأنصاري (قدس الله سره)، و لا يكون ذلك إلأى بعض الموارد التي يصعب جداً على المالك تحمله و يكون في صدره حرج منه و ضيق.

التنبيه العاشر: في أنه لافرق بين توجه ضرر «الحكم» إلى خصوص من كلف به أو غيره

إذا لزم من تكليف بعض المكلفين ضرر على غيره، كما في المرضعة القليلة اللبن إذا أضرت صياهما بولدها، و كما في الحامل المقرب، فهل يصح نفي وجوب الصوم عنها بدليل نفي الضرر، كما ينفي وجوب الوضوء و الغسل للضررين به على القول به؟ الظاهر ذلك، لعموم الدليل؛ فإن المنفى على هذا القول هو الأحكام الضرورية، و من المعلوم أن حكم الصوم هنا ضررى و لو باعتبار الولد. و لادليل على لزوم توجه الضرر الناشئ من قبل الحكم الضررى إلى خصوص من كلف به، بل لا يبعد نفي وجوب مثل هذا الصوم على المختار أيضاً من عدم جواز نفي وجوب الوضوء و الصوم للضررين بها، فإن صياهما - و الحال هذا - إضرار بالولد، و قد نفي الشارع إضرار الناس بعضهم ببعض في عالمي الوضع و التكليف، فيشملة أدلة نفي الضرر. و يؤيده أيضاً القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٠٦ نهيه سبحانه عن إضرار الأب و الأم بالولد في قوله تعالى: «لَا تَضَارَّ وَالِدَةً وَبَوْلِدَهَا وَ لَأَمُولُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» «١» و قد مر الكلام في تفسير الآية في صدر الكتاب.

التنبيه الحادي عشر: تأييد للمختار في معنى الحديث

ذكر شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في بعض كلماته في المقام إشكالاً و جواباً عن بعض معاصريه، لا بأس بنقله و البحث عنه لما فيه من تأييد المذهب المختار في معنى القاعدة. حاصل الإشكال: أنه كيف يجوز الاستدلال بقاعدة نفي الضرر لرفع التكليف

الضرريّة، مثل وجوب الحج والصوم والوضوء إذا لزم منها الضرر، مع أنّ الضرر ما لا يحصل نفع دنيوي أو أخروي في مقابله، ونحن نعلم من عموم أوامر هذه التكاليف لموارد الضرر أنّ لها عوضاً دينياً أو دنيوياً يربو على ضررها، فلا تكون إذن ضرريّة؟ و حاصل الجواب: أنّ المعلوم كون العوض في قبال ماهية هذه الأمور المتحقّقة في حالتها الضرر و عدمه، لا في قبال الفرد الضرري منها، فالضرر غير منجر بالعوض. نعم، لو كان المأمور به متضمناً للضرر دائماً بنفسه كما في الحكم بأداء الزكاة و سائر الواجبات المائيّة كان هذا البيان حقاً. إنتهى ملخصاً. و أورد هو قدس سره على كلّ من الإيراد و الجواب؛ على الأول بأنّ الضرر عبارة عن خصوص الضرر الدنيوي، و أمّا المنافع الأخرويّة الحاصلة في قباله فإنّها لا تخرجه عن كونه ضرراً؛ و على الثاني بما لفظه: «أنّه لو سلّم وجود النّفع في ماهية الفعل أو في مقدماته - كأن تضرّر بنفس الصوم أو بالحج أو بمقدماته - يكون الأمر بذلك الفعل نفسياً أو مقدّمة أمراً بالضرر، فلا يبقى فرق بين الأمر بالزكاة و الأمر بالصوم المضر، أو الحجّ المضرّ بنفسه أو بمقدماته» هكذا أفاد قدس سره. أقول: الإنصاف أنّ ما ذكره هذا المعاصر للشيخ العلامة (قدّس سرهما) بعنوان القواعد الفقهية، ج 1، ص: 107 الإشكال تحقيق لا محيص عنه، و قد عرفته سابقاً عند بيان المختار في معنى القاعدة ببيان أوفى و أتم؛ و حاصل ما ذكرناه هناك؛ أنّ إطلاقات الأوامر الشرعيّة إذا شملت مورد الضرر - كما هو المفروض - دلّت بالالتزام على وجود المصلحة في مورد الفعل على مذهب أهل العدل، لا على مجرد نفع أخروي كما ذكره هذا المعاصر، و معه لا يصدق عليه عنوان الضرر. و أمّا ما أفاده الشيخ العلامة من أنّ الأجر الأخروي لا يخرجه من تحت عنوان الضرر، فهو غير متوجّه إلى هذا البيان، لأنّ مصالح الأفعال المأمور بها الموجودة في نفس الأفعال غير الأجر الأخرويّة التي تكون بإزاء إطاعتها. مع أنّ ما ذكره قدس سره أيضاً قابل للبحث، فهل يصحّ في لسان أهل العرف من المتشرّعين إطلاق عنوان الضرر و الغرم بما لهما من المعنى الحقيقي على الإنفاق في سبيل الله، و قد قال الله تعالى: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (1) إلى غير ذلك ممّا دلّ على عدم نفاذ ما يُعطى في سبيل الله و بقائه بحسب النتيجة و الأثر و إن فنى من جهة العين و الظاهر. و القول بأنّ هذه الإطلاقات و التعبيرات لا تمنع من صدق عنوان الضرر بحسب أنظار أهل العرف مع قطع النظر عن إيمانهم بالآخرة مدفوع؛ فإنّ صدق عنوان الضرر لغو و عرفاً تابع لتحقق نقص بلا منفعة، و أمّا تشخيص الإنتفاع به و عدمه؛ فليس هو بنظر العرف، فلو رأى أهل العرف بحسب أنظارهم البادية المبنية على الغفلة عن المصالح الموجودة في متعلّقات أحكام الشّرع تحقّق هذا العنوان في بعض الموارد، ولكن لم نرها بعد الدقّة و التأمل، فلا يلزمنا متابعتهم في إطلاق هذا اللفظ بعد ذلك و الحكم بصدق العنوان المزبور في تلك الموارد.

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

الحقّ أنّه لا فرق في جريان هذه القاعدة بين تحقّق موضوع الضرر بأسباب القواعد الفقهية، ج 1، ص: 108 خارجه عن اختيار المكلف و بين تحقّقه بسوء اختياره، كمن شرب دواءً يضرّ معه الصّوم، أو أجنب نفسه متعمّداً في حال يخاف من استعمال الماء؛ ففي جميع هذه المقامات يجوز نفى الوجوب بأدلّة لاضرر - على القول بشمولها لأمثال هذه التكاليف - و ذلك لعموم الأدلّة؛ و حصول الموضوع بسوء اختيار المكلف غير مانع عنه، و دعوى انصراف الإطلاقات إلى غيره ممنوعه. نعم، في الأمور المائيّة، و كل ما يكون من سنخها من الحقوق، إذا أقدم المكلف بنفسه على موضوع ضرري لا يجوز نفى صحّته بأدلّة لاضرر؛ لما أشرنا إليه سابقاً من أنّ هذه الأمور بمقتضى طبعها الأولى أمرها بيد المكلف يصنع بها ما يشاء، فإذا أقدم البالغ الرّشيد على البيع بما دون ثمن المثل عن علم و اختيار، كان بيعه صحيحاً، و لا يمكن نفى صحّته بأدلّة نفى الضرر، لا لمجرّد ورودها مورد الإمتنان و نفى الصّحة هنا مناف له - لما عرفت من أنّ ورودها في مقام الإمتنان من قبيل الحكمة لا العلة - بل لأنّ باب الأموال و الحقوق المشابهة لها بحسب طبيعتها الأولى تقتضى ذلك، و يكون المكلف سلطاناً عليها ينفذ تصرّفه فيها، ضررياً كان أم لا؛ فكما أنّ الهبة و الصّليح بدون العوض و أشباهها

أمور ضرورية لا يجوز نفي صحتها بأدلة نفي الضرر، وكذلك البيع بما دون ثمن المثل و شبهه. و من هنا تعرف النظر فيما أفاده الشيخ الأعظم العلامة الأنصاري قدس سره في المقام حيث قال: «لو أقدم على أصل التضرر كالإقدام على البيع بدون ثمن المثل عالمًا، فمثل هذا خارج عن القاعدة؛ لأن الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع» إنتهى. أقول: بل حصل الضرر بحكم الشارع و إن تحقق موضوعه بفعل المكلّف، لأنه لو لم يمض هذا البيع لما كان مجرد إقدام المكلّف على إنشاء البيع أمرًا ضروريًا؛ و إن هو من هذه الجهة إلّا كسائر الموضوعات الضرورية التي يوجد بها المكلّف بسوء اختياره، كمن أجنب متعمدًا في حال يضرّ معه استعمال الماء. فالوجه في صحّة هذه المعاملات ما قدّمناه من أن نفوذ المعاملة من آثار السلطنة الثابتة للمالك على ماله القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٠٩ يقبّله كيف يشاء، و لولاه لما كان سلطاناً عليه، و هو مناف لطبيعة الملكية و سلطنة المالك على أمواله كما هو ظاهر. فرع: قد أفتى غير واحد من الأصحاب في كتاب «الغصب» بوجود ردّ الخشبة المغصوبة المستدخلة في البناء، أو اللوح المغصوب المنسوب في السفينة و إن تضرّر منه الغاصب؛ و كذلك أفتوا بوجود قلع الشجر و طم الحفر و ضمان كلّ نقص يحدث بسببه فيمن غرس بغير أرضه، و إن جرّت عليه من الدواهي ما جرّت. و استدلّ له بأنّ الغاصب هو الذي أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب. و كأنّ المستدلّ بهذا ناظر إلى ما أشرنا إليه من أن الضرر المقدم عليه في باب الأموال غير منفي بأدلة نفي الضرر، فلا يردّ عليه ما ذكره الشيخ قدس سره في بعض كلماته في المقام من أن حصول موضوع الضرر بسوء الإختيار غير مانع من شمول أدلّته. هذا، ولكن يردّ عليه: أن المالك لا يجوز له تضييع المال، بل له نقله إلى غيره بأيّ وجه كان؛ فإقدامه على أمر يوجب التضييع و الفساد لا يكون ممضى من قبل الشارع، و كون الموضوع من قبيل الأموال لا يقتضى نفوذ مثل هذه الأمور، فتأمل. هذا، و يمكن الإستدلال له بما دلّ على أخذ الغاصب بأشقّ الأحوال، و في بعض موارد المسألة بما دلّ على أنه: «ليس لعرق ظالم حقّ» كما قيل؛ فإنّ هذه قواعد عقلية قبل أن تكون شرعية يستند إليها العقلاء في أمورهم، فهي المانع من شمول أدلّته لا ضرر لمثل المقام، لاسيّما مع ملاحظة ورودها مورد الإمتنان الذي يكون الغاصب أجنبيًا عنه؛ فورودها في هذا المقام و إن لم يكن دليلًا على المطلوب - كما عرفت - لكنّه مؤيد له لامحالة. و يمكن الإستدلال له أيضاً بأنّه داخل في المسألة التي مرّ ذكرها من عدم جواز الإضرار بالغير لدفع الضرر عن نفسه؛ فإنّ الأمر هنا و إن كان دائرًا بين إضرار مالك السفينة و مالك اللوح، إلّا أنّ الضرر بحسب أسبابه الشرعية التي تكون هنا كالأسباب الخارجية متوجّه إلى الغاصب، لأنّه الذي جعل مال الغير في محلّ يكون مأمورًا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٠ بنزعه بحكم الشرع، فالضرر أولًا بالذات متوجّه إليه لا إلى المالك، فلا يجوز له دفع هذا الضرر عن نفسه بإضرار الغير، فتأمل. و قد ذكر المحقّق النائيني هنا وجهًا آخر، و هو أنّ الهيئة الحاصلة من نصب اللوح في السفينة ليست مملوكة للغاصب، و إذا لم تكن مملوكة فرفعها ليس ضرارًا عليه، لأنّ الضرر عبارة عن نقص ما كان واجدًا له. و فيه: مضافًا إلى أنّه تدقيق عقلي في أمر عرفي كما لا يخفى، أنّ الكلام ليس في مجرد رفع الهيئة الحاصلة من نصب اللوح في السفينة أو الخشبة في الدار فقط، بل في ما يحدث من الخلل في محمولات السفينة و سائر أجزاء الدار أيضاً الحاصل بسبب رفع هذه الهيئة الإتصالية؛ فرفعها و إن كان رفعًا لغير مملوك و من هذه الجهة لا يكون ضروريًا، إلّا أنّه منشأ لمضار كثيرة أخرى فيما يملكه الغاصب، لصيرورة السفينة بسببه معرضًا للغرق و الفساد. و كذا الحال في الحائط المبنى على خشبة الغير، فإنّ إخراج الخشبة لا يوجب رفع الهيئة الإتصالية فقط، بل يوجب الفساد في سائر نواحي البنيان. هذا آخر ما أردنا تحريره في بيان هذه القاعدة المهمة و فروعها و نتائجها، و الحمد لله أولًا و آخرًا. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١١

قاعدة الصحّة

إشارة

و هذه القاعدة أيضاً من أشهر القواعد الفقهية المتداولة بينهم، يتمسك بها في جلّ أبواب الفقه أو كلّها. و قد عنونها كثير منهم بعنوان

«أصالة الصحة في فعل الغير»، و ظاهره عدم جواز تمسك المكلف بها لإثبات صحة أفعال نفسه عند الشك فيها، بل صرح بعضهم - كالمحقق النائيني - باختصاصها بفعل الغير، و أن المتبع في أفعال شخص المكلف هو «قاعدة الفراغ» لا غير؛ و ستعرف في «المقام الثالث» إن شاء الله عدم صحة هذه الدعوى، و لزوم تعميم القاعدة لأفعال المكلف نفسه، و لذا نجعل عنوان بحثنا: «أصالة الصحة في الأفعال الصادرة من الغير أو من النفس»، و إن كان بعض الأدلة يختص بالقسم الأول منه. كما أن تقييد عنوان البحث بقيد «أفعال المسلم» كما يترأى من بعض بلاوجه، و لذا أسقطناه منه. ثم أعلم أن هنا أبحاثاً تقع في مقامان:

المقام الأول: في مدرك القاعدة

إشارة

و استدلل لها بالأدلة الأربعة، ولكن عمدتها - كما ستعرف - هو الإجماع العملي و السيرة المستمرة المتداولة بين العقلاء، و الإستقراء، و لذا لم يتعرض غير واحد من الأعلام لما استدلل لها من الكتاب و السنة، لعدم دلالتها عليها، ولكن ما كان في القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٤ ذكره بعض الفوائد نشير إليه على سبيل الإجمال و الإختصار. و قبل البحث في ذلك لابد لنا من تقديم أمر ينفعنا في تحقيق حال تلك الأدلة و هو: إن حمل فعل الغير على الصحة يتصور له معان ثلاث: أولها: الإعتقاد الجميل في حقه و ترك سوء الظن به، بأن لا يضم المسلم لأخيه ما يزرى به و يشينه، و يعتقد أنه لم يفعل سوءاً عن علم و عمد و إن صدر منه ذلك خطأ أو نسياناً. و ما قد يقال من أن الإعتقاد من الأمور غير القابلة للخطاب التكليفي تحريماً أو إيجاباً لخروجه عن حیطة الإختيار، ممنوع جداً، لأنه في كثير من موارد أمر مقدور؛ و كثيراً ما يحصل لنا إعتقاد سوء في حق أحد و بعد ذلك نتفكر في أمره و نبدي لأنفسنا احتمالات فيما شاهدناه أو سمعناه منه مما صار منشأ لهذا الإعتقاد، و نقول: لعله كان كذا و كذا، من الاحتمالات التي كانت مغفولة بادئ الأمر، بما يصرفنا عن ذاك الإعتقاد القطعي أو الظني بالسوء؛ إذن فهذا أمر ممكن و واقع كثيراً و معه فهو قابل للخطاب الشرعي تحريماً أو إيجاباً. و الحاصل أن كثيراً من الإعتقادات الحاصلة لنا حاصلة من الأنظار البادية في أفعال الغير، و عدم التوجه إلى ما يحتمله من الاحتمالات، فهي تزول بسرعة عند التوجه إلى الوجوه التي تحتملها. و حينئذ لا مانع من أن يأمر الشارع الحكيم بتحصيل الإعتقاد الحسن في حق المسلمين و نفي إعتقاد سوء عنهم، لما فيه من المصالح التي لا تحصى، كجلب اعتماد المسلمين بعضهم ببعض، و دفع الضغائن عنهم، و دفعاً لما في سوء الظن و الإعتقاد من التفرقة و التباعد و اختلال النظام و إثارة الفتن بينهم؛ كما هو ظاهر لمن تدبر. ثانيها: ترتيب آثار الحسن الفاعلي عليها، أي المعاملة مع فاعله معاملة من أتى بفعل حسن، و عدم المعاملة معه معاملة من ارتكب أمراً قبيحاً، من حسن العشرة معه و الركون إليه كما يركن إلى من لم ير منه قبيح. و الفرق بينه و بين المعنى السابق: أن الحمل على الصحة بهذا المعنى عمل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٥ خارجي بخلاف المعنى الأول، فإن الحمل عليها هناك بمعنى الإعتقاد الحسن و ترك إعتقاد سوء، و هو و إن كان مستلزماً للثاني كثيراً إلا أن الفرق بينهما ثابت في المعنى، و في النتيجة أحياناً. و ثالثها: ترتيب آثار الفعل الصحيح الواقعي على فعله، بمعنى فرض عمله صحيحاً واقعاً و في نفس الأمر، لا بحسب إعتقاده فقط كما في الوجه السابق؛ فيرتب عليه ما هو من آثاره الواقعية، فيفرض فعله تاماً الأجزاء و الشرائط واقعاً، و يرتب عليه ما يرتب عليه، و يكون عمله منشأً للآثار الشرعية. و هذا هو الذي نحن بصدده في إثبات هذه القاعدة لا المعنيين السابقين. و إذ قد عرفت ذلك فلنرجع إلى ذكر أدلة هذه القاعدة في الأدلة الأربعة:

الأول: الكتاب

واستدل لها من الكتاب العزيز بآيات، منها: ١- قوله تعالى مخاطباً لبني إسرائيل: «لَتَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَ
الْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ». (١) والاستدلال به يتوقف على أمرين: أحدهما: كون القول
هنا بمعنى الاعتقاد، والثاني: كون الاعتقاد كناية عن ترتيب آثاره؛ نظراً إلى ما قد قيل من أنه ليس أمراً مقدوراً قابلاً للخطاب الشرعي،
فالأمر بالقول الحسن في حق الناس يؤول إلى الأمر بترتيب آثار الحسن على أفعالهم. وكلاهما محل تأمل وإشكال؛ أما الأول: فلأن
حمل القول على هذا المعنى - مضافاً إلى أنه لا شاهد له في المقام - مخالف لما يظهر من غير واحد من الأخبار الواردة في تفسير الآية:
منها: ما عن تفسير العسكري عليه السلام أن معناه: «عاملوهم بخلق جميل». (٢) ويظهر من القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٦ هذه الرواية
أن القول الحسن كناية عن المعاشرة بالمعروف. ومنها: ما عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ
حُسْنًا» قال: «قولوا للناس أحسن ما تحبون أن يقال لكم، فإن الله يبغض اللعان السباب، الحديث. ومنها: ما عن عبد الله بن سنان عن
أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول - إلى أن قال -: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» قال: «عودوا مرضاهم و اشهدوا جنازتهم و صلوا معهم
في مساجدهم» الحديث. وهذا الحديث أيضاً يشير إلى المعاشرة الحسنه. إلى غير ذلك من الروايات الدالة على هذا المعنى. وأما
الثاني: فلأن غاية ما يستفاد من الآية - بناءً على تفسير القول بالاعتقاد - هو أحد المعنيين الأولين، ولا دلالة لها على المعنى الثالث
أصلاً. ويرد على الاستدلال بها إشكال آخر، وهو أن هذا الأمر وقع في سياق أوامر أخرى، بعضها وجوبى وبعضها إستجابى؛ فإن
الإحسان إلى ذي القربى واليتامى والمسكين غير واجب بقرينه مقابلته بإيتاء الزكاة، فهذا السياق يضعف دلالتها على الوجوب، فتدبر.
أما كون الخطاب إلى بني إسرائيل فلا يوجب وهنا في دلالة الآية كما لا يخفى. هذا كله مضافاً إلى أن الاعتقاد الحسن أمر مقدور كما
عرفت. ٢- قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَمَّا تَجَسَّسُوا وَلَمَّا يَعْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضًا». (١) و
تقريب الاستدلال بهذه الآية كما ذكر في (الفرائد) وغيره: أنه سبحانه نهى عن بعض الظن، والقدر المتيقن منه ظن السوء، ومعناه
النهي عن ترتيب آثاره عليه لما مرّ آنفاً، ولازمه الأمر بترتيب آثار الحسن عليه لعدم الواسطة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٧ و يعلم
الجواب عنها مما ذكرناه في الجواب عن الاستدلال بالآية الأولى. ٣- آيات وجوب الوفاء بالعقود والتجارة عن تراض و ما أشبهها.
إستدل بها شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في (الفرائد). و الإستدلال بها عجيب؛ لأن هذه أحكام كلية واردة على موضوعاتها
الواقعية، و التمسك بعمومها عند الشك في تحقق مصداق التجارة عن تراض أو العقد العرفي المقيّد بقيوده الثابتة شرعاً من قبيل
التمسك بالعام في الشبهات المصادقية كما هو ظاهر.

الثاني: الأخبار

واستدل لها من الأخبار بما دلّ على لزوم حمل أمر الأخ على أحسنه، وهو كثير، منه: ١- ما ورد مستفيضاً من أن المؤمن لا يتهم أخاه،
و أنه إذا اتهم أخاه إنمات الإيمان في قلبه كانميث الملح في الماء، و أن من اتهم أخاه فهو ملعون. ٢- ما عن أمير المؤمنين عليه
السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقبلك عنه، ولا تظن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً و أنت تجدلها في الخير
سيلاً». ٣- ما ورد في وجوب تكذيب السمع والبصر عن الأخ المؤمن، و أنه إن شهد عندك خمسون قسامه فكذبهم و صدقه إلى
غير ذلك مما هو كثير. و عدم دلالتها على المقصود ظاهر؛ فإنها ناظرة إلى أحد المعنيين الأولين من المعاني الثلاثة المذكورة لحمل
فعل الغير على الصحة، لا المعنى الثالث الذي نحن بصددده. و الغرض من جميع هذه التأكيدات تحكيم مباني الأخوة بين المؤمنين و
إلزامهم بالمعاشرة بالمعروف، و له شواهد كثيرة من نفس هذه الروايات لا تخفى. هذا مضافاً إلى أن ذكر الأخ في كثير منها دليل على
أن هذا الحكم ليس حكماً عاماً في حق كل واحد و جميع الناس من المؤمنين و غيرهم - كما أشار إليه العلامة النراقي في عوائده -،
فلعله نظير كثير من الحقوق الواردة في باب حق المؤمن على أخيه التي لا تجرى في حق جميع المسلمين بل و لا جميع المؤمنين و إنما

تختص بالذين استحكمت بينهم عرى المودة والإخاء، كما حَقَّق في باب حقوق القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٨ المؤمن.

الثالث: الإجماع

أمَّا الإجماع القولي فإثباته بوجه كلى بعنوان «وجوب حمل أفعال المسلمين أو أفعال الغير مطلقاً على الصحة» دونه خرط القتاد؛ فإن كلمات أكثرهم - كما اعترف به المحقق المولى محمد باقر الخراسانى فى (الكفاية) و غيره فيما حكى عنهم، والعلامة الترقى فى عوائده - خالية عنه، و إنما تعرّض لهذه القاعدة بعنوان مستقل شرذمة من متأخري الأصوليين، و الظاهر من بعض العبائر أنّها من القواعد المقبولة على نحو كلى، و لكن الإكتفاء بمجرّد ذلك فى إثبات هذه القاعدة على نحو عام مشكل جداً. و الحاصل أنّ دعوى الإجماع القولى عليها كما يترأى من بعضهم قابله للذبّ و الإنكار، و على تقدير ثبوته - و هو غير ثابت - فالاعتماد على مثل هذه الإجماعات فى أمثال هذه المسائل التى لها مدارك كثيرة أخر كما ترى. نعم، يمكن دعوى الإجماع فى موارد خاصية، كأبواب الذبائح و المناكح و بعض أبواب المعاملات و غير ذلك، و لكنه غير كاف فى إثبات هذه الكلية. و أمّا الإجماع العملى من العلماء بل من المسلمين جميعاً - و هو الذى يعبر عنه بسيرة المسلمين - فهو غير قابل للإنكار فى جلّ موارد هذه القاعدة أو كلّها؛ فهم لا يزالون يتعاملون مع الأفعال الصادرة عن غيرهم معاملة الصحة فى أبواب العبادات، كصلاة الإمام، و أذان المؤذن، و إقامة المقيم للجماعة، و صلاة الميت و تغسيله، و حجّ النائب، و أشباهها. و كذا فى أبواب المعاملات، كالمعاملات الصادرة من الوكلاء، و أبواب الذبائح و الجلود و الثياب و الأوانى التى يغسلها الغير، و نظاها؛ فإنه لا يشك أحدٌ فى أنّ المسلمين فى جميع الأعصار و الأمصار يتعاملون مع هذه الأفعال إذا صدرت من غيرهم معاملة الصحة، و لا يتوقّفون عن ترتيب آثارها عليها إستناداً إلى أنّهم شاكون فى صحتها. و كذلك جرى ديدنهم على حمل أفعال أولياء الصغار و المجانين، و أوصياء الأموات و متولّى الأوقاف و جباة الصدقات على الصّحيح، و هذا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١١٩ أمر معلوم لكلّ من عاشرهم و لو أياماً قليلة. و فى بعض هذه الموارد و إن كان هناك قواعد و إمارات أخر تقتضى صحتها، كقاعدة اليد، و سوق المسلمين و نحوهما، إلا أنّ الناظر فيها بعين الإنصاف يعلم علماً قطعياً أنّ عملهم فى هذه الموارد لا يكون مستنداً إلى هذه القواعد، بل المدرك فيها جميعاً هو قاعدة الصحة و إن كانت مؤيدة فى بعض موارد بقواعد و إمارات أخرى. كما أنّه لا يحتمل إستناد المجمعين فى جميع هذه الموارد على إختلافها إلى نصوص خاصة وردت فيها. و العجب من المحقق النراقى قدس سره حيث أنكر هذا الإجماع العملى فى عوائده. ولكنّ الظاهر - كما يظهر بمراجعة كلامه - أنّ عمدة إشكاله نشأ من تعميم البحث و عقد عنوانه للأفعال و الأقوال، و لكنك خبير بأنّ للبحث فى الأقوال الصادرة عن الغير مقاماً آخر لا يرتبط بالمقام. و التحقيق أنّه لا ينحصر هذا الإجماع العملى بالمسلمين، بما هم مسلمون بل مدار أمور العقلاء على إختلافهم فى العقائد و الآراء و العادات، فى جميع الأزمنة و العصور عليه، كما يظهر بأدنى تأمل فى معاملاتهم و سياساتهم و غيرها؛ فما لم يثبت فساد عمل الغير لهم يحكمون بصحته، و يطالبون مدعى الفساد فى الأفعال التى صدرت عن غيرهم من الوكلاء و الأوصياء و الخدّام و أرباب الحرف و الصنائع و آحاد الناس الدليل على ما ادّعاه، و إلّا لا يتأمّلون فى ترتيب آثار الصحة عليها. اللهمّ إلّا أن يكون هناك إمارات الفساد بعض قرائنه، أو يكون الفاعل متهماً، فقد يتوقّفون فى هاتين الصورتين عن الحمل عليها حتى يتفحص عن حاله، و سيأتى - إن شاء الله - إمكان القول بإستثنائهما عن قاعدة الصحة حتى فى الأمور الشرعية عند ذكر التنبهات. و حيث إنّ أفعال العقلاء و سيرهم و ما يستندون إليه فى أمورهم مبنى على أصول عقلانية غير تعبدية، لا بدّ لنا من البحث فى منشأ هذه السيرة و تحقيق حالها، كى نكون على بصيرة من الفروع المشكوكة التى تترتب على هذا الأصل. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٠ فنقول و من الله سبحانه نستمد التوفيق و الهداية: إنّ منشأ هذه السيرة العامة العقلانية فى حمل الأفعال الصادرة عن الغير على الصحة لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة: أولها: الغلبة، بأن يقال: إنّ الأفعال الصادرة من الغير لما كانت صحيحة غالباً صارت هذه الغلبة مورثة للظنّ بصحة الفرد المشكوك، إلحاقاً له بالأعم

الأغلب، فهذا الظنّ الناشئ من الغلبة حجةٌ عندهم في المقام؛ ولا يلزم القول بحجّية هذا الظنّ هنا حجّيته في جميع المقامات، لما فيه من دواعٍ أُخرى، كشدّة الحاجة و عموم الإبتلاء وغير ذلك، إنضمت إليه فأوجبت بناءهم على العمل به. ولكن هذا احتمال ضعيف، لما نشاهده من عدم اعتنائهم بشأن هذه الغلبة، و بنائهم على هذا الأصل و لو في مقامات لا تكون الصّحة غالبية فيها مضافاً إلى إمكان منع دعوى الغلبة، و إنكار كون غالب الأفعال الصادرة من الناس صحيحة، لو لم يكن الغالب على أفعالهم الفساد، فتدبر. ثانياً: توقّف حفظ النظام و صلاح المجتمع عليها، نظراً إلى أنّه لو لم يبين على الصّحة في موارد الشكّ في الأفعال الصادرة عن الغير، لزم العسر الأكيد و الحرج الشديد و اختلّ أمر المعاش و نظام أمور الناس؛ لانسداد باب العلم العادي الذي يمكن الوصول إليه بطرق متعارفة في هذه الموارد لغالب الناس، فصار هذا منشأً لبنائهم و اتّفاقهم على حملها على الصّحة فيما إذا لم يقدّم دليل خاص عليها، بل و مطالبه مدّعى الفساد بالدليل. و يقرب هذا المعنى إلى الدّهن و يزيده وضوحاً ما يلزم من عدم البناء على هذا الأصل من فساد الأموال و الأنفس و التنازع و التّشاجر و لو في يوم واحد. ثالثاً: اقتضاء العمل بحسب طبيعته الأولى للصّحة، بيان ذلك: لا ريب في أنّ الآثار المترتبة من الأفعال إنّما تترتب عليها إذا صدرت صحيحة، و الأفراد الفاسدة لا يترتب عليها أثر أو الأثر المترتب منها، و حيث إنّ غرض العقلاء من كلّ فعل هو آثاره المطلوبة فاللدواعي التّفسيّة و البواعث الفكرية إنّما تدعو إلى الأفراد الصحيحة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢١ فكلّ فاعل - لو خلّى و طبعه - يقصد الأفعال الصحيحة و يتحرّك نحوها، فإنّها التي تفيض عليه الآثار التي يطلبها و الفوائد التي يرومها؛ فلا يطلب الفاعل بحسب طبعه الأولى إلّا الفرد الصحيح، و ما يصدر من الأفعال الفاسدة من بعض الفاعلين إمّا يكون من غفلة و اشتباه، أو أغراض فاسدة غير طبيعيّة، و كلّ ذلك على خلاف الطبع. و يتّضح ذلك عند ملاحظة حال العقلاء في جميع أمورهم من الحرف و الصنائع و بناء الأبنية، و من معاملاتهم و سياساتهم و غيرها. فكما أنّ الصّحة في مقابل العيب هي الأصل في كلّ مبيع؛ لأنّها مقتضى طبعه الأولى و سنّة الله التي قد جرت في خلقه، فينصرف البيع إليها من غير حاجة إلى التصريح بها، فيكون المعيب غير مقصود للمتبايعين لأنّه مخالف للطبيعة الأولى في الخلق، كذلك الأمر في الأفعال الصادرة من العقلاء، فإنّ الدواعي الحاصلة لهم الباعثة على العمل إنّما تدعو إلى الفرد الصحيح الذي يكون منشأً للآثار، لا الفاسد الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب فيه. فبذلك صار الأصل في الأفعال الصادرة من الفاعلين - مسلمين كانوا أو غير مسلمين - هو الصّحة، و الفساد إنّما ينشأ من أغراض غير طبيعيّة، أو من خطأ الفاعل و غفلة الذي هو أيضاً على خلاف الأصل و الطبع. هذا غاية ما يمكن أن يقال في منشأ هذا الإعتبار العقلاني. و الأقرب من هذه الوجوه هو الوجه الأخير ثمّ الثاني. و كيف كان، فإنّ استقرار سيرة العقلاء على هذا الأصل ممّا لا يكاد ينكر، من غير فرق بين أرباب الديانات و غيرهم، أو بين كون الفاعل مسلماً أو غيره، و جميع ما ورد في الشّرع في هذا الباب في الموارد الخاصّة كلّ إمضاء لهذا البناء العقلاني لا تأسيس لأصل جديد.

الزابع: دليل العقل

و دلّته على المطلوب من وجهين: القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٢ الوجه الأوّل: أنّه لو لم يبين على الصّحة في الأفعال الصادرة من الغير لاختلّ أمر المعاد و المعاش جميعاً، و بطلان التّالي واضح عقلاً و شرعاً؛ فلا يمكن الإقتداء بإمام إلّا بعد العلم بصّحة صلواته من حيث القراءة و الطّهارة و غيرهما، و لا الزّكون إلى فعل التائب و الأجير، و لا الإعتقاد على الأفعال الواجبة كفاية الصادرة من الغير إلّا عند العلم بصحّتها، و لا يمكن الإعتقاد على العقود و الإيقاعات الصادرة من الغير ممّا يكون محللاً لابتلاء المكلف، و كذا في تطهير الثياب و ذبح الذبائح و غيرها ممّا لا يحصى. و قد يحدش فيه من وجهين، من ناحية الصغرى و الكبرى؛ أمّا الصغرى: فبأنّ اختلال النظام غير مسلمّم فيما إذا اقتصر على العمل بما تظمّن به النّفس من أفعال الغير، و ما يوجد فيه أمارات شرعية أخرى تدلّ على صحّته، من «اليد» و «السوق» و غيرهما ممّا قامت الأدلّة على اعتباره. و أمّا ما ذكره المحقّق الأشتياي في بعض كلماته في المقام، من لزوم

الإختلال في أمر المعاد- لو لم يلزم في المعاش- لاستزاهه عدم جواز الصلاة إلا خلف النبي و وصيته عليهم السلام، فهو ممنوع؛ لكفاية الإطمئنان الحاصل في كثير من الموارد لكثير من الناس، كما لا يخفى. و أما الكبرى: فبأن هذا الوجه لا يثبت حججاً هذا الأصل إلا في الجملة و لا يكفي في إثبات هذه الكليّة؛ فإنّ اللازم الإقتصار على العمل بما يندفع معه محذور اختلال النظام، و أما غيره فلا. هذا، ولكن لا يخفى أنّ ملاحظة ما يلزم منه الإختلال و ما لا يلزم منه ذلك، و التفكيك بينهما أيضاً قد يكون بنفسه حرجياً و منشأ للإختلال، و الإيكال على وجدان المكلفين في تشخيص مواردها قد يؤدي إلى ذلك كما لا يخفى على الخبير. و قد يستند في إثبات الكبرى تبعاً لشيخنا الأعظم العلامة الأنصاري قدس سره إلى فحوى ماورد في باب اليد في رواية حفص بن غياث من أنّه: «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق»، بعد حكمه عليه السلام بترتيب آثار الملكيّة على ما في اليد، فيدلّ على أنّ القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٣ كل ما يلزم الإختلال لولاه فهو حق. و يمكن تأييده أيضاً بما ورد في جواز شراء الفراء من سوق المسلمين عند الشك في تذكيتها و عدم وجوب السؤال عنه، معللاً بقوله عليه السلام: «إنّ الدين أوسع من ذلك»، بعد أنّ ذمّ الخوارج الذين ضيقوا على أنفسهم؛ «١» و غيره من أشباهه ممّا يدلّ على التوسعة في أمور الدين. هذا، ولكن الإستناد في إثبات الكبرى إلى الأدلّة النقلية يخرج عن الإستدلال العقلي، مضافاً إلى إمكان منع الأولويّة بعد ملاحظة إمكان الإعتداد إلى أمارات أخرى في كثير من موارد الشك في الصحّة. ولكن الإنصاف أنّ الدليل ممّا يمكن الركون إليه، و لا- أقلّ من تأييد المدعى به، مع قطع النظر عن كونه دليلاً عقلياً أو نقلياً. الوجه الثاني: الإستقراء، فإنّ الناقد البصير إذا أمعن النظر في الأحكام الواردة في الشرع، الثابتة عند أهله بإجماع أو غيره، يرى أنّ الشارع المقدّس لا يخرج في حكمه عمّا يطابق هذا الأصل في موارده، بحيث يورثه ذلك الأطمئنان بثبوت هذه الكليّة في الشرع. فلاحظ ما ورد من الأحكام المختلفة في أبواب الطّهارات و النجاسات ممّا يرتبط بفعل الغير، و أبواب الذبائح و الجلود، و أبواب الشّهادات، و الدعاوى و التنازع في صحّة بعض العقود و الإيقاعات و فسادها و غيرها، تجده شاهد صدق على ما ذكرنا، و كلّما كررت النظر زادك وضوحاً و ظهوراً. و أورد عليه المحقق التراقي قدس سره في عوائده بأنّ هذا الإستقراء غير مفيد؛ لأنّ تامّه لم يتحقّق، و ناقصه لو سلّمنا كونه مفيداً فإنّما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصّة أخرى أزيد ممّا يوافقها، كما في صحیحته الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سئل عن رجل جمّال استكرى منه إبل، و بعث معه بزيت إلى أرض، فزعم أنّ بعض زقاق الزيت انخرق فاهراق ما فيه، فقال عليه السلام: إنّ إن شاء أخذ الزيت، و قال: إنّّه انخرق ولكنّه لا يصدّق إلاّ بينة عادلة). «٢» و هي صريحة في عدم حمل قول الجمال على القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٤ الصحّة. و مؤثقة عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام: (عن الرجل يأتي بالشراب فيقول: هذا مطبوخ على الثلث، فقال: إن كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس أن يشرب)؛ إلى غير ذلك ما ذكره. و فيه: أنّ التّحقيق- كما ذكرنا في محلّه- حجّية كل ما يورث الظنّ الإطمئنان و سكون النفس؛ لبناء العقلاء عليها كافة في جلّ أمورهم، عدا موارد خاصّة. و الإستقراء الغالب و إن لم يوجب العلم- و لذا لا يعتمد عليه في الأمور التي تحتاج إلى أدلّة قاطعة- إلاّ أنّه كاف في إثبات الأحكام الفرعية إذا انضم إليه قرائن آخر و حصل منه الإطمئنان. و أمّا ما ذكره من المعارضات فهي إمّا واردة في مورد أقوال الغير لا أفعاله، كالحديث الأوّل، أو في موارد الإتهام كالحديث الثاني، فتأمل. هذا تمام كلام فيما أردنا ذكره من أدلّة هذه القاعدة، و قد تحضّل من جميعها أنّ هذه القاعدة من القواعد التي استقرت عليها سيرة أهل الشرع بل العقلاء جميعاً، و أنّ العمدة في إثباتها هو ذلك، و إن كان غيرها من الأدلّة أيضاً لا يخلو عن تأييد لها أو دلالة عليها.

المقام الثاني: تنبيهات أصالة الصحّة

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

فيه خلاف مشهور، وقد يعبر عن الصحة الواقعية بالصحة عند «الحامل»، نظراً إلى أن الصحيح الواقعي في نظره هو ما بنى على صحته إجتهداً أو تقليداً؛ فلا فرق بين هذين التعبيرين فيما يراد في المقام. وعلى كل حال، المحكى عن المشهور هو البناء على الصحة الواقعية، ويحكى عن صاحب (المدارك) قدس سره الأول. ولكن قد عرفت عند حكاية الإجماع على الحجية أن هذه القاعدة بكليتها غير معنونة في كلمات المشهور، فإسناد القول الثاني إليهم هنا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٥ لعله لظهور كلماتهم فيه في مقامات خاصة، كفروع النزاع في أبواب المعاملات؛ حيث أطلقوا القول بتقديم قول مدعى الصحة ولم يقيدوه بكونه عالمياً بالصحة والفساد الواقعيين، لكي يكون الحمل على الحصية عند الفاعل مساوياً للحمل على الصحة الواقعية، ولو كان مرادهم من الصحة الصحة عند الفاعل لم يكن هناك بد من التقييد به. ومن البعيد جداً أن يفزق بين الأبواب المختلفة، فيحمل على الصحة الواقعية في مقام الصحة الفاعلية في مقام آخر، فإسناد هذا القول إلى المشهور بهذا الاعتبار قريب. وتظهر الثمرة بين القولين فيما إذا كان معتقد الفاعل مخالفاً لمعتقد الحامل، كما إذا كان البائع ممن يرى جواز العقد بالفارسيه، أو بغير صيغة الماضي، أو جواز تقديم القبول على الإيجاب أو غير ذلك؛ على خلاف ما يعتقد الحامل، فإذا شك في صحة بيعه وفساده لم يفده حمل فعل البائع على الصحة على القول الأول، ويفيده على الثاني. فإذن تنحصر فائدة هذه القاعدة على القول الأول بالموارد التي تطابق الصحة عند الفاعل عند الحامل، و أما في غيرها فإنما تفيد بالنسبة إلى الآثار التي يكون موضوعها الصحة الفاعلية كالإتمام - على قول - ثم اعلم أن المدرك الوحيد في هذه المسألة هو ملاحظة الدليل الذي إستندنا إليه في إثبات أصل القاعدة؛ و حيث أن عمدته - كما عرفت - هي السيرة المستمرة بين العقلاء من جميع الأمم و في جميع الأعصار على اختلافهم في المذاهب والآراء، فالحق هو الحمل على الصحة الواقعية؛ لأنه لم يعهد منهم أن يتساءلوا بينهم عن معتقد الفاعلين في المسائل المختلفة عند حمل أفعالهم على الصحة. و يزيدك وضوحاً ملاحظة حال المسلمين في الأعصار المختلفة مع تشعبهم في المذهب، و اختلافهم في المسائل الفرعية، فلم يعهد منهم السؤال عن معتقد الفاعل إذا كان وكيلًا في البيع وغيره، أو وصيًا عن ميت، أو وليًا على صغير أو غير ذلك، بل تحمل أفعالهم على الصحيح عند الشك من غير فحص عن حال فاعلها. و لعل قائلًا يقول: إن منشأ هذه السيرة كما ذكرت أحد أمور ثلاثة: إما الغلبة؛ أو القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٦ إقتضاء طبيعة العمل؛ أو التعدي العقلائي دفعاً للحرص و حفظاً لنظام المجتمع، و لاشك أن شيئاً منها لا يقتضى أزيد من الصحة الفاعلية؛ ضرورة أن الدواعي الباعثة على العمل إنما تدعو إلى الصحيح في نظر الفاعل و بحسب معتقده، و الغلبة إنما تكون في موافقة عمله لما هو الصحيح عنده، و الحرج و الإختلال يندفعان بالحمل على الصحة الفاعلية، لتطابق الصحة عند الفاعل و الحامل في كثير من الموارد، و كفى بها في دفع محذور الحرج و الإختلال. و فيه: أنه إنما ذكرنا هذه الأمور بعنوان الحكمة و الداعي لبناء العقلاء على هذا الأصل، لا العلة التي يدور الحكم مدارها. و قد عرفت أن ما نشاهده من سيرتهم هذه لا تنحصر بالموارد التي تطابق الصحة الفاعلية و الصحة عند الحامل، بل تعمها و غيرها. و قد عرفت أن استمرار سيرة المسلمين على هذه القاعدة المتخذة من سيرة العقلاء يؤكد هذا المعنى؛ لأنها جرت على ترتيب آثار الصحة الواقعية على العقود و الإيقاعات الصادرة عن الغير، و عباداتهم النياتية، و أداء الواجبات الكفائية و غيرها، من غير تحقيق و تفحص عن حال فاعليها و معتقدتهم، مع ما يرى من الإختلاف الشديد بينهم في أحكام العبادات و المعاملات، لاسيما مع ملاحظة أن هذه القاعدة تعم المخالفين أيضاً، و تدل على حمل أفعالهم على الصحة و ترتيب آثارها عليها في ما لا يشترط فيه الولاية، و مخالفتهم لنا في كثير من الفروع الفقهية واضح لكل أحد، و لم يعهد السؤال عن مذهب الفاعل أو الفحص عنه بطريق آخر. نعم هاهنا صورتان قابلتان للبحث: الأولى: ما إذا علم تفصيلاً إعتقاد الفاعل و مخالفته لمعتقد الحامل بالكليته، بحيث لم يجمعهما جامع؛ كما إذا اعتقد الفاعل وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفائية حينما يعتقد الحامل حرمة. فإن حمل فعله على الصحة هنا - من باب احتمال مصادفته للواقع ولو سهواً منه - مشكل جداً، لعدم جريان شى من الأدلة السابقة فيه، و إن هو إلّا الحمل على الفساد بالنظر إلى معتقد فاعله. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٧ الثانية: ما إذا علم جهل الفاعل بالحكم أو الموضوع أو كليهما علماً تفصيلاً، كمن لا يعلم ترتيب أجزاء الوضوء أو الصلاة أو غيرها، و يأتي بها من غير علم بأحكامها، ولكن يحتمل مطابقتها

للوامع أحياناً من باب الصدفة والإتفاق. والحمل على الصحة الواقعية هنا أيضاً مشكل، وإن كان أخف إشكالاً من الصورة الأولى؛ ولذا اختار المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقاته على (الكفاية) الحمل عليها في هذه الصورة، وادعى قيام السيرة عليها، خصوصاً بعد ملاحظة جهل غالب العوام بالأحكام. وفيه: أنه لم يثبت إستقرار السيرة في الموارد التي يعلم فيها علماً تفصيلياً بجهل الفاعلين في خصوص مسائل معينة. نعم، لا يبعد جريانها في موارد يعلم إجمالاً بجهلهم ببعض المسائل أو بكثير منها، لأن غالب العوام - لاسيما أهل البوادي و من ضاهاهم - من هذا القبيل، مع أنه لا- إشكال في حمل أفعالهم على الصحة الواقعية و ترتيب آثارها عليها. ويمكن إستظهار المقصود- أعني لزوم الحمل على الصحة الواقعية لا- الصحة بنظر الفاعل - من غير واحد من الروايات الواردة في موارد خاصة: مثل ما رواه الشيخ (رضوان الله عليه) في (التهذيب)- و الصدوق (ره) في الفقيه- بإسناده عن إسماعيل بن عيسى قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: ... و إذا رأيتهم يصلون فيه فلا- تسألوا عنه). «١» بناءً على شموله لصورة العلم بكون معتقد الفاعل جواز الصلاة في ما دبح من الجلود و إن كانت غير مذكاة، لأشتهار فتاوى أبي حنيفة في العراق في ذاك العصر، و مفروض سؤال الراوي أيضاً هو الشراء من المخالفين؛ فالعمل بهذه الأمانة- أعني الصلاة فيها- ليس إلماً من جهة حمل أفعال المسلمين على الصحة الواقعية، فبالصلاة فيها يستكشف كونها مذكاة، لإعتبار التذكية في لباس المصلي واقعاً. اللهم إلا أن يقال: إن الرواية غير معمول بها، لكفاية الأخذ من سوق المسلمين و من يد المسلم من غير اعتبار الصلاة فيها، فيحمل هذا الحكم على الإستحباب و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٨ ضرب من الإحتياط. ولكن يمكن القول بكفاية الحكم المذكور في إثبات المدعى و إن كان حكماً إستحبابياً، فتأمل. نعم يظهر من بعض الروايات خلاف ذلك، و أن الحمل على الصحة إنما يجوز في ما يوافق معتقد الفاعل لمعتقد الحامل، كالروايات الكثيرة الواردة في باب «تحريم العصير إذا أخذ مطبوخاً ممن يستحلّه»؛ مثل ما رواه الكليني (رضوان الله عليه) بإسناده عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يهدى إلى البختج «١» من غير أصحابنا؟ فقال: إن كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه، و إن كان ممن لا يستحل شربه فاقبله، أو قال: (إشربه) «٢» و مثله غيره. فإن حمل فعل المسلم على الصحيح الواقعي يقتضي الحكم بالحلية هنا. و ليست هذه الصورة من الصورتين اللتين اخترنا إستثناءهما من هذه القاعدة؛ لوجود الجامع بين العقيدتين، لاستحلال الفريقين المطبوخ على الثلث. و يمكن الجواب عنه بأن المورد من موارد التهمة، و سيأتي الإشكال في جريان القاعدة فيها، و ذلك لأن مستحل المسكر لا داعي له إلى طبخ العصير على الثلث غالباً، فتسقط القاعدة في مورده، و يكون المرجع فيه هو الإستصحاب، و لاشك في أنه يقتضي الحرمة.

التنبيه الثاني: في وجوب إحراز صورة العمل

يعتبر في جريان هذه القاعدة إحراز صورة العمل، و هو القدر المشترك بين صحيحه و فاسده، بحيث يصدق عليه عنوان ذاك العمل بالمعنى الأعم من الصحيح و الفاسد؛ فإذا رأينا رجلاً يأتي بحركات نشك في صدق عنوان الصلاة عليها و لو فاسداً، كما إذا انحنى و لاندري أنه انحنى ركوع أو انحنى لأخذ شئ من الأرض، لم يكن هناك مورد للحمل على الصحة كما هو ظاهر. و مجرد كون الآتي بها قاصداً لعنوان القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٢٩ الصلاة غير كافٍ في هذا المعنى، ما لم يحرز صورة العمل خارجاً؛ لوضوح عدم كفاية مجرد القصد في صدق عنوان على عمل خارجي حتى يوثق بصورته الخاصة. نعم، إذا كانت هناك صورة خاصة مشتركة بين عمليين، فالمميز هناك هو القصد؛ فهذا الشرط غير ما سيأتي الإشارة إليه- إن شاء الله- عن قريب من إحتراط إحراز كون الفاعل بصدد العنوان الذي يراد حمل فعله على الصحيح منه. و على كل حال، إعتبار هذا الشرط في جريان أصالة الصحة في جميع موارد ما ظهر لا ستره عليه. و كأن ما ذكره المحقق الثاني في (جامع المقاصد) من: «عدم جريان أصالة الصحة في العقود إلا بعد استكمال

أركانها ليتحقق وجود العقد، و أما قبله فلا وجود له» أيضاً ناظر إلى هذا المعنى، و لذا مثل له في بعض كلماته بما إذا اختلفا في كون المعقود عليه حراً أو عبداً، أو اختلف الضامن و المضمون له فقال الضامن: ضمنت و أنا صبي، و قال المضمون له: بل ضمنت و أنت بالغ، و كذا ما يحكى عن العلامة قدس سره من الإشكال في جريانها في هذا الفرض، فإن الظاهر أن منشأ إستشكالهما في جريان قاعدة الصحة هنا هو ما ذكرنا من عدم إحراز عنوان العمل في هذه الأمثلة. و على أى حال، فإن كان مراد المحقق الثاني قدس سره من استكمال الأركان ما ذكر - كما يظهر من أمثله - فهو ممّا لا ينبغي الرّيب فيه؛ و إن كان مراده أمراً وراءه، فهو قابل للتأويل و البحث. و لا نظن أحداً يخالف ما ذكرنا عند العمل بقاعدة الصحة، و هل ترى أحداً يحكم بالصحة فيما يشكّ في صدق عنوان البيع أو النكاح ولو فاسداً على الفعل الخارجى؟ و هل تظنّ أحداً فيما إذا رأى أحداً ينحنى لا يدرى أهو انحناء ركوع أو انحناء لأخذ شى من الأرض يحكم بحمل فعله على الركوع الصحيح؟ فكل ما يكون الشكّ فيه مساوفاً للشكّ في صدق عنوان العمل و صورته لا يكون مجرى للقاعدة، فإذا شكّ في مالىة العوضين رأساً لم يصدق هناك عنوان البيع؛ لأنّ البيع إنّما يصدق في محل قابل له و لو إجمالاً؛ فإذا شكّ في أنّ المبيع حرّ أو عبد أو أنّه خمر أو مائع آخر مباح - بناءً على أنّ الشارع تصرّف في موضوع الخمر و أسقطها

التنبيه الثالث: في أنّ الصحة المستفادّة منها في كلّ مورد بحسبه

و لا إشكال في أنّه لا تثبت بهذا القاعدة إلّا الآثار المترتبة على صحّة موردها و مجراها، و من المعلوم أنّ صحّة كلّ شى بحسبه؛ فإن كان موردها عبادة أو عقداً بجميع أجزائه و شرائطه، فصحّته صحّة فعلية، و يترتب عليه ما يترقب منه من الآثار فعلاً. و أما إذا كان موردها جزءاً من أجزائهما، فصحّته صحّة تأهليّة، بمعنى قابليّة ذاك الجزء لانضمام سائر الأجزاء أو الشرائط إليه و صيرورتها عبادة أو معاملة تأهليّة، و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٣٤ تترتب عليها آثار تلك العبادة أو المعاملة إذا لحقه سائر أجزائها و شرائطها. و هذا المعنى ممّا لا ينبغي التأمل فيه، إلّا أنّ الكلام في بعض ما فرّعوا عليه، حيث فرّع عليه شيخنا الأعظم (قدس سره الشريف) فروعاً: منها: إذا شكّ في لحوق الإجازة لبيع الفضولى، فأصالة الصحة في البيع الصادر منه لا تثبت لحوق إجازة المالك به؛ لأنّ صحّته صحّة تأهليّة لا تتدلّ على أزيد من صحّة الإنشاء الصادر من الفضولى و اشتماله على شرائط الصحة. و منها: ما إذا شكّ في تحقّق القبض في الصّيرف و السلم، فإنّ جريان أصالة الصحة في العقد لا يدلّ على تحقّق القبض. و منها: ما لو ادّعى بائع الوقف وجود المسوّغ له في بيعه، فإنّ أصالة الصحة لا تثبت وجوده، لاسيّما مع بناء بيع الوقف على الفساد. و منها: ما لو ادّعى الراهن إذن المرتهن في بيع العين المرهونة، فإنّ أصالة الصحة لا تثبت إذنه. هذا ملخص ما أفاده قدس سره. أقول: قد عرفت من التنبيه السابق أنّ القاعدة الكلّية في مجرى هذه القاعدة أنّه مهمّا حصلت أركان العمل، بأقلّ ما يصدق عليه عنوانه الأعمّ من الصحيح و الفاسد، جرت فيه أصالة الصحة عند الشكّ فيما زاد عليها، ممّا يعتبر في صحّته. و أنت بعد الإحاطة بهذا تعرف حال هذه الفروع؛ فإنّ من المعلوم أنّ مجرد الإيجاب و القبول لا يجدى في تحقّق عنوان البيع، أو النكاح، أو غيرهما، ما لم ينضم إليه قابليّة محلّه، و غيره ممّا به قوامه و عليه أساسه؛ فلا يكفى إحراز مجرد الإنشاء في إجراء القاعدة في البيع و النكاح و شبههما، لا - لأدنى صحّة كل شى بحسبه، بل لأنّ عنوان البيع و أشباهه لا يصدق بمجرد نفس الإنشاء كما لا يخفى. و من هنا يعلم حال البيع الصادر من الفضولى، فإنّه بدون إجازة المالك ليس بيعاً حقيقياً، و لا يصدق عليه عنوانه - و لو بمعناه الأعم -؛ ضرورة عدم أهليّة الفضولى للعقد على مال غيره، بل هو أشبه شىء بكتابة السند و تنظيمه للتوقيع عليه ممّن بيده أمره، فليس موقف الفضولى موقف البائع حقيقة، و لا يصدق على إنشائه عنوان القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٣٥ البيع. نعم، إذا تحقّق إيجاب البيع و قبوله في محلّ قابل له و لو في الجملة، ثم شكّ في حصول بعض ما يتوقّف صحّته عليه من الشرائط، كالقبض في الصّرف و السلم، فلا ينبغي الإشكال في جواز الإعتماد على هذا الأصل لإثباتها. فهل نجد من أنفسنا إلزاماً على البحث و الفحص عن حال بيع صرف أو سلم صدر من وكيلنا و أنّه هل أقبض المثلث أو قبض الثمن في مجلسه أو لا؟ فما أفاده قدس

سره من عدم جواز الركون إلى هذا الأصل لإثبات صحة البيع و حصول النقل و الانتقال، عند الشك في تحقق القبض في الصيرف و التسليم، بمعزل عن الحق. و ليت شعري ما الفرق بين هذا الشرط و غيره من الشروط المقارنة المعتمدة في العقود؟ نعم إذا علمنا من الخارج أن المتبايعين أوقعا العقد مترددين في القبض و الإقباض، ثم شككنا في أنه بدا لهما فيهما، فالأمر كما ذكره قدس سره؛ أما إذا أحرزنا أنهما أوقعا قاصدين للنقل و الانتقال، عازمين على القبض و الإقباض، ثم شككنا في لحوقه، فلا إشكال في جريان قاعدة الصحة فيه. و بالجملة لا نجد أي فرق بين الشروط المقارنة للعقد و المتأخرة عنه، بعد إحراز عنوانه خارجاً، فلا وجه للفرق بينهما أصلاً. و أمّا مسألة الشك في مسوغات بيع الوقف، فالظاهر أنه لا ينبغي الإشكال فيها أيضاً من الجهة المبحوث عنها؛ لما عرفت في سابقه. بل الظاهر أنه ليس من فروع هذا البحث؛ فإن وجود المسوغات من الشرائط المقارنة المعتمدة في صحة العقد حين صدوره، كالمالية و الملكية و أشباههما. و لو قلنا بأن أركان البيع غير حاصله مع الشك في وجود المسوغ سقطت أصالة الصحة فيه من هذه الجهة، لأن الصحة المستفاد منها صحة تأهليته كما هو محل البحث. نعم، هنا إشكال آخر أشار إليه شيخنا الأعظم في ضمن كلامه في المقام، و هو أن طبع هذه المعاملة و بناءها على الفساد و سيأتي الإشكال في جريان أصالة الصحة في أمثال هذه المسألة. و قد ظهر ممّا ذكرنا حال الفرع الأخير، و هو ما إذا شك في إجازة المترتهن في بيع القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٣٦ العين المرهونة، و الأقوى فيه أيضاً جريان أصالة الصحة؛ لصدق عنوان البيع معه، و عدم وجود أي فرق بين هذا الشرط و سائر شروطه. اللهم إلا أن يقال: إن بيع العين المرهونة أيضاً مبني على الفساد كييع العين الموقوفة، و سيأتي الإشكال في أمثاله.

التنبية الرابع: في لزوم إحراز كون الفاعل بصدده الفعل الذي يراد ترتيب آثاره

يعتبر في إجراء هذه القاعدة إحراز عنوان الفعل و كون الفاعل بصدده، إذا كان ممّا يصلح لانطباق عناوين مختلفه عليه، و لا يمتاز بعضها من بعض إلا بقصد فاعله؛ فغسل الثوب تارة يكون بعنوان التطهير الشرعي، و أخرى بعنوان إزالة قذارته العرفية، و في الأول يراعى إطلاق الماء و طهارته شرعاً دون الثاني. و كذلك حال قراءة الحمد بعنوان جزئيتها للصلاة و قراءتها بعنوان قراءة القرآن، و لاشك في أن الحمل على الصحة من ناحية عنوان خاص يحتاج إلى إحراز كون الفاعل بصدده. و الأصل في ذلك ما مرّ مراراً من لزوم صدق العنوان الأعم من الصحيح و الفاسد في إجراء هذه القاعدة، فإذا كان العنوان من العناوين القصدية لا يكاد يصدق إلا إذا كان فاعله قاصداً له. و لكن هنا أمر يجب التنبيه عليه، و هو أن القوم قد أفرطوا في باب العناوين القصدية، و قد حققنا في محلّه أن القصد في كثير من هذه الموارد التي يسمونها عناوين قصدية لا أثر له إلا في كون الفعل بعنوانه الخاص اختيارياً و مستنداً إلى فاعله، لا في تحقق عنوان الفعل خارجاً؛ ألا ترى أن عنوان التوهين - و هو من أظهر العناوين القصدية عندهم - كثيراً ما لا يتوقف وجوده خارجاً على قصد فاعله، كمن أقدم على تلوين بيت الله و الكتب المقدسة - و العياذ بالله - بأعين الناس و مرآهم نتيجة غفلة أو نسيان؛ حيث إنه لا يشك أهل العرف في أن عمله هذا يوجب و هنا لهذه المقدسات في أنظار الناس، فيستنكرونها و يسرعون إلى إزالة النجاسة و تطهير محلّها، و إن كان الفاعل عندهم معذوراً غير مستحق للمؤاخذه و اللوم من جهة غفلته و نسيانه، إذا لم يكن مقصراً في مقدماته. نعم، لو كان العمل مشتركاً بين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٣٧ عنوانين، و لم يكن هناك ما يمتاز به خارجاً من جهة من الجهات - لو وجد أعمال كذلك - ففي مثله يمكن القول بتوقف صدق أحد العنوانين عليه على قصده. و بناءً على هذا المبني، يكون الدليل على اعتبار إحراز قصد الفاعل لهذه العناوين عدم جريان القاعدة في غير الأفعال الاختيارية، لعدم بناء العقلاء عليه كما هو واضح؛ و قد عرفت أن الفعل في هذه الموارد لا يكون إختيارياً إلا بقصد عنوانه. نعم لا يبعد أن يقال بأنه لا يجب إحرازه بطرق علمية، بل يكفي الظن الحاصل من ظاهر الحال، بأن يكون ظاهر حال الفاعل أنه بصدده العنوان الفلاني؛ فإن هذا الظن ممّا استقرّ بناء العقلاء على العمل به في مورد الصيغ الباطنية، كالقصد و العلم و العدالة، ممّا لا طريق إليها غالباً إلا بما ظواهر الحالات، و يستندون إليها في كثير من

احتجاجاتهم كما لا يخفى على من سبر أحوالهم. نعم، في غير هذه المقامات من الصِّفات الظاهرة التي يمكن إثباتها بطرق علمية غالباً لا- اعتبار بالظن عندهم. و الظهور المزبور معتبر عندهم و إن لم يكن هناك شك في صحة العمل على فرض قصده، فحججته ظهور حال الفاعل في هذه المقامات أجنبيّة عن قاعدة الصحة و إن كان يظهر بعض ثمراتها في إجراء القاعدة كما عرفت و من هنا يظهر وجه النظر في بعض ما إفاده المحقق الإصفهاني قدس سره في المقام بما لانطيل الكلام بذكره، فراجعه و تأمل. و إنّما عقدنا تنبيهاً خاصاً لهذا البحث مع أنّ شيخنا العلامة الأنصاري وغيره من المحققين أدرجوه في التنبيه الآتي، لما فيه من الآثار الخاصية التي تظهر في إجراء القاعدة في مقامات مختلفة.

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

قد عرفت أنّ الصحة التي يحمل عليها فعل الغير هي الصحة عند الحامل، و عبارة أخرى الصحة الواقعية لا الصحة الفاعلية، فترتب عليه جميع ما يترتب على الفعل الصحيح الواقعي من آثاره، من غير فرق بين تلك الآثار. إلّا أنّه قد يظهر من القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٣٨ بعض كلماتهم في بعض المقامات التفكيك بينها أحياناً، مثل ما نسب إلى المشهور من عدم جواز الإكتفاء بعمل النائب عند الشكّ إلّا أن يكون عدلاً، و إن كان مستحقاً للأجرة؛ و مثل ما حكاه شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري قدس سره عن بعض من اشتراط العدالة فيمن يوضّئ العاجز عن الوضوء، و ارتضاه المحقق الهمداني قدس سره في بعض تعليقاته على (الفرائد). أقول: أمّا ذهاب المشهور إلى اعتبار العدالة في النائب فمحلّ تأمّل و إشكال، قال في (المدارك) في بحث النيابة من كتاب «الحج» ما لفظه: «و لم يذكر المصنف من الشرائط عدالة الأجير، و قد اعتبرها المتأخرون في الحجّ الواجب، لا لأنّ عبادة الفاسق تقع فاسدة، بل لأنّ الإتيان بالحجّ الصحيح إنّما يعلم بخبره، و الفاسق لا يقبل إخباره بذلك». و يظهر منه أنّ الشهرة لو ثبتت فإنّما هي حادثة بين المتأخرين؛ هذا مضافاً إلى إمكان حمل كلام من اعتبر العدالة على خصوص صورة الشكّ في أصل تحقّق العمل، لا في صحته مع العلم بصدوره. و على أيّ حال، فقد استوجه الشيخ قدس سره ما نسب إلى المشهور من عدم جريان أصالة الصحة في عمل النائب و وجهه بما حاصله: إنّ لفعل النائب عنوانين: أحدهما: من حيث إنّ فعله من أفعاله، و به يستحقّ الأجرة، و يترتب عليه غيره من آثاره. ثانيهما: من حيث إنّ عمله تسيبي للمنوب عنه، حيث إنّ المنوب عنه بمنزلة الفاعل بالتسيب، و كأنّ فعل النائب صادر عنه و قائم به؛ و من هذه الجهة الفعل فعل المنوب عنه. و أصالة الصحة في فعل النائب إنّما تنفع في ترتيب آثاره عليه من الجهة الأولى دون الثانية، ففي موارد الشكّ لا محيص عن التفكيك بين العنوانين و ترتيب خصوص آثاره التي تترتب عليه بعنوان أنّه فعل النائب، لا ما يترتب عليه بعنوان أنّه فعل المنوب عنه؛ و من هنا يحكم بإستحقاقه الأجرة و لا يحكم ببرائه ذمّة المنوب عنه. إنتهى محصل كلامه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٣٩ و اعترض عليه جمع ممّن تأخّر عنه، قائلين بشمول القاعدة لباب النيابة، و جواز الحكم ببراءة ذمّة المنوب عنه، و عدم لزوم الإستنابة عنه ثانياً؛ و ذكروا في دفع إستدلالة قدس سره مقالات شتى تعلم من مراجعته كتبهم. ولكنّ المذموم ظهر لي أنّ عمدة الإشكال في كلامه قدس سره إنّما نشأ من حسبان فعل النائب فعلاً تسيبياً للمنوب عنه، مع أنّه لا ينبغي الرّيب في عدم جواز إسناده إليه إلّا مجازاً؛ لأنّ المفروض أنّ النائب فاعل مختار مستقلّ في فعله، و إن كان المنوب عنه محرّكاً و داعياً له إلى العمل؛ و لاشكّ أنّ الفعل في هذه المقامات يستند إلى المباشر، فالفعل فعل النائب لا غير. و لا فرق في ذلك بين القول بأنّ حقيقة النيابة عبارة عن تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، و القول بأنّ حقيقتها هي قصد تفرّغ ذمّة الغير بعمله، و أنّه لا يعقل تنزيل نفسه منزله أو تنزيل فعله منزله فعله؛ فإنّ الفعل حقيقة فعله، و صادر عنه باختياره و إرادته و إن كانت فائده لغيره. نعم، قد يسند الفعل إلى السبب، و ذلك فيما إذا كان أقوى من المباشر، و كان المباشر مقهوراً على العمل غير مستقلّ في إرادته، لا في مثل المقام المفروض إستقلاله فيه. و حينئذ إذا جرت أصالة الصحة في حقّ النائب و الأجير يحكم بصحة فعلهما، و تترتب عليه جميع ما للعمل الصحيح من الآثار، فإن كان عمله صلاة فهي

صلاة صحيحة بحكم هذه القاعدة، و يترتب عليها جميع ما للصلاة الصحيحة الصادرة منهما بهذا العنوان من الأثر، و منها براءة ذمّة المنوب عنه، و عدم لزوم الإستنابة عنه ثانياً. ثم إنَّ المحقّق النائيني قدس سره أورد في بعض كلماته في المقام على مقالته الشّيخ قدس سره إيراداً حاصله: إنَّ التفكيك المذكور في كلام الشّيخ بين استحقات الأجره و بين براءة ذمّة المنوب عنه من غرائب الكلام؛ إذ مع إحراز قصد النيابة يحكم بمقتضى قاعدة الصّحة بصحّة الفعل الثّيابي و يترتب عليه إستحقاق الأجره و براءة ذمّة المنوب عنه، و مع عدم إحرازه لا يحكم بشي منهما؛ فإنّ ما يترتب عليه إستحقاق الأجره ليس إلّا صدور الفعل الصحيح من الثّائب، و هو بعينه موضوع للأثر الآخر أى فراغ ذمّة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤٠ المنوب عنه، فكيف يمكن التفكيك بينهما؟ إنتهى. ولكن يمكن أن يوجه هذا التفكيك بأنّ الملازمة بين هذين الأثرين و إن كانت ثابتة بحسب الحكم الواقعي - كما أنّ قاعدة الصّحة لو كانت جارية أثبتتهما-، إلّا أنّه بعد المنع من جريانها لبعض ما ذكر يمكن القول باستحقاق الأجره على ذاك العمل الّذي يدعى صحّته، لا لقاعدة الصّحة؛ بل لأنّه لما لم يكن هناك طريق عادة لإثبات صحّة عمل الأجير إلّا قوله فلا محالة تنصرف الإجارة إليه. نعم، للمستأجر أن يراقب الأجير أو يبعث معه من يراقبه في عمله، و أمّا إذا لم يراقبه و خلّاه و نفسه و أوكل الأمر إليه، فعليه أن يقبل قوله؛ و هذا أمر ظاهر لمن سبر حال العقلاء في استيجاراتهم، فتأمّل. ثمّ إنّه قد يفصل في المقام بين مسألة الثّياب، و مسألة وضوء العاجز و شبهها، بجريان القاعدة في الأولى دون الثانية؛ إختاره المحقّق الهمداني قدس سره في بعض تعليقاته على (الفرائد)، و استدلّ على مختاره بما حاصله: إنّ تكليف العاجز هو إيجاد الفعل بإعانة غيره، فالواجب عليه هو الوضوء و لو كان بإعانة الغير، فإجراء أصالة الصّحة في فعل غيره- و هو التوضيئة- لا يثبت صحّة فعله- و هو الوضوء-. هذا ملخص كلامه. و فيه: إنّ فعل المعين إذا كان محكوماً بالصّحة بمقتضى القاعدة يترتب عليه جميع آثارها، حتّى ما كان مترتباً على لوازمه العقليّة؛ لأنّها من الأمارات المعتمدة لا من الأصول العمليّة، و من المعلوم أنّ صحّة وضوئه من آثار صحّة فعل الغير؛ بل هما أمر واحد يتفاوتان من ناحية الإسناد إلى العاجز و من يعينه. فما أفاده قدس سره من عدم إثباته صحّة الوضوء ممنوع، إلّا أن يرى القاعدة من الأصول العلميّة التي لا تثبت لوازمها العقليّة، و يرى هذين العنوانين المنطقيين على فعل واحد باعتبارين من قبيل اللوازم العقليّة، و كلاهما محلّ إشكال. نعم، يمكن الإيراد على جريان القاعدة في أمثال المقام من ناحية أخرى، و هي: أنّ السيرة العقلانيّة التي يستند إليها في إثبات كليّة القاعدة غير جارية في أفعال القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤١ الغير، إذا كانت بمرئى و مسمع من المكلف و كان منشأ شكّه عروض الغفلة له عن فعله أحياناً. و انسداد باب العلم الّذي هو الحكمة في حجّية أمثال هذه الطّرق إنّما هو في غير هذه الأفعال التي تكون بمرئى من المكلف؛ نعم، إذا كان الفاعل مع حضوره كالبعيد، كالحجّام بالنسبة إلى غسل موضع الحجامة في الظهر، فلا يبعد حينذاك إجراء أصالة الصّحة في فعله، و لعلّه إليه يشير ما ورد من أنّ الحجّام مؤتمن، فتأمّل.

التنبيه السادس: هل القاعدة من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟

إشارة

وقع الكلام بين الأعلام في أنّ قاعدة الصّحة هل هي من الأمارات المعتمدة؟ كما يظهر من كل من استند في حجّيتها إلى ظهور حال المسلم؛ أو من الأصول العمليّة؟ كما اختاره المحقّق النائيني و بعض من تأخّر عنه، و قد يستظهر من عبارة الشّيخ الأعظم أيضاً، و إن كان هذا الإستظهار محلّ تأمّل و إشكال. أو يفصل بين مواردّها؟ فإن كان منشأ الشكّ في الصّحة احتمال تعمد الإخلال بما يعتبر في العمل من الأجزاء و الشرائط، أو احتمال عروض الغفلة و السهو مع علم الفاعل بالحكم، فهي من الأمارات؛ نظراً إلى أنّ احتمال التعمد خلاف ظاهر حال الفاعل، كما أنّ احتمال عروض الغفلة و السهو منافٍ لما ورد في باب قاعدة الفراغ من التعليل بالأذكريّة حين الفعل، حيث إنّ وروده في ذاك الباب لا يوجب إختصاصه به بعد كونه أمراً عاماً يعمّ العامل و الحامل الأوّل في قاعدة الفراغ و الثّاني

فيما نحن بصدده. وأما إن كان منشأ الشك احتمال جهل الفاعل بالحكم - بناءً على شمول القاعدة له -، فلا محالة تكون أصلاً تعديتاً؛ لعدم وجود ملاك الأمارية فيها أصلاً، وقد اختار هذا المذهب المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقاته على (الكفاية)، و انتصر له بما ذكر. و أورد عليه المحقق الثائني في بعض كلماته في المقام بما حاصله: إن غاية ما يستفاد من التعليل بالأدوية - وكذلك ظهور حال المسلم - هو حمل فعله على القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤٢ الصحة عند فاعله، لا الصحة الواقعية التي نحن بصددها؛ فإذن لا مجال لعد هذا الأصل من الأمارات المعبرة بل لا يكون إلا من سنخ الأصول العملية. أقول: لا طريق لنا إلى تحقيق حال هذه القاعدة من حيث كونها أماراً أو أصلاً من الأصول العملية إلا بمراجعة أدلة حجيتها و تنقيح مفادها، و حيث كان العمدة من بينها السيرة المستمرة بين العقلاء فلا بد من تحقيق حال هذه السيرة و مبدئها، فنقول و منه عز شأنه التوفيق: إن كان منشأ هذه السيرة الغلبة الخارجية فتكون القاعدة من الظنون المعبرة و الأمارات العقلانية لامحالة؛ و إن كان الوجه فيها اقتضاء طبع العمل لذلك، و أن الفاسد على خلاف طبعه؛ حيث إن الفاعل بحسب دواعيه الخارجية لا يتوجه إلا نحو العمل الصحيح عادة، فإنه منبع الآثار و إليه يرغب الرّاعبون كما عرفت بيانه و أحياناً عند ذكر الأدلة، فهذا أيضاً يقتضى كونها من الأمارات. اللهم إلا أن يقال: إن مقتضاها هي الصحة الفاعلية لا الصحة الواقعية؛ فإن الذي يقتضيه طبع العمل بحسب دواعي العاملين هو الصحة عندهم لا الصحة الواقعية التي بنينا عليها الأمر في هذه القاعدة، و من هنا يسرى الإشكال إلى أساس هذا الوجه، و يسقط بناء هذه السيرة على هذا الأساس. ولكن يمكن دفع الإشكال بأن مخالفة إعتقاد الفاعل للحامل و إن لم يكن نادراً، إلا أن الأغلب إتفاهما في موارد الإبتلاء كما هو ظاهر لمن تتبعها، فالوجه في استناد سيرة العقلاء إلى اقتضاء طبع العمل هو ملاحظة الغلبة بهذا النحو. و نظيره من بعض الجهات ما ورد في باب قاعدة الفراغ من التعليل بقوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، فإن الفاعل إذا كان بحسب الغالب حال اشتغاله بالعمل أذكر فظاهر حاله أنه يجرى على وفق دواعيه إلى الفعل الصحيح لأنه المذمى يوصله إلى أغراضه، و من البعيد إقدامه على فعل فاسد؛ فهو بحسب طبعه الأولى يتوجه نحو العمل الصحيح، فالتعليل المذكور هناك يشبه ما أشرنا إليه هنا من اقتضاء طبع العمل للصحة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤٣ و إن كان الوجه في استقرار السيرة على الحمل على الصحة لزوم الحرج و اختلال النظام على تقدير عدم حمل فعل الغير عليها، فالظاهر كون القاعدة حينئذ من الأصول العملية التعديتية؛ لأن المفروض عدم ملاك الأمارية فيها على هذا التقدير، بل لا يبنى عليها إلا لبعض مصالح المجتمع. و حيث قد عرفت أن الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني، فالأقوى كونها من الأمارات. كما أنه ظهر بما ذكرنا إندفاع ما أفاده المحقق الثائني في توجيه عدم كونها من الأمارات، من أن ظاهر حال الفاعل جريه على العمل الصحيح باعتقاده لا الصحيح الواقعي الذي هو المقصود في المقام؛ و ذلك لما أشرنا إليه من تطابق المعنيين في أغلب موارد الإبتلاء و إن كان إختلافهما أيضاً غير نادر في نفسه، فملاك الأمارية - و هو الكشف الظني عن الواقع - موجود فيه. كما ظهر أيضاً وجه اندفاع ما اختاره المحقق الإصفهاني، من القول بالتفصيل بين ما كان منشأ الشك فيه احتمال التعمد أو عروض الغفلة و السهو مع العلم بالحكم، فهو من الإمارات؛ و بين ما إذا كان منشؤه احتمال الجهل بالحكم، فهو من الأصول العملية؛ و ذلك لكفاية إيرائه الظن النوعي و كونه كاشفاً ظنياً بحسب أغلب موارد في كونه من الإمارات، و إن لم يورث الظن الشخصي في بعض موارد لأمر عرضية. و ما ذكره قدس سره من دعوى غلبة جهل الفاعلين بصحيح الأفعال و فاسدها ممنوعة.

ثمره هذا النزاع:

قد يقال بظهور ثمره النزاع بين كون هذا الأصل من الأمارات أو الأصول العملية في إثبات اللوازم العقلية و العادية - كما هو الشأن في غيره من موارد إختلاف الإمارات و الأصول -؛ و قد مثل له بما لو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك - كالخمر و الخنزير -، أو بعين من أعيان ماله، فعلى القول بكونه من الأصول التعديتية يحكم بصحة الشراء و عدم إنتقال شيء من تركه المشتري إلى البائع، و عدم خروج تلك العين من تركته، لأصالة عدمه؛ و أما على القول بكونه من الإمارات فيحكم بمقتضى قاعدة الصحة

بانتقال شيء من تركته إلى البايع. هكذا أفاد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤٤ الشيخ الأعظم قدس سره. وحكى عن العلامة قدس سره في (القواعد) فيما لو اختلف الموجر والمستأجر، فقال الموجر: «آجرتك كل شهر بدرهم»، وقال المستأجر «بل سنة بدينار» أنه: (في تقديم قول المستأجر نظر؛ فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول هنا؛ وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجره مدّة معلومة أو عوضاً معيناً، وأنكر المالك التعيين فيهما، والأقوى التقديم فيما لم يتضمّن دعوى) إنتهى. ولا يخفى أن ما قواه أخيراً من تقديم قول المستأجر المدعى لصحة الإجارة في المقامين إذا لم يتضمّن دعوى وعدم قبوله فيما يتضمّن ذلك، ظاهر في عدم إثبات القاعدة لما يترتب على الصحة من اللوازم العقلية؛ فإن الحكم بصحة الإجارة في الفرض الأول لا يقتضى شرعاً كونها سنة بدينار، بل هو من اللوازم العقلية لمفروض البحث. كما أن الصحة في الفرض الثاني لا تقتضى وقوع الإجارة على مدّة معينة أو عروض معين، وإنما يلزمها ذلك لما علمناه من الخارج من كيفية مورد تنازعهما. والتحقق - كما ذكرناه في محلّه - أن ما هو المعروف من أن مجرد كون شيء من الأمارات المعبرة يوجب ترتب جميع الآثار الشرعية الثابتة لمورده عليه - ولو كانت بوسائط عقلية أو عادية - ممّا لا أصل له، وإن اشتهر بين الأصوليين في العصور الأخيرة؛ بل الحق أن ذلك تابع لدليل حجيتها بحسب اختلاف الغايات والمقامات - والمقامات في ذلك مختلفه جداً -، حتى أن «البينة» التي لا إشكال عندهم في كونها من الأمارات الشرعية لا يمكن الحكم بترتب جميع لوازمها العقلية عليها، وإن صرح به غير واحد. فمثلاً لو علمنا من الخارج بأن هذا المائع المعلوم لو كان نجساً لكان خمرًا ثم قامت البينة على نجاسته، فهل يحكم بكونه خمرًا ويجرى عليه جميع ما للخمر من الآثار؟ لانظر أحدًا يلتزم به في عمله، وإن لهج به لسانه أحياناً عند البحث؛ وليس ذلك إلا لأن اعتبار هذه اللوازم مقصورٌ على ما يفهم من إطلاق أدلته حجيتها. فمفاد قاعدة «اليد» مثلاً - لو قلنا بحجيتها من باب الأمارات - ليس إلا إثبات القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤٥ الملكية وأحكامها و لوازمها، وأما الأحكام التي تثبت لموردها لا من جهة الملكية فلا يمكن الحكم بثبوتها؛ فلو علمنا إجمالاً أن المائع الفلاني إما خمر أو ماء مطلق، ثم دلت اليد على أنه ملك، فلا يمكن الحكم بكونه ماءً مطلقاً، بحيث يجرى عليه أحكامه من الطهارة الحديثة والخبيثة. والحاصل أن مفاد قاعدة اليد ثبوت الملكية لصاحبها و يترتب على موردها ما للملك من الأثر؛ ولا يبعد إثبات بعض لوازمها، مثل الشهادة التي نطق بها بعض الأخبار الدالة على جواز الشهادة على الملك بمجرد اليد، ولكن لا يترتب عليه جميع ماله من اللوازم والآثار العقلية والعادية وإن كانت غير مرتبطة بعنوان الملكية. وكذلك قاعدة «الفراغ» إن قلنا بأنها من الأمارات؛ فإن غاية ما يستفاد منها صحة العمل المفروغ عنه، و ترتب آثاره عليه، من فراغ الذمّة و ما يترتب عليه من الأحكام، لا كل ما يلازمه عقلاً وعادة و لو من جهات آخر، مثل كون المصلّى على وضوء فعلاً لو كان منشأ الشك في صحة الصلاة الصادرة منه كونه على وضوء حالها؛ ولذا حكموا بوجوب تحصيل الطهارة عليه للأعمال المستقبلية. و من هذا القبيل أصالة الصحة في فعل الغير؛ فإن مفادها - و لو على القول بأماريتها - كون الفعل صحيحاً و يترتب عليه جميع أحكام الصحة و لو كانت بوسائط عقلية أو عادية، و أمّا ما يترتب على لوازمها و ملزوماتها من الأحكام التي لم يؤخذ في موضوعها الصحة و الفساد، فلا يمكن إثباتها بهذه القاعدة. ففي الفرع الأول من الفرعين اللذين سبق ذكرهما صحة الشراء و إن كانت واقعة مستلزماً لانتقال شيء من تركه المشتري إلى البائع، إلا أن ذلك ليس من أحكام صحة الشراء بما هي هي؛ فإن أثرها هو انتقال الثمن إلى البائع أيّاً ما كان، و أمّا أن هذا الثمن الشخصي كان عيناً من الأعيان المملوكة و أنّها كانت في أمواله التي تركها للورثة فهو شيء آخر علمناه من الخارج، لا أنه من آثار الصحة و لو بالواسطة. هذا بالنسبة إلى جريان أصالة الصحة في هذا الفرع. و أمّا ما قد يقال من أننا نعلم هنا إجمالاً بأن المشتري إما لم يملك المثلث، و إما انتقل شيء من تركته إلى البائع، القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤٦ فالحكم بملكيته للمثلث و انتقال جميع تركته إلى الورث أمر مقطوع البطلان، فهو حق، ولكن لا دخل له بقاعدة الصحة و أحكامها و إن كان دخيلاً في استنباط حكم هذه المسألة. و من هنا يظهر الحال في الفرع الثاني المحكى عن (القواعد)، و هو ما إذا اختلف المالك و المستأجر في المدّة أو العوض، فادعى المستأجر مدّة معلومة أو عوضاً معيناً، و أنكره المالك؛ فإن أصالة الصحة تقتضى تقديم قول المستأجر، و عدم قبول قول المالك المدعى للفساد إلا ببينة. و يترتب على صحة

الإجارة ما لها من الأحكام و لو بوسائط عقلية أو عادية، و أمّا أنه ما هي مدّة الإجارة و ما هو عوضها؟ فهذا أمر لا يمكن إثباته بمجرد الحكم بالصحة، حتى إذا علمنا من الخارج بأنها لو كانت صحيحة لكانت على هذا العوض المعلوم أو بهذه المدّة المعلومه؛ فإنّ صحّة الإجارة من حيث هي لا تتوقّف على مدّة خاصّة أو عوض كذلك، بل هي أعم منه. و لقد أجاد العلّامة قدس سره فيما أفاده أخيراً، من تقديم قول المستأجر فيما لم يتضمّن دعوى. و أمّا حكم هذه المسألة من حيث صحّة الإجارة في الشّهر الأوّل- إذا اختلفا و قال الموجر: آجرتك كلّ شهر بدرهم، و قال المستأجر: بل سنّة بدينار-، أو عدم صحّتها، فله مقام آخر لا دخل له بما نحن بصدده من فروع أصالة الصحّة، و موعداً فيه كتاب الإجارة إن شاء الله تعالى.

التّنبه السابع: هل تقدم قاعدة الصحّة على أصالة الفساد في المعاملات وأصالة الاشتغال في العبادات؟

أمّا على المختار من حجّيتها على نحو سائر الأمارات المعتبرة فواضح؛ و أمّا على القول بكونها أصلاً عملياً، فللزوم لغويتها رأساً على تقدير عدم تقدّمها عليهما؛ فإنّه ما من مورد يجرى فيه قاعدة الصحّة إلّا و هناك أصالة الفساد- إن كان معاملته- أو أصالة بقاء شغل الذمّة- إن كان عبادة-، كما هو ظاهر لا يخفى. مضافاً إلى ما قد يقال من أنّ أصالة الصحّة بالنسبة إليهما من قبيل الأصول القواعد الفقهية، ج 1، ص: 147 السببية فإنّ الشكّ في بقاء شغل الذمّة في العبادات، أو حصول آثار المعاملات من النقل و الإنتقال و غيرها، مسبّب عن صحّة العمل العبادي أو العقد الصادر من عاقده. هذا حالها بالنسبة إلى أصالة الفساد. و أمّا بالنسبة إلى الأصول الموضوعية الجارية في موارد قاعدة الصحّة، فلا إشكال في تقدّم القاعدة عليها أيضاً؛ أمّا بناءً على كونها من الأمارات المعتبرة فظاهراً؛ و أمّا بناءً على عدّها من الأصول العملية، فلما عرفت في أصالة الفساد من لزوم اللغوية، فإنّه قلّمّا يوجد مورد يجرى في أصالة الصحّة إلّا و يوجد هناك أصول موضوعية على خلافها؛ مثلاً: إذا شكّ في صحّة العبادة من جهة الشكّ في الطهارة أو الإستقبال أو غيرها، فأصالة عدم هذه الأمور تدلّ على فسادها؛ كما أنّه إذا شكّ في صحّة عقد من العقود، من جهة الشكّ في معلوميّة العوضين أو الإنشاء الصحيح أو القدرة على التسليم أو غير ذلك، فأصالة عدم هذه الأمور تقتضي فسادها؛ لأنّ علم المتعاقدين و قدرتهما و صدور الإنشاء الصحيح منهما كلّها أمور حادثه، مسبوقه بالعدم؛ فإذا لا يبقى لأصالة الصحّة إلّا موارد طفيفة. لا يقال: إنّ شرائط المتعاقدين أو العوضين ليست دائماً من الأمور الوجودية المسبوقه بالعدم؛ فإنّ منشأ الشكّ قد يكون من ناحية زوال قدرة المتعاقدين أو علمهما بعد القطع بوجوده، و مثل هذا كثير جدّاً؛ فإذا لا يبقى مجال للقول بلزوم اللغوية على فرض تقديم الأصول الموضوعية عليها. لأنّنا نقول: إنّ ما لا يكون مسبوقاً بالعدم فالغالب معلوميّة سبق وجوده، كما إذا شكّ في بقاء المتعاقدين أو العوضين على ما كانا عليه من شرائط الصحّة، و من الواضح أنّ اعتبار أصالة الصحّة في هذه المقامات أيضاً لغو؛ للإستغناء عنها بالأصول الوجودية الجارية في مجراها، فتدبّر. و أمّا الموارد التي لا يعلم حالها من الوجود و العدم فقليلة جدّاً، لا يمكن تنزيل القاعدة عليها.

التّنبه الثامن: في مستثنيات هذه القاعدة

يستثنى من عموم قاعدة الصحّة صورتان: الصورة الأولى: ما إذا كان العمل بحسب طبيعته مبيّناً على الفساد، بحيث تكون الصحّة فيه أمراً إستثنائياً على خلاف طبعه، كبيع الوقف، فإنّه بمقتضى طبعه فاسد؛ لأنّه لا يباع و لا يورث، و إنّما يجوز بيعه لأمر خاصّة عارضة أحياناً تقتضى الجرى على خلاف مقتضى طبيعته، كالخلف بين أربابه، و أدائه إلى الخراب، على ما فصلّوه في كتاب الوقف. و كذلك بيع العين المرهونة، فإنّ طبعه الأوّل يقتضى الفساد، و صحّته إنّما تكون بإذن ممن المرتهن. و أمثله في أبواب العبادات أيضاً كثيرة، كالصّلاة في النجس المعلوم، فإنّها فاسدة إلّا في موارد الضرورة لبرد أو نحوه. ففي هذه المقامات و أمثالها لو شكّ في صحّة

العقد أو العبادة الصادرة من الغير لا يجوز الحكم بصحتها بمقتضى هذه القاعدة، بل لابد من إقامة دليل آخر عليها؛ وذلك لما عرفت غير مرة من أن عمدة أدلتها هي السيرة المستمرة بين العقلاء، وهي غير جارية في هذه المقامات كما لا يخفى على من تتبع مواردها. و للمحقق اليزدي قدس سره في المجلد الأول من (ملحقات العروة) كلام لا يخلو إيراده عن الفائدة في المقام؛ وإليك نص عبارته، قال في المسألة «٦٣» من كتاب الوقف: «إذا باع الموقوف عليه أو الناظر العين الموقوفة، ولم يعلم أن يبيعه كان مع وجود المسوّغ أو لا، فالظاهر عدم جريان قاعدة الحمل على الصحة، فلو لم يثبت المسوّغ يجوز للبطن اللاحقة الانتزاع من يدي المشتري؛ فهو كما لو باع شخص مال غيره مع عدم كونه في يده ولم يعلم كونه وكيلًا عن ذلك الغير، فإنه لا يصح ترتيب أثر البيع عليه. ودعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ لا تكفي في الحكم بصحة الشراء، ولا يجوز مع عدم العلم به الشراء منها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٤٩ و دعوى الكفاية من حيث كونها من ذى اليد الذى قوله مسموع بالنسبة إلى ما فى يده، ولذا إذا رأينا شيئاً فى يد الدلال المدعى للوكالة عن صاحبه فى بيعه جاز لنا الشراء منه، مدفوعة بأن يد مدعى الوكالة يد مستقلة وأما على السلطنة على التصرف فيه، بخلاف يد الموقوف عليه مع اعترافه بأن ما فى يده وقف، فإنها ليست يداً مستقلة؛ لأنها فى الحقيقة يد الوقف، المفروض عدم جواز بيعه. فيد الموقوف عليه و الناظر إنما تنفع فى كيفية التصرفات التى هى مقتضى الوقف، لا فى مثل البيع الذى هو مناف و مبطل له؛ فهى نظير يد الودعى التى لا تنفع إلما فى الحفظ لا فى البيع، فإذا ادعى الوكالة بعد هذا فى البيع إحتاج إلى الإثبات، و أن يد الأمانة صارت يد وكالة، و إلفاً لأصل بقاؤها على ما كانت عليه» «١» إنتهى. أقول: أما ما أفاده - قدس الله سره - من عدم جريان قاعدة الصحة هنا فهو صحيح متين، و وجهه ما ذكرناه. و أما عدم جواز الإعتماد على دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ، من باب قبول دعوى صاحب اليد، ففيه: أن المتصدى لبيع الوقف - على ما صرح به فى كتاب البيع - هو البطن الموجود من الموقوف عليهم بضميمة الحاكم ولاية عن سائر البطون، أو خصوص الناظر عليه؛ قال شيخنا الأعظم فى (المكاسب): «إن المتولى للبيع هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيم من قبل سائر البطون، و يحتمل أن يكون هذا إلى الناظر إن كان، لأنه المنصوب لمعظم الأمور الرجعة إلى الوقف، إلا أن يقال بعدم انصراف وظيفته المجعولة من قبل الواقف إلى التصرف فى نفس العين» إنتهى. و كيف كان، فالمتولى لبيع الوقف إما هو الموقوف عليه مع الحاكم، أو الناظر؛ فيدهما قبل عروض المسوّغات يد التصرف فى منافع الوقف بصرفها فى مصارفها، و فى عينه بالإصلاح و التدبير، و أما بعد عروض المسوّغ فيدهما يد البيع و إبدال العين الموقوفة، أو صرف قيمتها فى مصارف خاصة؛ على تفصيل ذكره فى أبواب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥٠ بيع الوقف. و الحاصل أن الموقوف عليه و الناظر تختلف يدهما باختلاف الظروف، ففى ظرف عدم وجود المسوّغ يدهما ليست يداً مستقلة؛ و أما فى ظرف وجود المسوّغ فهى يد مستقلة يجوز لها البيع. و إن شئت قلت: إن يدهما يد مستقلة فى كل حال، ولكن تصرفاتهما فى العين الموقوفة يبيعهما مشروطة بشرائط معينة. و نظيره فى ذلك يد الولي، فإنها يد مستقلة فى أموال المولى عليه، ولكن تصرفاته فيها منوطه بوجود المصلحة فيها، أو عدم المفسدة، على خلاف فيها. و حينئذ، لا يبعد جواز الركون إلى دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ فى بيعها، كما يجوز الإعتماد على دعوى الولي وجوده فى بيع مال المولى عليه بلا إشكال. اللهم إلا أن يقال: إن وجود المسوّغ فى بيع الوقف أمر نادر إتفاقي، بخلاف وجود المصلحة فى بيع مال المولى عليه، فإنه شائع ذائع، و هذا هو الفارق بين المقامين؛ فالمتولى لبيع الوقف المدعى لوجود المسوّغ متهم فى دعواه و إن كان ذا يد بالنسبة إلى العين الموقوفة، فلا يسمع دعواه بخلاف الولي. و هو قريب جداً. فهذا هو السر فى عدم سماع دعوى الموقوف عليه أو الناظر وجود المسوّغ فى بيع العين الموقوفة لا ما ذكره قدس سره. و أما ما أفاده من عدم سماع قول الودعى إذا ادعى الوكالة فى بيع الوديعه، و أنه محتاج إلى إثبات إنقلاب يد الأمانة إلى يد الوكالة، فهو عجيب، فإنه لا ينبغى الشك فى سماع دعواه؛ ضرورة أنه إذا رأينا مالاً فى يد زيد، ثم رأينا بعد ذلك فى يد عمرو و هو يدعى الوكالة عن زيد فى بيعه، فلا شك فى قبول دعواه فيه؛ فهل يد الودعى هنا أسوأ حالاً من عدم اليد على المال بالمرّة؟ و بالجملة إنقلاب اليد أمر شائع يقبل قول مدعيه إذا لم يكن متهماً؛ مثلاً: إذا ادعى أحد الوكلاء عن غيره فى بيع ماله، ثم ادعى بعد يوم أنه اشتراه بنفسه من مالكه أو وهبه إياه، فلا شك فى قبول

قوله، و انقلاب يد الوكالة إلى يد الملك. وكذا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥١ إذا رأينا أحداً يسكن داراً يدعى أنه استأجرها، ثم رأينا يدعى أنه اشتراها من مالكةا ولم يكن متهماً، فلا ريب في قبول قوله، و انقلاب يد الإجارة إلى يد الملك. و أمثله كثيرة جداً. الصورة الثانية: إذا كان الفاعل متهماً في فعله، فإنه يشكل حمل فعله على الصحيح؛ و المراد من الإتهام وجود قرائن ظنية خارجية توجب الظن بالفساد عادة لمن أطلع عليها، لا كل ظن شخصي من أى واد حصل. و ذلك كما إذا ادعى من كان وكيلاً في شراء أموال كثيرة تحتاج إلى الكيل أو الوزن أنه اشتراها مراعيًا لجميع شروط الصحة فيها من الكيل و الوزن اللازمين و غيرهما، في وقت لا يسعه عادة، فإنه و إن كانت مراعاة تلك الشروط ممكنة في حد ذاتها على خلاف العادة إلا أن العادة تقضى بخلافها؛ و هذه قرينة ظنية توجب سوء الظن بدعواه، و اتهامه فيما يقول لغالب الناس. و كذا إذا ادعى الأجير في الصلاة و غيرها أنه أتى بصلوات كثيرة، مراعيًا لجميع أجزائها و شرائطها من الطهارة و الموالة و غيرهما في وقت لا يسعه عادة، إلى غير ذلك من الأمثلة. و الزكون إلى القاعدة في تصحيح هذه الأفعال عند الشك في صحتها مشكل جداً. و الوجه فيه ما عرفت نظيره في الصورة السابقة من قصور أدلة حجبتها و عمدتها السيرة المستمرة بين العقلاء - عن شمول هذه الموارد كما هو ظاهر لمن تتبعها. و لا أقل من الشك، و هو كاف في الحكم بعدمها في أمثال المقام. هذا، و يمكن القول برجوع الصورة الأولى إليها أيضاً؛ فإن بيع الوقف بدعوى وجود المسوغ و أمثاله من مظان التهمة غالباً، و يكون مدعيه متهماً فيما يدعيه، فتدبر.

التنبيه التاسع: هل تجرى القاعدة في أفعال المكلف نفسه؟

ظاهر كثير من عناوين كلمات القوم إختصاص قاعدة الصحة بأفعال الغير، بل ظاهر بعضها إختصاصها بأفعال المسلمين فحسب. لكن قد عرفت في صدر البحث القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥٢ أنه لا فرق في هذا بين المسلم و غيره أصلاً، بعد ما كان مدركه بناء العقلاء عليه، و سيرتهم المستمرة في أمورهم، لا يفرقون في ذلك بين أتباع المذاهب المختلفة، و لا بين المليين و غيرهم؛ و قد أمضاها - على هذا الوجه - الشارع المقدس و لم يردع عنها، و لا يزال المسلمون يتعاملون مع المعاملات الصادرة عن أهل الذمة معاملة الصحيح، مع ما فيها من احتمال الفساد و لو على مذهبهم، و ليس هذا إلا العمومية القاعدة، و عدم إختصاصها بالمسلمين. نعم في الموارد التي لا يتمشى الفعل الصحيح من غير المسلم، أو يعلم علماً تفصيلياً بإختلاف عقديتهم مع ما عليه المسلمون من الأحكام، و لا يكون بينهما جامع، لا يمكن حمل فعلهم على الصحيح. و قد عرفت في التنبيه الأول جريان هذا المعنى في حق المسلمين أيضاً، إذا اختلفوا في الآراء الفقهية، و لم يجمعهم جامع، على ما فصّلناه هناك فراجع؛ فليس هذا أيضاً مقصوداً على غير المسلمين. و أما تخصيص القاعدة بأفعال الغير فهو ظاهر عناوينهم و كلماتهم في مقامات مختلفة، بل و ظاهر غير واحد من أدلتهم - كالأيات و الأخبار التي استدلو بها هنا - بل وقع التصريح به في كلمات بعضهم كالمحقق النائيني قدس سره، حيث إنه صرح في صدر كلامه في المسألة بأنه: «لاريب في إختصاصها بفعل الغير، و أما بالنسبة إلى فعل نفس الشخص فالمتبع فيه هو قاعدة الفراغ، فليس هناك أصل آخر يسمى بأصالة الصحة غير تلك القاعدة» انتهى. و الحق أنه لو قلنا بعموم قاعدة الفراغ و شمولها لجميع الأفعال من العبادات و غيرها، من غير فرق بين الصلاة و الصيام و البيع و الشراء و النكاح و العتق و تطهير الثياب و دفن الموتى إلى غيرها من الأفعال التي يتصور فيها الصحة و الفساد، فلا يبقى مجال للنزاع في شمول هذه القاعدة لأفعال نفس المكلف، للإستغناء عنها بقاعدة الفراغ؛ و أما إذا قلنا بإختصاصها بالعبادات و ما يرتبط بها، فالظاهر جواز الإستناد إلى قاعدة الصحة في موارد الشك في صحة أفعال النفس، من ناحية الإخلال ببعض أجزائها و شرائطها، أو وجود بعض موانعها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥٣ و الدليل على جريانها في المقام هو الدليل على جريانها في غير المقام - من أفعال الغير - و قد عرفت أن عمدة الدليل عليها هناك هي السيرة المستمرة بين العقلاء؛ فإننا إذا تتبعنا حالهم نجدهم عاملين بها في أفعال أنفسهم، فهل ترى أحداً من العقلاء يتوقف عن الحكم بآثار ما صدرت منه من العقود و الإيقاعات في

الأزمنة السالفة إذا شك في صحتها من بعض الجهات و لم يجد عليها دليلاً؟ كلا، بل لا يزالون يتعاملون مع ما صدر منهم في الأزمنة البعيدة والقريبة معاملة الصحة و يرتبون آثارها عليها، و لا يمسون عن ذلك بمجرد الشك، و لا يمنعونهم عن ذلك شيء إلا إذا وجدوا على الفساد دليلاً. و السر فيه أن العلة التي دعتهم إلى هذه السيرة هناك موجودة بعينها هنا، و كل ما كان ملاكاً لها في أفعال الغير موجود في أفعال النفس؛ و ذلك لما عرفت من أن العلة الباعثة إلى هذا البناء لا تخلو عن أمور ثلاثة: الغلبة الخارجية المورثة للظن، و إقتضاء طبع العمل للصحة من جهة جرى الفاعل بحسب دواعيه الخارجية نحو الفعل الصحيح، و العسر و الحرج أو اختلال النظام الحاصلان من ترك مراعاة هذه القاعدة. و من الواضح أن هذه الأمور جارية بالنسبة إلى أفعال النفس كجريانها في ناحية أفعال الغير، بل لعل جريانها هنا أسهل منه في أفعال الغير؛ فإن الإشكال الحاصل من جهة اختلاف الصحة عند الفاعل مع الصحة عند العامل هناك، غير موجود هنا، لأن الحامل هنا هو الفاعل بعينه.

التبني العاشر: أصالة الصحة في الأقوال و الاعتقادات

هل القاعدة مختصة بالأفعال الصادرة من الغير، أو تشمل أقواله و اعتقاداته أيضاً؟ الحق أنه إن كان المراد من الصحة في باب الأقوال مطابقة مداليلها للواقع، فحملها على الصحة بهذا المعنى عبارة أخرى عن حجيتها، و المتكفل له مبحث حجية خبر الواحد؛ و من المعلوم عدم حجية خبر كل مخبر، بل هو مشروط بشرائط القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥٤ مذكورة في محله، على اختلاف المذاهب في ذلك. و إن كان المراد صحتها بما أنها أفعال صادرة عن المتكلمين بها، و كان لها آثار شرعية بهذا الاعتبار، كما إذا شك في صحة القراءة و الأذكار الصلواتية الصادرة من الإمام أو الأجير، فإنها و إن كانت من سنخ الأقوال و لها معان معلومة، إلا أنها باعتبار ألفاظها الصادرة عن المكلف جزء للصلاة، فهي من هذه الجهة فعل من أفعاله يترتب على صحيحها آثار خاصة؛ فإذا كان هذا هو المراد فلا شك في أنها بهذا الاعتبار مشمولة لأدلة حجية القاعدة، فتجرى فيها و يترتب عليها آثارها. هذا ملخص الكلام في «الأقوال». و أمّا «الاعتقادات» فتارة يكون البحث فيها عن الاعتقادات المتعلقة بالموضوعات الخارجية، و أخرى بما يتعلق بالأحكام الفرعية، و ثالثة بما يتعلق بأصول الدين. أما الأول، فكما إذا اعتقد إنسان أن هذا الماء الخاص بلغ قدر كره، و شككنا في صحة اعتقاده ذلك، لاحتمال خطئه عند تقديره بالأشبار أو الوزن؛ فإن كان لاعتقاده ذلك آثار عملية خارجية، كما إذا غسل ثوباً بذاك الماء المشكوك كربيته عندنا، فلا ينبغي الإشكال في لزوم حمل اعتقاده على الصحة، و ترتيب آثار الطهارة على الثوب المغسول به، بل هو في الحقيقة من مصاديق حمل فعل الغير على الصحة، و إن كان منشأ الشك في صحته هو احتمال خطئه في اعتقاده؛ ففي المثال المذكور فعل الغير - و هو الغسل - محمول على الغسل الصحيح، و إن كان منشأ الشك فيه الشك في صحة اعتقاده كون الماء المغسول به كراً. و من المعلوم أن أدلة حمل أفعال الغير على الصحيح مطلقة من جهة منشأ الشك، و لا فرق فيه بين كونه من جهة احتمال غفلة الفاعل و سهوه، أو تعمده في الجري على خلاف معتقده، أو اعتقاد فاسد بنى عليه في عمله. و هذا أمر ظاهر لاستراره عليه. و أمّا الثاني - و هو الاعتقاد المتعلق بالأحكام الفرعية - فإن كان المراد من حمله على الصحة الحكم بمطابقته للواقع، فيجوز أتباعه و الجري على وقفه، فهو راجع إلى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥٥ حجية رأى الغير و جواز تقليده في الأحكام الفرعية، و المتبع فيه أدلته حجية قول المجتهد للعامي بما له من الشرائط و القيود. و إن كان المراد منه ترتيب آثاره العملية عليه إذا عمل بما اعتقد من الأحكام، كما إذا كان إماماً و شك في صحة صلاته، و كان منشأ الشك فيها احتمال خطئه في بعض أحكامها و مخالفتها لما حصله إجتهداً أو تقليداً، فلا شك أن اللانزاع هنا أيضاً هو حمل اعتقاده على الصحيح، و تترتب عليه هذه الآثار، فيجوز الائتمام به، كما يجوز إستيجارته، و يكتفى بأعماله في أداء الواجبات الكفائية؛ بل هو في الواقع من باب حمل فعل الغير على الصحة، و إن كان منشأ الشك فيها خطؤه في اعتقاده. و الوجه فيه ما عرفت من عدم الفرق في حجية هذه القاعدة بين كون منشأ الشك في صحة فعل الغير، خطؤه في تشخيص

المصاديق الخارجية؛ أو خطؤه في إستنباط الأحكام من أدلتها الشرعية، أو غير ذلك مما لا يرجع إلى خطئه في الإعتقاد. و أما الثالث- أعنى الإعتقاد المتعلق بأصول الدين- فإن كان هناك أثر عملي يترتب على الإعتقاد الصحيح، كما إذا كان هناك ذبيحة نشك في تذكيتها من جهة الشك في صحة عقائد ذابحها، فاللازم حمل إعتقاده على الصحة إن كان مدعياً للإسلام إجمالاً، و ترتيب جميع آثار الإسلام عليه و إن شك في صحة عقائده، و لا يجب الفحص عن تفاصيل معتقده في ناحية المبدأ و المعاد و غيرهما. و الدليل عليه ما مر في القسم السابق بعينه، من إطلاق أدلته حججياً هذه القاعدة، و شمولها لجميع موارد الشك في صحة فعل الغير من أى واد حصل، و من أى منشأ نشأ. بل لا يبعد جواز الحكم بإسلام كل من شك في إسلامه و إن لم يدع الإسلام إذا كان في دار الإيمان، و الوجه فيه إستقرار سيرة المسلمين على إجراء أحكام الإسلام، في المناكح و الذبائح و الطهارة و غيرها، على كل من كان في بلاد الإسلام من دون فحص عن مذهبه، حتى يقوم دليل على فساد. هذا آخر ما أردنا تحريره من تنبيهات هذه القاعدة الشريفة، النافعة في جل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥٦ أبواب الفقه أو كلها، و لم نعتمد فيها الإجمال كما صنعه كثير منهم، و به نختم البحث عنها حامداً لله و مسلماً و مصلحاً على نبيه و آله الخيرة الكرام. اللهم ما بنا من نعمة فمناك، فلا تسلبنا صالح ما أنعمت به عليها وزدنا من فضلك و مواهبك. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٥٧

٣ قاعدة لا حرج

إشارة

إشتهر بين الأصحاب- لاسيما المتأخرين منهم- الإستدلال بهذه القاعدة في كثير من الموارد، لنفي كثير من التكاليف التي تستلزم العسر و الحرج؛ و يترأى هذا منهم في غير واحد من أبواب العبادات، مثل أبواب الوضوء، و الغسل، و التيمم، و الصلوة، و الصيام و غيرها، و لم أر من تعرض لها مستقلاً و أفرد لها بحثاً يختص بها غير العلامة النراقي في عوائده، حيث أفرد لها «عائده» و بحث عنها بحثاً بين الإجمال و التفصيل. ولكن موقف القاعدة من الفقه و شدة إبتلاء الفقيه بها في كثير من أبوابه توجب البحث عنها و عن مداركها و فروعها في جميع جوانبها و نواحيها، بما يعطى الفقيه بصيرة و معرفة بحال الفروع الكثيرة المبني عليها. و قد بلغ عدم الإعتناء بشأن هذه القاعدة المهمة و ما يليق بها من البحث حدّاً أوجب التردد في أصلها فضلاً عن الفروع المتفرعة عليها؛ و قد رأيت من ينكر وجود مدرك صحيح للقاعدة فيما بأيدينا من الأدلة، مع ما ستعرف من وفور مداركها و كثرة أدلتها. و لهذا و لغيره من المزايا التي تشتمل عليها هذه القاعدة- و لاسيما سعة دائرتها و شمولها لجل أبواب الفقه كما ستعرف- كان اللازم تقديم البحث عنها على غيرها من القواعد التي نبحت عنها فيما يلي إن شاء الله، فنقول- و منه سبحانه نستمد التوفيق و الهداية:- إن البحث عنها يقع في مقامات ثلاث: الأول: في مداركها التي ظفرنا بها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٠ الثاني: في مفادها و مغزاها و نسبتها مع غيرها من الأدلة. الثالث: فيما يتعلق بها من التنبيهات. و قبل الشروع في هذه الأمور لابد لنا من إيضاح محل البحث و ما نروم إثباته.

الحرج على أنواع:

إن العسر و الحرج في الأفعال يكون على أقسام؛ فتارة يبلغ حدّاً لا يطيق المكلف تحمله؛ و أخرى يكون ما دون ذلك، ولكن تحمله يوجب إختلال النظام؛ و ثالثة لا يبلغ ذا و لا ذاك، ولكن يستلزم الضرر في الأموال أو الأنفس أو الأعراض؛ و رابعة لا يوجب شيئاً من ذلك بل يكون فيه مجرد المشقة و الصيق. أما الأول- أعنى التكاليف الحرجية البالغة حدّاً ما لا يطاق- فلا إشكال في خروجه عن محل البحث، و قد عقدوا له بحثاً آخر في الكتب الكلامية و بعض الكتب الأصولية، و اختلفوا في جوازه و استحالته، بعد اتفاقهم على عدم وقوعه في الشريعة الغراء؛ ولكن الظاهر أن القول بجوازه و إمكانه من الفروع الفاسدة المنشعبة عن شجرة خبيثة، و هي إنكار

الحسن و القبح العقليين المعروف بين قدماء الأشاعرة. و على كل حال، فهو خارج عن نطاق البحث هنا. و من هنا تعرف النظر في كثير من كلمات العلماء التراقي قدس سره في عوائده، حيث ذكر كثيراً من الأدلة النقلية و العقلية الدالة على بطلان التكليف بما لا يطاق في عداد أدلة القاعدة، و إن اعترف بأنها تختص بقسم خاص من الحرجيات و أنها أخص من المدعى و لا تقوم بإثبات جميعها. ولكن الإنصاف أنها خارجة رأساً عن حیطة القاعدة المعروفة المتداولة بين القوم، بل لا يعبرون بالحرج إلّا عن التكليف الممكنة المشتملة على الضيق و الشدة، و أمّا التكليف غير المقدوره فيعبرون عنها بما لا يطاق، و لا كلام لأحد من أصحابنا في بطلانها. و أمّا الثاني فهو أيضاً كسابقه خارج عن محلّ الكلام في هذه القاعدة المشهورة، لانصراف كلماتهم و عبارتهم عنه، لأنّ قبح التكليف الموجبة لاختلال النظام ممّا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦١ لا يحتاج إلى مؤنة الإستدلال، بل هو أمر واضح ظاهر؛ بدهاء أنّ الشارح المقدّس لم يرد بتشريع أحكام الدّين و نُظمه إبطال نظام المجتمع و تعطيل مسيرته، بل المقصد الأقصى من إثبات كثير من تكاليفه ليس إلّا حفظ هذا النظام على الوجه الأحسن، و تحكيم قواعده على نهج صحيح يشتمل على منافع دنيوية و دنيوية للناس، كأحكام الدّيات و القصاص التي فيها حياة لأولى الألباب، و كثير من أحكام المعاملات و غيرها، فكيف يكلف الناس بأمر توجب إختلالاً في هذا النظام؟ و أمّا الثالث فهو داخل في قاعدة لاضرر، و خارج عن نطاق هذه القاعدة، و إن أمكن الإستدلال بكليهما في كثير من موارد الضرر لبعض ما يترتب على كلّ منهما من الخصوصية. فتحصل من جميع ذلك أنّ مركز البحث في قاعدة لاضرر هو القسم الرابع من الأقسام المتقدمة، و هو الأفعال الحرجية غير البالغة حدّ ما لا يطاق، و غير الموجبة لاختلال النظام، و لا ما يتضمّن ضرراً في الأموال و الأنفس؛ و منه يظهر حال الأدلة التي يستند إليها في إثبات القاعدة، و ما يكون مرتباً بمحلّ البحث، و ما هو خارج عن محلّ الكلام. و إذا اتضح ذلك فإننا نشرع- بحول الله و قوته- بذكر ما ظفرنا به من مدارك لهذه القاعدة.

المقام الاول: مدارك قاعدة لاضرر

إشارة

استدل لها بالأدلة الأربعة؛ ولكن الإنصاف أنّه لا مجال فيها للأدلة العقلية و لا الإجماع، بعد ما عرفت من اختصاص محلّ البحث بالتكليف الحرجية التي لا تبلغ حدّ ما لا يطاق، و لا حدّ إختلال النظام، و لا توجب ضرراً على الأموال و الأنفس. أمّا العقل فلأنّه لا مانع عقلاً من تشريع الأحكام الحرجية و الإلزام بالأمر العسرة الشديدة، و الشاهد له وجود تكاليف حرجية في الشرعيات و العرفيات ثابتة بأدلتها، كما سيأتي الإشارة إليه في التنبهات الآتية إن شاء الله. و إلزام الموالى العرفيين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٢ عبيدهم بل إلزام كثير من الناس من قبل أنفسهم بأمر عسرة حرجية لما يرقبون فيها من المنافع الدنيوية أمر شائع ذائع؛ و سيأتي أنّ مثل هذه التكاليف كانت كثيرة في الأمم الماضية و إن صارت قليلة في هذه الأمة المرحومة. و أمّا الإجماع فلأنّ دعواه على القاعدة بجميع نواحيها مشكل جداً بعد عدم تعرّض الأ-كثر لها بعنوان كلّ عام، و إنّما تعرّض لها من تعرّض في موارد خاصية؛ و أمّا دعواه في خصوص بعض الموارد كالوضوء و الغسل الحرجيين و إن كان بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا ينعف في إثبات القاعدة، بل لا يتم على مباني القوم حتّى في موارد الخاصية؛ لاختصاص حجّية الإجماع عندهم بمسائل لا دلالة عليها من الكتاب و السنة ممّا يصحّ إستناد المجمعين إليه في إثبات المسألة، و المقام من هذا القبيل، لما ستعرف من الأدلة النقلية الكثيرة الدالة عليها، التي يعلم أو يظنّ إستناد المجمعين إليها في إثبات القاعدة. فإذا العمدة من بين الأدلة هنا هي الكتاب و السنة.

ما يدلّ عليها من الكتاب العزيز:

و استدلل لها بآيات منه: قوله تعالى: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ» (١) و هي من أقوى الأدلة عليها، و إليها استند في أخبار كثيرة لنفي تكاليف حرجية في الشريعة المقدسة، تارة بعنوان الحكمة لتشريع بعض الأحكام، و أخرى بعنوان العلة لها بما سيأتي نقله؛ و معها لا يبقى ريب في دلالتها على المطلوب؛ بل لا ينبغي الريب فيها مع غض النظر عن هذه الأخبار الكثيرة أيضاً، لتامية دلالتها في حد ذاتها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٣ و المراد من «المجاهدة» فيها هي المجاهدة في امتثال الواجبات و ترك المحرمات - كما اختاره أكثر المفسرين - و حق الجهاد إما هو الإخلاص في هذه المجاهدة العظيمة - كما يحكى عن أكثر المفسرين -، أو الإطاعة الخالية عن المعصية - كما يحكى عن بعضهم -؛ و لعل الجميع يرجع إلى معنى واحد، و هو المجاهدة البالغة حد الكمال الخالية عن شوائب النقصان. و معنى الآية - و الله أعلم - أنه لا عذر لأحد في ترك المجاهدة في امتثال أوامر الله تعالى و اجتناب نواهيه بعد ما كانت الشريعة سمحة سهلة و ليس في أحكام الدين أمر حرجي يشكل إمتثاله، فكأنه يقول: كيف لاتجاهدون في الله حق جهاده و قد اجتباكم من بين الأمم و لم يجعل عليكم في الشريعة و أحكامها أمراً حرجياً؟ و منها: قوله تعالى: «و إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (١) و في دلالتها على المقصود تأمل، فإنَّ المستفاد من صدرها و ذيلها أن الأمر بالغسل و الوضوء عند وجدان الماء، و التيمم عند فقدانه، إنما هو لمصلحة تطهير النفوس، أو هي و الأبدان، من الأفتار الباطنة و الظاهرة؛ فلا يريد الله تعالى بتشريع هذه التكاليف إلقاء الناس في مشقة و ضيق بلا فائدة فيها، بل إنما يريد تطهيرهم بها؛ فالمراد من الحرج هنا ليس مطلق المشقة، بل المشاق الخالية عن الفائدة و المصالح العالية التي يرغب فيها لتحصيلها. و الشاهد على ذلك كلمة «لكن» الإستدراكية في قوله: «وَلَكِنْ لِيُطَهَّرَكُمْ» بعد قوله: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»، و إن هو إلا نظير قول القائل: «إشتر لي طعاماً من ذاك المكان البعيد، ما أريد لأجعلك بذلك في كلفة و مشقة» و إنما أريد تحصيل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٤ الطعام الطيب؛ فالمراد من الحرج هنا المشاق التي لا طائل تحتها، و لا فائدة مهتية فيها تجبر كلفتها، فلا يمكن التمسك بها لإثبات هذه القاعدة الكلية كما هو ظاهر. و إن شئت قلت: المقصود إثبات قاعدة كلية دافعة للتكاليف الحرجية، يمكن التمسك بها في قبال العمومات المثبتة للتكاليف حتى في موارد العسر و الحرج، نظير إطلاقات وجوب الوضوء و الغسل الشاملة لموارد الحرج. و من الواضح أن إطلاقات الأدلة الأولية كما تدل على ثبوت الحكم حتى في موارد العسر و الحرج كذلك تدل على وجود مصالح في موارد أو في نفس تلك الأحكام بالملازمة القطعية، و حينئذ لا يمكن نفي هذه التكاليف في موارد الحرج بالآية الشريفة، بناءً على ما عرفت من ظهورها في نفي المشقة الخالية عن فائدة جابرة لها. و منها: قوله تعالى: «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» (١) و غاية ما يمكن أن يقال في تقريب دلالتها على المدعى هو أن الظاهر من قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» بعد نفي وجوب الصيام عن طائفتين، المسافرين و المرضى، أنه بمنزلة التعليل لهذا الحكم، فيكون كسائر الكبريات الكلية التي يستدل بها لإثبات أحكام خاصة، ولكن مفادها عام شامل لمورد الإستدلال و غيره؛ فتدل هذه الفقرة على نفي جميع الأحكام العسرة و الحرجية، فتأمل. و منها: قوله تعالى: «رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا...» (٢) وجه الإستدلال بها أن نبينا الأعظم صلى الله عليه و آله سأل ربه ليلة المعراج أموراً حكاها الله تعالى في هذه الآية الشريفة، و منها رفع الإصر عن أمته؛ و كرامته صلى الله عليه و آله على ربه و مقامه عنده تعالى يقتضى إجابة هذه الدعوة و إعطاءه ذلك، و يشهد لهذه الإجابة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٥ نقلها في القرآن العظيم و الإهتمام بأمرها، فلولا إجابته له لم يناسب نقلها في كتابه في مقام الإمتنان على هذه الأمة المرحومة، و هو ظاهر. و حيث أن الإصر في اللغة - كما سيأتي عند تحقيق معنى العسر و الحرج و الإصر - بمعنى النقل، أو الحبس، أو الشدائد، كانت الآية دليلاً على نفي التكاليف الحرجية عن هذه الأمة. هذا كله مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها، و أمّا بالنظر إليها فالأمر أوضح جداً، فقد وقع التصريح في غير واحد منها بأنه تعالى أجاب رسوله و أعطاه ذلك و رفع عن أمته صلى الله عليه و آله الأصار؛ و قد ذكر في

بعض هذه الأخبار موارد كثيرة من هذه الآصار التي كانت في الأمم الماضية و رفعها الله عن هذه الأمة، رحمته لها و إكراماً لنيه الأعظم، و سيأتي نقل نماذج من هذه الأخبار عند ذكر الروايات الدالة على القاعدة. و قد ظهر من جميع ما ذكرنا في بيان الآيات التي يمكن التمسك بها في إثبات هذه القاعدة أن أظهرها دلالة على المطلوب هي الآية الأولى، المستدل بها في كثير من الأخبار الواردة في المسألة، التي يظهر من مجموعها أن للآية خصوصية في هذا الباب، و إن كانت بقرينة الآيات أيضاً لا تخلو عن دلالة أو تأييد للمدعى؛ ففي مجموعها غنى و كفاية، و إن لم تبلغ في الظهور و قوة الدلالة مرتبة الروايات التالية.

ما يدل عليها من السنة:

و أما ما يمكن الإستدلال به على هذه القاعدة من السنة فهي أخبار كثيرة، بين صريح في المدعى، و ظاهر فيه، و قابل للنقض و الإبرام. و إليك ما ظفرنا به و ما يمكن أن يقال في وجه دلالتها: ١- ما رواه الشيخ بإسناده عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا (نسافر، فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فتكون فيه العذرة، و يبول فيه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٦ الصبي، و تبول فيه الدائبة، و تروث؟ فقال: إن عرض في قلبك شيء فقل هكذا، يعني أفرج الماء بيدك، ثم توضأ، فإن الدين ليس بمضيق؛ فإن الله يقول: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»). «١» و ظاهرها أن الحكمة في عدم انفعال الماء الكر - بناءً على أن مثل هذا الغدير الذي وقع السؤال عنه في الرواية كثر غالباً كما هو الظاهر - هي التوسعة على الأمة، و رفع الضيق و الحرج عنها؛ و منه يستفاد أن كل ما يكون حرجياً و ضيقاً على الناس فهو مرفوع عنهم، و يؤكّد هذا التعميم إستدلالة عليه السلام بقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». و الإستناد إلى هذه القاعدة في إثبات حكم عدم إنفعال الكر و إن كان من قبيل حكمه الحكم لا العلة - كما هو كذلك في غير واحد من الروايات الآتية أيضاً -، إلّا أن مجرد ذلك غير ضائر؛ لأنه لا مانع من كون قضيتيه واحدة بعينها حكمه لحكم و علة لحكم آخر، و قد حققنا ذلك في مبحث قاعدة لأضرر، و أثبتنا ضعف ما قد يلوح من بعض كلمات المحقق النائيني قدس الله سره من عدم إمكان كون قضيتيه واحدة حكمه لحكم في مقام و علة لحكم آخر في مقام آخر، فراجع. ٢- ما رواه في الكافي عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الإناء؟ فقال: لا بأس، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»). و سؤال الرواية فيها يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون من جهة الإغتسال بغسالة الحدث الأكبر، فإنه إذا اغتسل من الإناء و انتضح من غسلته فيه إمتزج ماء الإناء به، و قد لا يكون ذلك بمقدار يستهلك فيه، فيكون باقى الغسل بغسالة الحدث الأكبر؛ فتكون الرواية دليلاً على جواز الإغتسال به في مقام الضرورة، أو مطلقاً، بناءً على إلغاء خصوصية المورد. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٧ ثانيهما: أن يكون من جهة إنفعال الماء القليل، لأن الجنب لا يخلو عن نجاسة بدنيته غالباً؛ فتكون الرواية في الروايات الدالة على عدم إنفعال الماء القليل، و تتسلك في سلكها؛ كما استدلل به بعض القائلين بعدم الإنفعال على مذهبه. هذا، ولكن إجمالها من هذه الناحية لا يضرر بدلالاتها على ما نحن بصدد، لأن إستناده عليه السلام في إثبات هذا الحكم بقاعدة رفع الحرج يدل على اعتبارها على نحو عام في جميع المقامات كما هو ظاهر. و في كون إستناده إليها في هذا المقام من قبيل الإستناد إلى الحكمة أو العلة احتمالان، يظهر وجههما لمن تدبّر. و ممّا يستفاد من الرواية أن الحرج المرفوع عن الأمة أمر وسيع يشمل مثل الإجتناّب عن هذا الإناء؛ فإن الإجتناّب عن مثله في تلك الأوساط - ممّا كانت المياه فيه قليلة - و إن كان عسراً إلّا أنه لم يكن في الإجتناّب عنه مشقة عظيمة؛ وليكن هذا على ذكر منك. ٣- ما رواه شيخ الطائفة قدس سره بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سألته عن الجنب يحمل يجعل الركوة أو التور «١» فيدخل أصبعه فيه؟ قال: إن كانت يده قدرة فأهرقه (فليهرقه)، و إن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه؛ هذا ممّا قال الله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»). «٢» ذكره العلامة المجلسي قدس سره في باب ما يمكن أن يستنبط منه متفرقات أصول مسائل الفقه. «٣» أقول: لعل وجه إستناده عليه السلام إلى قاعدة نفى الحرج لجواز الإغتسال من الماء القليل الذي

أدخل أصبعه فيه و لو لم يصبها قدر، هو نفى النجاسة المتوهمة في بدن الجنب أجمع بما أنه جنب، و لو لم تصبها نجاسة عينيه، فإنه لاشك في لزوم العسر و الحرج منه لو كان الأمر كذلك. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٨ و يمكن أن يكون ناظراً إلى نفى الحكم الإستجابي بالإجتنب عن القذارات العرفية لا- الشرعية، الموجودة في اليد غالباً، أو النجاسات الشرعية المشكوكة التي لا يجب الإجتنب عنها، و لذا ورد في كثير من الروايات الواردة في كيفية إغتسال الجنب الأمر بغسل الكفين أولاً قبل الشروع في الغسل «١». فالإستناد إلى آية نفى الحرج إنما هو لنفى هذا الحكم الإستجابي بالنسبة إلى مثل هذا الشخص، فتدبر. هذا، ولكن إبهام الرواية من هذه الناحية أيضاً لا يقدح في الإستدلال بها على المقصود، بعد استناده عليه السلام بالآية الشريفة لجواز الإغتسال من مثل هذه الإنياء. ثم لا يخفى أن الرواية كسابقتها في احتمال كون الإستناد فيها إلى القاعدة من قبيل الإستناد إلى علمة الحكم أو حكمته. ٤- ما رواه محمد بن يعقوب بإسناده عن محمد بن ميسر قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، و يريد أن يغتسل منه، و ليس معه إنياء يغرف به و يداه قذرتان؟ قال: يضع يده، ثم يتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله عز و جل: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»). «٢» و القذارة هنا إن كانت بمعنى النجاسة كانت الرواية من أدلة عدم انفعال الماء القليل - كما استدل بها القائلون بهذا القول-، و إن كانت قذارة عرفية- كما هو المحتمل على القول بانفعال الماء القليل- كانت الرواية ناظرة إلى نفى حكم إستجابي، و هو غسل اليدين خارج الإنياء قبل الإغتلاف منه في مورد الرواية و أشباهه؛ و هذا الحكم الإستجابي إنما يكون رعاية للتنزه عن القذارات العرفية، أو اجتناباً عن القذارات الشرعية المحتملة التي لا يجب الإجتنب عنها في فرض الشك، كما عرفت آنفاً. و على كل تقدير، تكون الرواية من أدلة القاعدة؛ فإن إبهامها من حيث موردها لا يضرب القاعدة المستدل بها فيها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٦٩ ٥- ما رواه شيخ الطائفة المحققة بإسناده إلى عبد الأعلى مولى آل سام قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عز و جل، قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» إمسح عليه). «١» و هي من أظهر الروايات دلالة على المطلوب، لصراحتها في إرجاع حكم المسألة إلى كتاب الله عز و جل، و أمره عليه السلام باستفادة أشباه موردها من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فلو كان في الأحاديث السابقة شائبة الإشكال من جهة احتمال كون نفى الحرج فيها من قبيل الحكمة للحكم لا العلمة- و قد عرفت أن الإشكال فيها من هذه الناحية أيضاً لا- وجه له-، فإنه يرتفع بصراحة هذا الحديث في كون نفى الحرج علمة للحكم، بحيث يدور مدارها، و يجوز التعدد من موردها إلى غيره. نعم، يبقى فيها إشكالات من جهات آخر لا بد من التعرض لها و بيان ما يمكن أن يقال في حلها: الإشكال الأول: في كيفية إستفادة وجوب المسح على المرارة من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فإن نفى الحرج إنما ينفي وجوب الوضوء عليه على نحو وضوء المختار، و أما وجوب المسح على الجبيرة فلا. و يمكن الجواب عنه بوجهين: أحدهما: ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره الشريف) و حاصله: إن المسح الواجب في الوضوء يشتمل على أمرين: إمرار اليد على المحل، و مباشرتها للبشرة؛ و المتعسر في مفروض سؤال الراوي هو الثاني- أعني مباشرة اليد للبشرة- لا إمرار اليد على المحل، فسقوط الثاني بالحرج لا يوجب سقوط الوظيفة الأولى. «٢» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٠ و يرد عليه أن إرجاع حكم المسح إلى هذين الحكمين و الحكم بانحلاله اليهما مما لا يساعد عليه فهم العرف في أمثال المقام؛ فإن الظاهر بنظر العرف أن إمرار اليد على المحل إنما هو مقدمه لحصول المسح على البشرة، لا أنه أمر مطلوب في نفسه، فوجوبه من هذه الجهة من قبيل وجوب المقدمه، و من المعلوم سقوطه عند سقوط وجوب ذبيها؛ و يشهد له ما ورد في باب حرمة المسح على الخفين و ذم القائلين به من قوله عليه السلام: (إذا كان يوم القيامة و ردّ الله كل شيء إلى شئته و ردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضؤهم؟! «١» فإن ظاهره أن المسح على الخفين كالعدم، لا أنه مشتمل لجزء من وظيفة المسح و فاقد للجزء الآخر، فتأمل. ثانيهما: أن يكون مراده عليه السلام من التمسك بالآية الشريفة نفى وجوب المسح الواجب على المختار، و أما بدلية المسح على المرارة فهو أمر آخر مستفاد من قاعدة الميسور المركوزة في الأذهان، لاسيما في أبواب الوضوء و الصلوة، كما لا يخفى على من راجع أحكام الشرع فيها. هذا، و لو بقي في

الزواية إبهام من هذه الناحية لم يقدح في الاستدلال بها على المطلوب، فتدبر. الإشكال الثاني: في أمره عليه السلام بالمسح على الجبيرة مع عدم انقطاع إظفر واحد وكفاية المسح على غيره من الأظفار الباقية - بناءً على كفاية المسح و لو على أصبع واحد أو أقل منه - . ويمكن الذب عنه بأن الأمر بالمسح عليها للعمل باستحباب المسح بجميع الكفّ على ظهر القدم أجمع؛ أو أنّ الظفر الساقط لعله كان من أظفار يده لوقوعه على الأرض بعد عثره، وهو وإن كان بعيداً عن مساق السؤال إلماً أنه ليس فيها ما ينافيه صريحاً، كما لا يخفى على من راجعها وتأمل فيها حقّه، ومن المعلوم أنّ الواجب في غسل اليد غسلها بتمامها. الإشكال الثالث: في سنده، لضعفه بعد الأعلى مولى آل سام؛ فإنّه وإن كان يظهر القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧١ من بعض القرائن المذكورة في الكتب الرجائية إمامياً ممدوخاً إلماً أنه لم يثبت وثاقته، ومجرّد ذلك لا يكفي في الإعتماد على روايته. ويمكن دفعه بكفاية كون مثل «ابن محبوب» في سلسلة السند، فإنّه رواه عن علي بن الحسن بن رباط، الذي قيل في حقّه أنّه ثقة لا غمز فيه، عن عبد الأعلى، عن الصادق عليه السلام؛ وابن محبوب من أصحاب الأجماع، ويجب تصحيح ما يصحّ عنه. ولكن لنا في هذا - أعني تصحيح ما يصحّ عن أصحاب الإجماع، والإكتفاء بصحّة السند إليهم، وعدم ملاحظة من بعدهم - كلام وإشكال وإن كان من المشهورات، فربّ مشهور لا أصل له، وليس المقام مقام بسط الكلام فيه، ولعلنا نشير إليه في بعض المباحث الآتية لمناسبات تأتي إن شاء الله. ٦- ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث في تفسير آية الوضوء، قال: (فلما أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنّه قال: «يُوجُوهُكُمْ» ثم وصل بها «وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» أي من ذلك التيمّم، لأنّه علم أنّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه؛ لأنّه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكفّ ولا يعلق ببعضها، ثم قال: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» والحرَج: الضيق). «١» و الإنصاف أنّه لا يستفاد من الزواية أمر زائد على ما يستفاد من نفس الآية الشريفة، وقد عرفت عند ذكر آيات الكتاب المستدلّ بها على القاعدة أنّ لنا في دلالة هذه الآية عليها تأملاً وإشكالاً؛ لأنّ الظاهر من مقابلة نفى إرادة الحرَج بإثبات إرادة التّطهير بقوله تعالى: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» أنّ المراد بالحرَج هنا هو العمل الشاقّ الخالي عن فائدة مرغوبة، وإلّا لمجرّد إرادة التّطهير من الوضوء والغسل والتيمّم الذي بدل عنهما لا يرفع مشقّة الفعل لو كان شاقاً و حرجياً في نفسه، فلا معنى لنفى إرادة الحرَج وإثبات إرادة التّطهير، لأنّ حالها من حيث العسر والضيق والمشقّة لا تتفاوت بإرادة غاية الطّهارة منها وعدمها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٢-٧ ما رواه عبدالله بن جعفر الحميري في (قرب الأسناد) عن مسعدة بن صدقة قال: (حدّثني جعفر، عن أبيه، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ممّا أعطى الله أمّتي وفضّلهم على سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم يعطها إلّ النبي (نبيا)، وذلك أنّ الله تبارك وتعالى كان إذا بعث نبياً قال له: اجتهد في دينك ولا حرج عليك، وإنّ الله تبارك وتعالى أعطى ذلك أمّتي حيث يقول: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» يقول: من ضيق. الحديث «١»). و ظاهر هذا الحديث أنّ رفع الحرَج الذي منّ الله به على هذه الأمّة المرحومة كان في الأمم الماضية خاصّاً بالأنبياء، وأنّ الله أعطى هذه الأمّة ما لم يعطها إلّ الأنبياء الماضين (صلوات الله عليهم) فلا ينافي ما دلّ على اختصاص رفع الحرَج بهذه الأمّة، فتأمل. ٨- ما رواه العلامة المجلسي قدس سرّه من كتاب «عاصم بن حميد» عن محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا مَا كُنْتُمْ وَأَعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فقال: في الصّلاة والزّكاة والصّيام والخير أن تفعلوه). «٢» ذكره العلامة المجلسي في باب «ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات أصول مسائل الفقه» وقال في ذيله: الظاهر أنّ الغرض تعميم نفى الحرَج. والظاهر أنّ مراده: أنّ نفى الحرَج لا يختصّ بعبادة من العبادات، بل يشمل جميعها، وجميع الطاعات والخيرات التي يفعلها الإنسان، فلم يجعل الشارع فيها أمراً حرجياً؛ فلو كان إطلاقه أدلّة العبادات يشمل موارد الحرَج لا بدّ من تخصيصها بغيرها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٣-٩ ما رواه الشّرخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البرزطي قال: (سألته عن الرّجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، لا يدرى أذكيّة هي أم غير ذكيّة، أيصليّ فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدّين أوسع من ذلك). «١» دلّ على أنّ

الحكمة في حلية ما يشتري من سوق المسلمين هي التوسعة على الأمية و رفع الضيق عنها؛ و قوله: (إنّ الدين أوسع من ذلك) دليل على عدم اختصاص هذا الحكم بهذا المورد، و أنّ الدين وسيع في جميع نواحيه، و ليس فيه حكم حرجي، و التضييق فيها إنّما ينشأ من الجهالة، كما نشأ للخوارج المتكشّفين الضّالين. و هذه الرواية و إن خلت عن عموم «نفي الحرج» بهذا العنوان، إلّا أنّها مشتملة على معناه، و هو نفي الضيق و إثبات التوسعة في أحكام الدين، كما سيأتى شرحه في باب معنى الحرج لغه و عرفاً. ١٠- ما رواه الصدوق مرسلًا قال: (سئل على عليه السلام أيتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين أحبّ إليك أو يتوضأ من ركو أبيض مخمر؟ فقال: لا، بل من فضل وضوء جماعة المسلمين، فإنّ أحب دينكم إلى الله الحنيفية السمحة السهلة). «٢» قال في (المجمع): («الركوة المخمر» أي المغطى)، و يستفاد من جوابه عليه السلام تفضيله الوضوء من فضل وضوء جماعة المسلمين على الوضوء من الإناء المغطى، و استناده في هذا الحكم إلى سهولة الشريعة دليل على أنّ الأحكام الحرجية المعسورة ليست منها، و لا أقلّ من كونه مؤيداً لسائر أخبار الباب. ١١- ما رواه الطبرسي في الإحتجاج مرسلًا عن موسى بن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام في حديث طويل يذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه و آله و ما سأل ربّه ليلة المعراج؛ و فيه أنّه صلى الله عليه و آله قال: (اللهمّ إذا أعطيتني ذلك [يعني به رفع المؤاخذه على القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٤ الخطأ و التسيان فردني، فقال الله تعالى: سل؛ قال: «رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» يعني بالأصغر الشدائد التي كانت على من كان من قبلنا؛ فأجابه الله إلى ذلك، فقال تبارك اسمه: قد رفعت عن أمتك الأصار التي كانت على الأمم السابقة، كنت لا أقبل صلاتهم إلّا في بقاع من الأرض معلومة، إخترتها لهم و إن بعدت، و قد جعلت الأرض كلها لأمتك مسجداً و طهوراً، فهذه من الأصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك؛ و كانت الأمم السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوها من أجسادهم «١») و قد جعلت الماء لأمتك طهوراً؛ فهذه من الأصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك،- إلى أن قال:- و كانت الأمم السالفة صلواتها مفروضة عليها في ظلم الليل و أنصاف النهار، و هي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك، و فرضت عليهم صلاتهم في أطراف الليل و النهار، و في أوقات نشاطهم (... و الحديث طويل. و رواه العلّامة المجلسي قدس سره في (بحار الأنوار) في باب إحتجاجات أمير المؤمنين عليه السلام. و رواه أيضاً المحدث النبيل السيد هاشم البحراني في تفسيره المسمّى بالبرهان في ذيل قوله تعالى: «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ» الآية. ١٢- ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا...» أنّ هذه الآية مشافهة الله لنبيه صلى الله عليه و آله ليلة أُسرى به إلى السّماء، قال النبي صلى الله عليه و آله: لَمَّا انتهيت إلى محل سدره المنتهى- إلى أن قال- فقلت: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» فقال الله: لا أوأخذك، فقلت: «رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا» فقال الله: لا أحملك، فقلت: «رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْنَا مَا لَأَطَاقَهُ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَ ارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» فقال الله: قد أعطيتك ذلك لك و لأمتك، فقال الصادق عليه السلام ما وفد إلى الله تعالى أحدٌ أكرم من رسول الله صلى الله عليه و آله حيث سأل لأمته هذه الخصال. «١») و في معناها أو ما يقرب منها روايات أخر واردة في تفسير الآية الشريفة، من أرادها فليراجعها. ١٣- ما رواه في (أصول الكافي) بإسناده عن حمزة بن الطيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: أكتب، فأملى عليّ: إنّ من قولنا أنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، و أنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه و نهى، و أمر بالصلاة و الصيام، فنام رسول الله صلى الله عليه و آله عن الصلاة، فقال: أنا أنيمك و أنا أوقظك، فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون؛ ليس كما يقولون: إذا نام عنها هلك؛ و كذلك الصيام، أنا أمرضك و أنا أصحك، فإذا شفيتك فاقضه، ثم قال أبو عبد الله: و كذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق- إلى أن قال- و ما أمروا إلّا بدون سعتهم، و كلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، و كلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم، ولكنّ الناس لا خير فيهم؛ ثم تلا عليه السلام «لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمُرْضَى وَ لَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ...» الحديث «٢». و ظاهر بعض فقرات ذيل الحديث و إن كان نفي التكليف بما لا يطاق إلّا أنّ ملاحظه مجموعها لاسيما قوله، «لم تجد أحداً في

ضيق»، و استشهاده بالآية الأخيرة، تشهد بأنها ناظرة إلى نفي التكليف الحرجية أيضاً. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٦ ١٤- الرواية المشهورة المعروفة المروية عنه (صلى الله عليه وآله): (بُعِثَ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ). هذا ما ظفرنا عليه من الروايات الدالة على هذه القاعدة الكلية، وفي دلائل بعضها كسند بعضها الآخر وإن كان هناك تأمل أو إشكال، إلّا أنّ في مجموعها غنى و كفاية إن شاء الله. ونحن وإن بذلنا الجهد في الظفر بهذه الروايات و تتبع مظانها و مواردها، إلّا أنّ المتتبع لعلّه يظفر بروايات أخر غيرها تؤكدها أو تؤيدها. وفي الروايات الواردة في الباب الأوّل من المجلد الأوّل من الوسائل في مقدّمه العبادات أيضاً روايات لا تخلو عن إشعار بها، يظهر لمن راجعها، ولكن هناك بعض الروايات تبدو في أوّل النظر أنّها تدلّ على المطلوب، ولكن عند التأمل يظهر أنّها ناظرة إلى نفي التكليف بما لا يطاق الذي هو خارج عن نطاق البحث، فكن على بصيرة منها.

المقام الثاني: في مفاد القاعدة

المراد من العسر والحرج والإصر:

أما الحرج: فالمدى يظهر من تتبع كلمات أئمة اللّغة و موارد استعمالاته و غير واحد من الروايات السابقة المفسّرة له أنّه في الأصل بمعنى «الضيق». قال في (القاموس): مكان حرج أى ضيق. و فسّره بالإثم أيضاً. و قال في (النهاية): الحرج في الأصل الضيق، و يقع على الإثم و الحرام و قيل: الحرج أضيّق الضيق. و قال في (المجمع): «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» أى من ضيق - إلى أن قال: - و في كلام الشّيخ على بن إبراهيم: الحرج: الذي لامدخل له، و الضيق: ما يكون له مدخل، و الحرج: الإثم. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٧ و في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - و هي الرواية السادسة ممّا ذكرنا - و رواية (قرب الأسناد) عن الصّادق عليه السلام - و هي الرواية السابعة ممّا ذكرنا - تفسير الحرج صريحاً بالضيق؛ و قوله عليه السلام في رواية أبي بصير - و هي الرواية الأولى ممّا ذكرنا: - (إنّ الدّين ليس بمضيق، فإنّ الله يقول: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ») ظاهر في هذا المعنى أيضاً؛ فالمستفاد من هذه الروايات الثلاث تفسير الحرج بالضيق. و قد استعمل «الحرج» في الكتاب العزيز في معان ثلاثة: الأوّل: «الضيق»، قال الله تعالى: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا». (١) و قال تعالى: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صِدْرِكَ حَرْجٌ مِنْهُ». (٢) و قال تعالى: «ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا». (٣) فإنّ ظاهر سياق هذه الآيات يشهد بأنّ المراد من الحرج فيها هو الضيق. الثاني: «الإثم»، كقوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ». (٤) و قوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ». (٥) و قوله تعالى: «مِمَّا كَانَتْ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ». (٦) فإنّ الحرج في هذه الموارد استعمل بمعنى الإثم. الثالث: «الكلفة»، كقوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ». (٧) القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٧٨ و قوله تعالى: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ». (٨) و لكن الإنصاف أنّ جميع هذه المعاني راجعة إلى معناه الأصلي، و هو «الضيق»، و أمّا الإثم و الكلفة، و كذا كثرة الشجر - كما في قول القاموس: «مكان حرج أى الكثير الشجر» - فهي من مصاديق الضيق؛ فإنّ الإثم يوجب ضيقاً على صاحبه في الآخرة، بل و في الدنيا، فقوله تعالى: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ...» كأنه بمعنى قولنا: ليس على هذه الطوائف ضيق و محدودية في الدنيا من جهة بعض أفعالهم، فهم مرخصون فيها، بل و لا ضيق في الآخرة من جهة العذاب و غيره. و هكذا كثرة الشجر توجب ضيقاً في المكان. و ما ذكرنا هو الذي يساعد عليه النظر الدقيق بعد ملاحظة موارد الإستعمالات هذه الكلمة. ولكن الذي يظهر ممّا حكاه ابن الأثير في كلامه بقوله: و قيل: «إنّه أضيّق الضيق»، و كذا ما حكاه في (المجمع) عن علي بن إبراهيم من أنّ «الحرج ما لامدخل له، و الضيق ما له مدخل»، أنّ الحرج ليس مطلق الضيق، بل هو ضيق خاصّ عبر عنه في (النهاية)

بأضيق الضيق، يعني به الضيق الشديد، وفي كلام علي بن إبراهيم بما لا مدخل له، و كأن مراده أيضاً هو الضيق الذي بلغ حداً لا مخلص منه ولا مندوحة له. والتحقيق، عدم اعتبار شيء من الخصوصيتين فيه، لخلو كلمات أئمة اللغة منها، حتى أن ابن الأثير نفسه أسنده إلى قيل مشعراً بضعفه، والأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام المفسرة له أيضاً خالية عن القيد، مضافاً إلى عدم انطباقه بهذا المعنى على موارد كثير من الروايات السابقة، حيث استدلل فيها بقوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لأمور لا تكون من أضيق الضيق، ولا مما لا مدخل له، فراجع وتأمل. وأما ما حكاه في (المجمع) عن علي بن إبراهيم فلا حجة فيه. و أما العسر: ففي (النهاية) أنه ضد اليسر، وهو الضيق والشدة والصعوبة. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 179 وفي (القاموس): العسر بالضم وبضمين وبالتحريك ضد اليسر، وتعسير على الأمر وتعاسر واستعسر: اشتد والتوى، ويوم عسر وعسير وأعسر: شديد أو شؤم. و قريب منه ما ذكره غيرهما. و أما الإصر: ففي (القاموس) الإصر بالكسر العهد والذنب والثقل. و عن (النهاية): الإصر الإثم والعقوبة، و أصله من الضيق والحبس، يقال: أصره يأصره إذا حبسه وضيقه. و عن (الصحاح) أصره حبسه، وأصرت الشيء أصراً كسرتة، و الإصر العهد والإصر الذنب والثقل. و يقرب منه غيره. و في (المفردات) للراغب الأصفهاني: الإصر عقد الشيء وحبسه بقهره، ... و المأصر مَحْبَسُ السَّفِينَةِ، قال تعالى: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ» أي الأمور التي تثبطهم وتقيدهم عن الخيرات وعن الوصول إلى الثواب، و على ذلك «وَلَاتَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا» وقيل: ثقلاً، و تحقيقه ما ذكرت؛ و الإصر العهد المؤكد الذي يُبَيِّطُ نَاقِضَهُ عَنِ الثَّوَابِ وَ الخيرات؛ قال تعالى: «أَفَرَزْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَيَّ دَلِكُمْ إِصْرِي»، الإصر: الطنب والأوتاد التي بها يُعَمِّدُ البيت. «1» إنتهى ملخصاً. و في (مجمع البحرين): أصل الإصر الضيق والحبس، يقال: أصره يأصره إذا ضيق عليه وحبسه، و يقال للثقل إصراً لأنه يأصر صاحبه من الحركة لثقله، و قوله تعالى «يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ» هو مثلٌ لثقل تكليفهم. و المتحصّل من جميع ذلك أن الإصر في الأصل هو الحبس والضيق، و إنما يستعمل بمعنى العهد والإثم والعقوبة لمناسبات فيها مع هذا المعنى، و تفسيره في بعض الأخبار السابقة- الحديث (11) ممّا ذكرنا- بالشدائد أيضاً مأخوذ من هذا المعنى. إذن فالإصر والحرص بمعنى واحد، أو أنّهما متقار بالمعنى.

تنبيه:

قد ظهر ممّا ذكرنا في معنى «العسر» و «الحرص» أنّهما لا يفترقان فرقاً جوهرياً، فهل هما بمعنى واحد، أو أنّ الأول أعم من الثاني؟ ذهب المحقق التراقي قدس سره في عوائده إلى الأخير حيث قال: «العسر كما أشرنا إليه أعمّ مطلقاً من الضيق، فإنّ كلّ ضيق عسر ولا عكس، فإنّ من حمل عبده على شرب دواء كراهه في يوم مثلاً يقال: إنّه يعسر عليه، و لا يقال: إنّه في ضيق، أو ضيق عليه مولاه؛ و كذا من يكون منتهى طاقته حمل مئة رطل، إذا أمر بحمل تسعين مثلاً و نقله إلى فرسخ يقال: إنّه يعسر عليه، ولكن لا يقال: إنّه في الضيق، نعم لو أمر بحمله و نقله كل يوم يقال: إنّه ضيق عليه، و كذا يصحّ أن يقال: إن التوضؤ بالماء البارد في يوم شديد البرد ممّا يعسر، ولكن لا يقال: إنّ المكلف في ضيق من ذلك» «1» إنتهى موضع الحاجة من كلامه. و يظهر من كلامه هذا أنّ الحرج لا يدور مدار صعوبة العمل فحسب- و إن بلغ من الصعوبة ما بلغ- بل يعتبر فيه مضافاً إلى ذلك نوع تضيق آخر على المكلف، فمثل الوضوء أو الغسل مرّة واحدة بالماء البارد شديد البرودة في أشدّ أيام الشتاء و إن كان صعباً جدّاً، لكنه ليس حرجياً؛ لأنّه ليس فيه ضيق على المكلف عنده. نعم، لو كثر هذا العمل أياماً كان ضيقاً و حرجاً. و أنت خبير بأنّ هذا المعنى مضافاً إلى كونه مخالفاً لفهم الأصحاب المستدلين بنفي الحرج في مقامات كثيرة لنفي ما فيه مجرّد الصعوبة من التكاليف من دون اعتبار أمر زائد عليه، مثل الضيق الحاصل من تكرار العمل، مخالف أيضاً لاستدلالات الأئمة عليهم السلام بالآية الشريفة في مقامات ليس فيها أمر زائد على ما فيها من الصعوبة و المشقّة و العسر، فراجع الأحاديث السابقة تجد فيها شواهد مختلفة لهذا المعنى. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 181 و الحق، أنّ الحرج في الأصل و إن كان بمعنى الضيق إلّا أنّ الضيق المعبر في الأمور الحرجية ليس أمراً وراء صعوبة العمل و شدّته و المشقّة الحاصلة منه،

فإنَّ العمل إذا كان صعباً و عسراً كان المكلف منه في ضيق، بخلاف ما إذا كان سهلاً و يسراً. و ما ذكره قدس سره من الأمثلة شاهداً على ما ادَّعاه قابل للمنع و الإنكار، فإنَّ من حمل عبده على شرب دواء كرهه غاية الكراهة و لو مرَّة واحدة يقال: إنَّ هذا العمل حرج عليه، و ليس ذلك إلَّا لأنَّه يقع منه في ضيق. و إن كان هذا الضيق في آتات خاصَّة؛ و كذلك الحال في سائر الأمثلة. و الحاصل أنَّ المعبر في معنى الحرج وجود نوع ضيق و محدودية فيه، و لو كان هذا الضيق حاصلًا من صعوبة العمل و تعسره، و لا يعتبر فيه مداومته في يوم أو أيام عديدة و تكراره؛ و يزيدك هذا وضوحاً ملاحظه ما ذكرناه في معنى هذه الكلمة، و موارد استعمالها من الكتاب و السنَّة و غيرهما، فراجع و تأمل. نعم هنا إشكال، و هو أنَّه لو كان المراد من الحرج المنفى في هذه القاعدة مجرد الضيق و الصعوبة في قبال السَّعة و السَّهولة - على ما هو الظاهر من معناه لغوياً و عرفاً - يلزم نفي كل تكليف يشتمل على أدنى مراتب الصعوبة و المشقَّة، و هذا يوجب رفع اليد عن كثير من التكاليف الشرعيَّة، كالصَّيام في أيَّام الصيف لكثير من النَّاس، و الوضوء في ليالي الشَّتاء بالمياه الباردة، و غير ذلك من أشباهه، بل جلَّ التكاليف يشتمل على نوع مشقَّة في كثير من الأوقات و الحالات؛ و هذا ممَّا لا يتفوه به فقيه، و لو بنى عليه حصل منه فقه جديد. و هذا يكشف عن أنَّ معناه اللُّغوي و العرفي و إن كان واسعاً في نفسه، إلَّا أنَّ المراد منه هنا مرتبة خاصَّة، لا مطلق الصعوبة و المشقَّة و الضيق، ولكن أيَّ مرتبة منه؟ و ما حدَّها؟ و ما الدليل على تعيين حدِّ خاصِّ بعينه؟ هذه أسئلة أشكلت أجوبتها على غير واحد من الأكابر على ما يظهر من كلماتهم في مقامات مختلفة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٢ ولذا قال الشَّيخ الحرَّ العاملي (قدَّس الله سرَّه الشَّريف) في كتابه المسمَّى ب (الفصول المهمَّة) بعد ذكر طائفة من الأخبار النَّافية للحرج: «نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، و إلَّا لزم رفع جميع التكاليف) إنتهى. و ذهابه قدس سره إلى إجمال أدلَّة نفي الحرج إنَّما نشأ من قيام قرينه مقامية كما عرفت على إرادة مرتبة خاصَّة منه، لعدم إمكان إرادة جميع مراتبه، ولكن أشكل عليه الأمر في تعيين هذه المرتبة، لعدم قيام دليل عليه عنده. لكن الحقَّ - كما يظهر بعد إمعان النَّظر - إمكان تعيين هذه المرتبة، و هي: ما يلزم منه مشقَّة شديدة لا يتحمَّلها النَّاس عادةً في مقاصدهم، فإنَّها القدر المسلَّم من أدلَّة نفي الحرج؛ أو أنَّ القدر المسلَّم خروجه منها هو ما دون هذه المرتبة، كما يشهد به رواية عبد الأعلى مولى آل سام الواردة في حكم الجبيرة، و كذا غيرها من روايات الباب. و الظاهر أنَّ فقهاء الأصحاب قدَّس سرَّهم أيضاً لم يفهموا من عمومات نفي الحرج إلَّا ذاك، و لذا صرَّح غير واحد منهم في مسألة «جواز التيمم بخوف الشَّين في أعضاء الوضوء» بوجوب تقيدها بما لا يتحمَّل عادةً، أو بالشَّديد منه، أو بالفاحش؛ على اختلاف تعابيرهم. قال الشَّيخ الأجلَّ صاحب (الجواهر) قدَّس سره عند التَّعرُّض لهذه المسألة ما حاصله: «لا أعرف في جواز التيمم عند خوف الشَّين خلافاً بين الأصحاب، و ظاهر إطلاق كثير منهم عدم الفرق بين شديده و ضعيفه، و هو مشكل جداً؛ إذ لم نعثر له على دليل سوى عمومات العسر و الحرج، و احتمال دخوله في المرض، أو في إطلاق ما دلَّ على التيمم عند خوف البرد، و من المعلوم عدم العسر في ضعيفه، بل لا يكاد ينفكُّ عنه غالب النَّاس في أوقات البرد، و عدم صدق إسم المرض عليه، و ظهور أدلَّة خوف البرد في غيره» ثمَّ قال: «و لعلَّه لذا قيَّده في موضع من (المنتهى) بالفاحش، و اختاره جماعة ممَّن تأخَّر عنه، منهم المحقِّق الثَّاني في جامعته، و الشهيد الثَّاني في روضه، القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٣ و الفاضل الهندي في كشفه، و إليه يرجع ما عن جماعة أخرى من التقييد بما لا يتحمَّل عادةً، فالأقوى الإقتصار على الشَّديد منه الذي يعسر تحمُّله عادةً» إنتهى كلامه. و كأنَّه قدس سره تفتنَّ لما ذكرناه من وجود القرينة المقامية على صرف إطلاق أدلَّة نفي الحرج في هذا المقام، ولكن قد عرفت عدم اختصاصها به. و الظاهر أنَّ مراد غير هؤلاء المحقِّقين البدين قيَّدوا الإطلاق بما عرفت من «الشَّديد» أو «الفاحش» أيضاً ذلك، فلا خلاف بينهم فيه؛ كما أنَّ الظاهر إنحصار مدرَك المسألة المذكورة في قاعدة لا-حرج. و قد تعرَّض للمسألة كثير من أعاضم المتأخِّرين، منهم المحقِّق اليزدي في (العروة) حيث قال: «بل لو خاف من الشَّين الذي يكون تحمُّله شاقاً تيمم» إنتهى. و قرَّره عليه كثير من محقِّقي المحشَّين و زاد بعضهم: «إذا كانت بحيث لا تتحمَّل عادةً». ثمَّ لا يخفى عليك أنَّ عدم تحمُّل مشقَّة الفعل عادةً يختلف باختلاف الأفعال و ما يرام منها، من حيث الإهتمام بشأنها، و باختلاف الحالات و غيرها، فتدبَّر جيِّداً. فتحصيل من جميع ذلك أنَّ المعيار في قاعدة نفي الحرج ليس مطلق المشقَّة و العسر

الموجودين في كثير من التكاليف الشرعية أو أكثرها، بل المشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة في مثل ذاك الفعل؛ وأن الدليل عليه قيام قرينه مقامية على هذا التقييد كما عرفت، فليست قاعدة نفى الحرج مجمله مبهمه. كما أنه لا يلزم في القاعدة بناءً على هذا المعيار تخصيص الأكثر أو المستوعب؛ وسيأتي تتمه لهذا الكلام في التنبيه الأول من التنبيهات الآتية إن شاء الله.

مفاد القاعدة ووجه تقدمها على سائر العمومات:

لا يخفى أن العسر والحرج وأمثال هذه العناوين أوصاف للأفعال التي تتعلق بها الأحكام لا لنفس الأحكام، مثلاً بوضوء المختار لمن على يده جبيره أمر حرجي القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٤ متعسراً، فالمتمصّف بهذه الصفة نفس هذا العمل لا الوجوب المتعلق به، فلا يقال: وجوب الوضوء على مثل هذا الشخص أمر حرجي وفيه ضيق على المكلف إلّا من باب الوصف بحال المتعلق، فإنه لو كان في الوجوب ضيق فإنما هو من ناحية العمل المتعلق به. ويشهد له نفى الجعل عنه. في قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فإنّ الجعل على المكلفين كناية عن التكليف، والمجعول هو نفس العمل المكلف به، وهو المتمصّف بالحرج هنا، فكانّ المكلف به أمر يضعه الشارع على عاتق المكلفين ويكون ثقله عليهم، كما أنه قد يرفعه عنهم «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»؛ فقله: «مَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» بمعنى: لم يكلفكم عملاً حرجياً متعسراً. وأوضح من ذلك قوله صلى الله عليه وآله في رواية الإحتجاج السابقة «١»: (يعنى بالإصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا- إلى أن قال:- كنت لا أقبل صلاتهم إلّا في بقاع من الأرض معلومة، اخترتها لهم وإن بعدت، وقد جعلت الأرض كلها لأمتك مسجداً و طهوراً، فهذه من الأصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك ...) إلى غير ذلك من فقراتها، فإنها ظاهرة أو صريحة في أنّ نفس هذه الأعمال كانت من الأصار الثابتة في حق الأمم الماضية المرفوعة عن هذه الأمة المرحومة. فالمرفوع أولاً وبالذات هي نفس الأفعال الحرجية، إلّا أنّ رفعها عن المكلفين أو عدم جعلها عليهم كناية عن عدم إيجابها، كما أنّ وضعها عليهم كناية عن إيجابها؛ فالوضع والرفع في عالم التشريع هو الإيجاب و نفيه، وهذا التعبير - كما عرفت - مأخوذ من مشابهة الإلزام بشيء وإيجابه لوضعه على عاتق المكلف، فكانّ الشارع المقدّس إذا أوجب على المكلفين وضعه عليهم في الخارج، وإذا لم يوجب عليهم رفعه عنهم. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٥ والحاصل أنّ العسر والحرج كمقابليهما من أوصاف أفعال المكلفين، التي قد تكون شاقّة ضيقة كما قد تكون سهلة يسيرة. وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في تقدّم عمومات نفى الحرج على العمومات المثبتة للأحكام بعناوينها الأولى، ووجوب تخصيصها بها، ويشهد له استشهاد الإمام عليه السلام بها في قبال كثير من الأدلة المثبتة للأحكام، مضافاً إلى فهم الفقهاء (رضوان الله عليهم) واستنادهم إليها في فروع فقهية كثيرة، ولكن ما وجه هذا التقدّم؟ فهل هو من جهة حكومتها عليها أو أمر آخر وراءها؟ التحقيق أنّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ العسر والحرج وأشباههما من أوصاف أفعال المكلفين لا الأحكام المتعلقة بها لا يصحّ لنا أن نقول بأنّ وجه تقدّم عمومات هذه القاعدة على أدلة الأحكام هو حكومتها عليها، فإنها عبارة عن كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى الآخر، بحيث لولاه لكان لغواً؛ إمّا بأن يتصرّف في موضوعه، أو في حكمه، أو في متعلّقه، أو في انتساب المتعلّق إلى موضوعه؛ وقد مرّ بيانه في القاعدة الأولى من هذه السلسلة - وهي. قاعدة لا ضرر - عند ذكر نسبتها مع سائر الأدلة. ومن المعلوم أنّ دليل نفى الحرج إنّما ينفي وجود الحرج وجعله على المكلفين في عالم التشريع، من دون أن يكون ناظراً إلى غيره من أدلته أحكام الشرع ومتصرّفاً فيها بأحد الأنحاء الأربعة المتقدّمة؛ فمن هذه الجهة يكونان في عرض واحد ومن قبيل المتعارضين. ففي الحقيقة أدلّة نفى الحرج تكون من سنخ ما دلّ على أنّه (لم يجعل على النساء جمعة ولا جماعة ولا أذان ولا إقامة)، فلو كان هناك ما يدلّ بعمومه على أنّ عليهنّ بعض هذه الأمور فإنهما يكونان من المتعارضين - لا - أنّ الأول حاكم على الثاني - ولا - يقدّم عليه إلّا من باب التخصيص؛ ومجرّد كون لسانه «نفى الجعل» لا يكفي في تقدّمه على غيره. كما أنّ من الواضح أنّ النسبة بين أدلة هذه القاعدة وأدلة الأحكام هي العموم من وجه، فكما

أنه يمكن تخصيصها بأدلة نفى الحرج يمكن تخصّص أدلته نفى الحرج بها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٦ إلما أن كونها في مقام الإمتنان على الأمة يأبى من التخصيص جداً، فتخصّص الأدلة المثبتة للأحكام بها لقوة دلالتها بالنسبة إليها، وهذا أمر ظاهر لمن راجع العمومات السابقة. ومنه يظهر وجه استشهاد الأمام عليه السلام بها في مقابل كثير من العمومات المثبتة للأحكام، ووجه فهم الفقهاء واستشهادهم بها في أبواب شتى. نعم، لو قلنا بأن العسر والحرج من أوصاف نفس الأحكام الشرعية، وأنها هي التي قد تكون تارة عسرة حرجية وأخرى سهلة يسيرة، وأن قوله تعالى: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) في قوة قولنا: إن الأحكام المجعولة الثابتة بأدلتها ليس فيها ما يكون حرجاً وضيّقاً على المكلفين، فحينئذ يصح القول بحكومتها عليها؛ لأنها ناظرة إليها ومفسرة لها بما هو ملاك الحكومة. ولكن قد عرفت آنفاً ضعف هذا المبنى، وأنها من صفات أفعال المكلفين، بل القول بالحكومة على هذا المبنى، أيضاً عندي غير صافٍ عن شوب الإشكال، كما لا يخفى على من تدبّر.

المقام الثالث: التنبيهات

التنبيه الأول: هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات الواردة عليها؟

إشارة

من الإشكالات القويّة التي أوردت على هذه القاعدة، أنه كيف يمكن الحكم بعمومها وارتفاع كلّ أمر حرجي في الشريعة بها، مع ما يترأى من كثرة التكاليف الشاقّة الحرجية في أبواب العبادات وغيرها؛ كالوضوء بالمياه الباردة في ليالي الشتاء، والصوم في الأيام الحارة من الصيف، مع ما فيهما من المشقّة الظاهرة؛ وكالجهاد بالأموال والأنفس، ومقارعة السيّف والسنان، ومقابلة الشجعان، وعدم الفرار من الزحف؛ وتحمل لومة اللائمين في إجراء أحكام الله، وتسليم النفس لإجراء الحدود والقصاص؛ والهجرة عن الأوطان لتحصيل مسائل الدين وبثها بين المسلمين الواجب على نحو الكفاية؛ وأشدّ منها الجهاد الأكبر مع النفس وجنود الشياطين. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٧ فهذه التخصيصات الكثيرة توهنها وتمنع عن التمسك بعمومها؛ لأنّ قبح تخصيص الأكثر دليل على أنّ المراد منها غير ما يفهم منها في بدء الأمر، فيكون معناها مجملاً مبهماً ولا تكون قابلة للإستدلال؛ فإنّ ما يظهر منها بادية الأمر غير مراد، والمراد منها غير معلوم. فعمومها كعمومات «القرعة» وما أشبهها موهون، فلا يجوز العمل بها إلما في الموارد التي عمل بها الأصحاب. وكأنه إلى هذا المعنى أشار المحدث الجليل الحرّ العاملى قدس سره في كتابه المسمّى: (الفصول المهمّة) حيث قال بعد نقل طائفة من الأخبار التافية للحرج: «نفى الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، وإلّا لزم رفع جميع التكاليف» إنتهى. فالترجم بعد القول بإجمالها وإبهامها بسقوطها عن الحجية إلما في القدر المتيقّن منها، وهو التكليف بما لا يطاق. أقول: قوله: «وإلّا لزم رفع جميع التكاليف» إن كان مراده منه المبالغة في كثرة التخصيصات الواردة عليها بما عرفت آنفاً، وأشرنا إليه أيضاً عند ذكر معنى «العسر والحرج»، فله وجه مع قطع النظر عمّا سيأتي، وأما إن كان مراده منه ما يظهر منه في ابتداء النظر من نفى عامّة التكاليف الشرعية، لما في جميعها من مرتبة من العسر والحرج، فهو مبنى على أن يكون المراد من «الحرج» مطلق الكلفة الحاصلة ولو من الأمور البسيطة العادية، وهو ممنوع جداً، كما عرفت عند تحقيق معنى هذه الكلمة. مضافاً إلى أنّ غير واحد من التكاليف الشرعية لا يشتمل على أدنى مشقّة وكلفة، لموافقته لكثير من الطباع، فالقول بإستلزام عموم نفى الحرج لنفى عامّة التكاليف ممنوع من هذه الجهة أيضاً. أضف إلى ذلك أنّ ما ذكره هذا المحدث الجليل هدم لأساس هذه القاعدة رأساً؛ لأنّ بطلان التكليف بما لا يطاق ظاهر لكلّ أحد، بل لا يبعد كونه من ضروريات الدين، فحصر مفادها في خصوص التكليف بما لا يطاق مساوق لسقوطها عن الحجية، وهو مخالف لسيرة الفقهاء، حيث يستدلّون بها في كثير من أبواب الفقه لنفى التكاليف الحرجية غير البالغة حد ما لا يطاق، بل مخالف لما

عرفت من استدلال الإمام عليه السلام بها القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٨ لكثير من المسائل و تعليمه عليه السلام لإستنباط الحكم من هذه القاعدة العامة. و أما قصر العمل بها على خصوص الموارد التي عمل بها الأصحاب، مع أننا نعلم أو نظن أنه لم يكن عند أكثرهم أو جميعهم في هذا الباب إلا هذه الآيات و الأخبار المأثورة عنهم عليهم السلام، فمما لأوجه له. و احتمال أن يكون قد وصل إليهم من المدارك ما لم يصل إلينا، أو كان لهذه العمومات قرائن متصلة ترفع إبهامها و توضح المراد منها، وصلت إليهم دوننا، ضعيف جداً و من أقوى الشواهد على بطلانه أنهم يستندون في إثبات المسائل إلى نفس هذه الآيات و الروايات، معتمدين في إثبات مقاصدهم عليها لا غير.

الوجوه المذكورة في دفع هذا الإشكال:

و قد يذب عن الإشكال بوجوه لاتخلو عن إيرادات، نذكرها و نذكر ما فيها من جهات الضعف، ثم نتبعها بما عندنا في حسم مادته. الوجه الأول: ما حكاه المحقق التراقي عن بعض سادة مشايخه- و الظاهر أنه السيد السند العلامة الطباطبائي (قدس سرهما)- قال: «أما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج و الجهاد و الزكاة بالنسبة إلى بعض الناس و الدية على العاقل و نحوها، فليس شيء منها من الحرج؛ فإن العادة قاضية بوقوع مثلها، و الناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف و من دون عوض، كالمحارب للحمية، أو بعوض يسير... و بالجملة فما جرت العادة على الإتيان بمثله و المسامحة فيه و إن كان عظيماً في نفسه، كبذل النفس و المال، فليس من الحرج في شيء. نعم، تعذيب النفس و تحريم المباحات و المنع عن جميع المشتبهات أو نوع منها على الدوام حرج و ضيق و مثله منقفي في الشرع» إنتهى. و هذا القول كما تراه على طرف الإفراط، كما أن ما ذكره المحدث الحر العامل على طرف التفريط، فكلاهما خارجان عن حد السواء، و يوجبان سقوط القاعدة عن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٨٩ قابلية الإستدلال بها في الفقه رأساً؛ أما الأول فقد عرفت حاله، و أما الأخير فلأن لازمه وجوب العمل بالتكاليف الواردة في الشرع من الواجبات و المحرمات و إن بلغت من العسر و الحرج ما بلغت من دون أي استثناء، فينحصر مفاد القاعدة في خصوص تعذيب النفس و تحريم المباحات و أمثالها، و هو كما ترى؛ فإنه يرد عليه جميع ما أوردناه على سابقه من مخالفته لاستدلال الأئمة عليهم السلام بآية نفي الحرج في موارد عديدة، و مخالفته لفهم الفقهاء و استنادهم إليها في أبواب شتى. أضف إلى ذلك مخالفته للوجدان؛ فإن مجرد ارتكاب الناس لبعض الأمور الشاقمة، لأجور يترقبونها أو لعلل أخرى لا يخرجها عن كونها أموراً شاقة حرجية، اللهم إلا أن يرجع هذا القول إلى بعض ما سنشير إليه في الوجه المختار. الوجه الثاني: ما حكاه قدس سره أيضاً عن بعض فضلاء عصره و حاصله: «إن الذي يقتضيه النظر بعد القطع بورود تكاليف شاقمة و مضار كثيرة في الشريعة أن المراد بنفي العسر و الحرج و الضرر، ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طائفة أوساط الناس المبرئين عن المرض، و القدر الذي هو معيار التكاليف، بل هي منفية من الأصل إلا فيما ثبت و بقدر ما ثبت. و الحاصل أننا نقول: إن المراد أن الله سبحانه لا يريد بعباده العسر و الحرج و الضرر، إلا من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط، و هم الأغلبون، فالباقي منفي، سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة. - ثم قال: - إن ذلك النفي إقياً من جهة تنصيب الشارع، كما في كثير من أبواب الفقه من العبادات و غيرها، كالقصر في السفر، و الخوف في الصلاة، و الإفطار في الصوم و نحو ذلك؛ و إما من جهة التعميم، كجواز العمل بالإجتهد لغير المقصر في الجزئيات كالوقت و القبلة، أو الكليات كالأحكام الشرعية» إنتهى. أقول: عبارته المحكية عنه قدس سره و إن كانت لاتخلو عن إجمال و إبهام، إلا أن الظاهر أن مراده أن الأصل الأولي في الأحكام عدم كونها حرجية و لا ضرورية؛ و إنما يخرج من هذا الأصل في موارد ثبت فيها تكليف حرجي أو ضروري، إما بالعموم أو القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٠ بالخصوص، فيقتصر في هذه الموارد التي ثبت فيها تكليف حرجية أو ضرورية على ما ثبت و بقدر ما ثبت، و أما الزائد عليها فهو منفي بهذه القاعدة. غاية الأمر أن التكاليف الحرجية الثابتة بأدلتها تنصرف إلى طائفة أوساط الناس المبرئين عن الأمراض و الأعداء، و أما بالنسبة إلى غيرهم فحيث لا دليل على إثباتها فهي أيضاً منفية بهذه القاعدة. و أما

ما ذكره في آخر كلامه فالظاهر أنه ناظر إلى أن نفي الحرج والضرر تارة قد يكونان بعمومات هذه القاعدة، و أخرى بتنقيص الشارع عليه خصوصاً، كما في صلاة القصر في السفر، والإفطار في الصوم في السفر وللمريض والشيخ الكبير وأشباههم؛ وثالثة بتنقيصه عليه عموماً، كتجويزه العمل بالظن في الموضوعات، كالوقت والقبلة لجميع آحاد الناس غير المقصير منهم، وفي الأحكام الشرعية الكلية للمجتهدين خاصة. هذا حاصل ما يستفاد من كلامه. ولازمه إختصاص نفي الحرج والضرر بموارد لم يدل على خلافه دليل أصلاً، لاعتماداً ولا خصوصاً. وفساد هذا القول أيضاً ظاهر؛ لمنافاته لما عرفت من تمسك الأئمة عليهم السلام بعموم نفي الحرج لنفي كثير من الأحكام في موارد يستلزم العسر والحرج وتخصيص أدلتها به، ولسيرة كثير من الفقهاء (رضوان الله عليهم)، ولظاهر عمومات نفي الحرج والضرر الواردة في مقام الإمتان الآيبه عن مثل هذه التخصيصات الكثيرة. أضف إليه أن النسبة بينها وبين الأدلة المثبتة للأحكام هي نسبة عموم من وجه. فلا وجه لتقديمها على عمومات نفي الحرج والضرر. وأما ما احتمله التراقي قدس سره من أن المستفاد من كلامه كون قاعدة نفي الحرج من باب أصل البراءة، فيكون تقديم ما ثبت بأدلة الأحكام من باب تقديم الأدلة الإجتهدية على الأصول العملية مع أنه بعيد عن مساق كلامه، ظاهر الفساد؛ لأن الأصول العملية ناظرة إلى بيان وظيفة الشاك، وليس في أدلة نفي الحرج والضرر من الشك عين ولا أثر. الوجه الثالث: أن العسر والحرج يختلفان باختلاف العوارض الخارجية، فقد يكون القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩١ شيء عسراً وحرماً ولكنه باعتبار أمر خارجي يكون سهلاً ويسيراً. ومن الأمور الموجبة لسهولة كل عسر، وسعة كل ضيق، مقابلته بالعوض الكثير والأجر الجزيل، ولا شك أن كل ما كلف الله سبحانه به من التكاليف يقابله ما لا يحصى من الأجر، قال تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا». وعلى هذا لا يكون شيء من التكاليف عسراً وحرماً، فكل ما كلف الله به من الأمور الشاقة ظاهراً فقد ارتفعت مشقته بما وعد له من الأجر الجميل والثواب الجزيل. إنتهى. وفيه: أن لازمه أيضاً سقوط أدلة نفي الحرج عن جواز الاستدلال بها رأساً، لأن كل ما ورد الأمر به أو انتهى عنه ففي امتثال أمره ونهيه أجر إلهي بالملازمة الثابتة من حكم العقل، فلا يصح نفيه بأدلة نفي الحرج؛ بل تكون هذه الأدلة لغواً بالمرّة ولا يبقى لقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» معنى، إلا أن يكون المراد نفي التكاليف المشتملة على المشقة الخالية عن الأجر والثواب، ولكنه يرجع إلى توضيح أمر واضح. ويرد عليه أيضاً ما أوردناه على ما تقدمه، من مخالفته للأخبار الحاكية لاستدلال المعصومين عليهم السلام بها نفي الأمور الحرجية؛ كما أنه مخالف لفهم فقهاء الأصحاب المستدلين بها في فروع كثيرة. هذا مضافاً إلى عدم تماميته في نفسه، لأن مجرد ترتب الأجر الجميل والثواب الجزيل على شيء لا يمنع عن صدق العسر والحرج عليه، مثلاً: نقل الصخور العظيمة من قتل الجبال، أو تحمّل من اللثام، من الأمور العسرة الحرجية وإن كان في مقابلها أجور جزيلة. نعم، ترتب الأجر والثواب عليها يكون داعياً على الإتيان بها ومصححاً لارتكابها عند العقلاء، لا أنه مانع عن صدق عنوان العسر والحرج عليها. ويشهد على ذلك ظهور بعض الآيات وصرّاحة بعض الأخبار الماضية في ثبوت تكاليف عسرة حرجية في حق الأمم الماضية، مع أنه لا ينبغي الشك في ترتب أجور جميلة على طاعاتهم وامتثالاتهم؛ فهذا دليل على أنه لا منافاة بين صدق عنوان الحرج والعسر على شيء مع ترتب الأجر الجميل عليه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٢ والحاصل أن العسر والحرج وإن كانا يختلفان باختلاف بعض العوارض الخارجية - كغيرهما من العناوين - إلا أن اختلافهما بمجرد ترتب الأجر والثواب الأخرى أو الأجور الدنيوية عليهما ممنوع جداً. الوجه الرابع: ما اختاره المحقق التراقي وجعله الطريق الوحيد في حل الإشكال بحذافيره وإليك نص عبارته: «إنه لا حاجة إلى ارتكاب أمثال هذه التأويلات والتوجيهات، بل الأمر في قاعدة نفي العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصّصة الواردة في الكتاب الكريم والأخبار الواردة في الشرع القويم؛ فإن أدلة نفي العسر والحرج تدل على انتفائهما كلياً، لأنهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي فيفيدان العموم، وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الأمور الشاقة والتكاليف الصعبة أيضاً، ولا يلزم منها ورود إشكال في المقام، كما لا يرد بعد قوله سبحانه: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مِمَّا وَّرَاءَ ذَلِكَ» إشكال في تحريم كثير ممّا وراءه، ولا بعد قوله: «قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...» تحريم أشياء كثيرة؛ بل يخصّص بأدلة تحريم غيره عموم ذلك، فكذا ههنا، فإن تخصيص العمومات بمخصّصات كثيرة ليس بعزيز، بل هو أمر في أدلة

الأحكام شائع، و عليه استمرت طريقه الفقهاء؛ فغاية الأمر كون أدلته نفي العسر و الحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصيص و بعد ظهوره يعمل بقاعده التخصيص» انتهى. و يردّ عليه أولاً: إنّ قبح تخصيص الأكثر أو التخصيص الكثير المستهجن أمر ظاهر لا يجوز ارتكابه، و لا يصحّ الإلتزام به في كلام الشارع الحكيم؛ كما أنّ لزوم مثل هذا التخصيص في المقام ممّا لا ينبغي الريب فيه بعد كثرة التكاليف الحرجية التي أشرنا إليها إجمالاً عند تقريب أصل الإشكال، من الواجبات المالية الكثيرة، و الجهاد الأصغر و الأكبر، و الحج و الصيام و القصاص و الحدود و الديات، و غيرها. و ما استشهد به من الآيتين على ما ادعاه من جواز التخصيصات الكثيرة قابل للمنع، فإنّ الظاهر أنّ الحصر في قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا...» حصر اضافي في مقابل ما حرّمه أهل الكتاب على أنفسهم و بدعهم في باب الذبائح القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٣ أو غيره، فتدبر. كما أنّ قوله تعالى «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» أيضاً ظاهر في الحصر الإضافي أو محتمل له، و تمام الكلام فيه في محله. و ثانياً: إنّ عمومات نفي الحرج واردة في مقام الإمتنان على الأمة المرحومة، كما أنّ ظاهر روايات الباب أو صريحها أنّه من خصائص هذه الأمة، فكيف يجوز تخصيصها بمثل هذه المخصّصات الكثيرة و الحال هذه؟ و كيف يكون نفي الحرج من مخصّصات هذه الأمة مع إثبات أحكام حرجية كثيرة فيها؟ بحيث تكون حالها كحال بقية الأمم؟ اللهمّ إلّا أن يقال بأنّ امتياز هذه الأمة إنّما هو في قلة أحكامها الحرجية بالنسبة إلى الماضين و إنّ كانت في نفسها كثيرة؛ هذا و لكن إشكال إباء هذه العمومات الواردة في مقام الإمتنان عن مثل هذه التخصيصات باق بحاله. و ثالثاً: إنّ القول بجواز تخصيص عمومات نفي الحرج بمخصّصات كثيرة يمنع عن التمسك بها رأساً، لأنك قد عرفت أنّ النسبة بينها وبين عمومات الأدلة المثبتة للأحكام هي العموم من وجه، فلا وجه لتقديمها عليها عند التعارض إلّا بما ذكرنا من إبانها عن التخصيص.

المختار في حلّ الإشكال:

الوجه الخامس:- و هو المختار في حسم مادّة الإشكال- أنّ ما يدعى من التكاليف الحرجية الواردة في الشريعة على أقسام: منها: ما ليس حرجياً و إنّ ادعى كونها كذلك، كحج بيت الله الحرام و أداء الخمس و الزكاة- لاسيّما مع ما عرفت عند ذكر معنى «الحرج» من أنّ المراد منه هنا ليس مطلق المشقة و الضيق، بل المشقة التي لا تتحمّل عادة على ما بسطنا الكلام فيه؛ فإنّ إخراج خمس أرباح المكاسب يكون بعد وضع مؤنة السنة بجميع أنحاءها، و كذا إخراج خمس غيرها من المعادن و الكنوز، و الزكوات المقدّرة في الشرع التي هي قليل من كثير ليست أموراً شاقّة لا تتحمّل عادة، لاسيّما مع صرفها في مصارف يعود القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٤ نفعها غالباً إلى المجتمع أجمع حتّى المعطين، كصرفها في إصلاح حال الفقراء و المساكين و أبناء السبيل، و عمارة الشوارع، و بناء القناطر، و حفظ ثغور الإسلام، و تقوية جيوش المسلمين، و أمن السبيل؛ فهذه في الحقيقة مثل سائر ما يصرفونه في حاجاتهم الشخصية و إصلاح أمورهم الخاصة، ممّا لا يعدّونه ضرراً و حرجاً بل إصلاحاً و نفعاً. و هذا المعنى و إنّ كان عند بعض الأذهان البادية من الإستحسانات، إلّا أنّه اليوم ظاهر لكلّ خبير بوضع المجتمعات البشرية و ما فيه نجاحها و فلاحها؛ و لذا ترى العقلاء من جميع الأمم يسلكون هذا المسلك و يكلفون أفرادها بأداء واجبات مائية يصلحون بها حال الضعفاء و ذوى الحاجات و سائر الأمور العامة التي يعود نفعها إلى مجتمعهم أجمع؛ و لا يعدّونه ضرراً و لا حرجاً، بل قد عرفت أنّها في الحقيقة من قبيل مصارفهم الشخصية. و إنّ أبيت عن ذلك فقد عرفت أنّ الواجبات المائية في أنفسها و مع قطع النظر عن هذا ليست أموراً شاقّة حرجية لا تتحمّل عادة، فلا يكون فيها ما هو الملاك في هذا الباب. أضف إلى ذلك أنّ إطلاق العسر و الحرج على الأمور المائية مطلقاً لا يخلو عن إشكال- كما أشار إليه المحقق الثبائني في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر؛ لظهور عنوان الحرج في المشقة في الجوارح لا- في الجوانح، و من المعلوم أنّ بذل الأموال ليس فيه مشقة بهذا المعنى و لو بلغ ما بلغ، اللهمّ إلّا فيما تسرى فيه المشاق الروحانية إلى البدن، كمن لا ينام طول ليلته إذا بذل مالا كثيراً، على تأمل في ذلك أيضاً. و منها: ما يكون من ناحية فعل المكلف و سوء اختياره، كالقصاص و الحدود و ما شاكلهما، فإنّ المكلف بسوء اختياره يقع في هذه الأمور الحرجية؛ فلو لم يقتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض، أو لم يجن

عليها بجناية أخرى توجب القصاص أو الحد، أو لم يعتد على غيره بمال أو عرض؛ فإنه لا يعتدى عليه بمثله ولا يعاقب به. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٥ و انصراف أدلته نفي العسر و الحرج عما أقدم عليه بسوء اختياره واضح، لا سيما في هذه الموارد التي لا يكون نفي العسر و الحرج فيها منة على من ارتكبها إلا بترك الإمتنان بل الظلم الفاحش على غيره. فهذه الموارد لم تكن داخله تحت عمومات نفي الحرج حتى يكون خروجها عنها بالتخصيص. ومنها: ما هو قابل للإنكار؛ فمثل التوضي بالماء البارد في ليالي الشتاء، أو الصيام في الأيام الحارة من الصيف إذا بلغت مشقته حداً لا تتحمل عادة، لا يبعد القول بعدم وجوبه. ولكن بلوغه هذا الحد لغالب الناس ممنوع. ومنها: ما يبقى من الموارد النادرة التي يمكن إلتزام تخصيص القاعدة بها إذا كان دليله أخص من أدلته نفي الحرج أو بمنزلة الأخص، كالجهاد الذي فيه من المشقة و الحرج ما لا يخفى؛ قال الله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ» (١) و قال تعالى حاكياً عن وقعة الأحزاب: «إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ»، (٢) و قد سمي سبحانه في كتابه العزيز الساعات التي كانت قبل غزوة تبوك «ساعة العسرة»؛ ففي هذا المورد و شبهه نلتزم بتخصيص عمومات لاحرج بها. فإن قيل: كيف يجوز تخصيص عمومات نفي الحرج بهذه الموارد و لو كانت قليلة بالنسبة إلى ما يبقى تحتها مع اعترافك بورودها مورد الإمتنان الآبي عن التخصيص؟ قلنا: عدم جواز تخصيص العمومات الواردة في مقام البيان إنما هو في موارد يكون تخصيصها منافياً للمنة، و أمياً إذا كان موافقاً لها فلا مانع منه، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن منافع الجهاد و مصالحه من ظهور المسلمين على الأعداء، و حفظ ثغورهم، و بقاء عزهم، و جعل كلمة الله هي العليا، و تفريق أحزاب الكفر، و جعل كلمتهم هي السفلى، لما كانت ظاهرة واضحة لكل أحد صار هذا قرينه عرفية القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٦ على جواز التخصيص، و لم يناف و ررد العام مورد الإمتنان؛ بل إن ترك تشريع هذا الحكم الظاهر المصلحة منافع له؛ و كل ما كان من هذا القبيل جاز تخصيص عمومته من دون أي محذور. و الحاصل أن حال العمومات الواردة في مقام البيان ليست حال سائر العمومات التي يجوز تخصيصها بكل مخصيص؛ كما أنه ليس حالها حال بعض العمومات المعللة بعلة عقلية عامة لا يجوز تخصيصها أبداً بأي مخصيص كان، بل حكمها في جواز التخصيص و عدمه جوازه بما لا ينافي الإمتنان و عدم جوازه فيما ينافيه.

التنبيه الثاني: هل العبرة بالخرج الشخصي أو النوعي؟

هذا البحث نظير ما أسلفناه في قاعدة «لا ضرر»، و الكلام فيه من جهات كثيرة كالكلام فيه، و إن كان بينهما اختلاف من بعض الجهات نشير إليها. و حاصل القول أن العبرة في ارتفاع الحكم بلزوم العسر و الحرج هل هو بالخرج الشخصي، بأن يكون لزوم الحرج في مورد رافعاً للتكليف في خصوص ذاك المورد، أو النوعي بحيث كان لزومه على نوع المكلفين رافعاً للتكليف عن عامتهم؟ الحق هو الأول؛ لظهور جميع العناوين الواردة في لسان الأدلته في مصاديقها الشخصية، فعنوان الضرر إنما يصدق في خصوص موارد و أشخاصه، و كذلك الحرج و غيرهما من العناوين الواردة في الأدلته؛ و إرادة الحرج أو الضرر النوعي تحتاج إلى قرينه مفقودة في المقام. نعم، يظهر من أحاديث الباب استدلال الإمام عليه السلام في موارد مختلفة بعموم قوله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لنفي الحكم عن جميع الأفراد مع عدم كونه حرجياً إلا في حق غالبهم - مثل رواية أبي بصير الدالة على عدم انفعال الماء الكر - مستنداً إلى عموم هذه الآية، مع أنه من المعلوم عدم لزوم العسر و الحرج على جميع المكلفين من عدم هذا الحكم، و كذلك بالنسبة لغيره من الأحكام. و هذه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٧ الرواية و أمثالها هي غاية ما يمكن أن يستشهد به للوجه الثاني. ولكن يمكن أن يجاب عنه بما ذكرناه عند ذكر روايات الباب من أن استنادهم عليهم السلام بهذه الفقرة من الآية الشريفة على وجهين: تارة يكون بعنوان العلة للحكم و يكون ضابطة كلية تعطى بيد المكلفين و يدور الحكم معها حيثما دارت، كما في رواية عبد الأعلى مولى آل سام فيمن عثر و انقطع ظفره و لا إشكال في أن الحرج في أمثال هذه الموارد أخذ شخصياً. و أخرى بعنوان حكمه الحكم، أعني ما كان

داعياً و باعثاً على تشريعه و إن كان هناك بواعث آخر غيرها، فيكون كالمعدات أو العلل الناقصة. و من الواضح أن الحكم في هذا الموارد لا يدور مدار العلة، بل قد يتجاوز عنها إلى غيرها، و قد لا يشمل جميع موارد، و لذا لا يجوز الاستناد إلى ما ورد في أدلة الأحكام من علة الشرائع، و لا يعامل معها معاملة منصوص العلة، فلا يكون جامعاً و لا مانعاً. و ما يتوهم أن الحرج قد أخذ فيه نوعياً هو في الحقيقة من قبيل القسم الأخير، أعني ما يكون حكمه للحكم؛ فالحرج فيه أيضاً شخصي، ولكن دائرة التعليل لا تنطبق على دائرة الحكم، لا أن الحرج فيه نوعي، فتدبر. و الحاصل أن استدلالهم عليهم السلام في بعض الموارد التي يكون الحرج فيها نوعياً بآية نفي الحرج لا يكون دليلاً على الوجه الثاني، و لا يجوز التعدي منه إلى غيره من الموارد التي يكون الحرج فيه نوعياً، بل يجب الإقتصار على خصوص مورد؛ لأن سياقه سياق بيان حكمه التشريعي لآلة الحكم. كما أننا نعلم خارجاً أن الحكمة في تشريع كثير من الأحكام هي التوسعة و رفع الحرج عن المكلفين - و لو لم يستند فيها إلى آية نفي الحرج و غيرها من أشباهها -، كالقصر في الصلاة و الصيام، و رفع الصوم عن المرضى و الشيوخ، و العدول من الوضوء و الغسل إلى التيمم في كثير من الموارد، و كثير من أحكام مستثنيات أبواب النجاسات. و لا يكون هذا دليلاً على أخذ الحرج نوعياً في قاعدة نفي الحرج. هذا كله مضافاً إلى عدم انضباط الحرج النوعي، فهل الملاك فيه هو نوع المكلفين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٨ في جميع الأزمنة و الأمكنة؟ أو أهل عصر واحد؟ أو أهل مكان واحد؟ أو صنف خاص منهم؟ أو غير ذلك من الإحتمالات فتأمل. فتحصل من جميع ذلك أن المعيار في هذا الباب هو الحرج الشخصي لا غير.

التنبيه الثالث: حكم تعارض دليلى نفي الحرج و نفي الضرر

إذا تعارض الضرر و الحرج في مورد - كما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لإضرار جاره و ترك تصرفه فيه حرجاً عليه؛ لأن منع المالك عن تصرفه في ملكه كيف يشاء أمر حرجي - فهل يقدم قاعدة نفي الحرج؟ أو يؤخذ بقاعدة نفي الضرر؟ أو يتساقتان و يرجع إلى أدلته آخر؟ قال شيخنا الأعظم (قدس سره الشريف) في بحث قاعدة «لا ضرر» من (الفرائد): «إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره و تركه موجباً لتضرر نفسه، فإنه يرجع إلى عموم «الناس مسلطون على أموالهم»، و لو عُدَّ مطلق حجره على التصرف في ملكه ضرراً، لم يعتبر في ترجيح المالك ضرراً زائداً على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط. و يمكن الرجوع إلى قاعدة «نفي الحرج»؛ لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه؛ إمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، و إمّا لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل». «١» و قال المحقق النائيني قدس سره في آخر رسالته المعمولة في قاعدة لا ضرر ما حاصله: «إن حكومة لالحرج على لا ضرر - كما احتمله الشيخ الأعظم - تتوقف على أمرين: الأول: كون لا حرج مثبتاً للحكم أيضاً، أى كما أنه حاكم على الأحكام الوجودية يكون حاكماً على الأحكام العدمية أيضاً، و إلا لا يعقل تعارضه مع لا ضرر و اجتماعه معه في مورد واحد حتى يكون حاكماً عليه ... و إن شئت قلت: إن هذا الشرط يرجع إلى منع الصيغرى و حاصله عدم إمكان تعارض لا ضرر مع لالحرج. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ١٩٩ الثاني: أن يكون لا حرج ناظراً إلى لا ضرر، و معنى النظر أن يكون الحكم في طرف المحكوم مفروض التحقق حتى يكون الحاكم ناظراً إلى الحكم الثابت في المحكوم. و إمّا لو كان كل منهما في عرض الآخر، و لا أولوية لفرض تحقق أحدهما قبل الآخر فلا معنى للحكومة. و بالجملة لا وجه لجعل لالحرج حاكماً على لا ضرر، فلا يمكن علاج التعارض بالحكومة. كما أنه لا يمكن علاجه بتقديم لا ضرر على لالحرج مطلقاً من باب أن مورد الضرر أقل من الحرج - لأن كل ضرر حرجي و لالعكس؛ فإن فيه أولاً: أن أقلية المورد إنما توجب الترجيح إذا كان المتعارضان متضادين دائماً لا مثل المقام الذي يتوافقان غالباً ... و ثانياً: ... أن الحرج هو المشقة في الجوارح لا في الروح، فقد يكون الشيء ضرورياً كالنقص في المال و لا يكون حرجياً، فقولك: كل ضرر حرجي و لالعكس غير صحيح. «١» أقول: و لقد أجاد فيما أفاد بقوله ثانياً من أن ملاك الحكومة - و هو نظر أحد الدليلين إلى الآخر و التصرف

فيه بأحد انحائه التي مضى شرحها- مفقود في المقام. توضيحه: إن أدلته ونفى الضرر نفى الحرج متساوية الأقدام بالنسبة إلى موضوعاتهما، وقد عرفت ممّا ذكرنا هنا وفي قاعدة لا ضرر أن لسانهما واحد، فلا وجه لحكومه إحداهما على الأخرى؛ بل قد عرفت أنه لا حكمه لهما على الأدلة المثبتة للأحكام رأساً، وإنما يقدمان على غيرهما لورودهما مورد الإمتنان، ولجهات أخر مضى شرحها، فلا معنى لتقدم إحداهما على الأخرى و حكمتهما عليها، بل هما متعارضتان متكافئتان والنسبة بينهما عموم من وجه. وأما القول بأن النسبة بينهما عموم مطلق- لأن كل أمر ضررى حرجى ولاعكس- كما حكاها المحقق المذكور، فإنه ساقط جداً، لا لما ذكره فقط، بل لأن القواعد الفقهية، ج 1، ص: 200 تصادق مورد الضرر والحرج لو ثبت فإنما هو في مورد الإضرار على النفس لا في مورد الإضرار بالغير؛ فمثل دخول «سمره بن جندب» على الأنصارى بلا إذن منه كان ضرراً عليه مرفوعاً بحكم قاعدة نفى الضرر، ولكن لم يكن فعلاً حرجياً لا لسمره ولا للأنصارى؛ أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأنه لم يكن دخول سمره فعلاً للأنصارى. نعم، دخوله بلا إذن كان ضيقاً على الأنصارى، ولكن من الواضح أن قاعدة لا حرج لا تنفى كل ضيق حاصل من أى ناحية، بل الضيق والحرج المرفوع بها هو ما حصل من ناحية التكاليف الواردة في الشرع، فقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» أى ما جعل عليكم تكليفاً يلزم منه الحرج والضيق، بقرينه قوله: «عَلَيْكُمْ». وإن شئت قلت: عمومات نفى الحرج إنما تنفى الحرج الحاصل من ناحية التكاليف الشرعية على نفس المكلفين بها؛ وأما الحرج والضيق الحاصل من أفعالهم على غيرهم فلا دلالة لها عليه، وإنما المتكفل له قاعدة لا ضرر. ولا فرق في ذلك بين شمول قاعدة نفى الحرج للعدميات أيضاً وبين اختصاصها بالوجوديات فقط. وإذا ثبت أن النسبة بينهما عموم من وجه، فالحكم في موارد تعارضهما هو تساقطهما في مورد الإجماع والرجوع إلى غيرهما، إلا أن يكون هناك مرجحات خاصة في بعض الموارد، كاهتمام الشارع ببعض المواضع، مثل حقوق الناس وأشباهها، فيعمل بها. وأما ما ذكره قدس سره بقوله: «أولاً»، و حاصله توقّف حكمه أدلة لا حرج على أدلة نفى الضرر على شمول لا حرج للعدميات، ففيه أن موارد التعارض لا تنحصر بمورد السؤال ممّا يكون الطرفان من قبيل النقيضين أحدهما وجودى والآخر عدمى، بل قد يكون من قبيل الضدين، وذلك كما إذا كان القيام في مكان موجباً للضرر على غيره والقيام في غير ذلك المكان حرجاً عليه نفسه و دار أمره بينهما، فالتعارض في هذا المثال وأشباهه ثابت من دون توقّف على شمول لا حرج للعدميات. نعم، خصوص المثال الذى ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في كلامه يكوم من قبيل المتناقضين، ولكن ما ادّعه المحقق الثائنى ظاهر في انحصار مورد تعارضهما بالمتناقضين كما يظهر لمن تدبّر في كلامه.

التنبه الرابع: هل تشمل القاعدة العدميات أو لا؟

الحقّ أنه لا فرق في شمول أدلة نفى الحرج بين الأحكام الوجودية والعدمية- كما مرّ نظيره في قاعدة نفى الضرر-، ولكن بمعنى أنه لو لزم من ترك بعض الأفعال ضيق وحرج على المكلف- كترك شرب مائع نجس أحياناً- فإنه يجوز شربه و ترتفع حرمة بمقتضى قاعدة نفى الحرج؛ و مجرد كون موضوعه- وهو ترك الشرب- أمراً عدمياً لا أثر له أصلاً، بعد كون الدليل الدال على نفى الحرج شاملاً لجميع الموارد، مثل قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» وقوله عليه السلام: (إنّ الدين ليس بمضيق)، وقوله: (الدين أوسع من ذلك)؛ فإن مفادها جميعاً نفى الأحكام الحرجية، سواء تعلقت بموضوعات وجودية أو عدمية. هذا بناءً على المختار من أنّ الحرج والعسر من صفات فعل المكلف لا من صفات الأحكام، وبناءً عليه يلاحظ العدمى والوجودى في ناحية متعلق الحكم وهو فعل المكلف لا في ناحية الحكم نفسه. وأما بناءً على كونه من أوصاف الحكم فظاهر أدلته نفى الحرج- أعنى نفى الأحكام الحرجية بناءً على هذا القول- وإن كان خصوص الأحكام الوجودية؛ لأنّ عدم الحكم ليس حكماً ولا يصدق عليه أنه ممّا جعله الشارع فلا يدخل في قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، إلا أنك قد عرفت سابقاً في بحث قاعدة لا ضرر، أنّ العرف يحكم حكماً قطعياً بإلغاء هذه الخصوصية، فلا يرى أى فرق بين لزوم الحرج من جعل الموضوع على المكلف أو من ترك جعل تسلط

الناس على أموالهم، ولا يرى وجهاً للإمتنان بترك جعل الأول دون الثاني، وقد مرّ هناك بعض ما ينفعك في المقام فراجع.

التنبيه الخامس: نفى الحرج هل هو رخصة أو عزيمة؟

إذا تحمّل الحرج و أتى بالعمل الذي فيه ضيق و شدة منفيّة- كالوضوء و الغسل الحرجين- فهل يجزى عنه، لكون المرفوع وجوبه لا أصل مشروعيته، أو لا يجزى، القواعد الفقهية، ج 1، ص: 202 لكونه باطلاً لعدم الأمر به رأساً فيكون تشريعاً محرماً؟ و هذه المسألة كأصل القاعدة غير معنونة في كلمات القوم مستقلاً، حتّى أنّ المحقّق النراقي الذي انفرد بذكر هذه القاعدة في عوائده لم يتعرّض لهذه المسألة و لا لغير واحد من التّنبهات التي ذكرناها، إلّا أنّ الذي يظهر من غير واحد من أعظم المتأخّرين في الفروع الفقهية المتفرّعة على هذه القاعدة كونها من باب الرّخصة لا-العزيمة، فلنذكر بعض ما وصل إلينا من كلماتهم ثم نتبعها بما هو المختار. قال الفقيه المتتبع الماهر صاحب الجواهر (قدّس سرّه الشريف) في ذيل مسألة سقوط الصيام عن الشيخ و الشيخة و ذى العطاش ما نصّ عبارته: «ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم في المقام و نظائره من العزائم لا الرّخص، ضرورة كون المدرك فيه نفى الحرج و نحوه ممّا يقضى برفع التكليف ... مع عدم ظهور خلاف فيه من أحد من أصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني، فجعل المرتفع التعيين خاصيةً تمسّكاً بظاهر قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ طَعَامٌ» إلى قوله: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ». و ظاهر كلامه أنّ دلالة عمومات نفى الحرج على ارتفاع التكليف كليّة، و كونه من باب العزيمة أمر مرفوع عنه، حتّى أنّ ذهاب المحدث البحراني إلى الرّخصة في هذا المورد الخاصّ إنّما هو لقيام دليل خاصّ عليه، و هو قوله تعالى: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ». و قال المحقّق الهمداني في مصباحه في بعض التّنبهات التي ذكرها في مسوّغات التيمّم ما حاصله: «إنّ التيمّم في الموارد التي ثبت جوازه بدليل نفى الحرج رخصة لا عزيمة، فلو تحمّل المشقّة الشديدة الرافعة للتكليف و أتى بالطّهارة المائيّة صحّت طهارته، كما تقدّمت الإشارة إليه في حكم الإغتسال لدى البرد الشديد؛ فإنّ أدلّة نفى الحرج القواعد الفقهية، ج 1، ص: 203 لأجل ورودها في مقام الإمتنان و بيان توسعه الدّين لاتصلح دليلاً إلّا لنفى الوجوب لا لرفع الجواز. ثمّ أورد على نفسه بقوله: «فإن قلت: إذا إنتفى وجوب الطّهارة في موارد الحرج فلا يبقى جوازها حتّى تصحّ عبادة، فإنّ الجنس يذهب بذهاب فصله، و بعبارة أخرى: أدلّة نفى الحرج حاكمة على العمومات المثبته للتكليف فتخصّصها بغير موارد الحرج فإتيانها في تلك الموارد بقصد الإمتثال تشريع محرم». ثمّ أجاب عنه بأنّه: «إذا كان منشأ التخصيص كون التّكليف بالوضوء و الغسل حرجياً من دون أن يترتب عليهما عدا المشقّة الرافعة للتكليف مفسدة أخرى لا يجوز الإقدام عليها شرعاً كالضرر و نحوه، فهو لا يقتضى إلّا رفع مطلوبية الفعل على سبيل الإلزام لا رفع ما يقتضى الطلب و محبوبية الفعل، و كيف كان فلا يفهم من أدلّة نفى الحرج عرفاً و عقلاً إلّا ما عرفت». «1» و قال السيّد السند المحقّق الطباطبائي اليزدي في (العروة) في المسألة 18 من مسوّغات التيمّم: «إذا تحمّل الضرر و توضأ و اغتسل فإن كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء و نحوه وجب الوضوء و الغسل و صحّ، و إن كان في استعمال الماء في أحدهما بطل، و أمّا إذا لم يكن استعمال الماء مضرّاً بل كان موجباً للحرج و المشقّة كتحمّل ألم البرد أو الشّين مثلاً فلا يبعد الصّحّة، و إن كان يجوز معه التيمّم؛ لأنّ نفى الحرج من باب الرّخصة لا العزيمة، ولكن الأحوط ترك الإستعمال و عدم الإكتفاء به على فرضه فيتمّ أيضاً). و أشكل عليه كثير من المحشّين و صرّحوا بوجوب التيمّم أو بعدم ترك الاحتياط به. أقول: قد ظهر لك ممّا ذكرنا سابقاً أنّ أدلّة نفى الحرج و إن لم تكن حاكمة على عمومات الأحكام إلّا أنّها مقدّمة عليها لقوّة دلالتها بالنسبة إليها فتخصّص العمومات المثبته للأحكام بها، و من الواضح أنّه لا دلالة لتلك العمومات عرفاً على إثبات القواعد الفقهية، ج 1، ص: 204 مرين: الإلزام و المطلوبية، حتّى يرتفع أحدهما و يبقى الآخر، بل المستفاد منها حكم واحد إثباتاً و نفيّاً؛ فإمّا أن يخصص فينتفى من أصله؛ و إمّا أن يبقى بحاله. و لا دخل لذلك بمسألة عدم جواز بقاء الجنس من دون فصله، فإنّ ذلك مسألة عقليّة و الكلام هنا في دلالة لفظيّة بحسب متفاهم العرف. فالذي تقتضيه القاعدة الأولى هو نفى المشروعية رأساً في موارد الحرج أو الضرر أو غيرهما ممّا

يستلزم تخصيصاً في أدلته الأحكام. و ورودها في مقام الإمتنان و إن كان معلوماً لا ريب فيه إلا أنه لا يقتضى ما ذكره من نفى خصوص الإلزام؛ لما حَقَّقناه في بعض أبحاث قاعدة لاضرر من أن الإمتنان يجوز أن يكون في أصل الحكم، فلا يجب وجود ملاكه في جزئيات موارد. مثلاً رفع أثر الإكراه بحديث الرِّفَع يوجب بطلان البيع الحاصل عن إكراه، و إن كان في هذا البيع منافع كثيرة للمكروه في بعض موارد الإكراه، كما إذا كان الثمن أكثر من ثمن المثل بأضعاف و كان لا يعلمه البائع المكروه، فإنه لا إشكال في أن حديث الرِّفَع من أظهر مصاديق ما ورد مورد الإمتنان ولكن الإمتنان في رفع آثار الإكراه إنما يكون بنحو كلي عام، لا في كل واحد واحد من مصاديقه و جزئياته. فلو انكشف بعد بيع المكروه أنه كان مشتتاً على منافع كثيرة له لم يكشف ذلك عن صحته البيع المذكور، من حيث إن رفع أثر هذا الإكراه مخالف للإمتنان لما في مورد من المنافع الهامة، بل يتوقف على الإجازة اللاحقة بلا إشكال. فالمعيار هو كون الحكم الكلي - و هو رفع أثر الإكراه على نحو عام و بعنوان ضرب قانون كلي - إمتناناً على المكلف، و إن كان بملاحظة بعض مصاديقه التادئة مخالفاً له. وهكذا الكلام في باقى التسعة. وكذا الحال في حجبة كثير من الأمارات الشرعية كسوق المسلمين و أيديهم و غيرها مما يستفاد من أدلتها أو من قرائن خارجية أن حجبتها إنما هي من باب التوسعة على المكلفين، و أن الله قد منَّ عليهم بذلك؛ فإن ذلك لا ينافي ثبوت بعض التكاليف من ناحيتها عليهم أحياناً، بحيث لولاها لم يكن طريقاً إلى إثباتها. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 205 و الحاصل إن الإمتنان بهذه الأمور إنما هو باعتبار مجموع الوقائع التي تشملها. فورد عموماً نفى الحرج مورد الإمتنان لا يصلح قرينه على صرفها عن ظاهرها من نفى الأحكام الحرجية رأساً، وجوباً كان أو تحريماً أو غيرهما. فلاوجه للقول بنفى خصوص الإلزام في بعض موارد مع بقاء أصل المحبوبة. و أما ما أفاده في جواب المستشكل فهو بمنزلة قرينه أخرى لصرف عموماً لخرج عن نفى الجواز في موارد الأحكام الوجوبية الحرجية و انحصار مفادها في نفى الوجوب، و حاصله بيان منّا: أنا نعلم خارجاً أن الوضوء و الغسل الحرجين و أشباههما لا يترتب عليهما أى مفسدة موجبة لنقصان ملاك المحبوبة فيها، إلا أن إيجابها لما كان موجباً للضيق و الحرج على المكلفين رفعه الشارع منته عليهم مع وجود ملاكه فيها؛ فعدم وجوبها ليس من ناحية عدم المقتضى بل من جهة ابتلائه بالمانع، و هو ما أراده الشارع المقدس من الإمتنان على هذه الأمانة. و من المعلوم أن هذا مانع عن الأمر الإلزامى دون غيره، فوجود ملاك المطلوبة فيها مع عدم المانع عن الأمر غير الإلزامى بها يكشف عن تعلق أمر بها كذلك، بل يكفي في صحتها و صحته قصد القربة بها مجرد وجود ملاك المحبوبة فيها و لو لم يكشف عن تعلق أمر بها. ولكن يرد عليه، أن دعوى العلم بعدم المفسدة فيها دعوى بلا بينة و لا برهان، لاحتمال وجود بعض المفاسد فيها بعد كونها حرجية، و لاقل من أن التكليف إذا كان حرجياً و ثقيلاً على المكلفين أوجب كثرة المخالفة و العصيان، و هى مفسدة عظيمة. و لهذا ذهب بعضهم إلى أن نفى الحرج لازم على الواجب الحكيم من باب وجوب اللطف، فتأمل. أضف إلى ذلك أن تحمّل الحرج و تكلف الفعل الحرجى بعدما منَّ الله تعالى على عباده بنفيه رفضاً لما تصدق و ما منَّ به عليهم، و يمكن أن يكون في هذا مفسدة؛ كما ورد في باب عدم صحته التمام في مواطن القصر من التعليل بأنه ردّ لتصدق الله على الأمانة، مثل ما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال القواعد الفقهية، ج 1، ص: 206 سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إن الله عزّ و جلّ تصدق على مرضى أمتي و مسافريها بالتقصير و الإفطار، أيسرُّ أحدكم إذا تصدق بصدقة أن تردّ عليه؟ و فى معناه رواية أخرى رواها الصدوق فى الخصال عن السكوني. «1» و الغرض من ذلك كله إبداء احتمال وجود مفسدة فى تحمّل الحرج و الإتيان بالتكاليف الحرجية؛ و معه لا يصحّ دعوى القطع بعدم وجود مفسدة فيها و بقاء ملاك المحبوبة على حاله، و من المعلوم أن مجرد الإحتمال كافّ فى المقام. و أما مسألة التيمّم فى الموارد التي ثبت جوازه فيها بدليل نفى الحرج ففيها إشكال آخر مضافاً إلى ما ذكرنا فى الجميع، و هو أن المستفاد من أدلته تشريع التيمّم و التركيز فى أذهان المتشرّعة كون التيمّم بدلاً طويلاً عن الوضوء و الغسل، لا عرضياً، فلا يجتمعان فى مورد. و من المعلوم أن القول بالرخصة يستلزم كونهما فى عرض واحد فى الموارد التي ثبت جواز التيمّم فيها بأدلة نفى الحرج، فيجوز فى حال واحد التيمّم و الغسل، أو هو و الوضوء؛ و الإلتزام به مشكلاً جداً. فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الأقوى بحسب ما يستفاد من ظاهر أدلته نفى الحرج كونه من باب

العزيمة لا الرخصة، كما فهمه الشيخ الأجل صاحب (الجواهر) وجعله أمراً مفروغاً عنه، فحينئذ لا يجوز تحمّل الحرج والإتيان بالفعل الحرجي، ولو فعله لا يجتري به.

التبني السادس: في اختلاف العسر و الحرج باختلاف العوارض والاحوال

لا يخفى أن العسر و الحرج يختلف باختلاف الأشخاص، و الحالات، و الأمكنة، و الأزمنة، و الظروف المختلفة و وجود الأسباب و عدمها إلى غير ذلك. فربّ شيء يكون حرجياً بالنسبة إلى شخص دون آخر، كالضعيف دون القوى؛ و ربّ شيء يختلف باختلاف حالات شخص واحد من القوة و الضعف و الصحة و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٠٧ المرض؛ و ربّ شيء يكون عسراً و حرجياً في مكان دون آخر، كتحصيل الماء في الصّحارى القفار دون الشاطيء؛ أو في زمان دون آخر، كالحج بالنسبة إلى بعض الناس في الأزمنة السابقة دون زماننا هذا، إلى غير ذلك. و حيث قد عرفت في التبني الثاني من هذه التنبهات أن المعيار في هذا الباب هو الحرج الشخصى لا- النوعى فاللازم ملاحظة جميع هذه الأمور في الحكم بنفى التكليف. و أمّا لو قلنا بأن العبرة بالحرج النوعى، فهل العبرة بنوع المكلفين في جميع الأزمنة و الأمكنة على اختلافهم في الصنوف و الحالات و الظروف، أو أن العبرة بصنف منهم؟ و ما الدليل على تعيين صنف خاص، و ما المعيار في سعة دائرة هذا الصنف؟ و هذا كلّ ممّا أشرنا إليه سابقاً في أن عدم وجود الضابطة لتشخيص ذلك أحد الموهنات لهذا القول. هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه القاعدة المهمة المغفول ذكرها في كلمات الأصحاب، مع استنادهم إليها في مختلف أبواب الفقه، و تفرع فروع كثيرة عليها؛ و قد بقى خبايا في زوايا يعثر عليها الخبير. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٠٩

٤ قاعدة الفراغ و التجاوز

إشارة

من القواعد المهمة التي اشتهرت في السنة المتأخرين اشتهاراً تاماً حتى صارت كالمسلمات الدائرة بينهم هي قاعدة «التجاوز و الفراغ»، و إن اختلفوا في أنها هل ترجع إلى قاعدتين: «التجاوز» و «الفراغ»، أو هي قاعدة واحدة يعبر عنها باسم تازة و بأخر أخرى، حسب اختلاف المقامات؟ كما يأتي البحث عنه بما يستحقّه. و هي المدرك الوحيد لكثير من الفروع الفقهية في أبوابها، و لذا وضع غير واحد من المحققين رسالات خاصية لها، و مع ذلك لم يؤدّد حقّها من البحث. و قد بذلنا غاية المجهود في كشف الستر عن وجه هذه القاعدة و مداركها و ما يتفرّع عليها من الفروع، و غيرها ممّا يتعلّق بها؛ و سنبيّن أنّها لا تختصّ بباب معيّن من أبواب الفقه.

و الكلام فيها يقع في مقامات:

١- البحث عن مدرك القاعدة. ٢- في أنّها قاعدة واحدة لاقاعدتان. ٣- في أنّها من الأمارات أو من الأصول العملية؟ ٤- في اعتبار الدخول في الغير فيها و عدمه؟ ٥- في أنّه ما هو المراد من «الغير»؟ ٦- في أنّ المحلّ الذي يعتبر التجاوز عنه شرعى أو عقلى أو عادى؟ ٧- في عموم القاعدة لجميع أبواب الفقه و عدم اختصاصها بباب دون باب. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢١٢ ٨- في عمومها لأجزاء أجزاء العبادة و غيرها. ٩- في جريانها عند الشكّ في صحّة العمل. ١٠- في جريانها في الشرائط. ١١- في أنّه لماذا لا تجرى القاعدة في أجزاء الطّهارات الثلاث؟ ١٢- في عدم جريان القاعدة عند الغفلة عن كيفية العمل. ١٣- في عدم جريانها في الشبهات الحكيمية. ١٤- في اختصاصها بالشكّ الحاصل بعد العمل، لا الشكّ الموجود من قبل. و إذ قد عرفت ذلك نرجع إلى تفصيل هذه

الأبحاث و توضيح هذه القاعدة من شتى الجهات، فنقول و من الله جلّ شأنه نستمد التوفيق و الهداية:

المقام الاول: البحث عن مدرک القاعدة

إشارة

الَّذى يجب البحث و التنقيب عنه قبل كلّ شىء أنّ قاعدة الفراغ و التجاوز و إن كانت ثابتة فى النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، لكنّها لم تكن معروفة عند قدماء الأصحاب، كمعروفيتها عند المتأخرين، و إن استند إليها بعضهم أحياناً فى بعض أبواب الطهارة أو الصّلاة بعنوان حكم جزئى لقاعدة كليّة سارية فى أبواب كثيرة من الفقه أو كلّها. و لاغرو فى ذلك فإنّ لها نظائر من القواعد الفقهية و أدلّة الأحكام؛ فهل كانت أخبار الإستصحاب المتكى عليها اليوم معروفة عند الأوائل؟ إنّ أوّل من استدلّ بها هو والد شيخنا البهائى على ما حكى عنه. إلى غير ذلك من أشباهه. ولكن من الواضح أنّ غفلتهم عنها، أو عدم استنادهم إليها فى كثير من كتبهم، لا تؤثر فى اعتبار القاعدة بعد تماميّة دلالة الأخبار عليها كما هو ظاهر؛ فإنّ ذلك لا يسقطها عن الإعتبار من جهة إعراض الأصحاب عنها، لعدم ثبوت الإعراض فى أمثالها بعدما كانت استفادتها من الأخبار تحتاج إلى دقّة خاصّة فى الأخبار لا تحصل إلّا بتلاقح الأفكار بعد برهه طويلة من الزمان. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 213 مضافاً إلى أنّ عدم تعرضهم لها بهذه الصّورة المعمولة فى هذه الأعصار، لا يدلّ على عدم اعتبارها عندهم، فإنّه لم يكن من دأبهم إيداع جميع القواعد و الأصول التي يستند إليها فى استنباط الأحكام فى كتبهم فى صورة خاصّة مشروحة. و كيف كان يمكن الإستدلال على هذه القاعدة بأمور:

1- الأخبار العامة و الخاصّة

أولها- و هى العمدة- الأخبار المستفيضة الواردة فى أبواب مختلفة، بعضها مختصّة بالطهارة أو الصلاة، و بعضها عامّة لا تقيد فيها بشىء، و قسم ثالث منها و إن كان وارداً فى مورد خاصّ ولكنّه مشتمل على كبرى كليّة يستفاد منها قاعدة كليّة شاملة لسائر الأبواب. فلا بدّ لنا أوّلًا من إيراد جميع ما ظفرنا به من الروايات، ثمّ البحث عن مقدار دلالتها، و ما يحصل لنا من ضمّ بعضها إلى بعض، و الجمع بينها. و الروايات هى: 1- ما رواه زرارة عن أبى عبد الله عليه السلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامة؟ قال: يمضى، قلت رجل شكّ فى الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال: يمضى، قلت: رجل شكّ فى التكبيرة و قد قرأ؟ قال: يمضى، قلت: شكّ فى القراءة و قد ركع؟ قال: يمضى، قلت: شكّ فى الرّكوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثمّ قال: يا زرارة، إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشىء. «1» و هذه الرواية بحسب ظاهرها شاملة للطهارة و الصّلاة و غيرها من العبادات، بل تشمل جميع المركّبات التي لها أثر شرعى فى أبواب العبادات و المعاملات و غيرها- كما سيأتى الكلام فيه مستوفى إن شاء الله- لعموم لفظ «شىء» لها. ولكن ظاهرها بقرينة قوله «خرجت من...» إختصاصها بالشكّ فى صحّة الشىء بعد الفراغ عن أصل وجوده؛ فإنّ الخروج عن الشىء- بحسب الظهور الأوّل- هو الخروج عن نفسه لا عن محلّه. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 214 كما أنّ ظاهرها، بآدى الأمر هو اعتبار الدخول فى الغير، إلّا أن يكون ذلك جارياً مجرى الغالب؛ لأنّ الإنسان لا يخلو عن فعل ما غالباً، فكلمّا خرج من شىء دخل فى غيره عادةً. فيكون قوله: «ثم دخلت فى غيره» من باب التأكيد للخروج من الفعل الأوّل. فليكن هذا على ذكر منك، و سيأتى توضيحه فى الأمر الرّابع إن شاء الله. 2- ما رواه إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: إن شكّ فى الرّكوع بعدما سجد فليمض، و إن شكّ فى السّجود بعدما قام فليمض، كلّ شىء شكّ فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه. «1» و صدرها و إن

كان مختصاً بباب أجزاء الصلوة إلا أن ذيلها قضية عامة كالرواية الأولى، و ظهورها بادئ الأمر في اعتبار الدخول في الغير مثلها. ٣- ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: كلما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو. «٢» و هي أيضاً ظاهرة في عدم اعتبار الدخول في الغير، إلا أن يقال بأن إطلاقها منصرف إلى ما هو الغالب من تلازم مضى الشيء للدخول في الآخر، على عكس ما قلناه في الرواية الأولى. ولكنها من حيث اختصاصها بالشك في الصلوة دون أصل الوجود كأولى، و إن كان القول بالتعميم هنا أقرب؛ لأن إطلاق مضى الشيء على مضى وقته أو محلّه كثير، يقال: مضت الصلوة، أى فات وقتها و محلّها. و سيأتي البحث عنه مستوفى إن شاء الله. ٤- ما رواه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه. «٣» و الضمير في قوله «غيره» يحتمل رجوعه إلى «شيء من الوضوء»، و هو الذي يسبق إلى الذهن بادئ الأمر، ولكنه مخالف لما يأتي من عدم جريان القاعدة في القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢١٥ أجزاء الطهارات الثلاث؛ و يحتمل رجوعه إلى «الوضوء»، فينطبق على ما هو المشهور المعروف المدعى عليه الإجماع، ولكن هذا الإحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر كما عرفت. و هل هي عامة للشك في الصلوة و الوجود معاً، أو مختصة بأحدهما؟ ظاهر صدرها التعميم؛ فإن الشك في شيء من الوضوء أعم من الشك في أصل وجوده أو صحته، و ذيلها أيضاً لا يأتى عن الحمل عليه. و هل الرواية تعم جميع أبواب الفقه أو تختص بباب الوضوء؟ ظاهر قوله «إنما الشك ... العموم، ولكن تخصيصها بباب الوضوء ليس بعيداً؛ فإن قوله «إنما الشك» إذا كنت في شيء لم تجزه» يحتمل أن يكون ناظراً إلى قوله «شيء في الوضوء» فالمعنى حينئذ أن الشك إنما يعتبر «إذا كنت في شيء من الوضوء لم تجزه»، ولكن هذا الإحتمال لا يخلو عن مخالفة للظاهر، لاسيما بملاحظة كون التعليل كقاعدة ارتكازية عقلائية، كما سيأتي إن شاء الله. و هل يستفاد منها اعتبار الدخول في الغير أو لا؟ ظاهر صدرها - كما أفاده العلامة الأنصاري - هو الاعتبار، بينما ذيلها ظاهر في خلافه. ثم إنه إذا لم يحمل إطلاق الذيل على ما هو الغالب من الدخول في الغير بعد الفراغ عن الشيء، لم يعد ترجيحه على الصدر بناءً على أن ظهور التعليل يكون أقوى. ٥- ما رواه بكير بن أعين، قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. «١» و هي و إن كان واردة في خصوص الشك في الوضوء إلا أن قوله «هو حين يتوضأ ...» من قبيل ذكر العلة في مقام بيان المعلول، فذكر قوله «هو حين يتوضأ ...» بدل قوله «لا يعيد الوضوء». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢١٦ و حيث إن التعليل بأمر عقلي شامل لغير مورد السؤال، يجوز عدّ الرواية في سلسلة الروايات العامة الدالة على القاعدة. اللهم إلا أن يقال: أنه ليس من قبيل العلة للحكم، بل من سنخ الحكمة له، ذكر استيناساً للحكم، فلا يجوز التعدى عنه إلى سائر الموارد. و مثله كثير في مختلف أبواب الفقه، فتأمل. ٦- ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: إن شك الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعدّ الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك. «١» و بيان دلالتها بعين التقريب الذي تقدّم في سابقها إلا أن الحكم و علته كليهما مذكوران هنا. و قد يتوهم أن التعبير بقوله: «و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم» دليل على أنها ناظرة إلى بيان قاعدة اليقين و الشك الساري، ولكنه كما ترى؛ فإن اليقين في تلك القاعدة لا يجب أن يكون في خصوص حال الإنصراف كما ذكر في هذه الرواية، مضافاً إلى أن لسانها في الذيل «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» من أقوى الشواهد على أنها بصدد بيان قاعدة الفراغ، و ظاهر في أنها من سنخ الأمارات، و قاعدة اليقين على القول بها ليست كذلك، فتدبر. ثم لا يخفى أن عدّ الرواية من الروايات العامة الدالة على القاعدة مبنى على التعليل الضمني الإرتكازي المستفاد من قوله: «و كان حين انصرف ...»، و إلهي مختصة بباب الشك في ركعات الصلوة بعد الفراغ. و لو قلنا بأنه لا يزيد على الأشعار بالعلمة العامة سقطت عن الدلالة على المطلوب. ٧- ما رواه ابن إدريس في مستطرفات (السراير) نقلاً عن كتاب حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه و مضى على اليقين و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢١٧ يقضى الحائل و الشك جميعاً؛ فإن شك في الظهر فيما بينه و بين أن يصلّى العصر قضاه، و إن دخله الشك بعد أن يصلّى العصر فقد مضت، إلا أن يستيقن؛ لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من

الشكّ إلّيقين». «١» و حاصل مفادها أنّ وجود «الحائل» الّذى هو عبارة أخرى عن «الغير» الوارد فى سائر الرّوايات يوجب عدم الإعتناء بالشكّ بعد التّجاوز عنه، فلو شكّ فى فعل الظّهر بعد الإتيان بالعصر لا يعتنى بشكّه لتحقّق الحائل و هو العصر، و أمّا لو شكّ قبله فعليه إتيانها. نعم، لو علم بترك الظّهر و لو بعد تحقّق الحائل - و هو العصر - فعليه أداؤها، لوضوح أنّ القاعدة تختصّ بصورة الشكّ. و أمّا قوله: «و يقضى الحائل و الشكّ جميعاً» فلا يخلو عن تشويش و اضطراب، ولكن لا يمنع من الاستدلال بالذيل بعد وضوحه و ظهوره فى المقصود. و قد استدللّ بالرّواية سيّدنا الأستاذ فى (المستمسك) على عدم وجوب الظّهر على من صلّى العصر ثم شكّ فى فعل الظّهر، ثمّ صرّح بأنّه لم يجد عاجلاً من تعرّض لذلك؛ ثمّ استدللّ لهذا الحكم بقاعدة التّجاوز أيضاً بناءً على أنّه يثبت وجود المشكوك بلحاظ جميع آثاره. «٢» هذا ولكنّ الرّواية بنفسها من أدلّة القاعدة كما رأيت، و سيأتى له مزيد تحقيق أيضاً. و على كلّ حال، هى من الأدلّة العامّة الدّالة على عدم الإعتناء بالشكّ بعد تحقّق الحائل؛ لأنّ الحكم المذكور فى صدر الرّواية كالعلة المذكورة فى ذيلها حكم عام لا يختصّ بباب دون باب. ولكنّ ظاهرها اعتبار الدّخول فى الغير لو لم نقل بظهورها فى اعتبار الفراغ عن الغير. فتأمّل. هذا ما عثرنا عليه من الرّوايات العامّة التى لا تختصّ بباب دون باب. و هناك روايات كثيرة خاصّة وردت فى أبواب مختلفه مثل أبواب الوضوء، و غسل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢١٨ الجنابة، و الرّكوع و غيره من أفعال الصّلاة، بل و فى أبواب الحج. و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما ورد فى تلك الأبواب من الرّوايات الخاصّة المؤيدة لما مرّ عليك من العمومات: ١- ما ورد فى باب الوضوء، مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأمضه و لا إعادة عليك. «١» وهذه الرّواية - كما ترى - مختصّة بباب الوضوء و الصّلاة، و لا تنعم سائر الأبواب بلسانها. ٢- ما ورد فى أبواب الجنابة، مثل ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث، قال: قلت له: رجل ترك بعض ذراعه، أو بعض جسده من غسل الجنابة - إلى أن قال: فإن دخله الشكّ و قد دخل فى صلاته فليمض فى صلاته و لا شىء عليه «٢» و ظاهرها اعتبار الدّخول فى الغير فتأمّل. ٣- ما ورد فى باب الشكّ فى الرّكوع، مثل ما رواه حماد بن عثمان قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أشكّ و أنا ساجد فلا أدرى ركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت، أمضه. «٣» ٤- ما رواه فى ذاك الباب بعينه عن الفضيل بن يسار، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أستتمّ قائماً فلا أدرى ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت، فامض فى صلاتك. «٤» ٥- ما رواه أيضاً فى ذاك الباب عن عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود، فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع. «٥» ٦- ما ورد فى باب عدد الأشواط فى الطواف من عدم الإعتناء بالشكّ فيه بعد خروجه عن الطواف و فوت المحلّ، مثل ما رواه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف بالبيت فلم يدر أسنّه طاف أم سبعة، طواف فريضة؟ قال: فليعد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢١٩ طوافه، قيل: إنّه قد خرج و فاته ذلك، قال ليس عليه شىء. «١» ٧- ما رواه عن منصور بن حازم فى ذاك الباب بعينه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر سنّه طاف أم سبعة؟ قال: فليعد طوافه، قلت: ففاته، قال: ما أرى عليه شيئاً، و الإعادة أحبّ إلّى و أفضل. «٢» و استدللّ فى الجواهر بها و بما أشبهها للحكم بعدم العبرة بالشكّ فى عدد أشواط الطواف بعد الفراغ عنه، بعد استظهار عدم الخلاف فى حكم المسألة. و من هنا تعرف أيضاً أنّ الحكم بمقتضى قاعدة التّجاوز و الفراغ لا يختصّ بأبواب الطّهارة و الصّلاة، بل يجرى فى الحجّ و غيره أيضاً كما سيأتى البحث عنه مستوفى إن شاء الله. و لم نعثر فى غير هذا الباب من أبواب الحجّ ما يدلّ على ما نحن فيه، و لعلّ المتتبع الخبير يعثر على غيره أيضاً. و هناك روايات أخرى خاصّة فى مختلف أبواب الصّلاة و الطّهارة تتحدّ مضامينها مع ما ذكرنا لم نتعرّض لبيانها، و إنّما اخترنا هذه الرّوايات السيّبع من بينها لما فيها من الشّواهد و الإشارات و أضواء تشرق على المباحث الآتية، و يهتدى بالحقائق التى تحتها كما ستعرف إن شاء الله. و هذه الرّوايات و إن وردت فى أبواب خاصّة و ليس فيها ما يدلّ على عموم الحكم كالرّوايات السابقة ولكنّها تكون مؤيدة لها، و يشرف الباحث على القطع بعدم اختصاص القاعدة بباب دون باب، و جريانها فى جميع العبادات، بل و غيرها من المركّبات الشرعيّة إذا شكّ فى بعض أجزائها و شرائطها، أو فى أصل وجودها بعد مضى محلّها. و يمكن جعل هذه الأخبار و ما يضاهاها دليلاً

مستقلاً بنفسه، فإن استقراء أحكام الشرع في أبواب الوضوء والغسل، والإقامة والتكبير والقراءة والركوع والقواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٢٠ السجود والطواف - مع قطع النظر عن العمومات - يوجب الإطمئنان بعدم اختصاص الحكم بباب دون باب، وجران القاعدة في جميع الأبواب؛ لاسيما بعد ملاحظة التعبيرات الواردة فيها، مما يشعر أو يدل على عدم اتكاء الحكم على خصوصية المورد، بل على عناوين: الشك، الفراغ والتجاوز، وأمثالها، فتأمل.

٢- السيرة العقلية

و يدل على المقصود أيضاً استقرار سيرة العقلاء وأهل العرف - في الجملة - على البناء على صحة العمل بعد مضيئه، ولعله في الحقيقة راجع إلى عموميه أصالة الصحة لفعل النفس كما مر في بحث «قاعدة الصحة»، وأنه لافرق فيها بين فعل الغير وفعل النفس، خلافاً لما يستفاد من صريح كلمات بعضهم وظاهر آخرين من تخصيصها بفعل الغير فقط، ولذا ذكروا في عناوين كلماتهم هناك: «أصالة الصحة في فعل الغير». وقد عرفت أن دقيق النظر يعطى عدم اختصاص بعض أدلتها به وشمولها لأصالة الصحة في فعل النفس أيضاً. ولذا قال فخر المحققين قدس سره الشريف في (إيضاح القواعد) في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة: إن الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكمية والكيفية للصحة. وهذا الكلام منه - كما ترى - إشارة إلى قاعدة عامة تجرى في فعل الإنسان نفسه وغيره، وهو مبني على ظهور حال الفاعل الذي هو بصدد تفرغ ذمته بفعل صحيح مع علمه بأجزاء الفعل وشرائطه. وهي قاعدة عقلانية عامة في جميع الأفعال وجميع الأبواب. ولذا لو فرضنا واحداً منا كتب كتاباً أو حاسب حساباً أو أقدم على تركيب معجون وهو عالم بأجزائه وشرائطه ثم مضت عليه أيام أو شهور فشك في صحة الكتاب أو المحاسبة أو تركيب المعجون من جهة احتمال الإخلال ببعض شرائطه وأجزائه غفلةً منه فهل تراه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٢١ يعتنى بهذا الشك ويعيد النظر إليها مرة بعد مرة كلما شك في شيء مما يعتبر فيها؟ مع أن احتمال الفساد من ناحية الغفلة موجود في غالب أفعال الإنسان، كيف وقد صار الغفلة والنسيان كالطبيعة الثانية له، كما قال الشاعر: وَللْغَفَلَاتِ تَعْرُضُ لِلْأَرِيْبِ. وكما كان الفعل أدقّ وكانت أجزاؤه وشرائطه أكثر كان هذا الاحتمال فيه أقوى؛ فإذا كتب كاتب كتاباً ضخماً كان احتمال الغلط فيه من ناحية الغفلة والإشتباه فيه قوياً جداً، ولكن إذا كان الكاتب ذو بصيرة في فعله وتبينة صادقة في كتابته عازماً على بذل مجهوده في تصحيح الكتاب لا يعتنى باحتمال الفساد فيه إذا فرغ منه وجاوز عنه، إلّا أن يكون هناك قرائن وأمارات توجب الظن بوجود الخلل في بعض نواحيه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الكاتب غيره أو نفسه فشك في عمله نفسه. نعم، إذا كان هو مشتغلاً بعمله فشك في شيء منه في محله يعيد النظر إليه حتى يكون على ثقة من صحته وأدائه كما هو حقه. ولعمر الحق أن هذا أمر ظاهر لاسترة عليه لمن راجع أفعال العقلاء ودينهم في أمورهم المختلفة في الجملة؛ وإن كان باب المناقشة في جزئيات المسألة وحدودها سعةً وضيقاً واسعاً، ولكن أصل هذه القاعدة - على إجمالها - محفوظة عندهم. والظاهر أن الوجه في بنائهم هذا أن احتمال الغفلة حين الإشتغال بالعمل في حد ذاته أمر مرجوح لا يعتنى به. أضف إليه أن العاقل الشاعر الذاكر حين الفعل لا يأتي بما هو مخالف لأغراضه وأهدافه. وهذا هو بعينه ما أشار إليه الإمام عليه السلام في عبارة و جيزة لطيفة في رواية «بكير بن أعين» الماضية (١) حيث قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك». فإنه كالصغرى الكبرى محذوفة تعرف من سياق الكلام، وهي أن الذاكر لفعله القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٢٢ لا يأتي بما هو مخالف لمقصوده و غرضه. وإذا انضمت هذه الكبرى إلى صغرى المذكورة في كلامه عليه السلام وهي أنه «حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» لأن احتمال الغفلة أمر مرجوح بالنسبة إلى المشتغل بالعمل حينه، كان قضيتها صحة العمل وعدم الاعتناء بالشك. فالصغرى تسد احتمال الغفلة، والكبرى تسد احتمال العمد في فعل ما هو مخلّ بغرضه. وكذلك قوله في رواية محمد بن مسلم: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (١) هذا كله مضافاً إلى ما في هذا الأصل من رفع الحرج عن الناس الذي هو الملاك في كثير

من الطرق والأصول العقلانية. وبيالى أن صاحب الجواهر قدس سره تمسك بقاعدة الحرج أيضاً في مسألة الشك في عدد أشواط الطواف التي مضى ذكرها آنفاً؛ وكأنه قدس سره أيضاً ناظرٌ إلى هذا المعنى، لأن مسألة الشك في عدد أشواط الطواف لخصوصية لها من هذه الجهة. وإن قال قائل: كيف يكون الذكر هو الأصل في حال الفاعل مع أننا كثيراً ما نغفل عن تفاصيل أعمالنا، و هل يوجد بين الناس من يكون حاضر القلب، ذاكراً لجميع أفعال صلواته و سائر عباداته دائماً، اللهم إلا الأوحى منهم؟ فالغفلة عن تفاصيل الفعل و أجزاءه و شرائطه حين العمل لعلها الغالب، من غير فرق بين الصلوة و الصيام و الطهارة و الحج. بل يظهر من غير واحد من الروايات الواردة في باب حضور القلب في الصلوة، و أبواب الشكوك، أن الأمر كان على هذا الحال عند كثير من أصحاب الأئمة، و كانوا يشكون عندهم عليه السلام إنصرف قلوبهم عن تفاصيل العمل - أو عن الله - في صلواتهم أو غيرها. قلنا: هذه الغفلات ليست غفلة محضاً بل هي مشوبة بنوع من الذكر الإجمالي، و القواعد الفقهية، ج 1، ص: 223 ذلك لأن الإنسان إذا كان بصدد إتيان شيء من المركبات الخارجية، و لم يكن له عهدٌ به من قبل - كمن يصلّي لأول مرة - فلا مناص له من الذكر الكامل و العلم التفصيلي عند الإتيان بكل جزء جزء منه، بحيث كلما غفل عنه وقف عن العمل، لعدم اعتياده عليه. ولكن بعد الإتيان به مرّات عديدة - تتفاوت بتفاوت الأعمال و الأشخاص - يحصل له ملكة خاصة، و نوع من الإرتكاز الإجمالي بالنسبة إلى تفاصيل العمل و خصوصياته و أجزاءه، و يقوم ذلك مقام الذكر الكامل و العلم بتفاصيله. و حينئذ صورة العمل و خصوصياته و إن انمحت عن صفحة ذهنه عند غلبة الغفلة، لكنّها بعدُ مرتكزة في أعماق ذهنه و باطن شعوره، و لذا يأتي بالعمل غالباً على وجه الصّحّة حينئذ، ولا يقف عنه عند انصراف ذهنه و غلبة الغفلة كالمتردد الحائر؛ كيف لا، و الفعل فعل إرادي إختياري لا بدّ من استناده إلى إرادة ما قطعاً. و الحاصل أن الفاعل في هذه المقامات ليس ساهياً غافلاً بالمرّة، بل هو ذاكر بنوع من الذكر، سمّه: «الذكر الإجمالي» أو ما شئت. بقي هنا أمران. الأول: إن بناء العقلاء على هذه القاعدة في أمورهم لا يلازم القول باتّحاد سعة دائرتها عند الشّرع مع ما هو عندهم، فلو دلت الإطلاقات السابقة على جريانها في موارد لم يثبت استقرار السيرة العقلانية عليها فإنّه يُبنى عليها، فكم من أصل أو قاعدة أو أماره ثبتت في الشّرع بنحو أوسع أو أضيق ممّا عند العرف و العقلاء مع كون أصولها متخذة منهم؟ الثاني: الظاهر أن بناء العقلاء على هذه القاعدة في أفعالهم إنّما هو في الموارد التي لم يكن فيها قرائن ظنيّة يُعتنى بها على خلافها؛ فلو كان الفاعل ممّن يكثر عليه السّهو، أو نحو ذلك من القرائن و الأمارات الظنيّة الغالبة، أشكل الركون إليها عند الشك في العمل و لو بعد الفراغ و التّجاوز منه.

المقام الثاني: في أنها قاعدة واحدة أو قاعدتان؟

إشارة

ذهب غير واحد من أعظم المتأخرين و المعاصرين - و في مقدّمهم العلامة الأنصاري (قدس سره الشريف) على ما يستفاد من ظاهر كلماته في الرّسالة - إلى أنّها قاعدة واحدة عامّة لموارد الفراغ عن العمل و التّجاوز عن أجزاءه، بينما ذهب آخرون كالمحقّق الخراساني و الفقيه النابه الهمداني قدس سرهما في محكي تعاليفهما على الرّسالة إلى أنّهما قاعدتان مختلفتان واردتان على موضوعين مختلفين. و اختار المحقّق النائيني قدس سره في بعض ما ذكره أخيراً في المسألة مذهباً ثالثاً، و هو أنّه ليس هناك إلّا قاعدة الفراغ الشاملة لجميع الأبواب، و موضوعها الأعمال المستقلة التامة، لا - أجزاء عمل واحد. ولكنه أضاف إلى ذلك أن الأخبار الواردة في خصوص الشك في أجزاء الصلوة تدلّ على أن الشارع المقدس نزل أجزاء الصلوة منزلة الأعمال المستقلة، فأجرى فيها تلك القاعدة أيضاً. فبمقتضى حكومة هذه الأخبار على أدلّة القاعدة حصل لقاعدة الفراغ فردٌ أدعائي تنزيلي قبال أفرادها الحقيقيّة. إذن لا يبقى مجال للبحث عن تصوير الجامع بينهما - لأنّ المفروض كون دخول أحد الفردين في الكبرى المجعولة في طول الفرد الآخر لا في

عرضه - لكي يبحث عن كَيْفِيَّةِ الجامع بينهما، فَإِنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ فِي الْأَفْرَادِ الْعَرْضِيَّةِ لِأَخِي. هذا و البحث عن هذه المسألة تارة يقع في مقام الثبوت، و أنه هل يوجد هناك ما بمفاده يكون جامعاً بين حكم «الفراغ عن نفس العمل» و «التجاوز عن أجزائه، أو لا يوجد هناك جامع أصلاً؟ و أخرى في مقام الإثبات و أن مفاد أخبار الباب و أدلّة القاعدة هل هو جعل قاعدة واحدة تشمل بعمومها الشك في أجزاء العمل في أثناءه، و الشك في صحته بعد الفراغ عنه؟ و ذلك بعد إحراز إمكانها من جهة مقام الثبوت. و بعد ذلك كلّه نتكلّم فيما أفاده المحقّق الثّائني قدّس سرّه و ما أختره من المذهب الثالث. أمّا المقام الأوّل، فحاصل الكلام فيه أنّه قد يتوهم عدم إمكان الجمع بين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٢٥ القاعدتين في لسان واحد و جعل واحد ثبوتاً. و استدللّ عليه بعدد أدلّته ذكرها المحقّق الثّائني قدّس سرّه في كلماته في المقام، و إن لم يرتضها و أجاب عنها بما سيأتي نقله و نقده. الدليل الأوّل: أن لازم وجود الجامع المذكور الجمع بين اللّحاظين في متعلّق الشكّ؛ فَإِنَّ متعلّقه في قاعدة التّجاوز هو أصل وجود العمل بمفاد كان التّامّة، بينما متعلّقه في قاعدة الفراغ صحّة العمل بمفاد كان النّاقصة، و الجمع بين هذين اللّحاظين في إنشاء واحد و خطاب واحد محال. و يمكن الجواب عنه أولاً: بأنّ استحالة الجمع بين اللّحاظين في إنشاء واحد، و كلام واحد، و كذا استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و إن دارت في ألسن المتأخّرين و اشتهرت بينهم، و بنوا عليها ما بنوا من مسائل مختلفة في طيات كتب الأصول الحديثه هي من المشهورات التي لا أصل لها. و ما بنوا عليها من المسائل الأصوليّة و غيرها- و ما أكثرها و أوفرها- كلّها مخدوشة ممنوعة؛ و ذلك لما حققناه في محلّه من وقوع ذلك فضلاً عن إمكانه، و حاصله؛ إنّ اللّحاظ في هذه الموارد لا يجب أن يكون تفصيلياً و في آن واحد حقيقياً مقارناً لأنّ صدور الكلام و الإنشاء، بل يجوز تصوّر هذه الأمور المختلفة تفصيلاً من قبل و لو أنّها، ثمّ الإشارة إليها إجمالاً عند الإستعمال و في آن الإنشاء. و هذا أمر ممكن جدّاً، بل واقع كثيراً. و هذه الإشارة الإجماليّة كافية في مقام الإنشاء و استعمال اللفظ. و الوجدان أقوى شاهد على ذلك، فهل ترى من نفسك إشكالاً أو حزازه و استحالة في قول القائل عند إنشاء هاتين القاعدتين: «إذا جاوزت عن محلّ شيء فشكك فيه ليس بشيء، سواء كان في أصل وجوده أم في صحته، و سواء كان في أجزاء عمل واحد أم في أمور مستقلّة. و هل ترى فرقاً بين أن يضيف إلى كلامه قوله: «سواء...»، و بين أن يضمّر ذلك في نفسه من غير تصريح به في الكلام؟ أو ليس قوله: «سواء» توضيحاً للإطلاق المراد من كلامه السابق؟ إنّه ليس إنشاءً جديداً مذكوراً في ذيل الكلام غير ما هو مذكور القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٢٦ في صدره. و هذا أمر وجداني لا ترفع اليد عنه ببعض السفسطات الباطلة، كيف و قد عرفت أن اللّحاظ الإجمالي حين الإنشاء، أو استعمال اللفظ، كافٍ قطعاً، و لا حاجة إلى اللّحاظ التفصيلي كي يقع الكلام في عدم إمكان المتعدّد منه في استعمال واحد. هذا مضافاً إلى أنّ أن استعمال اللفظ ليس آنأ حقيقياً عقلياً، و ليس استعمال اللفظ في المعنى من قبيل فناء العنوان في المعنون و المرأة في المرثي، كما توهم؛ فإنّ هذه كلّها استحسنات زائفة لا قيمة لها عند أبناء المحاوره إذا رجعنا إليهم، و كثير منها من قبيل خلط الحقائق بالإعتباريات، و الأمور العقليّة بالأمور العرفيّة. و توضيح ذلك أكثر ممّا ذكر موكول إلى محلّه. «١» و ثانياً: إنّ وصف الصّحة - على ما هو التحقيق - ليس من الأوصاف الحقيقيّة العارضة للعمل حقيقة، مثل عروض العلم و البياض للإنسان و الثلج، بل هو أمر القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٢٧ إنتزاعي ينتزع من وجود الشيء جامعاً لجميع أجزائه و شرائطه، ففقدان هذا الوصف إنّما هو بفقدان جزء من العمل أو شرط من شروطه؛ و من المعلوم أنّ الجعل لا يتعلّق بها إلاّ باعتبار منشأ انتزاعها. فالشكّ في الصّحة يرجع لامحالة إلى الشكّ في وجود جزء أو شرط بمفاد كان التّامّة. إذن لا يبقى فرق بين متعلّق الشكّ في مورد قاعدة الفراغ، و التّجاوز؛ فإنّ متعلّقه في كلّ منهما هو الوجود بمفاد كان التّامّة، فتدبّر. و ثالثاً: أنّه لا يلزم الجمع بين اللّحاظين، لإمكان إرجاع قاعدة الفراغ إلى ما هو مفاد كان التّامّة؛ بأن يجعل متعلّق الشكّ نفس صحّة العمل، لا اتّصاف العمل بالصّحة. و الفرق بينهما ظاهر، لرجوع الأوّل إلى مفاد كان التّامّة و الثاني إلى مفاد كان النّاقصة. ذكر هذا الوجه المحقّق الثّائني قدّس سرّه و ارتضاه في آخر كلامه بعدما أورد عليه في أوّله بوجهين: الأوّل: أنّه مخالف لظاهر أخبار الباب؛ لظهورها في الحكم باتّصاف العمل الموجود بالصّحة، لا بنفس الصّحة بعنوان كان التّامّة، فإرجاع التّعبد فيها إلى التّعبد بوجود صحّة العمل ربّما يشبه الأكل من القفا. ثانيهما: أنّه لو تمّ فإنّما يتمّ في باب الأحكام

التكليفية، التي لا يعتبر فيها إلّا إحرار وجود الصحيح خارجاً؛ ولا يتم في باب الأحكام الوضعية، لأنّ الأثر فيها يترتب على اتّصاف العقد الموجود بالصحة، ولا يترتب على مجرد وجود الصحيح في الخارج؛ فإنّه من الواضح أنّ مجرد التعيّد بهذا لا يترتب عليه أيّ أثر خارجي، بل الآثار إنّما تترتب على هذا الفرد الموجود إذا اتّصف بالصحة. هذا ما أفاده المحقّق المذكور في هذا المقام، ولكن في كلا- الوجهين نظر: أمّا الأوّل فلأنّه خروج عن محل البحث، لما عرفت من أنّ الكلام هنا في مقام الثبوت، وما ذكره من مخالفته لظاهر الروايات راجع إلى مقام الإثبات والإستظهار من الأدلّة؛ وسيأتي الكلام فيه، فتأمّل. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 228. وأمّا الثاني فلأنّ الأثر في المعاملات يترتب على ما هو مفاد كان التامّة أيضاً، ولكن مع حفظ المورد والموضوع؛ مثلاً: إذا شككنا في تحقّق عقد صحيح مستجمع لشرائطه على امرأة خاصّة بمهر معين إلى أجل معلوم، وكان الشكّ في أصل وجود هذا العقد الخاصّ بعنوان كان التامّة، ثمّ ثبت حكم الشارع بوجوده كذلك، رتبنا عليه الأثر، وكان لتلك المرأة جميع ما للزوجة من الآثار الشرعية. وكأنّه قدس سرّه توهم أنّ وجود العقد بمفاد كان التامّة دائماً يلازم إبهامه وإجماله وعدم تشخّص مورده حتّى يترتب عليه الأثر، مع أنّ إبهام متعلّق العقد أو تعينه وتشخّصه لا يربط له بكون الشكّ في وجوده بمفاد كان التامّة أو غيرها؛ فإنّ متعلّق الشكّ قد يكون وجود عقد خاصّ معين من جميع الجهات، مع كونه من قبيل مفاد كان التامّة، تأمّل فإنّه لا يخلو عن دقّة. الدليل الثاني: إنّ المركّب حيث إنّ مؤلف من أجزاء، فلا محالة يكون لحاظ كلّ جزء بنفسه سابقاً في الرتبة على لحاظ الكلّ، إذ في رتبة لحاظ المركّب والكلّ يكون الجزء مندكاً فيه، مثلاً: لحاظ كلّ حرف من حروف كلمة بنفسه مقدّم على لحاظ الكلمة المؤلّفة منها، كما أنّ لحاظ الكلمة في نفسها مقدّم على لحاظ الآيه، وهكذا بالنسبة إلى السورة والصلاة جميعاً. وحينئذ كيف يمكن أن يراد من لفظ «الشيء» في قوله: «كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه...» الكلّ والجزء معاً وبلحاظ واحد، مع أنّهما مختلفان في مرتبة اللّحاظ؟!!

و الجواب عنه:

أولاً: ما مرّ من إمكان الجمع بين اللّحاظين في كلام واحد؛ فإنّ هذا الوجه أيضاً يرجع في الحقيقة إلى استحالة الجمع بين اللّحاظ الإستقلالي للجزء- وهو لحاظه بنفسه-، و لحاظه مندكاً في الكلّ- وهو لحاظه التبعي-، في مرتبة واحدة. و ثانياً: أنّ ما ذكر إنّما يلزم إذا لوحظ الكلّ والجزء تفصيلاً وبهذين العنوانين، والقواعد الفقهية، ج 1، ص: 229 لكنّ لحاظهما بعنوان إجمالي شامل لهما، كعنوان العمل- بنحو اللابشرط- لآمنع منه أصلاً، فقوله «كلّ شيء...» في معنى قوله «كلّ عمل...»، فكما يندرج مجموع العمل تحت هذا العنوان، يندرج جزؤه أيضاً فيه على نحو إجمالي. والحاصل أنّ الإشكال إنّما هو في فرض ملاحظة هذين العنوانين بنفيهما، لا فيما إذا لوحظا بعنوان عامّ شامل لهما. والعجب أنّه قدس سرّه مثل له بأجزاء الكلمة، وكلمات الآيه، وآيات السورة، مع أنّ كثيراً من الأعلام صرّحوا بشمول قاعدة التّجاوز بنفسها للأجزاء وأجزاء الأجزاء، فإذا شكّ في قراءة السورة بعد مضي محلّها جرت فيها القاعدة، كما أنّه إذا شكّ في قراءة آيه منها بعد مضي محلّها جرت فيها أيضاً؛ فالسورة بنفسها مشمولة لها، والآيه من آياتها أيضاً كذلك. «1» فلو كان لحاظ الكلّ وأجزائه في خطاب واحد مستحيلاً جرى ذلك في الجزء وأجزاء الجزء. ومما ذكرنا تعرف عدم الحاجة في حلّ الإشكال إلى تكلف القول بأنّ الأدلّة الواردة في المسألة متكفّلة لحكم قاعدة الفراغ عن العمل فقط، فالمجموع أولاً وبالذات هو هذه القاعدة، إلّا أنّ الأدلّة الخاصّة الواردة في باب أجزاء الصّلاة تنزل أجزاءها منزلة الكلّ؛ فيحصل للقاعدة بعد حكومته أدلّة قاعدة التّجاوز- وهي الروايات الواردة في باب الشكّ في أجزاء الصّلاة- على أدلّتها فردان: فرد حقيقي، وفرد تنزيلي. وعلى هذا لا يلزم الجمع بين اللّحاظين في إطلاق واحد أصلاً. ذكر ذلك المحقّق الثّاني في أواخر كلامه في المسألة، وجعله طريقاً لحلّ هذه العقدة والإشكال الآتي في الوجه الثالث من لزوم التّيدافع بين القاعدتين، وبنى عليه ما بنى. ولكن فيه من التّكلف والتعسف ما لا يخفى، وسيأتي توضيحه بنحو أوفى إن شاء القواعد الفقهية، ج 1، ص: 230. الدليل الثالث: لزوم التّيدافع بين القاعدتين في موارد

التجاوز عن محل الجزء المشكوك، فإنه باعتبار لحاظ الجزء بنفسه - كما هو مورد قاعدة التجاوز - يصدق أنه قد تجاوز عن محله، فلا يعتنى بالشك فيه؛ و باعتبار لحاظ الكل يصدق أنه لم يتجاوزه، فيجب الإعتناء به و تداركه، و هذا هو التدافع بينهما. و الجواب عنه، أن هذا التدافع ساقط جداً لأنه: أولاً: لا تدافع بين نفس القاعدتين، و إنما يكون التدافع - على فرض وجوده - بين أصل قاعدة التجاوز و عكس قاعدة الفراغ، و هذا إنما يلزم لو كان عكسها كنفسها مجعولة. و أما لو كان المجعول أصلها فقط، و كان لزوم التدارك عند عدم الفراغ من باب قاعدة الإشتغال - كما هو الظاهر - فلا تدافع بينهما أصلاً؛ فإن مخالفتها من قبيل مخالفة ما فيه الإقتضاء و ما لا إقتضاء فيه و من الواضح عدم المنافاة بينهما. فلزوم تدارك الجزء المشكوك قبل الفراغ من باب عدم وجود ما يعذر به العبد و ما يقتضى براءته، فإذا اقتضت قاعدة التجاوز عدم وجوب التدارك عليه كان عذراً له في تركه و مبرىءً للذميمة. و الحاصل أن التدافع بينهما ثابت لو كان عكس قاعدة الفراغ كأصلها مجعولاً، و كان كل واحد منهما من قبيل ما فيه الإقتضاء، فهذا يقتضى التدارك قبل الفراغ عن الكل بينما تكون قاعدة التجاوز مقتضية لعدم وجوبه عند التجاوز عن الجزء، فحينئذ يلزم التدافع بينهما. إلا أن يخصيص عكس القاعدة بموارد لا تجرى فيها قاعدة التجاوز، كالشرائط التي تعتبر في مجموع الصيلاء، بناءً على عدم جريان قاعدة التجاوز فيها بالنسبة إلى الأجزاء السابقة. هذا ولكن قد عرفت أن المجعول هو نفس القاعدة لا عكسها، و أن التدارك قبل الفراغ إنما هو بمقتضى قاعدة الإشتغال و التكليف الأصلي. و من هنا تعرف وجه النظر فيما أفاده من الإشكال و الجواب في المقام بقوله: القواعد الفقهية، ج 1، ص: 231 «إن قلت» و «قلت»، فراجع كلامه. الدليل الرابع: إن المعبر في قاعدة التجاوز هو التجاوز عن محل المشكوك، و المعبر في قاعدة الفراغ هو التجاوز عن نفس العمل، فكيف يمكن إرادة التجاوز عن محل الشيء و عن نفسه معاً من لفظ واحد؟ و الجواب عن هذا الإشكال يظهر ممّا ذكرناه و أوضحناه في الوجوه السابقة، و لاسيما الوجه الأول. و نزيدك هنا أن الإختلاف بينهما ليس اختلافاً في مفادهما و ما يراد من لفظ «التجاوز» و متعلقه، و إنما هو في المصاديق لا غير. ففي موارد إحراز نفس العمل مع الشك في صحته من جهة الشك في الإخلال ببعض ما يعتبر فيه، يتحقق المضي عنه بالتجاوز عن نفسه، و في موارد الشك في نفس الأجزاء يكون المضي عنه بالتجاوز عن محله؛ فالملاك هو صدق التجاوز عن الشيء و المضي عنه و هو مفهوم واحد و إن كان ما يتحقق به مختلفاً. هذا ولكن الإنصاف أن صدق التجاوز عن الشيء بالتجاوز عن محله يحتاج إلى نوع من المسامحة، لأن التجاوز عن الشيء ظاهر في التجاوز عن نفسه لاعتن محله، ولكن هذا المقدار لا يوجب إشكالاً في اندراج القاعدتين تحت عموم واحد، غاية الأمر يكون للتجاوز فردان: فرد حقيقي - و هو التجاوز عن نفس العمل - و فرد إدعائي - و هو التجاوز عن محله - و لا يذهب عليك أن هذا ليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد و لو قلنا بامتناعه كما لا يخفى، كما أن هذا غير ما أفاده المحقق المذكور من إرجاع احدي القاعدتين إلى الأخرى.

نتيجة البحث في مقام الثبوت:

هذا كله بحسب مقام الثبوت، و قد تحصيل منه أنه لا مانع من اتحاد القاعدتين و إنشائهما بلفظ واحد، كما أنه لا مانع من إنشائهما بإنشاءين مختلفين لو كان هناك داع إليه. و قد عرفت أن جميع ما ذكرناه من الموانع و الإشكالات و جوه فاسدة لا يمكن الركون إليها، و أنه لا يلزم أى محذور عقلي من هذه الناحية. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 232 و أما بحسب مقام الإثبات و ظهور أدلة المسألة، فالمستفاد من بناء العقلاء الذي قد عرفت ثبوته في المسألة و قد أشير إليه في روايات الباب الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أيضاً بقولهم: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، و قولهم «كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» هو اتحادهما و عدم الفرق بينهما، لاتحاد الملاك في المورد، و إن اختلفت مصاديقهما من بعض الجهات. فما دام الإنسان مشتغلاً بعمل يكون خبيراً بحاله، مقبلاً عليه، عالماً بكيفياته - و لو بالعلم الإجمالي الإرتكازي الذي عرفته آنفاً - فيكون أذكر و أبصر منه حين يشك عند مضيته

وانصرام أجله وانحاء تفاصيله عن ذهنه؛ بلا تفاوت في ذلك بين الكلّ والجزء، وبين الفراغ عن نفس الشيء أو التّجاوز عن محلّه. و أما الأدلّة التّقنيّة التي هي العمدة في المسألة، فالإنصاف أنّه لا يستفاد منها- على اختلاف ألسنتها وتعايرها- شيئا مختلفان، بل الناظر فيها إذا كان خالي النظر، غير مشوب الذهن بما دار بين الأعلام من النقض والإبرام في إتّحاد القاعدتين واختلافهما، لا يتبادر إلى ذهنه إلّا قاعدة واحدة عامّة تجرى في نفس العمل وأجزائه بعد مضيها وانصرامها. ولا ينافي ذلك كونها مقيدة ببعض القيود في بعض مصاديقها، كاعتبار الدخول في الغير بالنسبة إلى جريانها في الأجزاء- لو قلنا به- كما سيأتي إن شاء الله. ويؤيد هذا المعنى تقارب التعبيرات- لو لم نقل بإتّحادها- في أخبار الباب الواردة في موارد الفراغ عن نفس العمل، والتّجاوز عن الأجزاء؛ من التّعبير بالمضى- كما في روايتي إسماعيل و محمد بن مسلم-، وأنّ الشك ليس بشيء- كما في روايتي زرارة و ابن أبي يعفور. حتّى أنّ التّعبير ب«التّجاوز» أو «الدّخول في الغير» لا يختصّ بموارد قاعدة التّجاوز- على ما اختاره القائلون بالتّعدّد-، بل ورد ذلك بعينه في الأحاديث الواردة في مورد قاعدة الفراغ أيضاً؛ فرواية ابن أبي يعفور المروية عن الصّيادق عليه السلام: «إذا شككت في القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٣٣ شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»- بناءً على رجوع الضمير في قوله: «قد دخلت في غيره» إلى الوضوء- واردة في باب قاعدة الفراغ مع ذكر اعتبار الدخول في الغير فيها و ما وقع فيها من التّعبير بالتّجاوز. و في غير هذه الرواية أيضاً شواهد على المقصود، فراجع و تدبّر. فتحصل من ذلك كلّ أنّ الحقّ هو اتّحاد القاعدتين وفاقاً لما يظهر من شيخنا العلّامة الأنصاري وغيره- رضوان الله عليهم-. بقى هنا شيء: وهو أنّه ما ثمره هذا النزاع، و أيّ فرق بحسب النتيجة بين القول بإتّحاد القاعدتين و تعدّدهما؟ و سيظهر لك ذلك في البحوث الآتية لاسيّما البحث عن إعتبار الدّخول في الغير، و جريان قاعدة التّجاوز في الأعمال المستقلّة، و نحوهما.

المقام الثالث: في أنّها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟

إشارة

وقع الخلاف في أنّ قاعدة التّجاوز و الفراغ- سواء قلنا بإتّحادهما كما هو التحقيق، أو تعدّدهما كما عليه شذمه من المتأخّرين و المعاصرين- هل هي من الأصول العمليّة أو مندرجة في سلك الأمارات؟ و أنت إذا أحطت خيراً بما أسلفناه في بيان مدرّك القاعدة لا تشكّ في اندارجها في سلك الامارات الظنيّة، لما عرفت من أنّ الحقّ ثبوتها عند العقلاء و أهل العرف قبل ثبوتها في الشرع، و أنّ ملاكها عندهم هو غلبة الدّكر على الفاعل حين العمل، بما عرفت توضيحه. فهي مبتدئة عندهم على أصالة عدم الغفلة حين العمل، منضمّة إلى عدم احتمال ارتكاب الفاعل العالم بالأجزاء و شرائط العمل ما هو خلاف مراده و مرامه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٣٤ و قد عرفت أيضاً أنّ الشارع المقدّس أمضاها بهذا الملاك عيناً، و الشاهد له روايتنا «بكير بن أعين» و «محمد بن مسلم»؛ «١» ففي الأولى علل الحكم بقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشك»، و في الثانية بقوله: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»، و الإنصراف في الصّلاة آخر أزمّة الإشتغال بالفعل. و معه لا يبقى مجال للتشكيك في حجّيّة القاعدة فتكون على نحو سائر الأمارات المعترفة عقلاً و شرعاً. هذا و من أوضح القرائن عليه أنّه ورد في غير مورد من الروايات الخاصّة- التي استدللنا بها سابقاً- إشارات لطيفة إلى هذا المعنى لا يبقى معها شكّ في المسألة، و إليك بيانها: ففي رواية عبدالرحمن عن أبي عبدالله عليه السلام الواردة فيمن أهوى إلى السّجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع. «٢» و في رواية أخرى عن الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً بعد سؤاله بقوله: أستتمّ قائماً فلا أدري أركعت أم لا؟ قال عليه السلام: بلى قد ركعت. «٣» و في رواية ثالثة عن حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً بعد سؤاله بقوله: أشكّ و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت، أمضه. «٤» هذا ما

ظفرنا به من الروايات الخاصة المشتملة على التصريح بوقوع الفعل المشكوك و وجوده بقوله: «قد ركع»، أو: «بلى قد ركعت»، أو: «قد ركعت أمضه». و هي شاهدة على كشف القاعدة عن الواقع، و أن اعتبارها إنما هو من جهة كشفها عن ذلك، لا أنها مجرد حكم لرفع الحيرة و الشك عند العمل من دون أن تكون ناضرة إلى الواقع و إحرازه، كما هو شأن الأصول العملية.

نسبتها مع سائر الأصول:

و من هنا لا يبقى مجال للشك في تقديمها على الإستصحاب و سائر الأصول العملية الواردة في مواردنا، لتقدم الأمارات عليها جميعاً. و أمّا لو قلنا بأنها مندرجة في سلك الأصول العملية أشكل تقديمها على غيرها كالإستصحاب و شبهه. نعم، ذكر شيخنا العلامة الأنصاري في صدر كلامه في المسألة أن هذه القاعدة مقدّمة على خصوص الإستصحاب- و شبهه- و إن كانت من الأصول العملية، لورودها في مورد، و لكونها أخصّ منه مطلقاً؛ فإنّه ما من مورد تجرى فيه القاعدة إلّا و هناك إستصحاب يقتضى الفساد (إنتهى ملخص كلامه). و هذا الكلام و إن ارتضاه غير واحد ممّن تأخّر عنه و ركنا إليه في وجه تقديم القاعدة على الإستصحاب- على القول بأنها منسلكة في سلك الأصول العملية- إلّا أنّه لا يخلو عن نقد و إشكال. و ذلك لأنّ موارد جريان القاعدة لا تنحصر بموارد يجرى فيها إستصحاب الفساد بل هي على أقسام ثلاثة: قسم يجرى فيه إستصحاب الفساد، و قسم يجرى فيه إستصحاب الصحة، و قسم لا يجرى فيه إستصحاب أصلاً، لا ذا و لا ذاك. أمّا الأوّل فأمثله كثيرة؛ و أمّا الثاني فهو كالشك في صحّة الصلاة بعد الفراغ عنها، من جهة الشك في الطهارة أو الستر أو غيرهما من الشرائط، مع القطع بسبق وجودها قبل الصلوة و عدم العلم بحصول خلافها. و الثالث كالشك في الصحّة من ناحية هذه الشرائط، مع عدم العلم بالحالة السابقة، من جهة تعاقب حالتين مختلفتين لا يدري أيتهما كانت مقدّمة على الأخرى. و الموارد التي تكون من القسم الثاني و الثالث ليست نادرة لا يعنى بها حتى القواعد الفقهية، ج 1، ص: 236 يكون حمل العمومات أو الإطلاقات عليها من قبيل الحمل على الفرد النادر، و تخصيصها بها من التخصيص المستهجن، بل هي كثيرة جداً و لاسيّما القسم الثاني. اللهم إلّا أن يقال: إنّه لاشك في ندره القسم الثالث، كما أنّه لاشك في لغويّة جعل القاعدة لخصوص الموارد التي تكون من القسم الثاني؛ لكفاية الإستصحاب الجارى فيها و في غيرها، الموافق للقاعدة بحسب النتيجة. فإذن لا يمكن حصر موارد القاعدة فيها، بل لابدّ من جريانها في موارد القسم الأوّل أيضاً، و هي موارد إستصحاب الفساد. و أحسن من جميع ذلك أن يقال: إنّ الروايات الخاصّة الواردة في بعض مصاديق القاعدة- التي مرّت عليك عند بيان مدرّكها- بل و بعض العمومات الواردة في مورد الشك في الرّكوع و السّجود و مثلهما دليل قاطع على تقديم القاعدة على أصالة الفساد و إستصحاب العدم؛ لوضوح أنّ هذه الموارد من موارد إستصحاب العدم. فمثل قوله عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام: إن شك في الرّكوع بعدما سجد فليمض، و إن شك في السّجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه. و هكذا مصححة زرارة و موثقة ابن أبي يعفور و غيرهما، دليل واضح على جريانها في موارد أصالة الفساد، فتدبر جيّداً. بقي هنا شيء: و هو أنّ القول بأمارية القاعدة- كما هو المختار لا يوجب الحكم بثبوت جميع لوازمها و ملازماتها، كما دار في السنة كثير من المتأخّرين و المعاصرين في باب الأمارات، و أنّه يثبت بها جميع ذلك. مثلاً: إذا شكّ بعد الفراغ عن الظهر في صحّتها من جهة الشك في الطهارة، فلا إشكال في الحكم بصحّتها و صحّة ما يترتّب على فعلها من صلاة العصر؛ و أمّا الحكم بتحقيق الطهارة حتى لا يجب تحصيلها للصلوات الآتية فلا، بل يجب عليه تحصيلها للقواعد الفقهية، ج 1، ص: 237 للصلاة العصر و غيرها؛ فإنّ مورد جريان القاعدة هو نفس صلاة الظهر و هي تدلّ على صحّتها كأنها أمر معلوم بالوجدان من هذه الجهة- أي من حيث اشتغالها على الطهارة المعترية فيها-، و أمّا تحقّق نفس الطهارة مع قطع النّظر عن هذه الحيثية فلا. تأمل فإنّه لا يخلو عن دقّة. نعم لو أجرى القاعدة في نفس الطهارة، بأن شكّ في صحّتها بعد إحراز أصل وجودها، كانت كأنها حصلت بالوجدان، فلا يجب تحصيلها للصلوات الآتية. و السرّ في جميع

ذلك، ما ذكرناه في محلّه من أن كون شيء أمانة لا يلازم إثبات جميع ملازماته. و ما يقال من إثباتها جميع اللوازم و الملازمات و لو بألف واسطة حديث ظاهري خال عن التحقيق، و لو بُنى عليه لزم فقه جديد كما لا يخفى على الخير. بل إنّما يترتب عليها من الآثار الواقعية و لوزامها في موردها بمقدار ما ينصرف إليه إطلاق أدلتها، و يختلف ذلك باختلاف المقامات. مثلاً: لا شكّ في كون البيّنة من أوضح الأمارات و أتمّها دليلاً وسعته، ولكن هل يمكن الأخذ بجميع لوازمها و ملازماتها و القول بحجّيتها مثبتاتها كيف كانت؟ مثلاً: إذا شهد شاهدان أو أكثر بأنّ زيداً كان جالساً في مكان فلاني، ثمّ جاء رجل و رمى إلى جانبه سهماً لو كان جالساً في مكانه لأصابه و قتله، فهل ترى بمجرد شهادة الشهود إجراء حكم القتل - عمداً أو خطأً - في حقّه و لو لم يحصل القطع بوقوع القتل من الأمانة المذكورة، إستناداً إلى أنّ ذلك من آثارها الشرعية و لو بوسائط؟ أو أنّه إذا قامت البيّنة بأنّ هذا اليوم هو أوّل يوم من شوال و يوم فطر، و علمنا أنّ زيداً يجيء من سفره ذاك اليوم بعينه، فهل يمكن ترتيب آثار مجيء زيد بمجرد هذه الشّهادة؟ فتدبرّ فإنّه حقيق به.

المقام الرابع: في اعتبار الدّخول في الغير و عدمه

اختلفوا في اعتبار الدّخول في الغير و عدمه في جريان القاعدة على أقوال: القول الأوّل: ما يستفاد من كلمات شيخنا العلامة قدس سره في هذا المقام من اعتباره في جميع الموارد، ولكن هذا «الغير» لا يجب أن يكون دائماً فعلاً و جودياً، بل يجوز أن يكون حالة عدمية أحياناً، مثلاً: بالنسبة إلى مجموع الصّلاة هو الحالة الحاصلة للقواعد الفقهية، ج 1، ص: 238 بعدها، و لو لم يدخل في فعل و جودى بعد، و إليك نصّ عبارته: «الأقوى اعتبار الدّخول في الغير و عدم كفاية مجرد الفراغ، إلّا أنّه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازماً للدّخول في غيره، كما لو فرغ عن الصّلاة و الوضوء؛ فإنّ حالة عدم الإشتغال بهما بعد مغايرة لحالهما، و إن لم يشتغل بفعل و جودى، فهو دخول في الغير بالنسبة إليهما». القول الثّاني: اعتبار الدّخول في فعل و جودى بعد العمل. يظهر ذلك من كلمات المحقّق الخراساني قدس سره في تعليقاته على (الرّسائل)، حيث أنّه بعدما صرّح باعتبار الدّخول في الغير في مورد قاعدة التّجاوز عند الشكّ في أجزاء فعل واحد، قال: «و أمّا قاعدة الفراغ فالظاهر منها أيضاً اعتبار الدّخول في الغير لظهور قوله عليه السلام في صحيحة زرارة في الوضوء: «و قد صرت إلى حال آخر»، و صدر موثقةً ابن أبي يعفور: «إن شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره». و كلامه هذا مبني على إرجاع ضمير «غيره» في الحديث إلى الوضوء، أى دخلت في غير الوضوء من الأفعال الوجودية، لا في غير ذاك الجزء. و إستدلّاه بهاتين الروايتين دليل على عدم اكتفائه في ذلك بمجرد الفراغ عن العمل، و عدم كفاية مجرد صدق عنوان «المضى» أو «التّجاوز»- الواردين في بعض أحاديث الباب- عنده. القول الثّالث: التّفصيل بين موارد جريان قاعدة التّجاوز و الفراغ، و القول باعتبار الدّخول في الجزء المستقلّ المترتب عليه شرعاً في جريان قاعدة التّجاوز، و أمّا الفراغ فلا- يعتبر فيه شيء إلّا الدّخول فيما يكون مبانياً للعمل المشكوك فيه. حتّى أنّه بالنسبة إلى جريان قاعدة التّجاوز في الجزء الأخير من الصّلاة اعتبر الدّخول في التعقيب المترتب عليه شرعاً، و إلّا لا يجري فيه قاعدة التّجاوز، و إن جرت فيه قاعدة الفراغ، لعدم اعتبار شيء فيه عدا الدّخول في حال مبان لها. و لا يبعد رجوع هذا القول إلى ما ذكره الشيخ العلامة الأنصاري قدس سره في المعنى، و إن كانا مختلفين في الصّورة فتأمل. القول الرّابع: التّفصيل بين موارد جريان قاعدة الفراغ من الوضوء و الصّلاة، بالتزام القواعد الفقهية، ج 1، ص: 239 كفاية مجرد الفراغ من الوضوء و لو مع الشكّ في الجزء الأخير منه، و عدم كفايته بالنسبة إلى الصّلاة. حكاه شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره عن بعض، و لم يسمّ قائله، ثمّ ردّ عليه باتّحاد الدليل في البابين؛ و هو كذلك. القول الخامس: عكس هذا التّفصيل، أعني اعتبار الدّخول في الغير في باب الوضوء دون باب الصّلاة؛ قال المحقّق الإصفهاني في بعض كلماته في المقام: (و يمكن أن يقال- بناءً على تعدّد القاعدة- بالفرق بين الوضوء و الصّلاة في جريان قاعدة الفراغ فيهما، بتقييدها في الأوّل بالدّخول في الغير دون الثّاني؛ و ذلك لتقييد الفراغ عن الوضوء بذلك في رواية زرارة حيث قال: «فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه فقد صرت في حال أخرى من صّلاة أو غيرها...»، و كذا في رواية ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره»... و لا استبعاد في اختصاص الوضوء بالدّخول في الغير بعد اختصاصه

بعدم جريان قاعدة التّجاوز عن المحلّ فيه رأساً). هذا ما عثرنا عليه من الأقوال في المسألة، و لعلّ المتتبع يعثر على أقوال أخرى في كلماتهم، ولكنّ المهمّ تحقيق الحال بينها. فنقول: التّحقيق أنّ منشأ الخلاف في المسألة هو إختلاف ألسنة الروايات الواردة فيها: فبعضها مطلقاً لم يذكر فيها سوى عنوان المضى و التّجاوز عن الشّيء؛ كرواية محمد بن مسلم، «١» و رواية ابن أبي يعفور، «٢» و ظاهر رواية بكير بن أعين، «٣» و رواية أخرى لمحمد بن مسلم «٤» المشتتملة على تعليل الحكم، و كذا ما قبلها؛ و بعض الروايات الخاصية الواردة في أبواب الوضوء و الصّلاة، كقوله في رواية محمد بن مسلم: القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٤٠ «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فأمضه». «١» و بعضها الآخر مقيّد بالدخول في الغير مثل رواية زرارة، و رواية إسماعيل بن جابر، «٣» و صدر رواية ابن أبي يعفور، و رواية أخرى لزرارة نقلناها عن مستطرفات (السرائر) نقلًا عن كتاب حريز. «٤» فحينئذ يقع البحث في أنّه ما هو وجه الجمع بين الطّائفتين؟ هل هو بتقييد المطلقات بما قيّد بالدخول في الغير، كما هو قضية المطلق و المقيّد في غير المقام؟ أو يقال: إنّ القيد هنا من قبيل القيود الغالبية فلا يفيد الإحتراز عن غيره؛ لأنّ الغالب في أفعال الإنسان - لاسيّما مثل الصّلاة التي هي مورد الروايات - أنّه إذا خرج منها دخل في فعل آخر؟ أو يقال: إنّ التقييد بالدخول في الغير إنّما هو في موارد التّجاوز عن أجزاء العمل، فكلّ جزء شكّ فيه لا يعتنى به إذا دخل في غيره، و أمّا إذا كان الشكّ بعد الفراغ عن الكلّ فيكفي فيه مجرّد الفراغ عنه؛ لأنّ التقييد بذلك إنّما ورد في موارد التّجاوز عن الأجزاء لا بالنسبة إلى الفراغ عن الكلّ؟ و لا يخفى أنّ الخلاف الواقع في اتّحاد القاعدتين و تعددهما لا دخل له بهذا التفصيل، فإنّه لا ينافي وحدة القاعدتين أيضاً لعدم المانع في تقييد أحد فردى عام واحد بقيد لا يجري في سائر أفرادها. هذا و لكن المحقّق الثّائني قدس سره بنى هذه المسألة و التفصيل الذي اختاره فيها على ما اختاره في أصل القاعدة من أنّه ليس هناك للقاعدة واحدة، و هي قاعدة الفراغ الجارية في الأفعال المستقلة، لكنّ الشارع المقدّس نزل خصوص أجزاء الصّلاة منزلة الأفعال المستقلة بمقتضى حكومه الأدلّة الواردة فيها عليها، فبعد هذا التنزيل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٤١ تجرى القاعدة في أجزاء الصّلاة فقط. و لكن حيث إنّ أدلّة التنزيل مقيّدة بخصوص موارد الدخول في الغير، و لا مانع من تنزيل شيء مقام شيء مع قيود خاصية ليست في المنزل عليه، كان اللّازم إعتبار الدخول في الغير في موارد قاعدة التّجاوز دون غيرها. هذا و قد عرفت سابقاً ضعف ما اختاره من المبني، و أنّه ليس في أخبار الباب من لسان التنزيل و الحكومة عين و لا أثر، و أنّ جميع ما ورد في باب قاعدة التّجاوز و الفراغ يفرغ عن لسان واحد من دون أن يكون أحدهما ناظراً إلى الآخر، و تنزيل شيء منزلة آخر. مضافاً إلى أنّ لفظ «الشّيء» الوارد في أخبار قاعدة الفراغ عامّ يشمل الأفعال المستقلة و أجزاء المركّبات الشّرعية مثل الرّكوع و السّجود و غيرها. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما يقتضيه الإنصاف هو أنّ الدوران لو كان بين احتمال التقييد، و بين الأخذ بالإطلاق و حمل القيد على القيد الغالب - مع تسليم كون القيد هنا قيماً غالبياً - لم يكن مجالاً للتّردد في ترجيح جانب الإطلاق؛ فإنّ المفروض أنّ أدلّة التقييد في نفسها قاصرة عن الدّلالة عليه بعد كونها واردة مورد الغالب. إلّا أنّ الكلام بعد في أنّ حمل القيد على الغالب ليس بأولى من حمل إطلاق المطلق عليه و انصرافه إلى الغالب. فإذن تكون المطلقات أيضاً قاصرة في نفسها عن الدّلالة على شمول الحكم و عمومه، و نتيجة ذلك وجوب الأخذ بها في القدر المتيقّن منها، أعني خصوص الموارد التي يكون القيد موجوداً - و هي موارد الدخول في الغير - لا غير. غاية ما في الباب أنّ هذا ليس من جهة قيام الدليل على التقييد، بل من ناحية قصور المطلقات عن إثبات أزيد منه. هذا ولكنّ الذي يسهل الخطب و يرفع الغائلة هو أنّه و إن لم نعتبر الدخول في الغير في موارد قاعدة التّجاوز، إلّا أنّه لا يمتنع لتحقّق عنوان «المضى و التّجاوز»، فنفس القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٤٢ هذا العنوان لا يتحقّق إلّا بالدخول في الغير. مثلاً: إذا شككنا في تحقّق جزء من أجزاء الصّلاة و وجوده فإنّما يتحقّق التّجاوز عن محلّه إذا دخلنا في جزء آخر منها أو في مقدّمه له، و بدونها فالمحلّ باق لم يتجاوز عنه. و هذا بخلاف موارد الفراغ عن الكلّ؛ فإنّ عنوان «المضى» أو غيره من أشباهه يتحقّق بوجود آخر جزء منه مثل التسليم في الصّلاة، و إن لم يدخل في غيرها. فحينئذ يكون التقييد بالدخول في الغير في خصوص «الأجزاء» من باب عدم تحقّق عنوان التّجاوز و المضى بدونها. فهذا القيد لا يكون في الواقع قيماً، بل يكون من باب تحقّق الموضوع. و لكن ليعلم أنّ هذا إنّما هو في مورد الشكّ في

أصل وجود الجزء، لا ما إذا شك في صحته بعد العلم بتحقيقه و وجوده. فتحصل من جميع ما ذكرنا، أن أقوى عدم اعتبار الدخول في الغير في موارد القاعدتين - سواء قلنا باتحادهما أو تعددهما - إلا ما يتحقق به موضوع المضى و التجاوز. نعم، يستثنى من ذلك بعض مواردها لورود دليل خاص فيه، كما سيأتي إن شاء الله. و بهذا البيان تنحل عقدة الإشكال و ترتفع الغائلة. و يؤيد ما ذكرنا ظهور التعليل الوارد في روايتي «بكير بن أعين» و «محمد بن مسلم» بقوله عليه السلام: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، و قوله عليه السلام: (و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك)؛ لرفضه كل قيد سوى عنوان «البعديّة». و من الواضح أن ظهور التعليل مقدّم على غيره عند التعارض، مع ما عرفت فيها من ضعف الدلالة. و كذلك بناء العقلاء على العمل بالقاعدة أيضاً ينفي اعتبار هذا القيد؛ لأنه يدور مدار مضى العمل و الفراغ عنه، و لا دخل للدخول في الغير فيه كما هو ظاهر. نعم، يبقى في المقام شيء و هو أنه ما المراد من الغير بناءً على القول باعتباره؟ و هل هو كل فعل مغاير للمشكوك فيه، أو يعتبر فيه قيود خاصية؟ و سنبحث عنه في الأمر الآتي إن شاء الله.

المقام الخامس: ما هو المراد من «الغير»؟

قد وقع الكلام بين الأعلام أيضاً في أن الذي يعتبر في تحقق التجاوز عن محلّ الشيء هل هو الدخول في مطلق الغير - بناءً على اعتبار الدخول في الغير - و لو كان مقدّمه للجزء الآتي، كالهوى للسجود، و النهوض للقيام، أو لا يكفي إلّا الدخول في الأجزاء الأصلية؟ و المشهور عدم الإكتفاء بمطلق الغير، و ظاهر الروايات أيضاً ذلك؛ لظهور قوله عليه السلام: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض» في مقام التوطئة لذكر الكبرى الكلية بقوله: «كل شيء شك فيه و قد جاوزه في غيره فليمض عليه» في أن الغير لا بدّ و أن يكون من الأجزاء الأصلية، و أن لا غير أقرب إلى «الركوع» من «السجود» و إلى «القيام». اللهم إلّا أن يقال: إن ذكر المثاليين ليس من جهة اعتبار الدخول في الأجزاء الأصلية المستقبلية، بل من باب أنها مما يكثر الإبتلاء بهما؛ و أن الشك في حال الهوى أو النهوض نادر، فإنه يحصل عادة بعد ما استقرّ في الغير و قبله لانغيب صورة الفعل غالباً عن الذهن. و يؤيد ما عليه المشهور رواية عبد الرحمن، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوى جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد؛ قلت: الرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوى قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال سجد «١» فإن المدار فيها الأجزاء الأصلية لامقدماتها. ولكن تعارضها رواية أخرى له عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع «٢» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٤٤ فإن ظاهر قوله: «أهوى إلى السجود» عدم بلوغه حدّه. و رواية فضيل بن يسار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أستتم قائماً فلا أدرى ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت، فامض في صلاتك، فإنما ذلك من الشيطان «١». هذا ولكن الرواية الأخيرة لا تخلو عن شوب أبهام؛ فإن المراد من الإستتمام قائماً يمكن أن يكون إستتمامه بعد السجود الثاني، فلو شك في ركوع الركعة السابقة لا يعتنى به، كما احتمله شيخ الطائفة (قدس الله سرّه الشريف). و أما احتمال إرادة الإستتمام قائماً في نفس تلك الركعة فبعيد جداً، لعدم تصوير وجه صحيح له. و ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره في (نهاية الدراية) في توجيهه من أن المراد إحناؤه للركوع ثم إستتمامه القيام مع الشك في أنه ركع أم لا نادرٌ بعيد الوقوع كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى أن القيام بعد الركوع بنفسه من الواجبات، فهو من قبيل الدخول في جزء آخر من الأفعال الأصلية، لا من باب الدخول في مقدّمه الأجزاء. و يحتمل أيضاً ورودها في كثير الشك بقوله عليه السلام: «فإنما ذلك من الشيطان»، كما احتمله صاحب (الوسائل) بعد ذكر احتمال الشيخ. و أما الرواية الأولى فظهورها و إن كان في الهوى الذي هو من المقدمات، إلّا أنّ حملها على آخر مراتب الهوى الذي يصل إلى حدّ السجود بقرينة غيرها من الروايات التي ذكرناها آنفاً - لا سيما مع ذهاب المشهور إلى عدم الإعتناء بمقدمات الأفعال - ليس ببعيد، فتأمل. فتحصل من جميع ذلك أن الذي يقتضيه الجمع بين روايات الباب هو عدم الإعتناء بالدخول في مقدمات الأفعال عند إجراء القاعدة و أنه يجب الدخول في فعل آخر أصلي. و هذا

لا ينافي ما ذكرناه آنفاً من ظهور روايات القاعدة في كفاية مطلق الفراغ، والقواعد الفقهية، ج 1، ص: 245 كذا التجاوز الحاصل بالدخول في فعل غيره أياً ما كان؛ لأنه لا مانع من أن يكون هذا حكماً تعبدياً في خصوص مورده بأن يكون الشارع قد أسقط هنا حكم مقدمات الأفعال ولم يعتن بها. ولا ينافي ذلك بقاء الإطلاق على حاله بالنسبة إلى سائر موارد القاعدة. ولعل الحكمة في حكم الشارع بذلك أن صورة الجزء السابق لا تنمحي عن الذهن غالباً قبل الانتقال إلى جزء آخر مباين له؛ فحالة الذكر الحاصلة حين الفعل باقية قبل الانتقال إلى الجزء الثاني، فتأمل. وإن أبيت عن قبول هذه الحكمة فالحكم تعبد محض في مورده. وأما التفصيل بين الموضوع والصيلاة بعدم اعتبار الدخول في الغير في الأول دون الثاني أو بالعكس، فهو ضعيف جداً يدفعه إتحاد الدليل في البابين، كما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره. وأما قوله في رواية زرارة: «إذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى، في الصيلاة أو غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممياً أوجب الله عليك فيه وضوءه لاشيء عليك فيه» (1) فالظاهر أنه ليس قيماً شرعياً، ولعل الوجه فيه هو جريان العادة بأن صورة الفعل لا تذهب عن الذهن عادة قبل صيرورته إلى حال آخر، واشتغاله بفعل مباين له. ولذا جعله مقابلاً لما ذكر في صدر الرواية بقوله: إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدرأ غسلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما، - إلى أن قال: - ما دمت في حال الوضوء. فلو كان القيد قيماً شرعياً كان هناك صورة ثالثة لم يذكرها الإمام عليه السلام، مع أن ظاهرها كون الإمام عليه السلام بصدد بيان جميع صور المسألة بما ذكره من الشقين. ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالحديث الثاني، أعني صدر رواية ابن أبي يعفور «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». القواعد الفقهية، ج 1، ص: 246 فإنه لا مناص من حمل القيد على ما ذكرنا أو شبهه، كما يشهد به ذيل الرواية أيضاً؛ فإنه خال عن هذا القيد، مع أنه من قبيل الكبرى له. هذا مضافاً إلى احتمال رجوع الضمير في قوله «دخلت في غيره» إلى غير هذا الجزء، فيكون حال أجزاء الوضوء حال أجزاء الصيلاة. وهذا الحكم وإن كان مخالفاً للمشهور، بل مخالفاً لغيرها من الروايات كما سيأتي، إلا أن هذا الاحتمال في نفسه أقرب إلى ظاهر الرواية. وكونها غير معمول بها على هذا التقدير لا يوجب حملها على غيره، ما لم تقم قرينة لفظية أو حالية عليه، فتدبر.

المقام السادس: المحل الذي يعتبر التجاوز عنه شرعي أو عقلي أو عادي؟

قد عرفت أن ظاهر إطلاقات أخبار الباب عدم الإعتناء بالشك في الشيء بعد مضيئه، أو التجاوز عنه، أو الخروج منه، وأن هذه العناوين المضى والتجاوز والخروج إنما تصدق حقيقة في موارد يعلم بوجود أصل الشيء مع الشك في تحقق بعض ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرايط؛ فهي غير صادقة في الموارد التي يشك في أصل وجود الشيء حقيقة، فلا تشمل مورد قاعدة التجاوز الذي يكون الشك فيه في أصل وجود الركوع أو السجود أو غيرهما مثلاً. إلا أن تطبيق هذه الكبرى في غير واحد من الأخبار على هذه الموارد، يدل على أن المراد من التجاوز عن الشيء أعم من التجاوز عنه حقيقة وبالغاية - أي بالتجاوز عن محله - وهذا إطلاق شائع ذائع. فحينئذ يقع الكلام في أن المراد ب «محل الشيء» ماذا؟ فإنه يتصور على أنحاء: 1- المحل الشرعي: وهو المحل المقرر للشيء شرعاً. ولا يخفى أن المراد منه هو المحل الذي يعتبر إتيانه فيه أولاً وبالذات وبحسب حال الذكر والإختيار، فمحل السجود قبل الدخول في القيام بحسب جعله الأوّلى الشرعي، وإن كان يجوز الرجوع إليه وإتيانه بعد الدخول في القيام إذا تكرر قبل الركوع. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 247 فما يقال من أن محل السجود باقٍ قبل الدخول في ركوع الركعة الآتية فاسد؛ لأنه محل له في حال السهو والنسيان، ولذا لا يجوز تأخيره كذلك عمداً. 2- المحل العقلي: وهو المحل المقرر له بحكم العقل وبحسب الطبع. وقد مثل له شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره بمحل «الزء» من تكبيره الإحرام، فإنه لا بد أن يؤتى بها بلا فصل، وإلزام الإبتداء بالسكان المحال عقلاً. ولا يخفى أن هذا القسم - مع غمض النظر عن المثال الذي ذكره قدس سره؛ فإن الإبتداء بالسكان ليس محالاً عقلاً بل هو كالتقاء السكان بل ثلاث ساكنات أمرٌ ممكنٌ في لغتنا وإن لم يقع فيها، بينما وقع في غيرها من لغات الأجانب - راجع إلى المحل الشرعي بالمآل؛ فإن

الأمر إنما يتعلق بالأفراد الممكنة لا غير، فتأمل. ٣- المحلل العرفي: وهو المحلل الذي قرّر له بحكم الطريقة المألوفة، كمحلّ أجزاء الجملة و آيات السورة، فإنه لا بدّ أن يؤتى بها قبل فصل طويل يوجب انمحاء صورتها كما مثّل له. ولكن غير خفى أن هذا أيضاً راجع إلى المحلل الشرعي، فإنّ المعتمد شرعاً في القراءة إتيانها على الطريقة المألوفة، فلو أتى بها على غيرها كانت فاسدة غير مأمور بها شرعاً، لعدم صدق إسم الكلام أو السورة أو القراءة عليها عرفاً. ٤- المحلل العادي: وهو المحلل المقرّر له بحسب العادة. و العادة إمّا «عادة نوعيّة» أو «شخصيّة»، و الأولى مثل الإتيان بأجزاء الغسل متواليّة؛ فإنّ التوالى و إن لم يكن معتبراً فيها شرعاً و يجوز الفصل بينها ساعة أو يوم أو أيّام إلماً أنه جرت عادة الناس بإتيانها متواليّة غالباً. و الثّاني كمن اعتاد أداء الصّلاة في أوّل وقتها؛ فإنّ أوّل الوقت بالنسبة إليه محلّ عادي. و لا إشكال و لا كلام في الإقسام الثلاثة الأولى؛ لما عرفت من رجوعها إلى المحلل الشرعي، و إنّما الكلام في القسم الأخير بكلا شقيّه، فقد نفاه كثيرٌ من أعلام المتأخّرين كشيخنا العلّامة الأنصاري، و المحقّق الخراساني، و المحقّق الإصفهاني وغيرهم (قدّس الله أسرارهم). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٤٨ إلماً أنّه قد يُحكى عن غير واحد من الأعظم ممّن تقدّم- كفخر المحقّقين وغيره- الميل إلى إجراء قاعدة الفراغ و التّجاوز هنا، حتّى أنّهم مثّلوا له بمعتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شكّ في الجزء الأخير منه. بل يُحكى عن الفخر الإستدلال له بخبر «زرارة»، و بأنّ حرق العادة على خلاف الأصل. و الّذى ينبغى أن يقال: إنّ كما عرفت ليس في أخبار الباب من لفظ «المحلّ» عينٌ و لا- أثر، حتّى يتكلّم في المراد منه؛ و إنّما المذكور فيها عنوان «الخروج» و «المضى» و «التّجاوز» بمعناها الأعمّ من الحقيقي و المجازي كما عرفت، و في صدق هذه العناوين على التّجاوز عن المحلّ المعتاد إشكال؛ لأنّ القدر المعلوم منها المستكشف من الأمثلة المذكورة في الرّوايات هو المحلّ الشرعي، أو ما يرجع إليه، و لا إطلاق يعتمد عليه بالنسبة إلى غيره كما لا يخفى. هذا ولكنّ المكلف إذا كان من قصده الإتيان بأجزاء الغسل- مثلاً- متواليّة، كان داخلًا تحت ملاك التعليل الوارد في الرّوايات بقوله: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»، و قوله في روايه محمد بن مسلم: «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»؛ لما قد عرفت من أنّه كالصّغرى لكبرى محذوفة، و هي أنّ الذّاكر لا يأتي بما يخالف مقصده و مرّاه. و من الواضح أنّ المحلّ الشرعي أو العقلي أو العرفي بما هو لا دخل في هذا المعنى، و إنّما هو مقدّمه لقصده الفاعل إليه؛ فإنّ الفاعل إذا كان بصدد الإتيان بعمل و كان عالمًا بأنّ أجزاءه مترتبه شرعاً على نحو خاص فلا محالة يقصده بهذا الترتيب، و إذا كان قاصداً له بهذا الترتيب- و العاقل لا يأتي بما هو مخالف لمرّاه- كان فعله الخارجى منطبقاً على قصده، إلّأنّ يكون غافلاً أثناء العمل، و هو خلاف أصالة عدم الغفلة المأخوذة من ظهور حال الفاعل. و الحاصل أنّ المحلّ الشرعي أو ما يشبهه لا دخل له في هذا التعليل أصلاً، بل هو مبنى على قصد الفاعل و تيّته فقط؛ فلو حصل هذا القصد بعقل أخرى غير الترتيب الشرعي، كالعادة، كانت العلّمة جارية فيها. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٤٩ و من هنا تعرف أنّ المحلّ العادي بما هو لا أثر لها في جريان القاعدة، إلّأنّ تكون العادة كاشفة عن قصد الفاعل؛ فإنّ الفاعل إذا كان معتاداً بعادة نوعيّة أو شخصيّة بإتيان عمل كالغسل- مثلاً- متواليّاً، كشفت هذا العادة عن أنّه حين الفعل قصده بهذا النّحو، فيجرى التعليل في حقّه؛ و لو فرض عدم كشف العادة عنه في مقام، لم يعتدّ بها أصلاً، فتدبر فإنّه حقيقٌ به. هذا و يمكن الإستدلال على اعتبار المحلّ العادي، بالمعنى الّذى ذكرنا، بالتّيرة العقلانيّة التي استدللنا بها لأصل القاعدة؛ فهل ترى من نفسك إذا كنت بصدد كتابته كتاب أو تركيب معاجين أو حساب أمور عديده، و كنت عالمًا بأجزائها و شرائطها، و بعد ذلك شككت في أنّك أتيت بها صحيحه تامّه، فهل ترجع إليها مرّة بعد مرّة و إن كان محلّها العقلي باقٍ بعد، أو تعتمد على ما كنت بصدده و تتعامل مع ما فعلت معامله الفعل الصّحيح؟ و هل ترى من نفسك إذا أتيت بغسل الجنابة بقصد رفع الجنابة ثمّ مضى أيّام أو شهور، ثمّ شككت في الإتيان بالجزء الأخير منه، تعود إليه مرّة بعد مرّة لأنّ أجزاء غسل الجنابة في نفسها ليس لها محلّ شرعي يفوت بالفصل الطويل؟ فالإنصاف أنّ الإعتماد على المحلّ العادي في إجراء القاعدة بالمعنى الّذى ذكرنا قريب جدّاً، و لعلّ ما حُكى عن الفخر وغيره من أعظم أصحابنا أيضاً ناظر إلى هذا المعنى. هذا ولكنّ الّذى منع غير واحد من كُبراء الأصحاب عن إختيار هذا القول و جعلهم في وحشه منه، أنّ فتح هذا الباب يوجب فقهاً جديداً؛ فإنّ لازمه أنّه إذا كان من عادة الإنسان الإتيان بالصّلاة أوّل وقتها، أو

الوضوء بعد الحدث فوراً، الحكم بعدم وجوب الإتيان بها عليه لو شك آخر وقتها و كذا عدم وجوب تحصيل الطهارة لو شك بعد حدثه بفصل طويل. ولكنه توهم باطل؛ فإن ما ذكرنا من البيان يختص بما إذا أحرز إقدام الفاعل على العمل قاصداً لإتيان تمام أجزائه و شرائطه، ثم بعد ذلك شك في تماميتها؛ فإن هذا القواعد الفقهية، ج 1، ص: 250 الفعل محكوم بالصحة و التمامية، و لو كان المحل الشرعي لتدارك بعض أجزائه باقياً، فإن العادة كافية هنا. و أما إذا شك في أصل وجوده و لم يحرز إقدام المكلف على العمل قاصداً له كذلك فلا. و لعل ما حكي عن الفخر و غير واحد من أعظم الأصحاب أيضاً ناظرٌ إلى هذا المعنى؛ فإنهم مثلوا بغسل الجنابة لمعتاد الموالاة إذا شك في الجزء الأخير منه، و من الواضح أن هذا لا يوجب فقهاً جديداً و لا ما يستوحش منه من الفتاوى، فافهم.

المقام السابع: عموم القاعدة لجميع أبواب الفقه

لا يخفى أن مورد جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الأجزاء عند الشك في أصل وجودها، و قاعدة الفراغ بالنسبة إلى مجموع العمل عند الشك في بعض ما يعتبر فيها، و إن كان في غير واحد من أخبار الباب هو «الصلاة» و «الطهور»، إلا أن إطلاقات الأخبار لا تختص بهما، بل تشملها و غيرهما من سائر العبادات، بل المعاملات من العقود و الإيقاعات، و غيرها. و قد عرفت أنها تشير إلى كبرى واحدة تحتوى على القاعدتين معاً. فلو شك في صحة عقد أو إيقاع بعد الفراغ عنه و مضى لم يعتد بالشك و يمضى عليه كما هو. و كذا لو شك في صحة غسل ميت و كفنه و دفنه، فإن العمومات و الإطلاقات تقتضى صحتها بعد مضيتها. و لا وجه لتخصيصها باب الصلاة و الطهارة، أو أبواب العبادات. و القول بأنها القدر المتيقن في مقام التخاطب فلا تشمل العمومات غيرها، كما ترى؛ لما تحققت في محله من أن مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضرب بإطلاق الدليل، و إلا أشكل الأمر في جميع الإطلاقات الواردة في الأخبار التي وقع السؤال فيها عن موارد خاصية، و لا يظن بأحد الإلتزام به في أبواب الفقه. هذا مضافاً إلى أن بعض الأخبار العامة غير وارد في مورد خاص، و دعوى القدر المتيقن فيه أيضاً باطلٌ جداً. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 251 ولكن في إجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الكلمات و أجزاء عقد البيع و نحوه إشكال، يظهر وجهه بما سيأتي في الفصل الآتي إن شاء الله. و قد عرفت سابقاً أن الفقيه المتتبع الماهر صاحب (الجواهر) تمسك بهذه القاعدة في مسألة الشك في عدد أشواط الطواف بعد الفراغ منه؛ مضافاً إلى ما ورد فيها من الروايات الخاصة. و لعل المتتبع في كلماتهم يقف على غيره مما يتمسك فيها بهذه القاعدة. و صرح في الجواهر أيضاً في باب الشك في أفعال الوضوء: «إن هذه القاعدة محكمة في الصلاة و غيرها من الحج و العمرة و غيرهما» (1).

المقام الثامن: عمومها للأجزاء غير المستقلة

هذا كله بالنسبة إلى عدم اختصاصها بأبواب الطهارة و الصلاة، و شمولها لجميع أبواب الفقه؛ و أما بالنسبة إلى الأجزاء غير المستقلة - أي أجزاء كل جزء - مثل آيات الحمد و كلمات جملة واحدة، فقد استشكل بعضهم كالمحقق الثاني قدس سره في جريان قاعدة التجاوز فيها؛ بينما صرح آخرون في تعليقاتهم على «العروة الوثقى» بجريانها فيها. و غاية ما يمكن أن يقال في وجه المنع أمران: أحدهما: إن إطلاقات الأدلة بطبعها الأولى لا دلالة لها إلا على قاعدة الفراغ بالنسبة إلى مجموع العمل، ولكن الأخبار الخاصة و بعض الأخبار العامة المصدرة بالشك في أجزاء الصلاة، من الركوع و السجود، كدليل حاكم عليها توجب سعة دائرتها؛ و من المعلوم أن القدر الثابت من الدليل الحاكم هنا هو الأجزاء المستقلة و أما بالنسبة إلى أجزاء الجزء فلا. و أنت خبير بأن هذا يبتنى على ما اختاره المحقق المذكور قدس سره في أصل بناء القاعدتين، و قد أشرنا إلى فساده غير مرة، و أنه بناءً على تعددهما كل واحد القواعد الفقهية، ج 1، ص: 252 مستقل بالجعل؛ و بناءً على اتحادهما فإن نسبتهما إلى إطلاقات أدلتهما تكون متساوية. ثانيهما: إن قاعدة التجاوز تقتضى عدم الإعتداد بالشك في الجزء بعد ما جاوز محله الشرعي، و من المعلوم أن الأجزاء غير المستقلة مثل «الله» و «أكبر»

في تكبيره الإحرام ليس لها محل شرعى تعبدى، وإنما يكون هذا الترتيب الخاص من مقومات التكبير، بحيث لو قال: «أكبر الله» كان آتياً بما هو مبين للمأمور به، لا آتياً به في غير محله؛ وهذا المعنى بالنسبة إلى حروف كلمة واحدة أظهر، فإجراء القاعدة في مثل هذه الأجزاء محل تأمّل وإشكال. وفيه: أنّ محلّ أجزاء الجزء ليس دائماً من قبيل مقوماتها بحيث إذا حوّلت أجزاءه عن محلّها صار أمراً مغايراً له، أو غلطاً رأساً، كما في جزئى تكبيره الإحرام، ففي مثل ذلك ربّما نقول بعدم جريان قاعدة التجاوز فيه مطلقاً. ولكن قد يكون من قبيل آيات السورة الواحدة، و تغييرها عن محلّها يكون من قبيل تغيير الأجزاء الأصليّة للصّلاة عن محلّها كما لا يخفى، فكلّ من هذه الآيات مأمور بها، و لها محلّ شرعى بحسب نزول الآيات، أو أمر النبي صلى الله عليه وآله بقراءتها كذلك، على تفصيل في محله، فإذا شكّ في قراءة الآية السابقة يصدق أنّها «شئ» شكّ فيه وقد جاوز عنه و دخل في غيره. فعموم لفظ «الشئ» كعنوان «التجاوز» و «الدخول في الغير»- لو قلنا بإعتباره- شامل لها. بل يمكن القول بشمولها لجزئى التكبير؛ لما قد عرفت سابقاً من أنّ عنوان «المحلّ» فضلاً عن «المحلّ الشرعى» غير موجود في روايات الباب حتّى يتكلّم فيه، بل المذكور فيها عنوان الشئ و التجاوز و أمثالهما، و هي صادقة بالنسبة إلى كلمة «الله» بعد الدخول في «أكبر». نعم، في خصوص هذا المورد إشكال ناش من أنّ جريان القاعدة إنّما يكون بعد إحراز عنوان الصّلاة، و مع هذا الشكّ لم يحرز دخوله في الصّلاة بعد، فتأمّل. و إذا سلّمنا ورود الإشكال هنا فجريان القاعدة في غيرها سليمة عنه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٥٣، نعم، في إجراء القاعدة في أجزاء كلمة واحدة بل الكلمات المتقاربة كجزئى تكبيره الإحرام و ما شابهها إشكال آخر، و هو قوّة إنصراف الإطلاقات عنها، لاسيّما بعد ملاحظة التعليقات الواردة فيها؛ فإنّ صورة العمل لا تكاد تخفى عن الدّهن عادة بمجرّد ذلك الزّمان القليل، فلا يصدق في حقّه أنّه في الحرف الأوّل أذكر منه في الثّانى، بل هو بعد كأنّه في محلّ الفعل غير متجاوز عنه؛ فالأخذ بالإطلاق بالنسبة إليها مشكل جدّاً. نعم، لو كان الشكّ في آيات السورة، أو فصول الأذان و الإقامة، لاسيّما في الآيات و الفصول المتباعدة لم يبعد الأخذ بها. بقى هنا شئ: و هو أنّه هل تجرى قاعدة «التجاوز» في الأعمال المستقلّة كما تجرى في أجزائها، فيحكم بتحققها بعد التجاوز عن محلّها، أو الدخول في عمل مستقلّ بعدها، أو لا؟ مثلاً: إذا دخل في صلاة العصر فشكّ في أنّه صلى الظهر أو لا؟ فهل يحكم بتحقق صلاة الظهر بمقتضى القاعدة- لا من ناحية شرطية ترتّب العصر عليها، فإنّ ذلك أمر راجع إلى باب الأجزاء و الشّرائط، بل من ناحية نفس صلاة الظهر- بحيث لا يجب الإتيان بها و لو بعد صلاة العصر، أو يجب الإتيان بها؟ قد يقال: إنّ القاعدة كما تجرى في مثل «الأذان و الإقامة» بعد الدخول في الصّلاة لورود النصّ فيها كما مرّ، كذلك تجرى في مثل صلاة الظهر في المثال المذكور و شبهها. نعم، بناءً على تعدّد القاعدتين و توهم اختصاص دليل قاعدة التجاوز بخصوص أجزاء الصّلاة و ما هو كالشّروط و لو لكمالها كالأذان و الإقامة، لم تجر في غير الأجزاء و شبهها. هذا ولكنّ التحقيق عدم جريان القاعدة في مفروض المسألة، و لو قلنا باتّحاد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٥٤ القاعدتين و دخولهما تحت عنوان واحد شامل لجميع الأبواب- كما هو المختار-؛ و ذلك لأنّ صلاة الظهر لها اعتباران: إعتبار من ناحية نفسها، و إعتبار من ناحية ترتّب العصر عليها؛ و موضوع «التجاوز» في مفروض المسألة إنّما يصدق بالإعتبار الثّانى، فإنّ محلّ صلاة الظهر من ناحية إشتراط ترتّب العصر عليها يمضى بالدخول في العصر، ولكن محلّها بالإعتبار الأوّل و في نفسها باقٍ إلى آخر وقتها الممتدّ إلى الغروب، و لذا لو نسيها و تذكّر بعد صلاة العصر وجب الإتيان بها. و إن شئت قلت: الترتيب شرط لصحة صلاة العصر لا لصحة الظهر، فإذا لم يصدق عنوان التجاوز عليها بهذا الإعتبار فكيف تجرى القاعدة فيها؟ نعم، بعد مضيّ وقتها و دخول وقت آخر يحكم بتحققها بمقتضى عموم هذه القاعدة، و لو لم يكن هناك دليل آخر يدلّ على عدم الإعتناء بالشكّ بعد الوقت. ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا فرق في ذلك بين القول بكون القاعدة أمانة، أو أصلاً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الأمانة إنّما تثبت آثار الواقع في خصوص موردها لا بالنسبة إلى غيره، فراجع ما ذكر هنا.

لا إشكال في جريان القاعدة عند الشك في صحة المركب، كالصلاة والوضوء، إذا شك فيه من جهة الإخلال ببعض ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط. و هل تجرى في موارد الشك في صحة «الجزء»، كما إذا شك في صحة القراءة أو الركوع من جهة الإخلال ببعض ما يعتبر فيها من الشرائط، فيحكم بصحتها بمقتضى القاعدة؛ أو تختص بالشك في أصل وجود الأجزاء - كما هو مورد أحاديث الباب - ولا تجرى عند الشك في صحتها؟ الحق أنه لو قلنا باتحاد القاعدتين - كما هو المختار - فلا إشكال في كون الحكم عاماً للكُلِّ و أجزائه؛ وذلك لما عرفت من أنه بناءً على هذا يكون قوله: «كُلُّ ما القواعد الفقهية، ج 1، ص: 255 شككت فيه مما قد مضى» و شبهه من أخبار الباب عاماً شاملاً للشك في الشيء بعد الفراغ و التجاوز عنه؛ من غير فرق بين الكلّ و الجزء، و لا بين التجاوز عن نفسه - بأن يكون أصل وجوده محرزاً، و بين المضى عن محلّه - بأن يشك في أصل وجوده - غاية الأمر أن صدق التجاوز و المضى في الأوّل حقيقي، و في الثانی بنوع من العناية و الإدعاء. و أما إذا قلنا بتغاير القاعدتين، و اختصاص قاعدة التجاوز بالأجزاء، كاختصاص قاعدة الفراغ بالكلّ، فقد يشكّل الأمر؛ من جهة ظهور أخبار قاعدة التجاوز في الشك في أصل وجود الجزء، لا في صحته بعد الفراغ عن وجوده، كما قيل باختصاصها بأجزاء الصلاة و عدم جريانها في غيرها؛ و لا دليل على التعميم هنا إلّا أمور: أحدها: إن الشك في صحة الجزء راجع إلى الشك في «وجود الشيء الصحيح» على نحو كان التامة، فعموم القاعدة يشملها. و فيه: إنه خلاف ظاهر الأخبار على هذا المبنى؛ لأنها ظاهرة في الشك في أصل وجود الشيء من رأس، لا وجود الشيء بصفة الصحة. ثانيها: إن عمومها و إن كان لا يشملها في بدء النظر إلّا أنه شامل له بتنقيح المناط؛ لعدم خصوصية في هذا الفرد، أعني الفرد الذي يشك في أصل وجوده. بل يمكن دعوى الفحوى و الأولوية القطعية؛ لأن الشك في أصل وجود الجزء إذا كان داخلياً تحتها كان الشك في صحته بعد إحراز وجوده أولى و أقرب. و هذا الوجه حسن جداً. ثالثها: أن يستند في هذا التعميم إلى أن أصالة الصحة في فعل المسلم أصل برأسه، و مدرکہا ظهور حال المسلم كما قال فخر الدين في (الإيضاح): «إن الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح و هو يعلم الكيفية و الكمية الصحة». ذكر هذا الوجه شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره، ثم استشهد له بعموم التعليل في قوله: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك». القواعد الفقهية، ج 1، ص: 256 أقول: هذا راجع إلى ما أشرنا إليه غير مرّة من أن أصالة الصحة كما تجرى في أفعال الغير كذلك تجرى في فعل النفس، و أنها ممّا جرت عليه سيرة العقلاء في أفعالهم و احتجاجاتهم، و أن التعليل الوارد في هذه الرواية و رواية محمد بن مسلم: «هو حين انصرف أقرب إلى الحق منه حين يشك» إشارة إلى هذه السيرة العقلانية.

المقام العاشر: جريان القاعدة في الشرائط

قد عرفت أنه لا إشكال في جريان القاعدة في الأجزاء عموماً - كما هو المختار -، أو خصوص أجزاء الصلاة - كما هو مذهب بعض -؛ ولكن في جريانها في الشرائط كلام و إشكال، و اختار كلّ مذهباً: فمن قائل بعدم جريانها فيها مطلقاً، و لزوم إعادة المشروط و لو شك بعد الفراغ عنه؛ فيجب إعادة الصلاة بعد الفراغ عنها إذا شك في شيء من الطهارة و شبهها. نقله شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره عن بعض أصحابنا و لم يسمّ قائله. و هو مذهب عجيب لا وجه له أصلاً؛ لعدم قصور في النصوص الخاصة الدالة على عدم الإعتناء بالشك في الصلاة و الطهور بعد مضيها، و لا في الروايات المطلقة و لا من حيث الفتوى. و من قائل بجريانها فيها مطلقاً، حتى قال بعضهم بأن جريانها فيها يوجب إحراز وجود الشرط حتى بالنسبة إلى الأعمال الآتية؛ فلا يجب تحصيل الطهارة على من شك في صلاة بعد الفراغ عنها من ناحية الشك في الطهارة حتى بالنسبة إلى الصلوات الآتية. و هذا القول أيضاً جائز عن قصد السبيل، قد عرفت فساده سابقاً. و من قائل بجريانها بالنسبة إلى نفس العمل المشروط، إمّا مطلقاً، و إمّا في خصوص ما إذا فرغ من المشروط كلّ؛ و أما إذا كان في الأثناء فلا تجرى فيه. و التحقيق، أن الشرط دائماً يكون من قبيل الكيفيات أو الحالات المقارنّة للمشروط، خلافاً لما ذكره غير واحد من المحققين في المقام من إمكان كون الشرط القواعد الفقهية، ج 1، ص: 257 عملاً مستقلاً يؤتى به قبل المشروط، كما في الوضوء بناءً على ما استفاد من ظاهر قوله تعالى: «إذا قُمتم إلى الصلاة...»، فإن هذا خلاف مفهوم الشرط. فالشرط دائماً من

قبيل الحالات و الأوصاف و الكيفيات المقارنة، التي يكون تقييدها داخلاً في المشروط دون ذواتها؛ و هذا هو الفارق بينه و بين الجزء. و أما الوضوء - لو قلنا بكونه شرطاً بعينه، لا الطهارة الحاصلة منه - فالشروط في مورده حقيقة هو تأخر الصلوة عنه، و هو صفة لاحقة للصلوة، و إلتف العمل المستقل المأتي به قبلاً أو بعداً إذا لم ينتزع منه عنوان «التعقب» أو «الحقوق» أو مثلهما الذي يكون من الأوصاف المقارنة للمشروط لا معنى لكونه شرطاً. هذا ولكن الشرط من ناحية استقلال منشأ انتزاعه في الوجود، و عدم استقلاله، على أقسام: أحدها: ما يستقل في الوجود و لا يمكن تحصيله لمجموع المشروط إلتقبه، كالطهارة؛ فإن تحصيلها لمجموع الصلوة لا يكون إلتقبها. ثانيها: ما يستقل في وجوده، ولكن يمكن تحصيله في الأثناء لكل جزء، كالإستقبال و الستر و غيرهما. ثالثها: ما لا يستقل في وجوده، كالموالات؛ فإنها أمر ينتزع من نسبة خاصة بين أجزاء الصلوة، و ليست كالطهارة أو الإستقبال حتى يمكن تحصيلها و لو بدون الصلوة. ففي جميع هذه الأقسام إذا كان الشك بعد الفراغ عن المشروط بتمامه، كما إذا شك بعد التسليم في شيء من الصلوة فلا إشكال في جريان القاعدة فيها و الحكم بصحتها؛ لشمول إطلاقات الأدلة لها على جميع المباني. نعم، يجب تحصيل الشرط المشكوك للأعمال الآتية لما أشرنا إليه في الأمر الرابع، فراجع. و أما إذا كان الشك في أثناءه فقد يقال بأنه لا إشكال أيضاً في جريان القاعدة في القسم الأول، لأن المفروض عدم إمكان تحصيله إلتقبل العمل، فهو أمر قد تجاوز عنه و دخل في غيره. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 258 و هذا إنما يتم إذا قلنا بشرطية نفس الوضوء مثلاً، و قد عرفت ما فيه من الإشكال، و أما إذا قلنا بشرطية الطهارة الحاصلة منها فإجراؤها فيه مشكل. و الوجه فيه أن مجرد عدم إمكان تحصيله إلتقبل العمل لا دخل له فيما نحن بصدده؛ لأن الأمور به هو الحالة الحاصلة منه، المقارنة للعمل، و ما يؤدي به قبله فهو من قبيل المقدمة له، و مجرد ذلك لا يوجب صدق المضي و التجاوز عنه إلتبالمسامحة؛ فإجراء القاعدة في هذا القسم مشكل جداً. و أما القسم الثاني، فلا يبعد جريان القاعدة فيه بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، مع وجوب تحصيله للأجزاء الآتية، فلو شك في أثناء صلاته في استقبال القبلة في بعض الركعات السابقة، و هو مستقبل القبلة لما هو فيه من الركعة، أمكن الحكم بصحة صلاته و دخل في قوله: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو». و قد عرفت عدم الفرق بين المركب و أجزائه في ذلك. هذا ولكن قد يستشكل عليه تارة: بأن شرطية الإستقبال و شبهه أمر وحداني بالنسبة إلى مجموع الصلوة، و محلّه هو المجموع، فما دام المصلّي مشغولاً بالصلاة فمحلّه باق و لم يتجاوز عنه. و فيه: إن مثل هذا الشرط و إن كان أمراً واحداً في مجموع الصلوة، إلتأته ينحل بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء الصلوة، و يكون داخلاً تحت عنوان «الشيء» الوارد في الإخبار. هذا مضافاً إلى أن الإشكال إنما يتوجه لو أريد إجراء القاعدة بالنسبة إلى نفس الشرط، و أما إذا لوحظت بالنسبة إلى نفس الأجزاء المشروطة به، فلا وجه للإشكال فيها أصلاً. و أخرى: بأن الشرائط لا محل لها حتى يصدق التجاوز عنها، فإنها من قبيل الكيفيات و الحالات العارضة للأجزاء، فالتجاوز عنها إنما يكون عرضياً بتبع التجاوز عن الأجزاء لاحقياً، فلا يمكن إجراء القاعدة فيها. و فيه مضافاً إلى أن التجاوز عن الشرط بتبع التجاوز عن محلّه من الأجزاء كافٍ القواعد الفقهية، ج 1، ص: 259 في صدق عنوان التجاوز عنه؛ فإن هذا مصداق التجاوز حقيقة لا مجازاً و مسامحة، فالتستر أو الإستقبال المقارن للقراءة أمر يتجاوز عنه حقيقة بعد الدخول في الركوع، أن هذا الإشكال كالإشكال السابق إنما يتوجه إذا جعل نفس الشرط مورداً للقاعدة، و أما إذا كانت الأجزاء مورداً لها من جهة الشك في صحتها و تماميتها بعد الفراغ عنها، أو التجاوز عن محلّها فلا يبقى مورد له؛ و ذلك لما مرّت الإشارة إليه من أن الشك في صحة الجزء كالشك في أصل وجوده مشمول لعمومات القاعدة. و أما القسم الثالث من الشرائط فإجراء قاعدة التجاوز فيه و إن كان مشكلاً؛ فإن الموالات - مثلاً - أمر منتزع عن نسبة خاصة بين أجزاء الصلوة، و ليست شيئاً يتجاوز عنه برأسه، فانصراف الإطلاقات عنها قوى جداً، فلا يقال: إن الموالات بين آيات الحمد أمر تجاوز عنه و دخل في غيره، إلتأته لا مانع من إجراء القاعدة بالنسبة إلى نفس الحمد و السورة أو غيرهما بعد التجاوز عنها و الشك في صحتها من ناحية موالاتها. بقي هنا شيء: و هو أنه قد يستشهد للقول بالتفصيل بين الشك في الوضوء بعد الفراغ عن الصلوة، و الشك فيه في أثناءها، بما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سألته عن رجل يكون على وضوء، و يشك على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكر و هو في صلاته إنصرف فتوضأ و أعادها، و إن ذكر و

قد فرغ من صلاته أجزأه ذلك»، «١» بناءً على أن مورد السؤال هو من يكون على وضوء باعتقاده ثم يشك في ذلك. ولكن فيه أن الأظهر في معنى الزوايه هو أن يكون على وضوء في زمان، ثم يشك فيه في زمان بعده، فيكون مجرى للإستصحاب، لا مورداً لقاعدة الفراغ وحينئذ إما يحمل هذا الحكم على الإستصحاب، كما فعله صاحب (الوسائل)، وإما أن يطرح القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٦٠ لمعارضته لأخبار الإستصحاب.

المقام الحادي عشر: لماذا لاتجري القاعدة في أفعال الطهارة الثلاث؟

الظاهر أنه لاخلاف بينهم في عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزاء الوضوء، إذا انتقل من جزء إلى جزء آخر، قبل الفراغ من تمامه. وقد ادعى غير واحد الإجماع عليه، بل لعل نقل الإجماع فيه مستفيض. هذا بالنسبة إلى الوضوء وأما إلحاق الغسل بالوضوء فهو المشهور كما حكى من طهارة شيخنا العلامة الأنصاري، وعن جماعة من أئمة الفقه كالعلامة والشهيدين والمحقق الثاني والعلامة الطباطبائي (قدست أسرارهم) التصريح به، وعن بعضهم النص على إلحاق التيمم بهما. هذا حال المسألة من ناحية الفتاوى. والظاهر أن الأصل فيها ما رواه زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: قال: إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا؟ فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه، مما سمى الله مادمت في حال الوضوء؛ فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلوة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه، لاشيء عليك فيه الحديث. «١» وهذه الزوايه صريحة في وجوب الإعتناء بالشك والإتيان بالمشكوك مادام مشتغلاً بالوضوء، وأن عدم الإعتناء به يختص بصورة الفراغ منه؛ بل الدخول في حال آخر. ولكن قد عرفت في الأمر الخامس أن هذا ليس في الحقيقة من قبيل القيد. ويؤيده رواية بكير بن أعين، قال: قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك «٢» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٦١ فإنها ظاهرة في أنه حال الوضوء أذكر، فبمقتضى أذكريته يجب عليه الإعتناء بشكّه مادام مشتغلاً به. ولكن في دلالتها تأمل؛ لأنها غير ناظرة إلى صورة الشك في بعض أجزاء الوضوء بعد انتقاله إلى جزء آخر. واستدل له برواية ثالثة نقلناها سابقاً، وهي ما رواه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه. «١» بناءً على رجوع ضمير «غيره» إلى «الوضوء»، فيكون دالاً بمقتضى مفهومه على وجوب الإعتناء بالشك مادام مشتغلاً بالوضوء. ولكنك قد عرفت فيما سبق أن رجوع ضمير «غيره» إلى الوضوء - مع قطع النظر عن سائر أخبار الباب والإجماع المدعى عليه في المسألة - غير معلوم، بل الظاهر رجوعه إلى الشيء المشكوك فيه، بقريته الإطلاق الوارد في ذيلها؛ فإنه دال على أن كل شيء - سواء فيه الكل والجزء - تجاوز عنه ودخل في غيره يمضى عليه، ولا يعتنى بالشك فيه. ويؤيد ما ذكرنا ورود هذا التعبير بعينه في باب أجزاء الصلوة في رواية «زرارة» و«إسماعيل بن جابر»، وليس المراد منه هناك إلّا التجاوز عن الجزء المشكوك فيه والدخول في سائر الأجزاء. فالإستدلال بهذا الحديث في حد نفسه مشكل، بل لعله في بدء النظر على خلاف المقصود أدل. ويمكن الإستدلال له أيضاً برواية أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قلت: جعلت فداك، أغسل وجهي ثم أغسل يدي، ويشككني الشيطان أنني لم أغسل ذراعي و يدي؟ قال: إذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد. «٢» فإنه لو كان مجرد التجاوز عن جزء من الوضوء كافياً في عدم الإعتناء بالشك فيه لم يحتج إلى تحصيل أمانة قطعية أو ظنية على غسل الذراع - وهو وجدان برد الماء القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٦٢ عليه - بل كان مجرد التجاوز عنه كافياً فيه. ولكن الظاهر منه كون الشك في حال الإشتغال بغسل اليد، وكأن منشأ شكّه كان هو الوسوسة في أفعال وضوئه، وتعبير الزاوي بقوله: يشككني الشيطان أيضاً شاهد عليه. فهذه الزوايه أجنبيّة عن المقصود. فتحصل من جميع ما ذكرنا أن ما يدل على هذا الحكم من السنة دلالة ظاهرة منحصر في رواية زرارة والعجب من شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره حيث صرح في الرسالة بورود أخبار كثيرة هنا مخصّصة للقاعدة المتقدمة. فأين هي هذه الأخبار الكثيرة؟! ومع ذلك رواية زرارة المؤيدة بفتاوى الأصحاب كافية

في إثبات هذا الحكم. هذا كله بالنسبة إلى الوضوء، ولا يعد كون التيمم الذي هو بدل عن الوضوء بحكمه؛ لإقتضاء البدلية ذلك، ولكنه يختص بما إذا كان التيمم بدلاً عن الوضوء. و أما الغسل، و التيمم الذي هو بدل عنه؛ فلم نظفر على دليل يدل على استثنائهما. و خروجهما عن الأخبار العامة الدالة على القاعدة، كإثبات الإجماع عليهما بنحو يكون حجة مشككاً جداً. نعم، قد يقال بدخولهما في ذيل رواية ابن أبي يعفور التي مرّت عليك آنفاً، أعنى قوله: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». ولكن قد عرفت أنها أجنبية عما نحن بصدده. فإذا لو أمكن إثبات الحكم فيهما ببعض الإعتبارات التي سنذكرها فهو، وإلا فشمول الإطلاقات لهما غير بعيد، و طريق الإحتياط فيهما واسع، فتأمل. فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الطّهارة الثلاث كلّها أو بعضها خارجة من تحت القاعدة. ولكن يبقى الكلام في وجه خروجها مع أنّه لا يرى في بدء النظر أيّ تفاوت بينها وبين سائر المركبات الشرعية، كالصلاة والحج وغيرهما. فهل هو تعبّد محض؟ أو يوجد هناك فرق بينها وبين غيرها؟ إختار كلّ منهم مذهباً: القواعد الفقهية، ج 1، ص: 263 فقال المحقق الثاني قدس سره: إنّ خروجها إنّما هو بالتخصيص؛ لما مرّ غير مرّة من أنّ العمومات على مختاره لا تتدلّ إلا على قاعدة الفراغ بالنسبة إلى مجموع العمل، و أنّه لا دلالة لها بالنسبة إلى الأجزاء، و أنّ الأخبار الواردة في حكم التجاوز عن أجزاء الصلاة حاكمة عليها، و تدلّ على تنزيل أجزاء الصلاة منزلة الأعمال المستقلة التامة، و حيث إنّ الدليل الحاكم مختصّ بباب أجزاء الصلاة يبقى غيرها خارجاً بحكم الأصل. و قد عرفت فساد هذا المبنى، و أنّ أدلة القاعدة عامة، شاملة للأجزاء و الكل، و أنّ سياق أخبار التجاوز الواردة في أجزاء الصلاة سياق غيرها من العمومات؛ فلا دلالة فيها على التنزيل و الحكومة، بل الجميع يشير إلى معنى واحد، فلا يفهم العرف من بعضها شيئاً وراء ما يفهم من غيره. و قال شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره: أنّ خروج أجزاء أفعال الوضوء و شبهها من حكم قاعدة التجاوز إنّما هو من باب التخصيص؛ فإنّ الوضوء في نظر الشارع فعل واحد، باعتبار وحدة مسببه؛ فإنّه يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعض، و هو الطهارة، فلا يلاحظ كلّ فعل منه شيئاً برأسه. قال: و بذلك يرتفع التعارض بين رواية ابن أبي يعفور - و هي قوله: إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء، إنّما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه - الدالة على الإعتناء بالشك في أثناء الوضوء، و بين الأخبار السابقة الدالة على عدم الإعتناء بمثل هذا الشك. و كذلك يرتفع التناهي المترائي بين صدر هذا الحديث و ذيله، فإذا كان الوضوء في نظر الشارع فعلاً واحداً ارتفع الإشكالان و لم يكن حكم الوضوء مخالفاً للقاعدة، و به يوجه حكم المشهور بإلحاق الغسل و التيمم بالوضوء، و إلا لا وجه له ظاهراً. هذا و أنت خبير بأنّ مجرد وحدة المسبب - و هو الطهارة - لا توجب لحاظ السبب أمراً واحداً، و إلّا جرى مثله في الصلاة و غيرها؛ لإمكان القول بأنّ المطلوب منها أيضاً أمر واحد، فتأمل. و بالجملة الإلتزام بلوازم هذا التوجيه أمر مشكك جداً لا يظنّ أنّه قدس سره يلتزم بها، القواعد الفقهية، ج 1، ص: 264 مضافاً إلى أنّ إلحاق الغسل بالوضوء غير معلوم كما مرّ. و الأولى أن يقال بعد كون الحكم في الوضوء من باب التخصيص بدليل خاصّ وارد في المسألة أنّه لعلّ الوجه فيه كون أجزاء الوضوء يؤتى بها في زمان قصير لا يغفل عن حالها غالباً، و لا يكاد تخفى صورتها عادة بمضى هذا المقدار من الزمان؛ فملاك القاعدة المصرّح به في روايات الباب، و هو الأذكريّة في حال الفعل بالنسبة إلى حال الشك، مفقود فيها بحسب الغالب. بخلاف ما إذا فرغ من الوضوء، و انتقل إلى حال آخر؛ فإنّ انمحاء صورتها عن الدّهن و نسيان كفيّة العمل فيه أمر قريب. و لعلّ السيرة العقلية الجارية على عدم الإعتناء بالشك بعد تمامه و التجاوز عنه - بما مرّ من البيان - أيضاً غير جارية في أمثال المقام. هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه خروج الوضوء و شبهه عن عموم القاعدة. و إن أبيت بعد ذلك كلّه إلّا عن بقاء الإشكال في تفسير هذا الإستثناء و توجيهه، لم يكن قادحاً في أصل الحكم؛ بل لا بدّ من حمله على التّعبد المحض. و كم له من نظير في أحكام الشرع. و ممّا ذكرنا يوجد طريق آخر لتعميم حكم الوضوء و إجرائه في التيمم و الغسل، فتأمل.

المقام الثاني عشر: عدم جريان القاعدة مع الغفلة

إنَّ الشَّكَّ في العمل بعد الفراغ والتَّجاوز عنه يتصوَّر على أقسام: تارة يكون مع العلم بأنَّه كان ذاكرًا له حين العمل، عالمًا بصحَّته، ولكنَّ يحتمل أنَّه كان مخطئًا في اعتقاده، آتياً به على خلاف ما كان مأموراً به. وأخرى مع الشَّكِّ في كونه ذاكرًا له أو غافلاً عنه، فكما يحتمل الغفلة يحتمل الذكر. وثالثه مع العلم بكونه غافلاً محضاً ولكنَّ يحتمل الإتيان بما كان مأموراً به من باب الصدفة والإتفاق، كمن يعلم بأنَّه لم يحوِّل خاتمه عن محلِّه حين الوضوء ولكنَّ القواعد الفقهية، ج 1، ص: ٢٦٥ يحتمل انغسال ما تحته اتِّفاقاً. لا إشكال في جريان القاعدة في صورتين الأوليين، وإنَّما الكلام في شمول إطلاقات الأدلَّة للثالثة، فقد يقال بعدم شمولها لها، نظر إلى التعليل الوارد في قوله: «هو حين يتوضَّأ أذكر منه حين يشكُّ»؛ فإنَّ التعليل بذلك يدلُّ على تخصيص الحكم بمورد احتمال الذكر، وإن كان عنوان السُّؤال عاماً. ويمكن أن يقال بشمولها لها وأنَّ التعليل من قبيل الحكمة للحكم لا العلم له، حتَّى يكون مخيِّصاً. والتحقيق هو الأوَّل، لا- لمجرّد ظهور التعليل الوارد في الرِّواية، وفي رواية أخرى لمحمد بن مسلم: «وكان حين انصرف أقرب إلى الحقِّ منه بعد ذلك» في ذلك، بل لأنَّ الإطلاقات بأنفسها قاصرة عن الشمول لها، ومنصرفه عنها، لاسيما مع القول بكون القاعدة من الأمارات، ومن باب غلبة الذكر؛ فإنَّ هذا الملاك إنَّما هو في غير صورة العلم بعدم الذكر. هذا مضافاً إلى ما عرفت من أنَّ حكم الشَّارح بحجِّية القاعدة ليس تأسيساً، بل هو إمضاء لما عند العقلاء من الحكم بالصَّحَّة بعد الفراغ والتَّجاوز عن العمل،- بل لعلَّ الأمر في جميع الأمارات الشَّرعية كذلك، فليس فيها تأسيساً جديداً على خلاف ما استقر عليه بناء العقلاء،- ومن الواضح عدم استقرار بناء العقلاء على الحكم بالصَّحَّة في صورة الغفلة المحضة. فلا محيص عن الحكم ببطلان العمل في هذه الصُّورة وإعادته بمقتضى قاعدة الإشتغال إلَّا أن يقوم دليل آخر على الصَّحَّة.

و يجب التنبيه هنا على أمور:

الأوَّل: لا يخفى أنَّه إذا كان هناك أماره شرعية كالبينة، أو حجة عقلية كالقطع، فاعتمد عليها المكلف حين الفعل ثمَّ تبين خطؤها بعده؛ كمن صلَّى إلى جهة يعلم أنَّها قبله، أو قامت أماره شرعية عليها، ولكنَّ تبين له بطلان منشأ قطعه وفساد الأماره بعدما صلَّى، ولكنَّه يحتمل كون الجهة التي صلَّى إليها قبله من باب الإتفاق، القواعد الفقهية، ج 1، ص: ٢٦٦ فلا- إشكال في أنَّه محكوم بحكم الغفلة؛ لأنَّ الإحراز المذكور كان فاسداً، مع كون صورة العمل محفوظة عنده، لعلمه بالجهة التي صلَّى إليها، ولكنَّ لا يعلم أنَّها كانت هي القبلة، أو غيرها؟! فلو صادفت القبلة لم يكن من ناحية «الذكر حين العمل»؛ لأنَّ المفروض علمه بعدم كونه أذكر حينه، بل إنَّما هي من باب الصدفة والإتفاق. وليس هذا من قبيل الشَّكِّ في انطباق «المأمور به» على «المأتى به»، كما ذكره المحقق النائيني قدس سره في الأمر الخامس الذي ذكره في المسألة، بل من قبيل انطباق «المأتى به» على «المأمور به» صدفةً واتِّفاقاً عند الغفلة. والعجب منه قدس سره أنَّه جعله من ذاك الباب، وعقد له ولأشباهه باباً مستقلاً. وكلامه في هذا المقام لا يخلو عن تشويش واضطراب، فراجع.

الثاني: إنَّ المراد بالغفلة هنا هو الغفلة المحضة، أعنى الذَّهول عن العمل عند أدائه مطلقاً، إجمالاً وتفصيلاً، نظير مسألة الخاتم في الوضوء؛ فإنَّ المفروض ذهوله عن غسل ما تحته مطلقاً، إجمالاً وتفصيلاً، فاحتمال الصَّحَّة إنَّما يكون من باب الصدفة والإتفاق فقط. وأمَّا إذا ارتكزت كيفية العمل في النفس إجمالاً بسبب التكرار و حصول العادة له، كما في أفعال الصَّلاة والوضوء وغيرهما من العبادات اليومية، بحيث يوتى بها أحياناً متوالياً على وجهها الشَّرعي مع الغفلة عنها تفصيلاً، فإنَّ ذلك لا يعدُّ من الغفلة، بل فيه نوع من الذَّكر كما أشرنا إليه سابقاً؛ ولولا ذلك كان الذَّكر التفصيلي غير حاصل لكثير من النَّاس في أقوالهم وأفعالهم وعباداتهم وغيرها، فلا يصحَّ التعليل بغلبة الذَّكر حين العمل بالنسبة إلى العموم. الثالث: إنَّ شيخنا العلَّامة الأنصاري قدس سره ذكر في كلام له في المقام أنَّه لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمدًا، والتعليل المذكور: (هو حين يتوضَّأ ...) بضميمة الكبرى المتقدمة:

(إنَّ القاصد لفعل لا يتركه عمداً يدلّ على نفى الإحتمالين. و هو منه قدس سره عجيب؛ فإنَّ العاقل القاصد لفعل شيء مع العلم بشرائطه و أجزائه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٦٧ لا يَحتمل في حَقِّه ترك الجزء عمداً أصلاً، و هذا هو المراد من الكبرى المتقدّمة، لا- أنه يَحتمل ذلك في حَقِّه و ينفي احتماله بهذه الكبرى تعديداً، أو من باب الغلبة، كما في احتمال التّرك نسياناً. و الحاصل أنه لو فرض احتمال ترك الجزء تعمداً لم تجر فيه القاعدة بلا إشكال؛ لأنّه لا دافع لهذا الإحتمال، و لا يوجد مصحح للعمل معه. فقوله قدس سره: لا فرق بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه تعمداً، لاوجه له أصلاً.

المقام الثالث عشر: في عدم جريان القاعدة في الشبهات الحكمية

لا إشكال في جريان القاعدة في الشبهات الموضوعية، بل هي القدر المعلوم من موردها، المصرح به في كثير من الروايات؛ فإنّ ما اشتمل منها على ذكر صغرى لهذه الكليّة فتلك الصغرى من قبيل الشبهات الموضوعية كما هو واضح، و ما كان عامّاً فالقدر المتيقّن منه ذلك. إنّما الإشكال في جريانها في الشبهات الحكمية. و الحقّ عدم جريانها فيها؛ فإنّ الشكّ من ناحية الحكم هنا يتصوّر على وجهين، لا تجرى القاعدة في شيء منهما: أحدهما أن تكون صورة العمل محفوظة عنده، و لم يكن في عمله مستنداً إلى حجّة شرعية من إجتهد أو تقليد، كمن يعلم أنّه صلّى بلا سورة و كان ذلك عن جهل بالحكم أو غفلة منه، ثمّ بعد الفراغ منها يشكّ في صحّة صلاته من جهة الشكّ في حكمها الشرعي، و أنّ السورة جرت أم لا؟ و ليس له طريق لإحرازها من إجتهد أو تقليد؛ فإن قيل بعدم جريان القاعدة فيها وجب الإحتياط بإعادتها لاشتغال ذمته، و إلّا كان محكوماً بالصحة و لم يجب عليه الإعادة. و الحقّ عدم جواز التمسك بها؛ لظهور أخبار الباب في كون الشكّ في كيفية الوجود الخارجي، فقوله: «رجل شكّ في الركوع أو السجود أو الوضوء» ظاهر في شكّه في كيفية الإتيان بها بعد إحراز حكمها، لا في حكمها بعد إحراز كيفية وقوعها؛ لعدم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٦٨ ملاك الأذكريّة فيه، و هو واضح. هذا إذا كانت صورة العمل محفوظة، و كان عمله عن جهل بالحكم. و منه تعرف أنّه لو لم تكن صورة العمل محفوظة عنده، كما إذا شكّ الجاهل بالحكم بعد مضيّ برهه من الزّمان في مطابقتها أعماله لما كان مأموراً به في الواقع، من جهة عدم انحفاظ صورة عمله، كان خارجاً عن محلّ البحث داخلاً في الشبهات الموضوعية، و إن كان جريان القاعدة فيها أيضاً ممنوعاً؛ نظراً إلى استناد عمله إلى الجهل و الغفلة، خلافاً لما يترائي من المحقّق النائيني من عدّه من أقسام الشبهة الحكمية. ثانيهما: أن تكون صورة العمل محفوظة عنده- كمن يعلم أنّه صلّى بلا سورة-، ولكن كان علمه مستنداً إلى حجّة شرعية من إجتهد أو تقليد، ثمّ شكّ بعد الفراغ عنه في صحّته و فساده، من جهة زوال رأيه أو رأى مجتهده و تردّده في حكم المسألة من دون العلم بفساده. و جريان القاعدة في هذه الصّورة و إن كان أقرب من سابقها، إلّا أنّ الحقّ عدم جريانها فيها أيضاً؛ لما ذكر في الصّورة السابقة، فراجع و تدبّر جيّداً.

المقام الرابع عشر: مورد القاعدة خصوص الشكّ الحاصل بعد العمل

لا ينبغي الرّيب في أنّ مورد قاعدة التجاوز و الفراغ هو الشكّ الحاصل بعد العمل. فلو كان الشكّ موجوداً من قبل، لكنّه غفل عنه و دخل في العمل، ثمّ بعد الفراغ منه تذكّر و تجددت له حالة الشكّ في صحّة عمله و فساده، لم يجز له التمسك بها، و لو قلنا بجريان القاعدة في موارد الغفلة. و ذلك كمن شكّ في الطّهارة قبل الصّلاة و كان حالته السابقة الحدث، ثمّ غفل و صلّى، مع علمه بعدم تحصيل الطّهارة بعد شكّه، فإذا سلّم توجه إلى ما كان فيه و شكّ في أنّه كان على طهارة أم لا، فعليه تحصيل الطّهارة و إعادة الصّلاة. و الوجه فيه ظاهر، أمّا بناءً على المختار من عدم جريان القاعدة في موارد الغفلة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٦٩ فواضح؛ لأنّ المفروض غفلته عن تحصيل شرائطه قبل الصّلاة مع وجوب الطّهارة عليه بظاهر الشرع بمقتضى الإستصحاب، فلم يكن داخلاً تحت

قوله: «هو حين يتوضأ أذكر»، أو قوله: «و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»، بل لو كان ذاكرًا لم يقدم على هذا العمل. وإن شئت قلت: مورد القاعدة هو ما كان احتمال الذّكر منشأ لاحتمال صحّة العمل و حصول شرائطه، و في المقام لو كان ذاكرًا كان عمله محكومًا بالفساد في ظاهر الشّرع بحكم الإستصحاب الجارى فيه بلا كلام. و أمّا على القول بجريانها في موارد الغفلة، فالأمر أيضاً كذلك، لا لمجرد ظهور أخبار الباب مثل قوله: «الرجل يشكّ بعدما يتوضأ»، أو قوله «شكّ في الرّكوع بعدما سجد»، و أشباههما في أنّ الشّك نشأ بعد الفراغ عن العمل أو التّجاوز منه، بل لأنّ مجرى القاعدة هو ما إذا كان العمل مبتئياً على الصحّة و لو في ظاهر الشّرع؛ فلو كان من أوّل أمره مبتئياً على الفساد و محكومًا بالبطلان في ظاهر الشّرع لم يمكن تصحيحه بالقاعدة بعد الحكم بفساده. و المقام من هذا القبيل؛ فإنّ الصّلاة في مفروض الكلام كانت محكومةً بالفساد من أوّل آتات وجودها بحكم استصحاب الحدث، و إن كان المصلّى غافلاً عن هذا الحكم حين الشّروع لغفلته و نسيانه، فكيف يصحّ الحكم بصحّتها بعد الفراغ عنها، و هل يرضى بذلك لبيب؟ هذا تمام الكلام في قاعدة التّجاوز و الفراغ. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 271

5 قاعدة اليد

إشارة

و من القواعد المشهورة التي يتمسك بها في كثير من أبواب الفقه و تدور عليها أحكام المعاملات كلّها قاعدة اليد، فيها تدور رحي المعاملات، و بها تنحلّ عقدها. و يزيد هذا وضوحاً ما ستعرف- إن شاء الله- من أنّ مرادنا من «اليد» ليس خصوص يد الملكية، بل نبحت عن «اليد و الاستيلاء» بمفهومها العام الشّامل ليد المالك، و المستأجر، و متولّى الأوقاف، و المستعير، و الودعي، و أشباههم؛ فإنّ كيفة السّلطة و الاستيلاء على الأموال و المنافع مختلفة، ترتّب عليها أحكامها كذلك. فالبحث لا يدور على دلالة اليد على الملك فقط بل يعمّها و غيرها، فيمكن هذا على ذكر منك. و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام في هذه القاعدة أيضاً يقع في مقامات: الأوّل: في مدرك القاعدة. الثّاني: في أنّها من الأمارات أو من الأصول العمليّة؟ الثّالث: في أنّه بماذا تتحقّق اليد؟ الرّابع: هل هي حجّة حتى إذا كان متعلقها ممّا لا يجوز بيعه إلّا بمسوغ خاصّ، كالوقف؟ الخامس: هل هي حجّة و لو حدثت أوّلاً لا بعنوان الملك؟ السّادس: هل هي تستقرّ على المنافع و الأعيان كليهما؟ السّابع: هل يجوز الشّهادة بالملك بمجرد اليد؟ القواعد الفقهية، ج 1، ص: 274 الثّامن: هل هي حجّة لصاحبها أيضاً؟ الثّاسع: في عدم حجّية يد السّارق و شبهه. العاشر: في حجّية اليد في الدعاوى إلّا ما يستثنى.

المقام الاول: في مدرك القاعدة و ملاك حجّيتها

لا- إشكال و لا- كلام في حجّية اليد و دلالتها على الملك في الجملة، و عليه إجماع علماء الفريقين، بل المسلمون جميعاً، بل كافّة العقلاء من أرباب المذاهب و غيرهم. و هذا الحكم على إجماله من ضروريات الدّين. ولكن مع ذلك لا بدّ لنا من استقصاء الأدلّة الدّالّة عليه لكي نرجع إليها في إزالة الشّكوك الواقعة في حدودها، و نستريح إليها فيما وقع الكلام فيه من فروع القاعدة و جزئياتها. فنقول و من الله نستمد التّوفيق و الهداية: يدلّ على هذا الحكم- أعنى كون اليد حجّة على الملك- أمور: أوّلها: إجماع علماء الفريقين عليه بل ضرورة الدّين كما عرفت. هذا ولكن في الإستناد إلى الإجماع في هذه المسألة التي فيها مدارك كثيرة أخرى، الإشكال المعروف، من عدم كشفها عن قول المعصوم؛ بناءً على ما اختاره المتأخّرون من أصحابنا- رضوان الله عليهم- من حجّية الإجماع من طريق الحدس و الكشف عن قوله عليه السلام. ثانيها: السيرة المستمرة من المسلمين في جميع الأعصار و الأمصار على معاملة من بيده عين من الأعيان معاملة المالك، فلا يتصرّف فيها إلّا بإذنه. كما أنّه يكتفى بإذنه في جواز التّصرّف فيها، و الإشتراء و الإستتجار؛ و كذلك تمضى جميع تصرّفاته فيها، من الوصيّة و الهبة و غيرها، و تورث بمجرد ذلك. و هذا أمر ظاهر لا ستره عليه.

ولكن الظاهر أنّ هذه السيرة مأخوذة من بناء العقلاء، فتؤول إلى ما سنذكره في الدليل الثالث. و من هنا يعلم أنّه لا بدّ في الإعتماد عليها من ضمّ عدم ردع الشارع عنها، فيعتمد القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٧٥ عليها في موارد لا يوجد فيها ردع عموماً أو خصوصاً؛ ولو كانت سيرة المسلمين بما هم مسلمون لم يحتج إليه، وهو واضح. ثالثها: بناء العقلاء جميعاً، من أرباب الأديان والملل وغيرهم، على ترتيب آثار الملك على اليد، وقد صار هذا الحكم مرتكزاً في الأذهان، وراسخاً في النفوس، بحيث يكون كالأمر الغريزيّة؛ بل لعلّه يوجد شيء من آثار هذه الغريزة عند غير الإنسان من الحيوانات كما لا يخفى على من سبر أحوالها. وهذا الحكم إنّما ينشأ من المبادئ الأوليّة في حصول الملك؛ فإنّه نشأ حينما نشأ من ناحية الحيابة والإستيلاء على الأشياء التي توجد في عالم الطّبيعة، وتكون فيها منافع الإنسان، ولا يمكن الحصول عليها في أيّ زمان ومكان بحيث تكون كثرتها رادعة له عن حيازتها. فأول ما نشأ الملك في العالم نشأ من ناحية الحيابة والإستيلاء على شيء، وهما يعتمدان على الجارحة المخصوصة، أعني: اليد، فكانت اليد هي الواسطة الأصليّة في الملك، والوسيلة الابتدائيّة له. ثمّ إنّّه إذا ظفر الحائر عليه وجعله تحت يده فقد ينقله من يده إلى غيره ويجعله تحت يده باختيار منه، أو يارث أو نحو ذلك. و من هنا كلّ من شاهد عيناً بيد غيره؛ ورآه مستولياً عليها، رآه أولى بها. فلم تكن الملكيّة في أوّل أمرها إلّا هذه الأولويّة الطبيعيّة التكوينيّة، والإختصاص الخارجيّ التّأشّي من الإستيلاء، فالمالك هو المستولى على شيء خارجاً. ثمّ بعد ذلك جعلت الأولويّة الاعتباريّة التشريعيّة التي هي من الأمور الإختياريّة مكانها. وقد أطلق في آيات الكتاب العزيز عنوان «الكاسب» على «اليد» فقال تبارك وتعالى: «فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (١)، وفي موضع آخر القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٧٦ «بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (١). و من هنا تعرف نكتة التعبير عن هذه القاعدة بقاعدة «اليد» دون سائر الجوارح؛ فإنّ الحيابة والإستيلاء، لاسيّما بصورتها الابتدائيّة البسيطة، تكون باليد، فهي ممتازة عن سائر الجوارح في هذا الباب. فيحكم على «اليد» بالملك والضمان، والغضب؛ فيقال: يد الملك، يد الضمان، ويد الغضب والإعتداء. ثمّ إنّّه من الواضح أنّ ما يكون بيد الإنسان حقيقة لا يكون دائماً بهذه الحالة، بل قد يدعه جانباً من يده، ولكّنه يكون في مكان يقدر على أخذه كلّما أراد؛ فيطلق «اليد» على هذا المعنى الذي هو في الحقيقة السّلطة والإستيلاء فقط؛ فيقال: إنّّه تحت يده. وهذا المعنى من «اليد» معنى أوسع من معناه الحقيقي، أعني الجارحة المخصوصة. ولا يهمننا البحث عن أنّ هذا المعنى صار من كثرة الإستعمال معنى حقيقياً لها، بحيث يراد من هذه اللفظة بلا قرينه، أو هو معنى كناية أو مجازي لها بعد؛ فإنّه لو لم يكن من معانيها الحقيقيّة فلا أقلّ من كونه كناية واضحة، أو مجازاً مشهوراً مقترناً بقرينه الشهرة وغيرها من القرائن الحاليّة، فلا ثمره مهمّة في هذا البحث. وقد صرح المحقّق النحرير الشيخ محمد حسين الإصفهاني قدس سره في رسالته المعمولة في المسألة أنّها حقيقة في الأوّل، وكناية في الثاني؛ وذكر في وجه ما اختاره ما لا يخلو عن الإشكال، فراجع. فتحصل من جميع ذلك أنّ كاشفيّة اليد عن الملكيّة أمر يقتضيها طبعها الأولى، ولذا لا يرى في هذا الحكم خلاف بين العقلاء جميعاً مع اختلاف آرائهم وتشّت مذاهبهم في غيره. وأما الغضب والإستيلاء العدواني على شيء فهو في الحقيقة إنحراف عن هذه الطّبيعة، وخروج عن مقتضى وضعها الأولى. وسيأتي - إن شاء الله - أنّ الغضب والسّلطة والعدوانيّة مهما كثرت وشاعت لا تقدح في كاشفيّة اليد عن الملك - حتّى إذا كانت الأيدي العاديّة أكثر من الأيدي القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٧٧ الأمانة -، وأنّ الكاشفيّة في الإمارات - برغم ما ذكره غير واحد من المحقّقين لا تدور مدار الغلبة دائماً، فتدبّر. رابعها: إنّ اليد لو لم تكن دليلاً على الملك لزم العسر الأكيد، والحرص الشديد، واختلّ النظام في أمور الدّنيا والدّين، وبلغ الأمر إلى ما لا يكاد يتحمّله أحد، ولم يستقرّ حجر على حجر. ولا يحتاج لزوم هذه الأمور إلى مضي برهة طويلة من الدّهر أو زمن كثير، بل يلزم ذلك من إلغاء حجّيّة اليد ولو ساعة واحدة! وإلى هذا أشار الإمام عليه السلام في رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشّهادة بالملكيّة بمجرد اليد: «ولو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق». (١) و من المعلوم أنّه إذا لم يقم لهم سوق لم يقم لهم بلد ولادار، ولا شيء من أمور دينهم ودنياهم، و من معاشهم ومعادهم. هذا، ولكن في الاستدلال بالعسر والحرص واختلال النظام الإشكال المعروف، وهو أنّ لازمه الإكتفاء بما يندفع معه العسر ويرتفع إختلال النظام، لاحتجّيتها مطلقاً؛ فلا يكفي مجرد ذلك في إثبات دلالة اليد على الملكيّة في جميع مواردّها. ولا بدّ حينئذ من

حمل استشهاد الإمام عليه السلام بهذه القضية على بيان حكمه الحكم لا العلة له، فاختلال النظام حكمه للحكم بحجية اليد على الإطلاق لا علة لها، وإدارت مداره. اللهم إلاً أن يقال: إن «التبعيض» في ذلك بنفسه موجب للعسر و اختلال النظام، لأنه لاتفاوت بين الأيدي المختلفة حتى تتبعض في الحجية، ولو كان هناك فرق وتفاوت فإنما هو في أمور لا يمكن جعلها فارقاً في المقام. كما أن «التخيير» أيضاً لا يرفع الغائلة؛ فلو قيل بأن هذه اليد حجة دون أخرى لكان أول النزاع والخلاف، و أول المخاصمة واللجاج، و كان فيه من الهرج والمرج ما لا يخفى. فلا مناص من القول بحجيتها مطلقاً. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٧٨ فاستدل الامام عليه السلام إذاً يكون من قبيل «العلة» للحكم، كما هو ظاهره أيضاً. خامسها: السببية وهي روايات كثيرة وردت في مختلف أبواب الفقه، بعضها يدل عليها بالعموم وبعضها بالخصوص. منها: رواية حفص بن غياث، المعروف بين الفقهاء، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (قال له رجل إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له قال عليه السلام: نعم، قال الرجل أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، قال أبو عبدالله عليه السلام: فلعله لغيره، فمن أين جازلك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لىء و تحلف عليه؛ ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقيم للمسلمين سوق). «١» و الرواية و إن كانت غير خالية عن ضعف في سندها، إلا أنها منجبرة بعمل الأصحاب و استنادهم إليها؛ و إستفاضه مضمونها فتأمل. و هي مشتلمة على حجية اليد بأبلغ بيان؛ بل جواز الشهادة بالملكية بمقتضاها، و أنه كما يجوز أن يحلف الإنسان على كونه مالكاً لما في يده- مع أنه غالباً مسبوق بيد غيره المحتملة للغصب ونحوه- فكذلك يجوز له الشهادة على ملك غيره بمجرد استقرار يده عليه، و هذا هو منتهى المقصود في المسألة. إلا أن «الشهادة» و «الحلف» هنا ليسا على الملكية الواقعية؛ بل على الملكية الظاهرية كما هو ظاهر. و بهذا يندفع ما قد يقال من أنه يعتبر في الشهادة العلم اليقيني المستند إلى أسباب حسية، و ليس في المقام كذلك. و منها: ما رواه يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: (من استولى على القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٧٩ شيء منه فهو له) «١» الواردة في باب حكم اختلاف الزوج و الزوجة أو ورثتهما فيما بأيديهم من أثاث البيت، دلت على أن كلماً من الرجل و المرأة أحق و أولى فيما استولى عليه من متاع البيت. و العجب من المحقق النائيني قدس سره حيث أسقط كلمة «منه» من الرواية و رواها هكذا: «من استولى على شيء فهو له»، فصارت رواية عامة، و اعتمد عليها لإثبات هذه الكلية، أعنى حجية اليد مطلقاً؛ مع أنها مختصة باب معين كما عرفت. و قد نقلها المحقق الإصفهاني في رسالته مع لفظه «منه»، و مع ذلك جعلها أحسن ما في الباب، و هو أيضاً عجيب. اللهم إلاً أن يقال: إن الحديث و إن كان وارداً في بعض مصاديق القاعدة، إلا أن إلغاء خصوصية المورد منه قريب جداً؛ و لاسيما بملاحظة ارتكاز الحكم في الذهن و مناسبة التعبير بقوله: «من استولى» لعمومية الحكم بملاك الاستيلاء؛ فإنه من قبيل الوصف المذى علق عليه الحكم و هو دال أو مشعر بالعلية. و منها: ما رواه عثمان بن عيسى و حماد بن عثمان جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث فدك أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: (أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه إدعت أنا فيه من تسأل البيئته؟ قال: إياك كنت أسأل البيئته على ما تدعيه على المسلمين. قال عليه السلام: فإذا كان في يدي شيء فادعي فيه المسلمون تسألني البيئته على ما في يدي؟! ... الحديث) «٢» و هي ظاهرة بل صريحة في أن الوجه في عدم مطالبه البيئته من ذي اليد هو كون اليد دليلاً على ملكيته لغيره. و قوله عليه السلام في الفقرة الأولى: (كان في يد المسلمين شيء يملكونه)، ظاهره أنهم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٨٠ يملكونه بمقتضى ظاهر اليد؛ فليس قوله: «يملكونه» زائداً على قوله «في يد المسلمين»، بل هو نتيجة له، فهو شاهد آخر على دلالة اليد على الملكية. و منه يظهر أن حجية اليد و دلالتها على الملكية كانت أمراً ظاهراً مرتكزاً في أذهان المسلمين و أهل العرف لا يقدر أحد على إنكاره؛ فاحتج الأمير عليه السلام به على أبي بكر. و إطلاق حكم الله عليه في صدر الرواية إنما هو من ناحية إضاء الشارع لهذا الارتكاز، و عدم ردعه عنه، لا أنه حكم أسسه الشارع المقدس. هذا ولكن الرواية دالة على حجية يد المسلم فقط، و ساكتة عن غيرها؛ فلا بد من تكميل دلالتها على المدعى بإلغاء خصوصية المورد و نحوه. و منها: ما ورد في جواز اشتراء المملوك من صاحب اليد، و إن ادعى أنه حرّ.

مثل رواية حمزة بن حمران عن الصادق عليه السلام: (أدخل السوق وأريد أشتري جارية فتقول: إني حرّة، فقال: إشتريها إلا أن يكون لها بينة) ومثله غيره. «١» فإنّ الحكم بجواز اشترائها مع أنّ الأصل يقتضى حرّيتها ليس إلّا بمقتضى اليد، لعدم فرض أماره أخرى على ملكيّة بايعها. هذا ولكن التّعدّي عن موردها إلى سائر الموارد يحتاج إلى إلغاء الخصوصيّة، وإلّا فهي رواية خاصّة وردت في مورد خاص. ومنها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثّوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة «٢» والوجه في دلالتها أنّ الحكم بالحليّة في ما ذكره عليه السلام من المثاليين الأوّلين لا يصحّ بظاهر اليد السّابق على يده، وإلّا تكون أصالة عدم الملك في مثال الثّوب، والقواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٨١ أصالة الحرّية في مثال العبد قاضية بالحرمة بلا إشكال؛ فالحليّة مستندة إلى يد البائع في المثاليين. وفي دلالة الزّواية على قاعدة الحليّة المعروفة وتطبيقها على المثاليين كلام مشهور في محلّه، ذكره العلّامة الأنصاري قدس سره في ذيل أصالة البراءة، وتبعه فيه غيره من المحقّقين في تعليقاتهم عليه فراجع؛ وعلى كلّ حال فذاك الكلام والإشكال أجنبيّ عمّا نحن فيه. وكيف كان، دلالتها على المقصود من ناحية المثاليين - بالقرينة التي ذكرناها - ظاهر للمنصف. هذا وقد يقال في توجيه دلالتها على المدّعي: إنّ قوله: «لك» في قوله «كلّ شيء هو لك حلال» قيد للمبتدأ، لاجزء للخبر؛ فالمعنى: كلّ شيء يكون لك ويدك ثابتة عليه فهو حلال الخ. وعليه تكون الزّواية دليلاً على حجّية يده لنفسه عند الشّك في ملكيته لما تحت يده. وفيه من التّكلف والتّعسف ما لا يكاد يخفى. وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ العمدة في دليل حجّية قاعدة اليد أوّلًا هو إرتكاز أهل العرف وجميع العقلاء من أرباب الديانات وغيرهم، في جميع الأعصار والأمصار عليها، مع إمضاء الشّارع لها، لا بمجرّد عدم الردع عنها؛ بل بالتّصريح بإمضاء هذه السّيرة والإرتكاز العرفي في غير مورد وترتيب آثارها عليها، وفي التّالي لزوم العسر والجرح بل إختلال نظام المعاش والمعاد أيضاً، وأمّا غير هذين الدّليلين فهو في الحقيقة تأييد وإمضاء لهما.

المقام الثاني: في أنّها من الإمارات أو الأصول العمليّة؟

قد وقع الكلام بينهم في أنّ «اليد» حجّية كسائر «الإمارات الشّرعية والعقلائية» أو أنّها معتبرة كأصل عمليّ؟ ثمّ وقع الكلام في وجه تقديمها على الإستصحاب وسائر «الأصول العمليّة» على القول بكونها من الأصول. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٨٢ فذهب كثير من المحقّقين إلى أنّها إماره عقلائية أمضاها الشّارع المقدّس، ولكن يظهر من صدر كلام شيخنا العلّامة الأنصاري الميل إلى كونها أصلاً تعبديةً معتبراً لحفظ النّظام وإقامة الأمت والعوج، بينما يظهر من ذيله الميل إلى كونها من الإمارات، نظراً إلى إنّ اعتبارها عند العقلاء إنّما هو لكشفها عن الملك غالباً والغلبة إنّما توجب الحاق المشكوك بالغالب، فالشّارع اعتبرها بهذا الملاك أيضاً. وقال المحقّق التّائيني بعد ما أختار كونها إماره: «أنّه لا ثمره مهمّة في هذا النزاع، لتقدّمها على الإستصحاب مطلقاً، إماره كانت أو أصلاً عملياً». هذا والحق أنّ الأذى يظهر ممّا ذكرنا آنفاً عند بيان أدلّة حجّيتها إنّ العمدة في ملاك حجّيتها إنّها كاشفة عن الملك لا لغلبة الأيدي المالكيّة على العاديّة كما ذكر غير واحد منهم، لما سيمر عليك من الإشكال في أمر هذه الغلبة؛ بل لأنّ الملك مقتضى طبعها الأولى؛ فإنّ الملكيّة أوّل ما نشأت كانت كالأمر العينيّة الخارجيّة، لا الأمور الإعتباريّة والتشريعيّة التي وعائها الدّهن وعالم الإعتبار. فحقيقة الملكيّة كانت هي الغلبة والسّيطرة الخارجيّة على شيء، والإختصاص الحاصل منه في عالم الخارج؛ ومنشأ هذه السّيطرة والإستيلاء كانت الحيازة التي تكون باليد غالباً؛ فكلّ من اكتسب شيئاً من المباحات بيده كان مسلطاً عليه، مانعاً لغيره من التّصرّف فيه بأنواع التّصرّفات. فأخذ بيده دليل على كسبه، وسبب للوصول إلى جميع أنحاء التّصرّف فيه. فهذه هي المرحلة الأولى من مالكيّة الإنسان للأشياء الخارجيّة. ثمّ انتقل الأمر من أخذ الإنسان العين الخارجيّة بيده إلى جعلها في محلّ تصل يده إليها كلّما شاء؛ و يمنع غيره عنها كلّما قصدتها، وهذه هي المرحلة الثّانية لها. وحيث إنّ ذلك - أعني جعلها تحت يده وفي حيطة تصرّفه الخارجيّة دائماً - كان أمراً

صعباً؛ لأنَّ الملكية مازالت تكثر و تزداد و تتنوع، و كان المالك كثيراً ما يغيب عما يملكه و لا يمكنه نقل جميعه معه أينما ذهب، التَّجَّأوا إلى أمر أسهل و أوسع منه، و هو جعلها في شكل آخر إعتباري، لا خارجي تكويني؛ فجعلوا لها صورة قانونية القواعد الفقهية، ج 1، ص: 283 تشريعية لا واقعية تكوينية، و من هنا نشأت الملكية و السِّلطة الإعتبارية، المعبر عنها باليد، و كانت هذه هي المرحلة الأخيرة للملكية. فكانت اليد في شكلها الإعتباري القانوني دليلاً على الملك كما كانت في شكلها التكويني الخارجي دليلاً عليه بمقتضى طبيعتها الأولى. و من هنا تعرّف أنه لا يتفاوت الحال في أمر هذه الكاشفية بغلبة الأيدي المالكه على غيرها- مع ما في هذه الغلبة من الإشكال-؛ لا لما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره فقط من أنَّ المسلم إنَّما هو غلبه اليد غير العادية- أعمّ من يد الملك و الوكالة و الوصاية و غيرها- لا اليد المالكه. بل لأنَّ غلبة الأيدي غير العادية على العادية أيضاً أمر غير معلوم، لاسيما في زماننا هذا، و كثير من الأزمنة السابقة عليه؛ فمن سبر التاريخ و علم أحوال كثير من الملوك و الخلفاء و الأمراء و فوضاهم في أموال الله و أموال الناس، و خصمهم إياها خصم الإبل نبتة الزبيح، و إقتناء تابعيهم- و هم الأكثرون ذلك اليوم- لآثارهم، ثمَّ انتقال هذه الأموال- لاسيما الضياع و العقار- منهم إلى من بعدهم، جيلاً بعد جيل، يعلم أنَّ دعوى هذه الغلبة أمر مشكل جداً. و قد كان بعض سادة أساتذتنا يقول في بحثه في غير هذه المسألة ببعض المناسبات: «إنَّ كلَّ ما يكون تحت أيدينا من الأرض و الدار و شبههما قد جرت عليها من أوّل يوم إحيائه أيدي أناس كثيرين لا يعلمهم إلَّا الله؛ و هل يظنّ كون جميع الأيدي الجارية على كلِّ عين منها مالكة أمينة غير عادية؟» و من الواضح أنَّ يداً واحدة منها في سلسلتها الطولية إذا كانت عادية لم تكن تلك العين مملوكة لمالكها الفعلي واقعاً الآن، و إن كانت ملكاً له ظاهراً. و أوضح من هذا كله حال أموال الناس و أملاكهم في زماننا هذا، الذي غلب عليه و على أهله الجور و الإعتداء، يتقلّب كلٌّ على غيره و يتملّك أمواله يوماً بعنوان القهر و الظلم، و يوماً بعنوان بسط العدل و المساواة، و يوماً تحت عنوان إجراء أصول الإشتراكية، و يوماً بالزبا، و يوماً بالغش في المعاملة، و يوماً بالرشاء، و بأشكال كثيرة آخر. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 284 و إن أبيت عن جميع ذلك و قلت بغلبة الأيدي الأمينة على العادية في جميع ما ذكرنا، فافرض نفسك في صقع من الأصقاع و بلد من البلاد تكون الأيدي المالكه متساوية مع الأيدي الخائنة، فهل ترى من نفسك اسقاط اليد عن دلالتها على الملكية مطلقاً، و تتعامل مع جميع الأموال التي بأيدي الناس هناك معاملة مجهول المالك، و هل يساعدك العقلاء و أهل العرف على ذلك، لو قلت به؟! هذا و لا غرو أن يكون هناك أماره لا تدور مدار الغلبة. و إن تعجب فعجب قولهم بحجّية أصالة الحقيقة و تقديمها على احتمال المجاز، و لو كان الإستعمال المجازي بالنسبة إلى بعض الألفاظ أغلب من استعماله الحقيقي. فهل ترى فرقاً بينه و بين ما نحن فيه؛ و السرفيه أيضاً هو أنَّ دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي إنّما هي بمقتضى طبعها الأولى، و شرحه في محلّه. و هكذا الحال في أصالة السِّلطة الدائرة بين العقلاء؛ فإنّها ليست من استصحاب الثابت حجّيته بمقتضى أخبار «لاتنقض»، بل هي حجّية من باب الظنّ الحاصل من مقتضى طبع الإنسان؛ فإنّه يقتضى الصّحة و السّلامة، و لا ينافي ذلك تساوي المرضى و السّالمين أحياناً. بقى هنا أمور: الأول: إنَّ التعليل الوارد في رواية حفص بن غياث- و هو لزوم اختلال السّوق و انحلاله على فرض عدم حجّية اليد- لاينا في ما ذكرنا من كونها أماره و طريقاً إلى المكّية؛ و ذلك لما عرفت من أنّه لا منافاه بين الملاكين، و أن تكون حجّيتها مستنده في المرتبة الأولى إلى إقتضاء طبع اليد، و في الثانية إلى لزوم حفظ النّظام، و المنع عن الهرج و المرج. و أيّ مانع من أن يكون في شيء واحد ملاكان للحجّية؟ الثاني: إنَّ تقديم البيّنة، في موارد قيامها، على اليد أيضاً لاينا في أماريتها. كما أنَّ تقديم قرينه المجاز على أصالة الحقيقة؛ و دليل التخصيص على أصالة العموم، و القواعد الفقهية، ج 1، ص: 285 أشباههما، لا ينافي كون هذه الأمور حجّية من باب الأمارية و الطريقيّة إلى الواقع؛ لأنَّ الأمارات ليست متساوية الأقدام في كشف الواقع؛ فربّ أماره تكون أقوى من أخرى، فتقدّم عليها. و لاشكّ أنَّ البيّنة العادلة أقوى دلالة على الملكية من اليد؛ فاليد بطبعها الأولى و إن كانت تقتضى التأكيد إلّا أنّه إذا كان هناك دليل أقوى يدلّ على انحرافها عن طبعها و استعمالها في غير محلّها، فلا بدّ من الرّكون إليه. و هذا نظير تقديم الأظهر على الظاهر في باب الألفاظ. و عليه لانحتاج إلى ما ذكره شيخنا العلّامة الأنصاري قدس سرّه من أنَّ تقديم البيّنة عليها إنّما هو من جهة أنّ اليد تكون أماره على الملك عند الجهل بسببها،

والبينة مبينة لسبب اليد؛ وعبارة أخرى: مستند الكشف في اليد هي الغلبة، والغلبة إنما توجب إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب، أما إذا كان في مورد الشك أماره معتبرة تزيل الشك تعديداً فلا يبقى مورد للإلحاق. وهذا البيان كما ترى راجع إلى توجيه حكومة البينة على اليد، بتصرفها في موضوعها بإزالة الشك تعديداً، وفيه من الإشكال ما لا يخفى؛ لإمكان معارضته بمثله، والقول بأن حجبة البينة إنما هي عند الجهل بالملك، واليد تزيل هذا الشك فتأمل. الثالث: إن اليد تقدم على الإستصحاب حتى لو قلنا بأنها من الأصول العلمية، وأن الاستصحاب حجة من باب الأماره، والوجه فيه ما ذكره غير واحد من المحققين من أنها اعتبرت في موارد الإستصحاب، وأنها أخص أو كالأخص بالنسبة إليه؛ لأن ما لا يجري فيه إستصحاب عدم الملكية قليل جداً، فلو لم تكن معتبرة في موارد إستصحاب عدم الملكية لزم الوقوع فيما فر منه، وهو عدم بقاء الشوق و بطلان الحقوق، واختلال أمر الدنيا والدين.

المقام الثالث: بماذا تتحقق اليد

قد عرفت أن حقيقة اليد هي الإستيلاء والسيطرة على الشيء، بحيث يمكن لصاحبها التصرف فيه كيفما شاء، والتقلب فيه كيفما أراد. فهي لا تتكيف بكيفية خاصة، بل تختلف باختلاف الحالات والمقامات؛ فربما يكون نحو من الإستيلاء القواعد الفقهية، ج 1، ص: 286 محققاً لليد في مقام ولا يكون كذلك في مقام آخر، أو بالنسبة إلى شيء دون آخر، أو حالة دون أخرى. والمعيار في جميع ذلك هو العرف. فقد تتحقق اليد بكون الشيء في يد الإنسان حقيقة؛ كالفلوس إذا كانت في كفه. وأخرى تكون بالتعلق ببدن الإنسان، كالقميص الذي لبسه، والحذاء في رجله والنظارة على عينه، والفلوس في كيسه؛ والشيء على عاتقه. وثالثة تكون بركوبه؛ كركوب الداية، أو ركوبه في محل خاص كالسائق للسيارة؛ فإن استقراره في محله سبب لاستقرار يده عليها، دون غيره من الركاب. ورابعة بأخذ زمامه، كما يأخذ المكارى زمام الناقة وأمثالها، أو المشى في جانبه، كما يمشى هو أيضاً على جانب القافلة على الوضع الخاص لو كان. وخامسة بالسكنى فيه، كسكنى الإنسان في الدار وفي الدكان وشبهه. وسادسة بكون مفتاحه بيده؛ وإن لم يكن ساكناً فيه، كما في الدور والخانات والدكاكين وغيرها إذا كانت غير مسكونة. وسابعة بالعمل فيها بالمباشرة أو التسيب، كما في عمل الفلاحين في الأراضي الزراعية بالزرع والحصاد وغيرهما، إذا لم يكن هناك سبب آخر يحقق سيطرتهم واستيلائهم عليها. إلى غير ذلك من الأنحاء والأشكال التي يطلع عليها من سبر موارد الملك بين العقلاء والعرف. وغير خفي أن التصرف بنحو خاص في بعض الموارد - كما في الدار - محقق للسلطة والاستيلاء، لا أنه شرط زائد عليها. فما قد يتوهم من أنه يعتبر في تحقق اليد التصرف بنوع خاص في جميع موارد أو في بعضها مضافاً إلى السلطة والاستيلاء، توهم فاسد لا دليل عليه أصلاً. بل جميع ما ذكرنا من الأدلة السابقة ولا سيما سيرة العقلاء وأهل العرف دليل على نفي هذا الشرط، وكفاية حصول الاستيلاء على الشيء بنحو يمكنه التصرف فيه كيفما شاء، وإن لم يتصرف فيه أصلاً. وأما كون التصرف في بعض موارد والقواعد الفقهية، ج 1، ص: 287 مصاديقها محققاً لهذا المعنى في الخارج فهو أمر آخر وراء اعتبار التصرف كأمر زائد على الإستيلاء. ثم إنه قد تعارض أنحاء اليد بالنسبة إلى أشخاص مسيطرين على شيء واحد بأنحاء مختلفة، كما إذا تعارضت دعوى راكب الداية والآخذ بزمامها، وكل يدعى كونه مالكاً. أو تعارضت دعوى المشتري وصاحب الدكان في متاع يكون بيد المشتري في دكان غيره، فالمشتري يدعى أنه ملكه إشتهاراً من غيره، وصاحب الدكان يدعى أنه من أمتعته، وهما في الدكان؛ فلا يبعد أن يقال بأنه يكون لكل منهما ذات اليد عليه، أحدهما من جهة كونه بيده حقيقة، والآخر من جهة كونه في حیطة سلطانه واستيلائه. وهذا ناش من تنوع اليد باختلاف المقامات. وقد يكون بعض هذه الأيدي أقوى من بعض وقد تكون متساوية، فتعارض. ولحل هذه الدعاوى مقام آخر.

المقام الرابع: هل اليد حجة فيما لا يملك إلا بمسوغ خاص؟

العين التي تستقر عليها اليد لا تخلو من أنحاء ثلاثة: أحدها: ما يعلم بأنها قابلة للتقل و الإنتقال، ولكن يشك في تحقق سببه بالنسبة إلى من هي في يده. ثانيها: ما يشك في كونها طلقاً أو غير طلق. ثالثها: ما يعلم بأنها لم تكن طلقاً و قابلة للتقل و الإنتقال إلا بمجوز خاص؛ كالعين الموقوفة التي لا يجوز بيعها و لا شراؤها إلا إذا طرأ عليها الخراب، أو خلف شديد بين أربابها على المشهور. لا إشكال في حجية اليد في القسم الأول، في العين المعلوم قابليتها لذلك؛ لأنه القدر المتيقن منها. و كذا القسم الثاني؛ لشمول إطلاقات الأدلة و بناء العقلاء و الإجماعات له، بل الغالب في موارد اليد هو هذا القسم ظاهراً، و إخراجها عن تحت القاعدة يوجب الهرج و المرج و اختلال النظام، و لا يبقى معه للمسلمين سوق. مع أنه لا خلاف في شيء من ذلك. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 288 و أما القسم الثالث فهو الذي وقع الخلاف فيه بين المحققين ممن قارب عصرنا، فاختار بعض عموم الحجية لها، و اختار عدمه آخرون. فممن ذهب إلى الأول المحقق الإصفهاني قدس سره في رسالته المعمولة في المسألة؛ و ممن ذهب إلى الثاني المحقق التائيني قدس سره في رسالته. و هو الأقوى. و عليه لو شوهدت العين الموقوفة في يد واحد بعنوان الملك، و احتمل في حقه اشتراؤها لظرو الخراب عليها أو الخلف شديد بين أربابها، لم يجز الإعتماد على مجرد يده في إثبات ذلك، بل كانت أصالة الفساد هنا محكمة. و ذلك لقصور أدلة حجيتها عن شمول مثله؛ فإن عمدتها كما عرفت هو بناء العقلاء و السيرة المستمرة الدائرة بينهم، و الأخبار و الإجماعات الدالة على إمضاء هذه السيرة من ناحية الشارع المقدس. و لا يشمل شيء منها؛ فإن العقلاء من أهل العرف يقفون عن معاملة الملك مع عين موقوفة استولى عليها شخص أو أشخاص بعنوان الملكية، بمجرد احتمال وجود مسوغ في بيعها؛ بل يلزمون أنفسهم على البحث و التحقيق عن ذاك المسوغ. و يظهر ذلك بأدنى مراجعة لحالهم. و أما الإطلاقات الواردة في الشرع - مضافاً إلى أنها ناظرة إلى إمضاء هذا البناء - بنفسها منصرفه عن مثله. و لأقل من الشك، و هو كاف في إجراء أصالة الفساد. و السر في جميع ذلك ما عرفت من أن دلالة اليد على الملكية شيء يقتضيه طبعها الأولى و ظاهر حال اليد، و المفروض أن هذا الطبع قد انقلب في موارد الأعيان الموقوفة و شبهها؛ لأن طبيعة الوقف تقتضي أن تكون محبوسة تترك في أيدي أهلها، لا تباع و لا تورث. فجواز التقل و الإنتقال إنما هو أمر عارض لها، مخصوص بصور معينة محدودة. و بعبارة أخرى: جواز بيع الوقف إنما هو في صورة الضرورة و الإضطرار لا غير. و من المعلوم أن إثبات ذلك الأمر العارضى يحتاج إلى دليل خاص و مجرد اليد لا تكفي لإثباته كما عرفت. و ما قد يقال، من أن اليد من الأمارات، و هي تثبت أسبابها و لوازمها، فهي تثبت القواعد الفقهية، ج 1، ص: 289 أن محلها كان قابلاً للملكية، ممنوع جداً؛ فإن ذلك - لو قلنا به - إنما هو في موارد يشملها دليل حجيتها، و قد عرفت قصورها. و إثبات توسعه دليلها: ذلك يوجب الدور الواضح. هذا كله فيما يعلم كونه وقفاً، و أما في موارد الشك فالحق - كما عرفت - حجية اليد فيها؛ فإن الأعيان الخارجية بطبعها الأولى قابلة للتقل و الإنتقال، و أمّا حبسها و إيقافها فهو أمر عارضى لها يحتاج إثباته إلى دليل. ولكن هذا الأمر العارضى إذا عرض في محل فصار من الأعيان الموقوفة كان عدم الإنتقال كالطبيعة الثانية له، فلا يتعدى عنه إلا بدليل. و إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى دليل المخالف و الجواب عنه: قال المحقق الإصفهاني قدس سره في رسالته المعمولة في قاعدة اليد بعد اختيار عموم دليل الحجية للمقام ما حاصله: «إن ملاك الحجية و هي غلبة الأيدي الملكية في مقابل غيرها [على مختاره محفوظ في المقام، و غلبة بقاء الأعيان الموقوفة على حالها؛ لندرة تحقق المسوغ، و إن كانت ثابتة لا تنكر، ولكنها إنما هي في اليد التي تثبت على الوقف حدوثاً إذا شك في بقائها على حالها أو انقلابها يد الملك، و أمّا في مورد البحث المفروض انقطاع اليد السابقة على الوقف فيها، و حدوث يد أخرى يشك في أنها على الملك أو الوقف، فلا مجال لتوهم بقاء اليد على حالها؛ فإن غلبة كون الأيدي مالكية شاملة له، و لا وجه للعدول عنها، و إذ قد ثبت ملاك طريقة اليد هنا فلا وجه لمنع شمول الإطلاقات له، و ليست الخدشه فيه إلا كالخدشه في سائر المقامات». ثم قال: «بل يمكن أن يقال - بناءً على كون اليد أصلاً - إن اليد تتكفل لإثبات أصل الملكية، و حيث إنها عن سبب مشكوك الحال من حيث اجتماعه لشرط التأثير، و هو المسوغ لبيع الوقف، فإصالة الصحة في السبب الواقع بين مقولى الوقف و ذى اليد تقضى بصحة السبب كما بينا عليه في أصالة الصحة؛ فإنها مقدّمة على الأصول الموضوعية الجارية في موردها، و منها أصالة عدم المسوغ» إنتهى ملخصاً. أقول: فيه

أولاً: ما عرفت سابقاً من أنّ ملاك حجّية اليد ليس غلبة الأيدي القواعد الفقهية، ج 1، ص: 290 المالكية، بل الملاك فيها ظهور حال اليد، وهو مقتضى طبعها الأولى. ونظيره في ذلك حجّية أصالة الحقيقة؛ فإنّها ليست من باب غلبة الحقيقة على المجاز بل هي حجّة - ولو كانت المجازات أكثر - وقد مرّ توضيحه بما لا مزيد عليه. و ثانياً: إنّ هذه الغلبة قد انقلبت في الأعيان الموقوفة؛ فإنّ الغالب في الأيدي الجارية عليها حدوثاً أو بقاءً بأى نحو كانت هو عدم المالكية - والفرق بين اليد السابقة والحادثه لوجه له؛ فإنّ جميعها تجرى على العين الموقوفة. و لحاظ الغلبة إنّما هو في المجموع من حيث المجموع، فإنّها تشترك في جريانها على العين الموقوفة. و ثالثاً: ما ذكره من تتميم الإستدلال بها، بناءً على كونها من الأصول العمليّة، بأصالة الصّحّة في البيع الواقع من متولّي الوقف و ذى اليد، ممنوع؛ لما أشرنا إليه في قاعدة الصّحّة من عدم جريانها في أمثال المقام، فراجع.

المقام الخامس: هل اليد حجّة و لو حدثت لا بعنوان الملك؟

لا إشكال في حجّية اليد و دلالتها على الملك إذا كانت من أول أمرها مشكوكه. كما أنّه لا إشكال في حجّيتها إذا كانت مسبوقة بالملك ولكن شكّ في خروجها عنه بقاءً. أمّا إذا كانت اليد حادثه لا بعنوان الملك، كما إذا كانت يد إجارة أو عارية أو عدوان ثم شكّ في انقلابها ملكاً؛ ففيه كلام بين الأعلام، و الّذى اختاره غير واحد من المحقّقين هو عدم الحجّية، و غاية ما يقال في وجهه أمران: الأول: إنّ ملاك حجّيتها - وهو الغلبة و الكاشفيّة التّوعيّة - منتف هنا؛ فإنّها تختصّ بما إذا لم يعلم حدوثها على غير الملك، و أمّا إذا حدثت على غير الملك فلا - تكون لها هذه الكاشفيّة. بل الغالب في هذه الموارد بقائها على عنوانها الّذى كانت عليه، من الإجارة و غيرها. هذه الغلبة الطّارئة يزول الحكم السابق. و منه يعلم إنصراف الإطلاقات عنه أيضاً. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 291 و الشّاهد على هذا جريان سيرة العقلاء على أخذ مستمسك من المستأجرين و غيرهم بقبول الإجارة و غيرها، و ليس ذلك إلّا لأجل إسقاط أماريّة اليد عن الدّلالة على الملكية، حتّى يكون المستأجر محتاجاً إلى إقامة الدّليل إنّ ادّعى ذلك. الثّاني: إنّها إنّما تكون أماره بما أنّها مشكوكه الحال؛ ولكن استصحاب الحالة السابقة في المقام يخرجها عن كونها مشكوكه بحكم الشّارع المقدّس، و يدلّ على عدم كونها يد ملك؛ فلا تكون أماره. و بعبارة أخرى: اليد إنّما تكون أماره مع انحفاظ موضوعها، و هو كونه مشكوك الحال، و مع جريان الاستصحاب ينتفى موضوعها، و حينئذ لا يبقى مجال للإشكال بأنّه كيف يقدم الاستصحاب - وهو من الأصول العمليّة - على اليد - و هي من الأمارات -؟ فإنّ تقدّم الأماره على الأصل إنّما هو فيما إذا كانا جاريين في مورد واحد، أمّا إذا كان الأصل جارياً في موضوع الأماره و منقحاً له فلا إشكال في تقديمه عليها. أقول: هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه عدم حجّية اليد هنا ولكن فيه: أولاً: إنّ ما ذكر من بناء العقلاء مسلّم إذا كانت العين مورداً للتشاح و التنازع، بأنّ ادّعى المالك الأصلي أنّه مالکها فعلاً، و ادّعى المستأجر أو المستعير انتقالها إليه ببيع أو نحوه، و أنّ يده فعلاً يد ملك؛ فإنّ الاعتماد على يده في قبالة المالك الأول هنا غير معلوم، بل يطالبونه بالدّليل على كون يده فعلاً يد ملك بعدما كانت غيره. و ما ذكر من جريان سيرة العقلاء، على أخذ مستمسك من المستأجرين و غيرهم أيضاً ناظر إلى هذه الصّورة. و أمّا لو لم يكن هناك منازعة و تشاح؛ بأن رأينا المستأجر السابق مستولياً على العين إستيلاء المالك على ملكه، يتصرّف فيها كيفما شاء؛ يبيعه أو يهبه، فعدم الاعتماد على يده غير معلوم. كيف، و ليس حاله أسوأ ممّا إذا شاهدنا عيناً في يد واحد ثم شاهدناها في يد آخر يعمل فيها عمل المالك في ملكه. فإنّه لا ينبغي الشكّ في الاعتماد، على يده، كيف، و الغالب في الأيدي سبقها بيد الغير قطعاً؛ - إمّا تفصيلاً القواعد الفقهية، ج 1، ص: 292 أو إجمالاً - فهل يمكن القول بأنّ سبق يد الاستيجار ممثلاً أسوأ حالاً من سبق يد الغير؟! نعم لو كان المدّعى للملكيّة متهمّاً في دعواه أمكن الإشكال في الاعتماد على مجرد يده، ولكنّه لا يختصّ بهذا المقام، بل يجري في جميع موارد التّهمه، كما مرّ نظيره في باب أصالة الصّحّة، و سيّجىء في مورد قاعدة اليد أيضاً أنّ حجّيتها في الأيدي المتهمه - بما سيذكر لها من المعنى - غير معلومه. و لا يتوهم أن ركون العقلاء إلى اليد فيما ذكرنا إنّما هو من باب أصالة الصّحّة في الأفعال الصّادرة عن الغير؛ فإنّ ما ذكرنا ثابتٌ و لو لم يكن هناك فعل يحمل على الصّحّة،

فتدبر. و ثانياً: إن ما ذكر من جواز التمسك باستصحاب الحالة السابقة و أنه رافع لموضوع اليد، ممنوع أشد المنع؛ لأن الاستصحاب لا يرفع الشك عن حال اليد. و المفروض أن ظاهر اليد أولاً و بالذات هو اليد المالكة، و هذا الظهور من قبيل الأمارات، فكيف يمكن صرف النظر عنه بمجرد استصحاب بقاء اليد على وضعها السابق؟ و الإنصاف أن مثل هذا عن المحقق الثاني قدس سره عجيب. هذا ولكن لا يبعد تخصيص ما ذكرنا من جواز الاعتماد على اليد هنا بما إذا لم يكن مسبقاً بيد العدوان؛ فإنها من الأيدي المتهمة التي لا يمكن الزكون إليها، و إن ادعى صاحبها إنقلابها إلى يد الملك كما أشرنا إليه آنفاً و سيجيء مزيد توضيح له عن قريب إن شاء الله.

المقام السادس: هل اليد تَعَمُّ المنافع و الأعيان؟

لا- إشكال في تعلق اليد بالأعيان، و دلالتها على الملكية لها، إنما الكلام في تعلقها بالمنافع. و المحكى عن الفاضل المحقق التراقي قدس سره اختصاصها بالأعيان و عدم تعلقها بالمنافع، و اختار غير واحد من أكابر المتأخرين إمكان تعلقها بالمنافع أيضاً. و محل النزاع الذي تترتب عليه الثمرة ما إذا تعلقت اليد بها إستقلالاً لا تبعاً للقواعد الفقهية، ج 1، ص: 293 للعين، بحيث تكون المنافع- مع قطع النظر عن العين- تحت اليد. أو إذا كانت تبعاً للعين، ولكن كان هناك دليل على عدم مالكية العين؛ فتظهر الثمرة في دلالة الإستيلاء التبعي للمنافع على ملكيتها و عدمها. ففي هاتين الصورتين تتصور الثمرة العمليّة لهذا النزاع. و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أن تعلق اليد بالمنافع مستقلاً أمر غير معقول، و إن مال إليه أو اختاره بعض المحققين- كما حكى-؛ لعدم إمكان الاستيلاء الخارجي عليها من غير طريق الاستيلاء على نفس الأعيان، فإنها في نفسها من الأمور العرضية، و لا- استقلال لها في الوجود، فلا استقلال لها في وقوعها تحت اليد، و كيف يستولى عليها إستقلالاً مع أنها في ذاتها مما لا يوجد مستقلاً؟ و ما يحكى من التمثيل لها بالمزارع الموقوفة التي تكون بأيدي المتولين، فتصرف منافعها في حق الموقوف عليهم و تعطى ثمراتها بأيديهم، فلهم اليد على منافعها دون أعيانها، واضح الفساد- كما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره في رسالته-؛ فإن مثل هذه المنافع من الأعيان، خارجة عن محل الكلام؛ لأن الكلام هو في المنافع المقابلة للعين. و كذلك ما قد يقال من إمكان تصويرها في الاستيلاء على حق الإختصاص بمكان من المسجد و نحوه من المدارس و الخانات الموقوفة، حيث إنه في هذه الموارد لا يكون المسجد و غيره تحت اليد، بل الذي يكون تحتها هو نفس حق الإختصاص. و فساد هذا أيضاً بين؛ فإن حق الإختصاص ليس من المنافع و لا يقع تحت اليد، بل هو أمر اعتباري نظير الملكية، و مرتبة نازلة من السلطنة على العين. فهو من آثار اليد على العين بنحو خاص، لا متعلقاً لها واقعاً تحتها. و الحاصل أن الإستيلاء في هذه المقامات إنما هو على نفس المسجد و المدرسة و الخان و شبهها، ولكنه بنحو يكون مؤثراً في وجود نوع خاص من الحق و كاشفاً عنه، لا الملكية، لعدم قابلية المورد. و الإنصاف أن عدم إمكان تعلق اليد بالمنافع مستقلاً أوضح من أن يحتاج إلى أكثر من هذا البيان. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 294 فيبقى الكلام في إمكان وقوعها تحت اليد بتبع الأعيان حقيقة، بأن تكون اليد على العين من قبيل الواسطة في الثبوت، لا من قبيل الواسطة في العروض، حتى يكون من باب المجاز و المسامحة. ثم بعد إمكان ذلك ثبوتاً يقع الكلام في قيام الأدلة عليه و دلالتها على حجية مثل هذه اليد إثباتاً. و تنقيحه يحتاج إلى توضيح حقيقة المنفعة المقابلة للعين، فقد يتوهم أنها نفس صرف الشيء، في الطرق المقصودة التي لها أثر في شأن من شؤون الحياة، و بناءً عليه هي من الأمور التدريجية توجد شيئاً فشيئاً، و لا تقع تحت اليد إلا باستيفائها، و استيفؤها مساوق لإعدامها، فما لم تستوف لم تقع تحت اليد، و إذا استوفيت انعدمت؛ فلا فائدة و لا أثر في البحث عن وقوعها تحت اليد تبعاً. ولكن هذا هو فاسد؛ لأن ذلك هو «الإنتفاع»، و هو قائم بأمرين: العين؛ و من يستوفى منها. و أما المنفعة التي هي مقابلة للعين، قائمة بالعين فقط، استوفيت أم لا، و تقع عليها المعاوضة في باب الإجارة و أمثالها فهي نفس قابلية العين لصرفها في مصارف خاصة؛ فإن هذا هو الذي يمكن تملكه في باب الإجارة، و يمكن قبضه و إقباضه و لو بتبع العين. و من الواضح أن هذا المعنى من المنفعة من الأمور القارة الثابتة خارجاً، استوفيت أم لا. و بناءً عليه تقع تحت اليد و لو

بتبع العين. فالاستيلاء على الشيء يمكن أن يكون استيلاءً على منفعه حقيقته وبالذات، على نحو الواسطة في الثبوت، لامجازاً وبالعرض، على نحو الواسطة في العروض. و إذ قد فرغنا عن تصوير ذلك ثبوتاً، فالحق أنه لا مانع من شمول أدلة حجية اليد لها؛ لما قد عرفت من أن عمدتها بناء العقلاء؛ و من الواضح أن ملاكهم عندهم أعم من العين، و منفعها. فحينئذ تظهر الثمرة فيما إذا علم من الخارج أن استيلاء الشخص الفلاني على عين خاصية ليس استيلاءً مالكيًا؛ فتسقط يده عن الدلالة على الملك، ولكن تبقى يده على المنافع دليلاً على ملكه لها. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 295 هذا ولكن يمكن أن يقال: بأن استقرار اليد على عين له أنحاء مختلفة: فقد يكون الاستيلاء عليها استيلاءً ملكيًّا؛ وقد يكون استيلاءً إجارة؛ وقد يكون استيلاءً عارية، أو استيلاءً تولية كما في الأوقاف، إلى غير ذلك. فاليد في جميع ذلك تعلقت بنفس العين لا غير، ولكنها ذات أنحاء مختلفة. و اليد أولاً و بالذات لولا قرينة على خلافها دليل على الملك فإذا سقطت عن الدلالة عليه بقرينة خارجية في مورد خاص لا مانع من دلالتها على أنها بنحو آخر من أنحاء الأيدي الأمانة، و أنها ليست بيد عدوان. ففي مورد البحث إذا سقطت اليد عن الحجية على الملك، يبقى ظهورها في دلالتها على أنها استيلاء إجارة أو نحوها. فما يقتضى ملك المنافع محفوظ. ثم إنه لو قامت قرينة خاصة على أنها ليست كذلك أيضاً يبقى ظهورها في دلالتها على أنه استيلاء يقتضى ملك الانتفاع محفوظ. و الحاصل أن المستند في جميع ذلك هو ظهور اليد المتعلقة بالعين و حجيتها، لاحجية اليد المتعلقة بالمنافع. إذن لاجابة إلى إثبات إمكان تعلق اليد بالمنافع، لا استقلالاً و لا تبعاً للعين. و لا يبقى للنزاع هنا ثمره عمليته، و الله العالم.

المقام السابع: هل تجوز الشهادة بالملك بمجرد اليد؟

قد وقع الخلاف بينهم في كتاب الشهادات في جواز الشهادة على الملكية بمشاهدة اليد و لو لم توجب علماً، بعد الاتفاق على كفايتها في الدلالة على الملك. و ذلك من جهة اعتبار العلم اليقيني الحسي في موضوع الشهادة، بمقتضى ما ورد في محله من عدم جوازها إلا أن يراه مثل الشمس، كما روى عن النبي صلى الله عليه و آله، أو يعرف كما يعرف الكف، كما روى عن الصادق عليه السلام، إلى غير ذلك. و من المعلوم أن اليد بمجردها لا توجب علماً. هذا ولكن المشهور، جواز ذلك، بل قد يدعى الإجماع عليه كما حكاها في (الجواهر). و أولى منه ما إذا انضم إلى اليد التصرفات الحاكية عن الملك؛ كالتصرف القواعد الفقهية، ج 1، ص: 296 بالبناء و الهدم و الإجارة و غير ذلك، مع عدم وجود منازع؛ فإن الحكم بكفايتها، بل كفاية نفس هذه التصرفات في جواز الشهادة بالملك، أشهر. و أولى منهما ما إذا انضم إليهما الاستفاضة أى استفاضة استناد الملك إلى المتصرف الذي بيده المال؛ فقد وقع في جملة من عبارات القوم الاجماع على جواز الشهادة بالملك مع اجتماع الثلاثة، و أنه أقصى الممكن في الشهادة عليه. و البحث هنا يكون من ناحيتين: من ناحية الأدلة العامة الكلية، و من ناحية الأدلة الخاصة الواردة في خصوص محل البحث. أما الأول فحاصله أنه هل يمكن الحكم بقيام الأمارات - و منها اليد و شبهها - مقام العلم المأخوذ في الموضوع بمجرد دليل اعتبارها أم لا؟ و الإنصاف عدم كفاية نفس أدلة حجيتها في ذلك، لامن جهة لزوم اجتماع اللحاظين و استحالته إذا كانت أدلة الحجية ناظرة إلى تنزيل مؤدى الأمانة منزلة الواقع، و تنزيل نفسها منزلة العلم؛ لما ذكرنا في محله من عدم استحالة ذلك أصلاً. بل من جهة ظهور أدلتها في تنزيل المؤدى فقط و انصراف إطلاقاتها اليه، و عدم النظر إلى تنزيل نفسها منزلة العلم. و ما قد يقال من الفرق بين العلم المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية، و المأخوذ فيه على وجه الطريقة، بجواز ذلك في الثاني دون الأول - كما قد يستظهر من عبارات شيخنا العلامة الأنصاري في باب القطع من (الرسائل)، و إن حكي عنه في بعض تحقیقاته فيما كتبه في القضاء عدم جواز ذلك من دون تفصيل - فهو ممّا لا محصل له، و لا دليل على هذه التفرقة، بل يرد عليه: أولاً: إن أخذ العلم في الموضوع على نحو الصفتية مجرد فرض لا يظن وقوعه في شيء من الأدلة الشرعية؛ فإن النظر إلى العلم دائماً يكون من ناحية إراءته للواقع، و لا ينظر إليه بما هو صفة من صفات صاحبه. و بعبارة أخرى: إنما يؤخذ العلم في الموضوع بملاك أنه نور لغيره، و كونه نوراً لصاحبه مستند إلى ذلك؛ فكلما أخذ في الموضوع كان بهذا الملاك. و

إن كان فرض القواعد الفقهية، ج 1، ص: 297 أخذه بما أنه صفة خاصة لصاحبه غير مستحيل، ولكنه كما عرفت مجرد فرض. و ثانياً: إن أخذه في الموضوع على نحو الطريقة دليل على أن هذه المرتبة من إراءة الواقع يقوم بها الملاك، و لذا لا يكتفى بما دونه من المراتب، من الظن و غيره، حتى الظن القوي، إلما أن يبلغ حد الإطمئنان الذي يسمي علماً عرفاً. نعم لوقام دليل على اعتبار شيء من الظنون و تنزله منزلة العلم من جهة الآثار المترتبة على نفس العلم و الظن، كان حاكماً على تلك الأدلة الدالة على أخذ العلم في موضوع حكم، و لما كانت أدلته حجية الظنون ظاهرة في تنزيل نفس المؤدى فقط لم يجز الركون إليه في ذلك. و قد يقال: إن كثرة إطلاق العلم و المعرفة على الأمارات الظنية سنداً و دالة؛ دليل على أنها منزلة منزلة العلم عند الشارع المقدس، مثل ماورد في مقبولة عمر بن حنظلة: ... روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا ألخ «1»؛ و قوله تعالى: «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون» «2» يعني: حتى تعلموا. مع أن مجرد الرجوع إلى أهل العلم لا يفيد بما هو إلالالظن. إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع. و فيه أيضاً: إن إطلاق العلم و المعرفة في هذه الآيات أو الروايات على الظن غير معلوم، و إلحاقه به في بعض الموارد لعله من باب كشف الملاك و إلغاء الخصوصية عرفاً. هذا مضافاً إلى أنه لو سلم ذلك في غير المقام ففي المقام ممنوع؛ لعدم مقاومة هذا الظهور الضعيف لمثل قوله عليه السلام: (حتى تعرفها كما تعرف كففك) «3» و قوله صلى الله عليه و آله: (هل ترى الشمس؟ على مثلها فأشهد أو دع) فتأمل. و قد يقال في تصحيح قيام الأمارات فيما نحن فيه مقام العلم: إن الملكية ليست القواعد الفقهية، ج 1، ص: 298 من الموضوعات الواقعية بل هي أمر انتزاعي من جواز جميع التصرفات كما اختاره شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره-، أو أمر اعتباري عقلائي- كما اختاره بعض آخر-. و على أي حال يحصل العلم الوجداني بها بمجرد اليد؛ لأن الأحكام التي تنتزع منها الملكية حاصلة بسبب اليد، كما أن الاعتبار الشرعي أو العقلائي حاصل بمجردها. فبذلك يتحقق واقع الملكية؛ فإنها ليست إلأهذه الأمور، و قد تحققت. و هذا القول أيضاً ممنوع، و ذلك لأن الملكية- سواء جعلناها من الأمور الانتزاعية أو الاعتبارية- لها واقع و ظاهر، فإذا كانت أسبابها الواقعية موجودة فالملك ملك واقعي، و إلأكان ظاهرياً فعلياً، نظير سائر الأحكام الظاهرية. و من الواضح أن ظاهر أدلة الشهادة اعتبار العلم الوجداني بالواقع، لا كمجرد الحكم الظاهري؛ فالعلم الوجداني بالملكية الظاهرية بحكم اليد أو البينة و سائر الأمارات غير كاف فيها. فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم إمكان تصحيح جواز الركون إلى اليد في الشهادة على الملك بمقتضى الأدلة العامة. و أما الأدلة الخاصة، فعمدتها رواية حفص بن غياث السابقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال نعم، قال الرجل: إنه في يده و لا أشهد أنه له، فلعله لغيره، فقال أبو عبدالله عليه السلام: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، قال أبو عبدالله عليه السلام: فلعله لغيره؛ من أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك الملك: هو لي، و تحلف عليه و لايجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال الصيادق عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين (سوق). «1» و هذه الرواية و إن كانت ضعيفة السند، إلأأن الشهرة و الإجماعات المنقولة جابرة لها كما عرفت؛ لأن الظاهر أن مستند المشهور في هذا الفتوى هو هذه. و أما المصحح المروي عن علي بن إبراهيم في تفسيره في حديث فذك: (إن القواعد الفقهية، ج 1، ص: 299 أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: تحكم فينا بخلاف حكم الله تعالى في المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت أنا فيه، من تسأل البيئته؟ قال: إياك كنت أسأل البيئته على ما تدعيه على المسلمين، قال: فإذا كان في يدي شيء فادعي فيه المسلمون تسألني البيئته على ما في يدي و قد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه و آله و بعده، و لم تسأل المؤمنين البيئته على ما ادعوا علي كما سألتني البيئته على ما ادعيت عليهم؟ الحديث) «1» فهو أجنبي عن المقصود؛ لأنه دليل على حجية اليد، و عدم حاجة صاحبها إلى البيئته، و كونه منكرأ في مقام الدعوى، و مخالفه مدعياً، و أما جواز الشهادة على الملك بمجردها فليس فيه منه عين و لا- أثر. و كذلك الروايات الواردة في حكم تعارض البيئات و تقديم بيئته ذي اليد أو تقديم بيئته الخارج على غيرها، أجنبية عما نحن بصدد. إذن العمدة في هذا الفتوى هو ما عرفت من رواية حفص. هذا و قد قام بعض من خالف المشهور، أو توقف في المسألة بنقد الرواية و الإيراد عليها عقلاً، و تضعيفها سنداً، و صرف فتاوى المشهور عنها. منهم الشيخ الأجل صاحب الجواهر

قدس سره، فقد بالغ فيه حتى جعل هذا الحكم غير قابل لمجىء الخبر به عقلاً؛ لرجوعه إلى جواز التّدليس و الكذب في أخذ أموال الناس! هذا ونحن بعون الله، نبدأ بتفسير الرواية و كشف مغزاها أولاً، ثم نرجع إلى ما أورده صاحب الجواهر وغيره، و ما يمكن أن يقال في دفعها انتصاراً لمذهب المشهور ثانياً. أما الأول: فحاصله أنه عليه السلام استدللّ بجواز شراء ما في اليد على جواز الشّهادة بملك ما في اليد لصاحبها، و هذا الاستدلال عند بادئ النظر ممّا لا يمكن المساعدة عليه؛ لوضوح الفرق بين المسألتين، فإنّ جواز الشّهادة ليس من آثار الملكية، بل من آثار نفس العلم بها؛ و من المعلوم أنّ اليد بمجرّدها لا تعطى علماً، فكيف يجوز حمل أحدهما على الآخر؟ القواعد الفقهية، ج 1، ص: 300 ولكن التأمّل الصادق يشهد بأنّه عليه السلام لم يستدلّ بمجرّد جواز الشراء، بل استدللّ بجوازه مع ترتيب آثار الملك عليه، حتى يدعى في مقام الدّعوى يدعى أنّه ملكه و يحلف على الملكية في مقابل خصمه؛ و أى فرق بين بينة المدعى و حلف المنكر؟ فكما أنّ الشّهادة على الملكية من آثار العلم كذلك الحلف عليها يكون من آثاره، فلو لم يجز أحدهما لم يجز الآخر. و لنعم ما قال عليه السلام في هذا المعنى: (من أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعد ذلك: هو لى و تحلف عليه و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟). و لو قيل: إنّه لا يجوز للمالك إذا كان الحال هذا الحلف على نفس الملك، بل عليه أن يحلف على السّبب، و هو شراؤه من ذى اليد المحكوم ظاهراً بالملك، فلا يجوز الاستدلال بالحلف على جواز الشّهادة. قلنا: الظاهر أنّ هذا هو الذى أجاب عنه عليه السلام في ذيل كلامه بقوله: (لو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق). و حاصله - و الله و رسوله و أولياؤه أعلم - أنّه لو لم يجز الاعتماد على اليد في إثبات الملكية و الحلف عليها لم يبق للمسلمين سوق؛ فإنّ الغالب في الأملاك كونها مسبوقة بيد الغير، فغاية ما يمكن الحلف عليه هو الحلف على وقوع السّبب مثل البيع، و من المعلوم أنّ مجرّد وقوع البيع على ما بيد الغير لا يوجب علماً بانتقال المال إليه قطعاً، بعد عدم العلم بكون البائع نفسه مالكاً، و عدم دليل عليه إلا اليد التى لا تفيد علماً. فالشّهادة و الحلف على الملك الواقعى القطعى غير ممكن إلّا فى موارد شاذة، فلو قلنا بحصرهما فى خصوص هذه الموارد ما قام للمسلمين سوق، و لم يمكن للمدعى إثبات حقه لا من طريق إقامة البينة و لا من طريق الحلف - كلّ فى مورده - و مقتضى ذلك اختلال النظام و عدم قيام السوق على أساسه. فالشّهادة و الحلف فى الحقيقة لا يكونان إلّا على الملك الظاهرى القطعى الثابت بمقتضى اليد، و لا يعتبر هنا مزيد من ذلك. و من الواضح أنّه لا يلزم الكذب و التّدليس و إبطال الحقوق من الشّهادة على القواعد الفقهية، ج 1، ص: 301 الملك بمجرّد اليد هنا، بعد قيام هذه القرينة العامة الظاهرة عليها، فتدبّر جيداً. فهذا الحديث الشريف اللائح منه آثار الصّديق دليل على المطلوب، مع برهان عقلى متين أورده الإمام عليه السلام فى خلاله. و لعلّه إلى ذلك يشير ما عن كاشف اللثام من تشبيه الشّهادة بمقتضى الطرق الشرعيّة بالشّهادة على الأسباب الشرعيّة، فإنّها أيضاً محتمة للفساد كما تحتمل الطرق التّخلف؛ و إن استغربه فى (الجواهر) و أورد عليه بالفرق بينهما. ولكن يندفع الإشكال عنه بما أشرنا إليه فى تفسير الحديث، فكأنّه قدس سره فى هذا الاستدلال اقتبس من نوره، و اقتفى أثره، فأورده منازل الصّديق و الحق. و إذ قد عرفت ذلك تعرف أنّ جميع ما أورد على هذا الحكم من الإيرادات كلّها قابلة للذّب و هى أمور: منها: ما أفاده المحقق قدس سره فى (الشرائع) من أنّ اليد لو أوجبت الملك واقعاً، لم تسمع دعوى من يقول: الدار التى فى يد هذا لى، كما لا تسمع لو قال: ملك هذا لى. و فيه: إنّ جواز الشّهادة بالملك بمجرّد اليد لا يلزم كون الملك فى موردها ملكاً واقعياً كما عرفت، فقول المدعى: «الدار التى فى يد هذا لى» صحيح مسموع إذا أمكنه إثباته بموازين شرعيّة، ترجّح على اليد، فلا تناقض فى دعواه، بخلاف قوله: «ملك هذا لى» فإنّه تناقض ظاهر. و منها: إنّ مراد حاكى الإجماع فى المسألة هو الإجماع على دلالة اليد على الملكية، لا الإجماع على جواز الشّهادة بمجرّدها، و من المعلوم عدم كفايته فى المسألة. بل إذا أمكن حمل الشهرة الجابرة لها عليه أيضاً كان من حسن الظنّ بالمأمور به، ضرورة أنّ المعنى المزبور - أى الإكتفاء باليد فى الشّهادة على الملك - غير قابل لمجىء الرواية به، لرجوعه إلى جواز التّدليس و الكذب فى أخذ أموال الناس؛ إذ قد ذكر فى محلّه أنّ بينة الملك تقدّم على بينة التصرفّ أو اليد؛ لأنّ الأولى بمنزلة النّصّ و الثانية بمنزلة الظاهر، فلا يعارض النّص. فلو فرض فيما نحن القواعد الفقهية، ج 1، ص: 302 فيه أنّ للخصم بينة الملك و للآخر بينة التصرفّ أو اليد جاز لبينة الآخر أن تشهد

بالملك، و المفروض أنه لا علم لها إلا بالتصرف أو اليد، فتسقط بينه الأول، و هو تدليس محض و كذب واضح، و تطرق لأخذ أموال الناس بغير الطرق الشرعية، و مثله لا يقبل فيه خبر الواحد. هذا محصل ما يستفاد من كلام (الجواهر) بتوضيح منّا. و فيه: أنك قد عرفت أن الرواية لا تتضمن إلا برهاناً متيناً عقلياً يلوح منه آثار الصديق و الحق. و ما ذكره من لزوم التدليس و الكذب في أخذ أموال الناس ممنوع؛ لأن بينه الملك أيضاً مستندة إلى اليد في مبادئها السابقة غالباً، و لو فرض حصول العلم بالملك بحيث لا يحتاج إلى الاعتماد على اليد أصلاً في موارد شاذة فعلى الشهود حينئذ ذكر السبب، و أن الملك كان ملكاً واقعياً، كى لا يلزم أخذ أموال الناس بغير حق، كما ذكروا أشباهه في أبواب الشهادة. و ليس لبينة الملك في بدء النظر ظهور في الملك الواقعي اليقيني حتى يلزم التدليس. و حمل كلام المشهور على مجرد حجّة اليد بعيد جداً ليس من حسن الظنّ المأمور به. بل لعلّ حمله عليه خلاف حسن الظنّ؛ لأنّ بيان الحكم المزبور بهذه العبارة أشبه شيء بالتدليس. و الحاصل أنّ الاعتماد على الرواية قويّ جداً موافق للاعتبار، و كلمات الأصحاب، و لا يردّ عليه شيء ممّا ذكروه. و لعلّ لذلك كلّ ذكر صاحب الجواهر في آخر كلامه في المسألة أنّه إذا تحقّق بمقتضى الأسباب و الطرق الشرعية ما تتحقّق به النسبة العرفية - أى كونه مالاً له و ملكاً من أملاكه عرفاً - جازت الشهادة و اليمين بالملك. «١» و ما أفاده لامحصل له اذا لم يرجع إلى ما ذكرنا إقتباساً من الرواية. هذا غاية ما يخطر بالبال في هذه المسألة عاجلاً و تمام الكلام موكول إلى محلّه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٠٣ و منه تعرف عدم الحاجة إلى الإستفاضة، أى إستفاضة إسناد الملك إليه، و كذا التصرف، في صحّة الشهادة على الملك بعد حصول اليد.

المقام الثامن: هل اليد حجة لصاحبها أيضاً؟

قد عرفت أنّ يد الغير حجّة و دليل على الملكية مطلقاً - إلّا فيما نستثنيه - فهل هي حجة لصاحب اليد نفسه أيضاً إذا شكّ في ملكية بعض ما في يده أو لا؟ الظاهر هو ذلك، لعدم الفرق فيما هو ملاك حجيتها بين يد الغير و يد الإنسان نفسه، سواء قلنا بأنّ ملاكها هو اقتضاء طبيعة الاستيلاء و اليد ذلك - كما هو المختار بما مرّ له من البيان - أم قلنا بأنّ ملاكها هو الغلبة - كما قيل -، أم غير ذلك؛ فإنّ جميعها مشتركة بين يد الغير و يد الإنسان نفسه. و قد جرت سيرة العقلاء أيضاً عليه؛ فلو شكّ الإنسان في بعض ما في يده، أنّه ملكه أو أمانة للغير أو شبهها فلا شكّ في إجراء حكم الملك عليه عندهم ما لم تقم قرينة على كونه ملكاً للغير. و لم يظهر ردع من الشارع المقدّس بالنسبة إليه، لو لم نقل بشمول بعض الإطلاقات الواردة في إمضاء حكم اليد له أيضاً. بل يظهر من بعض الروايات الخاصة الواردة في باب اللقطة أيضاً ذلك، مثل مصححة جميل بن صالح: (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً قال: يدخل منزله غيره؟ قلت: نعم كثير، قال: هذه لقطه، قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال يدخل أحد يده في صندوقه غيره، أو يضع فيه شيئاً؟ قلت: لا، قال: فهو له) «١». و الظاهر أنّ المراد من قوله: (يدخل في منزله غيره) ليس صرف وجود دخول الغير، بل كون داره معدّاً لدخول أفراد مختلفة، و لولا ذلك لم يكن هناك مورد للسؤال، لعلمه عادةً بأنّه له. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٠٤ فحاصل الرواية أنّ يده على الأموال التي في حيطه سلطانه حجة له عند الشكّ، إلّا أن يكون هناك ما يسقطها عن الحجّة؛ مثل كون داره معدّاً لورود أشخاص مختلفة، فيجرى عليه حكم اللقطة لسقوط يده عن الحجّة بذلك، فإنّ ملاك حجيتها أيّاً ما كان مفقود هنا، كما هو ظاهر. و لا يقصر ذيلها عن الصدر في الظهور فيما نحن بصدده؛ فإنّ إدخال غيره يده في صندوقه أو وضع شيء فيه دليل على استيلاء كلّ منهم على الصندوق، فيكون من قبيل الأيدي المشتركة على شيء واحد، فلا يكون يد واحد منهم دليلاً على ملكيته بخصوصه. نعم، لو كان الصندوق بيده فقط فيده حجة على ملكية ما في الصندوق، و إنّ احتمال أن يكون الدينار أمانة أو عاريه لغيره، أو غير ذلك من الاحتمالات. اللهمّ إلّا أن يكون الصندوق معدّاً لوضع أموال الناس و أماناتهم مع أموال نفسه؛ فإنّ حجّية يده حينئذ على ما فيه مشكل أيضاً. و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لا تهافت بين صدر الرواية و ذيلها - كما توهم -، و أنّهما يعطيان حقيقة واحدة، و معنى واحداً. كما يظهر أنّه ليس فيهما حكمٌ تعبدى على خلاف الموازين المعمولة بين العقلاء في الأموال التي تحت أيديهم. فهذا الحديث

أيضاً ناظر إلى إمضاء ما عند العقلاء في أمثال المقام. وقد يستدل له أيضاً بقوله عليه السلام في ذيل رواية حفص بن غياث: (لولا ذلك لم يقيم للمسلمين سوق)، نظراً إلى تطرق مثل هذا الاحتمال في الأموال التي بأيدي الناس غالباً. وفيه: أنه إن كان المراد غلبة احتمال كون بعضها من أموال غيرهم وقع في أيديهم بعنوان الأمانة أو العارية أو مثلهما مع نسيان أسبابها، فهو ممنوع؛ لأن احتمالها ليس غالبياً في أموال الناس كما هو ظاهر. وإن كان المراد غلبة نسيان سبب الملك تفصيلاً، وإن كان أصله معلوماً إجمالاً، فهو غير قادح في إجراء أحكام الملك عليه.

المقام التاسع: عدم حجية يد السارق و شبهه

و مما ذكرنا في الأمر الثامن يظهر لك عدم حجية أيدي السراق، و الأيدي المتهمة التي تكون بمنزلتها، على الأموال التي بأيديهم، و إن احتمل انتقالها إليهم بسبب صحيح مشروع؛ لأن ملاك الحجية مفقود فيها أيضاً، لانقلاب طبع اليد بالنسبة إليهم. و كذلك الغلبة- لو كانت هي الملاك في حجيتها- مفقودة هناك. و لذا لا يرى من العقلاء الملتزمين بحفظ حقوق الناس و عدم الخيانة في أموالهم ترتيب آثار الملكية على ما بأيدي هؤلاء، و لا يتعاملون معهم معاملة غيرهم، و يلومون من تعامل معهم كذلك. و أما ما يرى من بعض من لامبالاة له في أمور الدين و الدنيا من عدم التفريق بين هؤلاء و غيرهم، فهو غير قادح فيما نحن بصدده، كما هو واضح. و يؤيده ما ورد في بعض أبواب كتاب اللقطة عن حفص بن غياث قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً و اللص مسلم هل يرد عليه؟ فقال: لا يرد، فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل، و إلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها، فيعرفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردها عليه، و إلا تصدق بها) الحديث. «1» و الاستدلال بها متوقف على كون السؤال عن الدراهم أو المتاع المشكوكه التي يحتمل كونها له، كما ربما يشير إليه قوله: (واللص مسلم)؛ فإنه لو كان المال من أموال الناس قطعاً لم يكن فرق بين اللص المسلم و غيره، فافهم. حينئذ إجراء حكم اللقطة عليه دليل على سقوط اليد عن الحجية و كون المال بمنزلة الأموال التي توجد في الطريق. ولكن قد ينافيه قوله: (يرده على أصحابه)، وقوله: (فإن أصاب صاحبها) الظاهر في معلومته كون المال لغيره قطعاً، فيخرج عن محل البحث، فتأمل. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 306 و يلحق بها- من هذه الجهة- أيدي الأمناء الذين يرجع إليهم في حفظ الودائع و الأمانات، مثل القاضى و غيره، إذا غلب على أموالهم ذلك و انقلبت طبيعة أيديهم؛ فإن ترتيب آثار الملك على ما بأيديهم أيضاً مشكلاً ما لم ينضم إليه قولهم، فإن انضم إليه ذلك كان حجة، لا من باب حجية اليد، بل من باب حجية قول ذي اليد و تصديق قول الأمين- كما سيأتى في القواعد الآتية إن شاء الله-. و هذا بخلاف أيدي السراق، فإن ضم قولهم و شهادتهم أيضاً غير كاف في إثبات الملك لهم كما هو ظاهر. و الحاصل أن ملاك حجية اليد و بناء العقلاء مفقود في جميع هذه الموارد. و يلحق، بها أيضاً يد الدلال و من أشبهه، و كذلك أيدي مراجع الحقوق الشرعية من الزكوات و الأحماس و المظالم؛ و كذا الوكلاء، و متولّى الأوقاف إذا كان الغالب في أيديهم بحسب العادة من غير أموالهم، بل إذا كان مقداراً كثيراً و إن لم يكن غالبياً؛ فإن ملاك حجية اليد- كبناء العقلاء- مفقود في جميع ذلك، إلا أن ينضم إليها قولهم و شهادتهم، فتأمل.

المقام العاشر: حجية اليد في الدعاوى و ما يستثنى منها

لا إشكال في حجية اليد و لو علم كونها مسبوقه بغيرها، إذا احتمل انتقال المال بوجه صحيح شرعى، بل الغالب في الأيدي ذلك. و لا فرق فيه بين أن يعلم ذلك من الخارج أو يقتر صاحب اليد نفسه به، بأن يقول: إن هذا المتاع كان لزيد فاشتريته منه بكذا و كذا. هذا كله في غير مقام الدعوى. و كذلك في مقام الدعوى، فالقول قول صاحب اليد؛ فلو أقر بكون المتاع سابقاً لثالث لا يكون طرفاً للدعوى، لم يضرب بكونه صاحب اليد و كونه منكرًا لا يحتاج إلى بيته، بل المحتاج إلى البيته خصمه، لكونه مدعياً. و أما إن أقر صاحب

اليد الفعلية لخصمه في مقام الدعوى بذلك، بأن قال: إن هذا المال كان لك سابقاً، فالمحكي عن المشهور انقلاب الدعوى، و صيرورة صاحب اليد القواعد الفقهية، ج 1، ص: 307 الفعلي مدعياً، لأنه يدعى انتقاله إليه بسبب من الأسباب الشرعية، فعليه إثبات ذلك. فتسقط اليد هنا عن الحجية بسبب هذا الإقرار. و ينبغي توضيح كلام المشهور و تفسيره بما يندفع عنه ما استشكل عليه أو يمكن أن يستشكل عليه به، فنقول: إن دعوى صاحب اليد الفعلية كونه مالاً بعد اعترافه بكون المال لخصمه سابقاً لا معنى له إلا اشتراؤه منه، أو انتقاله إليه بناقل آخر شرعي، فقله: «هذا ملكي فعلاً و قد كان ملك خصمي قبل ذلك» في قوة قوله: «كان هذا ملكه فاشترته منه أو انتقل إليّ بناقل آخر». و ليس هذا المعنى من اللوازم الخارجة عن مصب الدعوى حتى يقال بأنه لا عبرة باللوازم إذا كانت خارجة عنه، بل هو في الواقع مأل كلامه، و معناه العرفي المقصود منه، من قبيل دلالة الإقتضاء. و الحاصل أنه لو أنفك هذا اللوازم عن ملزومه لم يكن للكلام مفهوم صحيح. فالاعتراف بسبق يد المدعى يوجب انقلاب نفس الدعوى، و يجعل صاحب اليد الفعلية مدعياً و مقابله منكرًا؛ لا أنه يوجب طرح دعوى أخرى بين المتخاصمين غير ما هما فيه، كما توهم. فصاحب اليد هنا يكون مدعياً سواء قلنا بأن المقياس في تشخيص المدعى عن المنكر في أبواب الدعاوى هو العرف - كما اختاره غير واحد من الأكابر -، أم قلنا بأن المدعى هو الذي يدعى أمراً على خلاف الأصل - كما اختاره آخرون منهم - . أما الأول فلصدق المدعى عرفاً على صاحب اليد الفعلية، الذي يدعى انتقاله إليه بناقل شرعي، و لو بلازم كلامه الذي لا مفهوم له بدونه؛ و صدق المنكر على خصمه، الذي يدعى بقاء الملك على ما كان عليه، و عدم بيعه، فتدبر. و أما الثاني فلأن مقتضى الاستصحاب بقاءه على ملك الخصم و عدم انتقاله إلى صاحب اليد فعلاً. فصاحب اليد مدع؛ لمخالفة قوله للأصل، و مقابله منكر. لا يقال: كيف يكون ذلك و هو معتمد على اليد، و قد مر أنها حاكمة على القواعد الفقهية، ج 1، ص: 308 الإستصحابات التي في مواردنا؟ فقله حينئذ موافق للأصل، بمعناه الأعم من الأصول العملية، و الظواهر المعتمدة، و القواعد الثابتة شرعاً، كما هو المراد منه في المقام قطعاً. لأننا نقول: لعل الوجه فيه أن دعوى الانتقال إليه إنما تتعلق بزمان لم يكن له عليه يد، لا في الوقت الحاضر. فالمدعى انتقاله إليه من يد خصمه في زمان لم يكن تحت يده؛ فالمرجع بالنسبة إلى ذلك الوقت ليس بالإستصحاب، فتأمل. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام المشهور. و قد يتصور أن سقوط اليد عن الحجية هنا من جهة قصور أدلتها و عدم شمول إطلاقاتها للمقام. و فيه: أنه لا وجه له يعتد به. و مما ذكرنا تعرف وجه النظر فيما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره في رسالته المعمولة في قاعدة اليد حيث قال: إن لازم دعوى الملكية الفعلية بمقتضى يده، و إقراره بأن العين كانت للمدعى سابقاً، هو الإخبار بالانتقال منه إليه بالالتزام. إلا أنه ليس كل دلالة إلزامية توجب طرح دعوى أخرى على اللوازم، بل لا بد من وقوعه في مصب الدعوى؛ فإن الدعوى من الدعاء و طلب الشيء، و ما لم يطلب لا دعوى منه - إلى أن قال: - ففيمنا نحن فيه يدعى ذو اليد أنه ملكه، ساكتاً عن دعوى الانتقال منه إليه و سببه، فهو مدع للملكية، الموافقة ليده، فيكون منكرًا؛ و لا يدعى الانتقال حتى يكون مدعياً. و كون لازم مجموع الكلامين هو الانتقال غير كون لازمهما دعوى الانتقال. و يرد عليه: أولاً: أنه ليس البحث في تشكيل دعوى أخرى غير الدعوى الأصلية، بل البحث في انقلابها إلى دعوى أخرى بعد هذا الإقرار. و ثانياً: قد عرفت أن هذا اللوازم ليس من اللوازم المغفول عنها، من قبيل دلالة الإشارة، بل هو من قبيل دلالة الإقتضاء التي يتوقف صدق الكلام عليها؛ فالمفهوم القواعد الفقهية، ج 1، ص: 309 عرفاً من هذا الكلام ليس إلمادعوى الانتقال منه إليه. و قال في كلام آخر له في المقام ما حاصله: «المعروف في اليد أنها من الأمارات، و الأماره على المسبب أماره على سببه، فكما أن اليد حجة على الملكية لدى اليد حجة على سببه الناقل، فكما أنه يكون منكرًا في دعوى الملكية لموافقته دعواه للحجة، كذلك في دعوى الانتقال إليه بسبب شرعي، لموافقته أيضاً للحجة، و هي اليد؛ لأن المفروض أن الحجة على المسبب حجة على السبب». و فيه: ما عرفت سابقاً من أن حجة مثبتات الأمارات على إطلاقها ممنوعة جداً، فراجع و تدبر. و قد ذكر المحقق النائيني قدس سره في بعض أبحاثه في المقام - على ما في تقارير بعض أعظم تلامذته - ما نصه: «تسقط أمارية اليد على الملكية بالإقرار الملازم لدعوى الانتقال، فيكون قول مدعى بقاء الملكية السابقة بعد سقوط اليد على طبق الأصل». و فيه: أنه لم يعلم وجه صحيح لسقوط أمارية اليد بسبب الإقرار بملكيتها السابقة، و إنما تسقط أماريتها

لو أقر بملكيتته للخصم فعلاً. و الحق في توجيه مخالفة قول ذي اليد هنا للأصل ما عرفت أنفاً. و بعد ذلك كله ففي النفس من كلام المشهور هنا شيء و تمام الكلام في محله. بقى هنا شيء: و هو أن ما ذكره المشهور من انقلاب الدعوى بالإقرار إنما هو في فرض الإقرار لخصمه، و أما لو أقر الثالث فلا أثر له في انقلاب الدعوى كما عرفت. و إن كان الخصم ممن ينتفع بهذا الإقرار، بأن كان وصياً أو وارثاً للتالث أو شبههما. و منه يعلم أن هذه الفتوى لاتنافى ما في رواية (الاحتجاج) من اعتراض أمير المؤمنين عليه السلام على أبي بكر عند غضب فدك لما طالب الصديقة - سلام الله عليها - البينة لإثبات دعواها بقوله: «تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال عليه السلام فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعت أنا فيه من تسأل البينة؟ قال: إياك كنت أسأل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٠ البينة على ماتدعيه على المسلمين. قال عليه السلام: فإذا كان في يدي شيء فادّعي فيه المسلمون تسألني البينة على ما في يدي، و قد ملكته في حياة رسول الله صلى الله عليه و آله و بعده، و لم تسأل المؤمنين على ما ادعوا عليّ كما سألتني البينة على ما ادّعت عليهم؟! الحديث. فإن الإقرار هنا إنما هو لثالث و هو رسول الله صلى الله عليه و آله. إلى هنا نختم الكلام في قاعدة اليد، و ما يلحق بها من الأحكام. و قد بقى هنا أمور أخر، من قبيل حجية قول ذي اليد، و حكم يد المسلم على الذبيحة، أو اليد على الطفل، و أشباه ذلك، تعرّض بعضهم لها هنا، ولكننا عرضنا عنها لأننا عقدنا لبعضها قاعدة خاصة، مثل حجية قول ذي اليد، و بعضها خارج عن القواعد الفقهية أصلاً. و تشترك جميعها في خروجها عن قاعدة اليد المعروفة الدالة على الملكية، فإلحاقها بها لاملزم له. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١١

٦ قاعدة القرعة

إشارة

و هي من القواعد المعمول بها في كثير من أبواب الفقه عند اشتباه حال الموضوعات و عدم معرفتها على ما هي عليه. و هذه القاعدة - مثل كثير من القواعد الفقهية الأخر - برغم شدة ابتلاء الفقيه بها لم تنجح في كلماتهم حق التنقيح، و لم يبحث عنها بحثاً وافياً يليق بها، و لذا يرى في العمل بها في مجاريها تشويشاً و اضطراباً ظاهراً؛ فيعمل بها في موارد، و تترك في موارد أخرى مشابهة لها ظاهراً من دون أن يبينوا لهذه التفرقة دليلاً يعتمد عليه. و من هذه الناحية استشكل كثير منهم على عموماً هذه القاعدة، حتى قالوا بعدم جواز العمل بها إلّا في موارد عمل الأصحاب بها! فهل كانت عند أصحابنا الأقدمين قرائن أخر تكشف لهم الثقب عن وجه هذه القاعدة و حدودها، لم يتعرّضوا لذكرها في كتبهم على كثرتها و تنوعها و احتوائها على دقائق الفقه و عمدة مداركه؟! و هذا أمر بعيد جداً عند التأمل الصادق. أو أنهم فهموا من نفس هذه المدارك غير ما نفهم منها؟ فما هو ذاك المعنى الذي فهموا عنها؟ و لعل عمدة الاشكال نشأت فيما ذكرنا من عدم أداء القاعدة حقها من البحث و التنقيب. فنحن - بعون الله و هدايته - نأخذ في البحث عن مهمات هذه القاعدة الشريفة بما يسع المجال، لعلنا نوفيها شيئاً من واجب حقها و نوضح معضلاتها إن شاء الله و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٤ نجعل البحث في مقامات: الأول: في بيان مدارك مشروعية القرعة على إجمالها. الثاني: في مفادها و ما يستحصل من ملاحظة مجموعها على التفصيل. الثالث: في شرائط جريانها من حيث المورد و المجرى. الرابع: في كيفية إجراء القرعة عند الحاجة إليها. الخامس: في أن إجراءاتها في موارد أمر جائز أو واجب؟ و على تقدير الجواز فهل يجب العمل بها بعد إجراءاتها أو يجوز ذلك؟

المقام الأول: في مدارك مشروعية القرعة

إشارة

و يدلّ عليها أمور:

الأول: آيات من الكتاب العزيز:

منها: قوله تعالى: «و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم و ما كنت لديهم إذ يختصمون» «١» و هي واردة في قصّة ولادة مريم و مرامته أمّها، امرأة عمران، حيث إنّها بعدما وضعتها أنثى لفتها في خرقة و أتت بها إلى الكنيسة ليتكلمها عبّاد بنى إسرائيل، و قد مات أبوها من قبل، فقالت: دونكم التّذيرة، فتنافس فيها الأحرار؛ لأنّها كانت بنت إمامهم عمران، فوقع التّشاح بينهم فيمن يكفل مريم حتّى قد بلغ حد الخصومة، كما قال تعالى: «إذ يختصمون». فما وجدوا طريقاً لرفع التّنازع إلّا القرعة، فتقارعوا بينهم، فألقوا أقلامهم الّتي كانوا يكتبون بها التّوراة في الماء؛ و قيل قداحهم للإقتراح، جعلوا عليها علامات يعرفون بها من يكفل مريم. فارتزّ قلم زكريّا ثم ارتفع فوق الماء، و رسبت أقلامهم، و قيل: ثبت قلم زكريّا و قام طرفه فوق الماء كأنّه في الطّين، و جرت أقلامهم مع القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٥ جريان الماء. ف وقعت القرعة على زكريّا، و قد كانوا تسعة و عشرين رجلاً- فكفّلها زكريّا، و كان خير كفيل لها. و قد كان بينهما قرابة؛ لأنّ خاله أم مريم كانت عنده. هذا ولكن في الآية نفسها إبهام؛ فإنّ كون جملة «إذ يلقون أقلامهم» بمعنى الاقتراع غير واضح. إلّا أنّ بعض القرائن الدّاخلية و الخارجية رافعة للإبهام عنها، منها قوله تعالى: «أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ» و قوله «إذ يَخْتَصِمُونَ»، و غير واحد من الرّوايات الواردة في تفسير الآية الّتي تأتي الإشارة إليها، و ذهاب المفسّرين إليه. ففي الآية دلالة على أنّ القرعة كانت مشروعاً لرفع التّنازع و الخصومة في الأمم السّالفة. و يمكن إثباتها في هذه الأمة أيضاً بضميمة إستصحاب الشّرائع السّابقة. مضافاً إلى أنّ نقلها في القرآن من دون إنكار دليل على ثبوتها في هذه الشريعة أيضاً، و إلّا لوجب التّنبية على بطلانها فيها. هذا ولكن في كون المورد من قبيل التّشاح في الحقوق إبهاماً، لعدم ثبوت حق لعباد بنى إسرائيل على مريم. اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ نذرها لله و لبيته يوجب ثبوت حقّ لهم عليها في حضانتها، و لمّا لم يكن هناك طريق آخر إلى تعيين من هو أحقّ بحضانتها انحصر الطّريق في القرعة، فتأمّل. و لا يخفى أنّ مورد القرعة في الآية ليس له واقع محفوظ، يراد استكشافه بها، فليكن هذا على ذكر منك. و منها: قوله تعالى: «وَإِنْ يُونُسَ لِمَنِ الْمُرْسَلِينَ* إِذْ أُنْبِيَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ* فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «١» و المساهمة هو الإقتراح- قال الرّاعب في مفرداته: «فساهم فكان من المدحضين»، إستهموا اقترعوا. و قال أيضاً: السهم ما يرمى به، و ما يضرب به من القداح و نحوه). و قال في القاموس: السهم الحظّ... و القدح يقارع به. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٦ و الظاهر أنّ كون المساهمة و الإستهام بمعنى المقارعة و الإقتراح من جهة كون الغالب في مقارعتهم أن تكون بسهم مخصوصة، يكتب عليها ما يعين المقصود عند خروجها، ثم أطلق على المقارعة و لو بغير السهم: «المساهمة». و أدحضه أي: أسقطه و أزاله، فقوله: كان من المدحضين، إمّا بمعنى: من المقروعين؛ بسبب وقوع السهم عليه، أو بمعنى: الملّقين في البحر. و قال بكلّ قائل، ولكن الظاهر هو الأوّل. فمن هنا يستفاد من الآية أنّ يونس لمّا هرب من قومه و ركب الفلك المشحون- أي المملوءة من النّاس و الأثقال- قارع، ف وقعت القرعة عليه. و هذا المعنى المستفاد من الآية على إجماله يدلّ على مشروعيتها القرعة في الأمم السّالفة إجمالاً، و يمكن استفادة مشروعيتها في شرعنا أيضاً بالبيان الّمدى ذكرناه آنفاً. و تفصيل الحال في مورد الآية على ما يستفاد من بعض الأخبار و التّواريخ و كلمات المفسّرين أنّ يونس عليه السلام لمّا غضب على قومه دعا عليهم بالعذاب فاستجيب له، فوعده الله أن يعذبهم و عيّن له وقتاً. ففرّ يونس منهم مخافةً أنّ يأخذه العذاب بغتة. و ظنّ أنّ الله لا يقدر عليه- أي لا يضيق عليه حاله-، ولكن الله أراد التّضييف عليه، لتركه ما كان أولى في حقّه، و هو عدم الدّعاء عليهم، و الصّبر أكثر ممّا صبر. و في بعض الرّوايات عن الصادق عليه السلام أنّه كان في قومه رجلاً: عالم و عابد فكان العابد يشير على يونس بالدّعاء عليهم، و كان العالم ينهأه و يقول: لاتدع عليهم، فإنّ الله يستجيب لك، و لا يحبّ هلاك عباده فقبل قول العابد و لم يقبل من العالم» «١» فلعلّ التّضييق عليه كان من هذه النّاحية. ثمّ إنّ لما أتى ساحل البحر فإذا بسفينته شحمت، و أرادوا

أن يدفعوها؛ فسألهم يونس أن يحملوه فحملوه، فلما توسط البحر بعث الله حوتاً عظيماً فحبس عليهم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٧ السيفينة من قدامها- وقيل: إن السيفينة احتبست بنفسها- فقال الملاحون: (إنها هنا عبداً آبقاً، وإن من عادة السفينة إذا كان فيها آبق لا تجرى) وقيل: إنهم أشرفوا على الغرق فرأوا أنهم إن طرحوا واحداً منهم في البحر لم يغرق الباقيون. وعلى كل حال اقترعوا فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرات، فعلموا أنه المطلوب فألقوه في البحر. وفي رواية أن أهل السيفينة لما رأوا الحوت قد فتح فاه قدام السيفينة قالوا: فينا عاصٍ، فتساهموا فخرج سهم يونس، فألقوه في البحر فالتقمه الحوت. ثم لا يخفى أن الفاعل في قوله تعالى «سأهم» هو يونس، فهو دليل على تسليمه للقرعة، و اشتراكه في فعلها، وعدم الإنكار عليهم. فلو لم تكن في شرعه جائزة لما أقدم هو عليها. و في تفسير العياشي عن الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام (إن يونس لما آذاه قومه دعا الله عليهم- إلى أن قال:- فسأهمهم فوقعت السيفينة عليه، فجرت السنة بأن السهام إذا كانت ثلاث مرات أنها لا تخطيء. الحديث). «٢» وهذا دليل واضح على إمضاء هذا الحكم في شرعنا أيضاً ولكن هنا أمران: أحدهما: إن القرعة في هذه الواقعة لو كانت لاستكشاف آبق أو عاصٍ أو مطلوب بين أهل السفينة- كما في غير واحد من الروايات و التفاسير الواردة من طرق أهل البيت عليه السلام- فهو من الأمور المشككة التي لها واقع ثابت مجهول؛ أما لو كانت العلة فيها عدم وجود مرجح في إلقاء بعضهم لتخفيف السفينة بعد أن ثقلت عليهم و أشرفوا على الغرق، فهو من الأمور المشككة التي لا واقع لها مجهول. ولكن الأظهر بحسب الروايات و التفاسير هو الأول. ثانيهما: إن ظاهر الآية جواز الإقدام على إهلاك أحد بالقرعة عند الضرورة أو القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٨ شبهها، فهل هذا أمر جائز يمكن الحكم بمقتضاه حتى في هذه الشريعة، لو اجتمعت فيه جميع الشرائط التي اجتمعت في أمر يونس عليه السلام أو لا؟ و المسألة لا تخلو عن إشكال، و تحتاج بعد إلى تأمل.

الثاني: السنة

إشارة

و هي العمدة من بين أدلتها، و هي روايات كثيرة واردة في أبواب مختلفة، بين عام يشمل جميع موارد القرعة، و خاص ورد في قضايا خاصة. و أحسن ما رأيت في هذا الباب ما أفاده المحقق التراقي في «عوائده»، فقد جمع من الروايات العامة و الخاصة ما يربو على أربعين حديثاً، و إن لم يستقص أحاديث القرعة مع ذلك. و قد عقد صاحب الوسائل قدس سره لهذه القاعدة باباً في كتاب القضاء، و أورد فيه روايات كثيرة، بينها و بين ما استقصاه المحقق التراقي قدس سره عموم من وجه. و على أي حال نذكر هنا «جميع» ما ظفرنا بها من الروايات العامة، و نبدأ من الروايات الخاصة الواردة في القضايا الجزئية المثبوتة في الأبواب المختلفة، مما له دخل في توضيح حال القاعدة و رفع ما فيها من الإبهام و الإجمال، و إنما لم نستقص هذا القسم من الروايات لعدم فائدة مهمته في ذكر جميعها.

الروايات العامة:

١- ما رواه الصدوق بإسناده عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال (بعث رسول الله صلى الله عليه و آله) علياً عليه السلام إلى اليمن فقال له حين قدم: حدّثني بأعجب ما ورد عليك، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه و آله، أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطأها جميعهم في طهر واحد، فولدت غلاماً، فاحتجوا فيه كلهم يدعيه، فأسهمت بينهم، فجعلته للذي خرج سهمه، و ضمّنته نصيبهم فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ) «١». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣١٩ و رواه في (التّهذيب) و (الإستبصار) عن عاصم بن حميد، عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام إلّا أنّه قال (ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا...) و لعله الأصح؛ فإنّ التفويض إلى الله، إنّما يكون بعد التنازع و قبل القرعة كما في هذه

النسخة، لا بعد القرعة كما في نسخة (الفقيه). وعلى كل حال هذه الرواية عامّة في جميع موارد التنازع والحكومة الشرعية، و أما بالنسبة إلى غيرها فلا دلالة لها. فليكن هذا على ذكر منك. و موردها من الأمور المشكّلة التي لها واقع مجهول يراد كشفه، وليكن هذا أيضاً على ذكر منك. كما أنّ ظاهر الفقرة الواردة في ذيلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله كون القرعة - مع شرائطها و مع التفويض إلى الله - كاشفة عن ذاك الواقع المجهول. و على هذا تكون منسلكة في سلك الأمارات لو كان خروج سهم المحقّ غالبياً، لو كان دائماً كانت القرعة أعلى من الأمارات المعمولة ثمّ أنّه هل يمكن المساعدة على هذا الظهور الابتدائي أم لا بدّ من توجيهه و تفسيره بغير هذا المعنى؟ و سنتلو إن شاء الله عليك منه ذكراً. و هذه الرواية المصحّحة و المرويّة في الكتب الأربعة من أحسن ما ورد في هذا الباب. ٢- ما رواه الصّيدوق في (الفقيه) و الشّرخ في (التّهذيب) عن محمد بن حكيم، قال: (سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء، فقال لي: كلّ مجهول ففيه القرعة، قلت له: إنّ القرعة تخطىء و تصيب، قال: كل ما حكم الله به فليس بمخطيء) «١» و مضمون هذه أعمّ من سابقها، لعدم تخصيص الحكم هنا بالمنازعة بل عنوانه «كل مجهول». و أمّا إيهاً كلمة «شيء»، و احتمال كون السؤال عن شيء خاصّ متنازع فيه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٠ فالحقّ أنّه لا يضرّ بإطلاق قوله: (كلّ مجهول ففيه القرعة)؛ لأنّ ورود السؤال في مورد خاص لا يضرّ بعموم الحكم إذا كان اللفظ عاماً، فتأمّل. و أمّا قوله: «كل ما حكم الله به فليس بمخطيء» فقد ذكر فيه احتمالان: أحدهما: أن يكون المراد خروج سهم المحقّ واقعاً - كما هو ظاهر الرواية السابقة - فهو ردع لقول السائل أنّ القرعة تخطىء و تصيب، و إثبات لعدم خطئها. و هذا المعنى بعيد عن ظاهر الرواية. ثانيهما: - و هو الأنسب بظاها - أن يكون المراد عدم الخطأ في الحكم بحجّية القرعة؛ فإنّه لو لم يكن هناك مصلحة في العمل بالقرعة و الحكم بحجّيتها، لما حكم به الله فالمعنى حينئذ أنّ خطأ القرعة عن الواقع أحياناً لا يمنع من كون نفس الحكم بحجّيتها صواباً، و مشتملاً على المصلحة، فحكم الله ليس بخطأ. و الذي يؤيد هذا المعنى بل يدلّ عليه أنّ قوله: (كلّ ما حكم الله به) بمعنى نفس الحكم، فعدم الخطأ فيه، لا في متعلّقه الذي هو القرعة. هذا مضافاً إلى أنّ العلم بوقوع الخطأ في كثير من الأمارات الشرعية مع أنّها أيضاً ممّا حكم الله بها يمنع عن حمل الحديث على هذا المعنى، لو فرض ظهوره فيه بدء الأمر. ٣- ما رواه الشّرخ عن جميل قال: (قال الطّيار لزرارة: ما تقول في المساهمة، أليس حقّاً؟ فقال زرارة بلى، هي حق، فقال الطّيار: أليس قد ورد أنّه يخرج سهم المحقّ؟ قال: بلى. قال: فتعال، حتّى أدعى أنا و أنت شيئاً، ثمّ نساها عليه، و نظرت هكذا هو؟ فقال له زرارة: إنّما جاء الحديث بأنّه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله، ثمّ اقرعوا إلّا خرج سهم المحقّ، فأما على التّجارب فلم يوضع على التّجارب، فقال الطّيار: رأيت إن كانا جميعاً مدّعين، ادعيا ما ليس لهما، من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فإن كانا ادّعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح. «١» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢١ و هذا الحديث الشّريف يدلّنا على أمور هامة: منها: كون حجّية القرعة أمراً واضحاً لا يمكن إنكاره، و قد كان مشهوراً بين بطانة أهل البيت عليه السلام حتّى وقعت المباحثة فيه بين زرارة و الطّيار. و قد كان زرارة من كبار أصحاب الصّادق عليه السلام، و من أفقه فقهاء زمانه، و الطّيار - و هو محمد بن عبدالله، أو ابنه حمزة بن محمد، فإنّ كلّاً كلّاً يلقّب بهذا اللقب و إن كان الأشهر فيه هو الأب من أجلاء صحابته، و كان متكلماً فاضلاً يباهى به الصّادق عليه السلام كما في بعض الروايات. و كأنّ نظره في هذا البحث الاستفادة من غزارة علم صاحبه. و لقد أجاد في ما أجاب عنه زرارة في الفقرتين، فقد ذكر في الأولى أنّ إطلاق ما ورد في خروج سهم المحقّ ناظر إلى صورة إرادة كشف الواقع، فهو منصرف عمّا إذا كان على التّجارب. و في الثانية أنّه لو احتمل كذب المتداعين جميعاً لم يكفّ إلقاء سهمين، بل لا بدّ من ثلاثة أسهم: سهم لهذا، و سهم لذاك، و سهم ليس لهما. فلا يكون هناك ما ينافي ما ورد في الحديث من خروج سهم المحقّ. و منها: كون القرعة كاشفاً عن الواقع كشافاً دائماً لا يقع التخلف فيه. ولكن هذا ليس من كلام النبي صلى الله عليه وآله و آله أو الإمام عليه السلام بل هو ما استنبطه زرارة عن الحديث النبوي المشهور الوارد في هذا الباب: (ما من قوم فوّضوا أمرهم ...)، ثمّ بنى عليه ما بنى. ولكن قد مرّ أنّها إمكانيّة حملها على الإصاغة الغالبية، و سيأتي مزيد بحثٍ فيه إن شاء الله. و منها: أنّه لا بدّ من إلقاء سهم مبيح إذا احتمل كذب المتداعين. ٤- ما رواه البرقي عن منصور بن حازم، قال: (سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام عن

مسألة فقال هذه تخرج في القرعة، ثم قال: فأى قضية أعدل من القرعة، إذا فوضوا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٢ أمرهم إلى الله عز وجل، أليس الله يقول: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ». «١» ويستشتم من قوله عليه السلام: (أى قضية أعدل من القرعة) ثم استشهاده بقضيه يونس، أنها عامّة في الأمور المشكّلة، ولا تختصّ بالموارد الذي سأله الزواي. ولكن في شموله لغير موارد التنازع إشكال ظاهر.

٥- ما أرسله الشيخ قدس سره في (التهذيب) قال: روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر، و عن غيره من آباءه و أبناءه عليهم السلام، من قولهم (كلّ مجهول ففيه القرعة، فقلت له: إن القرعة تخطيء و تصيب؛ فقال: كل ما حكم الله به فليس بمخطيء). «١» و هذا و إن كان متحداً مع ما مرّ من رواية محمد بن حكيم عن أبي الحسن عليه السلام، ولكن قول الشيخ (ره) دليل على أنّ هذا المضمون بعينه مروى عن غير أبي الحسن من أئمة أهل البيت، من آباءه و أبناءه عليهم السلام. و الكلام فيه من حيث المعنى هو الكلام في حديث محمد بن حكيم. ٦- ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن «سيابة» و «ابراهيم بن عمر»، جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام، (في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثة، قال: يقرع بينهم، فمن أصابه القرعة اعتق، قال: و القرعة سنّة) «٢». و هذا الحديث و إن كان وارداً في مورد خاص ولكن قوله: (القرعة سنّة) يدلّ إجمالاً على عموم الحكم، و عدم اختصاصه بالمقام. ولكن فيه أبهام ظاهر، من حيث عنوان الحكم؛ لأنه لم يبين فيه أنّ القرعة سنّة في أى موضوع. و فى هذا الحديث دلالة واضحة على عدم اختصاص القرعة بماله واقع مجهول، فإنّ موردها ليس من هذا القبيل قطعاً. ٧- مارواه العياشى فى تفسيره عن الثمالى، عن أبى جعفر عليه السلام- فى حديث يونس- قال: (فساهمهم، فوقع السهم عليه، فجرت السنّة أنّ السهم إذا كانت ثلاث مرّات أنّها لا تخطيء الحديث). «٣» و هى أيضاً دليل على عموم الحكم فى الأمور المشكّلة إجمالاً، و إصابة القرعة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٣ للواقع، و كونها دليلاً عليه. ولكن من غير تصريح بعنوان الموضوع، و أنّها سنّة فى أى موضوع، و أى عنوان. ٨- ما رواه فى (التهذيب) عن عتّاس بن هلال، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال ذكر أنّ ابن أبى ليلى، و ابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمد بن على عليه السلام فقال لهما: بما تقضيان؟ قالا: بكتاب الله و السنّة، قال: فما لم تجدها فى الكتاب و السنّة؟ قالوا: نجتهد رأينا، قال: رأيكما أنتما؟! فما تقولان فى امرأه و جاريتها كانتا ترضعان صببين فى بيت فسقط عليهما، فماتتا و سلم الصبيان. قالوا: القافّة، قال: القافّة يتجهّم منه لهما؟! «١» قالوا: فأخبرنا، قال: لا. قال ابن داود- مولى له- جعلت فداك قد بلغنى: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزّ و جلّ، و ألقوا سهامهم إلّا خرج السهم الأصبوب، فسكت). «٢» و فيه أيضاً دلالة على أنّ عموم القرعة كان أمراً مشهوراً بين صحابة أهل البيت عليهم السلام و مواليتهم. و سكوت الباقر عليه السلام بعد ما رواه ابن داود، عن أمير المؤمنين عليه السلام دليل آخر على ثبوت هذه القاعدة عندهم فكل ما كان الأمر فيه مشكّلاً مثل مورد الزوايه جاز الرجوع فيه إلى القرعة. اللهم إلّا أن يقال: إنّ سكوته أعمّ من رضاه بذلك. ٩- ما رواه فى (التهذيب) عن عبدالله بن مسكان، قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام- و أنا عنده عن مولود ليس بذكر و لا بأنثى، ليس له إلّا دبر، كيف يورث؟ فقال: يجلس الإمام و يجلس عنده أناس من المسلمين، فيدعون الله و يجيل السهم عليه على أى ميراث يورثه، ثم قال: و أى قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهم، يقول الله تعالى «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «٣». و فيه أيضاً دليل على عموم الحكم و إن لم يصرح فيه أيضاً بعنوانه المأخوذ فيه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٤ و صدره دليل آخر على اعتبار القرعة من حيث كشفها عن الواقع المجهول؛ فإنّ جلوس الإمام و أناس من المسلمين و دعاءهم إنّما يكون لإراءة الواقع المجهول، و إلّا لم يكن وجه ظاهر للدعاء. ولكن ذيله كبعض آخر من الزوايات دليل على أنّ اعتبار القرعة من جهة كونها أقرب إلى العدالة فى موارد الحقوق المشكّكة. و سيأتى مزيد توضيح له إن شاء الله. ١٠- ما رواه الشيخ قدس سره أيضاً فى (التهذيب)، و الكليني قدس سره فى (الكافي)، عن ثعلبة بن ميمون، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبدالله عليه السلام؛ ثم ذكر مثل الحديث السابق، ثم أضاف قوله: (ما من أمر يختلف فيه إثنان إلّاه أصل فى كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال). «١» و هذا دليل على أنّ أصل القرعة- كحكم عام- مأخوذ من كتاب الله من قضية يونس فهو جارٍ فى جميع الموارد التى يشكل فيها الأمر، و إن لم يصرح فيه أيضاً بعنوان «المشكّل»، و شبهه. ١١- ما رواه أيضاً فى (الكافي) و (التهذيب) عن عبدالله بن مسكان، عن إسحاق العزمي- كما فى محكى

(الكافي-)، أو إسحاق المرادي- كما في محكى (التّهذيب)، عن أبي عبد الله عليه السلام؛ ثم ذكر مثل الروايتين السابقتين، إلّا أنّه لم يذكر فيها التّذييل الأخير. «٢» ١٢- ما ورد في (فقه الرضا): (و كل ما لا يتهيأ للإشهاد عليه، فإنّ الحقّ فيه أن يستعمل القرعة، و قد روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: فأىّ قضية أعدل من القرعة....) «٣» و الظاهر أنّ المرسله المرويّة فيها من قول الصادق عليه السلام هي بعينها ما نقلناها سابقاً تحت الرّقم الرّابع. ولكن في نفس عبارة (فقه الرضا)- سواء كان حديثاً أم فتوى لبعض كبار القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٥ أصحابنا الأقدمين، على الخلاف فيه- دلالة على أنّ القرعة جارية في كل ما لا يتهيأ للإشهاد عليه؛ و إن لم يدلّ على اختصاصها به. هذا ما ظفرنا به من الروايات العامّة، و هناك روايات مرسله عن الصدوق، أو غيره، متّحدة مع تلك الروايات، لم نذكرها بعنوان مستقل، لآتئادها معها. و غير خفى أنّ فيها غنى و كفاية في إثبات القاعدة بعمومها، و لاسيّما مع كونها مروية في الكتب المعتمدة. و قد رواها جمع من أجلاء الأصحاب. و فيها دليل على كونها مشهورة منذ أعصار الأئمة عليهم السلام.

الروايات الخاصّة:

و هناك روايات خاصّة مبثوثة في مختلف أبواب الفقه تؤيد عموم القاعدة، و عدم اختصاصها بمورد معيّن و إن لم يكن فيها تصريح بالعموم. ولكن ورودها و انبثاتها في تلك الأبواب المختلفة من المؤيّدات القويّة على المقصود، و إليك نبداً منها ممّا يشتمل على نكات خاصّة تفيدنا في حلّ معضلات القاعدة، و هي على طوائف: الطائفة الأولى، ماورد في باب تعارض الشهود، و أنّه إذا تساوى في العدد و العدالة يرجع إلى القرعة، مثل: ١- مارواه في (الكافي) و (التّهذيب) عن داود بن أبي يزيد العطار، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام، (في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود أنّ هذه المرأة امرأة فلان، و جاء آخران فشهدا أنّها امرأة فلان، فاعتدل الشهود و عدلوا، فقال: يقرع بينهم فمن خرج سهمه فهو المحقّ و هو أولى بها). «١» ٢- ما رواه في (الفقيه) و (التّهذيب) و (الإستبصار) عن سماعة، قال: إنّ رجلين اختصما إلى عليّ عليه السلام في دابة، فزعم كلّ واحد منهما أنّها نتجت على مذوده، و أقام القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٦ كلّ واحد منهما بينه سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين، فعلم السهمين كلّ واحد منهما بعلامه، ثم قال: اللهم ربّ السموات السّبع، و ربّ الأرضين السّبع، و ربّ العرش العظيم، عالم الغيب و الشّهادة الرّحمن الرّحيم، أيهما كان صاحب الدّابة، و هو أولى بها فأسألك أن يقرع (و يقرع) يخرج سهمه؛ فخرج سهم أحدهما، ففضى له بها). «١» ٣- ما رواه في (الكافي) و (التّهذيب) و (الإستبصار) و (الفقيه)، عن داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في شاهدين شهدا أعلى أمر واحد، و جاء آخران فشهدا على غير الّذى شهدا، و اختلفوا، قال: يقرع بينهم، فأبهم قرع عليه اليمين فهو أولى بالقضاء). «٢» إلى غير ذلك من الروايات في هذا الباب التي جمعها صاحب (الوسائل) في كتاب القضاء، في باب عقده لحكم «تعارض البيّتين و ما ترجح به أحدهما». و بعضها و إن كانت مطلقة، و بعضها مقيدة، إلّا أنّ طريق الجمع بينهما بالتّقييد واضح. و قد أفتى بمضمونها مشهور المتأخّرين، و جمع من أكابر القدماء رضوان الله عليهم فقالوا: «إذا لم يكن العين في يد واحد من المتداعيين قضى بأرجح البيّتين عدالة، فإن تساوى قضى لأكثرهما شهوداً، و مع التّساوى عدداً و عدالة يقرع بينهما، فمن خرج اسمه أحلف و قضى له». و استنادهم في ذلك إلى هذه الروايات التي عرفت نموذجاً منها، و إن كان فيها بعض ما يناهها. و قد ذكروا له توجيهات، فراجع، و تمام الكلام في نفس هذه المسألة في محلّها. الطائفة الثّانية: ما ورد في باب عتق المملوك، أو نذر عتقه، و أنّه إذا اشبهه أخرج بالقرعة مثل: ٤- ما رواه الكليني في (الكافي) و الشّيخ في (التّهذيب) عن يونس قال: في رجل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٧ كان له عدّة مماليك فقال: أيكم علمنى آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلمه واحد منهم، ثم مات المولى، و لم يُذَرّ أيهم الّذى علمه، أنّه قال: يستخرج بالقرعة. قال: لا يستخرجه إلّا الإمام؛ لأنّ له على القرعة كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره) «١» و مورد الرواية من الأمور المجهولة التي لها واقع ثابت في الخارج و إن لم نعلمه. و قوله: (لا يستخرجه إلّا الإمام)، سيأتى الكلام فيه إن شاء الله. و عدم وجوب الدّعاء، معلوم، غاية ما فيه أنّه مستحبّ. و الرواية مقطوعة؛ لعدم اسنادها إلى الإمام عليه السلام، ولكن نقلها في الكتب الأربعة، و غير ذلك من القرائن، تؤيد رجوع

الضمير في قوله: (قال يستخرج بالقرعة) إلى الإمام عليه السلام، فتأمل. ٥- ما رواه الشيخ عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، (في رجل: قال أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً، قال: يقرع بينهم، و يعتق الذي قرع) «٢». ٦- ما رواه الشيخ أيضاً عن عبد الله بن سليمان قال سألته عن رجل قال أول مملوك أملكه فهو حرّ فلم يلبث أن ملك سته أيهم يعتق؟ قال يقرع بينهم، ثم يعتق واحداً) «٣». و هاتان الروايتان وإن لم يصرّح فيهما بمسألة التذر، إلّا أنّ القرائن تشهد على حمله عليه، ولذا أوردهما صاحب (الوسائل) أيضاً في باب عقده تحت عنوان: التذر في كتاب العتق. و من الجدير بالذكر أنّه ليس في مورد الروايتين واقع مجهول يراد استكشافه بالقرعة. و هذا دليل آخر على عدم اختصاصها بما له واقع ثابت في نفس الأمر. هذا و في نفس المسألة خلاف؛ و المحكى عن الشيخ في (النهاية)، و الصّيدوق، و جماعة، بل نسب إلى الأ-كثر، هو القول بالرجوع إلى القرعة؛ و قيل بعدم وجوب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٨ الرجوع إليها، و أنّه يتخير في عتق واحد منها إلا أن يموت الناذر فيرجح إلى القرعة، لخبر الحسن الصّيدوق قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فأصاب سته، قال: إنّما كانت نيته على واحد فليختر أيهم شاء فليعتقه) «١». و قد يجمع بينهما تارة بحمل الأمر بالقرعة على الإستحباب، و أخرى بأنّ طريق اختيار واحد منهم هو القرعة؛ فكانت الرواية الأخيرة ناظرة إلى نفى وجوب عتق ما عدا واحداً؛ و أمّا طريق اختيار الواحد فهو مسكوت عنه فيها، فيرجع إلى الروايتين السابقتين، فتأمل. الطائفة الثالثة: ما ورد في باب الوصية بعتق بعض المماليك و أنّه يستخرج بالقرعة مثل: ٧- ما رواه الصّيدوق في (الفقيه) عن محمد بن مروان، عن الشيخ- يعنى موسى بن جعفر عليه السلام- عن أبيه عليه السلام، قال: (إنّ أبا جعفر عليه السلام مات و ترك ستين مملوكاً، فأعتق ثلثهم، فأقرعت بينهم و أعتقت الثلث). «٢» و رواه الكليني، و الشيخ في كتابيهما أيضاً. ٨- ما رواه الشيخ عن محمد بن مسلم، قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون له المملوكون، فيوصى بعتق ثلثهم، فقال: كان على عليه السلام يسهم بينهم). «٣» و مورد الروايتين أيضاً من الأمور التي لا واقع لها في الخارج مجهول عندنا- كما هو واضح-. و الظاهر أنّ المراد من عتق الثلث في الرواية الأولى، الوصية بعتقهم، و إن لم يصرّح فيها بالوصية. و هذا الحكم ممّا لا خلاف فيه كما ذكره في (الجواهر) في كتاب «العتق». الطائفة الرابعة: ما ورد في باب اشتباه الحرّ بالمملوك، و أنّه يستخرج بالقرعة مثل: القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٢٩-٩ ما رواه الشيخ في (التهديب) عن حمّاد، عن المختار، قال: (دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام)، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما تقول في بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيان، أحدهما حرّ و الآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من العيد؟ فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هذا و نصف هذا، فقال أبو عبد الله عليه السلام ليس كذلك ولكنّه يقرع بينهما فمن إصابته القرعة فهو الحرّ، و يعتق هذا فيجعل مولى لهذا). «١» «١٠- ما رواه الشيخ أيضاً عن حمّاد، عن حريز، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال قضى أمير المؤمنين عليه السلام باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم، و بقي صبيان، أحدهما حرّ، و الآخر مملوك، فأسهم أمير المؤمنين عليه السلام بينهما، فخرج السهم على أحدهما فجعل له المال، و أعتق الآخر). «٢» و الاستفادة من هاتين الروايتين لزوم العمل بالقرعة في تشخيص «الحرّ» من «العبد»، فيرث التركة كلّها. ولكن يجب إعتاق الآخر؛ إمّا من جهة بناء العتق على التغليب و لزوم ترجيح جانب الحرّية مهمّا دار الأمر بينها وبين الرّقية، و إمّا من جهة الاحتياط، فإنّ محذور استرقاق الحرّ المحتمل هنا أشدّ من محذور المال. و مع كون القرعة حكماً عاماً لمثل هذه الموارد المشكوكة لا يبقى مجال لما ذكره أبو حنيفة من الرجوع إلى قاعدة «العدل و الإنصاف»، و الحكم بكون نصف كلّ منهما حرّاً، الّذى فيه محذور المخالفة القطعية لما علم بالإجمال، بل قد يلزم منه مخالفة قطعياً للعلم التفصيلي، كما قد ذكر في محلّه، فتدبّر. الطائفة الخامسة: ما ورد في ميراث الخنثى المشكل الذي لا طريق إلى إثبات رجوليّتها و أنوثيتها، و أنّ المرجع فيه هو القرعة. و قد عقد له في (الوسائل) باباً خاصاً في كتاب الميراث تحت عنوان: (إنّ المولود إذا لم يكن له ما للرجال و لاما القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٠ للنساء حكم في ميراثه بالقرعة). و قد مرّ عند ذكر عموّمات القرعة غير واحد منها، مثل رواية «عبد الله بن مسكان»، و مرسله «ثعلبة بن ميمون» و «إسحاق المرادي»، و هي تدلّ على هذا الحكم خصوصاً، و على اعتبار القرعة عموماً. و في نفس الباب بعض الروايات الخاصّة يدلّ على الحكم في خصوص المورد، مثل: ١١- ما رواه في (الكافي)، و

(الفقيه)، و (المحاسن)، عن فضيل بن يسار، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء، قال: يقرع عليه الإمام عليه السلام أو المقرع، يكتب على سهم عبد الله، وعلى سهم أمه الله، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك (يوم القيامة) فيما كانوا فيه يختلفون، بين لنا أمر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب، ثم طرح السهمان في سهم مبهم، ثم تجال السهمان، على ما خرج ورث عليه) «١» هذا ولكن في العمل بهذه الروايات خلاف بين الأصحاب المذكور في كتاب الميراث. فقد ذهب الشيخ في الخلاف، وبعض آخر، إلى أنه إذا لم يكن هناك أماره على أحد الأمرين يعمل بالقرعة، بل ادعى الشيخ قدس سره الإجماع عليه؛ ولكنه كما ترى. وذهب كثير من الأصحاب منهم المفيد، والصدوقان، والشيخ في (النهاية)، وابن حمزة، وابن زهرة، والمحقق الطوسي، والشهيدان، والعلامة ولده، وغيرهم على ما حكى عنهم، بل هو المشهور، إلى أنه يعطى نصف ميراث الرجل ونصف ميراث المرأة. وقد حكى الإجماع عليه أيضاً، ويدل عليه غير واحد من الروايات. وذهب بعض آخر كالْمفِيد والمُرتَضَى فيما حكى عنهما قدس سرهما إلى وجوب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣١ عدّ أضلاعه فإن استوى جنباه فهي امرأة، وإن اختلفا فهو ذكر. ولكن مستندهم في ذلك ضعيف. وكيف كان فالمسألة خلافية، والمشهور عدم العمل بروايات القرعة هنا. الطائفة السادسة: ما ورد في اشتباه حال الولد، وأنه من أي واحد ممن واقعوا أمه بالشبهة، مثل: ١٢- ما رواه في (التهذيب) و (الفقيه) عن معاوية بن عمّار، بن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد فولدت فادعو جميعاً، أقرع الوالي بينهم، فمن قرع كان الولد ولده، ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية. الحديث) «١» ١٣- ما رواه الشيخ في (التهذيب) أيضاً عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (إذا وقع الحرّ والعبد والمشرك على امرأة في طهر واحد، وأدعوا الولد أقرع بينهم، وكان الولد للذي يقرع) «٢» ١٤- ما رواه الشيخ أيضاً عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (قضى على عليه السلام، في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل أن يظهر الإسلام، فأقرع بينهم فجعل الولد للذي قرع، وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين، فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجذه قال: وقال: وما أعلم فيها شيئاً إلّا ما قضى به عليّ عليه السلام «٣»). ١٥- ما أرسله المفيد في (الإرشاد) قال: (بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً إلى اليمن، فرقع إليه رجلان بينهما جارية يملكان رقها على السوء، قد جهلا خطر و طنها معاً، فوطئها معاً في طهر واحد، فحملت و وضعت غلاماً، فقرع على الغلام بإسميهما فخرجت القرعة لأحدهما، فالحق به الغلام وألزمه نصف قيمته أن لو كان عبداً القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٢ لشريكه، فبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله القضية فأمضاها وأقر الحكم بها في الإسلام «١»). إلى غير ذلك من الروايات الدالة على هذا الحكم وقد مرّ في الروايات العامة أيضاً بعض ما يدل عليه. ولا يخفى أنّ ما ورد فيه من إطلاق الحكم فيما إذا وقع رجال متعدّدون على امرأة في طهر واحد إمّا محمول على ما إذا كان ذلك لشبهة حصلت لهم، أو لعدم الإطلاع على الحكم كما كان الحال. في الجاهلية، أو لغير ذلك. وفي نفس الروايات مضافاً إلى القرائن الخارجية، ما يشهد لهذا المعنى. وإمّا محمول على ما ذكره في كتاب النكاح، من أنّ الأمة المشتركة إذا وطأها أحد الشركاء أثم ووجب تعزيره، لكن لا يعدّ زانياً فلا ينفي عنه الولد؛ بل يكون عاصياً ويلحق به الولد، وتكون الجارية أم ولد، ويغرم حصية الشريك من الأمّ والولد. ولعلّ الأقرب هو هذا المعنى؛ فإنّ لسان بعض هذه الروايات يأبى عن الحمل على الوطء بالشبهة. وعلى كلّ حال فالرجوع إلى القرعة في المقام مشهور بين الأصحاب، بل لم نجد فيه مخالفاً؛ إلّا أنّ هنا إشكالاً في إلزام من يلحق به الولد بالقرعة، بالغرامة للباقيين، وهو أنّه كيف يُلزم بذلك مع أنّهم مدعين للولد، ولازم هذه الدعوى عدم استحقاقهم للقيمة، أخذاً بمقتضى إقرارهم، فهم غير مستحقين؛ لقاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم. والظاهر، أنّ هذا الإشكال ألجأ بعضهم إلى حمل الغرامة في الروايات على غرامة الأم؛ لأنّها تصير أم ولد لمن لحق به الولد، فعليه الغرامة للباقيين. وهذا الحمل عجيب؛ فإنّه مضافاً إلى كونه منافياً لصريح بعض روايات الباب مثل رواية معاوية بن عمّار «٢»، المصرّح فيها ب«قيمة الولد»، لا يدفع الإشكال، لجريان نفس الإشكال في الأمّ أيضاً، لأنّ كلّ واحد منهم يدعى أنّها ولد له، فكيف يحلّ له أخذ القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٣ سهمه من قيمتها؟! هذا ولكن قد يجاب عن الإشكال بوجهين

آخرين: أحدهما: إن هذه الإقرارات مسموعة إذا لم يكن هناك أماره تدل على بطلانها، فإذا دلت القرعة على إلحاق الولد بواحد منهم و نفيه عن آخرين، كان كما إذا علم بكون الولد ولدًا له و أمه أم ولد له، فحينئذ يجب العمل بمقتضى الأماره، و تسقط الإقرارات. ثانيهما: إن المراد من ادعاء الولد هنا ليس ادعاء العلم بأنه من نطفته؛ لعدم إمكان حصوله عادة لأحد بعد واقعة الجميع لها في طهر واحد، بل المراد إرادة كل واحد أخذ الولد و إلحاقه بنفسه، لأنه يحتمل انعقاده من نطفته؛ فإن وقوع مثل هذه الدعوى - لاسيما بين عوام الناس - أمر شائع في أمثال المقام الذي يدور أمر شيء بين عدده منهم مع تساوى الإحتمال بالنسبة إلى الجميع. إذن لا يكون هناك إقرار من أحد منهم بكون الولد ولدًا له واقعاً و أمه أم ولد كذلك. و هذا الوجه أقوى من سابقه، و أوفق بمورد الروايات، و على كل حال العدول عما ذكره الأصحاب في المسئلة لمثل هذا الإشكال مما لا وجه له. الطائفة السابعة: ما ورد في اشتباه الموطوءة، و أنها إذا اشتبهت استخرجت بالقرعة مثل: ١٦- ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن محمد بن عيسى، عن «الرجل» أنه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة؟ قال: إن عرفها ذبحها و أحرقتها، و إن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها، فتذبح و تحرق، و قد نجت سائرها» ١٧- ما رواه حسن بن علي بن شعبة في (تحف العقول) عن أبي الحسن الثالث عليه السلام في جواب مسائل يحيى بن أكثم قال: (و أمّا الرجل الناظر إلى الراعي و قد نزا على القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٤ شاة، فإن عرفها ذبحها و أحرقتها و إن لم يعرفها قسم الغنم نصفين و ساهم بينهما، فإذا وقع على أحد النصفين فقد نجا النصف الآخر، ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى تبقى شاتان، فيقرع بينهما، فأيهما وقع السهم بها ذبحت و أحرقت و نجا سائر الغنم). «١» بل قال في (الجواهر): «بلا خلاف فيه؛ للخبرين المنجبرين بذلك». و علمه الحاجة إلى الانجبار في حديث (تحف العقول) واضح، من جهة إرساله. و أمّا في رواية الشيخ في (التهذيب)، فلكون محمد بن عيسى - الظاهر كونه محمد بن عيسى بن عبيد المعروف بالعبدي - محللاً للكلام بينهم؛ فقد وثقه بعضهم و أثنى عليه كمال الثناء، و ضعفه بعض آخر و قال: لا أثق بما يتفرد به؛ مضافاً إلى عدم التصريح باسم المروي عنه. و قد عثرت على كلام جامع حول سند الحديث للعلامة المجلسي قدس سره أحببت إيراده لما فيه من التأييد لما نحن بصدده قال قدس سره بعد ذكر حديث محمد بن عيسى ما هذا نصه: «الظاهر أن الرجل أبو الحسن عليه السلام و هذا مختصر من الحديث الذي رويناه أولاً» أشار بذلك إلى مرسله (تحف العقول) ثم قال: «و قال في (المسالك): بضمون الرواية عمل الأصحاب مع أنها لا تخلو عن ضعف و إرسال؛ لأن راويها محمد بن عيسى عن الرجل، و محمد بن عيسى مشترك بين الأشعري الثقة، و اليقطيني و هو ضعيف، فإن كان المراد بالرجل الكاظم عليه السلام كما هو الغالب فهي مع ضعفها بالاشتراك مرسله، لأن كلا الرجلين لم يدرك الكاظم عليه السلام، و إن أريد به غيره أو كان مبهماً كما هو مقتضى لفظه فهي مع ذلك مقطوعة. ثم قال المجلسي: و أقول: يرّد عليه أن الظاهر أنه اليقطيني كما يظهر من القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٥ الأمارات و الشواهد الرجائية، لكن الظاهر ثقته وثاقته، و القدح فيه غير ثابت؛ و جلّ الأصحاب يعدّون حديثه صحيحاً. و كون المراد بالرجل الكاظم عليه السلام غير معروف، بل الغالب التعبير بالرجل و الغريم و أمثالهما عند شدة التقيّة بعد زمان الرضا عليه السلام، و هذا بقريته الزاوي يحتمل الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام؛ لكن الظاهر هو الهادي بقريته الزاوية الأولى فظهر أن الخبر صحيح، مع أنه لم يرده أحد من الأصحاب» «١» و على كل حال قد عرفت أن أصل الحكم هنا ممّا لا غبار عليه، لعدم نقل الخلاف عن أحد منهم، و انجبار الروايتين لو كانا ضعيفتين بعملهم. ثم إنه لا يبعد أن يكون وجه إجراء القرعة فيها و جعل المورد من الأمور المشكّلة مع أن قاعدة الاحتياط في أطراف الشبهة المحصورة تقتضى الاجتناب عن الجميع، هو أن ذبح الجميع و إحراقها إمّا ضرر أو حرج، فإذا انتفى الاحتياط لذلك، و لم يمكن الرجوع إلى البراءة كما هو ظاهر، فلم يبق هنا طريق إلى المجهول إلّا القرعة. ثم لا يخفى عليك أن مورد هذه المسألة المتفق فيها ليس من حقوق الناس و لا من الأمور المتنازع فيها، و لا يحتاج إلى إقامة الدعوى و القضاء الشرعي؛ فما قد يقال من أن روايات القرعة مخصوصة باب القضاء و التنازع مما لا وجه له. الطائفة الثامنة: ما ورد في طريق إجراء القرعة و كيفيتها و شرائطها ممّا يدل على مشروعيتها القرعة في الجملة و هي روايات: ١٨- ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن حماد، عمّن ذكره، عن أحدهما عليه السلام قال: (القرعة لا تكون إلّا للإمام) «٢». و سيأتي إن شاء

الله أن هذا الشرط ليس على نحو الوجوب. ١٩- ما رواه ابن طاووس في كتاب أمان الأخطار و في (الاستخارات) نقلًا عن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٦ كتاب عمرو بن أبي المقدم عن أحدهما عليه السلام- في المساهمة- يكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أسألك بحق محمد وآل محمد، أن تصلي على محمد وآل محمد، وأن تخرج لي خير السهمين في ديني و دنيائي و آخرتي، و عاقبة أمري في عاجل أمري و آجله إنك على كل شيء قدير، ما شاء الله، لا قوة إلا بالله، صلى الله على محمد وآله» ثم تكتب ما تريد في الرقعتين، و تكون الثالثة غفلاً، ثم تجيل السهم، فأیما خرجت عملت عليه و لا تخالف؛ فمن خالف لم يصنع له، و إن خرج الغفل رميت به) «١» و سیأتی الكلام إن شاء الله في استحباب هذا الدعاء، إلى غير ذلك. الطائفة التاسعة: ما يدل على وقوع القرعة أو مشروعيتها في الأمم السالفة، مما يستشعر منه رائحة الرضا بها و امضائها مثل: ٢٠- ما رواه الصيّدوق في (الفقيه) و (الخصال) عن حريز، عن أبي جعفر عليه السلام قال: أول من سوهم عليه مريم بنت عمران، و هو قول الله عزّ و جلّ: «وَمَا كُنْتَ لِمَدْيِهِمْ إِذْ يُلْقَوْنَ أَفْئَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ» و السهم ستة؛ ثم استهموا في يونس لما ركب مع القوم فوقفت السفينة في اللجء، فاستهموا فوقع على يونس ثلاث مرّات، قال: فمضى يونس إلى صدر السفينة، فإذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه، ثم كان عند عبدالمطلب تسعة بنين، فنذر في العاشر إن رزقه الله غلاماً أن يذبحه، فلما ولد عبدالله، لم يكن يقدر أن يذبحه و رسول الله صلى الله عليه و آله في صلبه، فجاء بعشر من الإبل، فساهم عليها و على عبدالله فخرجت السهم على عبدالله، فزاد عشرًا، فلم تزل السهم تخرج على عبدالله و يزيد عشرًا، فلما أن خرجت مائة خرجت السهم على الإبل، فقال عبدالمطلب ما أنصفت ربّي، (فأعاد السهم ثلاثاً، فخرجت على الإبل، فقال: لأن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٧ علمت أن ربي قد رضى، فنحراها) «١». و في الرواية جهات من البحث: الأولى: يظهر من سياق عبارة الإمام عليه السلام إجمالاً ارتضاؤه بما نذر جدّه عبدالمطلب عليه السلام من ذبح ولده عبدالله؛ فإنه لو كان ذلك أمراً منكراً كان من البعيد ذكره مع السكوت عليه. مع أنّنا نعلم بأنّ هذه النذر غير ماض قطعاً، لا في هذه الشريعة و لا في الشرائع السابقة؛ لأنكار العقل له، مضافاً إلى ورود التصريح به عنهم عليهم السلام، فقد روى الشيخ قدس سره عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل حلف أن ينحر ولده؟ قال: ذلك من خطوات الشيطان «٢» و من المعلوم أنّه لا فرق في ذلك بين الحلف و النذر بل الأمر في الحلف أوسع. و يمكن أن يقال بأنّ نذر عبدالمطلب ذبح ولده كان بمعناه الأعمّ من ذبحه أو أداء ديته في سبيل الله، و من المعلوم أنّ المنذور و إذا كان كلياً له مصاديق محلّلة و محرمة جاز النذر، فتدبر. أو يقال بأنّ هذا النذر و إن لم يكن منعقداً من أصل، ولكن مقتضى تعظيم أمر الله هو أن يفدى عنه بشيء إمّا ثمن ديته، أو بشيء آخر. و يشهد له ما رواه الشيخ أيضاً عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام: (أنّه أتاه رجل فقال: إنّي نذرت أن أنحر ولدي عند مقام إبراهيم عليه السلام إن فعلت كذا و كذا ففعلته، فقال عليه السلام: اذبح كبشاً سميناً تتصدق بلحمه على المساكين «٣». الثانية: أنّ ظاهر الرواية كون مريم أول من سوهم عليه و اقترح في حقّه، و كون مساهمة يونس بعده؛ مع أنّ يونس بن متى عليه السلام- كما تشهد به التواريخ- كان قبل مريم بمئات من السنين؛ ففي بعض التواريخ أنّه كان قبل ميلاد عيسى عليه السلام به ٨٢٥ سنة، و في بعضها الآخر أنّه كان قبله بأكثر من ذلك، كيف و هو من أنبياء بني إسرائيل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٨ الذين كانوا قبل عيسى عليه السلام؟! و غاية ما يمكن أن يقال في حلّ هذا الإشكال أنّ المراد بالأولية، تقدّم ذكرها في القرآن الكريم، فإنّ قضية مساهمة مريم واردة في سورة «آل عمران»، و مساهمة يونس في سورة «الصفّات»، فتأمل. الثالثة: الظاهر من قضية نذر عبدالمطلب شيخ الحجاز أنّ القرعة التي جعلها طريقاً لحلّ مشكله و مجهوله كانت في الشبهات الحكمية، فإنّه لم يكن هناك موضوع خارجي مشتبه أراد كشفه بها، بل المجهول كان هو رضا الربّ جلّ و علا؛ و لاشكّ أنّه من سنخ الشبهات الحكمية، مع أنّه لا إشكال في عدم جواز الاتكال على القرعة في الأحكام الشرعية، و لم يقل أحد بها، بل الكلام في حدود جريانها في الموضوعات فقط. و يمكن الجواب عنه بأنّ ذلك منه إنّما كان من جهة عدم إمكان كشف مرضاه ربّه في تلك القضية الخاصّة بغير هذا الطريق، و هذا بخلاف ما بأيدينا من الأحكام، فإنّ أمرها من ناحية الأدلّة الخاصّة أو العامّة أو الأصول العمليّة الجارية فيها

ظاهر واضح. والإنصاف أن قضية نذر عبدالمطلب كانت قضية خاصة، واردة في واقعه خاصة، مبهمة من جهات شتى. ولكن لا يضرنا ابهامها، لاسيما مع عدم ظهور إمضاءها بتمامها في الإسلام. بل لعلّه إشارة إلى نقل تاريخي يدلّ على أن القرعة كانت قبل الإسلام في الأمم السالفة، أو في العرب، والأمر في ذلك سهل. ٢١- ما رواه المجلسي في (البحار) عن (الأمالى) عن ابن عباس- في قصة يوسف بعد مجيء إخوته إليه، وهم له منكرون-، فقال لهم يوسف: «إني أحبس منكم واحداً يكون عندي وارجعوا إلى أبيكم وقرأوه مني السلام، و قولوا له يرسل إليّ بانه الذى زعمتم أنّه حبسه عنده ليخبرني عن حزنه ما الذى أحزنه؟ و عن سرعة الشيب إليه قبل أو ان مشييه، و عن بكائه و ذهاب بصره». فلما قال هذا اقترحوا بينهم فخرجت القرعة على شمعون، فأمر به فحبس. (الحديث) «١» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٣٩ وهذا الحديث و إن لم يكن مروياً إلا عن ابن عباس، و لا يتصل سنده بالمعصوم، إلا أن الظاهر أن ابن عباس- و هو حبر الأئمة- أخذ من النبي صلى الله عليه وآله، أو الوصى عليه السلام و هو تلميذه، أو من منبع آخر يُعْبَأُ به من الكتب. و هو دليل على أن الاقتراع كان معمولاً في ذاك العصر، لترجيح ما لا ترجيح فيه واقعاً، دفعاً للفساد و النزاع، و كان ذلك بمري و مسمع من يوسف عليه السلام، بعد ما أتاه الله علماً و حكماً. ٢٢- ما رواه هو قدس سرّه في استعمال موسى بن عمران عليه السلام التمام الذى كان في أصحابه بالقرعة بتعليم الله إياه. عن عثمان بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن الله أوحى إلى موسى عليه السلام: إن بعض أصحابك ينم عليك فأحضره (فأحذره)، فقال: يارب لا أعرفه، فأخبرني به حتى أعرفه، فقال: يا موسى عبت عليك النميمة و تكلفني أن أكون تماماً؟ قال: يارب فكيف أصنع؟ قال الله تعالى: فرّق أصحابك عشرة عشرة، ثم تفرق بينهم فإنّ السهم يقع على العشرة التى هو فيهم، ثم تفرقهم و تفرق بينهم فإنّ السهم يقع عليه. قال فلما رأى الرجل أن السهم تفرق قام فقال: يا رسول الله أنا صاحبك، لا والله لا أعود أبداً) «١» و لاشكّ في أنّ هذه الرواية تشير إلى قضية وردت في واقعه خاصة كانت لها مساس ببعض نواحي حياة موسى عليه السلام، و لم تكن موضوعاً لحكم شرعى خاص، و لو كانت لم يكن الرجوع إلى القرعة من هذه الجهة. و هذا دليل على كون القرعة طريقاً قطعياً لكشف الواقع المجهول، و من الواضح أنّه لا يتعدى منها إلى غيرها. الطائفة العاشرة: ما ورد في عمل النبي الأعظم صلى الله عليه وآله بالقرعة في غير مورد من القضايا التى حدثت في حياته ممّا كانت مظنةً للتنازع و مثاراً للبغيضاء مثل: ٢٣- ما رواه في (البحار) في قصة عائشة، عن الزهري، عن عروة بن الزبير و سعيد بن المسيب و غيرهما، عن عائشة أنّها قالت: (كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد سفراً أفرع القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٤٠ بين نسائه)، فأتيهنّ خرج اسمها خرج بها- (الحديث) «١». و دلالتها- مع قطع النظر عن سندها- واضحة على استمرار سيرته صلى الله عليه وآله في غزواته و أسفاره باختيار بعض نسائه بالقرعة. ٢٤- ما رواه في (البحار) أيضاً عن إرشاد المفيد قدس سره في باب غزوة ذات السلاسل، من أنّه صلى الله عليه وآله أفرع بين أصحاب الصيفة- بعد ما قام جماعة منهم و قالوا نحن نخرج إليهم- فخرجت القرعة على ثمانين رجلاً منهم و من غيرهم الحديث «٢». ٢٥- ما رواه هو أيضاً في باب غزوة حنين من أنّه صلى الله عليه وآله لَمّا كلمته أخته الرضاعية «شيماء» بنت حليمة السعدية، في الغنائم التى أخذها المسلمون قال: «أما نصيبى و نصيب بنى عبدالمطلب فهو لك، و أمّا ما كان للمسلمين فاستشفعى بى عليهم، فلما صلوا الظهر قامت فتكلّمت و تكلموا، فوهب لها الناس أجمعون، إلا الأقرع بن حابس، و عينيه بن حصن، فإنهما أبا أن يهبا، و قالوا: يا رسول الله، إن هؤلاء قد أصابوا من نساتنا، فنحن نصيب من نساتهم مثل ما أصابوا،- فأفرع رسول الله بينهم- إلى أن قال- فأصاب أحدهما خادماً لبني عقيل، و أصاب الآخر خادماً لبني نضير فلما رأيا ذلك وهبا ما منعاً» «٣» و فى هذا الحديث دلالة على جواز الرجوع إلى القرعة عند قسمة الغنائم و شبهها. هذا تمام الكلام فى «الأحاديث العامية» الدالة على حكم القرعة بعمومها أو إطلاقها، و «الخاصة» الواردة فى قضايا معيّنة معلومة، يستأنس منها لإثباتها إجمالاً. و قد ذكرنا منها عشر طوائف. و قد بلغ عدد الأحاديث التى ذكرناها سبعة و ثلاثين حديثاً، بعد حذف المكررات منها. و لعلّ المتتبع يعثر على أحاديث أخرى فى طى أبواب أخرى. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٤١ و قد تحضّل من جميعها أنّ أصل الحكم و العمل به فى هذه الشريعة بل الشرائع السابقة ممّا لاشكّ فيه على إجماله و سنبحت فى تفاصيله إن شاء الله تعالى.

الثالث: بناء العقلاء

قد جرت عادة العقلاء من جميع الأقوام من أرباب المذاهب وغيرهم على الرجوع إلى القرعة عند التنازع أو ما يكون مظنة له، في الحقوق الدائرة بين أفراد مختلفة، أو من الأمور التي لا بد لهم من فعلها، ولها طرق متعددة يرغب كل شخص في نوع منها، ولا مرجح هناك، ويكون ابقاء الأمر بحاله مثاراً للتنازع والبغضاء. ففي ذلك كله يتوسلون بالقرعة، ويرونها طريقاً وحيداً لحل هذه المشكلات، لا محيص عنها. ونشير هنا إلى بعض ما تداول فيه القرعة بينهم توضيحاً لهذا الكلام: منها: قسمة الأموال المشتركة بين شخصين أو أشخاص؛ سواء حصلت من ناحية التجارة أو الإرث أو غير ذلك، إذا لم يتراضوا بنحو خاص من القسمة، وكان هناك أموال متشاكلة في القيمة مختلفة من حيث الرغبات؛ فإنه لا شك في رجوعهم إلى القرعة في مثلها. وهكذا في تقسيم البيوت، أو الدور، أو القطع من الأرض المتشابهة، بين أشخاص متعددين، التي يكون إيكال الأمر إلى اختيارهم فيها مظنة للتنازع، ووقوع الخلف والتنازع. وكذلك تقسيم مياه الأنهار المشتركة بين الفلاحين، إذا لم يكن هناك مقياساً يرجح به بعضهم على بعض؛ ففي كل ذلك يرجع إلى القرعة. ومنها: ما إذا كان هناك وظيفة خاصة يكفي في القيام بها عدد معين، وكان هناك جمع كثيرون صالحون له، وكان تخصيص بعضهم بها دون بعض، تحميلاً بغير دليل و مثاراً للفتنة؛ فحينئذ يرجع إلى القرعة. وكذلك حال الموظفين من العسكريين والقواعد الفقهية، ج 1، ص: 342 غيرهم، بالنسبة إلى بعثهم إلى أماكن مختلفة وغيرها، إذا لم يكن هناك معين أو مرجح. ومنها: إذا كان هناك أمر يجب قيام كل واحد به، ولكن تدريجاً، وكان تقديم بعض وتأخير آخر بلا دليل ظلماً وإجحافاً ومسبباً للضغائن، ولم يكن هناك طريق آخر يرجع إليه، فلا شك حينئذ في رجوعهم إلى القرعة. إلى غير ذلك من أشباهه. وبالجملة لا شك في اعتبار القرعة بين العقلاء إجمالاً، ورجوعهم إليها، وفصل النزاع أو ما يمكن أن يقع النزاع فيه بها. والظاهر أن هذا ليس أمراً مستحدثاً في عرفنا، بل كان متداولاً بينهم منذ قديم الأيام. والظاهر أن رجوع أهل السفينة إليها، في تعيين من يلقي في البحر - في قضية يونس -، وكذلك رجوع عبادة بنى إسرائيل إليها، في أمر مريم لم يكن استناداً إلى حكم شرعي وضع في شرائعهم، بل استناداً إلى حكم عقلائي كان متداولاً بينهم من قديم الأزمنة. وهكذا الكلام في رجوع شيخ البطحاء عبدالمطلب إليها في تعيين فداء ولده عبدالله، حيث إن الظاهر كونه أيضاً من هذا الباب. كما أنه لا شك في أن رجوعهم إليها ليس لكشفها عن الواقع، وإراءتها شيئاً مجهولاً لهم؛ فإنه لا كاشفية فيها عندهم أصلاً، وإنما يعتبرونها للفرار عن الترجيح بالميول والأهواء، وما يكون مثاراً للفتنة والبغضاء، لكونه ترجيحاً بلا مرجح.

الزابع: الإجماع

ويمكن التمسك لإثبات حجية القرعة، بالإجماع واتفاق العلماء عليها، في أبواب كثيرة من الفقه، يظهر لمن راجعها. وقد أشرنا إلى بعضها عند نقل أحاديث الباب و عملهم بها. و ناهيك في ذلك ما ذكره المحقق النراقي في المقام حيث قال: «أما الإجماع فثبوته في مشروعيتها القرعة و كونها مرجعاً للتمييز و المعرفة في الجملة مما لا شك القواعد الفقهية، ج 1، ص: 343 فيه، و لاشبهة تعتريه. كما يظهر لكل من تتبع كلمات المتقدمين و المتأخرين في كثير من أبواب الفقه، فإنه يراهم مجتمعين على العمل بها، و بناء الأمر عليها طراً. (1)» وقال المحقق الآشتياني في كلام له في المقام: «أما أصل مشروعيتها القرعة فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين، بل إجماعهم عليه، بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة. و يكفي في القطع بتحقيق الإجماع ملاحظة الإجماعات المتواترة المنقولة في ذلك من زمان الشيخين إلى زماننا هذا، كما هو واضح لمن راجع كلماتهم، بل يمكن دعوى الضرورة الفقهائية عليه» (2) هذا ولكن يمكن الإيراد على جعل

الإجماع دليلاً مستقلاً في المسألة، بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين من اعتبار الإجماع من جهة الكشف عن قول المعصوم عليه السلام، فإنّ الظاهر أنّ مستند المجمعين كلّهم أو جلّهم هو الأدلة الثلاثة السابقة، ولاسيما الأخبار التي هي عمدة أدلة المسألة. ولا أقلّ من احتمال ذلك، ومع لا يستفاد من الإجماع أزيد ممّا استفيد منها. هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها أو يمكن إقامتها لإثبات هذه القاعدة، وقد عرفت أنّ مجموعها كافٍ في إثباتها وتحكيم أساسها، فلنرجع إلى بيان مفادها، وما يستفاد منها عموماً أو خصوصاً، وحدودها وشرايطها.

المقام الثاني: في مفاد القاعدة وحدودها

لقد تحضّل من جميع ما ذكرنا من الأدلة أنّ مشروعيتها القرعة على إجمالها ممّا لا شكّ فيها، وإنّما الكلام في أمور: 1- هل هي عامّة لكلّ أمر مشكل؟- وما المراد من المشكل؟- أو خاصية ببعض الأبواب؟ وأنها هل تختصّ بأبواب المنازعات وتزاحم الحقوق أو تجرى في غيرها القواعد الفقهية، ج 1، ص: 344 أيضاً. 2- أنه هل يشترط في العمل بها في كلّ مورد عمل الأصحاب بها فيه- كما قيل- أو لا؟ 3- أنها من الأمارات، أو من الأصول العمليّة، أو فيها تفصيل؟ 4- نسبتها مع غيرها من الأمارات والأصول. فنقول- ومن اللّٰه سبحانه نستمد التوفيق والهداية:- أمّا الأول: فالحقّ أنّه ليس في عناوين الأدلة من عنوان: «المشكل» عين ولا أثر، وإنّما المذكور فيها عنوان: «كلّ مجهول». كما في رواية محمد بن حكيم عن أبي الحسن موسى عليه السلام، و كما في مرسله الشيخ في (النهاية) عنه عليه السلام وعن غيره من آباءه وأبنائه عليهم السلام. وقد قال المحقّق التراقي قدس سره بأنّ الزوايه الأولى قد حُكي الإجماع على ثبوتها وعلى روايتها. «1» وقد ورد في مرسله (فقه الرضا)- بناءً على كونها رواية عن المعصوم:- (و كلّ ما لا يتهيأ فيه الإشهاد عليه). والظاهر أنّ المراد بالمجهول هو المجهول المطلق، أعني: ما لا طريق إلى معرفته حاله لا من الأدلة القطعية ولا الظنّية، ولا من الأصول العمليّة؛ بأن لا يكون مجراها، أو كان ولكن كان في العمل بها فيه محذور، كما في مورد الغنم الموطوءة المشتبهة في قطع غنم؛ فإنّ الأصل العملي فيها وإن كان هو الإحتياط بالاجتناب عن الجميع إلّا أنّه مستلزم للعسر والحرج والضّرر الكثير فألغاه الشارع، فصار مجهولاً مطلقاً، فأمر بالرجوع فيها إلى القرعة. وعلى هذا كلّ ما كان معلوماً بأحد الطرق والموازن الشرعيّة، قطعياً كانت أو ظنّية، أمارة كانت أو أصلاً، لم يكن داخلًا تحت عنوان «المجهول» الوارد في أخبار القواعد الفقهية، ج 1، ص: 345 الباب. ويؤيد ذلك جداً أنّ مجرى القرعة عند العقلاء أيضاً ما لا يمكن حلّه بشيء من الطرق والأصول الدائرة بينهم، بحيث كان ترجيح بعض الاحتمالات على بعض من قبيل الترجيح بلا مرجح. وقد عرفت أنّ الشارع المقدّس قد أمضى طريقتهم، وإن أضاف إليها بعض ما سيأتى الإشارة إليه إن شاء الله. ثمّ أنّه، لا إشكال ولا كلام في اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعيّة، وعدم جريانها عند الشكّ في الأحكام الكليّة الشرعيّة؛ لاختصاصها عند العقلاء والعرف بها. كما أنّه ليس في شيء من الموارد الخاصية التي ورد في الشرع إجراء القرعة فيها غير الشبهات الموضوعيّة كما عرفت. نعم، الظاهر من قضيه عبدالمطلب واستكشاف مقدار فداء ولده بالقرعة، جريانها في الشبهات الحكميّة أحياناً، ولكن لا بدّ من توجيهها بما ذكرناه عند نقل روايات الباب عند ذكر هذا الحديث، أو غيره. ثمّ، إنّ الظاهر أنّها لا تختصّ بأبواب المنازعات وتنازع الحقوق، وإن كان أكثر مواردّها من هذ القبيل؛ حتّى ظنّ بعضهم أنّها من مدارك القضاء الشرعي لا غير، وأنّه لا يعتمد على القرعة في غيره؛ وذلك لما رآه من ورود جمل رواياتها في هذا الباب. ولكن الإنصاف أنّ هذا القول ضعيف جداً ومثله في الضعف ما حكاه في (القواعد) عن بعض العامّة أنّ مورد القرعة هو خصوص ما يجوز التراضي عليه؛ لأنّه يرد عليه: أولها؛ أنّ فيها ما لا يربط له باب التنازع والقضاء. وذلك مثل ما نقلنا في الطائفة السابعة من الأخبار الخاصية الواردة في اشتباه «الشاة الموطوءة» أنّها إذا اشتبهت استخرجت بالقرعة. وقد عرفت أنّ الأصحاب عملوا بها حتّى قال في (الجواهر): «إنّه لا خلاف في هذا الحكم؛ للخبرين المنجبرين». القواعد الفقهية، ج 1، ص: 346 ومن الواضح أنّ مسألة اشتباه الشاة الموطوءة بغيرها ليست من أبواب المنازعات المحتاجة إلى القضاء الشرعي، بل هي من الأمور المجهولة المطلقة. وقد عرفت أنّ إجراء القرعة

فيها، وجعلها من الأمور المشككة - بحسب القوم - مع أن الحكم في أمثالها من الشبهات المحصورة هو الاحتياط، ولا فرق ظاهراً بين الشبهة في المقام وبين غيرها من الشبهات المحصورة التي نحكم فيها بالاحتياط بمقتضى العقل والنقل، لعله من جهة أن الاحتياط بذبح جميع الشبهة الواقعة في أطراف الشبهة ضرراً أو حرجاً عظيم على صاحبها، وارتكاب الجميع وعدم الاحتياط في شيء منها مخالف للعلم الإجمالي. فإذا انتفى طريق الاحتياط والبراءة، وكذا الاستصحاب - كما هو ظاهر -، إنحصر الطريق في التخيير. ولكن الشارع المقدس ألغى التخيير هنا؛ لأنّ القرعة وإن لم تكن أمانة على نحو سائر الأمارات الشرعية والعقلية، إلا أن فيها نوعاً من الكاشفة - كما يظهر من أخبارها وسيأتي شرحه إن شاء الله - وهي توجب ترجيح أحد الطرفين على الآخر، فتكون مانعاً عن التخيير. مضافاً إلى ما فيها من رفع الحيرة وسكون النفس، مما ليس في الحكم بالتخيير كما لا يخفى. أما القول بجريانها في المقام تعديداً، واختصاصها بمسألة الشاة الموطوءة، وعدم جريانها في غيرها من أمثاله المشككة، فهو كما ترى؛ لعدم خصوصية فيه. ثانياً: إنّ الروايات الخاصة الواردة في غير واحد من الأبواب، وإن كانت واردة في موارد تراحم الحقوق، إلا أنه ليس فيها من التنازع عين ولا أثر. مثل ما ورد فيمن قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة، قال: يقرع بينهم ويعتق الذي قرع. (١) فإنّ إطلاقها يشمل ما إذا لم يطلع العبيد على نذره، ولم يقع التشاح بينهم أبداً. بل لعلها ظاهرة في خصوص هذا الفرض، فأراد السائل استكشاف حكمه فيما بينه والقواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٤٧ بين الله. ومثلها غيرها. وكذا ما ورد في باب الوصية بعق بعض المماليك، وأنه يستخرج بالقرعة (١). فإنّ إطلاقها أيضاً يشمل ما إذا لم يقع التنازع بينهم أصلاً، لولم نقل بظهورها في ذلك؛ فيكون السؤال لاستكشاف الحكم الشرعي للمسألة، لاحكمه في مقام القضاء. فهذه الروايات وشبهها وإن كانت واردة في أبواب تراحم الحقوق المحتملة، إلا أن مجرد وقوع التنازع في شيء لا يلازم التنازع والتشاح فيه، حتّى يحتاج إلى القضاء، وليس دائماً مظنة له. فهي أيضاً دليل على عدم اختصاص القرعة بأبواب القضاء. لاسيّما وأنّ مورد هذه الطائفة من الروايات هو ممّا لا واقع له مجهول، بل هناك حقّ متساوي النسبة إلى الجميع، ولا يمكن إعطاؤه إلا - واحداً منهم. ولكن لمّا كان إيكال الأمر إلى التخيير مظنة للإجحاف، وترجيحاً بلا مرجح، أو ترجيحاً بالميل والأهواء أو كل الأمر فيها إلى القرعة التي لا يكون فيها شيء من ذلك. ثالثاً: إطلاق بعض الأخبار العامة غير الواردة في أبواب التنازع أيضاً دليل على عدم اختصاص القرعة بباب القضاء، مثل قوله: (كلّ مجهول ففيه القرعة). فإنّ ظاهره يشمل المجهولات كلّها، وقع فيها التشاح أم لا. بل الروايات العامة التي وقعت عقب السؤال عن بعض مسائل التنازع أيضاً ظاهرة في ذلك؛ فإنّ المورد لا يكون مخصصاً، فتدبر. رابعاً: الظاهر أنّ بناء العقلاء عليها أيضاً لا يختصّ بأبواب المنازعات، بل يعتمدون عليها في مطلق تراحم الحقوق، وإن لم يكن مظنة للتنازع، فتأمل. وبالجملة القول باختصاص هذه القاعدة بها مع أنه مخالف لظواهر كلمات الأصحاب وإطلاقات روايات الباب، بل صريح بعضها، لا دليل عليه يعتد به كما عرفت.

المقام الثالث: في شرائط جريانها

إشارة

قد يقال إنّ عمومات القرعة لا يجوز العمل بها إلّا فيما عمل به الأصحاب. قال القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٤٨ المحدّث الخبير الشيخ الحرّ قدس سره في (الفصول المهمة) على ما حكى عنه، بعد نقل بعض روايات القرعة وعموماتها: «و معلوم أنّ هذا العموم له مخصّصات كثيرة». وزاد بعضهم أنه لو لم يكن كذلك لجاز لنا ترجيح الحكم في المسائل الشرعية بالقرعة، وقال العلامة الأنصاري قدس سره: «إنّ أدلّة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب، أو جماعة منهم». وكان الوجه فيه أنه لا يمكن العمل بظاهر عموماتها في كلّ مجهول، حتّى مع وجود أمارات أو أصول عملية، من البراءة والاستصحاب وغيرهما، فإنه لم يقل به أحد. فلا

بد من تخصيصها بإخراج جميع هذه الموارد منها. وإن شئت قلت؛ إنها مخصّصة بتخصيصات كثيرة بلغت حدّ تخصيص الأكثر، مع أنّ التخصيص كذلك أمر مستهجن غير جائز. فهذا يكشف عن وجود قرينة أو مخصّص متصل معها وصل إلى أصحابنا الأقدمين ولم يصل إلينا، ولما كان عنوان المخصّص مبهماً عندنا وقرينة مجهولة لنا لم يجز العمل بعموماتها؛ لأنّ إبهامها يسرى إليها - كما ذكر في محلّه -، فحينئذ لا يجوز العمل بها إلّا فيما عمل الأصحاب به. ويردّ عليه: أوّلًا: إنّ احتمال وجود قرائن عندهم غير ما بأيدينا وغير ما أودعوه في كتبهم، ممّا يرشدهم إلى مغزى هذه العمومات، ضعيف جدًّا، ولو كان كذلك فلماذا أهملوا ذكرها في كتبهم المعدّة للزواية؟ ولماذا لم يستندوا إليها في كتبهم الفقهية الإستدلالية، بل استندوا إلى نفس هذه الروايات التي بأيدينا؟ وهل هذا إلّا أغراء بالجهل في موردٍ يجب الإهتمام به؟ فحاشاهم ثمّ حاشاهم. ثانيًا: قد عرفت سابقاً أنّ المراد من «المجهول» الوارد في عمومات الباب، بقرينة شأن ورود رواياتها، وما ثبت عند العقلاء في أمر القرعة، ليس كلّ مشكوك، بل ما ليس طريق إلى إثباته، لا من الأمارات الشرعية والعقلانية، ولا من الأصول العملية العقلية والتقليدية؛ فحينئذ لا يرد عليها تخصيصات كثيرة، كما هو ظاهر القواعد الفقهية، ج 1، ص: 349 و كأنّ منشأ توهم كثرة التخصيص هو ما يظهر من عنوان «المجهول» بادية الأمر، ولكن بعدما عرفت هنا وفيما سبق في تحقيق المراد منه، لا يبقى وجه لهذا التوهم، فراجع وتدبّر. والحاصل أنّ موارد وجود الأمارات والأصول العملية، خارجة عن تحت عمومات القرعة بالتخصّص لا بالتخصيص؛ فإنّها ليست من الجهول بما عرفت له من المعنى.

هل القرعة من الأمارات أو الأصول العملية؟

ظاهر كثير من رواياتها أنّها من الأمارات، بل يظهر من بعضها أنّها أمارة قطعية في موارد لا تخطيء عن الواقع المجهول أبدًا، مثل ما روى عنه صلى الله عليه وآله: (ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله إلّا خرج سهم المحقّ) «1». وما روى في مناظرة الطيّار و زرارة، الدال على أنّ القرعة على طبق رأى زرارة - فقيه أهل البيت عليه السلام - كانت كاشفة عن الواقع كشفًا دائمًا لا يقع التخلف فيه، ولذا لو احتمل كذب المتداعيين جميعاً لابد من إلقاء سهم لهذا و سهم لذاك و سهم مبيع «2» و الظاهر أنّ تفويض الأمر إلى الله والدعاء عندها أيضاً لا يكون إلّا لكشف الواقع المجهول. ويؤيده ما ورد في قضية شيخ البطحاء عبدالمطلب و قرعته لكشف مرضاه ربّه بالفداء عن عبدالله «3». وما ورد في تفسير العياشي، في حديث يونس من قوله: «فجرت السنّة أنّ السهام إذا كانت ثلاث مرّات لا تخطيء» «4» القواعد الفقهية، ج 1، ص: 350 و ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزّ وجلّ، و ألقوا سهامهم إلّا خرج السهم الأصبوب) «1» هذا ولكن يظهر من بعض أخبارها أنّ حجّيتها ليست بملاك كشفها عن الواقع المجهول، بل بملاك أنّها أقرب إلى العدالة، و أبعد من العمل بالميول والأهواء في موارد جريانها، مثل ما ورد في رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام: (و أيّ قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهام، يقول الله: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» «2»). و يؤيد هذا استشهاده بقضية يونس، بناءً على كفاية إلقاء واحد غير معيّن منهم عند الحوت لدفع شرّه؛ فتأمل. و يؤيده أيضاً ما ورد في غير واحد من أخبارها من قوله: (كل ما حكم الله فليس بمخطيء) في مقام الجواب عن قول السائل: (إنّ القرعة تخطيء و تصيب)، بناءً على أنّ المراد منه عدم الخطأ في الحكم بحجّية القرعة، و أنّه إذا حكم الله سبحانه بشيء فيه مصلحة لا محالة، فخطأ القرعة عن الواقع أحياناً لا يمنع عن صحّة هذا الحكم و إشماله على المصلحة، و أمّا لو قلنا: إنّ المراد منه عدم خطأ القرعة عن الواقع المجهول، كان دليلاً آخر على كونها أمارة قطعية. هذا و يمكن أن يقال لامنافاة بين الملاكين، و لآمانع من كون حجّيتها بكليهما: ملاك الإصابتة و ملاك العدالة. و أمّا حمل الأوّل على ما له واقع ثابت مجهول، و الثّاني على ما ليس كذلك، فيدفعه الاستشهاد بملاك العدالة في ذيل مسألة الخنثى المشكل و كيفية ميراثه. «3» بناءً على عدم خروج الخنثى عن الجنسين في الواقع كما هو المشهور. و الإنصاف، أنّه لا يمكن رفع اليد عن تلك الروايات الكثيرة الظاهرة في كونها أمارة على الواقع، إمّا دائماً أو غالباً و لا مانع منه عقلاً إذا انحصر الطّريق فيها و

فوض الأمر إلى الله تبارك و تعالی، العالم بخفیات الأمور اللطيف بعباده. و لقد جربنا هذا الأمر في باب الاستخارة- التي هي من القرعة على ما اختاره القواعد الفقهية، ج 1، ص: 351 بعضهم و ستأتى الإشارة إليه إن شاء الله في آخر المسألة- و رأينا منها عجائب جمة في إصابة الواقع و كشف المجهول، إذا استعملت في محلها، و فوض الأمر إلى الله، و قرنت بالإخلاص و الابتغال. ثم اعلم، أن كون القرعة أماره على الواقع و كاشفاً عنه دائماً أو غالباً لا يوجب تقدمها على «الاصول العمليّة، و لا معارضتها لسائر الأمارات؛ و ذلك لما عرفت من أن أماريتها إنما هي فرض خاص و منحصر بالأمر المجهول المشكك التي لا طريق إلى حلها لا من الأمارات و لا من الأصول العمليّة. و بعبارة أخرى: موضوعها مختص بموارد فقد الأدلة و الأصول الأخر، و عليه فلا تعارض شيئاً منها و لا تقدم عليها، بل إنما تجرى في موارد فقدها. ثم إن من المعلوم أن الكلام في أماريتها و عدمها إنما هو في خصوص ما له واقع ثابت مجهول، و أما ما ليس كذلك من موارد تراحم الحقوق أو المنازعات التي يرجع فيها إلى القرعة، كما في قضية زكريا و تشاح أخبار بنى إسرائيل في كفالة مريم، و كما في قضية يونس - على احتمال مضي ذكره- و كذلك فيمن نذر أو أوصى بعق أول مملوك له فملك سبعة في زمان واحد، و أشباهها، فلا موقع لهذا النزاع فيها، كما هو ظاهر. فالرجوع إليها حينئذ إنما يكون بملاك أقربيتها إلى العدالة و أبعديتها عن الترجيح بلا مرجح الذي يكون منشأ للتشاح و البغضاء غالباً.

هل تختص القرعة بالإمام أو نائبه؟

بقي هنا شيء، و هو أن إجراء القرعة هل يجوز لكل أحد، أو يختص بحكام الشرع، أو خصوص الإمام عليه السلام؟ أما الأخير فالظاهر أنه لا يقول به أحد؛ فإن لازمه تعطيل القرعة بتأ عند عدم حضوره عليه السلام، و كلمات الأصحاب متفقة على خلافه، فهم يعتمدون عليها في كثير من القواعد الفقهية، ج 1، ص: 352 المسائل الفقهية، و كتبهم مشحونة بذلك. و أما الثاني فقد ذهب إليه بعضهم كالمحقق النراقي قدس سره في عوائده، فقال بإختصاصها به عليه السلام أو بنائيه الخاص أو العام؛ لعدم أدلة الثبابة عنه عليه السلام، إلا أنه قال: (و يستثنى منه ما خرج بالدليل، كمسألة الشاة الموطوءة). و فضل المحدث الكاشاني قدس سره فيما حكى عنه من كتابه (الوافي) بين ما كان له واقع ثابت مجهول فيختص بالإمام عليه السلام، و ما ليس كذلك فهو عام. و ما أفاده مع أنه لا دليل عليه مخالف أيضاً لكلمات الأصحاب و فتاواهم؛ لأننا نراهم معتمدين عليها عند عدم حضوره عليه السلام فيما له واقع مجهول و ما ليس له على حد سواء. هذا بحسب الأقوال. و أما الروايات الواردة في القرعة فالسنتها مختلفة؛ يظهر من بعضها اختصاصها بالإمام عليه السلام، مثل رواية ثعلبة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (سئل عن مولود ليس بذكر و لا أنثى ليس له إلدبر كيف يورث؟ قال: يجلس الإمام و يجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعون الله، و يجال السيهام عليه، أي ميراث يورثه أميرا الذكّر أو ميراث الأنثى؟ فأى ذلك خرج عليه ورثته. الحديث). «1» و ما في مرسله حماد عن أحدهما عليه السلام: (القرعة لا تكون إلا للإمام) «2». و ما في رواية يونس قال: (في رجل كان له عدة ممالك فقال أيكم علمنى آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلمه واحد منهم؛ ثم مات المولى و لم يدر أيهم الذى علمه؟ قال: يستخرج بالقرعة؟ قال: لا يستخرجه إلا للإمام؛ لأن له على القرعة كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره) «3». و ظاهر هذه الروايات لاسيما الأخيرتين إختصاصها بالإمام عليه السلام. و يظهر من بعضها الآخر كونها من وظائف اللوالى، مثل ما في مصححة معاوية بن القواعد الفقهية، ج 1، ص: 353 عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد، فولدت، فأدعوه جميعاً، أقرع الوالى بينهم، فمن قرع كان الولد ولده. الحديث «1» و يظهر من طائفة ثالثة منها أن أمرها بيد الإمام أو المقرع أى شخص كان-، مثل ما رواه الفضيل قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء؟ قال: يقرع الإمام أو المقرع، يكتب على سهم عبد الله و على سهم أمه الله، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم ... الحديث «2». و كثير منها مطلقة لا تختص بالإمام أو غيره، أو وقع التصريح فيها بعنوان «القوم»؛ كما يظهر لمن راجع الأحاديث السابقة. و ظاهر روايات الشاة

الموطوءة أنّ المقرع هو صاحب الشياء قال: (إن عرفها ذبحها وأحرقها، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين الحديث) «٣». و الإنصاف أنّ اختلاف هذه التعابير لا يدلّ على اختلاف في الحكم؛ فإنّ غالب موارد جريانها هو موارد التنازع المحتاجة إلى القضاء الشرعي، و من المعلوم أنّ أمرها حينئذ إلى الإمام عليه السلام، أو من هو منصوب من قبله عموماً أو خصوصاً، من الوالي و القاضي، من العلماء العدول و رواة أحاديثهم. فالقرعة في هذه المقامات تكون كإقامة البيّنة، و الإحلاف، لا تعتبر إلّا عند من بيده أمر القضاء. و أمّا في غير هذه المقامات فظاهر إطلاقات الأدلّة أنّ أمرها بيد مالك البهيمة في مثل الشاء الموطوءة، أو من هو منصوب من قبله؛ أو بيد الوصي فيما إذا كان الشكّ في أموال الموصى؛ أو كلّ مكلف لو لم يختصّ الأمر بشخص خاص. ولكن لا يبعد أن يكون هذا القسم الأخير داخلًا في الحسبة، و يكون أمرها أيضاً بيد الحاكم لو كان، و إلّا فبيد عدول المؤمنين. هذا ما تقتضيه قواعد القوم. و الظاهر أنّه لا استفاد من روايات الباب ما ينافي ذلك، فإنّ قوله: (القرعة لا تكون القواعد الفقهية، ج 1، ص: 354 إلّا للإمام) في مرسله حماد، مع ضعفها بالإرسال، قابل للحمل على موارد الدعاوى و التنازع التي يكون أمرها بيد الإمام أو من نصبه، خصوصاً أو عموماً، فتأمل. و أمّا رواية يونس الحاصرة لمستخرج القرعة بالإمام، (لأنّ له كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره)، ففيها ما هو شاذّ جداً؛ لعدم دليل يعتد به على لزوم الدّعاء عندها، و إطلاق جمل الروايات خالية عنها. مع أنّه لم ينقل عن الفقهاء قول بوجوب الدّعاء. و قد صرح المحقق التراقي في (العوائد) باستحباب الدّعاء من دون نقل خلاف؛ فلا بدّ من حمل الرواية على ضرب من التّذب و الفضيلة. هذا مع أنّه لم يعهد من رواياتها دعاء لا يعلمه غيره، بل المذكور فيها دعاء مأثور في رواية «فضيل بن يسار»، يقرأه الإمام أو المقرع كما صرح به فيها. و الحاصل أنّ رواية يونس مع مخالفتها لصريح أو إطلاق جميع روايات الباب لا يمكن الاعتماد على ظاهرها من وجوه شتى. و أمّا ما دلّ على كونها من وظائف الوالي، فموردها من الدّعاوى التي أمرها بيده، فلا يمكن رفع اليد عن مقتضى القواعد الأولى بها في غير هذه الموارد.

المقام الرابع: كيفية إجراء القرعة

قد عرفت أنّ القرعة كانت متداولة بين العقلاء من قديم الزّمان، و لم تكن مقيدة بكيفية خاصّة عندهم. بل كان كيفيتها جعل علامات لكلّ واحد من أطرف الدّعوى، أو ذوى الحقوق المتراحمه أو غيرها، ممّا كان طرفاً للإحتمال، ثمّ الرّجوع إلى ما يخرج صدفة من بينها، بحيث لا يحتمل فيه إعمال نظر خاص. بل كان استخراج واحد معيّن من بين أطراف الإحتمال مستنداً إلى مجرد الصدفة و الإتّفاق، كى يكون حاسماً للتّنازع و التّشاح. و من الواضح أنّ هذا المقصود يؤدّي بكيفيات عديدة لا تحصى؛ فلا فرق فيها عندهم بين «الرقاع» و «السّهام» و «الحصى» و غيرها، و لخصوصيّة في شى منها بعد القواعد الفقهية، ج 1، ص: 355 اشتراكها جمعياً في أداء ذاك المقصود. و من هنا اختلفت عادة الأقوام في اقتراعاتهم، فكلّ يختار نوعاً أو أنواعاً منها، من غير أن يكون نافعاً للطرق الأخرى. ولكن الكتابة و الرّقع أكثر تداولاً اليوم؛ لسهولة الوصول إليها في جمل موارد الحاجة، مع بعدها عن احتمال إعمال الميول و الأهواء الخاصّة. و قد تستخرج الرقع بيد صبي، أو بواسطة ما كينه خاصّة؛ ليكون أبعد من سوء الظنّ و أقرب إلى العدالة في استخراجها. هذا ما عند العقلاء. و أمّا الروايات الواردة في هذه القاعدة فهي مختلفة، أكثرها مطلقة خالية عن تعيين كيفية خاصّة للإقتراع. و هي دليل على إيكال الأمر إلى ما كان متداولاً بين العقلاء و أهل العرف، و إمضاء طريقتهم في ذلك. ولكن ورد في غير واحد منها طرق خاصّة للقرعة من دون نصّ على حصرها فيه - على الظاهر - منها: الاقتراع بالسّهام. كما في الرواية الحادية عشرة من الروايات الخاصّة التي ذكرناها عند بيان مدركها من السنّة، الواردة في باب ميراث الخنثى قال: (يكتب على سهم عبدالله)، و على سهم أمه الله، - إلى أن قال: - ثمّ تطرح السّهام في سهام مبهمه، ثمّ تجال السّهام، على ما خرج ورث عليه) «١». و قد ورد في غيرها التّعبير بالسّهم أيضاً. و كأنّ هذا النّحو كان أكثر تداولاً في تلك الأيّام. و منها: الاقتراع بالخواتيم. كما ورد في أبواب قضايا أمير المؤمنين عليه السلام في قضيه شاب خرج أبوه مع جماعة في سفر فرجعوا و لم يرجع أبوه، و شهدوا جميعاً بموته، و لم يقبل الشاب ذلك فشكى

إلى أمير المؤمنين عليه السلام ففضى بينهم بطريق بديع عجيب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٥٦ أثبت فيه كذبهم؛ فاعترفوا بقتلهم إيّاه. و في ذيله أنّ الفتى و القوم إختلفوا في مال المقتول كم كان، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام خاتمه و جميع خواتيم من عنده، ثم قال: أجيلوا هذه السيّهم، فأيتكم أخرج خاتمي، فهو صادق في دعواه؛ لأنّه سهم الله عزّوجلّ، و هو لا يخيب. و يظهر منه إطلاق السهم على الخواتيم، و كل ما يعين به حق أحد طرفي الدّعى. هذا ولكن هل يمكن الإعتماد على الحكم المذكور فيها من حيث أنّ المدعى لزيادة المال مدّع، و المدعى للنقصان منكر، فلا بدّ من إجراء القواعد المعهودة في باب القضاء للمدعى و المنكر، أو لا بدّ من العمل بهذا الحكم في خصوص مورده، أو أنّ مثل هذا النحو من القضاء يختصّ بالإمام عليه السلام؟ و تمام الكلام فيه في محله. و منها: الإقتراع بالكتابة على الرّقاع. كما روى أنّه صلى الله عليه و آله أقرع بالكتابة على الرّقاع «٢». و منها: الإقتراع بالبعرة و النوى. كما روى أنّه صلى الله عليه و آله أقرع في بعض الغنائم بالبعرة، و أنّه أقرع مرّة أخرى بالنوى «٣». و منها: الإقتراع بالأقلام. كما ورد في قضية زكريّا، و قد مرّ معناه. و ليس في شيء من ذلك تصريح بانحصار الطّريق فيه. فمن هنا يعلم أنّ الشّارع أمضى ما لدى العرف و العقل؛ لعدم خصوصيّة في شيء من طرقها. و أمّا الدّعاء بالمأثور الوارد في بعض أحاديث الباب، أو مطلق الدّعاء كما يظهر من بعضها الآخر، فقد عرفت أنّه لا دليل على وجوبه، بعد خلوّ جُلّ الروايات و كلمات الأصحاب عنه. ولكن لا ينبغي الزّيب في رجحانه. هذا ولكن في رجحانه عند عدم ثبوت واقع مجهول في موارد القرعة، يراد استخراجها بها، تأمّلاً و إشكالاً؛ نظراً إلى أنّ قوله: (اللهم ربّ السّموات السّبع، أيّهم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٥٧ كان الحقّ له فأذه إليه) الوارد في رواية «البصرى» في باب تعارض البيّتين المتساويتين؛ أو قوله: (اللهم أنت الله لا إله إلّا أنت، عالم الغيب و الشّهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، فبين لنا أمر هذا المولود) الوارد في رواية «الفضيل» في باب ميراث الخنثى؛ ظاهر في اختصاص الدّعاء بما إذا كان له واقع مجهول، فيسأل الله تعالى إخراج الحقّ بالقرعة. اللهم إلّا أن يقال: إنّ ليس دائماً بقصد الإنشاء، بل بعنوان التّأسي، ولكنّه بعيد.

المقام الخامس: هل القرعة واجبة في موارد أو جائزة؟

إشارة

قد وقع البحث في أنّ إجرائها في موارد أو واجب أو جائز؟ و بعبارة أخرى: هل هي رخصة أو عزيمة، أو تختلف باختلاف المقامات؟ و على تقدير الجواز، فهل يجب العمل بها بعد إجرائها أو لا؟ فهنا مقامان: أمّا المقام الأوّل: فلم أظفر على كلام صريح للقوم فيه عدا ما أفاده العلّامة النّراقي قدس سره في (العوائد)، فقد ذكر في كلام طويل له هناك تفصيلاً حاصله: أنّ موارد القرعة مختلفة؛ فتارة؛ تجب بمقتضى الأمر الوارد في أحاديثها، كما في الشّاء الموطوءة، و أخرى؛ تجب تعييناً لتوقّف الواجب - و هو تعيين الحقّ - عليها. و ذلك فيما إذا كان له واقع معيّن وجب الوصول إليه، إمّا لرفع التّنازع، كما في الولد المتداعى فيه أو شبه ذلك، و لم يكن هناك طريق آخر للتّعيين؛ أو فيما إذا لم يكن له واقع ثابت، و لم يكن هناك دليل على التّخير؛ كما إذا وصى بعنق أربع رقبات من عشرين رقبة مثلاً، و لم يكن هناك دليل على تخيير، فإنّه الوصى أيضاً يجب الرجوع فيه إلى القرعة. و ثالثة؛ تجب تخييراً بينها و بين الرجوع إلى التّخير، كالمسألة السّابقة - أعنى مسألة الوصيّة - إذا كان هناك إطلاق في كلام الموصى يدلّ على تخيير الوصى في ذلك؛ و كما في تعيين حقّ القسم للزوجات إذا لم يكن هناك مرجّح. و رابعة؛ ما لا تجب لاتعييناً و لاتخييراً. و ذلك فيما لا يجب التّعيين فيه، كتقديم أحد المتعلّمين في علم مستحب، أو تقديم إحدى الزوجتين المتمتّع بهما في الليلة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٥٨ إنتهى مخلصاً. أقول؛ يردّ عليه: أوّلًا: إنّ حمل الأمر في القسم الأوّل - أعنى مسألة الشّاء الموطوءة - على الأمر المولوى الوجوبى غير معلوم، بل الأظهر أنّه إرشادى للتّخلص عن الشّاء المحرّمه، و عن الاحتياط اللازم في أطراف الشّبهه المحصورة. فلو كان هناك آثار لا ترتّب

على حليّة لحمها، وأراد الإنتفاع بها فقط، لم يبعد الحكم بعدم وجوب إجراء القرعة فيها وكذلك إذا أراد الإنتفاع بلحمها برهه طويلة من الزمان، فإنّ وجوب إجراء القرعة فيها فعلاً غير معلوم، فتأمل. و ثانياً: إذا لم ينحصر الطّريق في القرعة، بل أمكن الرجوع إلى «التّخيير»- كما في مثال الوصية المطلقة-، فلا بدّ من الرجوع إليه فقط، ولا دليل على مشروعيتها القرعة هناك. وكذا فيما إذا لم يكن هناك أمر يجب تعيينه، كما في مثال المتعة أو المتعلّمين لعلم غير واجب؛ وذلك لعدم دلالة أدلتها على مشروعيتها في هذه الموارد. والحاصل، أنّ المستفاد من أدلتها، مشروعيتها فيما إذا كان هناك أمر لازم التّعيين- سواء كان له واقع ثابت مجهول أم لا-، ولم يكن طريق آخر للتّعيين. وأمّا في غيره ممّا ليس هناك أمر لازم التّعيين فالقرعة كالعدم، بمعنى أنّ الأخذ بمقتضى القرعة فيها، والعمل بها، إنّما هو من باب أنّه أحد الأطراف المخير فيها، لا من باب أنّه استخرج بالقرعة. إن قلت: إنّ ظاهر إطلاق أدلته مشروعيتها في كلّ مجهول جواز الرجوع إليها حتّى في موارد لا يجب التّعيين فيها. قلنا: قد عرفت أنّ المجهول في أخبار الباب- كما تشهد به قرائن كثيرة- هو الأمر المشكل الّذى لا طريق إلى تعيينه مع لزوم تعيينه. وأمّا المقام الثّاني: وهو أنّه هل يجب العمل بها بعد إجرائها، أو يجوز العدول عنها إلى غيرها، و فحاصل القول فيه أنّه لا إشكال في وجوب العمل بما يستخرج بالقرعة القواعد الفقهية، ج 1، ص: 359 في موارد يجب إجرائها؛ فإنّ وجوب إجرائها مقدّمه لوجوب العمل بها، من غير فرق بين ما له واقع ثابت أو غيره، وإن كان في الأوّل أظهر؛ نظراً إلى أنّ ما يستخرج منها هو الحقّ كما ورد في روايات الباب. فإذا أُجريت في تعيين ميراث الخنثى مثلاً، فوَقعت على سهم الذّكر أو الأنثى؛ أو أُجريت في تعيين من يجب عتقه من بين العبيد الموصى بعقوب بعضهم من دون تعيين، فعلى الحاكم أو الوصى العمل بها، ولا يجوز له إهمالها والعدول إلى قرعة أخرى والمفروض عدم طريق آخر هناك غير القرعة. نعم يجوز لصاحب الحقّ غمض النظر عن حقه بعدما خرج السّهم له. كما أنّ للمتقارعين التّصالح على حقوقهم بعد خروج السّهم لأحدهما، أو لهما، في مثل تقسيم الأموال المشتركة، والتّراضى على أمر خاص. ولكن هذا يختصّ بما إذا كان من «الحقوق»، مثل ما عرفت من تقسيم الشّركاء أموالهم، أو تقسيم الغنائم وغيرها. وأمّا إذا كان من سنخ «الأحكام»- كما في مسألة الولد المتنازع فيه وشبهه-، فلا يجوز ذلك أصلاً، لعدم جواز تغييره بالتّراضى والتّصالح وشبههما، كما هو واضح. وكذلك مسألة الشّاة الموطوءة؛ فإنّ خروج القرعة على واحدة من الشّياة تجعلها بحكم الموطوءة- لو لم تكن موطوءة واقعاً-، فحينئذ لا معنى لتغييرها، وجعل غيرها في محلّها بقرعة أخرى، أو غيرها. هذا كلّ في موارد وجوب القرعة. وأمّا إذا قلنا بمشروعيتها في موارد لا يجب فيها إجراؤها- كما في المتعلّمين لعلم غير واجب وشبهها- فكما أنّ إجرائها غير واجب في هذه الموارد، كذلك العمل بها بعد إجرائها أيضاً غير واجب؛ فله العدول عمّا خرج بالقرعة إلى غيره، إذا لم يكن هناك محذور آخر، فتأمل. هذا تمام الكلام في قاعدة القرعة.

هل الإستخارة من أنواع القرعة؟

الظاهر أنّ الإستخارة بالرّقع و الحصى و البندق و الشّبحة و ما شاكلها، ممّا ورد القواعد الفقهية، ج 1، ص: 360 في روايات مختلفة، نوع من القرعة، و أنّه إذا أشكل على الإنسان أمر يفوضه إلى الله تعالى، ثمّ يدعو ببعض الدّعاوات المأثورة، ثمّ يستخرج السّهم أو الرّقع أو البندق أو غيرها، ممّا كتب عليه فعل شىء أو تركه، أو علّم عليه بعلامة، فيعمل على طبقه. إلا أنّها تتفاوت مع القرعة المعروفة، في أنّ القرعة تكون في موارد لا يعلم حكمها الشرعى الجزئى، لاشتباه موضوعها، و فى الغالب ممّا تتراحم الحقوق؛ بينما تكون الإستخارة فيما يعلم حكمها الشرعى و موضوعه، و يدور الأمر بين أمور مباحة، ولكن يشكّ فى صلاحها و فسادها للفاعل، فى عاجله أو آجله؛ فإذا لم ينته أمره إلى طريق يبيّن، يتوسّل بها لكشف ما هو صلاحه، و رفع تحيّره. و قد عقد العلّامة المجلسى قدس سره فى أواخر المجلّد الثّامن و الثّمانين من (بحار الأنوار) أبواباً أورد فيها كثيراً من الروايات الدّالة على جواز الاستخارة بالدّعاء، ثمّ العمل بما يقع فى قلبه؛ أو بالاستشارة بعد الدّعاء، ثمّ العمل بما يجرى على لسان من يستشير؛ أو بالرّقع و البنادق و الشّبحة و الحصى و القرآن

الكريم. وقد وقع الكلام في مشروعيتها الاستخارة بغير الدعاء والاستشارة. والمحكى عن أكثر الأصحاب جوازه، وعن ابن إدريس وبعض آخر إنكاره أو التردد فيه. وذكر العلامة المجلسي قدس سره في آخر ما أورده في هذا الباب كلاماً، أحببنا إيراده هنا لما فيه من الفائدة، ومزيد بصيرة فيما نحن بصدده، قال ما نصّه: «إن الأصل في الاستخارة الذي يدلّ عليه أكثر الأخبار المعتمدة، هو أن لا يكون الإنسان مستبداً برأيه، معتمداً على نظره وعقله، بل يتوسّل برّبّه تعالى ويتوكّل عليه في جميع أموره، ويقرّ عنده بجهله بمصالحه، ويفوّض جميع ذلك إليه، ويطلب منه أن يأتي بما هو خير له في أخراه وأولاه، كما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولاه العالم القادر، فيدعو بأحد الوجوه المتقدّمة مع الصلوة أو بدونها، بل بما يخطر بباله من الدعاء إن لم يحضره شيء من ذلك؛ للأخبار العامة، ثم يرضى بكل ما يترتب على فعله من نفع أو ضرر. وبعد ذلك، الاستخارة من الله سبحانه، ثم العمل بما يقع في قلبه، ويغلب على ظنه أنه أصلح له. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦١ وبعده الاستخارة بالاستشارة بالمؤمنين. وبعده الاستخارة بالرقاع، أو البنادق، أو القرعة بالسبيحة والحصى، أو التّفأل بالقرآن الكريم. و الظاهر جواز جميع ذلك، كما اختاره أكثر أصحابنا وأوردوها في كتبهم الفقهية والدّعوات وغيرها، وقد أطلعت هاهنا على بعضها». وأنكر ابن إدريس الشقوق الأخيرة، وقال: إنّها من أضعف أخبار الآحاد، وشواذ الأخبار؛ لأنّ روايتها فطحية ملعونون، مثل زرعته وسماعته وغيرهما، فلا يلتفت إلى ما اختصا بروايتها، ولا يعرج عليه. قال: والمحصّيون من أصحابنا ما يختارون في كتب الفقه إلا ما اخترناه، ولا يذكرون «البنادق» و«الرقاع» و«القرعة»، إلا في كتب العبادات دون كتب الفقه. وذكر أنّ الشّيخين وابن البراج لم يذكروها في كتبهم الفقهية. ووافق المحقق قدس سره فقال: وأمّا الرقاع وما يتضمّن «إفعل» و«لا تفعل» ففي حيز الشّدوذ، فلا عبرة بهما. وأصل هذا الكلام من المفيد في (المقنعة)، حيث أورد أولاً أخبار الاستخارة بالدعاء، والاستشارة وغيرهما ممّا ذكرنا أولاً، ثم أورد استخارة ذات الرقاع وكيفيةها، ثم قال: قال الشّيخ: وهذه الرواية شاذة ليست كالمبذى تقدّم، لكننا أوردناها للرخصة دون تحقيق العمل بها». ثم ذكر المجلسي قدس سره بعد كلام له ممّا يدلّ على اختلاف نسخ (المقنعة) في ذلك ما نصّه: «قال الشّهيدي رفع الله درجته في (الذكري): «وإنكار ابن إدريس الاستخارة بالرقاع لا مأخذ له مع اشتهاها بين الأصحاب، وعدم رادّ لها سواه، ومن أخذ مأخذه، كالشّيخ نجم الدّين؛ قال: وكيف تكون شاذة وقد دونها المحدثون في كتبهم، والمصنّفون في مصنّفاتهم...» (١) هذا ولكن الأمر في جوازها سهل، بعد كون موردها أموراً مباحة يتردّد بينها، ثم يتوكّل على الله ويعمل بما يخرج من الرقاع وشبهها رجاء الوصول إلى المطلوب. والقواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦٢ لعلّ عدم ذكر كثير منهم لها في الكتب الفقهية مستند إلى هذا المعنى. وعلى كلّ حال فمما يدلّ على أنّ الاستخارة بهذه الأمور نوع من القرعة أمور: منها: التعبير عنها في بعض رواياتها بالمساهمة - التي هي القرعة كما عرفت سابقاً عند ذكر الآيات الدالّة عليها -، مثل رواية عبد الرّحمن بن سيّابة قال: (خرجت إلى مكّة ومعى متاع كثير، فكسد علينا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلى اليمن، فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام فقال لي: ساهم بين مصر و اليمن، ثم فوّض أمرك إلى الله، فأبى البلدين خرج اسمه في السهم فابعث إليه متاعك، فقلت: كيف أساهم؟ قال: اكتب في رقعة: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشّهادة، أنت العالم وأنا المتعلّم، فانظر في أيّ الأمرين خيراً لي حتى أتوكّل عليك فيه، وأعمل به، ثم اكتب: مصراً إن شاء الله، ثم اكتب في رقعة أخرى مثل ذلك، ثم اكتب: اليمن إن شاء الله تعالى، ثم اكتب في رقعة أخرى مثل ذلك، ثم اكتب: يحبس إن شاء الله ولا يبعث به إلى بلدة منهما، ثم اجمع الرقاع فادفعها إلى من يسترها عنك، ثم أدخل يدك فخذ رقعة من الثلاث رقع، فأبىها وقعت في يدك فتوكّل على الله، فاعمل بما فيها إن شاء الله. (١) وفيها من الدلالة على أنّ الاستخارة نوع من القرعة من وجوه شتى لاتخفى على المتأمل. ومثله غيره. ومنها: اتّحاد كيفية العمل والدّعا، فيهما؛ روى ابن طاووس في كتاب (أمان الأخطار) وفي (الاستخارات) نقلًا عن كتاب عمرو بن أبي المقدم عن أحدهما عليه السلام في المساهمة يكتب: «بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشّهادة، الرحمن الرحيم، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، أسألك بحقّ محمّد وآل محمّد، أن تصلّي على محمّد وآل محمّد، وأن تخرج لي خير السهمين في القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦٣ ديني و دنيای و آخرتی، و عاقبة أمری، في عاجل أمری و

آجله، إنك على كل شى قدير، ما شاء الله لا قوة إلا بالله، صلى الله على محمد وآله. ثم تكتب ما تريد في الرقعتين و تكون الثالثة غفلاً «١»، ثم تجيل السهام، فأیما خرج عملت عليه، و لا تخالف؛ فمن خالف لم يصنع له، و إن خرج الغفل رميت به «٢». و هذه الرواية بإطلاقها شاملة لموارد القرعة- و هو ما يشك في حكمه الشرعى الجزئى و لا طريق إلى إثباته-، و موارد الإستخارة- و هو ما يشك في صلاحه و فساده للفاعل مع العلم بجوازه فعله و تركه-؛ كما فهمه ابن طاووس قدس سره. و قد مر في كلام العلامة المجلسى قدس سره قوله: «أو القرعة بالسبحة...». و هذا أيضاً دليل على إطلاقها عليها. و ببالى أنه قدس سره تمسك على مشروعيتها الاستخارة بالزقاع و شبهها، بإطلاقات القرعة التى مضى ذكرها، و أنها لكل أمر مشكل و إن كان فى الإستدلال بها ما لا يخفى؛ فإنها بقرينة فهم الأصحاب و الموارد الخاصة التى وردت هذه العمومات فيها مختصة بما يشك فى حكمه الشرعى الجزئى من جهة اشتباه موضوعه، و لا أقل من أنها منصرفه إليها. و على كل حال، كونها من أنواع القرعة مما لا ينبغى الشك فيها. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 365

٧ التقية و موارد حرمتها و جوازها

إشارة

التقية من أقدم ما يعرف أصحابنا بها، كما أنها من أكثر ما يشنع به عليهم، جهلاً بمعناها و موارد حرمتها و جوازها، و غفلة عما يحكم به العقل و النقل. و يبنى عليها فروع كثيرة فى مختلف أبواب الفقه من العبادات و غيرها. و لها صلتان بالمذهب: صلة من ناحية الفقه و قواعد، و الفروع الكثيرة المبتنية عليها. و صلة من ناحية العقائد و الكلام؛ حيث إن القول بها صار عند الغافلين عن «مغزاها» و «مواردها» دليلاً على ضعف المذهب القائل بها و مبانيه. و نحن و إن كنا نبحت عنها هنا كقاعدة فقهية، ولكن نواصل الجهد فى طيات هذه الأبحاث لتوضيحها من الناحية الأخرى أيضاً؛ لتبين قيم الإيرادات التى تشبث بها المخالفون هنا، و أن هذه المزعومة- كغالب المزعومات الأخر- ناشئة من قلبه اتصالحهم بنا، و عدم أخذ عقائدنا منا، بل من الكتب المشوهة المملوءة بأنواع التهم المنبعثة عن التعصبات القومية أو المذهبية، أو عن تدخل أعداء الدين فى شؤون المسلمين لتفريق كلمتهم و إشاعة البغضاء بينهم، ليتنازعوها، فيفسلوا و تذهب ريحهم- كما قال الله تعالى-. و على كل حال لا بد لنا أن نتكلم هنا فى مقامات: الأول: فى معناها اللغوى و الإصطلاحى الثانى: فى حكمها التكليفى من الحرمة و الجواز، و موارد هما، و ما يدل على كل القواعد الفقهية، ج 1، ص: 368 واحد، من الأدلة العقلية و النقلية، مضافاً إلى أقسام التقية من «الخوفى» و «التحبيى» كما و نتكلم عن أن التاركين للتقية فى الصدر الأول و فى أعصار الأمويين و العباسيين، الذين استشهدوا فى هذا السبيل كرشيد الهجرى و ميثم التمار و أشباههما، لماذا تركوا التقية و تجرعوا جرع الحمام؟ و هل كان هذا واجباً عليهم أو راجحاً لهم، و هل يمكن لنا سلوك طريقتهم فى أمثال هذه الظروف أو لا؟ الثالث: فى حكمها الوضعى، من حيث إن العمل المأتمى به تقيه هل يوجب الإجزاء عن الإعادة و القضاء، فى داخل الوقت و خارجه أو لا؟ الرابع: فى أمور هامة مختلفة لها صلة بالبحث، مثل أنه هل يعتبر فى التقيه أن تكون من المخالف، أو يشمل الكافر، أو الموافق فى المذهب أحياناً؟ و أنها هل تختص بالأحكام أو تشمل الموضوعات؟ و أن المدار فيها على الخوف الشخصى أو النوعى؟ و أنه إذا خالف التقيه فهل يفسد عمله؟ و أن ترك تسمية القائم (عج) باسمه هل هو من باب التقيه أو غيرها، و هل هو واجب فى هذه الأعصار، أو لا يجب أصلاً؟ الخامس: فى ما يرتبط بهذه المسألة، نذكرها فى طى تسع تنبيهات. و نسأل الله التوفيق و الهداية نحو الحق فى جميع الأمور، إنه قريب مجيب.

المقام الأول: معنى التقيه لغة و اصطلاحاً

الظاهر أن التقيه لغة مصدر من: اتقى يتقى، لا أنها اسم مصدر كما ذكره شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره الشريف). قال المحقق

الفيروزآبادي في (القاموس): «أُتِّقَت الشئ و تَقِيَهُ أَتَّقِيهِ، و أَتَّقِيَهُ تَقَى و تَقِيَهُ و تَقَاةً ككسَاء: حذرته، و الإِسْم: التَّقْوَى، أصله: تَقَا قلبوه للفرق بين الإِسْم و الصِّفَةِ». «١» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٦٩ و ظاهره أن اتقى و تقي بمعنى واحد- كما ذكره غيره أيضاً- و المصدر منه هو التَّقِيَةُ و التَقَى و التَقَاء، و اسم المصدر هو التَّقْوَى. و الأمر فيه سهل. و من الواضح أن معناها المصطلح في الفقه و الأصول و الكلام أخص من معناها اللغوي، كما في غيرها من الألفاظ المستعملة في معانيها المصطلحة غالباً. و قد ورثنا عن الأصحاب في معناها المصطلح عبارة تتقارب مضامينها، و لا يدل اختلافها السير عن اختلاف منهم في حقيقتها و مفادها، و إليك نص بعض هذه التعاريف: ١- قال المحقق البارع الشَّيخ الجليل المفيد في كتابه (تصحيح الإعتقاد): «التَّقِيَةُ كتمان الحق، و ستر الاعتقاد فيه، و مكاتمة المخالفين، و ترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدِّين و (أو) الدُّنْيَا». «١» ٢- و قال شيخنا الشَّهيد (رحمة الله) عليه في قواعد: «التَّقِيَةُ مجاملة الناس بما يعرفون، و ترك ما ينكرون، حذراً من غوائلهم». «٢» ٣- و قال شيخنا العلَّامة الأنصاري في رسالته المعمولة في المسألة: «المراد منها هنا التَّحْفِظ عن ضرر الغير، بموافقتة في قول أو فعل مخالف للحق». «٣» ٤- و قال العلَّامة الشَّهْرستاني قدس سره فيما علَّقه على كتاب (أوائل المقالات) للشَّيخ المفيد (أعلى الله مقامه): «التَّقِيَةُ إخفاء أمر ديني لخوف الضرر من إظهاره». «٤» و لا يخفى أن هذه التعريفات بعضها أوسع من بعض. ولكن الظاهر أنهم لم يكونوا بصدد تعريف جامع لشتات أفرادها، مانع عن أختلافها، اعتماداً على وضوح معناها؛ و لذا لم يعترض واحد منهم على الآخر بنقص التعريف من ناحية جمعه أو طرده. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٠ و الذي يهمنا ذكره في المقام أن التَّقِيَةَ؟ كلُّ أقليَّةٍ يسيطر عليهم الأثرون، و لا يسمحون لهم بإظهار عقائدهم، أو العمل على وفقها، فيخافون على أنفسهم، أو النَّفِيسِ مِمَّا يتعلَّق بهم، من مخالفتهم المتعصِّبين. فهولاء ببناء الفطرة يلجأون إلى التَّقِيَةَ فيما كان حفظ النَّفْسِ أو ما يتعلَّق بها أهم عندهم من إظهار الحق، و إلى ترك التَّقِيَةَ و خوض غمرات الموت و تحمل المضار إذا كان إظهاره أهم، حسب اختلاف المقامات، و ما يتحمل من الضرر لأجل الأعمال المخالفة للتَّقِيَةَ. كلُّ ذلك مقتبس من حكم العقل بتقديم الأهم على المهم إذا دار الأمر بينهما. فعندئذ لا تختص التَّقِيَةُ بالشيعة الأمامية، و لا يختصون بها- و إن اشتهروا بها- و تعم جميع الطوائف في العالم إذا ابتلوا ببعض ما ابتلى به الشيعة في بعض الظروف و الأحيان. فليس ذلك إلا لأنهم كانوا في كثير من الأعصار و الأقطار تحت سيطرة المخالفين المجحفين عليهم، و كلُّ جماعة كانت كذلك ظهر في تاريخها التَّقِيَةَ أحياناً. و سيوافيك- إن شاء الله- الآيات و الأخبار الحاكية عن أمر مؤمن آل فرعون، و أنه كان في تقِيَهُ من قومه، و كذلك ما يحكى عن أمر أصحاب الكهف و تقِيَتهم. بل و من بعض الوجوه تعزى التَّقِيَةُ إلى شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام في احتجاجاته مع عبدة الأصنام، و إلى يوسف عليه السلام في كلامه لإخوته، كما سيأتي بيان كلِّ منها إن شاء الله.

المقام الثاني: حكمها التكليفي

إشارة

المعروف بين الأصحاب أن التَّقِيَةَ تنقسم بحسب حكمها التكليفي إلى أقسام خمسة: منها ما هو واجب، و منها ما هو حرام، و منها ما هو راجح، و منها ما هو مرجوح، و منها ما يتساوى طرفاه جوازاً. و هو موافق للتحقيق. فلبنداً بالقسم الجائر منها بالمعنى الأعم، ثم نتبعه بما هو حرام، ثم نبين ما هو راجح و مرجوح. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧١ أمّا الأوَّل فلا ينبغي الشك في جوازها إجمالاً في بعض الموارد، و يدلُّ عليه- مضافاً إلى الإجماع- آيات من الذِّكْرِ الحكيم، و أخبار متواترة جداً، و دليل العقل و قضاء الوجدان السليم.

أما الآيات:

فمنها: قوله تعالى في سورة آل عمران «لَا تَتَّبِعُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (١). نهى سبحانه وتعالى عن اتِّخاذ الكافرين أولياء، والاستعانة بهم في الأمور، والتردد منهم والتأخي معهم. ثم أكده بأن من فعل ذلك من المؤمنين فليس من الله في شيء، فهو برىء منهم، وليسوا في ولاية الله ورعايته. ونظيره في ذلك قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عِدُوِي وَعَدُوَكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» (٢). حيث نهى سبحانه عن اتِّخاذ الأعداء أولياء، ثم عقبه بإلقاء المودة إليهم الذي هو كالتفسير له. ومثله قوله تعالى: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (٣). ثم استثنى سبحانه منه مقام التقيَّة: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» ففي هذا المقام إلقاء المودة إليهم واتِّخاذهم أولياء جائز، بعد أن كان منهيًا عنه بحسب حكمه الأول. ولا شك أن المراد من «تقاة» هنا التقيَّة، وهما بمعنى واحد، بل قرأ بعضهم - كالحسن والمجاهد - «تقيَّة». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٢ وقال أمين الإسلام الطبرسي في (المجمع) عند ذكر الآية: «والمعنى: إلَّا أن يكون الكفار غاليين والمؤمنون مغلوبين، فيخافهم المؤمن إن لم يظهر موافقتهم، و لم يحسن العشرة معهم، فعند ذلك يجوز له إظهار مودتهم بلسانه ومداراتهم، تقيَّةً منه، ودفعاً عن نفسه، من غير أن يعتقد ذلك. وفي هذه الآية دلالة على أن التقيَّة جائزة في الدين عند الخوف على النفس. وقال أصحابنا: إنَّها جائزة في الأحوال كلّها عند الضرورة، وربما وجبت فيها لضرب من اللطف والاستصلاح، وليس تجوز من الأفعال في قتل المؤمن، ولا فيما يعلم أو يغلب على الظن أنه استفساد في الدين» (١). وقال شيخ الطائفة قدس سره في (التبيان) عند ذكر الآية: «والتقيَّة عندنا واجبة عند الخوف على النفس. وقد روى رخصة في جواز الإفصاح بالحق عندها. روى الحسن (أنَّ مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال لأحدهما: أتشهد أنَّ محمداً رسول الله؟ قال: نعم قال: أتشهد أنَّي رسول الله؟ قال: نعم. ثم دعا بالآخر فقال: أتشهد أنَّ محمداً رسول الله؟ قال: نعم. فقال له: أتشهد أنَّي رسول الله؟ قال: إني أصم! قالها ثلاثاً كلّ ذلك يجيبه بمثل الأول، فضرب عنقه. فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أما ذلك المقتول فمضى على صدقه و يقينه، وأخذ بفضله، فهيناً له، وأمّا الآخر فقبل رخصة الله، (فلا تبعه عليه). فعلى هذا تكون التقيَّة رخصة، والإفصاح بالحق فضيلة. و ظاهر أخبارنا يدلُّ على أنَّها واجبة و خلافها خطأ» (٢). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٣ هذا ولكن سيمر عليك - إن شاء الله - أن موارد وجوبها غير موارد جوازها، و موارد رجحان تركها و الإفصاح بالحق. و ليس جميع الروايات واردة على مورد واحد، و لاتعارض بينها، كما يظهر من عبارة شيخ الطائفة (قدس سره الشريف). و بالجملة لا إشكال في دلالة الآية على جواز التقيَّة إجمالاً، بل في الآية تصريح بنفس عنوان التقيَّة؛ فإنَّ «التقيَّة» و «التقاة» بمعنى، بل قد عرفت قراءة «التقيَّة» في نفس الآية من غير واحد من القراء. و منها: قوله تعالى في سورة النحل: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَيْدراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (١). و قد ذكر المفسرون في شأن نزول الآية أموراً تتقارب معناها و إن اختلف أشخاصها و أمكنتها. و في بعضها أنَّها نزلت في «عمار» و «ياسر أبيه» و «أمه سميَّة» و «صهيب» و «بلال» و «ضباب»، حيث أخذهم الكفار و عذبوهم و أكرهوهم على كلمة الكفر و البراءة من الإسلام و رسول الله صلى الله عليه وآله. فلم يعطهم أبو عمار و أمه فقتلا، و كانا أول شهيدين في الإسلام، و أعطاهم عمار بلسانه ما أرادوا منه. فأخبر سبحانه بذلك رسول الله، فقال قوم: كفر عمار، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنَّ عماراً ملئء إيماناً من قرنه إلى قدمه، و اختلط الإيمان بلحمه و دمه. ثم جاء عمار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله و هو يبكي. فقال صلى الله عليه وآله و آله و سلم: ما وراءك؟ فقال: شر، يا رسول الله، ما تركت حتَّى نلت منك و ذكرت آلهتهم بخيراً! فجعل رسول الله يمسح عينيه و يقول إن عادوا لك فعد لهم بما قلت؛ فنزلت الآية. (٢) القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٤ و في آخر أنَّها نزلت في «عياش بن أبي ربيعة» أخى أبي جهل من الرضاعة، و «أبي جندل» و غيرهما، من أهل مكَّة، حيث أكرههم المشركون، فأعطوهم بعض ما أرادوا، ثم أنَّهم هاجروا بعد ذلك و جاهدوا؛ فنزلت الآية. و في ثالث أنَّها نزلت في أناس من أهل مكَّة آمنوا ثم خرجوا نحو المدينة، فأدركتهم قريش و أكرهتهم؛ فتكلّموا بكلمة الكفر كارهين، فنزلت الآية. و الأشهر هو الأول. و الآية دالَّة على جواز التقيَّة بإظهار كلمة الكفر من دون

قصده، عند الضرورة؛ فإنَّ موردها و إن كان عنوان الإكراه، و مورد التقيّة لا يعتبر فيها إكراه و تعذيب، بل يكفي فيها خوف الضرر على النفس أو ما يتعلّق به و إن لم يكن هناك مُكره، إلّا أنّ الحقّ عدم الفرق بين العنوانين الإكراه و التقيّة من حيث الملاك و المغزى، فإنَّ ملاك الكلّ دفع الضرر الأهمّ بارتكاب ترك المهمّ. هذا من ناحية العنوان المأخوذ فيها. و من ناحية أخرى الآية و إن اختص مفادها بمسألة الكفر و الإيمان، إلّا أنّ حكمها جارٍ في غيرها بطريق أولى كما لا يخفى، فإذا جازت التقيّة في هذه المسألة المهمّة جاز في غيرها قطعاً مع تحقّق شرائطها. قال المحقّق البيضاوى في تفسيره عند ذكر الآية: «و هو دليل على جواز التكلّم بالكفر عند الإكراه، و إن كان الأفضل أن يتجنّب عنه، إعزازاً للدين كما فعله أبواه (الضمير يعود على عمّار)» ثمّ نقل رواية الحسن السابقة في رجلين أخذهما مسيلمّة- إلى أن قال:- «أما الأوّل فقد أخذ رخصة الله و أما الثّاني فقد صدع بالحقّ، فهنيئاً له». و منها: قوله تعالى في سورة غافر حاكياً عن مؤمن آل فرعون: «و قالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَ قد جاءَ كُفْرُ الْيَاسِنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ...» (١). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٥ هذه الآية و ما بعدها تحكى عن قصّة مؤمن آل فرعون و احتجاجه على قومه. نقلها القرآن بلسان القبول و الرضا، حتّى أن قوله: «يكنتم إيماناً» أيضاً بهذا اللسان، لسان القبول و الرضا؛ فهى دالّة على جواز كتمان الإيمان عند الخوف على النفس، و أمثاله. و لاشكّ أنّ كتمان الإيمان لا يمكن عادةً بمجرد عدم الإظهار عن مكنون القلب، بل لا يخلو عن إظهار خلافه، لاسيّما إذا كان ذلك مدّة طويلة، كما هو ظاهر حال مؤمن آل فرعون. فكتمان إيمانه لا يتيسر إلّا بالإشتراك معهم فى بعض أعمالهم، و ترك بعض وظائف المؤمن الخاصّة به. و بالجملة حمل كتمان إيمانه على مجرد عدم إظهار الحقّ، من دون إظهار خلافه قولاً و فعلاً شطط من الكلام، لاسيّما مع ما حكى عن ابن عباس من أنّه لم يكن من آل فرعون مؤمن غيره، و غير امرأة فرعون، و غير المؤمن النذرى أنذر موسى عليه السلام. فإذن ينطبق على عمله عنوان التقيّة بلا إشكال، و تكون الآية دليلاً على جوازه إجمالاً. و روى الطبرسى عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: (التقيّة دينى و دين آبائى، و لا دين لمن لا تقيّة له. و التقيّة ترس الله فى الأرض؛ لأنّ مؤمن آل فرعون لو أظهر الإسلام لقتل). (١) فتحصل من جميع ما ذكرنا، أنّ ظاهر الآيات الثلاث المذكورة أو صريحها جواز التقيّة عند الخوف إجمالاً. و يظهر من غير واحد من الروايات التى سنورها عليك- إن شاء الله- تفصيلاً أنّ موارد التقيّة المشار إليها فى القرآن لا تنحصر بذلك، بل تشمل فعل أصحاب الكهف، و ما فعله شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام تجاه قومه عند كسر القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٦ الأصنام، و ما قاله يوسف لإخوته عند أخذ أخيه الصّغير عنده و عدم إرساله مع سائر إخوته. ولكنّه مبنى على ما سنشير إليه من عدم حصر التقيّة فى كتمان الحقّ و إظهار خلافه خوفاً على النفس و شبهه بل يشمل ما إذا كان هذا الكتمان لمصال حاصر، فيمكن هذا على ذكر منك. هذا حكم كتاب الله و ما يستفاد من آيات الذّكر الحكيم فى المسألة، و هى بحمد الله جليّة من هذه الناحية.

و أمّا الروايات:

فلاشكّ فى تواتر الأخبار الدالّة على جواز التقيّة فى مظان الخطر، و هى على طوائف مختلفة، كلّ تشير إلى بعض خصوصيات البحث، و فيها فوائد جمّة، و حقائق لطيفة، تكشف عن علل التقيّة و نتائجها و كفيّتها و حدودها، و أقسامها و مستثنياتها، و موارد حرمتها و وجوب الحذر عنها. و هى مبثوثة فى أبواب كثيرة من أبواب كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أو ردها فى (الوسائل). و نحن نذكرها فى خمس طوائف، نجمع ما يشترك منها فى معنى واحد فى طائفة مستقلّة. الطائفة الأولى: ما يدلّ على أنّ التقيّة ترس المؤمن و حرزه و جنته. و قد ورد روايات عديدة فى هذا المعنى منها: ١- مارواه الكليني فى (الكافي) بسنده عن محمد بن مروان، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: (كان أبى عليه السلام يقول: و أىّ شىء أقرّ لعينى من التقيّة، إنّ التقيّة جنة المؤمن) (١). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٧ ٢- ما رواه أيضاً فى (الكافي) عن عبد الله بن أبى يعفور قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: التقيّة ترس المؤمن، و

التَّقِيَّةُ حرز المؤمن، الحديث) «١» ٣- ما رواه أيضاً في الكافي عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (التَّقِيَّةُ ترس الله بينه وبين خلقه) «٢» ٤- ما رواه سعد بن عبد الله في (بصائر الدرجات) عن جميل بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إنَّ أبي كان يقول: أَى شَىءٍ أَقْرَ للعين من التَّقِيَّةِ، إِنَّ التَّقِيَّةَ جُنَّةُ المؤمن) «٣». هذه الروايات بأجمعها دالة على جواز التَّقِيَّةِ في موارد الخوف لحفظ النفس، والاتقاء بها كما يتقى في الحرب من ضربات العدو بالجُنَّةِ والترس و أشباههما. بل قد يستفاد منها الوجوب و اللزوم بنحو من العناية؛ فإنَّ الإِستتار بالجُنَّةِ و الترس و ما أشبههما في موارد واجب، فكذلك الإِستتار بالتَّقِيَّةِ في مظانها، فتأمل. و لو أشكل على دلالتها من هذه الناحية لم يكن هناك إشكال من ناحية الدلالة على الجواز بمعناه الأعم. الطائفة الثانية: ما دلَّ على أنَّه لا دين لمن لا تقية له، و لا إيمان لمن لا تقية له، و أنَّ تسعة أعشار الدين هي التقية. إلى غير ذلك مما يدلُّ على أنَّها من الدين نفسه، و بدونها يكون ناقصاً، و هي روايات: ٥- ما رواه الكليني في (الكافي) بإسناده عن أبي عمر الأعجمي قال: (قال لى أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمر! إنَّ تسعة أعشار الدين في التقية، و لادين لمن لا تقية له ... الحديث «٤»). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٨ ٦- ما رواه الصدوق في (علل الشرايع) عن أبي بصير قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: التقية دين الله عزَّ و جلَّ، قلت: من دين الله؟ قال: فقال: إى و الله من دين الله. الحديث «١» ٧- ما رواه الصِّدوق أيضاً في (صفات الشيعة) عن أبان بن عثمان، عن الصادق عليه السلام أنَّه قال: (لا دين لمن لا تقية له، و لا إيمان لمن لا ورع له) «٢» ٨- ما رواه الكليني عن ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام- في حديث: (لا إيمان لمن لا تقية له) «٣». إلى غير ذلك من الروايات. و هذه الطائفة دليل على وجوبها إجمالاً في موارد، و أنَّها من أهمِّ مسائل الدين و عمدتها في هذه المقامات. و سيأتى إن شاء الله علمه هذا التأكيد الشديد و سره، و أنَّه إذا أخذ بحده و شرائطه كان ممَّا يحكم به صريح الوجدان. الطائفة الثالثة: ما دلَّ على أنَّها من أعظم الفرائض، و أنَّ أكرمكم عند الله أعلمكم بالتقية، و أنَّ الإيمان بدونها كجسد لا رأس مع، و أنَّه ما شىء أحبَّ إلى الله و أوليائه من التقية في موارد، و هي روايات: ٩- ما رواه في (الكافي) عن حبيب بن بشير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (سمعت أبي يقول: لا والله ما على وجه الأرض شىء أحبَّ إلى من التقية، يا حبيب! إنَّه من كان له تقية رفته الله، يا حبيب! من لم تكن له تقية وضعه الله، يا حبيب! إنَّ الناس إنَّما هم في هدنة فلو قد كان ذلك كان هذا) «٤». و لعلَّ قوله: (فلو قد كان ذلك كان هذا) إشارة إلى أنَّه لو كان هناك تقية كانت الهدنة مستمرة باقية، أو أنَّه لو رفعت الهدنة و ظهر القائم جاز ترك التقية و في غيره القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٧٩ و جبت التقية. و لو فرض إبهامه لم يضرب بدلالة الحديث. ١٠- ما روى في تفسير الإمام الحسن بن عليِّ العسكري عليهم السلام في قوله تعالى: «وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» قال: (قضوا الفرائض كلها بعد التوحيد و اعتقاد النبوة و الإمامة، قال: و أعظمها فرضان: قضاء حقوق الإخوان في الله، و استعمال التقية من أعداء الله عزَّ و جلَّ). «١» و ممَّا ينبغى أن يذكر أنَّه روى في هذا الباب الباب ٢٨ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من كتاب (الوسائل) رواية عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و روايه عن كلِّ واحد من الأئمة عليهم السلام إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، فيكون المجموع ثلاث عشرة رواية، كلها عن تفسير الإمام و بوساطته عليه السلام، رتبها حسب ترتيب الأئمة عليه السلام. و كلها تشير إلى مطلب واحد و إن كان بعبارات مختلفة و تعبيرات شتى، و هو ما مرَّ في الحديث الأخير، أنَّ من أعظم القربات و أشرف أخلاق الأئمة التقية، و قضاء حقوق الإخوة، و أنَّ تركها من الذنوب التي لا تغفر. فراجعها و تأملها. و سنشير إلى كلِّ واحد منها في محله المناسب له، و إلى سرِّ هذا التأكيد البالغ في الأمرين. ١١- ما في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضاً: قال: (و قال رسول الله صلى الله عليه و آله: مثل مؤمن لا تقية له كمثل جسد لا رأس له) «٢» ١٢- و عنه عليه السلام أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: (التقية من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه و إخوانه عن الفاجرين). و في هذا الحديث دليل على أنَّه لا تشرع لحفظ نفسه فقط بل تشرع لحفظ نفوس الإخوان أيضاً. و هل هو فيما إذا كان هناك خوف على نفوس و أشخاص معلومين، أو يكفي الخوف على نوع المؤمنين في بعض الأمكنة أو بعض الأحيان و إن لم تعرف أشخاصهم؟ سيأتى الكلام فيه عند ذكر تنبيهات المسألة إن شاء الله، القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨٠ فليكن على ذكر منك. ١٣- و عنه عليه السلام أيضاً عن جدِّه على بن الحسين عليه السلام: (يغفر الله للمؤمن

كُلِّ ذَنْبٍ، وَ يَطْهَرُهُ مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ مَا خَلَا ذَنْبَيْنِ: تَرَكَ التَّقِيَّةَ، وَ تَضَيَّعَ حَقُوقَ الإِخْوَانِ (١). «١٤- وَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضاً: (قِيلَ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ فَلَانًا أَخَذَ بِتَهْمَةٍ فَضَرَبَهُ مِائَةً سَوِطًا، فَقَالَ: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّهُ ضَمَّ حَقَّ أَخٍ مُؤْمِنٍ، وَ تَرَكَ التَّقِيَّةَ، فَوَجَّهَ إِلَيْهِ فِتَابٌ) «٢». وَ هَذِهِ الزَّوَايَةُ تَدَلُّ عَلَى أَنَّ تَرَكَهَا فِي مَوَارِدٍ وَ جُوبِهَا لِابْتِغَاءِ عِقَابِ الآخِرَةِ فَحَسْبُ، بَلْ قَدْ يَبُورُ عَذَابًا دُنْيَوِيًّا أَيْضاً. ١٥- مَرَّاهُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْخَزَّازُ فِي كِتَابِ (كِفَايَةِ الأَثَرِ) عَنِ الحَسَنِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: (لِالدِّينِ لِمَنْ لَاحِظٌ لَهُ، وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ، وَ إِنْ أَكْرَمَكَ عِنْدَ اللَّهِ أَعْمَلَكُمْ بِالتَّقِيَّةِ، قِيلَ: يَا بَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِلَى مَتَى؟ قَالَ: إِلَى قِيَامِ القَائِمِ، فَمَنْ تَرَكَ التَّقِيَّةَ قَبْلَ خُرُوجِ قَائِمِنَا فَلَيْسَ مِنَّا ... الحديث) «٣». الطَّائِفَةُ الرَّابِعَةُ: رَوَايَاتٌ عَدِيدَةٌ تَحْكِي عَنِ وَقُوعِ التَّقِيَّةِ فِي أَعْمَالِ أَنْبِيَاءِ السَّلَفِ، وَ أَنَّهَمْ عَمَلُوا بِالتَّقِيَّةِ فِي غَيْرِ مَوَارِدٍ وَ هِيَ رَوَايَاتٌ: ١٦- مَا رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي (العِلَلِ) عَنِ أَبِي بصيرٍ قَالَ: (سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ، وَ لَقَدْ قَالَ يَوْسُفُ: «أَيُّهَا العَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» وَ مَاسَرَقُوا) «٤». وَ لَا يَخْفَى أَنَّ نِسْبَةَ التَّقِيَّةِ هُنَا إِلَى يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ أَمْرِهِ أَوْ رِضَاهِ بِقَوْلِ المُوَدَّنِ الَّذِي أَدَّنَ بَيْنَ إِخْوَةِ يَوْسُفَ فَقَالَ: «أَيُّهَا العَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ»، وَ هُمَ مَا سَرَقُوا شَيْئًا، وَ لَوْ سَرَقُوا فَإِنَّمَا سَرَقُوا يَوْسُفَ مِنْ قَبْلِ؛ فَهُوَ نَوْعٌ مِنَ التَّوْرِيِّ، وَ قَدْ صَدَرَتْ تَقِيَّةُ القَوَاعِدِ الفَقْهِيَّةِ، ج ١، ص: ٣٨١ وَ إِخْفَاءً لِلحَقِّ، لِبَعْضِ المَصَالِحِ الَّتِي أَوْجَبَتْ أَخْذَ أَخِيهِ «بِنِيَامِينَ». وَ غَيْرَ خَفِيٍّ أَنَّ هَذِهِ التَّقِيَّةَ لَيْسَتْ مِنْ قِسْمِ مَا يُؤْتَى بِهِ خَوْفًا عَلَى النَّفْسِ، بَلْ قِسْمٌ آخَرٌ يُؤْتَى بِهِ لِمَصَالِحٍ آخَرَ، وَ سَيَأْتِي الإِشَارَةُ إِلَى أَنَّهَا لَا تَنْحَصِرُ بِمَا يُؤْتَى بِهِ خَوْفًا. ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ هَذِهِ التَّقِيَّةَ وَ أَشْبَاهَهَا لَيْسَتْ فِي بَابِ الأحْكَامِ وَ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ حَتَّى يَتَوَهَّمَ عَدَمَ جَوَازِهَا فِي حَقِّ الأنبياءِ وَ المرسلين، بَلْ هِيَ فِي غَيْرِ بَابِ التَّبْلِيغِ، حَفْظًا لِبَعْضِ المَصَالِحِ. ١٧- مَا رَوَاهُ فِي (العِلَلِ) أَيْضاً عَنِ أَبِي بصيرٍ قَالَ: (قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّقِيَّةُ دِينُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، قُلْتُ: مِنْ دِينِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَقَالَ إِي وَاللَّهِ مِنْ دِينِ اللَّهِ، لَقَدْ قَالَ يَوْسُفُ: «أَيُّهَا العَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» وَ اللَّهُ مَا كَانُوا سَرَقُوا شَيْئًا) «١». وَ الكَلَامُ فِيهِ كَمَا فِي سَابِقِهِ. ١٨- مَا رَوَاهُ الكَلِينِيُّ فِي (الكَافِي) عَنِ أَبِي بصيرٍ أَيْضاً قَالَ: (قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِ اللَّهِ) ثُمَّ رَوَى نَحْوَ الزَّوَايَةِ السَّابِقَةِ، ثُمَّ زَادَ قَوْلَهُ: (وَ لَقَدْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنِّي سَقِيمٌ» وَ اللَّهُ مَا كَانَ سَقِيمًا) «٢». وَ إِطْلَاقُ التَّقِيَّةِ عَلَى قَوْلِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُنَا إِنَّمَا هُوَ بِمَلاحِظَةِ أَنَّهُ أَخْفَى حَالَهُ وَ أَظْهَرَ غَيْرَهُ، لِمَا لَا يَخْفَى مِنَ المَصَالِحِ الدِّيْنِيَّةِ، كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ فِي الزَّوَايَاتِ السَّابِقَةِ. كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ بَابِ التَّقِيَّةِ فِي الأحْكَامِ وَ إِنَّمَا هُوَ فِي المَوْضُوعَاتِ فَلَا يَنَافِي دَعْوَتَهُ وَ رِسَالَتَهُ، بَلْ كَانَ ذَلِكَ لِأَدَاءِ رِسَالَتِهِ، وَ تَحْطِيمِ الأَصْنَامِ وَ كَسْرِهَا. ١٩- مَا رَوَاهُ فِي (مَعَانِي الأَخْبَارِ) عَنِ سَفِيَّانِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: (سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: عَلَيْكَ بِالتَّقِيَّةِ فَإِنَّهَا سُنَّةُ إِبْرَاهِيمَ الخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ- إِلَى أَنْ قَالَ- وَ إِنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ إِذَا أَرَادَ سَفْرًا دَارِي بَعِيرِهِ، وَ قَالَ: أَمْرُنِي بِمَدَارَةِ النَّاسِ كَمَا أَمْرُنِي بِإِقَامَةِ الفِرَائِضِ. وَ لَقَدْ أَدَبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِالتَّقِيَّةِ فَقَالَ: «ادْفَعْ بَالْتِي القَوَاعِدَ الفَقْهِيَّةَ، ج ١، ص: ٣٨٢ هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عِدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ* وَ مَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِيْنَ صَبَرُوا» الآيَةُ، يَا سَفِيَّانُ، مِنْ اسْتِعْمَالِ التَّقِيَّةِ فِي دِينِ اللَّهِ فَقَدْ تَسَنَّمَ الدَّرُوءَ العَلِيًّا مِنَ القُرْآنِ، وَ إِنْ عَزَّ المُؤْمِنُ فِي حَفْظِ لِسَانِهِ، وَ مِنْ لَمْ يَمْلِكْ لِسَانَهُ نَدَمٌ ... الحديث) «١». وَ فِي هَذِهِ الزَّوَايَةِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَيْضاً كَانَ يَتَّقِي فِي بَعْضِ المَوْضُوعَاتِ- لَا الأحْكَامِ وَ لَا فِي ارْتِشَادِهِ وَ تَبْلِيغِ رِسَالَتِهِ-، مَدَارَةَ لِلنَّاسِ، وَ دَفْعًا لِلبَغْضَاءِ وَ العِدَاوَةِ عَنِ قُلُوبِ المُؤْمِنِينَ، بِالتَّوْرِيَّةِ وَ شَبْهِهَا. وَ فِيهَا أَيْضاً إِشَارَةٌ إِلَى تَقِيَّةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَمْرِ الأَصْنَامِ فِي قَوْلِهِ: «إِنِّي سَقِيمٌ» أَوْ قَوْلِهِ: «هَذَا رَبِّي» أَوْ قَوْلِهِ: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرٌ هُمْ هَذَا» الخ، وَ أَنَّهَا كَانَتْ مِنْ سُنَّتِهِ. وَ مِنْ المَعْلُومِ أَنَّهَا دَاخِلَةٌ فِي مَفْهُومِ التَّقِيَّةِ بِالمَعْنَى الوَسِيعِ وَ الأَعْمِ، وَ هُوَ إِخْفَاءُ أَمْرٍ لِبَعْضِ مَا هُوَ أَهَمُّ. ٢٠- مَرَّاهُ الكَلِينِيُّ عَنِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: (إِنَّ مِثْلَ أَبِي طَالِبٍ مِثْلَ أَصْحَابِ الكَهْفِ، أَسْرَوْا إِيمَانَ وَ أَظْهَرُوا الشَّرْكَ، فَآتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ) «٢». وَ هَذِهِ الزَّوَايَةُ وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْ قِسْمِ تَقِيَّةِ الأنبياءِ، إِلَّا أَنَّنَا ذَكَرْنَاهَا إِلْحَاقًا بِهَا. وَ قَدْ أَشِيرَ إِلَى قِصَّةِ أَصْحَابِ الكَهْفِ فِي الكِتَابِ العَزِيزِ، وَ لَكِنْ لَمْ يَصْرَحْ فِيهَا بِلَفْظِ التَّقِيَّةِ، وَ لَكِنْ يَظْهَرُ مِنْ قَرَأَتِهِ مَخْتَلَفَةٌ مَذْكُورَةٌ فِيهَا أَنَّهُمْ كَانُوا يَتَّقُونَ مِنْ أَصْحَابِهِمْ، وَ أَنَّهَمْ اخْتَارُوا، الإِعْتِزَالَ عَنِ قَوْمِهِمْ، وَ آوَوْا إِلَى الكَهْفِ خَوْفًا مِنْ ظُهُورِ أَمْرِهِمْ وَ تَعْدِيْبِهِمْ بِيَدِ المَلِكِ وَ أَتْبَاعِهِ، فَلَوْ أَظْهَرُوا الإِيمَانَ أَخَذُوا وَ قَتَلُوا، فَاسْرَوْا وَ أَظْهَرُوا بَعْضَ مَا أَرَادُوا، إِلَى أَنْ وَقَفَهُمُ اللَّهُ إِلَى الهِجْرَةِ، فَهَاجَرُوا مِنْ قَوْمِهِمْ لِيَجِدُوا فِرَاقًا يَمَكِّنُ فِيهِ إِظْهَارَ الإِيمَانِ، مِنْ غَيْرِ

حاجة إلى إظهار الشُّرك و الموافقة لهم في أعمالهم. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 383 وقد ورد في الروايات و التواريخ ما يؤيد تقيتهم. من قومهم، فعدم ذكر لفظ التَّقِيَّة فيها لا يضر بالاستدلال بعد وضوح المطلب. و فيها أيضاً دلالة على تقيَّة أبي طالب عليه السلام، عمَّ النَّبِيِّ الأكرم صلى الله عليه و آله، و حاميه و ناصره، بقلبه و يده و بلسانه. و لاينا في هذا إظهاره الإيمان في غير مورد، طول حياته، كما ورد في الأخبار و السير؛ فإنَّ تقيته كانت غالبيةً لادائميَّة، و كانت من الأعداء، لا من المسلمين و أصحاب سيرهم. و فيها أيضاً جواب عن مقالة بعض أهل الخلاف و تهمة الشُّرك - معاذ الله - إلى أبي طالب عليه السلام. و هذه الطائفة من الأخبار تدلُّ على رجحان التَّقِيَّة، أو وجوبها إجمالاً، في موارد يكون إخفاء الحق فيها واجباً أو راجحاً لمصالح مختلفة. و هناك أخبار أخر كثيرة تدلُّ على وجوبها أو رجحانها في هذه الموارد، سيأتي الإشارة إلى شيء كثير منها في الأبحاث الآتية إن شاء الله. و هي بالغه حد التواتر، و معها لا يبقى شك في أصل الحكم في المسألة إجمالاً.

بقي هنا أمور هامة يجب ذكرها:

الأمر الأول: علَّة هذا التأكيد البالغ في أمر التَّقِيَّة

لاشكَّ أنَّ الناظر في هذه الأخبار يجد في أوَّل نظره إليها تأكيداً بليغاً في التَّقِيَّة قلماً يوجد في أشباهها، و قد يستوحش منها، أو يوجب سوء الظنَّ بها أو ببعضها، كلُّ ذلك جهلاً بأسرارها و مواردِها و مغزاها. ولكن التدبُّر فيها و في الظروف التي صدرت لها، و في القرائن الموجودة في كثير منها يرشدنا إلى سرِّ هذه التأكيدات، و يرفع الثَّقاب عن وجهها و يفسرها تفسيراً تاماً. و الظاهر أنَّ هذا الإهتمام كان لأمرين مهمين: أحدهما: إنَّ كثيراً من عوام الشَّيعه، أو بعض خواصِّها، كانوا يقومون في وجه القواعد الفقهية، ج 1، ص: 384 الحكومات و الأنظمة الفاسدة، الأمويَّة و العباسيَّة، بلا عِدَّة و عِدَّة، و لاتخطيط صحيح، و لامحجزة واضحة، فيلقون بأنفسهم إلى التهلكة. كأنهم يرون إعلان عقيدة الحق - و لو لم يكن نافعا - واجباً، و إخفاءها - و لو لم يجلب إلَّا الوهن و الضَّرر على المذهب و مقدساته - حراماً، و إن كان حافظاً للنفوس و الأعراس و مفيداً لحفظ المذهب و كيانه. أو كانوا يرون التَّقِيَّة كذباً، و مجرد ذكر كلمة الشُّرك شركاً و كفراً، و إن كان القلب مطمئناً بالإيمان، و لذا بكى عمَّار بعد إظهار كلمة الكفر تقيَّة، حتَّى ظنَّ أنَّه خرج عن الإسلام و هلك. فنهاهم أئمة أهل البيت عليهم السلام عن هذه الأعمال الكاسدة الضَّئيلة غير المفيدة، و عن هذه الآراء الباطلة. و يشهد لذلك ما ورد من أنَّها الجُنَّة و ترس المؤمن و أمثل ذلك. أضف إلى ذلك قول الصادق عليه السلام فيما رواه حذيفة عنه في تفسير قوله تعالى: «و لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»، قال: (هذا في التَّقِيَّة) «١». و لعلَّ الروايات الحاكية عن تقيَّة الأنبياء و جمع من الأولياء ناظرة إلى أنَّها ليست كذباً ممنوعاً، و لاموجباً للكفر و الخروج عن الدِّين - إذا كانت في مواردِها - كما تشهد به الرواية التي رواها الكليني عن درست الواسطي قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: ما بلغت تقيَّة أحد تقيَّة أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد، و يشدُّون الزَّناير، فأعطاهم الله أجرهم مرَّتين) «٢». ثانيهما: إنَّ كثيراً من عوام الشَّيعه و بعض خواصِّهم كانوا يتركون العشرة مع غيرهم من المسلمين من أهل السنَّة؛ لأنَّهم إنَّ أظهرها عقيدتهم الحقَّ ربَّما وقعوا في الخطر و الضَّرر، و جلب البغضاء و العداوة، و إن أخفوه كانوا مقصَّرين في أداء ما القواعد الفقهية، ج 1، ص: 385 عليهم من إظهار الحق، مرتكبين للأكاذيب، فيرون الأرجح ترك العشرة معهم و عدم إلقاء أنفسهم في أحد المحذورين، غفلةً عن المضارِّ المترتِّبة على مثل هذا العمل، من شقَّ العصا، و إسنادهم إلى الخشونة و قلة الأدب و العواطف الإنسانيَّة، و تركهم لجماعة المسلمين و آدابهم. فندبهم الأئمة عليه السلام بالعشرة معهم بالمعروف و حسن المصاحبة و الجوار، كيلا يعيروا بتركها و لا يكونوا شيئاً على أئمتهم، و ان اضطروا في ذلك إلى التَّقِيَّة أحياناً. و يشهد لذلك روايات عديدة: منها: ما رواه في (الكافي) عن هشام الكندي قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إياكم أن تعملوا عملاً نعيَّر به، فإنَّ ولد السوء يعيِّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً، و لا تكونوا عليه شيئاً، صلُّوا في عشائهم، و عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم، و

لا يسبقونكم إلى شئ من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشئ أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقيّة (١). و هذه الرواية تنادي بأعلى صوتها بعدم الاعتزال عن القوم، و لزوم العشرة معهم بالمعروف، والصِّلوة معهم، و عيادة مرضاهم، و شهادة جنازتهم، و غير ذلك من أشباهه؛ كيلا يعيروا بتركه الأئمة عليه السلام، و لا يجدوا طريقاً للإضرار بهم و بأتباعهم، و يجوز حينئذ التقيّة معهم. و هذا النوع من التقيّة تحبيبي. و منها: و ما رواه في (الكافي) أيضاً عن مدرّك بن الهزهاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (رحم الله عبداً اجترّ مودّة الناس إلى نفسه، فحدّثهم بما يعرفون، و ترك ما ينكرون) (٢). فإنّ الحديث معهم بما يعرفون و ترك ما ينكرون من مصاديق التقيّة. و إنّما يؤتى بذلك تحبيباً. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨٦ و منها: ما في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام قال: (و قال الحسن بن علي [بن أبي طالب]: «إنّ التقيّة يصلح الله بها أمّة، لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمّة، تاركها شريك من أهلكهم ... الحديث) (١). و لعلّ إرداف التقيّة بحقوق الإخوان هنا و في روايات أخر إشارة إلى اشتراكهما في حفظ الأمّة و وحدتها و حقوقها و كيانها، و إن كان التأكيد في الأوّل لإخوانهم الخاصّة، و الثاني للعامة. و قد ورد في غير واحد من الروايات (مثل الرواية ٣٢ من الباب ٢٤، و الرواية ٣٣ من ذاك الباب بعينه) تفسير قوله تعالى في قصّة ذي القرنين حاكياً عن القوم الذين وجدهم عند السدين: «... تَجَعَلْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا»، (٢) و قوله «فَمَا اسطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسطَاعُوا لَهُ نَقْبًا». (٣) أنّ هذا هو التقيّة؛ فإنّها الحصن الحصين بينك و بين أعداء الله، و إذا عملت بها لم يقدرُوا على حيلة. و هذا و إن كان ناظراً إلى تأويل الآية و بطنها، و العدول عن ظاهرها ببعض المناسبات لكشف ما فيها من المعاني الأخر غير معناها الظاهر، إلّا أنّه على كلّ حال دليل على أنّ التقيّة تسدّ الأبواب على العدو. لأباب المضرة فقط، بل باب التعيير و اللوم و غيرهما. فهي الحصن الحصين الذي لا يقدرُون ظهوره، و لا يستطيعون له نقباً. و يكون فيها أيضاً نجاهً و صيانةً للأئمة عليه السلام عن سفلة الرعيّة التي قد بدت البغضاء من أفواههم و ما تخفى صدورهم أكبر، فمعها لا يجدون عذراً إلى نيل الأعراض و هتك الحرمة، كما ورد في رواية (المجالس) عن الإمام علي بن محمد، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال الصادق عليه السلام: ليس منّا من لم يلزم التقيّة، و يصوننا عن سفلة الرعيّة) (٤).

الأمر الثاني: أقسام التقيّة و غاياتها

و قد تبين ممّا ذكر أنّ غاية التقيّة لا تنحصر في حفظ الأنفس و دفع الخطر عنها أو عن ما يتعلّق بها من الأعراض و الأموال، بل قد يكون ذلك لحفظ وحدة المسلمين، و جلب المحبّة، و دفع الضغائن فيما ليس هناك دواع مهمّة إلى إظهار العقيدة و الدفاع عنها. كما أنّه قد تكون لمصالح أخر، من تبليغ الرّسالة بنحو أحسن كما في قصّة إبراهيم عليه السلام (١) و احتجاجه على عبدة الأصنام، أو مصلحة أخرى كما في قصّة يوسف مع إخوته. فهي - بمعناها الواسع - تكون على أقسام: الخوفية، و التحبيبية، و التقيّة لمصالح أخر مختلفة. و غير خفي أنّها بأجمعها تشترك في معنى واحد و ملاك عام، و هو إخفاء العقيدة أو إظهار خلافها، لمصلحة أهمّ من الإظهار. فالأمر في جميعها دائر بين ترك الأهمّ و المهمّ، و العقل و التّقلّ يحكمان بفعل الأوّل و ترك الثاني، من غير فرق بين أن تكون المصلحة التي هي أهمّ حفظ النفوس أو الأعراض و الأموال، أو جلب المحبّة و دفع عوامل الشقاق و البغضاء، أو غير ذلك ممّا لا يحصى.

الأمر الثالث: موارد وجوبها

إشارة

قد ظهر ممّا ذكرنا أيضاً أنّها تجب في مواضع كثيرة، بينما هي جائزة بالمعنى الأخصّ في موارد أخرى، و ضابط الجميع ما عرفت، و

هي: إن المصلحة التي تنحفظ بفعل التقيّة إن كانت ممّا يجب حفظها و يحرم تضييعها، وجبت التقيّة؛ وإن كانت مساوية لمصلحة ترك التقيّة جازت (الجواز القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨٨ بالمعنى الأخصّ)؛ وإن كان أحد الطرفين راجحاً فحكمها تابع له. ثم إن كشف موارد الوجوب عن غيرها يعلم بمراجعة مذاق الشّرع، وأهميّة بعض المصالح و رجحانها على بعض في نظره، كما يمكن كشف بعضها بمراجعة العقل أيضاً، كما في موارد حفظ النفوس إذا كانت التقيّة بمثل ترك المسح على الرّجلين و الاكتفاء بالمسح على الخفين مثلاً، و أشباهه. فالروايات الدّالة على أنّ التقيّة من الدين، و أنّ تاركها يعاقب عليه، و أنّ تركها مثل ترك الصّلاة، و أمثال هذه التّعبيرات، ناظرةً إلى موارد الوجوب، و المصالح المهمّة التي لا يمكن تركها و الأغماض عنها. و ما يدلّ على أنّها داخله في قوله تعالى «إِذْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ» (١) و أنّه إذا عمل بالتقيّة: «فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (٢) و أمثال هذه التّعبيرات، يدلّ على موارد رجحانها و استحبابها. (٣) إلى غير ذلك ممّا يظهر للمتأمل في الأبواب المشتملة على أخبار التقيّة؛ فإنّ ألسنتها مختلفة غاية الاختلاف كلّ يشير إلى مورد، فلا يجوز الحكم على جميعها بشي واحد، كما هو أظهر من أن يخفى. فمثل المدارة التي أمر بها رسول الله صلى الله عليه و آله (الواردة في الرواية ١٧ من الباب ٢٤) و ما ورد فيها من أنّه قد أدبه الله بالتقيّة بقوله عزّ و جلّ: «إِذْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» داخل في قسم المستحبّ. و كذا ما ورد في ذيل هذا الحديث بعينه من قوله: (من استعمل التقيّة في دين الله فقد تسنّم الدرّوة العليا من القرآن، و إنّ عزّ المؤمن في حفظ لسانه)، لعلّه أيضاً إشارة إلى هذه الموارد، و لأقلّ من أنّه أعمّ من موارد الوجوب و الاستحباب. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٨٩ و ستأتي موارد رجحان ترك التقيّة و جواز الاظهار أيضاً.

تنبيه:

و لعلّك بالنظر الدقيق فيما عرفت لا تشكّك في أنّ وجوب التقيّة أو جوازها فيما مرّ من مواردها ليس أمراً تعبدياً ورد في الأخبار المرويّة من طرق الخاصّة و روايات أنمّه أهل البيت عليهم السلام، فقط بل يدلّ عليه الأدلّة الأربعة: كتاب الله عزّ وجلّ - و قد أوغزنا إلى موارد الدلالة من الكتاب العزيز - و الإجماع القاطع، و الأحاديث المتواترة، التي نقلنا شطراً منها و استغينا بها عن غيرها اختصاراً للكلام، و حكم العقل القاطع مع صريح الوجدان. بل لا يختصّ ذلك بقوم دون قوم، و ملّة دون أخرى، و إنّ اختصّ هذا الاسم و العنوان ببعضهم. كما أنّها لا تختصّ بالمليين و أرباب الديانات بل تعمّ غيرهم أيضاً. فهل ترى أحداً من العقلاء يوجب إظهار العقيدة في موارد لا فائدة في إظهارها، أو يجد فيها نفعاً قليلاً مع المضرة القاطعة الكثيرة الموجودة في إظهارها، في النفوس أو الأعراس أو الأهداف المهمّة التي يعيش بها، ولها؟ و الإنصاف أنّ ما يلهج به لسان قوم من مخالفينا في المذهب من حرمة التقيّة بنحو مطلق من دون استثناء، لا يتجاوز عن آذانهم، حتّى أنّه لا يوجد في أعمالهم أثر منه، و إنّما هو لعلق على ألسنتهم يحوطنونه مادرت به معاشهم و أغراضهم؛ و أمّا عند العمل، فهم و غيرهم سواء في الأخذ بحكم العقل و صريح الوجدان بإخفاء العقيدة في ما لا نفع في إظهارها فيه بل فيه مضرة بالغة الخطورة، سمّوه تقيّة أو لم يسموه. ولكن سيأتي أنّ هناك موارد يحرم التقيّة فيها، بل يجب فيها التضحية و الفداء و بذل الأموال و الأنفس و الثّمرات. كما أنّه قد يرجح ذلك على الإخفاء، و تكون التقيّة مرجوحه، و تركها راجحاً و فضلاً. كلّ ذلك منوط بالظروف الخاصّة و ما فيها من الشّرائط و الجهات. و من هنا قد يجد الفقيه البارع المجاهد، العارف بزمانه، الخبير بمواضع أحكام الله، ظرفاً خاصاً للقواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٠ منطبقاً لمورد الحرمة أو الكراهة فيحكم علانية بحرمة التقيّة، و الجهاد بالأموال و الأنفس، و رفض المدارة فيها. و لا يريد رفضها مطلقاً و إنّما يريد في تلك الظروف المعيّنة، بما فيها من المصالح. فلا شكّ أنّه حكم خاص بذاك الظرف و الزّمان، و ما أشبهه من الظروف و الأزمنة، و ليس حكماً دائماً، و في جميع الشّرائط و الظروف، كما هو واضح من أن يخفى و أن ينكر.

إشارة

قد مرّ في أوّل البحث عن هذه القاعدة أنّ التّقيّة- كما أشار إليه غير واحد من أعظم المحقّقين- تنقسم بالأحكام الخمسة، وقد أشرنا أخيراً إلى موارد وجوبها ورجحانها وجوازها إجمالاً. كما أنّه أشرنا إلى الضّابطه التي تكون مقياساً لكشف موارد حرمتها، وهي كلّ مورد تكون المصلحة المرتبه على ترك التّقيّة أعظم من فعلها، ممّا لا يرضى الشّارع المقدّس بتركها، أو يستقلّ العقل في الحكم بحفظها. وقد أشير إلى غير واحد من هذه الموارد في روايات الباب وهي أمور:

1- لا يجوز التّقيّة في فساد الدّين

إذا، استلزت التّقيّة فساداً في الدّين و تزلزلاً في أركان الإسلام، و محوّاً للشّعائر، و تقوية للكفر، أو كانت في كلّ ما يكون حفظه أهمّ في نظر الشّارع من حفظ النفوس أو الأموال و الإعراض، ممّا يشرع له الجهاد أيضاً و الدّفاع عنه و لو بلغ ما بلغ. ففي كلّ ذلك لاشكّ في حرمتها و لزوم رفضها. ولكن تشخيص ذلك ممّا لا يمكن للمقلّد غالباً، بل يكون بأيدي الفقهاء و المجتهدين، لاحتياجه إلى مزيد تتبع في أدلّة الشّرع، و الاطلاع على مذاق الشّارع و القواعد الفقهية، ج 1، ص: 391 مغزى أحكامه. و يشهد لهذا- مضافاً إلى أنّه من الأمور التي دليلها معها، و مبني على قاعدة عقليّة واضحة و هي و ترجيح جانب الأهمّ إذا دار الأمر بينه و بين المهمّ- غير واحد من الأخبار: منها: ما رواه في (الكافي) عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث:- (إنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان ثمّ ظهر منه ما يدلّ على نقضه خرج ممّا وصف و أظهر، و كان له ناقضاً، إلّا أن يدعى أنّه إنّما عمل ذلك تقيّة، و مع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التّقيّة في مثله لم يقبل منه ذلك؛ لأنّ للتّقيّة مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له، و تفسير ما يتّقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله، فكلّ شى يعمل المؤمن بينهم لمكان التّقيّة ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدّين فإنّه جائز) «1». فإنّ قوله عليه السلام في ذيل تفسير موارد التّقيّة، و ما يجوز ممّا لا يجوز: (ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدّين) يدلّ بمفهومه على عدم جواز التّقيّة إذا أدّت إلى ذلك. و منها: ما رواه «الكشّى» في رجاله، عن درست بن أبي منصور، قال: (كنت عند أبي الحسن موسى عليه السلام و عنده «الكميّ بن زيد» فقال للكميّ: أنت الذي تقول: فالآن صرت إلى أميّة- و الأمور إلى مصائر قال: قد قلت ذاك فوالله ما رجعت عن إيماني، و إنّى لكم لموال و لعدوّكم لقال، ولكنّي قتلته على التّقيّة، قال: أمّا لئن قلت ذلك أنّ التّقيّة تجوز في شرب الخمر) «2» و هذا يدلّ على اعتراض الإمام عليه السلام على الكميّ في شعره الذي معناه «الآن رجعت إلى أميّة و أمورها الآن إلى ترجع». فإنّه مدح بالغ لهم، و دليل على رجوعه إليهم بعد أن كان معروفاً بالموالاة لأنّهم أهل البيت عليهم السلام. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 392 ولكن الكميّ الناصر لأهل البيت عليه السلام بقلبه و لسانه اعتذر بأنّه إنّما قاله بلسانه تقيّة و حفظاً لظواهر الأمور. و لكنّ الإمام عليه السلام لم يقنع بعذره، و أجابه بأنّ باب التّقيّة لو كان واسعاً بهذه الوسعة لجاز الإلتقاء في كلّ شى حتّى في شرب الخمر، مع أنّه لا يجوز. فهو دليل على عدم جواز التّقيّة بمثل هذا المدح البالغ لبنى أميّة، الجائزة أو إظهار المحيّة لهم. و هذا من مثل الكميّ الشّاعر البارع المشهور بحبه للأئمّة عليه السلام قد يوجب تقوية لدعائم الكفر و الضّلال، و تأييداً لبقية أحزاب الجاهليّة و أشياعهم، فلا يجوز له، و لو جاز فإنّما هو في شرائط و ظروف بالغة الخطورة لافى مثل ما قال الكميّ فيه، فلذا واجهه عليه السلام بالعتاب. و إذا لم تجز التّقيّة بمثل هذا البيت من الشّعر لم تجز في أشباهه، ممّا تقوى به كلمة الكفر و أعلام الضّلال، و يخفى به الهدى، و يشتبه به الحقّ بالباطل على كثير من النّاس، لاسيّما من الذين يكون كلامهم و فعلهم يستند إليه النّاس في أعمالهم. فالتّقيّة في هذه الموارد حرام. ولكنّ تشخيص هذه الطّروف من غيرها- كما أشرنا إليه آنفاً- موكول إلى نظر الفقيه غالباً. و منها: ما رواه الطّبرسي في (الاحتجاج) عن أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام- في حديث (إنّ الرّضا عليه السلام جفا جماعة من الشّيعه و حجّجهم، فقالوا: يا بن رسول الله صلى الله عليه و آله ما هذا الجفاء العظيم و الاستخفاف بعد

الحجاب الصَّعب؟ قال: لدعواكم أنكم شيعه أمير المؤمنين عليه السلام، وأنتم في أكثر أعمالكم مخالفون، و مقصِّرون في كثير من الفرائض، و تهاونون بعظيم حقوق إخوانكم في الله، و تتفون حيث لاتجب التَّقِيَّة، و تتركون التَّقِيَّة حيث لابد من التَّقِيَّة) «١». و هذه الزوايه و إن لم يصرح فيها باستثناء مايلزم منه فساد الدين، إلَّا أنَّ القدر المتيقن منها هو ذلك؛ إذ لا يوجد هناك أمر أهم منه يجوز لأجله ترك التَّقِيَّة. ألَّهم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٣ إلَّا أن يقال: إنَّ المراد منه التزامهم بالتَّقِيَّة فيما ليس هناك خوف، و تركهم لها فيما يكون هناك خوف؛ فهي ناظرة إلى تخطئتهم في المصاديق، لا في المستثنيات الحكيمية، فتأمل. و منها: مارواه الشيخ في (التَّهذيب) عن أبي حمزة الثمالي قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: ... و أيم الله لو دعيتم لتنصرونا لقلتم: لا نفعل إنَّما نتقى، و لكانت التَّقِيَّة أحب إليكم من آباءكم و أمهاتكم، و لو قد قام القائم ما أحتاج إلى مساءلتكم عن ذلك، و لأقام في كثير منكم من أهل النفاق حدَّ الله «١»! و دلالة على لزوم ترك التَّقِيَّة فيما إذا وقع الدين في الخطر و استنصر الإمام عليه السلام من الناس، غير خفية على أحد. و إنَّ من لزوم التَّقِيَّة في هذه الموارد أنَّه إذا قام القائم عليه السلام أقام حدَّ المناق في كثير من هم كذلك. فالتَّقِيَّة في هذه الموارد من أشدَّ المحرمات و أكدها. و على كلِّ حال لا ينبغي الزيب في وجوب رفض التَّقِيَّة و إذا خيف على أساس الدين و أحكامه و محو آثاره، التي جاهد في تحكيم دعائمها المهاجرون الأولون، و الذين اتبعوهم بإحسان، و افتدوا بأموالهم و أنفسهم في طريقها طلباً لمرضاة الله. فكيف تجوز التَّقِيَّة المستتبعه لهدمها و القضاء عليها، فهل يكون هذا إلتضاد ظاهراً و تحكماً باتاً؟!

٢- لاتجوز التَّقِيَّة في الدماء

إذا بلغت التَّقِيَّة الدم فالواجب رفضها و عدم الخوض فيها، كما إذا أمر الكافر أو الفاسق بقتل مؤمن، و يعلم أو يظنُّ بأنَّه لو تركه لأدى ذلك إلى قتل نفس المأمور، فلا يجوز القتل تقيته و حفظاً للنفس؛ لأنَّ المؤمنين تتكافىء دماؤهم، و إنَّما جعلت التَّقِيَّة لِحَقْنِ الدَّماء و حفظ النفوس، فإذا بلغت الدَّم فلا معنى لتشريعها، و كانت ناقضة للغرض؛ لأنَّ حفظ دم واحد لا يوجب جعل دم آخر هدراً، و لا يجوز في حكمه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٤ الحكيم هذا. و قد صرَّح به في غير واحد من أحاديث الباب: منها: ما رواه محمد بن يعقوب الكليني في (الكافي) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: (إنَّما جعلت التَّقِيَّة ليحقن بها الدَّم، فإذا بلغ الدَّم فليس تقيته) «١». منها: ما رواه الشيخ في (التَّهذيب) عن أبي حمزة الثمالي، قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: لم (لن) تبق الأرض إلَّا و فيها منَّا عالم، يعرف الحقَّ من الباطل، قال: إنَّما جعلت التَّقِيَّة ليحقن بها الدَّم، فإذا بلغت التَّقِيَّة الدَّم فلا تقيته) «٢».

٣- يحرم التَّقِيَّة في شرب الخمر و شبهه

قد ورد في روايات مختلفة تحريم التَّقِيَّة في أمور هامة، منها شرب الخمر، و التَّبيد، و المسح على الخفين، و متعة الحج. فلنذكر ما ورد فيها ثم نبين وجهها. منها: ما رواه في (الكافي) عن أبي عمر الأعجمي، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: (و التَّقِيَّة في كلِّ شئ إلَّا في التَّبيد و المسح على الخفين) «٣». و منها: ما رواه فيه أيضاً عن زرارة قال: (قلت له: في مسح الخفين تقيته؟ فقال: ثلاثة لا أتقى فيهنَّ أحداً: شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحج، قال زرارة: و لم يقل: الواجب عليكم أن لاتتقوا فيهنَّ أحداً). «٤» و لعلَّ الوجه في حرمة التَّقِيَّة في هذه الأمور أن موضوعها منتفٍ فيها؛ فإنَّها شرعت لحفظ النفوس إذا كان هناك مظنة للخطر و الضرر، و من المعلوم أنَّه لا يكون القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٥ إلَّا في الأعمال الخاصة التي لم يصرَّح بها في كتاب الله أو السنَّة القطعية، فإذا كان هناك تصريح بها فهو عذر واضح لفاعلها، و إن خالف سيرة القوم و طريقتهم فيها. فحرمة شرب المسكر، الخمر و التَّبيد و شبههما ممَّا صرَّح به كتاب الله، فلو خالفه أحد و اعتقد جواز شربها جهلاً، أو تعنتاً، لاتجوز التَّقِيَّة منه فيها، لظهور الدليل و وضوح العذر و قيام الحجَّة، فليس هناك مساع للتَّقِيَّة و لا يجوز لها. و كذلك متعة الحج، فقد قال الله تبارك و تعالي: «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ... ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» «١» و هو دليل على جواز عمره التمتع أو وجوبها. و

قد ورد في السنة النبوية أيضاً الأمر بها. وقد رواه الفريقان في كتبهم، بل ما نقل عن «عمر» في قوله: «متعتان كانتا محللتان على زمن النبي أنا أحرمهما»، أيضاً دليل على تشريع متعة الحج على لسان النبي صلى الله عليه وآله، وفي عهده صلى الله عليه وآله. وهذا كاف في ترك التقيّة فيها؛ لعدم الخوف بعد إمكان الاستناد إلى القرآن والسنة الثابتة. وهكذا ترك المسح على الخفين، والاعتصار على المسح على البشرة؛ فإنه أيضاً موافق لظاهر كتاب الله أو صريحه، فقد قال تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (٢) ومن الواضح أنّ المسح بالرأس والرجل لا يكون إلا بالمسح عليهما نفسهما، لا على القلنسوة أو الخف مثلاً. ومن عمل به إنّما عمل بكتاب الله ولا خوف له في ذلك في أجواء الإسلام وبين المسلمين، ولو خالف فيه من خالف. وقد تحصل ممّا ذكرنا أنّ نفي التقيّة فيها إنّما هو من باب التخصّص والخروج الموضوعي، لا من باب التخصيص والخروج الحكمي. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٦ و أمّا احتمال كونها من باب التخصيص، بأن يكون المراد نفي جوازها، لو فرض هناك خوف وقوع النفس في الخطر و كان المقام بالغ الخطورة، نظراً إلى أهميّة هذه الأحكام - أعني حكم تحريم الخمر، ومشروعيتها متعة الحج، وعدم جواز المسح على الخفين - فهو ممنوع جداً؛ لأنّ مثل المسح على البشرة، أو متعة الحج، ليس أهمّ من جميع الأحكام الإسلامية حتّى ينفرد بهذا الاستثناء، كما لا يخفى. بل الإنصاف أنّ الروايات ناظرة إلى ما ذكرنا من عدم الحاجة والضرورة غالباً إلى التقيّة في هذه الأمور، بعد وضوح مأخذها من كتاب الله والسنة القاطعة. فعلى هذا لو أغمضنا النظر عن هذه الغلبة، و كان هناك ظروف خاصّة لا يمكن فيها إظهار هذه الأحكام، لغلبة الجهل والعصبيّة على أهلها، و كان المقام بالغ الخطورة، كالخطر على النفوس أو الأموال والأعراض ذات الأهميّة، فلا ينبغي الشكّ في جواز التقيّة في هذه الأمور أيضاً. رأيت لو كان هناك حاكم مخالف جائز يرى المسح على الخفين لازماً، أو يحرم متعة الحج و يقتل من لا يعتقد بذلك بلا تأمل، فهل يجوز ترك التقيّة فيها و استقبال الموت؟ كلا، لا أظنّ أن يلتزم به أحد. و كذلك المضار التي دون القتل ممّا يكون في مذاق الشارع أهمّ من رعاية هذه الأحكام في زمن محدود، لا يجب تحملها و رفض التقيّة فيها. و ممّا ذكرنا يظهر أنّ ما استنبطه (زرارة) في الرواية السابقة من أنّه عليه السلام لم يقل: الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحداً، بل قال: لا أتقى فيهنّ أحداً، و كأنّه حسب ذلك من مختصات الإمام عليه السلام، ممنوع أيضاً؛ فإنّ الحكم عام لكلّ أحد بعد وضوح مأخذ هذه الأحكام في الكتاب والسنة، و عدم الاضطرار إلى التقيّة فيها. فاستنباطه هذا في غير محلّه، و إن كان هو من فقهاء أهل البيت و أمنائهم عليه السلام، فإنّ الجواد قد يكبو، و العصمة تختصّ بأفراد معلومين عليهم آلاف الثناء و التحية. (و يدلّ على ما ذكرنا ما رواه الصيّدوق في (الخصال) بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة، قال: ليس في شرب المسكر و المسح على الخفين تقيّة «١»). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٧ فإنّ ظاهره عدم جواز التقيّة فيها على أحد. و كذلك ما مرّ سابقاً من روايه أبي عمر الأعمش عن الصادق عليه السلام: (و التقيّة في كلّ شيء إلّا في النبيذ، و المسح على الخفين)، فإنّ ظاهره أيضاً عموم الحكم لكلّ أحد. و ممّا يؤيد ما ذكرنا من جواز التقيّة في هذه الأمور أيضاً إذا اضطرّ إليها - و لو نادراً - ما رواه الشيخ في (التهديب) 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 علي عليه السلام فيكم: سبق الكتاب الخفين؟ فقلت: فهل فيهما رخصة؟ فقال: لا، إلّا من عدو تقيّه، أو تلج تخاف على رجليك). و فيه أيضاً إشارة إلى ما ذكرنا من أنّه بعد ورود المسح على الرجلين في آية المائدة في الكتاب العزيز لم يجز لأحد المسح على الخفين.

٤- لا تجوز التقيّة في غير الضرورة

قد صرّح في غير واحد من الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام بأنّه لا تجوز التقيّة في غير الضرورة. و معلوم أنّ ذلك أيضاً ليس من قبيل الاستثناء من الحكم و التخصيص. بل من قبيل الخروج الموضوعي و الاستثناء المنقطع، المسمّى بالتخصيص، فإنّه إذا لم يكن هناك ضرورة لم يكن هناك تقيّة؛ لأخذ الخوف في موضوعها، كما عرفت في أوّل البحث عن هذه القاعدة. و إليك بعض ما

ورد في هذا الباب أيضاً: منها: ما رواه الكليني عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (التَّقِيَّةُ في كلِّ ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به) «٢». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٨ و منها: ما رواه الكليني أيضاً في (الكافي) عن إسماعيل الجعفي، و معمر بن يحيى سام و محمد بن مسلم، و زارة قالوا: (سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التَّقِيَّةُ في كلِّ شئ يضطرُّ إليه ابن آدم فقد أحله الله له). «١» و منها: ما رواه في (المحاسن) عن عمر بن يحيى بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (التَّقِيَّةُ في كلِّ ضرورة) «٢». و الذي تجب الإشارة إليه هنا أن هذه الروايات الثلاث المروية بطرق متعددة معتبرة كلها أو جلها، تدلُّ على عموم التَّقِيَّةُ لجميع الضرورات، و لكلِّ ما يضطرُّ إليه الإنسان، و يمكن الإعتماد عليها، كما سيأتي الاستناد إليها في بعض الفروع الهامة المترتبة عليها. و إن كنا في غنى عنها من بعض الجهات، بالدليل، العقلي، و صريح الوجدان الدالِّ على وجوب ترجيح الأهم على المهم عند الدوران، و بالعمومات الدالة على رفع ما اضطرُّوا إليه، أو أنه ما من شئ حرمه الله إلَّا لو قد أحله لمن اضطرَّ إليه. هذا ولكن سيأتي - إن شاء الله - أننا لسنا في غنى عنها من جميع الجهات، لحلِّ بعض المعضلات بها ممَّا لا يمكن غيرها، فتدبر.

الأمر الخامس: حكم التَّقِيَّةُ في إظهار كلمة الكفر و البراءة

إشارة

اتَّفَق النَّصُّ و الفتوى على جواز التكلُّم بكلمة الكفر، و البراءة باللسان، مع حفظ الإيمان بالقلب و الجنان، عند الخطر على النفس و الخوف. ولكن اختلفوا في أن الرَّاجِح ترك التَّقِيَّةُ هنا و تحمل الضرر و لو بلغ ما بلغ، أو أن الرَّاجِح فعل ما يندفع به الضرر و الخطر؟ الظاهر أن في ذلك اضطراباً في أخبار الباب و الفتاوى في بدء النظر، ولكن سيأتي بعد ذكر الجميع و التكلُّم فيها أن الحق في التفصيل بحسب الأزمان و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٣٩٩ الأشخاص و الظروف، و لعله الطريق الوحيد للجمع بينها. و لتكلُّم أولًا في جواز ذلك بالمعنى الأعم، ثم لتكلُّم في الرَّاجِح منهما، و فيما تمسك به أصحاب الأئمة عليه السلام الأولون، المطيعون الصادرون بأمرهم، التناصرين لهم بالأيدي و الألسن و القلوب، الذين افتدوا بأنفسهم في هذه السبيل، و لم يظهروا كلمة البراءة و الكفر أبداً. فنقول و منه سبحانه نستمد التوفيق: يدلُّ على الجواز إجمالاً أحاديث كثيرة: ١- ما مرَّ عند سرد الآيات الدالة على جواز التَّقِيَّةُ في مظانها في تفسير قوله تعالى: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» من فعل عمَّار، و مواروته العامة و الخاصة في هذه المجال، من أن أبويه لم يُظهرا كلمة الكفر فقتلا، و أن عمَّاراً أظهر و نجى، ثم أتى رسول الله صلى الله عليه و آله باكيًا، فقال جمع من الصَّحابة: كفر عمَّار، ولكن جعل رسول الله صلى الله عليه و آله يمسح عينيه و يقول له: إن عادوا لك فعد لهم بما قلت، فنزلت الآية «مَنْ كَفَرَ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». ٢- ما روته العامة و الخاصة في كتبهم - و قد مرَّ ذكره أيضاً عند ذكر الآيات - من حديث رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله مع مسيلمة الكذاب حيث لأحدهما: إشهد أني رسول الله، فشهدوا نجا، و أمَّا الآخر فقد أبى و قُتل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله في حقهما: أمَّا الأول فقد أخذ رخصة الله، و أمَّا الثاني فقد صرع بالحق فهنيئاً له. و في هذه الرواية و إن لم يكن ذكر عن البراءة عن الرسول صلى الله عليه و آله، ولكن الشهادة برسالة مسيلمة كانت من كلمة الكفر نفسه، فيدلُّ على الجواز في غيره بطريق أولى، فتدبر. ٣- و في معناهما ما رواه الكليني في (أصول الكافي) عن عبد الله بن عطا قال: (قلت: لأبي جعفر عليه السلام: رجلان من أهل الكوفة أخذوا فقتل لهما: إبراء عن أمير المؤمنين عليه السلام فبريء واحد منهما، و أبي الآخر فخلِّي سبيل الأول الذي برىء و قتل الآخر، فقال: أمَّا الذي برىء فرجل فقيه في دينه، و أمَّا الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة) «١». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٠٠ و سنتكلم - إن شاء الله - في دلالتها على رجحان ترك التَّقِيَّةُ أو فعلها. ٤- ما رواه الكليني عن مسعدة بن صدقة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يروون أن عليًا عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبى فسبونى، ثم تدعون إلى البراءة متى فلا تبرأوا مني. فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام! ثم قال: إنما قال:

إنكم ستدعون إلى سبى فسبوني، ثم تدعون إلى البراءة منى و إنى لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله، و لم يقل: ولا تبرأوا منى، فقال له السائل: أرأيت إن أختار القتل دون البراءة؟ فقال: و الله ما ذلك عليه، و ما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة و قلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله عزوجل فيه: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: يا عمار إن عادوا فعُد، فقد أنزل الله عذرك، و أمرك إن تعود إن عادوا (١). و ظهر هذه الرواية فى بدء النظر و جوب التقيته هنا أيضاً، ولكن بعد التأمل يظهر أنها ناظرة إلى نفي الحرمة فقط، لاسيما بالنسبة إلى البراءة عن على عليه السلام و الأئمة من ولده عليهم السلام التى رووا حرمتها و إن جاز السب، و سيأتى الكلام فيها عن قريب- إن شاء الله- هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السلام: (والله ما ذلك عليك)، و نقله حديث عمار، دليل على أنه بصدد نفي الحرمة، لا إثبات و جوب التقيته هناك، و لذا كان فعل أبوى عمار أيضاً جائزاً كما يظهر من قصته. ٥- ما رواه محمد بن مسعود العياشى فى تفسيره، عن أبى بكر الحضرمي، عن أبى عبد الله صلى الله عليه وآله- فى حديث- أنه قيل له: مد الرقاب أحب إليك أم البراءة من على عليه السلام؟ فقال: الرخصة أحب إليّ، أما سمعت قول الله عز و جل فى عمار: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (٢). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٠١ و سيأتى أن دلالة على رجحان الرخصة معارض بغيره، و سوف نذكر طريق الجمع بينهما إن شاء الله. ٦- ما رواه العياشى أيضاً عن عبد الله بن عجلان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: (سألته و قلت له: إن الضحاك قد ظهر بالكوفة، و يوشك أن ندعى إلى البراءة فكيف نصنع؟ قال: فابراً منه، قلت: أيهما أحب إليك؟ قال: أن تمضوا على ما مضى عليه عمار بن ياسر، أخذ بمكة فقالوا له: إبرأ من رسول الله صلى الله عليه وآله فبرأ منه، فأنزل الله عز و جل عذره: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (١). و ظاهره أيضاً و إن كان الوجوب بادئ الأمر، إلا أن الأمر هنا فى مورد توهم الحظر؛ للروايات الدالة بظاها على المنع عن البراءة، فلا يدل على الوجوب. و يؤيده استشهاده بقضية عمار الذى قتل أبواه و لم يظهرها كلمة الكفر، و لم يقدح فى أمرهما رسول الله صلى الله عليه وآله، فهو على كل حال دليل على مجرد الرخصة و الجواز لا غير. ٧- ما رواه الطبرسى فى (الاحتجاج) عن أمير المؤمنين عليه السلام فى احتجاجه على بعض اليونان (٢) قال: (و أمرك أن تستعمل التقيته فى دينك، فإن الله عز و جل يقول: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» و قد أذنت لكم فى تفضيل أعدائنا إن ألبأك الخوف إليه. و فى إظهار البراءة إن حملك الوجع عليه، و فى ترك الصلوات المكتوبات إن خشيت على حشاشه نفسك الآفات و العاهات؛ فإن تفضيلك أعداءنا عند خوفك لا ينفعهم و لا يضرنا، و إن إظهارك براءتك منّا عند تقيتك لا يقدح فىنا، و لا ينفصنا، و لئن تبرأ منّا ساعة بلسانك و أنت موال لنا بجانانك، لتبقى على نفسك روحها التى بها قوامها، و مالها الذى به قيامها، و جاهها الذى به تمسكها، و تصون من عرف بذلك أولياءنا و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٠٢ إخواننا، فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، و تنقطع به عن عمل فى الدين، و صلاح إخوانك المؤمنين، و إياك ثم إياك أن تترك التقيته التى أمرتك بها، فإنك شاطئ بدمك و دماء إخوانك، معرض لنعمتك و نعمتهم للزوال، مذل لهم فى أيدى أعداء دين الله، و قد أمرك الله بإعزازهم، فإنك إن خالفت وصيتى كان ضررك على إخوانك و نفسك أشد من ضرر النَّاصب لنا، الكافر بنا) (١). قال الفيروز آبادى فى (القاموس): «و يونان بالصم قرية ببلبك، و أخرى بين بردعة و بيلقان». و لعل هذا الحديث إنما صدر منه عليه السلام و لم تخلص الشّامات و ضواحيها عن الشرك و سيطرة الروم بعد؛ فإن التقيته بترك الصلاة- المراد به ترك صلوة المختار، لا المضطر الذى يمكن أداؤها بمجرّد الإيماء و الإرشارة- لا يكون بين المسلمين بل يكون بين الكفار قطعاً. ثم أن ظاهر قوله: (فإن ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك الخ) و إن كان ظاهراً فى أفضليته التقيته من تركها فى أمثال المقام بادئ الأمر، إلا أن قوله بعد ذلك فى ذيل الحديث: (إياك ثم إياك الخ) و قوله: (كان ضررك على إخوانك و نفسك أشد من ضرر النَّاصب لنا الكافر بنا) دليل واضح على وجوب التقيته هنا. و إن أفعل التفضيل هنا للتعين مثل: «و أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله»، و مثل قوله فى روايات يوم الشك: (أحب من أن تضرب عنقى). فعلى هذا تتم دلالة الرواية على الوجوب، فى موارد البراءة و إظهار كلمة الكفر و غيرهما. ولكن إرسالها يسقطها عن الحجية؛ فإن الطبرسى (رحمه الله) نقلها عن أمير المؤمنين عليه السلام

بدون ذكر السند. ونقلها في تفسير العسكري لاجعلها حجة بعد الكلام المعروف حول التفسير المزبور، فتأمل. ولو تمت حجيتها سنداً مع وضوحها دلالة أشكال العمل بها، بعد معارضتها القواعد الفقهية، ج 1، ص: 403 بالروايات الكثيرة المستفيضة أو البالغة حد التواتر على جواز ترك التقيّة هنا، فلا بدّ من حملها على التفصيل الآتي أو على بعض الظروف الخاصة. هذا وقد يظهر من غير واحد من أحاديث الباب التفصيل بين السبّ والبراءة، بالجواز في الأوّل والمنع عن الثّاني، وإليك بعض ما ورد في الباب: 1- ما رواه الشّيخ في (مجالسه) عن محمد بن ميمون-، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: (قال أميرالمؤمنين عليه السلام: استدعون إلى سبّي فسبوني، وتدعون إلى البراءة منّي فمدّوا الرّقاب فإنّي على الفطرة) «1». وهذا صريح في التفصيل بين السبّ والبراءة بجواز التقيّة في الأوّل والمنع عن الثّاني. 2- ما رواه الشّيخ عن علي بن علي أخى دعبل الخزاعي، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام أنّه قال: (إنكم ستعرضون على سبّي، فإن خفتم على أنفسكم فسبوني، ألا وإنكم ستعرضون على البراءة منّي، فلا تفعلوا، فإنّي على الفطرة) «2». والحديث مثل سابقه في الدلالة على التفصيل، و ظاهره حرمة البراءة. 3- ما رواه الرضى قدس سره في (نهج البلاغة) عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه قال: (أما إنّه سيظهر عليكم بعدى رجل رحب البلعوم، مندحق البطن، يأكل ما يجد، ويطلب ما لا يجد، فاقتلوه ولن تقتلوه، ألا- وإنّه سيأمركم بسبّي، والبراءة منّي، فأما السب فسبوني فإنّه لى زكاه و لكم نجاه، وأما البراءة فلا- تبرأوا منّي، فإنّي ولدت على الفطرة، وسبقت إلى الإيمان والهجرة) «3». و يعارض هذه الروايات ما مرّ في رواية مسعدة بن صدقة السابقة «4»؛ ولكن الإنصاف القواعد الفقهية، ج 1، ص: 404 أنّه يمكن حمل هذه الروايات على ذاك الزمان العنود، وفي تلك الأفاق الكاسفة نورها الظاهرة غرورها، التي كان من الواجب كفاية- على الأقل- إظهار كلمة الحقّ والإفتداء بالأنفس، لئلا تنمحي آثار التوبة؛ لاجتماع أعداء أهل البيت على محو آثار الوصي عليه السلام، بل والنبي صلى الله عليه وآله أيضاً إذا قدروا عليه، فأجيز لهم بارتكاب الدرجات الخفيفة من المنكر تقيّة- وهي السب- ونهوا عن الشديدة وهي البراءة. و لو ابتلينا- لاسمح الله- بأزمته في مستقبل الأيام وظروف تشبه زمن أميرالمؤمنين عليه السلام وما أرادوا من محو آثاره عليه السلام بعد شهادته كان القول بوجوب مدّ الأعناق- بعد ضرب أعناق الأعداء ونشر كلمة الحقّ وإبطال الباطل- قوياً، فتدبر. فهذا طريق الجمع بين روايات الباب، التي يدلّ أكثرها على الجواز، وبعضها على الحرمة في خصوص البراءة، ولا يمكن تخصيصها في خصوص مورد البراءة؛ لصراحة بعضها في جوازها بالخصوص، أو جواز ما لا يتفاوت من البراءة فراجع. و أما الكلام في المقام الثّاني؛ أعني ترجيح أحد الجانبين- ترك التقيّة في إظهار كلمة الكفر، وفعلها- فاللّذي ينبغي أن يقال فيه: إنّ اللّذين يظهر من رواية الحسن التي مرّت سابقاً الحاكية لفعل رجلين في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله والذين أخذهما مسيلم الكذاب، أنّ الرّاجح ترك التقيّة، وأنّ التّيارك لها صدع بالحقّ فهيناً له، وأنّ الآخذ بالتقيّة أخذ برخصة الله فحسب. وكذلك الروايات الثلاث عن البراءة، الأمره بافتداء النفوس واستقبال المنيّة في هذا السبيل، فإنّها أيضاً تدلّ على تقديم ترك التقيّة إذا جاوز الأمر عن السبّ وانتهى إلى البراءة، وفي حكمها كلمات الكفر، فتدبر. هذا مضافاً إلى عمل جمع من بطانة أهل البيت، وخواص أصحاب علي عليه السلام وغيره من الأئمة الظاهرين (عليهم صلوات الله وسلامه)، مثل «حجر بن عدي»، وسنّه أو القواعد الفقهية، ج 1، ص: 405 عشرة أشخاص آخرين من أصحاب علي عليه السلام، اللّذين قتلوا في «مرج عذراء» «1»، ولم يتبرأوا. أو مثل «ميثم التّمّار» و «رشيد الهجري» و «عبدالله بن عفيف الأزدي» و «عبدالله بن يقطر» و «سعيد بن جبير»، و جمع ممّن قتلوا دون الحسين عليه السلام. و ترجمه كثير من هؤلاء نقلها الموافق والمخالف. فقد قال «الذهبي» في ترجمه «حجر» أنّه كان يكذب زياد بن أبيه على المنبر، و حصبه «2» مرّة فكتب فيه إلى معاوية... فسيرّه زياد إلى معاوية، وجاء الشهود، شهدوا عند معاوية عليه، و كان معه عشرون رجلاً فهم معاوية بقتلهم، وأخرجوا إلى «عذراء». و قيل: إنّ رسول معاوية جاء إليهم لّمّا وصلوا إلى عذراء يعرض عليهم التوبة، والبراءة من علي عليه السلام فأبى عن ذلك عشرة و تبرأ عشرة... فقتلوا». «3» و في محكي (أعلام الوري) قال: دخل معاوية على عائشة فقالت: ما حملك على قتل أهل عذراء، حجر و أصحابه، فقال: يا أمّ المؤمنين، رأيت قتلهم صلاحاً للأمة، و بقاءهم فساداً للأمة، فقالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله

قال سيقتل بعدد أناس يغضب الله لهم و أهل السماء! و قد أرخ قتلهم بسنة ٥١ أو ٥٣. و قد تضمن (تاريخ ابن الأثير) و كتاب «أبي الفرج الكبير» ما لا يزيد عليه من ترجمته و كيفية قتله. «٤» و على كل حال، هؤلاء أو كثير منهم كانوا من حملة علوم الأئمة، أو رسلاً منهم إلى قومهم، فهم على كل حال من بطانة أهل البيت عليهم السلام؛ فهل كانوا جاهلين بمواقف أحكام الشرع و وظائفهم تجاه الحوادث الواقعة؟! فلو كان ترك التقيّة مرجوحاً أو مساوياً لفعالها كيف آثروها على غيرها. و يظهر من غير واحد من الأحاديث الواردة في ترجمه «ميثم التمار» و «عمرو بن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٠٦ الحمق الخزاعي» و أمثالهما أن أمير المؤمنين علياً عليه السلام أخبرهم بقتلهم في سبيله، و أثنى عليهم، و بكى على بعضهم. و في كل ذلك تحريض و تشويق لغيرهم على فعلهم، الذي معناه ترك التقيّة؛ و لو لم يكن راجحاً لما صحّ ذلك. بل يظهر من غير واحد من الروايات ثناء سائر الأئمة عليه السلام عليهم، بما يظهر منه إضاء عملهم إضاءةً باتاً. و قد ذكر في ترجمه «عمرو بن الحمق الخزاعي» مقاله الحسين عليه السلام في كتابه إلى معاوية، يجيبه عن كتابه إليه، جواباً يظهر فيه سيئ أفعاله و شرور أعماله، بأوضح البيان و أشدّ الحجّة، فقال في حقّ «عمرو بن الحمق» و «حجر بن عدى» و أصحابه: (... ألسن القاتل حجر بن عدى أبا كنده و المصلين العابدين، الذين كانوا ينكرون الظلم و يستعظمون البدع، و لا يخافون في الله لومة لائم، ثم قتلهم ظلماً و عدواناً، من بعد ما كنت أعطيتهم الأيمان المغلظة و الموثيق المؤكدة لا تأخذهم بحدث كان بينك و بينهم ... أو لست قاتل عمرو بن الحمق صاحب رسول الله (صلى الله عليه و آله)، العبد الصالح الذي أبلته العبادة، فنحل جسمه و اصفرّ لونه، بعدما آمنت و أعطيته من عهود الله و موثيقه ما لو أعطيته طائراً لنزل إليك من رأس الجبل، ثم قتلته جرأة على ربك و استخفافاً بذلك العهد) «١». بل يظهر ممّا روته عائشة في حقّ حجر و أصحابه أن رسول الله صلى الله عليه و آله أيضاً أسف عليهم، و غضب لهم، و عظّمهم. كل ذلك دليل على رجحان فعلهم، و رضا الرسول صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام بعملهم، و كيف يصحّ ذلك مع كونه مرجوحاً؟! ولكن قد عرفت أن الظاهر من غير واحد من روايات الباب رجحان الأخذ بالترخّص، و التقيّة في هذه الموارد، مثل الرواية (٤ من الباب ٢٩) الحاكية عن فعل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٠٧ الرجلين اللذين أخذوا بالكوفة، أن الذي برىء رجل فقيه في دينه؛ و الرواية (٢ من الباب ٢٩)؛ و رواية العياشي (١٢ من ٢٩)؛ و رواية أخرى عنه (١٣ من ٢٩)؛ و رواية الطبرسي في الإحتجاج (١١ من ٢٩)، إلى غير ذلك ممّا قد يعثر عليه المتتبع.

طريق الجمع بين أحاديث هذا الباب:

و الإنصاف أن أقرب طريق للجمع بينهما هو ما أشرنا إليه من التفصيل بحسب الأزمان و الأشخاص، فالمدى هو علم للأئمة، و مقياس للدين، و به يقتدى الناس و يُعرف قربه من أهل البيت عليهم السلام يرجح له إستقبال الحتوف و تحمّل المضار البالغة حد الشهادة في سبيل الله، بل قد يجب له إذا كان ترك ذلك ضرراً على الدين و مفسدة للحقّ و تزلزلاً في أركان الإسلام. ففي مثل عصر بنى أمية، و لاسيّما البرهة المظلمة التي كانت في زمن معاوية بعد شهادة أمير المؤمنين عليه السلام و ماشاكلة، الذي أراد المشركون و بقيّة الأحزاب الجاهليّة، و أغصان الشجرة الخبيثة الملعونة في القرآن، ليطفئوا نور الله بأفواههم و يأبى الله إلا أن يتمّ نوره، و جهدوا في إخفاء فضل أوصياء رسول الله صلى الله عليه و آله لينقلب الناس على أعقابهم خاسرين. ففي مثل هذه الأعصار لم يكن بدّ من رجال يقومون بالحقّ، و يتركون التقيّة، و يظهرن آيات الله و بيناته، و يصكّون على جباه الباطل و الظلم و الطغيان. و لولا مجاهدة هؤلاء بأموالهم و أنفسهم أو شك أن لا يبقى من الإسلام إلا اسمه، و لا من القرآن و صاحبه الذي لا يفارقه إلا رسمه و ذكره؛ فكانوا هم الحلقة الواسطة بين الجيل الماضي و الجيل الآتي من المهاجرين و الأنصار و الذين اتبعوهم بإحسان. و لولا جهاد أمثال حجر، و ميثم، و عمرو بن الحمق، و عبدالله بن عفيف الأزدي، و عبدالله بن يقطر، و سعيد بن جبير، لاندرست آثار النبوة و آثار الأئمة الطاهرين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٠٨ من أهل بيته (عليهم آلاف السّلام و التّحية)؛ لغلبه الباطل على أجواء الحكومة الإسلاميّة، و ركوب رقاب الناس بالظلم و العدوان، و سيطرته على مراكز الدعوة - و الناس على دين ملوكهم - قال المحقّق شيخنا العلامة الأنصاري قدس

سره ما لفظه: «و المكروه منها [من التقيّة] ما كان تركها و تحمل الضرر أولى من فعله، كما ذكر ذلك بعضهم في إظهار كملّة الكفر، و أنّ الأولى تركها ممّن يقتدى به الناس إعلاءً لكلمة الإسلام». ولا يختصّ هذا بتلك الأعصار، بل كل زمان كان الأمر فيه مثل عصر الأمويين و أشباههم، كان الحكم فيه هو الحكم فيه، من دون أيّ تفاوت. و أمّا في الأعصار المتأخّرة كعصر الصادقين و الرضا عليهم السلام و ما ضاهاه، الّذى لم يكن الأمر بتلك المثابة، كان الأولى فيه ارتكاب التقيّة - كما يظهر من كثير من أحاديث الباب -، إلّا في موارد تستثنى. و عليه لا يبقى تعارض بين الأحاديث المرويّة عن أمير المؤمنين عليه السلام، الّآمره بترك التقيّة في العصر المتّصل بزمانه، الّذى ظهر فيه على الناس رجل رحب البلعوم، إلى آخر ما ذكره من علائمه و آثاره و الدالّة على أنّ الرّاجح أو الواجب ترك التقيّة. و بين ما روى عن غيره من الأئمة عليه السلام، في مثل أعصار الصادقين و الأعصار المتأخّرة عنها، حيث كانت الرّخصة أحب إليهم؛ لعدم وجود خطر من هذه الناحية على الإسلام و المسلمين. ولكن لا ينافى ذلك عدم جواز التقيّة في تلك الأعصار أيضاً على بعض الأشخاص، لخصوصيات فيهم. و أمّا في زماننا هذا فيتفاوت الحال بالنّسبة إلى الأشخاص و الظروف و الحالات و تجاه ما يحدث من الحوادث و الهنات، فقد يجب أو يرجح أن يستن بسنة أصحاب أمير المؤمنين و خواص بطانته عليه السلام. و أخرى يجب أو يرجح الإقتداء بأصحاب الصادقين عليهما السلام. و من المأسوف عليه أنّى وجدت أن أكابر المحقّقين من أصحابنا لم يتعرّضوا للقواعد الفقهية، ج 1، ص: 409 لهذه المسألة تعرّضاً واسعاً، و لم يبيّنوها بشكل يؤدّي حقّها، بل مرّوا عليها عاجلاً، مراعين جانب الاختصار، مع أنّها من الأهميّة بمكان لا ينكر! نسأل المولى سبحانه التوفيق لأداء ما هو الواجب علينا في زماننا هذا، و أن يكشف لنا التّقاب عن وجه معضلاتها، و يهدينا سبل الحقّ، و ينتصف لنا من الأعداء، و يظهرنا عليهم، و يشفى صدور قوم مؤمنين، آمين ياربّ العالمين.

الأمر السادس: بعض ما تستحبّ فيها التقيّة و ضابطتها

قد عرفت أنّه من المظانّ التي يستحبّ فيها التقيّة، موارد العشرة مع العامّة بالمعروف، و قد عرفت دليله، و أنّ كثيراً من الروايات الواردة في الباب (26)، من أبواب الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر، من (الوسائل)، لاسيّما الرواية 2 و 4 من هذا الباب، و الرواية 16 من الباب (24)، و الروايات الكثيرة الواردة في أبواب الجماعة و الدّخول في جماعتهم، تدلّ على ذلك. ولكن ذكر شيخنا العلّامة الأنصاري في كلام له: «و أمّا المستحبّ من التقيّة فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النّص، و قد ورد النّص بالحثّ على المعاشرة مع العامّة، و عيادة مرضاهم، و تشييع جنازتهم، و الصّلاة في مساجدهم، و الأذان لهم؛ فلا يجوز التّعدي عن ذلك إلى ما لم يردّ النّص من الأفعال المخالفة للحقّ، كدم بعض رؤساء الشّيعه للتحبّب إليهم. و يرد عليه أنّه لا خصوصيّة في هذه الأمور، بعد التعليلات الواردة فيها، أو ما يشبه التعليل، و بعد كونها داخله في قاعدة «الأهمّ و المهمّ»، و الأخذ بالأهمّ من المصالح و المفساد» كما لا يخفى. إلى هنا ينتهي كلامنا في حكم التقيّة بحسب التّكليف، فلنشرع في بيان حكمها الوضعي، و صحّة الأعمال المأتى بها تقيّة أو فسادها.

المقام الثالث: حكم العبادات و الأعمال الصّادرة تقيّة

إشارة

هل يجوز الاكتفاء بالأعمال الصّادرة على خلاف الواقع تقيّة أم لا؟ و قبل كلّ شى لا بدّ من بيان الأصل الأوّلى في المسألة كي يرجع إليه عند إغواز الدليل على أحد الطرفين، فنقول و من الله التوفيق: الظاهر أنّ الأصل هنا هو الفساد، إذا كانت أدلّة الجزئية و الشرطيّة

في الجزء أو الشرط الذي أُخِلَّ به تقيُّه مطلقاً. توضيح ذلك: إذا عمل بالتقيُّه في الأحكام، كالصلاة مكتتفاً، أو الوضوء مع المسح على الخفين؛ أو في الموضوعات، كالإفطار في يوم الشك خوفاً من سلطان جائر حكم بأنه يوم عيد مع عدم ثبوته أو اليقين بأنه من رمضان، فلا شك في أنه أُخِلَّ ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو بعض الموانع، المعتبر عدمها في صلاة المختار، أو وضوئه، أو صيامه. فلو كان دليل وجوب المسح على البشرة مثلاً عاماً شاملاً لحالتي الاختيار والاضطرار، بحيث لم يختصَّ وجوبه بالأول فقط، كان مقتضى الدليل الحكم بفساد مثل هذا الوضوء، وكذا الصَّلاة التي توتى معه. فهو وإن كان معذوراً من جهة التقيُّه في ترك الوضوء الواجب عليه، إلّا أنَّ معذوريته تكليفاً لاتمنع عن فساد عمله، ولزوم الإعادة في الوقت أو القضاء خارجه، وضعاً. إلّا أن يدلّ دليل على إجزاء هذا العمل و صحته، بحيث كان حاكماً على أدلة الجزئية والشرطية والمانعية. فالأصل الأولى في جميع هذه الأعمال هو الفساد ما لم يثبت خلافه. و هل يجوز التمسك بحديث الرِّفَع لإثبات أصل ثانوي على الصَّحة؛ لأنَّ المقام داخل في قوله صلى الله عليه وآله «و ما أكرهوا عليه و ما اضطر و إليه»؟ قد يقال: إنَّه كذلك، و أنه بناءً على شمول الحديث للأحكام الوضعية ترتفع الجزئية و ما شاكلها؛ لصدق الإضطرار على موارد التقيُّه بلا إشكال، بل صدق الإكراه عليها أيضاً أحياناً. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 411 ولكن الإنصاف، أنه محل للإيراد صغرى و كبرى: أمّا الصغرى، فلأنَّ عنوان الإكراه غير صادق هنا مطلقاً؛ لأنه لا بدّ فيه من توعيد و تخويف غير موجود في موارد التقيُّه عادةً، لأنَّ المأخوذ في مفهومها هو الاختفاء، و هو لا يساعد الإكراه الذي يخالط العلم بالشئ. و أمّا الاضطرار فهو مختص بالتقيُّه الصادرة خوفاً، لا في أمثال التقيُّه بقسمها التحبيبي، أو مثل تقيُّه إبراهيم عليه السلام مقدّمة لكسر الأصنام و إيقاظ عبدتها من نومتهم، بما هو مذكور في كتاب الله العزيز، و أمثالها. فهذا الدليل لو تمّ لكان أخصّ من المدعى. و أمّا الكبرى، فهي متوقّفة على شمول حديث الرِّفَع للآثار الوضعية و عدم اختصاصه برفع المؤاخذه، مضافاً إلى أن الجزئية والشرطية - كما ذكر في محلّه - ليستا من الأحكام الوضعية، و كذا المانعية، بل هي انتزاعات عقلية عن الأمر بالجزء و الشرط و ترك المانع، فتدبّر. و العجب من العلامة الأنصاري قدس سره أنه ذكر في رسالته هنا أن «الإنصاف ظهور الرواية في رفع المؤاخذه» فأسقط دلالتها على المطلوب. لكنه ذكر في (الفرائد) بعد ذكر الاحتمالات الثلاث فيها، بأنَّ رفع المؤاخذه أظهر. نعم، يظهر من بعض الأخبار الصَّحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمية بخصوص المؤاخذه. ثمّ ذكر رواية (المحاسن) المعروفة، في الإكراه على الحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك، فجعلها شاهدة على عدم اختصاص الحديث برفع خصوص المؤاخذه. اللهمّ إلّا أن يقال: إنَّه قد رجع عن عقيدته في الرسالة، و الأمر سهل. هذا ولكن ذكرنا في محلّه من أصل البراءة أن الرِّفَع هنا مقابل الوضع، و هو وضع الفعل على عاتق المكلف، فكأنَّ الفعل الواجب أو ترك الحرام وُضع على المكلف في عالم الاعتبار، و له ثقل. فالموضوع هو نفس الأفعال أو التروك، لا- التكليف من الوجوب أو الحرمة، بل التكليف هو نفس الوضع لا الموضوع، و أمّا الموضوع عليه فهو المكلف، تدبّر جيّداً. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 412 فمتعلّق الرِّفَع أيضاً بالأفعال الخارجية التي لها ثقل في عالم الاعتبار، فهو كناية عن نفي التكليف، كما أن الوضع كناية عن التكليف. و الحاصل أن نائب الفاعل في رَفَع أو وَضَع عنه- لاوضع عليه الذي هو بمعنى التكليف- هو نفس الأفعال، فرفعها كناية عن عدم التكليف بها. فعلى هذا يمكن أن يقال: إنَّ المسح على البشرة إذا اضطرَّ إلى تركه للتقيُّه، بنفسه مرفوع عن عاتق المكلف فليس مأموراً به، و كذا أشباهه. فنفس الأجزاء و الشرائط و ترك الموانع داخله تحت حديث الرِّفَع، ترتفع عن المكلف عند اضطراره إلى تركها، فلا- مانع من شمول الحديث بنفسه لها. و يكون حديث (المحاسن) مؤيِّداً له. و تتمّية الكلام في محلّه. ولكن قد عرفت أن حديث الرِّفَع لو تمّ لم يشمل إلّا موارد الاضطرار من التقيُّه، لجميع أقسامها على اختلافها. فتلخص ممّا ذكر أن شمول حديث الرِّفَع لجميع موارد المسألة مشكل. هذا تمام الكلام في تأسيس الأصل في المسألة. و قد تحصل منه أن الأصل الأولى هو الفساد، إلّا أن يدلّ حديث الرِّفَع أو دليل خاص من عمومات التقيُّه و غيرها على الصَّحة.

لا ينبغي الشك في أن أمر الشارع المقدس بإتيان عبادة على وفق التقيّة يوجب الإجزاء، كما إذا قال: امسح على الخف عند التقيّة، أو: صل متكثفاً، أو شبه ذلك. وفي الحقيقة هذا داخل في المأمور به بالأمر الإضطراري، نظير الصلوة مع الطهارة المائية، وقد حقق في محلّه أن الأوامر الإضطرارية تدلّ على الإجزاء بلا إشكال ولا يجب إعادتها بعدها. نعم، الكلام هنا فيما إذا كانت التقيّة في بعض الوقت أو في تمام الوقت، كالكلام هناك إذا كان الإضطرار - كفقدان الماء - في خصوص الوقت أو تمامه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١٣ فإن كان هناك إطلاق يدلّ على جواز العمل بالتقيّة لو اضطر إليها، ولو في بعض الوقت، أجزأه ولا تجب الإعادة في الوقت إذا ارتفع سبب التقيّة؛ وأما لو لم يكن هناك عموم أو إطلاق كذلك، لم يجز الاكتفاء به، بل لا بدّ أن يكون العذر شاملاً ومستوعباً لجميع الوقت، كما ذكر مثل ذلك كلّ في التيمّم وسائر الأبدال الاضطرارية. وعليه يبتنى جواز البدار في أول الوقت وعدمه، إذا كان مصاحباً للعذر في أوله مع رجاء زواله في آخره. هذا كلّ إذا ورد الدليل على جواز العمل بالتقيّة في العبادة بعنوانها العام، أو في خصوص عبادة معينة كالصلوة مثلاً، فإنها - على كلّ حال - أخصّ من أدلّة تلك العبادة أو بالأخصّ. وأما إذا ورد الأمر بها بعنوان غير عنوان العبادة بل بعنوان عام، كقوله: «التقيّة في كلّ ما يضطرّ إليه الإنسان»، فإنّ ذلك لا يدلّ على الإجزاء، ولا يدخل تحت أدلّة الأوامر الإضطرارية؛ فإنّ غاية ما يستفاد من ذلك، جواز العمل على وفق التقيّة ولو استوجب ارتكاب ما هو محرّم بالذات. فهو كالدليل الدالّ على «إنّ كلّ شئ حرّمه الله فقد أحله لمن اضطرّ إليه»؛ فإنّه لا يدلّ على أزيد من الحكم التكليفي وجواز العمل عند الضرورة، ولا دلالة له على الحكم الوضعي من حيث الصحة والفساد. وللمحقق الأجل شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في المقام كلام لا يخلو عن نظر: قال في رسالته المعمولة في المسألة في ملحقات مكاسبه: «اللازم ملاحظة أدلّة الأجزاء أو الشرائط المتعدّرة لأجل التقيّة، فإن اقتضت مدخليتها مطلقاً، فاللازم الحكم بسقوط الأمر عن المكلف حين تعدّرها، ولو في تمام الوقت، كما لو تعدّرت الصلوة في تمام الوقت إلّا مع الوضوء بالتبيد، إلى أن قال - فهو كفا قد الطهورين. وإن اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت في مسألة أولى الأعدار، في أنّه إذا استوعب العذر الوقت، لم يسقط الأمر رأساً، وإن كان في جزء من الوقت، كان داخلاً في مسألة جواز البدار لهم وعدمه» هذا محصل كلامه. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١٤ والحق أن يقال: إنّ لا بدّ من ملاحظة أدلّة جواز التقيّة، فإن كانت ناظرة إلى العبادات كانت حاكمة عليها، ولا يلاحظ النسبة بينهما كما عرفت، وكانت كالأوامر الإضطرارية الواردة في أجزاء العبادات وشرائطها. وإن لم تكن كذلك بل كانت دالّة على جواز التقيّة مطلقاً بعنوان الاضطرار، فلا دلالة لها على الإجزاء. نعم، لو كان في أدلّة الأجزاء والشرائط قصور، بحيث كانت مختصّة بحال الاختيار فقط كان العمل مجزياً؛ لسقوط الجزء والشروط حينئذ، وأما لو كانت مطلقة - كما هو الغالب فيها - فلا وجه للإجزاء. وإذا قد تبين ذلك فلنرجع إلى إطلاقات أدلّة التقيّة وملاحظة حالها وأنّها من أيّ القسمين، وكذلك الأدلّة الخاصّة الواردة فيها وملاحظة حدودها وخصوصياتها. فنقول: يدلّ على الإجزاء روايات: ١ - ما رواه الكليني قدس سره في (الكافي) عن أبي عمر الأعجمي، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث: - (والتقيّة في كلّ شئ، إلّا في التبيد، والمسح على الخفين) «١» وهو دليل عام ناظر إلى العبادات أيضاً، بقريته استثناء المسح على الخفين؛ فإنّه إخراج ما لولاه لدخل. فهو شاهد على كون العام بعمومه ناظراً إلى الأعمال العبادية التي تصدر عن تقيّة. ولكن في سند الحديث ضعف ظاهر؛ لجهالة حال أبي عمر الأعجمي، بل لم يعرف اسمه. وكأنّه لارواية للرجل إلّا في هذا الباب فقط. ٢ - ما رواه في (الكافي) أيضاً بسند صحيح عن زرارة قال: (قلت له: في مسح الخفين تقيّة؟ فقال: ثلاثة لا أتقى فيهنّ أحداً، شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحجّ) «٢» فإنّ مفهومها جواز التقيّة في غيرها من العبادات، وحيث إنّ اثنين منها من القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١٥ العبادات فهي تدلّ على جريان التقيّة في غيرها مطلقاً حتّى العبادات، فتكون ناظرة إليها أيضاً، فيثبت المقصود؛ وهو تحصيل عموم يدلّ على الأمر بها حتّى في العبادات، يستكشف منه الإجزاء. وقد مرّ في باب التقيّة المحرّمة معنى إستثناء هذه الثلاثة ومعنى استنباط زرارة اختصاص الثلاثة به عليه السلام دون غيره، وأنّه في غير محلّه، ومخالف لغيره من الأحاديث، فراجع هناك. ٣ - ما عن (الخصال) بإسناده عن علي عليه

السلام في حديث الأربعمائة قال: (ليس في شرب المسكر و المسح على الخفين تقيّة) «١» و دلالتة كسابقه من حيث المفهوم و غيره: ٤- ما روى عن درست الواسطي، عن محمد بن فضل الهاشمي، قال: (دخلت مع إخواني على أبي عبدالله عليه السلام فقلنا: إننا نريد الحج، و بعضنا ضرورة، فقال: عليك بالتمتع، ثم قال: إننا لا نتقي أحداً بالتمتع بالعمرة إلى الحج، و اجتناب المسكر، و المسح على الخفين، معناه: أنا لا نمسح) «٢». و هو أيضاً دليل أو مشعر بجواز التقيّة في غير هذه الثلاثة. ٥- ما رواه في (الوسائل) عن سماعة قال: (سألته عن رجل كان يصلي فخرج الإمام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى و ينصرف، و يجعلهما، تطوعاً، و ليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، و إن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو، و يصلي ركعة أخرى، و يجلس قدر ما يقول: (أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله) ثم ليتم صلاته معه على قدر ما استطاع؛ فإن التقيّة واسعة، و ليس شيء من التقيّة إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله) «٣». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١٦ و هذه من أقوى الروايات دلالة على جواز التقيّة في العبادات، و الاكتفاء بها كما في الأوامر الاضطرارية مثل التيمم و نحوه. و يمكن من هذه الروايات إستفادة حكم العبادات بالخصوص، و أمّا ما يدل على عنوان عام تدخل العبادات تحته بعمومه و إطلاقه فهو أيضاً كثير، منها: ٦- ما رواه أيضاً في (الكافي) عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: (التقيّة في كل ضرورة، و صاحبها أعلم بها حين تنزل به). «١» ٧- ما رواه أيضاً في (الكافي) عن زرارة و محمد بن مسلم و غيرهما، قالوا: (سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله). «٢» ٨- ما رواه في (المحاسن) عن عمر بن يحيى بن سالم (أو معمر بن يحيى)، عن أبي جعفر عليه السلام قال (التقيّة في كل ضرورة). «٣» ٩- ما رواه في (الكافي) عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام- في حديث- قال: (فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز). «٤» دلت هذه الروايات الأربع على أن التقيّة تجرى في كل ما يضطر إليه الإنسان. و ظاهرها و إن كان الجواز من حيث الحكم التكليفي و الجواز في مقابل الحرمة الموجودة في الشيء بعنوانه الأوّلي، إلّا أن عمومها يدل على جريانها في العبادات أيضاً، لاسيّما أن التقيّة فيها من أظهر مصاديقها و من أشدها و أكثرها ابتلاءً. و الجواز التكليفي ياتيان العبادة على وجه التقيّة لدفع ما يترتب على تركه من الضرر و إن كان لا ينافي و جوب إعادتها في الوقت أو خارجه إذا ارتفع العذر، ولكن هذا أمر يحتاج إلى البيان لغالب الناس و التوجيه إليه، و سكوت هذه العمومات و سائر أدلّة و جوب التقيّة أو جوازها في موارد، عن الإشارة إلى و جوب القضاء أو الإعادة، ممّا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١٧ يوجب الاطمئنان بجواز الاكتفاء بما يؤتى تقيّة، و لو لم تكن العمومات السابقة. و الحاصل أن هذه الروايات المطلقة و الروايات السابقة- بعد معاضدة بعضها ببعض- تؤسّس لنا أصلاً عاماً، و هو جواز الاكتفاء بالعبادات التي يؤتى بها تقيّة في موارد، كما في الأوامر الواقعية الاضطرارية. و هناك روايات أخر واردة في أبواب الصلوة و غيرها، تدلّ أو تشير إلى صحّة العمل المأتي به على وجه التقيّة في موارد بالخصوص. و في مجموع هذه غنى و كفاية على ما نحن بصدده من صحّة العبادات في حال التقيّة من غير حاجة إلى الإعادة و القضاء. و هناك مسألة مهمّة هي كالتّمّة لهذه المسألة، نفردا بالبحث لمزيد الإهتمام بها، و هي حال الصلوة التي يؤتى بها تحبباً و توسلاً إلى حفظ الوحدة مع المخالفين في المذهب، و حكم الاكتفاء بها.

المقام الرابع: حكم الصلوة التي يؤتى خلف المخالف و المعاند في المذهب تحبباً و حفظاً للوحدة

لا إشكال و لا كلام في جواز الصلوة خلف المخالف في المذهب عند الخوف و جواز الاعتداد بها. و هل يجب فيها ملاحظة عدم المندوحة و عدم امكان الصلوة في زمان أو مكان آخر؟ فيه كلام سيأتي إن شاء الله في تنبيهات التقيّة. إنّما الكلام في أنه هل يجوز الصلوة خلفهم عند عدم الخوف أيضاً، بل من باب حسن العشرة معهم، و التحبب إليهم، كما هو كذلك في عصرنا هذا غالباً، لا سيّما في مواسم الحج، فإنّ عدم الحضور في جماعتهم ليس ممّا يخاف منه على نفس أو مال أو عرض، و لكن الدخول معهم في صلاتهم أوفق بالأخوة الاسلامية و أقرب الى حسن العشرة؟ ظاهر طائفة كثيرة من الأخبار رجحان ذلك و الندب اليه مؤكّداً، بل لعلها متواترة

في هذا المضمون. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١٨ و هل ينوي الاقتداء بها، أو ينوي منفرداً و يقرأ في نفسه مهما أمكن، و يأتي بما يأتي به المنفرد، و لكن يأتي بالأفعال معهم للغايات المذكورة؟ ثم لو قلنا بأنه ينوي الاقتداء فهل يعتد بتلك الصلاة، أو يصلى صلاة أخرى قبلها أو بعدها على وفق مذهبه؟ و لو قلنا: إنه لا ينوي الاقتداء، بل يصلى صلاة المنفرد، فهل يعتد بها إذا أحل ببعض الأجزاء أو الشرائط حفظاً لظاهر الجماعة، أو يختص الاعتداد بها بما كان حافظاً لجميع الأجزاء و الشرائط؟ لا بد لنا قبل كل شيء من ذكر الأخبار الواردة في المسألة، المتفرقة في أبواب الجماعة، ثم استكشاف الحق في جميع ذلك منها. و هي روايات: ١- ما رواه الصدوق في (الفييه) عن زيد الشحام، عن الصادق عليه السلام قال: (يا زيد خالقوا الناس بأخلاقهم، صلوا في مساجدهم، و عودوا مرضاهم، و شهدوا جنازتهم، و إن استطعتم ان تكونوا الأئمة و المؤذنين فافعلوا، فإنكم اذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفرًا ما كان أحسن ما يؤدب أصحابه و اذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه) «١». لاشك أن المراد بالصلاة في مساجدهم الصلاة معهم و بجماعتهم، لا الصلاة منفرداً في المساجد التي يجتمعون فيها. و أما دلالتها على جواز الاعتداد بتلك الصلاة فليس إلا بالاطلاق المقامى، و لكن يمكن عدم كونها بصدد البيان من هذه الجهة. ٢- ما رواه الصدوق أيضاً، عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله في الصف الأول) «٢». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤١٩-٣- ما في (الكافي) عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله في الصف الأول) «١». ٣- ما رواه الشيخ في (التهذيب) عن اسحاق بن عمار قال: (قال لى أبو عبد الله عليه السلام: يا إسحاق أتصلى معهم في المسجد؟ قلت: نعم، قال: صل معهم، فإن المصلى في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله). و ظاهر هذه الأحاديث الثلاثة المتقارب مضمونها رجحان الصلاة معهم مع نية الاقتداء بهم، كما أن ظاهرها جواز الاكتفاء بها و عدم وجوب إعادتها، إلا أن يدل عليه دليل من الخارج. و الحاصل أننا لو خلتنا و هذه الروايات لحكمنا بجواز الدخول معهم في صلواتهم، و نية الاقتداء بهم، و الاعتداد بتلك الصلاة مهما كانت مخالفة لما عليه مذهبننا. و كأن وجه التشبيه بالصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه و آله من حيث أثرها في عز المسلمين و شوكتهم و قص ظهور الأعداء، و لذا شبه بمن يشهر سيفه في سبيل الله. إلا أنه قد يدعى مخالفة أمثال هذه الظهورات لما عليه الطائفة، كما ستعرف دعواه فيما سيمر عليك إن شاء الله من كلام (الحدائق). ٥- ما رواه في (المحاسن) عن عبد الله بن سنان، قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أوصيكم بتقوى الله عز و جل، و لا تحملوا الناس على أكتافكم فتدلوا، إن الله تبارك و تعالى يقول في كتابه: «و قولوا للناس حسناً» ثم قال: عودوا مرضاهم، و شهدوا جنازتهم، و شهدوا لهم و عليهم، و صلوا معهم في مساجدهم) «٣». ٦- ما رواه على بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: (صلى حسن و حسين خلف مروان، و نحن نصلى معهم!) «٤». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢٠-٧- ما رواه احمد بن محمد بن عيسى في نوادره، عن سماعة قال: (سألته عن مناكحتهم و الصلاة خلفهم، فقال: هذا أمر شديد لن (إن) تستطيعوا ذلك، قد انكح رسول الله صلى الله عليه و آله و صلى على عليه السلام وراءهم). «١» و هذه الروايات الثلاث أيضاً ظاهرة في جواز الصلاة معهم تحبيياً و حفظاً لوحدة الأمة، أو شبه ذلك- نعم، يمكن أن تكون رواية على بن جعفر ناظرة إلى حال الخوف على النفس و شبهه-. كما أن ظاهرها نية الاقتداء و الاعتداد بتلك الصلاة. و عطف الصلوة على النكاح دليل آخر على ان المراد الايتان بالصلاة الواجبة الواقعية معهم و الاكتفاء به. كما أن قوله عليه السلام: (هذا أمر شديد لن (إن) تستطيعوا ذلك) أيضاً ناظر الى هذا المعنى؛ إذ لو كان المراد ايتان الصلوة منفرداً في نفسه، و إظهار كونها جماعة مع عدم القصد إليها، أو الايتان بها و إعادتها بعد ذلك أو فعلها قبلها، لم يكن أمراً شديداً لا يتعدرون عليه، بل هما من الأمور السهلة التي يستطيع عليها كل أحد. ٨- ما رواه الصدوق مرسلًا قال: (قال الصادق عليه السلام: إذا صليت معهم غفر لك بعدد من خالفك) «٢». و دلالتها على أصل الجواز كغيرها ظاهرة، إلا أن إطلاقها من حيث الاكتفاء بها و كونها بصدد البيان من هذه الجهة قابل للتأمل و الكلام. إلى غير ذلك مما يطلع عليه الخير المتتبع. هذا و يظهر من غير واحدة من الروايات الواردة في الباب (٦) من أبواب الجماعة أنه لا يحتسب بتلك الصلاة، بل يصلى قبلها أو بعدها، فتكون

الصلاة الفريضة ما يصلى قبلها أو بعدها، و تكون الصلاة معهم مستحباً أو واجباً للتقية تحبباً أو خوفاً. وإليك بعض هذه الروايات: ١- ما رواه الصدوق في (الفتاوى) عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (ما القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢١ منكم أحد يصلى صلاة فريضة في وقتها، ثم يصلى معهم صلاة تقيه وهو متوضىء، إلا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة، فارغبوا في ذلك) «١». و لو كان الاقتداء بهم جائزاً لم يكن وجه في الترغيب إلى الصلاة فرادى قبل ذلك في بيته، فهذا الترغيب دليل على عدم جواز الاعتداد بتلك الصلاة. اللهم إلا أن يقال: إن هذا النحو من الجمع مندوب إليه، ولا دلالة في الحديث على وجوبه، فلا ينافي جواز الاقتداء بهم في صلاتهم، و لو تحبباً لهم. و لكن هذا الحمل لا يخلو عن بُعد، فتأمل. ٢- و ما رواه أيضاً عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (ما من عبد يصلى في الوقت و يفرغ، ثم يأتيهم و يصلى معهم و هو على وضوء، إلا كتب الله له خمساً و عشرين درجة) «٢». ٣- و ما رواه هو أيضاً عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال أيضاً: (إن على بابي مسجداً يكون فيه قوم مخالفون معاندون، و هم يمسون في الصلاة، فأنا أصلى العصر، ثم أخرج فأصلى معهم، فقال: أما ترضى ان تحسب لك بأربع و عشرين صلاة) «٣». ٤- ما رواه الشيخ عن نشيط بن صالح، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: (قلت له: الرجل منا يصلى صلاته في جوف بيته مغلقاً عليه بابه، ثم يخرج فيصلّى مع جيرته، تكون صلاته تلك وحده في بيته جماعة؟ فقال: الذي يصلى في بيته يضاعف الله له ضعف أجر الجماعة، تكون له خمسين درجة، و الذي يصلى مع جيرته يكتب له أجر من صلى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله، و يدخل معهم في صلاتهم فيخلف عليهم ذنوبه و يخرج بحسناتهم) «٤». و الذي يظهر بالتأمل فيها أنه أراد بما أجابه إمضاء فعل السائل بفعل الصلاتين، و القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢٢ أنه يؤجر أجران على كل واحد، فلو كان الاعتداد بصلاة المخالف أو المعاند جائزاً، لم يحتج إلى مثل ذلك، و لا سيما أنه كان في شدة حتى أغلق عليه بابه عند الصلاة وحده، فتدبر. و يمكن أن يكون المراد جواز الاعتداد بكل من الصلاتين، و أنّ الأول له ضعف أجر الجماعة، و أنّ ثواب الثاني ثواب من صلى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله. إلى غير ذلك مما يدل على هذا المعنى. هذا مضافاً إلى الروايات الكثيرة الدالة على عدم جواز الصلاة خلف المخالف و المعاند و غيرهما، الواردة في الأبواب: (١٠) و (١١) و (١٢). فلعل الجمع بين مجموع هذه الروايات و الطائفة الأولى الدالة بإطلاقها على جواز الاقتداء معهم و الدخول في جماعتهم، هو الحمل على ما اذا صلى صلاته قبل أو بعد الصلاة معهم اذا قدر عليه و لم يكن هناك خوف. و بالجملة القول بجواز الاكتفاء بتلك الصلاة إذا صلّاها معهم تحبباً و لم يكن هناك تقيه من غير هذه الناحية مشكلاً، و إن كان ظاهر إطلاق الطائفة الأولى من الروايات ذلك. هذا و لكن لا شك في جواز الدخول معهم في صلاتهم، على ما يدل عليه الطائفة الأولى و غيرها. فما يظهر من بعض أحاديث الباب من عدم الاقتداء معهم و ارائتهم كأنه يصلى معهم و لا يصلى، لا بد من حمل على ما لا ينافي ذلك، فراجع و تدبر. ثم أنه لا يخفى أنّ جميع ما ذكرنا إنما هو في التقيه بعنوان التحبيب أو حفظ الوحدة، و أما التقيه خوفاً فلا إشكال في الاكتفاء بما يؤتى معها. و هل يعتبر فيها عدم المندوحة، يعني عدم إمكان الصلاة صحيحة تامة في غير ذاك الوقت أو غير ذاك المكان؟ فيه كلام يأتي إن شاء الله في تنبيهات المسألة.

المقام الخامس: التنبيهات

إشارة

بقي هنا مسائل هامة ترتبط بالتقيه أو تلحق بها نذكرها في طي تنبيهات:

التنبيه الأول: هل تختص التقيه بما يكون عن المخالف في المذهب؟

لاشك في أنّ أكثر روايات الباب ناظرة إلى حكم التقيه عن المخالفين، و قد يوجب هذا توهم اختصاص حكمها بهم فقط، و أنها لا

تجرى في غيرهم. قال العلامة الانصارى قدس سره في رسالة المعمول في المسألة ما نصه: «و يشترط في الأول (يعني الأدلة الدالة على إذن الشارع بالتقية) أن تكون التقية من مذهب المخالفين؛ لأنه المتيقن من الأدلة الواردة في الإذن في العبادات على وجه التقية، لأن المتبادر من التقية من مذهب المخالفين، فلا يجرى في التقية عن الكفار أو ظلمة الشيعة. لكن في رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين، مع كفاية عمومات التقية في ذلك». وأشار بقوله: «في رواية مسعدة بن صدقة الآتية» إلى ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير ما يتقى فيه: (أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز) «١». أقول: لا- ينبغي الشك في عدم اختصاص التقية لغة و لا اصطلاحاً و لا دليلاً بخصوص ما كان في قبال المخالفين في المذهب من العامة؛ لما قد عرفت من أنها إخفاء العقيدة أو عمل ديني لما في إظهاره من الضرر، و أن ملاكها في الأصل قاعدة الأهم و المهم و ترجيح المحذور الأخف لدفع محذور الأهم، و أنها قاعدة عقلية يشهد بها جميع العقلاء على اختلاف مذاهبهم و مشاربهم، و لو انكرها بعض باللسان لبعض الدواعي فهو مؤمن بها بالجنان و تظهر في أعماله و أحواله عند اضطراره إليها. و من الواضح أنه ليس في شيء من ذلك اختصاص بالمخالفين، بل لا فرق في ذلك بينهم و بين الكافرين أو ظلمة الشيعة. بل إن ما يتلى به كثير من الناس و لاسيما الضعفاء في قبال ظلمة الشيعة أكثر و أهم مما يتلون به تجاه غيرهم، و إن القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٢٢٤ لم يكن ذلك في العبادات، بل كان في غيرها. هذا مضافاً إلى ورود كثير من روايات الباب بل بعض الآيات من الذكر الحكيم، في التقية من الكافرين و أشباههم، مثل ما ورد في إبراهيم عليه السلام و تقية من قومه، و تقية مؤمن آل فرعون، و ما ورد في تقية عمار بن ياسر من مشركي مكة، و غير واحد من المسلمين الأولين منهم أيضاً. و كذا ما ورد في حق رجلين أخذهما مسيلمة الكذاب و أجبرهما على الشهادة بنبوته، فأظهر واحد الكفر و نجى، و لم يظهر الآخر فقتل، فبلغ الخبر النبي عليه السلام فاستصوب فعل كل واحد منهما، لما فيه من مصلحة خاصة. و قد مرّت جميع هذه الروايات و الآيات في أوائل البحث في القاعدة، فراجع. بل إن لفظه التقية المذكورة في كتاب الله في مورد واحد فقط إنما هي في قبال المشركين. «١» إذن لا يبقى شك في عموم الحكم، و لا نحتاج إلى خصوص رواية مسعدة بن صدقة، أو إطلاقات الباب و عموماتها. و عليه لا يبقى شك في عموم الحكم للكفار و ظلمة الشيعة، بل قد مرّ أنه قد يتقى منهم في عصرنا هذا بما لا يتقى من أهل السنة. و منه يظهر أيضاً أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك مذهباً منهم أو لا؛ مثلاً: ترك حج التمتع ليس مذهباً لجميع فرق العامة، و كذا التكتف في الصلاة، و قد يجوز علماءهم تركهما، و لكن قد يكون هناك بعض العوام لا- يرخصون ذلك، و يرون فيه «رفضاً» في عقيدتهم، بل قد يكون هناك عادة خاصة دينية عندهم فيرونها لازمة أو دليلاً على العقيدة بمذهبهم، فكل ذلك قد لا يمكن مراعاته إلا بترك بعض الواجبات، أو تغيير فيها، أو فعل بعض المحرمات، فلا شك أن كل ذلك جائز عند الاضطرار إليه من باب التقية و طبقاً لأدلتها.

التنبيه الثاني: هل التقية تجرى في الأحكام و الموضوعات معاً؟

لا إشكال في جريان أحكام التقية في الأحكام، كالمسح على الخفين، أو التكتف في الصلاة، أو غير ذلك مما لا يحصى. إنما الكلام في جريانها في الموضوعات، كالحكم بهلال شوال أو ذى الحجة بالنسبة إلى الصيام و الحج. و كثيراً ما يتفق أن يحكم حاكمهم بهلال شوال أو ذى الحجة، فيفطرون، و يحجون على أساس ذلك، و هناك أناس من أصحابنا لو لم يتبعوهم في هذا الحكم يتحملون منهم أشد المشاق، فهل يجوز متابعتهم في تشخيص هذه الموضوعات و العمل معهم و إن لم تثبت هذه الموضوعات عندنا بطرق صحيحة، أو ثبت خلافها أحياناً، و هل تجرى هنا أدلة التقية أم لا؟. لاشك أن موضوعات أحكام الشرع التي نتكلم فيها على قسمين: ١- قسم يكون من الموضوعات الشرعية التي يكون بيانها بيد الشارع المقدس، كوقت المغرب، و أنه استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقية. ٢- و قسم يكون من الموضوعات الخارجية المحضة، كالهلال و رؤيته. لا إشكال في القسم الأول، لأنه يعود بالأخير إلى

الاختلاف في الحكم. و أما القسم الثاني - و الذي هو محل الكلام فعلاً - فهو أيضاً على أقسام: فتارة نعلم خطأهم فيها، و أخرى نشك. و منشأ الخطأ قد يكون في كشف الواقع بالطرق الخارجية المعمولة، و أخرى في إعمال طريق شرعى معتبر عندهم باطل عندنا، كالركون إلى بعض الشهود من غير الفحص عن حالهم، لعدم وجوبه عندهم مع وجوبه عندنا. لا ينبغي الإشكال في القسم الأخير أيضاً، لأنه أيضاً راجع إلى التقيّة في الأحكام، و جوازها هنا لعلّه ممّا لا - كلام فيه، فتدبّر. يبقى الكلام في الموضوعات الخارجية المحضّة، سواء علمنا بخطئهم فيها، أو شككنا و لم يثبت عندنا. و الكلام هنا أيضاً تارة يكون من حيث الحكم التكليفي، و أخرى من حيث الحكم الوضعي: القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢٦ أما من ناحية الحكم التكليفي فلا إشكال في جواز العمل مثلهم عند الضرورة و اجتماع شرائط التقيّة. و سيأتي أنّ بعض الأئمة عليهم السلام قد وقعوا بأنفسهم في الضرورة من هذه الناحية أحياناً، و عملوا بالتقيّة، كإفطار الصادق عليه السلام صوم آخر يوم من رمضان (أو يوم الشك) خوفاً من المنصور عند حكمه بهلال شوال؛ لما كان في مخالفة الجيّار العنود من الخوف على النفس النفيسة المقدّسة، كما ورد في بعض الروايات، و ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله عن قريب. و يجرى هنا جميع ما دلّ على جواز التقيّة عند الضرورة، و دليل العقل. إنما الكلام في الناحية الثانية، و هي صحة العمل إذا أتى به في غير محلّه تقيّة منهم، و أجزاءه عن الواقع الصحيح. فهل تشمله الإطلاقات السابقة الدالة على الاجتزاء بالعمل، مثل قوله عليه السلام في رواية أبي عمر الأعجمي: (و التقيّة في كل شيء إلّا في النيذ، و المسح على الخفين) «١». ظاهره صحة العبادات التي يؤتى بها على وفق التقيّة، إلّا في الموارد المستثناة التي مرّ الكلام فيها. و كذا قوله في رواية زرارة: (ثلاثة لا أتقى فيهنّ أحداً: شرب المسكر، و مسح الخفين، و متعة الحج) «٢». و هكذا الرواية (١٨) من الباب (٣٨) من أبواب الوضوء. و الرواية (٥) من الباب (٣) من أقسام الحج. نعم، ظاهر قوله عليه السلام في حديثه مع المنصور: (إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي) «٣» دليل على عدم الاجتزاء بذاك الصوم و لزوم قضائه. و لكن سيأتي - إن شاء الله - في ذيل البحث وجهه، بحيث لا يبقى شك من هذه الناحية. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢٧ و على كل حال، الإنصاف أنّ الإطلاقات بنفسها، أو لا - أقلّ بإلغاء الخصوصية عن موارد الأحكام و تنقيح المناط فيها، تشمل ما نحن فيه. فالعمل على طبق موازين التقيّة هنا معجز و رافع للتكليف، لا سيّما بالنسبة إلى الحج و ثبوت الهلال فيه، الذي يمكن القول باستقرار السيرة عليه في جميع الأعصار. قال الفقيه المحقق النابه صاحب (الجواهر) في كلام له في كتاب الحج ما نصّه: «بقي شيء مهمّ تشتد الحاجة إليه، و كأنّه أولى من ذلك كله بالذكر و هو أنه لو قامت البيّنة عند قاضي العامة، و حكم بالهلال على وجه يكون التروية عندنا عرفه عندهم، فهل يصح للإمامي الوقوف معهم و يجرى لأنّه من أحكام التقيّة و يعسر التكليف بغيره، أو لا يجرى، لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محلّ الفرض منه، كما يؤمى إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلّت عليه النصوص التي منها «لأن أفطر يوماً ثم أقضيه أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي»؟ لم أجد لهم كلاماً في ذلك و لا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم؛ للحرج، و احتمال مثله في القضاء. و قد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائي، و لكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه، و الله العالم» «١». و كلامه قدس سره و إن كان متيناً من حيث النتيجة و لكن فيه مواقع للنظر: منها: أنّه لا وجه لقياس مسألة القضاء عند حكمهم بالعيد في شهر رمضان بمسألة الوقوف أو سائر المناسك في الحج، كما سنتلو عليك منه ذكراً. و منها: أنّ مجرد الحرج لا يدل على الصحة و تمامية العمل، بل غاية ما يدل عليه هنا هو الجواز التكليفي و عدم الحرمة، كما لا يخفى. و منها: أنّ قوله: «احتمال مثله في القضاء» مدفوع بأنّ مجرد احتمال تحقق الخلاف في ثبوت الهلال في السنين الآتية لا يوجب سقوط التكليف بالحج الذي هو في ذمته. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢٨ و الإنصاف أنّه لا ينبغي الإشكال في أصل المسألة، و المستند هو عمومات أدلّة التقيّة، الظاهرة في الإجزاء في العبادات و غيرها، بالشرح الذي عرفته، و لا سيما في مثل الحج الذي استقرت سيرة الأصحاب خلفاً عن سلف على العمل بحكمهم بالهلال مهما كان من غير نكير، و لم يسمع منهم وجوب الإعادة، أو تغيير الوقوفات، بل لم يتعرّضوا لذلك في كتبهم الفقهية كما عرفت الإشارة إليه في كلام (الجواهر). و ما قد يترأى من بعض الأعلام و أتباعهم من المعاصرين أو ممّن قارب عصرنا بالاحتياط في بعض السنين التي وقع الاختلاف فيها في رؤية الهلال، فالظاهر أنّه أمر

مستحدث لم يسمع به من قبل، إن هذا إلاً اختلاق! بقى هنا شىء: وهو أنهم ذكروا مسألة الإكراه فى إفتار الصيام و حكم الأكثرون فيها بالصحة، و حكى عن الشيخ قدس سره الفساد، و ممّا أيد به القول بالفساد وجوب القضاء أنه يجب القضاء فى الإفطار تقيّة، و هى من مصاديق الإكراه. قال شيخنا الأجلّ فى (الجواهر) عند ذكر الإكراه فى إفتار الصيام بعد ما عرفت من الأقوال، و بعد التصريح بعدم الخلاف فى الصحة فى خصوص ما إذا وجر فى حلق الصائم شىء، ما نصّه: «الأولى الاستدلال (على الفساد و وجوب القضاء فى الإكراه) بما دلّ على حكم اليوم الذى يفطر للتقيّة، إذ هو فى معنى الإكراه، كمرسل رفاعه عن الصادق عليه السلام أنه قال: (دخلت على أبى العباس بالحيرة فقال: يا ابا عبد الله عليه السلام ما تقول فى الصيام اليوم؟ فقلت: ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام علىّ بالمائدة، فأكلت معه و أنا أعلم و الله أنه من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر علىّ من أن يضرب عنقى و لا اعبد الله) و فى آخر (أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يضرب عنقى) حيث أطلق عليه اسم الإفطار» (١).

القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٢٩ و ذكر فى أواخر كلامه فى المسألة إمكان الفرق بين مسألتى الإكراه و التقيّة، و تضعيف خبر القضاء فيها بالارسال، و تخصيص دليل القضاء بالإكراه، ثم رجع عنه و ذكر أنّ الأحوط سلك الجمع فى مسلك واحد عليه السلام للشك فى شمول إطلاقات أدلة التقيّة لمثل ذلك، الذى مرجعه فى الحقيقة إلى الموضوع مصداقاً أو مفهوماً لا إلى الحكم. و الإنصاف، أنّ الروايات الواردة فى هذا الباب التى رواها فى (الوسائل) فى الباب (٥٧) من أبواب ما يمسك عنه الصائم، منها ما لا يدل على شىء، مثل ما رواه الصدوق قدس سره عن عيسى بن أبى منصور أنه قال: (كنت عند أبى عبد الله عليه السلام فى اليوم الذى يشك فيه، فقال: يا غلام اذهب فانظر اصام السلطان أم لا؟ فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه) (١). فإنّ غاية ما يدل عليه هو جواز الإفطار، و أمّا القضاء فهو ساكت عنه بالمرّة. و هكذا الرواية الثانية، و الثالثة، و السادسة من هذا الباب. و منه ما يدل على فساد الصوم و إن جاز الإفطار، و لازمه القضاء، كما هو ظاهر مثل رواية أبى العباس التى مرّ ذكرها فى كلام (الجواهر)، و هى الرواية الرابعة من هذا الباب، و كذلك الخامسة منه، و فى ذيلها: (فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر علىّ من أن يضرب عنقى و لا يعبد الله). و لكنهما ضعيفتا السند بالإرسال. و يستشم ذلك من الرواية الثامنة أيضاً، فراجع. و قد يتوهم من بعضها صحة الصوم؛ و هى الرواية السابعة من ذاك الباب، التى رواها الشيخ عن أبى الجارود قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام: إننا شككنا سنه فى عام من تلك الأعوام فى الأضحى، فلما دخلت على أبى جعفر عليه السلام و كان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس، و الأضحى يوم يضحى الناس، و الصوم يوم يصوم الناس). بدعوى أنّ ظاهرها كون ذلك اليوم الذى يفطر فيه الناس يوم فطر حقيقة، و اذا القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٣٠ كان كذلك لم يجب قضاؤه قطعاً. و لكن حملها على هذا المعنى بعيد جداً، و الأظهر أنّها تدل على حكم ظاهرى فى المسألة لا إشكال فيه، و هو جواز الإفطار من باب التقيّة، و أمّا إجزاء ذلك عن القضاء فهو ما ليست بصدد بيانه، و لو فرض لها ظهور فى ذلك، فهو لا يقاوم ما مضى و ما يأتى من سائر الأدلة الدالة على الفساد. و الذى لا بد من ذكره فى المقام أنّ إطلاقات الإجزاء فى التقيّة و العبادات التى توتى على طبقها لا قصور فيها عن شمول الموضوعات، فكما تكون دليلاً على صحتها فى الأحكام، كذلك تدل على صحتها فى الموضوعات، كما فى مناسك الحج و وقوفاته. و لكن تختص مسألة الإفطار فى الصيام بخصوصية، و هى أنّ البحث عن إجزاء الأعمال الصادرة عن تقيّة إنما هو فى الموارد التى يكون هناك عمل عبادى و أتى به على وجه التقيّة و على وفق مذهب المخالفين، أمّا إذا ترك العمل، لاقتضاء مذهبهم تركه، فلا وجه لسقوط القضاء عن المكلف. و إن شئت قلت: الأعمال الصادرة عن تقيّة أبدالاً اضطرارية عن التكاليف الواقعية، كالصلاة مع التيمم التى تكون بدلاً عن الصلاة مع الوضوء، و اقتضاؤها الإجزاء ليس إلّا من هذه الناحية. و من الواضح أنّ ترك العمل - كالفطار - استناداً إلى عدم وجوبه، لا يمكن أن يكون بدلاً عن الواجب، فلا يسقط الواجب به، كما لا يخفى. و يشبه هذا من بعض الجهات ما ذكر فى باب أصالة الصحة من أنّها لا تجرى إلّا فيما إذا صدر عن المكلف عمل شككنا فى صحته و فساده، فلو شككنا فى أصل العمل، لم تجر القاعدة، لعدم إحراز عمل هناك حتى يحمل على الصحيح. ان قلت: إنّ التقيّة كما تقتضى فى المقام ترك الأداء كذلك تقتضى ترك القضاء. قلت: إذا كانت شرائط التقيّة موجودة بالنسبة إلى

القضاء قلنا به، كما إذا كان المكلف معاشراً معهم طول السنة، و علم من فعله أنه قصد القضاء. و هو فرض نادر جداً، بل لعله لا يوجد له مصداق، فإذا لم يكن تقيّة في القضاء وجب فعله.

التنبيه الثالث: هل يعتبر فيها عدم المندوحة أم لا؟

إشارة

قد وقع الكلام بينهم في اعتبار عدم المندوحة و ما يكون به الفرار، في التقيّة و آثارها، التي منها صحة الأعمال المأتى بها على طبقها، على أقوال: أولها: أنه غير معتبر مطلقاً. و حكى عن الشهيدين و المحقق الثاني في (البيان) و (الروض) و (جامع المقاصد). ثانيها: أنه معتبر مطلقاً و حكى عن صاحب (المدارك). ثالثها: التفصيل بين ما كان متعلق التقيّة مأذوناً فيه بالخصوص، و ورد فيه دليل خاص، مثل القبض في الصلاة- أي التكتف فيها- فهو صحيح مجزئ، سواء كان هناك مندوحة أم لا؛ و بين ما كان الدليل عليه هو عمومات التقيّة الدالة على أنها في كل ضرورة و اضطرار، كالوضوء بالنبيذ، أو الصلاة إلى غير القبلة و أشباههما، فحينئذ لا يصح العمل إلّا عند عدم المندوحة، لعدم صدق الضرورة بدونه. و هذا القول أيضاً محكّي عن المحقق الثاني قدس سره. و قد يقال برجوع هذا القول إلى قول صاحب (المدارك)؛ حيث إنّ نفي اعتبار عدم المندوحة في الشقّ الأول إنّما هو باعتبار جميع الوقت، لا بالنسبة إلى خصوص الوقت الذي يؤدّى الصلاة فيه مثلاً، و من المعلوم أن صاحب (المدارك) القائل باعتباره مطلقاً لا يقول به في جميع الوقت، لأنه ممّا لم يقل به أحد فيما نعلم ... و الأمر سهل. و هناك قول رابع، و هو التفصيل الذي اختاره شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري قدس سره و حاصله: أن هناك صور ثلاث: الأولى: ما إذا كان المتقي قادراً على الامتثال الواقعي من دون تعويض في الزمان و المكان، كما إذا كان عمله في الظاهر على وفق مذهب المتقي منه، مع إتيانه بالعمل الصحيح الاختياري واقعاً، كمن يقرأ مثلاً خلف إمامهم سرّاً و هو يريهم أنه لا- يقرأ، من دون أي محذور. فهذا ممّا لا تصح التقيّة فيه، لوجود المندوحة بلا حاجة إلى تغيير زمانه أو مكانه. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 432 الثانية: ما إذا كان في ضرورة بالنسبة إلى بعض الوقت دون تمامه، فلو أراد الصلاة مثلاً في أول وقتها لم يمكنه إلّا بالتقيّة. فهذا صحيح مجزئ، و لا يعتبر عدم المندوحة في تمام وقتها. الثالثة: ما إذا كان في ضرورة بالنسبة إلى مكان خاص دون جميع الأمكنة، كمن لا يقدر على ترك التقيّة في مسجد النبي صلى الله عليه و آله أو المسجد الحرام، مع قدرته على العمل الصحيح التام في غيرهما. و هذا أيضاً مجزئ، فلا يعتبر عدم المندوحة في كل مكان.

و لكن نحن نقول:

أولاً: إنه لا- يخفى أن هذه الأقوال كلها تختص بالتقيّة الخوفية، و لا تجرى في التقيّة المداراتية، حيث لا يعتبر فيها تغيير الزمان أو المكان، بل الظاهر من أخبارها أنها إنّما شرّعت لجلب قلوبهم، و اتفاق كلمة المسلمين. و مثل هذا لا يعتبر فيه عدم المندوحة بلا إشكال. فهل ترى أن قوله: (عودوا مرضاهم، و اشهدوا جنازتهم)، أو قوله: (من صلّى معهم في الصف الأول كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله) أو قوله: فكن أول داخل و آخر خارج)، إلى غير ذلك ممّا قد مضى عند سرد الأخبار، محمول على ما إذا كان مضطراً إليه و لم يقدر على الفرار؟ فهذا ممّا لا ينبغى الكلام فيه. نعم، لو قلنا بإجزاء العمل في مثل هذا النوع من التقيّة أمكن استثناء الصورة الأولى من الصور الثلاث التي ذكرها العلامة الأنصاري قدس سره، و هي ما إذا قدر على العمل التام في مكانه و زمانه بعينه مع عدم أي محذور؛ لانصرافها إلى غيرها. ثانياً: في التقيّة الخوفية لا ينبغى الريب في عدم اعتبار نفي المندوحة في تمام

الوقت، لا- للإجماع؛ لعدم اعتباره في هذه المسألة، و لا لعمومات التقيّة، لظهورها في الاضطرار المطلق، و هو لا يحصل إلّا في تمام الوقت كما في غيره من ذوى الأعدار، بل لخصوص الروايات الكثيرة الآمرة بالصلاة معهم، و غيرها تقيّة، فإنّها مطلقة بلا القواعد الفقهية، ج 1، ص: 433 إشكال، و حملها على خصوص المضطر في تمام الوقت حمل على فرد نادر جداً. و كذا إذا كان قادراً على العمل الصحيح في غير ذاك المكان، فإنّه أيضاً لا يجب الأخذ فيها بالمندوحة و ترك الصلاة في مسجد النبي صلى الله عليه و آله مثلاً، و الصلاة في ربه و قافلته خارجاً. و يدل على ذلك و على ما قبله روايات كثيرة: منها: ما عن أحمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام قال: (قلت: إنني أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب فيعجلونني الى ما أن أوذن و أقيم، و لا أقرأ إلا الحمد، حتى يركع، أيجزيني ذلك؟ قال: نعم يجزيك الحمد وحدها) «1». و حملها على صورة الاضطرار بترك السورة في تمام الوقت كما ترى. و منها: ما عن بكير بن أعين قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب يؤمنا ما تقول في الصلاة معه؟ فقال: أما إذا جهر فأنصت للقراءة و اسمع ثم اركع و اسجد أنت لنفسك) «2». و منها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (لا بأس بأن تصلي خلف الناصب و لا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قراءته تجزيك إذا سمعتها) «3». و لا ريب في لزوم حملها على التقيّة. كما أنّ الظاهر وجود المندوحة في غالب هذه الموارد، بأن يصلي بعد ذلك أو قبله في داره. و منها: ما عن أبي بصير (ليث المرادي) قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا أقتدى الصلاة؟ قال افرغ قبل أن يفرغ، فإنّك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة و اركع معه) «4». و ظاهرها الإجزاء و الاكتفاء بتلك الصلاة مطلقاً، و لو قدر على أدائها في ذاك الموضع، كما هو الغالب. و قوله: «افرغ...» يعني من القراءة. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 434 و منها: ما ورد في أبواب صلاة الجمعة، عن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: (في كتاب على عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقت فصلوا معهم، و لا- تقومن من مقعدك حتى تصلي ركعتين أخريين، قلت: فأكون قد صليت أربعاً لنفسى لم اقتد به؟ فقال: نعم) «1». و دلالتها على الإجزاء كإطلاقها من حيث وجود المندوحة في مكان آخر و عدمه ممّا لا إشكال فيه. و منها: ما رواه حمران بن أعين أيضاً قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك، إننا نصلّي مع هؤلاء يوم الجمعة و هم يصلّون في الوقت، فكيف نصنع؟ فقال: صلّوا معهم، فخرج حمران إلى زرارة فقال له: قد أمرنا أن نصلّي معهم بصلاتهم، فقال زرارة: هذا ما يكون إلّا بتأويل، فقال له حمران: قم حتى نسمع منه، قال: فدخلنا عليه، فقال له زرارة: إنّ حمران أخبرنا عنك أنك أمرتنا أن نصلّي معهم فأنكرت ذلك، فقال لنا: كان الحسين بن علي عليه السلام يصلّي معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين) «2». و إطلاق صدرها بجواز الصلاة معهم الدال على عدم وجوب إضافة الركعتين مقتد بما في ذيلها، أو يحمل الثاني على خصوص ما إذا قدر على إضافة ركعتين أخريين، فإنّ ذلك من قبيل ما يكون فيه المندوحة، من دون حاجه إلى تغيير المكان و الزمان، و إن كانت التقيّة موجود. بالنسبة إلى القراءة في الأوليين. فتلخص من جميع ذلك- و لو بإلغاء الخصوصية عن مورد الروايات- عدم اعتبار نفي المندوحة من ناحية تغيير المكان أو الزمان في التقيّة سواء كانت في الأجزاء، كمورد الروايات، أو الكل. و إن كانت اطلاقات التقيّة المقيّدة بالضرورة- كدليل العقل- غير دالة عليه.

التنبه الرابع: هل المدار على الخوف الشخصي أو النوعي؟

إذا كانت التقيّة من القسم الخوفي فهل المدار فيها على الخوف الشخصي أو النوعي؟ بعد الفراغ عن كون المناط في الخوف وجود احتمال الضرر احتمالاً معتداً به، حتى و إن لم يظن به، بل و إن شك، أو كان احتمالاً مرجوحاً، مع كونه مما يعتنى به العقلاء؛ فإنّ عنوان الخوف عرفاً صادق في جميع ذلك، و إن كان قد يتفاوت بتفاوت الاحتمالات شدةً و ضعفاً. و الحق في المقام أن يقال: إنّ المتقى تارة يخاف على نفسه أو عرضه أو ماله، أو على شيء من ذلك يتعلّق بمن له علقه به أو على فرد معين آخر لا علقه له به. و أخرى يخاف على فرد أو جماعة غير معيّنة من أهل الحق، قد يُحصرون في أيدي أعدائهم، فيعقابون من جزاء العمل الذي ترك فيه التقيّة غيرهم. أمّا الأول فلا إشكال في جريان أحكام التقيّة فيه، بل هو من أظهر مصاديق التقيّة. و يؤيده الروايات المعبرّ فيها بأنّها جُنّة،

أو ترس أو شبه ذلك. وقد وقع التصريح به أيضاً في عدة روايات: منها: ما رواه الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام - في حديث شرايع الدين - قال: (ولا يحل قتل أحد من الكفار والنصاب في التقيّة إلّا قاتل أو ساع في فساد، وذلك إذا لم تخف على نفسك ولا على أصحابك، واستعمال التقيّة في دار التقيّة واجب. الحديث) (١). والقدر المتيقن منه هو الخوف الشخصي على الاصحاب، فتدبر. ومنها: رواية المنصوري، عن عمّ أبيه، عن الإمام علي بن محمد، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال الصادق عليه السلام: ليس منّا من لم يلزم التقيّة، ويصوننا عن سفلة الرعيّة) (٢). القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٣٦ و منها: قول أمير المؤمنين عليه السلام الذي ورد في تفسير الامام الحسن العسكري عليه السلام قال: (التقيّة من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه وإخوانه عن الفاجرين، وقضاء حقوق الإخوان أشرف أعمال المتقين. الحديث) (١). ويدل عليه أيضاً الروايات الكثيرة الواردة في الباب (٢٨) من أبواب الأمر بالمعروف، التي قرنت فيها التقيّة بقضاء حقوق الإخوان. ومن المحتمل أن يكون مراعاة التقيّة شرطاً من حقوق الإخوان، فتكون المقارنة بينهما من هذه الناحية لوجوب حفظهم بها. وبعبارة أخرى: تجب التقيّة لحفظ حقوق أخيه كما تجب لحفظ نفسه و حقوقه. وإن سبق منّا احتمال آخر في بيان هذه المقارنة، وأنّ الأول ناظر إلى مناسبة الإنسان مع أعدائه، والثاني إلى مناسبتة مع أحبائه. وكذلك ما دل على أن ترك التقيّة من مصاديق إلقاء النفس في التهلكة - وهو كثير -، فكما أنّ إلقاء نفسه في التهلكة حرام، كذلك إلقاء أخيه المؤمن بالهلاك. أو بإطلاق «أنفسكم» و شموله للغير أيضاً. وأما القسم الثاني، وهو الخوف على النوع، بأن يكون ترك التقيّة مستلزماً للضرر في زمان آخر على أقوام آخرين احتمالاً معتدلاً به، كما إذا تركها في بلاده عند بعض أهل الخلاف، وخاف منه الضرر على بعض إخوانه إذا رجعوا إلى بلادهم، سواء كان ذلك بالنسبة إلى فرد أو أفراد. والظاهر جواز ذلك أيضاً. وذلك: أوّلاً: لما عرفت مراراً من ملاك التقيّة، و أنّه من باب مراعاة الأهمّ و تقديمه على المهمّ. و ثانياً: لصدق الضرورة عليه، فتشمله عمومات التقيّة الدالة على جوازها في كل ضرورة. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٣٧ و ثالثاً: لدلالة غير واحد من أخبار أبواب التقيّة عليه، بل على ما هو أوسع منه. منها: ما روى في تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام، عن الحسن بن علي عليه السلام قال: (إنّ التقيّة يصلح الله بها أمّة لصاحبها مثل ثواب أعمالهم، فإن تركها أهلك أمّة تاركها شريك من أهلكتهم الحديث). (١) و منها: ما رواه الشيخ في مجالسه، بسنده عن المنصوري، عن عمّ أبيه، عن الإمام علي بن محمد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال سيّدنا الصادق عليه السلام: عليكم بالتقيّة، فإنّه ليس منّا من لم يجعلها شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجيّته مع من يحذره). (٢) بل مفاده أوسع ممّا نحن بصدد؛ لدلالته على وجوب رعايتها عند شدّة التقيّة مع من يأمنه إذا كان مقدّمة لأن يعتادها مع من يحذره، و يكون تركها سبباً لإضاعته في موارد لزومها و وجوبها، فتأمل. و لا يعارضه ما عن علي بن موسى الرضا عليه السلام - في حديث -، حيث جفى جماعة من الشيعة و حجبهم؛ لتقيّتهم حيث لا تجب التقيّة، (٣) كما هو واضح.

التنبيه الخامس: اذا خالف التقيّة في موارد وجوبها

إذا خالف التقيّة في موارد وجوبها فهل يكون العمل المخالف لها صحيحاً و إن كان عاصياً - كما اذا صلّى منفرداً فيما إذا اقتضت التقيّة الجماعة مع من لا يراه صالحاً لها -، أو يفسد مطلقاً، أو يفصل بين موارد؟ اختار شيخنا العلّامة الأنصاري قدس سره التفصيل بين ما إذا كان العمل المخالف لها أمراً متحداً مع العبادة، كالسجود على التربة الحسينية مع اقتضائها تركه، و مثله الوقوف بعرفات و صوم يوم الشك إذا خالف اعتقاده اعتقاد مخالفه في تعيين يوم عرفه و يوم العيد؛ و بين ما إذا كان خارجاً عنه، كترك القبض على اليد (التكّيف) في الصلاة إذا اقتضت التقيّة فعله. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٣٨ فاختر الفساد في الأول و الصحة في الثاني. و الظاهر أنّ الوجه فيه دخول المسألة في مسألة اجتماع الامر و النهي؛ ففي الاول يكون السجود أو نفس الوقوف و الصيام محرّماً منهيّاً عنه لا يصلح للتقرب المعترف في صحة العبادة، بخلاف الثاني، فإنّ الحرام أمر خارج عن العبادة، مثل النظر إلى الاجنبية حال الصلاة. هذا و المسألة مبنية على أنّ أوامر التقيّة هل هي كأوامر الأبدال الإضطرارية، تدل على جزئية ما يؤتى تقيّة و شرطية و بدليته عن المأمور به

الواقعي، أو أنها ليست كذلك بل تدل على أمر واجب في نفسه؟ فعلى الأول يكون العمل المخالف لها فاسداً مطلقاً، لعدم الإنيان بالمأمور به في ذاك الحال و الرجوع إلى غير ما هو مأمور به، و على الثاني لا يكون فاسداً، إلا إذا دخل في مسألة اجتماع الأمر و النهي، و قلنا بطلان العبادة مع الاتحاد بالحرام. و حيث إن شيخنا العلامة قدس سره اختار الثاني ذهب إلى التفصيل هنا. و يرد عليه أولاً: أنه إذا قلنا بأن إيجاب الشيء بمقتضى التقيّة لا يجعله معتبراً في العبادة فلو تركه لم يكن عمله فاسداً، فعلى هذا لو ترك المسح على الخفين في حال التقيّة - و لم يكن في تركه محذور آخر - لم يكن و ضوؤه باطلاً. و قد أجاب هو نفسه عن هذا الاشكال بما حاصله: إن المسح على البشرة ينحلّ الى أمرين، أحدهما نفس المسح و الآخر مباشرته للبشرة، فإذا تعذر الثاني لم يسقط الأول، و في الحقيقة هذا ميسوره بعد ترك المباشرة، للتقيّة. ثم أيد ذلك بما ورد في رواية عبد الأعلى مولى آل سام الواردة في حكم الجبيرة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على اصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ و جلّ، قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، امسح عليه). «١» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٣٩ فإنّ الاستفادة منها أنّ سقوط المباشرة للسبب لا يوجب سقوط المسح على المرارة، و أنّه يستفاد من ضم قاعدة نفى الحرج إلى حكم وجوب الوضوء، حكم الجبيرة. و فيه: أنّ ما أفاده قدس سره لا يكفي في حل الإشكال، فإنّ المسح على الخف ليس ميسوراً بالنسبة للمسح على الرجل قطعاً، بل هو أمر مباين له عرفاً، كالمسح على شيء آخر خارجي. و يشهد لذلك ما ورد في ذمّ الماسحين على الخف عن الصادق عليه السلام: (إذا كان يوم القيامة و ردّ الله كل شيء إلى شيئه و ردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب و ضوؤهم؟! «١») فإنّها تنادي بأعلى صوتها أنّ المسح على الخف كالمسح على ظهر الغنم في الحقيقة، و لا يرتبط بالإنسان أبداً. و أمّا رواية عبد الأعلى فلا بدّ من توجيهها بما لا ينافي ما ذكر من فهم الميسور عرفاً في باب المسح، و أنّ المسح على الجبيرة ليس إلا كالمسح على أمر خارجي، فتدبر. و اوضح إشكالاً منه مسألة الحج و الوقوف في أيام يراها المخالف أيامهما و ليست كذلك في الواقع، أو في ظاهر الشرع؛ فإنّه لا يمكن أن يقال فيه: إنّ أصل الوقوف مطلوب، و وقوعه في يوم عرفه أو ليلة العاشر مطلوب آخر، فإذا تعذر واحد وجب الآخر أخذاً بالميسور، و لازم ذلك صحه عمل من ترك الوقوف حينئذ و أتى بسائر الواجبات. اللهم إلا أن يقال بعدم صدق ميسور الحج عليه حتى عند التقيّة، مضافاً إلى ركنيتهما، فتأمل. و ثانياً: أنّه لا وجه للتفصيل الذي ذكره بين موارد، مثل السجود على التربة الحسينية و ترك القبض على اليد إذا اقتضت التقيّة خلافهما؛ و ذلك لأنّ نفس التقيّة واجبة، و أمّا تركها الخاص و الاشتغال بصددها فليس محرماً، فإنّ ضد الواجب ليس بحرام. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٤٠ هذا محض ما أورده بعضهم عليه. و لكن يمكن الذبّ عنه بأنّ ترك التقيّة بنفسه حرام كما يظهر من الرواية (٢٦) من الباب (٢٤) و الرواية (٩) من الباب (٢٥) من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. ففي الأولى منهما عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام: (لا إيمان لمن لا تقيّة له فمن ترك التقيّة قبل خروج قائمنا فليس منا)؛ و في الثانية عن الرضا عليه السلام أيضاً أنّه جفى جماعة من الشيعة و حجّهم فقالوا: (يا بن رسول الله صلى الله عليه و آله ما هذا الجفاء العظيم و الاستخفاف بعد الحجاب الصعب؟ قال: ... و تتركون التقيّة حيث لا بدّ من التقيّة). اللهم إلا أن يقال: إنّ المذمة فيهما لترك الواجب لا الفعل الحرام. و هذا مضافاً إلى أنّ الفعل الذي يؤتى به على وجه مخالف للتقيّة بنفسه مصداق لإلقاء النفس في التهلكة، و هو حرام و قد مرّ في غير واحد من روايات التقيّة أنّ النهي عن تركها بملاك أنّه مصداق لقوله تعالى «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». «١» إذا عرفت ذلك فلنعد إلى أصل المسألة و نرى أن الحق فيها ماذا؟ فنقول: ظاهر إطلاقات الباب صحه العمل إذا أتى به على وجه التقيّة. و الأدلة الخاصة، أعني الأخبار الواردة في موارد خاصة منها، أيضاً كالصريح في صحه الأعمال المؤدّة على وجهها. و لكن القدر المتيقن بل ظاهرها أنّ ذلك إنّما يكون إذا عمل على وفقها، لا ما إذا ترك العملين - فترك المسح على البشرة و الخف - معاً. و من الواضح أنّه لا دليل لنا على صحه الأعمال المذكورة غير هذه، فإذا قصّرت عن إثبات صحتها بدونه فلا بدّ من الحكم بالفساد. فيكون نتيجة ذلك أمراً يشبه البدئية. و إن شئت قلت: إنّّه و إن لم يكن في أخبار الباب ما يدل على بدئية العمل تقيّة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٤١ عن العمل الواقعي كالأبدال الإضطرارية، و ليس فيها دلالة على أنّ المسح على الخف بدلّ

عن المسح على البشرة. كبدلية التيمم عن الوضوء، و لكن إذا لم يكن هناك دليل على إجراء العمل إلفى هذه الصورة، كان أثره أثر البدلية و نتيجهها. و من المعلوم أن ذلك إنما يتصور إذا كانت التقيية بترك شيء من أجزاء الواجبات أو شرائطها، و أما إذا كانت بإضافة شيء عليها كالقبض على اليد، و تركه، فالأدلة الدالة على المأمور به الواقعي بإطلاقها تشملها، و يصح العمل. اللهم إلا أن يكون نفس العمل على هذا الوجه مصداقاً لإلقاء النفس في التهلكة، فيكون حراماً لا يصلح للتقرب به، فيبطل من هذه الجهة.

التنبيه السادس: حكم آثار الأعمال المأتى بها تقيية بعد زوالها

إذا توضأ - مثلاً - تقيية فلا شك في جواز الصلاة معه ما دامت أسبابها باقية، و أما إذا زالت و انقضى مورد التقيية فهل تجوز الأعمال المشروطة بالوضوء؟ و إن شئت قلت: إن الوضوء تقيية هل هو مبيح ما دامت عواملها، أو رافع للحدث بحيث لا يحتاج إلى إعادة الوضوء إلا إذا تجدد شيء من الأحداث؟ و لا فرق في ذلك بين العمل الذي توضأ له و غيره، بعد فرض الكلام في ارتفاع أسباب التقيية بقاء. و كذلك الكلام فيما إذا أتى ببعض العقود أو الإيقاعات على وجه التقيية، فهل يجوز ترتيب الأثر عليها بعد زوالها أم لا؟ و الفرق بين ما نحن فيه و بين العبادات التي يترتب بها تقيية التي قد عرفت أجزاءها عن المأمور به الواقعي مما لا يخفى؛ فإن هذه أسباب شرعية لها دوام بحسب الآثار التي تترتب عليها، بخلاف مثل الصوم و الصلاة و سائر العبادات. و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أن مقتضى القاعدة الأولى هو الفساد، و عدم ترتب الأثر في جميع موارد التقيية إلا ما خرج بالدليل، و قد مرّت الإشارة إليها في المباحث السابقة. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 442 فهل هناك دليل على الصحة أم لا؟ قد يقال: نعم، و يستدل له تارة بالأوامر الخاصة و أخرى بالأوامر العامة. توضيح ذلك: أمّا الأوامر الخاصة الواردة في موارد التقيية كالأمر بالوضوء فربما يستفاد منها الصحة و عدم وجوب إعادته مطلقاً؛ و ذلك لأن رفع الحدث من آثار امتثال الأمر بالوضوء من غير مزيد، و هو هنا موجود، و لذا كل مورد ورد فيه الأمر به كان رافعاً له، فهل تجد مورداً و حداً أمر فيه بالوضوء و لا يكون رافعاً؟ و ما يترآى من كون الوضوء مبيحاً في دائم الحدث لا رافعاً، مع ورود الأمر به، فإنما هو من جهة دوام الحدث و تجدده، لا من حيث قصور الوضوء في رفعه. فتحصل من ذلك أن كل مورد ورد فيه أمر خاص ببعض الأسباب الشرعية عند التقيية، سواء كان من العبادات كالوضوء و الغسل، أو من العقود كالنكاح، أو من الإيقاعات كالطلاق، فامتثال هذا الأمر دليل على وجود المؤثر واقعاً، فيترتب عليه جميع آثاره، و لو بعد زوال أسباب التقيية. و أمّا الأخبار العامة الدالة على أن التقيية جائزة في كل ضرورة، و أن التقيية في كل شيء إلفى النيذ و المسح على الخفين، - و قد مرّت في محلها - فهي تدل على جوازها مطلقاً، و جواز كل شيء بحسبه؛ فجواز الوضوء رفعه للحدث، و جواز البيع صحته، و ترتب الملك عليه، و جواز الطلاق تأثيره في البيئونه، و كذا غيرها. هذا و لكن يمكن الخدشة في الجميع، أمّا الأخير فلأن ظاهر الأدلة العامة هو الجواز التكليفي و نفى الحرمة، لا الجواز الوضعي، فالإستدلال بها على آثارها الوضعية مشكل جداً. و أمّا الأوامر الخاصة فالقول بانصرافها عمّا نحن فيه قوى جداً، و إن هي إلا كالأوامر الاضطرارية إذا زالت الأعذار، كالمتميم بعدما وجد الماء. هذا مضافاً إلى ما قد عرفت من أن التقيية أمر عقلائي قبل أن تكون شرعية، و لا شك أن العقلاء لا يعاملون معاملة الصحة مع هذه الأسباب إلا عند بقاء عوامل التقيية، و أمّا بعد ارتفاعها فيرجعون إلى أسبابها الواقعية الاختيارية. و الحاصل أن الحكم ببقاء الآثار بعد زوال التقيية مشكل جداً.

التنبيه السابع: هل التقيية واجب نفسي أو غيري؟

هل التقيية في موارد وجوبها واجب نفسي يترتب على تركه العقاب و غيره من آثاره، أو واجب غيري مقدّمى بما له من الآثار المختلفة؟ الذي يستفاد بادية الأمر من أدلتها هو الثاني؛ فإنها شرعت لحقن الدماء، و حفظاً عن الضرر الديني أو الدنيوي من غير علّة. و الدليل العقلي الدال عليها أيضاً لا يقتضى أزيد من المقدّمية، و كذا ما دلّ على أن تركها داخل في إلقاء النفس في التهلكة، فتجب

مقدمه لحفظ النفس عنها. هذا و لكنّ الإنصاف أنّها واجب نفسى بما له من الآثر، و ذلك لأمرين: الأول: أنّ الظاهر من إطلاقات الأدلّة وجوبها النفسى عند خوف الضرر، سواء ترتب على تركها ضرر أم لا. و ما ذكر فيها من حقن الدماء و غير ذلك فإنّما هو من قبيل الحكمة لا العنة، و لذا ورد فيها الوعيد بالعذاب لمن تركها، مثل ما ورد فى تفسير الإمام الحسن العسكرى عليه السلام- فى حديث:- «... فأعظم فرائض الله عليكم بعد فرض مواليتنا و معاداة أعدائكم استعمال التقيّة على أنفسكم و أموالكم و معارفكم، و قضاء حقوق إخوانكم، و إنّ الله يغفر كل ذنب بعد ذلك و لا يستقصى، و أمّا هذان فقلّ من ينجو منهما إلّا بعد مسّ عذاب شديد» و كذا ما دلّ على أنّها مثل تضييع حقوق الإخوان، مثل ما ورد من قول على بن الحسين عليه السلام: (يغفر الله للمؤمن كل ذنب، و يطهره منه فى الدنيا و الآخرة ما خلا ذنبتين: ترك التقيّة، و تضييع حقوق الإخوان). «٢» و ما رواه ابن ادريس فى آخر (السرائر) من قول مولانا على بن محمد عليه السلام لداود الصرمى: (لو قلت: إنّ تارك التقيّة كتارك الصلاة لكنك صادقاً) «٣». إلى غير ذلك ممّا يطّلع عليه المتتبع. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٤٤ فإنّ ذلك كله ظاهرٌ فى وجوبها النفسى. و الثانى: أنّ ترك التقيّة- و هو ضدّ فعلها- بنفسه إلقاء للنفس فى التهلكة، لا أنّه مقدمه له. و من المعلوم أنّ ذلك بنفسه حرام، فترك التقيّة بنفسها حرام يترتب عليه العقاب و يوجب الفسق. و إن شئت قلت: فعلها عين مصداق حفظ النفس و تركها عين مصداق إضاعتها و إلقاءها فى الهلاك، و ليس هنا من المقدمية عين و لا أثر، فتدبر.

التنبه الثامن: هل هناك قسم ثالث للتقيّة؟

قد عرفت فى المباحث السابقة أنّ التقيّة على ضربين: خوفى و تحييبى، و الأول ما يكون الغرض منه حفظ النفوس و الأعراس و الدين، بخلاف الثانى، فإنّ الغاية فيه جلب المودة، و جمع الكلمه، توحيد صفّ المسلمين على اختلاف مذاهبهم فى مقابل أعداء الإسلام، أعداء الحق، و قد عرفت أنّ لكلّ مقاماً يختص به. و قد يقال: يوجد هنا قسم ثالث لها، و هو ما يقابل الإشاعة و إذاعة السر، و أنّه حكم سياسى شرع لحفظ المذهب، و لو لم يكن هناك خوف على أحد، أو مجال لجلب المودة و توحيد الكلمه. و قد عقد له فى (الوسائل) باباً يخصّه، و أورد فيه أخباراً تدل على المقصود: منها: ما رواه محمد الخزاز عن أبى عبد الله عليه السلام قال: (من أذاع علينا حديثنا فهو بمنزلة من جحدنا حقناً) «١». و منها: ما رواه ابن أبى يعفور قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: من أذاع علينا حديثنا سلبه الله الإيمان). «٢» إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا الموضوع. و مفادها وجوب كتمان عقيدة الحق، أو القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٤٥ إظهار غيرها فى الموارد التى هى من الأسرار التى يجب كتمانها عن غير أهلها، لما فى إذاعتها عند غير أهلها من الضرر. فهذا نوع من التقيّة، و ينطبق عليه تعريفها، و مع ذلك ليس داخلياً فى القسمين السابقين. و لكنّ الإنصاف أنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه، بل هو فى الحقيقة راجع الى القسم الاول، و هو التقيّة فى موارد الخوف؛ فإنّ إطلاق السرّ ليس إلّا فى الموارد التى يكون فى إظهار الحق أو بعض العقائد الدينية ضررٌ و خوفٌ على النفس أو العرض أو الدين نفسه، و ما لا يكون فيه ضرراً لا يكون سرّاً، و لا يدخل تحت عنوان كتمان السر و إذاعته. و على هذا يؤول هذا القسم الى القسم الخوفى. و يشهد لما ذكر غير واحد من روايات ذاك الباب بعينه، و إليك جملة منها: ١- ما رواه يونس بن يعقوب عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام: (ما قتلنا من أذاع حديثنا قتل خطأ، و لكن قتلنا قتل عمد) «١». و فيه دلالة على أنّ إذاعة الحديث فى موارد كتمانها يترتب عليها الأضرار العظيمة التى ربما تبلغ القتل، و حيث إنّ فاعلها عالم بهذا الأثر فهو فى الواقع قاتل عمد، و هل هو إلامصداق لترك التقيّة الخوفى، و قد عرفت أنّ الخوف كما أنّه قد يكون على النفس يمكن أن يكون على الغير؟ ٢- ما رواه محمد بن مسلم قال: (سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: يحشر العبد يوم القيامة و ما ندا دمّاً) «٢»، فيدفع إليه شبه المحجمة، أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ إنّك تعلم أنّك قبضتني و ما سفكت دمّاً، فيقول: بلى، و لكنك سمعت من فلان رواية كذا و كذا فرويتها عليه، فنقلت حتى صارت إلى فلان الجبار فقتله عليها، و هذا سهمك من دمه) «٣». القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٤٦ فهل هذا إلّا ترك التقيّة الموجب لإلقاء الغير فى التهلكة؟ ٣-

ما رواه إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام و تلا هذه الآية: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يُقْتَلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكِ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» قال: و الله ما قتلوهم بأيديهم، و لا ضربوهم بأسياهم، و لكنهم سمعوا أحاديثهم فأذاعوها، فأخذوا عليها، فقتلوا فصار قتلاً و اعتداءً و معصيةً) «١». إلى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى. و جميعها تدل على أن إذاعة السر إنما هي في العقائد التي لو أظهرت أورتت ضرراً على صاحبها، فنقل ما يشتمل عليها على صاحبها منافٍ للتقية التي أمر بها عند الخوف على النفس أو على الغير، فليس هذا قسماً ثالثاً غير القسمين السابقين، و الامر واضح.

التنبيه التاسع: هل يحرم تسمية المهدي (عج) باسمه الشريف؟

إشارة

المشهور بين جمع من المحدّثين حرمة تسميته -أرواحنا له الفداء- باسمه الخاص، دون ألقابه المعروفة، فهل هذا حكم يختص بزمان غيبته الصغرى دون الكبرى، كما نقله العلامة المجلسي في (بحار الأنوار) عن بعض؟ أو أنه عام لكل زمان و مكان إلى أن يظهر (عج) و يملأ الارض قسطاً و عدلاً، كما ملئت ظلماً و جوراً؟ أو أن حرمتها دائرة مدار التقية و الخوف، فعند عدم الخوف تجوز و عند وجوده تحرم؛ بل لا يختص ذلك به أرواحنا فداه و يجري في غيره من الأئمة عليهم السلام؟ اختار ذلك شيخنا الحرّ العاملي قدس سره في (الوسائل) في مفتتح هذا الباب، و صرح به أيضاً في ختامه. و لنذكر أولاً الأخبار الواردة في هذا الباب، ثم نتبعها بذكر المختار، و هي على طوائف:

الطائفة الأولى:

ما دلّ على حرمة التسمية باسمه الشريف مطلقاً، من دون أي تقيه من ناحية الزمان و المكان، و لم يعلّل بتعليل خاص، و إليك جملة منها: ١- ما رواه الكليني عن علي بن رثاب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (صاحب هذا الأمر لا يسميه باسمه إلّا كافر) «١». ٢- ما رواه أيضاً عن الريان بن الصلت، قال: (سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام و سئل عن القائم عليه السلام قال: لا يرى جسمه و لا يُسمى اسمه). «٢» ٣- ما رواه الصدوق قدس سره في كتاب (اكمال الدين)، عن صفوان بن مهران، عن الصادق عليه السلام أنه قيل له: (من المهدي من ولدك؟ قال: الخامس من ولد السابع، يغيب عنكم شخصه، و لا يحلّ لكم تسميته) «٣». ٤- ما رواه أيضاً في ذاك المصدر، عن محمد بن عثمان العمري قال: (خرج توقيع بخط أعرفه: من سماني في مجمع من الناس فعليه لعنة الله). «٤» بناءً على عدم اختصاصه بذاك الزمان كما هو ظاهر الإطلاق. ٥- ما رواه الصدوق أيضاً في (اكمال الدين)، عن عبد العظيم الحسني، عن محمد بن علي بن موسى عليه السلام في ذكر القائم عليه السلام قال: (يخفى على الناس و لا يدته، و يغيب عنهم شخصه، و تحرم عليهم تسميته، و هو سمي رسول الله و كتبه... الحديث). «٥» إلى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى.

الطائفة الثانية:

ما ورد فيه التصريح بترك تسميته إلى أن يقوم و يملأ الارض عدلاً كما ملئت القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٤٨ ظلماً و جوراً، و إليك بعض ما ورد في هذا المعنى: ١- ما رواه العلامة المجلسي في (بحار الأنوار) عن محمد بن زياد الأزدي، عن موسى بن جعفر عليه

السلام أنه قال: عند ذكر القائم عليه السلام: (يخفى على الناس ولادته، ولا يحلّ لهم تسميته حتى يظهره عزّ وجلّ فيملاً به الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً). «١» ٢- ما رواه أيضاً عن عبد العظيم الحسني، عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه قال عليه السلام في القائم عليه السلام: (لا يحلّ ذكره باسمه حتى يخرج فيملاً الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً). «٢» ٣- ما رواه الكليني بسنده عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري، عن أبي جعفر عليه السلام- في حديث الخضر عليه السلام- أنه قال: (و أشهد على رجل من ولد الحسن لا- يُسمّى ولا- يُكنّى حتى يظهر أمره فيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، إنه القائم بأمر الحسن بن علي عليه السلام «٣»). ٤- ما رواه الصدوق أيضاً في كتاب (إكمال الدين)، بسنده عن عبد العظيم الحسني، عن سيدنا عليّ بن محمد عليه السلام أنه عرض عليه اعتقاده و إقراره بالائمة- إلى أن قال:- (ثم أنت يا مولاي، فقال له عليه السلام: و من بعدى ابني الحسن، فكيف للناس بالخلف من بعده؟ قلت: فكيف ذلك؟ قال: لأنه لا يرى شخصه، و لا يحلّ ذكره باسمه، حتى يخرج فيملاً الأرض قسطاً و عدلاً- إلى أن قال:- فقال عليه السلام: هذا ديني و دين آبائي) «٤». إلى غير ذلك ممّا يدل عليه.

الطائفة الثالثة:

ما دل على عدم جواز تسميته عليه السلام، معللاً بالخوف، و إليك بعض ما ورد في هذا المعنى: ١- ما رواه الكليني بسنده عن علي بن محمد، عن أبي عبد الله الصالحى قال: (سألني أصحابنا بعد مضي أبي محمد عليه السلام أن أسأل عن الاسم و المكان، فخرج الجواب: إن دلتهم على الاسم أذاعوه، و إن عرفوا المكان دلّوا عليه) «١». قال المحدث الشيخ الحرّ العاملي قدس سره بعد نقل هذا الحديث: هذا دال على اختصاص النهي بالخوف، و ترتب المفسدة. ٢- ما رواه أيضاً عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عثمان العمري- في حديث- أنه قال له: (أنت رأيت الخلف؟ قال: إي والله- إلى أن قال:- قلت: فالاسم؟ قال محرم عليكم أن تسألوا عن ذلك، و لا أقول هذا من عندي، فليس لي أن أحلّ و لا أحرّم، و لكن عنه عليه السلام فإنّ الأمر عند السلطان، أنّ أبا محمد مضي و لم يخلف ولدأ- إلى أن قال:- و إذا وقع الاسم وقع الطلب، فاتقوا الله و أمسكوا عن ذلك). «٢»: و هذا كالصريح في أنّ النهي لمكان الخوف عليه عليه السلام، و أنه إذا وقع الاسم طلبوه، فنهى عن التسمية، بل أبهمت التسمية كي لا يطّلع عليها من لا يعلمها و حرّمت على من يعلمها. ٣- ما رواه الصدوق في (إكمال الدين)، عن علي بن الحسين الدقاق و إبراهيم بن محمد قالوا: (سمعنا علي بن عاصم الكوفي يقول: خرج في توقيعات صاحب الزمان عليه السلام: ملعون ملعون من سماني في محفل من الناس) «٣». و التقييد بقوله «في محفل من الناس» دليل على جوازه في غير محافلهم- بناءً القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥٠ على دلالة القيد على المفهوم، في هذه المقامات-، و أنّ النهي إنّما هو من جهة التقيّة عنهم. ٤- ما رواه أيضاً عن محمد بن همام، عن محمد بن عثمان العمري قال: (خرج توقيع بخط أعرفه: من سماني في مجمع من الناس فعليه لعنة الله) «١». و دلّته كسابقه. ٥- ما رواه في (البحار) عن أبي خالد الكابلي قال: (لما مضي علي بن الحسين عليه السلام دخلت علي محمد بن علي الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك قد عرفت انقطاعي إلى أبيك و أنسى به و وحشتي من الناس، قال: صدقت يا أبا خالد تريد ماذا؟ قلت: جعلت فداك قد وصف لي أبوك صاحب هذا الامر بصفة لو رأيت في بعض الطرف لأخذت بيده، قال: فتريد ماذا يا أبا خالد؟ قال: أريد ان تسميه لي حتى أعرفه باسمه، فقال: سألتني و الله يا أبا خالد عن سؤال مجهد و لقد سألتني بأمر ما لو كنت محدثاً به أحداً لحدّثتك، و لقد سألتني عن أمر لو أنّ بني فاطمة عرفوه حرصوا على ان يقطعوه بضعة بضعة). «٢» بناءً على أن قوله: (لو أنّ بني فاطمة ...) يدل على قصد بعضهم الاضرار به، فضلاً عن غيرهم، فلذلك لم يسمّه عليه السلام باسمه، حتى يكون مكتوماً فلا يعرف، و لا تصل أيدي المخالفين، إليه خوفاً من الاضرار به. و الاستفادة من جميع ذلك أنّ إخفاء اسمه (عج) ليس لأمر تعبدى خاص، بل بملاك التقيّة بما لها من الشروط لا غير.

الطائفة الرابعة:

ما يدل على وقوع التسمية منهم عليهم السلام أو من أصحابهم في موارد عديدة بلا نهى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥١ منهم، وإليك بعض ما ورد في هذا المعنى: ١- ما رواه الصدوق في (اكمال الدين) بسنده عن محمد بن إبراهيم الكوفي، أن أبا محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام بعث إلى بعض من سمّاه شاءً مذبوحةً وقال: (هذه من عقيقة ابني محمد «١»). وهذا تصريح بالاسم منهم صريحاً، وإجازة بالتصريح من غيرهم تلويحاً. ٢- ما رواه أيضاً عن أبي غانم الخادم قال: (ولد لأبي محمد عليه السلام مولود فسّمّاه محمداً، و عرضه على أصحابه يوم الثالث وقال: هذا صاحبكم من بعدى و خليفتي عليكم و هو القائم) «٢». وهذا الحديث وإن لم يكن دالماً على التسمية منهم، إلماً أن ذلك لو كان ممنوعاً لم يتسرع إليه أبو غانم الخادم، بل هو دليل على أن الإمام العسكري عليه السلام صرح باسمه له ولأمثاله. ٣- ما رواه أيضاً عن الكليني، عن علان الرازي، عن بعض أصحابنا أنه لما حملت جارية أبي محمد عليه السلام قال: (ستحملين ولداً و اسمه محمد، و هو القائم من بعدى «٣»). و نقل الرواة له واحداً بعد واحد شاهد على جواز التسمية في الجملة. ٤- ما رواه أيضاً عن أبي نصر، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله، عن فاطمة عليها السلام أنه وجد معها صحيفة من دزة فيها أسماء الأئمة من ولدها، فقرأها- إلى أن قال: (أبو القاسم محمد بن الحسن حجة الله على خلقه القائم، أمه جارية، اسمها نرجس) «٤». و نقل جميع رواة السند مضافاً إلى نقل جابر دليل على عدم المنع من التسمية في جميع الحالات و الظروف. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥٢ ٥- ما رواه أيضاً عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام على المنبر: يخرج رجل من ولدي في آخر الزمان- و ذكر صفة القائم و أحواله إلى أن قال:- له اسمان، اسم يخفى، و اسم يعلن، فأما الذي يخفى فأحمد، و أما الذي يعلن فمحمد... الحديث) «١». و هو دليل على أن التصريح باسمه بمحمد حتى من فوق المنبر جائز. ٦- ما رواه بأسانيده الكثيرة عن الحسن بن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر قال: (دخلت على فاطمة عليها السلام و بين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثني عشر آخرهم القائم، ثلاثة منهم محمد، و أربعة منهم علي) «٢». ٧- ما رواه الطبرسي في (اعلام الوري) عن محمد بن عثمان العمري، عن أبيه، عن أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام، (في الخبر الذي روى عن آبائه عليهم السلام أن الأرض لا تخلو من حجة الله على خلقه و أن من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، فقال: إن هذا حق كما أن النهار حق، فقيل: يابن رسول الله فمن الحجة و الإمام بعدك؟ فقال: ابني محمد، هو الإمام و الحجة بعدى، فمن مات و لم يعرفه مات ميتة جاهلية) «٣» إلى غير هذا ممّا في هذا المعنى. و لقد أجاد صاحب (الوسائل) في آخر الباب ٣٣ من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حيث قال: «و الأحاديث في التصريح باسم المهدي محمد بن الحسن عليه السلام، و في الأمر بتسميته عموماً و خصوصاً، تصريحاً و تلويحاً، فعلاً و تقريراً، في النصوص، و الزيارات، و الدعوات، و التعقيبات، و التلقين و غير ذلك كثيرة جداً». ثم أضاف إليه في حاشية منه على آخر أحاديث هذا الباب فقال: «قد صرح باسمه عليه السلام القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥٣ جماعة من علمائنا في كتب الحديث، و الأصول، و الكلام و غيرها، منهم العلّامة، و المحقق، و المقداد، و المرتضى، و ابن طاووس، و غيرهم، و المنع نادر، و قد حققناه في رسالته مفردة». هذا هو ما ورد في هذا الباب من طوائف الأخبار، و كلمات الاصحاب. و لا ينبغي الشك في أن القول بمنع التسمية تبعداً كلام خال عن التحقيق، و إن صرح به بعض الأكابر، بل الظاهر أن المنع منه يدور مدار وجود ملاك النقية، و في غيره كأمثال زماننا هذا لا يمنع على التحقيق. و أما ما أفاده العلّامة المجلسي قدس سره بعد ذكر بعض ما دل على النهي عن التسمية إلى أن يظهر القائم عليه السلام بقوله: «إن هذه التحديدات مصرحة في نفي قول من خص ذلك بزمان الغيبة الصغرى تعويلاً على بعض العلل المستنبطة و الاستبعادات الوهمية» فهو ممنوع جداً؛ لما قد عرفت من أن هذا ليس علّة مستنبطة و استبعاداً وهمياً، بل صرح به في روايات عديدة ليست بأقل من غيرها، هذا مضافاً إلى ما دلّ من الروايات على جواز التسمية و التصريح به، و قد عرفت في الطائفة الرابعة، و هي أكثر عدداً و أقوى دلالة من

غيرها. والحاصل أن المنع يدور مدار الخوف عليه عليه السلام، أو علينا، بالموازنين المعبرة في التقيّة؛ وذلك لأمر: الأول: أن هذا هو الطريق الوحيد في الجمع بين الأخبار وحمل مطلقها على مقيدتها، فالمطلقات وهي الطائفة الأولى بل الثانية أيضاً- فإنها مطلقه من ناحية الخوف وعدمه وإن كانت مغنّية بظهوره فإنه لا ينافي تقييدها بما ذكرنا- تقييد الطائفة الثالثة الدالة على دوران الحكم مدار التقيّة، ولولا- ذلك تعارضت وتساقت، لو قلنا بأن كل طائفة منها قطعية أو كالتقطعية لتضارفاها، أو يقال بالتخير بناءً على كون أسنادها ظنية، وعندئذ يمكن الحكم بالجواز. ومن أقوى القرائن على الجمع الذي ذكرنا هو الطائفة الرابعة المصيرحة بجواز التسمية في الجملة. وليت شعري ماذا يقول القائل بحرمة التسمية مطلقاً في هذه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥٤ الطائفة المتضاربة جداً؟ فهل يمكن طرح جميعها مع كثرتها وفتوى كثير من الأصحاب على طبقها؟ أو يمكن ترجيح غيرها عليها؟ كلا، لا طريق إلى حلها إلا بما ذكرنا. الثاني: قد وردت احاديث كثيرة من طرق أهل البيت عليه السلام والسنة، صرح فيها بأن اسم المهدي عليه السلام اسم النبي صلى الله عليه وآله، وكنيته عليه السلام كنيته صلى الله عليه وآله. ومن المعلوم أن هذا في قوة التسمية، فإن الظاهر من بعض الأخبار الدالة على عدم ذكر الاسم هو عدم الدلالة عليه بحيث لا يعلم المخاطب من الناس ما يكون اسمه الشريف، لا مجرد التلفظ به. اللهم إله أن يقال: إن ذلك وإن كان مفاد بعض أخبار الباب ولكن ينافيه بعضها الآخر الدال على حرمة التلفظ به، لا الدلالة عليه ولو بنحو من الكناية، فراجع وتدبر. الثالث: أن القول بحرمة التلفظ باسمه الشريف من دون التقيّة ومحذور آخر، مع جواز الدلالة عليه بالكناية أو بمثل (محمّد) يحتاج إلى تعبد شديد، فأى حزارة في ذكر اسمه الشريف في اللفظ مع جواز ذكره كناية، كالقول بان اسمه اسم جده رسول الله، أو بالحروف المقطعة، مع فرض عدم أي محذور ظاهر بتاتاً؟ وأي شيء لمثل هذا الحكم في الأحكام الشرعية؟ ومثل هذا الاستبعاد وإن لم يكن بنفسه دليلاً في الأحكام الفقهية إلا أنه يمكن جعله تأييداً لما ذكرنا. ويؤيده أيضاً بعض ما ورد في عدم جواز التصريح باسم غيره عليه السلام من الأئمة عليهم السلام عند التقيّة، فلا يختص الحكم باسمه الشريف؛ مثل ما رواه الكليني باسناده إلى عنبسة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إياكم وذكر علي وفاطمة عليها السلام، فإن الناس ليس شيء أبغض إليهم من ذكر علي وفاطمة) «١». ومن العجب ما حكى عن الصدوق قدس سره أنه بعد الاعتراف بالتصريح باسمه في رواية القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥٥ اللوح قال: «جاء هذا الحديث هكذا بتسمية القائم، والذي أذهب إليه النهي عن التسمية». وقد عرفت أنه لا ينحصر التصريح باسمه الشريف برواية اللوح، ولا ينحصر الدليل بروايات الطائفة الرابعة المصيرحة بالاسم، ومع ذلك لم يمتدح القول بالجواز عند عدم التقيّة كما اختاره صاحب (الوسائل) ويظهر من كثير من الأصحاب؛ فلعله رآه موافقاً للاحتياط. وهو وإن كان كذلك إلا أن الاحتياط في عمل النفس شيء و الفتوى بالاحتياط شيء آخر، وبالجملة هذا الاحتياط ضعيف جداً لا يجب مراعاته. فتلخص عن جميع ما ذكر، جواز التسمية باسمه الشريف- وهو «محمد بن الحسن العسكري» عجل الله تعالى له الفرج- في أمثال زماننا هذا مما لا تقيّة فيه من هذه الناحية. إلى هنا ينتهي الكلام في أحكام التقيّة وفروعها. وقد وقع الفراغ منه في جمادى الآخرة من سنة ١٣٩٢. هق والحمد لله رب العالمين القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٥٧

٨ قاعدة لا تعاد

إشارة

من القواعد الفقهية قاعدة لا تعاد، وهي قاعدة عامة تجرى في جميع أبواب أجزاء الصلاة و شرائطها و مواعنها- على القول بحجيتها-، وبهذا دخلت في سلك القواعد الفقهية؛ لما قد عرفت من أن ضابطها اشتغالها على أحكام عامّة لا تختص بباب خاص. وباشتمالها على الحكم تمتاز عن المسائل الأصولية؛ فإنها لا تشتمل على حكم شرعي بل تكون قواعد تقع في طريق استنباط الأحكام. وبعدم اختصاصها بباب خاص و موضوع معيّن تمتاز عن المسائل الفقهية المختصة بمواضيع معيّن. وعلى هذا لا يمنع اختصاص هذه القاعدة

بأبواب الصلاة من انسلاکها فی سلك القواعد الفقهية؛ فَإِنَّ هذه الأبواب تحتوى مواضيع مختلفة غاية الاختلاف.

أصل القاعدة:

لا- شك في أن الحكم الأولي في المركبات الشرعية و غيرها هو الفساد إذا أخل بشيء من أجزائها و شرائطها، أو أتى بشيء من موانعها؛ إذ مع الإخلال بشيء من هذه لا يوجد المركب على الفرض، سواء كان ذلك عمداً أو سهواً أو جهلاً، إذا كانت الجزئية و الشرطية و المانعية مطلقاً. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٠ فالحكم بالبطالان و عدم الاجتزاء و لزوم الاءعادة هو الأصل الأولي في جميع هذه الموارد. و لا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل على الجزئية أو الشرطية أو المانعية بلسان نفي الماهية مثل قوله: (لا صلاة إلا بطهور)، و قوله: (لا صلاة إلا بابتحة الكتاب)؛ أو بلسان الأمر، مثل قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَايْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَاْمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَاِنْ نَسِيتُمْ جُزْئاً فَاَطْهَرُوهُ». أو بلسان وجوب الإعادة عند الإخلال بها، كما ورد في غير واحد من أبواب الأجزاء و الشرائط و الموانع، مثل قوله عليه السلام في حديث زرارة بعد السؤال عن إصابة شيء من الدم أو المنى لثوب المصلي و نسيانه و الصلاة معه و الذكر بعد الفراغ منها: (تعيد الصلاة و تغسله). «٢» لعدم الفرق بين جميع هذه الصور. و إطلاقها دليل على عدم اختصاص الجزئية و شبهها بحال خاص. و ما قد يتوهم من أنه إذا كان الدليل عليها بلسان الأمر- و الأمر لا يشمل الناسي و شبهه- كان مختصاً بالعالم العامد الذاكر، و غيره خارج عن نطاق إطلاق دليل الجزئية و الشرطية و المانعية، و مع عدم ثبوت هذه الأمور في حقهم لا مناص عن الحكم بالصحة عند تركها غفلةً و نسياناً و شبههما، فاسدٌ جداً؛ فَإِنَّ مثل هذه الأوامر أوامر إرشادية، ترشد إلى الجزئية تارة و الشرطية أو المانعية أخرى، و ليست على وزان الأوامر المولوية المختصة بالذاكر العامد. هذا مضافاً إلى أن الأوامر المولوية الواردة في أبواب الأحكام التكليفية أيضاً عامية شاملة للجاهل و الناسي أيضاً، و إن سقطت عن الفعلية في حقهم ما دامت هذه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦١ الأعدار، فإذا ارتفعت و أمكن التدارك بالإعادة أو القضاء و جب. و بالجملة لا ينبغي الريب في أن قضية الأصل الأولي هو الفساد عند الإخلال بشيء من هذه الأمور. نعم، يستثنى منه ما إذا كان الحكم بالجزئية أو الشرطية منتزعاً عن حكم تكليفي فعلي، مثل ما أفتى به المشهور من بطلان الصلاة في الأرض المغصوبة أو اللباس المغصوب؛ فإنه لا دليل على شرطية الإباحة أو مانعية الغصب إلا من ناحية حكم العقل بعدم جواز اجتماع الأمر و النهي، أو عدم إمكان التقرب إلى الله تعالى بفعل يتحد مع عنوان محرم. و من الواضح أن الفساد هنا مشروط بفعلية حكم الغصب، بحيث لا يمكن التقرب معه بالصلاة، فلو نسي أو غفل أو جهل به، بحيث لم تكن الحرمة فعلية لم يكن هناك مانع عن صحة الصلاة. و هذا هو الفارق بينه و بين غيره من الموانع و الشرائط. فالغافل و الجاهل و الناسي لحكم الغصب و موضوعه تصحح صلاتهم، لعدم المانع في حقهم. إذا تبين ذلك فاعلم أن فقهاءنا (رضوان الله عليهم) استثنوا من أصالة الفساد الجارية في المركبات عند الإخلال بشيء من أجزائها و شرائطها و موانعها، أبواب الصلاة، و أفتوا بصحتها عندئذ، إلفي خمسة أشياء: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثلاثة من الشرائط، و اثنان من الأجزاء. و اطلق جمع من المتأخرين و المعاصرين على ذلك: «قاعدة لا تعاد»، أخذاً بما ورد في الحديث الآتي.

١- مدرک القاعدة

إشارة

المدرک الوحيد لهذه القاعدة هو صحيحة زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثم قال: القراءة سنّة، و التشهد سنّة، و التكبير سنّة، و لا تنقض السنّة بالفريضة). «١» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٢ رواها في (الوسائل) في أبواب القبلة الباب (٩)، الحديث (١). و كذا في أبواب الوضوء الباب (٣)، الحديث

(٨). و كذا في أبواب أفعال الصلاة الباب الأول، الحديث (١٤). و رواها أيضاً في أبواب القراءة، و أبواب الركوع، و أبواب السجود، و أبواب التشهد، و أبواب قواطع الصلاة. و هذا الحديث صحيح سنداً و تأمّ دلالة.

أما السند:

فقد رواه الصدوق رحمه الله في (الخصال) عن أبيه، عن سعد- بن عبد الله القمي-، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز- بن عبد الله السجستاني، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام. و رواه أيضاً في (الفقيه) بإسناده إلى زرارة عنه عليه السلام. و ذكر في (جامع الرواة) و غيره أنّ إسناده الصدوق إلى زرارة صحيح. و سنده إليه- كما ذكره في آخر كتابه- هو هكذا: «عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد، و الحسن بن ظريف، و علي بن إسماعيل بن عيسى، كلهم عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله عن، زرارة بن أعين». و رواه في (التهذيب) بإسناده إلى زرارة. و علي كل حال الحديث صحيح من حيث السند، قابل للاعتماد عليه، فلا غبار عليه من هذه الناحية.

و أما الدلالة:

لا كلام في دلالة الحديث بل صراحته في عدم وجوب إعادة الصلاة عند الإخلال بما عدا الخمسة في الجملة، إنّما الكلام في مقدار دلالتها، و إطلاقها من جهات القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٣ مختلفة؛ فإنّ الإخلال بما عدا الخمسة يتصوّر على وجوه: أولها: أن يكون الإخلال ناشئاً من ناحية النسيان، إمّا نسيان الحكم أو نسيان الموضوع. ثانيها: أن يكون مستنداً إلى الجهل و عدم العلم، إما بالحكم أو الموضوع. ثانيها: أن يكون مع العلم و العمد. لا- إشكال في شمول إطلاقها للصورة الأولى، و عدم وجوب الإعادة فيها سواء كان النسيان في جانب الموضوع أو الحكم، بل القدر المتيقن منها هو هذه الصورة. و أما الصورة الأخيرة فلا ينبغي الشك في خروجها منها، و انصرافها عنها، و بقائها على حالها من وجوب الإعادة عند الإخلال بشيء من الشرائط و الأجزاء. و ما أجودها قاله سيدنا الأستاذ العلامة المحقق البروجردي قدس سره في هذا المقام من «أنّ القاعدة إنّما هي بصدد بيان حكم المريد للامتنان، المخلّ ببعض الجوانب، و من الواضح أنّ من كان بهذا الصدد لا يتصوّر في حقّه الإخلال العمدى، و أمّا من ليس بصدد الامتنان من أول أمره فهو خارج عن نطاق بحثها قطعاً». و يمكن أن يقال أيضاً: إنّ لا يجوز على المولى الحكيم الحكم بعدم وجوب الإعادة في هذه الصورة- صورة الإخلال ببعض ما يعتبر في الواجب عمداً-؛ فإنّه دليل على عدم وجوب ما أخلّ به من أصل، و هو خلاف الفرض، فإذا كان واجباً فكيف يرخّص في تركه، و هل هذا إلّا نقض للغرض؟ فشمولها لصورة العمد و العلم تعود إلى أمر محال. و ما قد يقال: إنّ هذا ليس بدعاً من الأمر، و لا مانع من أمر المولى بشيء مركّب ذي أجزاء و شرائط على نحو الوجوب، ثم الحكم بصحته عند الإخلال ببعضها. و قد وقع ذلك في باب القصر و الإتمام، و الجهر و الاخفات؛ فإنّ القصر أو الجهر و الاخفات مع كونها أموراً واجبة في محلّها فقد حكموا بصحة العمل مع الإخلال بها جهلاً، و لو كان عن تقصير الذي في حكم العمد. فكما أنّ الجاهل المقصّر في هذين البابين يكون آثماً، و لكن يحكم بصحة القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٤ أعماله مع إخلاله ببعض ما يعتبر في الصلاة من الشرائط، فكذا الكلام فيمن أخلّ بشيء عامداً يحكم بصحة صلاته بمقتضى هذه القاعدة و إن كان آثماً في الجملة. و يجري هنا ما ذكره في توجيه الصحة و تفسيرها هناك، من أنّ أمر المولى قد يكون له مراتب، فإذا أخلّ ببعض مراتبها بترك بعض الأجزاء أو الشرائط فقد نال مرتبة أخرى منه و أحرز شيئاً من الملاك و المطلوبية و إن أضر بعضه، و المفروض أنّه بعد إحرازه بهذا المقدار لا يبقى موضوع لإحراز الباقي، فيسقط الأمر، و يصح العمل، و يكون آثماً من حيث الإخلال أيضاً. ممنوع: بأنّ هذا الوجه إنّما يصح إذا كان الأمر ذا مراتب و كان من قبل تعدد المطلوب، و كانت الشرائط و الأجزاء الخمسة مطلوبة في حدّ ذاتها، و غيرها من الأجزاء و الشرائط

مطلوبات آخر، كما ذكروا ذلك في باب الجهر والإخفات، والقصر والاتمام. ولكنك خير بأن هذا فرض غير واقع في ما عدا الخمسة، وقد قام الإجماع على أن الصلاة بجميع أجزائها وشرائطها مطلوب واحد لا تعدد فيه، إلّا في مسألتي الجهر والإخفات، والقصر والاتمام، فقد ذكروا فيهما ما ذكروه، وإنّما هو في فرض الجهل لا فرض العمد. والحاصل أن هذا التوجيه إنّما يصحّ في فرض إمكان تعدد الطلب، وأما في غيره- وما نحن فيه منه- فيستحيل ذلك. فما ذكرناه من أن هذا أمر غير ممكن- في المقام- يكون تاماً صحيحاً مع حفظ الفرض. يبقى الكلام في الصورة الثانية، وهي صورة الجهل بالموضوع أو الحكم فنقول: الجاهل إمّا أن يكون جهله بسيطاً، ويكون ملتفتاً إلى جهله شاكاً في الحكم أو موضوعه- الملازم للجهل البسيط-، فالإنصاف أنّه بحكم العائد الذي قد عرفت انصراف القاعدة عنه، بل استحالة شمولها له؛ فإنّه في الواقع نوع من العمد، وكيف يتصور كون الإنسان بصدد إمتثال أمر مولاه وهو شاك في حصول المأمور به بأجزاء وشرائط خاصة وهو لا يعتنى بهذا الشك وبما لا يعلمه من الأجزاء والشرائط؟ بل القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٥ يشكل تمشي قصد القربة منه في كثير من الأحيان. ولو قلنا بشمول القاعدة لمثله كانت باعثة للمكلفين إلى الجهل، وداعية لهم إلى ترك الجد والاجتهاد في تحصيل العلم بأجزاء الصلاة وشرائطها؛ فإنّ إعلانها بصحة صلاة الجاهل المقصّر داعٍ إلى هذا- محالة، وهو كما ترى. وإمّا أن يكون جاهلاً بالجهل المركب، غافلاً عن جهله، عالمًا بخلافه، كمن يعتقد عدم جزئية السورة مع أنها في الواقع كذلك، فلا يبعد شمول إطلاق الدليل له؛ لعدم المانع منه، ولا وجه للانصراف وشبهه.

٢- إشكال على القاعدة و دفعه

هنا إشكال ينشأ من أن القاعدة لا شك أنّها بصدد الصحة الواقعية، فإذا قلنا بشمولها للجاهل بالجهل المركب لزم الحكم بصحة صلاة مثل هذا الجاهل التارك لبعض أجزائها أو شرائطها- ما عدا الخمسة- واقعاً، وهو نوع من التصويب الباطل؛ إذ لا يلزم كون الحكم واقعاً في حق العالم اشتمال صلواته على عشرة أجزاء، وفي حق الجاهل خمسة أجزاء فقط، هذه التفرقة بين العالم والجاهل في الأحكام الواقعية من التصويب الباطل. ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ هناك فرقاً واضحاً بين العالم والجاهل، وهو أنّ العالم يستوفى بعلمه تمام مصلحة العمل، ولكن الجاهل لا يستوفى منها إلا المقدار مع عدم إمكان استيفاء الباقي بعد استيفاء هذا المقدار. وإن هو إلّا نظير العبد التارك لأمر المولى القائل: اسقني ماءً بارداً، فأتاه بماءٍ غير بارد وشرب المولى منه، فإنّه لا يحتاج بعد ذلك إلى الماء البارد والحاصل أنّه لَمَّا أتى بالناقص لم يبق مجال للإتيان بالكامل. وإن شئت قلت: هذا من قبيل الإتيان بغير المأمور به، الراجع لموضوع المأمور به، كما في المثال السابق، وهذا أمر واقع في العرف والشرع. فالمأمور به الواقعي هو المشتتمل على عشرة أجزاء لا غير، وأمّا المشتتمل على خمسة أجزاء فهو حاوٍ لشيءٍ من المصلحة، من دون أن يكون مأموراً به، فلا يلزم القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٦ محذور التصويب. ومثل هذا البيان وإن كان ممكناً في حق العالم العائد التارك لبعض الأجزاء، إلّا أنّه خلاف ما ثبت بالدليل والاجماع، فتأمّل. ويمكن الجواب عنه أيضاً- كما ذكره بعض أجلة العصر- بأنّ الحكم الواقعي الإنشائي في حق الجميع- الجاهل والعالم- سواء، وهو عشرة أجزاء مثلاً، وإنّما الفرق بين الجاهل والعالم في الحكم الفعلي، فالعالم حكمه الفعلي يدور على عشرة أيضاً، والجاهل يدور حكمه الفعلي على خمسة أجزاء، فإذا لا يلزم التصويب؛ فإنه إنّما يلزم إذا كان الحكم بجميع مراتبه مختلفاً بين العالم والجاهل، لا ما إذا اتّحدا في مرحلة الانشاء. وهذا الجواب مثل ما ذكروه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من الاعتذار عن محذور التصويب باشتراك الحكم الإنشائي بين الجميع مع اختلاف العالم والجاهل في الفعلية. نعم، كلامهم هناك إنّما هو في الحكم التكليفي، وهنا في الحكم الوضعي، والظاهر أنّ هذا المقدار من التفاوت لا يوجب محذوراً في المقام.

٣- هل للقاعدة مدارك أخرى غير ما ذكر؟

قد ذكر العلامة الأنصاري قدس سره في بعض كلماته مدارك أخرى للقاعدة: منها: روايه منصور بن حازم المرويه في أبواب القراءة

قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني صليت المكتوبة، فنسيت أن اقرأ في صلاتي كلها؟ فقال: أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً). «١» و مفاد الرواية أن من أتم ركوعه و سجوده تمت صلاته، و لا يضره الإخلال بغيرهما من الأجزاء الأخرى. ومنها: ما رواه ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام (تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان). «٢» القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٧ و هذه الرواية لو تمت لكانت أوسع من حديث لا تعاد؛ بناءً على ما عرفت من التشكيك في شمولها للزيادة، و لكن هذه تدل على أن الزيادة و النقيصة السهويتين لا تضران بالصلاة، بل يمكن علاجهما بسجدة السهو، فإنها جابرة لهما، فلا تجب إعادة لا محالة. و الذي يوهن الاستدلال بالأولى منهما ما ورد في ذاك الباب بعينه من أجزاء تسيح الركوع و السجود عن القراءة، فعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (إن نسي أن يقرأ في الأولى و الثانية أجزاء تسيح الركوع و السجود ... الحديث). «١» و هذا دليل على بدلية التسيح عن القراءة، لا جواز تركها مطلقاً مع إتمام الركوع و السجود. و بالجملة لا تتجاوز دلالة الحديث - لو قلنا بها - عن حد الإشعار على كفاية الركوع و السجود عن غيرهما عند النسيان، فلا يمكن الاستدلال به، لا سيما مع عدم عموم فيه يشمل غير القراءة من الأجزاء. و يوهن الثاني، مضافاً إلى و ههنا بالإرسال - ومع الغرض عنه لكون المرسل ابن أبي عمير، هو ضعيف بوجود سفيان بن السمط الذي هو من المجاهيل - بأن الرواية ليست في مقام بيان قاعدة كلية حاكمة بعدم فساد الصلاة بالزيادة و النقيصة في أجزاءها، بل هي ناظرة إلى بيان تدارك ما عرضه من النقيصة و الزيادة بعد الفراغ عن صحتها معه. و الحاصل أن الحكم بصحة الصلاة في كل زيادة و نقيصة سهوية شيء، و الحكم بلزوم تداركها بعد الفراغ عن صحتها بسجدة السهو شيء، آخر، و الظاهر أن الرواية بصدد بيان الثاني لا الأول. فإذا ثبتت صحة الصلاة مع الإخلال ببعض ما يعتبر فيها نقيصةً و زيادةً و جب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٦٨ تداركه بسجدة السهو، و هذا لا ربط له بما نحن فيه.

٤- هل تجرى القاعدة في موانع الصلاة؟

لا شك في شمول القاعدة للأجزاء و الشرائط إنما الكلام في شمولها للموانع، مثلاً إذا كان المصلي ناسياً لمانع لبس الذهب للرجال أو لموضوعه و صلى و في يده خاتم من ذهب، فهل يمكن الفتوى بصحة صلاته نظراً إلى أنه أتى بالخمسة كمالاً من دون الإخلال بشيء منها فيشملة إطلاق الحديث؟ الظاهر في بدء النظر هو ذلك؛ لعدم المانع من شمول الإطلاق له، و لكن عند التأمل الصادق يظهر عدم شموله لها، أو الشك فيه و ذلك لأمرين: أولهما: أن الظاهر من الاستثناء كون المستثنى منه من جنس المستثنى، فإنه في الحقيقة إخراج ما لولاه لدخل، و أمّا انقطاع الاستثناء فهو أمر مخالف لظاهر الجملة الاستثنائية، لا يصار إليه إلا بدليل. و حيث إن المستثنى في محل البحث هو من الأجزاء و الشرائط فقط يعلم أن المستثنى منه أيضاً ليس إلا منها. و احتمال اندراج الموانع كلها في المستثنى منه و إن كان غير بعيد، إلا أن اختصاص المستثنى بهما قد يكون قرينة على اختصاص المستثنى منه أيضاً، و لأقل من كونه من قبيل المحفوف بما يحتمل القرينية، و هو مانع عن الإطلاق و العموم كما ذكر في محله، فتأمل. ثانيهما: ما ورد في ذيل الحديث من قوله: (إن القراءة سنة، و التشهد سنة، و السنة لا تنقض الفريضة) كالتعليل لما ذكر في صدره، و هو أيضاً قرينة على أن محط البحث هو الأجزاء و الشرائط فقط، و أن ما كان منها سنة - غير ركن - لا يوجب نقض الفريضة - اعني الواجبات الركنية -، فتأمل. و على كل حال لا تطمئن النفس بإطلاق القاعدة، و يقوى فيها إنصرافها إلى خصوص الأجزاء و الشرائط فكأن الموانع مسكوت عنها، و لأقل من الشك في الشمول اللازم معه الرجوع إلى مقتضى القاعدة الأولى، و هو الفساد بالإخلال بشيء مما يعتبر في المركب وجوداً أو عدماً.

٥- هل تشمل القاعدة زيادة الأجزاء أيضاً؟

لا ريب في شمولها لنقص شيء من الأجزاء و الشرائط، و إنما البحث في شمولها لزيادة ما يمكن الزيادة فيها. و اعلم أن هناك أقوالاً ثلاثة: أولها: أنها مختصة بالنقيصة و لا تشمل الزيادة أبداً. ثانيها: أنها تعم النقيصة و الزيادة معاً، و لا تختص بزيادة غير الخمسة، بل تشمل زيادة الخمسة أيضاً- فيما يتصور فيه الزيادة-. فالخمس إنما استثنت من حيث النقيصة فقط، و لم تستثن من ناحية الزيادة، فزيادتها أيضاً لا توجب الفساد. ثالثها: أنها تعم الأمرين، و لكن زيادة الخمسة كنقيصتها توجب البطلان، فهي مستثناة من الجانبين، فالمعنى: أنه لا تعاد الصلاة من نقيصة أو زيادة شيء ما عدا نقيصة أو زيادة الخمسة. و إذ قد عرفت ذلك نرجع الى دليل كل من هذه الأقوال: أما القول الأول؛ فيدل عليه أن نفس أدلة اعتبار الشرائط و الأجزاء لا تدل على المنع عن الزيادة لولا أدلة المانعية. و إن شئت قلت: أدلة الجزئية و الشرطية إنما تدل على اختلال الماهية المركبة عند فقدانها، و أما إذا وجدت- سواء وجدت مرة أو مراراً- فلا تدل على اختلالها به، كما هو ظاهر. نعم، أدلة الموانع قد تدل على المنع من زيادة بعض الأجزاء أو جميعها، و هذا أمر لا دخل له بأدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط. و بعد ما عرفت آنفاً من عدم شمول إطلاق القاعدة و دليلها لغير الأجزاء و الشرائط و أنها لا دلالة لها على حكم الموانع ينتج عدم شمولها للزيادة مطلقاً؛ فإنها أمرٌ يعود إلى المانعية غير الداخلة في القاعدة. و يدل على القول الثاني؛ أن الحكم ببطلان الصلاة بزيادة بعض أجزائها أو جميعها في الحقيقة يرجع إلى اشتراط عدمها فيها، فالشرط تارة يكون وجودياً كالطهارة و القواعد الفقهية، ج 1، ص: 470 غيرها، و أخرى عدمياً كعدم الزيادة، فإذا قلنا بعموم القاعدة للشرائط كلها- و منها عدم الزيادة- فتشمله أيضاً. فالحديث دال على أن الإخلال بأي شيء من الشرائط الوجودية و العدمية غير مضر، ما عدا الإخلال بخصوص الخمسة الظاهر في نقيصتها فقط، فيبقى زيادة الأجزاء مطلقاً تحت المستثنى منه، و يدل على القول الثالث؛ أن إرجاع مانعية الزيادة إلى شرطية عدمها أمر خارج عن مفاهيم العرف، و إنما هو دقة عقلية لا يعتنى بها في هذه الأبواب، بل الذي يفهمه أهل العرف أن أصل الزيادة كالنقيصة مفسد، لا أن عدم الزيادة شرط. فالمستفاد من حديث لا تعاد- على إطلاقه- أنه لا يضر الإخلال بالنقيصة و الزيادة من ناحية غير الخمسة، و إنما يضر الإخلال بهما من الخمسة مطلقاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كل من الأقوال الثلاثة. و لكن الحق هو القول الأول، فتختص القاعدة بالنقيصة دون الزيادة. و الدليل على ما اخترناه يبتنى على مقدمته و هي: إن ما يقال من أن أدلة اعتبار الأجزاء و الشرائط ناظرة إلى اعتبارها في مقابل انعدامها لا في مقابل الزيادة كيفما كان، كلام شعري لا حقيقة تحته؛ لأن المركبات الشرعية كالمركبات الخارجية كلها محدودة من الجانبين، من جانب الزيادة و جانب النقيصة، فإننا لا نجد مركباً عرفياً أو شرعياً يكتفى فيه بمجرد وجود الأجزاء بأي كمية و مقدار كان، فكما أن أصل وجود الجزء لازم لأخذ النتيجة المرغوبة من المركب، فكذا مقدارها أيضاً معتبر قطعاً. فالناظر إلى تحديد الأجزاء من الجانبين هو نفس أدلة الجزئية، لا أنه دليل آخر يدل على مانعية الزيادة، و هذا أمر ظاهر لمن سبر مواردها في العرف و الشرع. و حديث (لا تعاد) كاستثناء من أدلة الأجزاء و الشرائط، فلا بد أن يكون عامّاً شاملاً للنقيصة و الزيادة، كما أن نفس تلك الأدلة كذلك. و لكن الذي يوهن إطلاقه، هو ذيل الحديث الذي هو كالعلة لما في صدره، و هو قوله: (التشهد سنة، و القراءة سنة، لا تنقض السنة بالفريضة). و من المعلوم أن هذا القواعد الفقهية، ج 1، ص: 471 التعليل إنما هو في ناحية فقدان و النقيصة؛ لأنه يقول: إن الفرائض- و هي الأجزاء الركنية- إذا وجدت لا يضرها فقد الأجزاء غير الركنية- و هي السنة في اصطلاح الحديث-. هذا مضافاً إلى عدم تصور الزيادة في ثلاث من الخمس، و هي الوقت، و القبلة، و الطهور. و إنما تتصور في اثنين منها، و هذا و إن لم يكن مانعاً عن عموم الحديث للزيادة أيضاً إلا أنه يوهن في الجملة، فتدبر. فالحكم بعموم القاعدة لزيادة الأجزاء لا يخلو عن إشكال.

6- هل تختص القاعدة بمن فقد الشرط و الجزء و التفت بعد تمام الصلاة؟

لا ينبغي الكلام في عمومها لمن فقد شيئاً من أجزائها و شرائطها و التفت بعد تمام الصلاة، و لكن قد يتوهم بالنسبة لما إذا فقد شيئاً منها في بعض صلاته، كمن صلى ركعة بلا ستر شرعي، ثم التفت و استتر، أو صلى في النجاسة ركعة، ثم التفت و ألقى الثوب النجس

عن عاتقه مع وجود غيره الطاهر؛ أن لفظ «الإعادة» ظاهرٌ في الاتيان بالصلاة بتمامها بعد الانتهاء منها، وأن من قطع صلاته ثم بنى عليها لا يصدق في حقه الإعادة. وقد يكون هذا مانعاً عن الأخذ بالعموم. ولكنه توهم فاسد؛ لإطلاق لفظ الإعادة على القطع في الأثناء و البناء على العمل، عدم اختصاصه بما بعده. وقد عبر عنه بالإعادة في كثير من الموارد من دون أي حزازة، مثل قوله عليه السلام في حديث زرارة الورد في أبواب الاستصحاب: (قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد...). «١» وإن أبيت عن عدم شمول الحديث له، فلا شك في شموله بالأولوية القطعية؛ فإذا صحّت الصلاة مع ترك الستر نسياناً في مجموعها، فكيف لا تصح إذا تركه في ركعة منها مثلاً؟

٧- ما هو حكم سائر الأركان؟

قد ثبت لنا من سائر الأدلة أن أركان الصلاة لا تختص بالاثنتين من الخمسة، وهما الركوع والسجود، بل تكبيرة الإحرام، والقيام المتصل بالركوع، والقيام عند تكبيرة الإحرام أيضاً منها، وأنه لو أخلّ بها ولو سهواً بطلت صلاته، مع عدم ذكرها في عداد الخمسة المذكورة في المستثنى. ويمكن أن يجاب عنه: أولاً: بأن الرواية عامّة كسائر العمومات، قابل للتخصيص، فتخصيص سائر الأركان كغيرها من العمومات. اللهم إلا أن يقال: إن العمومات المشتملة على العدد في المخصّص يشكل تخصيصها بمخصّص آخر؛ فإنه أشبه شيء بالمعارض لا-المخصّص، فإذا قال المولى: أكرم العلماء إلا اثنين منهم، ثم ورد في دليل آخر نفى الأكرام عن واحد آخر كان كالمعارض له، ولا-سيما فيما إذا كان الاستثناء من النفي، فإنه أقوى مفاداً، وكيف يمكن جعل الاثنين ثلاثاً، أو أربعاً أربعاً، وما الداعي على ذكر خصوص الاثنين؟ اللهم إلا أن يكون هناك داع إلى التخصيص بالذكر مستفاداً من قرائن المقام أو الكلام. ولكننا في مثل ما نحن فيه لا نجد وجهاً في تخصيص الخمس من بين الأركان بالذكر، وأي فرق بينها وبين غيرها؟ و ثانياً: أن شيئاً من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب تخصيصاً زائداً فيه، وإن كان في بدء النظر كذلك. أما القيام المتصل بالركوع- والمراد منه أن يكون ركوعه عن قيام، لا عن جلوس، بأن يرجع من القعود إلى حد القيام منحياً؛ فلائنه محقق لعنوان الركوع، وبدونه لا يصدق عنوانه، فالإخلال بهذا القيام، والاكْتفاء بأدائه من قعود، إخلال بنفس الركوع واقعاً. فليس هذا ركناً مستقلاً في قبال سائر الأركان، بل هو محقق لواحد من الخمسة المذكورة في الرواية. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٧٣. وأمّا تكبيرة الإحرام، فإنها محققة لعنوان الصلاة وافتتاحها، وبدونها لا-تفتتح الصلاة، ولا يحرم عليه شيء مما يحرم على المصلّي، فلا تتحقق الصلاة بدونها. ومن الواضح أن قاعدة لا تعاد موضوعها الصلاة، فإذا لم يصدق عنوانها لم يكن لها موضوع. ويستفاد ذلك من روايات متعددة وردت في بابها. فعدم ذكرها في الحديث إنما هو من جهة أنها مذكورة في الواقع بعد أخذ عنوان الصلاة في موضوع القاعدة، فليست هي تخصيصاً زائداً في القاعدة. و أما القيام عند التكبير فهو شرط في صحتها شرعاً، وبدونه لا تتحقق تكبيرة الإحرام التي هي محققة لعنوان الصلاة وافتتاحها فليس القيام حاله إذن واجباً مستقلاً ركناً حتى نحتاج إلى تخصيص زائد في القاعدة. فتلخص من جميع ما ذكر أن المستثنى من القاعدة في الحقيقة ليست إلا الخمسة المذكورة فيها، وأمّا غيرها مما عدّوه من أركان الصلاة، فإنما يعود إليها بنحو من الاعتبار، وإمّا محقق لموضوع القاعدة وهو الصلاة، فتدبر.

٨- في تعارض القاعدة مع غيرها مما ورد في حكم الزيادة

قد يتوهم أن هناك تعارضاً بين القاعدة وبين ما ورد في أبواب الخلل، من بطلان الصلاة بمطلق الزيادة فيها، فقد روى أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة). «١» فإذا قلنا بأن القاعدة تختص باب النقيصة ولا دلالة لها على حكم الزيادة- كما قويناه آنفاً- فلا كلام، أمّا لو قلنا بما اختاره بعض من إطلاقها وشمولها للزيادة والنقيصة معاً- كما في القولين الآخرين- فيقع التعارض بينهما، ولا-مناص من علاجه بنحو من الأنحاء المذكورة في بابها. ولكن قبل كل شيء لابد من ملاحظة

النسبة بين الدليلين. فقد يقال بوجوب ملاحظة النسبة بين كل واحد من المستثنى والمستثنى منه القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٧٤ مع حديث أبي بصير. وفيه ما لا يخفى من الضعف؛ فإنَّ العام المخصَّص بالمتصل دليل واحد، ولذا لا ينعقد له ظهور من الأول في العموم بعد ذكر الخاص متصلاً به، فلا معنى للتفكيك بينهما. فهذا الاحتمال ساقط جداً. فلا بدَّ من ملاحظة النسبة بين حديث زرارة المشتمل على القاعدة كماً، وحديث أبي بصير، ومعلوم أنَّ النسبة بينهما عموم من وجه؛ لأنَّ القاعدة تشمل الزيادة والنقيصة معاً على الفرض، فهي أعم من حديث أبي بصير المختصَّ بالزيادة، ولكنها أخصَّ منه من جهة، لاستثناء الخمس منها، دون حديث أبي بصير، فهي أعم وأخصَّ من وجه. ومورد التنازع بينهما هو الزيادة في غير الخمس؛ فإنَّ القاعدة تدل على صحة الصلاة معها، وحديث أبي بصير يدل على وجوب الإعادة فيه. وهذا ويمكن القول بوجوب تقديم القاعدة عليه لوجهين: الأول: أنَّها أظهر من غيره؛ لاشتمالها على التعليل بقوله: (القراءة سنَّة، والتشهد سنَّة... ولا تنقض السنَّة بالفريضة)، بينما ليس في حديث أبي بصير تعليل. الثاني: أنَّ القاعدة ليست في مرتبة حديث الزيادة، بل هي مقدَّمة عليه بالحكومة. لا- يقال: دليل الحاكم لا بدَّ ان يكون ناظراً إلى دليل المحكوم- كما حَقَّقناه في محلِّه، خلافاً لمن لم يعتبر ذلك-، ومن المعلوم أنَّه لا نظر لواحد من هذين الدليلين إلى الآخر حتى يكون أحدهما حاكماً على الآخر، بل واحد منهما مثبت لوجوب الإعادة في الزيادة والآخر نافي له، وبينهما مضادة لا حكومة. فإنَّنا نقول: إنَّ القاعدة بمقتضى دليلها ناظرة إلى تحديد دائرة مدلول حديث أبي بصير؛ إذ لو لم يكن هناك دليل على مانعية الزيادة- بمقتضى حديث أبي بصير الذي هو مكتمل لأدلة اعتبار جزئية أجزاء الصلاة- لم يكن موقع القاعدة بالنسبة إلى حكم الزيادة. وبعبارة أخرى: مفروض الكلام في القاعدة فساد الصلوة من ناحية النقيصة والزيادة بحسب طبعها الأولى، ولكن القاعدة تجعل لها حداً وأنَّ الإعادة المفروضة منفية في غير الخمس، فهي إذن ناظرة إلى تحديد حكمها، وهو كافٍ في باب القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٧٥ الحكومة. والحاصل أنَّ قوله: (لا تعاد...) إنَّما هو بعد فرض وجوب الإعادة بنحو الإطلاق بمقتضى دليل آخر، مثل حديث أبي بصير الدال على أنَّ من زاد في صلاته فعلية الإعادة، وبدونه ليس لها معنى محصَّل، فتدبَّر. وهذا ولكن قد عرفت أنَّ الزيادة لا تتصور في غير الإثنين من الخمس، وهما الركوع والسجود، فيلزم تخصيص حكم من زاد في صلاته، فعلية الإعادة- بالمآل- بهذين، وعندئذ يمكن أن يقال باستهجان هذا التخصيص، وأنَّ إخراج ما عدا الركوع والسجود وإبقاءهما تحته أمر مستنكر. وهل يحتمل أن يكون المراد من قوله: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)، من زاد في ركوعه وسجوده فعلية الإعادة؟ ولو كان كذلك فلمَّ عدل عن التعبير به إليه؟ ولعل هذا من المؤيِّدات لما اخترناه سابقاً من عدم شمول القاعدة للزيادة أصلاً وعلية لا يلزم شيء من هذا المحذور، فتدبَّر. وقد يقال: إنَّ استهجان التخصيص إنَّما يكون في فرض اختصاص حديث أبي بصير بالزيادة السهوية، وأما لو قلنا بأنَّه يعمُّ السهوية والعمدية، والزيادة العمدية دائماً موجبة للفساد، خارجة عن تحت قاعدة لا تعاد، فما يبقى تحت حديث أبي بصير شيء كثير. ولكنه مدفوع بأنَّ الحديث منصرف عن الزيادة العمدية قطعاً، لأنَّه بصدد بيان حكم من يريد الامتثال، ومن الواضح أنَّ مثله لا يزيد في صلاته عمداً. وهذا نظير ما ذكرناه في خروج النقيصة العمدية عن تحت قاعدة لا- تعاد. وهذا ولكن ما ذكر إنَّما يصح إذا كان هناك دليل على البطلان بالزيادة من قبل، وعندئذ يصح أن يقال: إنَّ المريد للامتثال لا يخالفه عمداً، وأما إذا كان دليل البطلان هو هذا الحديث وشبهه، لم يكن هناك مانع عن شمولها للزيادة العمدية. والحاصل أنَّ الدليل على شرطية عدم الزيادة هو هذا الحديث- حديث أبي بصير- وشبهه، المكتمل لأدلة الأجزاء والشرائط، وهو شامل للزيادة العمدية والقواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٧٦ السهوية معاً، فلا موجب لاستهجان التخصيص هنا. وهنا احتمال آخر في معنى الحديث يبتنى على اختصاصه بالزيادة في الركعات فقط، إذ زيادة بعض الأجزاء لا تعدُّ زيادة في الصلاة، وليس مجرد الجزء صلاة، وإنَّما الزيادة فيها تكون بركعة، فإنَّها أقل ما يصدق عليه عنوان الصلاة. وعلى هذا لا دخل للحديث بما نحن بصدد أصلاً، ولا يبقى محلٌّ للمعارضة بينه وبين القاعدة. وتمام الكلام في معنى الحديث من هذه الناحية موكول إلى محلِّه من كتاب الصلاة في باب الخلل. القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٧٧

معنى قاعدة الميسور و موردها:

إذا تعذر بعض أجزاء المركبات الشرعية كالصلاة والحج والوضوء وغيرها - كمن لا يقدر على السورة لضيق الوقت -، أو بعض شرائطها - كمن لا يقدر على الستر أو مراعاة القبلة -، أو اضطر إلى ارتكاب بعض الموانع كما إذا اضطر المصلّي إلى الصلاة في الثوب النجس، أو أجزاء غير المأكول -، فإن قام هناك دليل خاص على وجوب الاتيان بالباقي، أو وجوب ترك الكل لعدم الأمر بالباقي فلا كلام. أما إن لم يكن هناك دليل على شيء من الطرفين، فهل هناك قاعدة تقتضي وجوب الباقي إلّا ما خرج بالدليل أو لا؟ المعروف في كثير من كلمات القوم الإجابة نعم، وهو المسمى بقاعدة الميسور، المأخوذة من الحديث المشهور الآتي: (الميسور لا يسقط بالمعسور)، يعنى تعسير البعض لا يكون موجباً لسقوط الباقي إذا كان التعسير موجباً لسقوط التكليف بالمعسور. ثم إنه لا إشكال، في أنّ قضية إطلاقات أدلة الجزئية والشرطية هي سقوط الباقي بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الموانع؛ وذلك لأنّ إطلاقاتها دليل على اعتبارها في المأمور به مطلقاً، حتى في ظرف التعذر، ولازمه عدم الفائدة في فعل الباقي، وهو واضح.

مدرکها و أسنادها:

استدل للقاعدة بأمر مختلفه، ولكن العمدة من بينها الروايات الثلاث، المرسلات، المشهورات، و سيأتي الإشارة إلى أمور أخر استدل بها لها أيضاً - إن شاء الله - الأولى: ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (إذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم). (١) الثانية: ما روى عن علي عليه السلام أيضاً: (الميسور لا يسقط بالمعسور). (٢) الثالثة ما روى عنه عليه السلام أيضاً: (ما لا يُدرك كلّ لا يترك كله). (٣) ولكن رواهما في (الكفاية) عن النبي صلى الله عليه وآله أيضاً، بينما صرح غير واحد بنقلهما عن علي عليه السلام، وقد نقل المحقق الأشتياني في تعليقاته على عوالي اللآلي روايتهما عن علي عليه السلام. والظاهر أنّهما كذلك مرويان عنه عليه السلام. وقد روى الحديث الأول مسنداً عن طرق العامة، فقد رواه أغلب محدّثيهم في صحاحهم و مساندهم منهم البيهقي في سننه، عن أحمد بن حنبل، عن يزيد بن هارون، عن الربيع بن مسلم القرشي، عن محمد بن زياد، عن أبي هريرة قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجّوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو قلت: نعم لوجبت و لما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم إلى انبيائهم، و إذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فدعوه؛ ثم قال البيهقي: رواه مسلم في الصحيح عن زهير بن حرب، عن يزيد بن هارون. (٤) القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٨١ و قد: يقال إنّ ضعف أسناد الأحاديث منجر بالشهرة المحقّقة و قد قيل: إنّها بلغت حدّ الاشتهار حتى يعرفها العوام و النسوان. و قال العلامة الأنصاري في كلام له في القاعدة في أبواب أصالة الاشتغال: «و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع».

الكلام في دلالتها:

لو سلمنا انجبار الاسناد بما عرفت من الشهرة يبقى الكلام في دلالتها، فإنّها قابلة للبحث و التنقيب من شتى الجهات. أمّا الحديث الأوّل فالاستدلال به يتوقّف على كشف معنى «من» و «ما» فيه. أمّا «من» في قوله صلى الله عليه وآله «منه» فتحتمل ثلاث معان: ١- أن تكون تبعيضية، فالمعنى: فأتوا البعض الذي تستطيعون، و اتركوا ما لا تستطيعون. ٢- أن تكون بمعنى «الباء»، فتكون للتعديّة فإنّ «الاتيان» يتعدى بالباء. ٣- أن تكون بيانية. و هذا الاحتمال ضعيف؛ لعدم كون الضمير الواقع بعدها بياناً لشيء، فيبقى الاحتمالان الأولان. و حمل الحديث على كل منهما جائز، و إن كان الأول أظهر؛ لانّ الغالب في معنى «من» هو التبعية، و لأقلّ من أنّها اشهر و أعرف من كونها بمعنى الباء. و لكن يبقى الكلام في أنّ المراد التبعية بحسب الأفراد أو الأجزاء، يعنى: فأتوا من أفراد و مصاديقه ما استطعتم؛

أو من أجزائه ما استطعتم. و من الواضح ان دلالة على المطلوب إنما تتم لو كان التبعض بحسب الأجزاء لا الأفراد. و لكن الذي يبعد هذا الاحتمال شأن ورود الحديث، و ما عرفت من مسألة الحج المرويّة في كتبهم بعبارات مختلفة، كلها ترمى إلى شيء واحد، و هو أنه صلى الله عليه و آله قالها عند القواعد الفقهية، ج 1، ص: 482 السؤال عن تكرار الحج أو الاتيان به مرّة واحدة مدّة العمر، و هو صريح في أنّ المراد منه التبعض بحسب الأفراد لا الأجزاء. فالاستدلال بالحديث على دلالة الأمر على التكرار في قبال القول بدلالته على المرّة، او عدم الدلالة على شيء أولى من الاستدلال به على قاعدة الميسور، كما ذكره في الفصول، و إن كان فيه أيضاً ما لا يخفى كما سيأتي. هذا مضافاً إلى أنّ الاتيان بالحج مكرراً بمقدار الاستطاعة ليس واجباً، باجماع الأمة و بلا خلاف من احد؛ فالأمر في الحديث محمول على الاستحباب، و هذا إشكال آخر عليه. و الحاصل أنّ التمسك به ممنوع من وجهين؛ من جهة ظهوره بقريته المورد في التبعض الأفرادي- و هو خلاف المطلوب،- و من جهة ظهوره في الاستحباب بقريته المورد أيضاً. و أمّا كلمة «ما» في قوله: «ما استطعتم» فتحتمل أيضاً وجهين: الموصولة، و المصدرية المادامية. فعلى الأول يراد بها كل شيء استطعتم من أفرادها، و على الثاني يكون المراد الاتيان به ما دامت القدرة على تكراره باقية. و الأول أظهر، و إن كان متحداً مع الثاني في النتيجة. بقي هنا كلام: و هو أنّه قد يتكلف لتصحيح الاستدلال بالحديث بإمكان استعمال لفظ الشيء في قوله: «إذا أمرتكم بشيء (في الأعم من المركب ذى الأجزاء، و الطبيعة ذات الأفراد، فيكون المراد من قوله: «ما استطعتم» الأعم من الأجزاء الميسورة و أفرادها كذلك، عند عدم القدرة على الجميع، فيشمل القاعدة و مورد الحديث جميعاً من دون أى محذور. و ما قد يقال: من لزوم محذور الجمع بين اللحاظين المتنافيين؛ فإنّ لحاظ الكل القواعد الفقهية، ج 1، ص: 483 في مقابل الأجزاء ينافى لحاظ الكلّي في مقابل الأفراد. مدفوع، بأنّ استعماله في كليهما و إن كان كذلك، إلّا أنّ استعماله في الجامع بين الأمرين بمكان من الإمكان، و أىّ جامع أوسع و أشمل من كلمة «شيء» الدالة على مطلق الموجود؛ فإذن لا مانع من الأخذ بالحديث في المقام. و لكن مع ذلك كله لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ استعمال الشيء في الجامع، بل في كل واحد منهما بعينه و إن كان جائزاً- كما ذكرنا في محلّه من جواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنيين، و أنّ تعدّد اللحاظين بل و تنافيهما أمرٌ شعري لا حقيقته له؛ فإنّ الاستعمال ليس من قبيل فناء اللفظ في المعنى، الذي هو آنى الوجود- إلّا أنّ هذا النحو من الاستعمال مخالف للظاهر، لا يصار إليه إلاّ بالدليل. كما أنّ استعماله في الجامع هنا أيضاً مخالف لظاهر سوق الحديث؛ حيث إنّ الظاهر منه هو خصوص الأفراد لا- غير، كما يظهر بأدنى تأمل في معنى الحديث عند متفاهم العرف. هذا مضافاً إلى لزوم استعمال الأمر في الجامع بين الوجوب و الاستحباب، لما قد عرفت من عدم وجوب التكرار في الحج قطعاً، و هذا أيضاً يحتاج إلى قرينة، بعد القطع بلزوم صرفه عن الوجوب الظاهر فيه بمقتضى طبيعته. و بالجملة الاستدلال بهذا الحديث للقاعدة مشكل جداً. و أمّا الحديث الثاني، و هو المروي عن علي عليه السلام: (الميسور لا يسقط بالمعسور)، فقد يقال: إنّ دلالة أظهر من الاول؛ لعدم وجود مورد خاص له يخرج عن ظهوره في الأجزاء. و لكن مع ذلك فيه أبحاث من جهات شتى: أولها: هل المراد منه الميسور من الأفراد، أو من الأجزاء، أو الأعم منهما؟ فإنّ المتعلق فيه محذوف، و يحتمل أموراً مختلفة. و من الواضح أنّه لا يصح الاستدلال به إلّا على الأولين. فهذا مانع عن التمسك به. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 484 و لكن لا يبعد دعوى الإطلاق فيه، فالميسور من كل شيء- سواء كان من أفرادها، كما إذا لم يتمكّن من صوم كل يوم من شهر رمضان، أو من أجزائه، كما، إذا لم يتمكّن من السورة في صلاته- لا يترك بمعسوره. ثانيها: هل الأمر فيه المستفاد من قوله: «لا يسقط» للوجوب، أو أعم منه و الاستحباب؟ قد يقال: إنّ مقتضى إطلاقه و شموله للمستحبات- لعدم الدليل على خروجها منه- كون الأمر بالباقي مستعملاً في الأعم، فقوله: «لا يسقط» لا ظهور له في التحريم مطلقاً، و حينئذ يسقط الاستدلال به حتى في مورد الواجبات. و الحاصل أنّه لو قلنا بخروج المستحبات عنه كان تخصيصاً بلا مخصّص، و إن قلنا بشموله لها سقط ظهور الأمر فيه بالوجوب. هذا و لكن الانصاف أنّ إطلاقه لا يمنع عن الأخذ به في المقام؛ لظهوره في اتحاد حكم الميسور من العمل مع الكل، فإن كان واجباً فهو واجب، و إن كان مستحباً فهو مستحب. و هذا مما لا ينبغي الشك فيه. ثالثها: أنّ أجزاء المركب ليست ميسوراً للكل أبداً؛ و ذلك لأنّ وجوب الجزء في ضمن وجوب الكل وجوب ضمنى

غير إستقلالي، و من الواضح ارتفاعه بارتفاع وجوب الكل، فلو ثبت هناك وجوب على الأجزاء الباقية كان وجوباً آخر غير ضمنى، بل كان استقلالياً، فهذا ليس ميسوراً له، بل شئ مبين له. و ان شئت قلت: إذا ارتفع وجوب الكل لتعذر بعض أجزائه كان وجوب الباقي، بالوجوب السابق من قبيل الانتفاء بانتفاء الموضوع. إذن لابد من تخصيصه بأفراد الكلى، و أنه لا تسقط الأفراد الممكنة بالأفراد المعسورة. هذا و فيه إشكال واضح؛ لأن الميسور و المعسور صفتان للأجزاء و الكل، لا للوجوب العارض لهما، فلو فرض اختلاف الوجوبين لم يختلف الموضوعان. فالمعنى: أن الحمد و الركوع و السجود التى تكون ميسورة لا تترك بتعذر الاتيان بالسورة. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 485 و إن شئت قلت: هذان عنوانان مشيران إلى ذوات الأجزاء الخارجية المعتبرة فى المركبات، لا إليها بصفة الجزئية للكل حتى تنتفى بانتفاء الكل. رابعها؛ أن الحكم بعدم السقوط محمول على الميسور، أى «الميسور من العمل»، فلا بد من إحراز هذا العنوان قبلاً حتى يصح الحكم بعدم سقوطه، و من المعلوم أن كون الشئ ميسوراً من العمل، معناه كونه مما يصدق عليه عنوانه فى الجملة، و يقوم به الملاك و المصلحة كذلك. و إن شئت قلت: الميسور من الشئ هو ما لا يصح سلب اسمه منه، فإذا كان المتعذر من الأجزاء ما يوجب سلب الاسم عنه كان الباقي خارجاً عن محط القاعدة؛ فإذا أمر المولى عبده مثلاً بطبخ يترك من عدة أجزاء، من الأرز و بعض الحبوب و البقل و الملح و الماء، و لم يقدر العبد إلا على الملح و الماء، لم تجر القاعدة فى حقه، و لا يعد هذان ميسوراً للطبخ، كما هو واضح. و اذا كان الأمر كذلك أشكل الأمر فى المركبات الشرعية؛ لأن صدق الاسم و عدمه موكول إلى تشخيص الشارع و أمره، فشمول القاعدة لها موكول إلى أمره، و المفروض أن الأمر بالباقي لا يستكشف إلا من القاعدة. و الإنصاف؛ أن هذا الاشكال أيضاً قابل للدفع؛ لأن صدق العناوين الشرعية مثل الصلاة و أشباهها لا يتوقف على ورود الأمر بها شرعاً، بل المقياس فيه نظر المتشرعة المتبع فى الحقائق الشرعية، المقتبس من مذاق الشارع المقدس. فلو تعسر جميع أركان الحج، و لم يقدر إلا على مجرد صلاة الطواف، أو هى و الطواف نفسه، لم يصدق عليها عنوان الحج قطعاً، بخلاف ما لو قدر على الوقوفين و غيرهما ما عدا رمى الجمرات مثلاً. و كذا الكلام فى الصلاة و غيرها. فتلخص من جميع ما ذكرنا إمكان دفع جميع الإشكالات عن الرواية، فلو ثبت اعتبار اسنادها بالشهرة لم يبق غبار على الاستدلال بها. هذا و لكن ستعرف - إن شاء الله - بعد نقل الحديث الثالث، أن هنا إشكالاتاً هاماً عليهما لا يمكن دفعه، و معه يشكل الاعتماد عليهما فى إثبات القاعدة. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 486 و أما الحديث الثالث، و هو ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) فالكلام فيه من بعض الجهات كالكلام فى سابقه؛ فإن كلمة «كل» كما تحتل الكل بحسب الأفراد تحتل الكل بحسب الأجزاء، و كذلك تحتل الأعم منهما. و لا يبعد دعوى الإطلاق فيه أيضاً؛ فإن لفظة «كل» جامع بينهما، فمعنى الحديث: إذا لم يدرك جميع الأفراد الواجب فعلها لا يترك جميعها، كما أنه إذا لم يتمكن من تمام أجزاء المركب لا يترك جميع أجزائه. و إن أبيت عن ذلك لم يبعد القول بأن ظهور الكل فى الجميع من ناحية الأجزاء أقوى من ظهوره فى جميع الأفراد، فتدبر. و على كل حال لو تم الحديث من ناحية السند لم يبعد تماميته من ناحية الدلالة. و لكن هنا اشكال، ذو أهمية يرد على الحديثين و هو: لا شك فى أن قاعدة الميسور عقلائية قبل أن تكون شرعية، و قد اشتهرت بين العقلاء بعبارات شتى، و استعارات و تشبيهات مختلفة، و قد ذكرها الشعراء فى أشعارهم بما يطول بذكره المقام. فإذا لم يقدر العقلاء على الوفاء بجميع ما وعدوه، أو فعل جميع ما التزموه، أو أداء جميع ما يجب عليهم بنحو من الأنحاء، أو كسب جميع ما له دخل فى مقاصدهم تنزلوا إلى ما يمكن إدراكه. و هكذا الأمر فى جميع أعمالهم و حاجاتهم؛ فلا يوجب عدم القدرة على جميع الأفراد أو جميع الأجزاء ترك جميعها، و الإعراض عن تحصيل ما يمكن تحصيله من الأفراد و الأجزاء. و هذا من الواضح بمكان لا يخفى على احد. و لكن ليس ذلك عندهم إلا فى العمومات الفردية، التى يكون كل فرد مشتتاً للقواعد الفقهية، ج 1، ص: 487 على مصلحة مستقلة؛ أو المركبات التى تكون ذات مراتب من ناحية المصالح، كما هو كذلك غالباً. و بعبارة أخرى: يتعلق بكل مرتبة منه طلب، و يتعدّد فيه المطلوب، و إن كان لا يجوز الاقتصار على المرتبة الدائنية عند التمكّن من المرتبة العالية. فالمعجون المركب من عشرة أجزاء التى تقوم بمصالح مختلفة إذا لم تكن جميعها ميسورة، و كان فى الخمسة أو الستة أو الاقل منها بعض المصلحة، عمدوا إليها

تعوياً على تلك القاعدة العقلانية. وعندئذ لا بد من إحراز تعدد المطلوب قبلاً حتى يجوز الأخذ بهذه القاعدة، فلو قلنا: إن قوله عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله، أو قوله عليه السلام: (الميسور لا يسقط بالمعسور) أيضاً إشارة إلى هذه القاعدة وإمضاء لها، لا- تأسيس لقاعدة أخرى، بل ولا- فيها تطبيق خاص على المركبات الشرعية حتى تكون منقحة لمصاديقها الشرعية و دليلاً على أن مركباته دائماً ذات مراتب من المصلحة- إلماً خرج بالدليل-، فيجوز الاكتفاء بالبعض عند عدم القدرة على الجميع؛ فحينئذ لم يجز الأخذ بهما وإن تمت أسنادهما و دلالتهما. و الإنصاف أن القول بدلالتهما على أزيد مما ذكرنا مما هو ثابت بين العقلاء مشكلاً جداً، بل الظاهر أنهما ارشاد إلى ما عندهم لا غير؛ فليس فيهما تعبد بتعدد المراتب و المطلوبات في المركبات الشرعية مصداقاً، و لا تأسيس لقاعدة جديدة مفهوماً. بل لا بد من إحراز تعدد المطلوب، أو قيام بعض الملاك بالناقص بعد تعذر الكامل، حتى يتمسك بهما و من المعلوم عدم الحاجة إلى تعبد خاص حينئذ. وعندئذ نقول: إذا ثبت من الخارج أن المركب الفلاني ليس قابلاً للتبعض من ناحية الأجزاء و الشرائط و الموانع- كالصوم- فلا تجرى فيه القاعدة أصلاً. فلا يجوز الاكتفاء بصيام اليوم عند عدم القدرة على الجميع، أو الاكتفاء باجتنب بعض المفطرات عند عدم القدرة على ترك جميعها. اللهم إلفي مثل ذى العطاش على إشكال قوى. القواعد الفقهية، ج 1، ص: 488 و إذا ثبت من مذاق الشارع و موارد أحكامه أن المركب الفلاني يقبل التبعض كذلك، نقول بجريان القاعدة فيه، و ذلك مثل الصلاة؛ حيث قد ثبت عدم جواز تركها بمجرد تعذر بعض أجزائها، أو شرائطها، أو عدم القدرة على ترك جميع موانعها. و لكن مع ذلك لا بد من ان يكون الباقي مما يصدق عليه عنوان الصلاة و لو على الأعم. و إذا لم يثبت شيء من الأمرين لم يجز التمسك بها، لعدم إحراز موضوعها كما هو ظاهر. و لعل تمسك القوم بها إنما هو فيما كان من قبيل القسم الثاني، فاستشهادهم بالروايات بعنوان قاعدة في كلماتهم لا يكون دليلاً على كونها قاعدة تعبدية ثبتت من الشرع، بل هي كما عرفت قاعدة عقلانية مركوزة في جميع الأذهان عند إحراز موضوعها. و لا أقل من الشك في ذلك، و معه لا يجوز الاستدلال بها كقاعدة تعبدية خاصة. و مما يجب ذكره في المقام ما قد يقال من أنه قلماً يكون مورد تمسك الأصحاب بهذه القاعدة فيه إلأو قد ورد فيه نص خاص. فكأنهم ذكروها تأييداً للنصوص الواردة فيها، فتأمل.

جريان القاعدة في المستحبات:

إشارة

و مما ذكرنا تعرف أن التمسك بالقاعدة في المستحبات أظهر و أوضح؛ لما قد ثبت في محلّه من أن القيود الواردة في المستحبات ليست غالباً من قبيل التقييد، بل من قبيل تعدد المطلوب. و حينئذ تجرى فيها هذه القاعدة الارتكازية العقلانية؛ فإذا تعذر بعض تلك القيود استحباب فعل الباقي. و هذا أيضاً ليس تعبداً خاصاً بعد ثبوت ذاك الموضوع.

تنبيه:

ذكر صاحب الجواهر قدس سره في بعض كلماته في أبواب الجبائر في الوضوء ما حاصله: أن الاستدلال بقاعدة الميسور موقوف على الانجبار بفهم الأصحاب، و إلالمو أخذ بظواهرها في سائر التكاليف لأثبتت فقهاً جديداً لا يقول به أحد من أصحابنا (1). و محصل كلامه أن هذه القاعدة- لو سلم الاستدلال بها و ثبتت حجيتها- كانت كقاعدة لا ضرر، بناءً على ما ذكر غير واحد منهم من أن عمومها موهون بكثرة التخصيصات، فلا- يجوز العمل بظواهرها. فكأنهم فهموا منها غير ما نفهم من ظواهرها، و لعلها كانت عندهم مقرونة بقرائن خاصة تدلهم على معنى آخر غير ما يستفاد من ظواهرها، و حيث لا نعلم ذاك المعنى لا بد لنا من الأخذ بما عملوا به، و ترك ما تركوه. و بناءً عليه يكون مصير قاعدة الميسور مصير قاعدة لا ضرر، في سقوط عمومها عن الحجية، و قلّة الجدوى فيها إلأفيمما

عمل به الأصحاب. و كأنه نظر في ذلك إلى عدم جريان الميسور في مثل الصيام، فإنه لا يجوز التبعض فيه، لا من ناحية الزمان، بحيث إذا لم يقدر على الصوم في تمام الوقت اكتفى ببعض اليوم، و لا من ناحية المفطرات التي تجب تركها. إلا ما قد يقال فيما إذا خاف الصائم التلف على نفسه من جواز الشرب له بقدر ما يمسك الرمق، و لكنه أيضاً غير مسلم، و الروايات الواردة في هذا المعنى لا تدل على أزيد من جواز شرب ما يمسك به الرمق، و عدم جواز الشرب حتى يرتوى، و لا دلالة لها على صحة صيامه، بل لعل معناها جواز الافطار بشرب شيء من الماء، ثم قضاء ذاك اليوم، و لكن مع ذلك عليه أن يمسك عن الزائد حفظاً لحرمة شهر رمضان كغيره ممن يفطر. و كذلك في أبواب الأغسال، لا يجوز لمن لا يجد الماء لتمام الغسل، و لا يقدر إلا على غسل بعض بدنه أن يكتفى به بمقتضى هذه القاعدة. و كذلك في الوضوء، لا يجوز لمن لا يجد الماء إلا للغسل وجهه، أو وجهه و إحدى القواعد الفقهية، ج ١، ص: ٤٩٠ يديه، الاكتفاء به بمقتضاها. و هكذا في أبواب الحج، لا يجوز لمن لا يقدر إلا على بعض الوقوفات أو بعض الطواف من بين أعمال الحج، الاكتفاء به، إستناداً إليها. و مثله من لا يقدر إلا على بعض ركعات الصلاة مثلاً، فلا يجوز له الاكتفاء به، و هكذا غيرها. فلو اكتفينا بجميع ذلك و ما شابهها حصل منها فقه جديد لا نعهده. هذا و لكن الإنصاف أن الظاهر أن أصحابنا الأقدمين رضوان الله عليهم - لم يكن عندهم قرائن خاصة محفوفة بمثل خبر الميسور و شبهه، تدلهم على معنى خاص فيها كما ذكرنا مثل ذلك في باب قاعدة لا ضرر، و ان هو إلا من قبيل إحالة ما لا نفهمه على أمر مجهول. بل الظاهر أن ما كان بأيديهم هنا هو الذي يكون بأيدينا، و لكنهم بصرافة أذهانهم و عدم شوبها بشوائب الاحتمالات المختلفة الحاصلة عندنا فهموا منها أنها ناظرة إلى إمضاء القاعدة الموجودة عند العقلاء، فيما ثبت فيه تعدد المطلوب و تكثر الملاكات. فإذا ثبت من الخارج أن العمل الفلاني يشتمل على ملاكات مختلفة، أو أن كامله مشتمل على ملاك كامل و ناقصه على بعض المصلحة، تمسكوا بهذه القاعدة عند تعذر شيء من ذلك. و هذا مؤيد آخر لما اخترناه في معنى القاعدة آنفاً. و مع ما ذكرنا لا يرد على عمومها تخصيص، و لا يلزم من العمل بها فقه جديد، و لا يتوقف العمل بها على ثبوت فهم الأصحاب و عملهم بها في الموارد الخاصة. القواعد الفقهية، ج ٢، ص: ٣

تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١). قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رحم الله عبداً أحياً أمرنا... يتعلم علومنا و يعلمها الناس؛ فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لأتبعونا... (بناذر البحار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧). مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رحمه الله - كان أحداً من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعبه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقه لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم. مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية... الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينية، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايت المبتدلة أو الزديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامعاً ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت - عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و... - منها العدالة الاجتماعية:

التي يُمكن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدهً، على أنه يُمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّةِ و الإيرانيّةِ - في أنحاء العالم - من جهةٍ أُخرى. - من الأنشطة الواسعة للمركز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريّة، مع إقامة مسابقات القراءة ب) إنتاج مئآت أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبيّة، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المعارض ثلاثيّة الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و... د) إبداع الموقع الانترنّي " القائميّة " www.Ghaemiyeh.com و عدّه مواقعٍ أُخره) إنتاج المُنتجات العرضيّة، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية و) الإطلاق و الدّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤) ز) ترسيم النظام التلقائيّ و اليدويّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS ح) التعاون الفخرّي مع عشراتِ مراكزٍ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جمكران و... ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسة " الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة ي) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّي (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنّة المكتب الرئيسيّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد" / ما بين شارع "پنج رَمضان" و مُفترق " وفائي /" بناية "القائميّة" تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجريّة القمرية) رقم التسجيل: ٢٣٧٣ الهويّة الوطنيّة: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦ الموقع: www.ghaemiyeh.com البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com المتجر الانترنّي: www.eslamshop.com الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١) الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١) مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١) التجاريّة و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠١٠٩ امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١) ملاحظه هامية: الميزات الحائية لهذا المركز، شعبيّة، تبرعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنّها لا تُوافي الحجم المتزايد و المتسّع للامور الدينيّة و العلميّة الحائية و مشاريع التوسعة الثقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحبَ هذا البيتِ (المسمّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عجلَ اللهُ تعالى فرجه الشريف) أن يُوفّق الكلَّ توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حدّ التمكن لكلِّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



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

