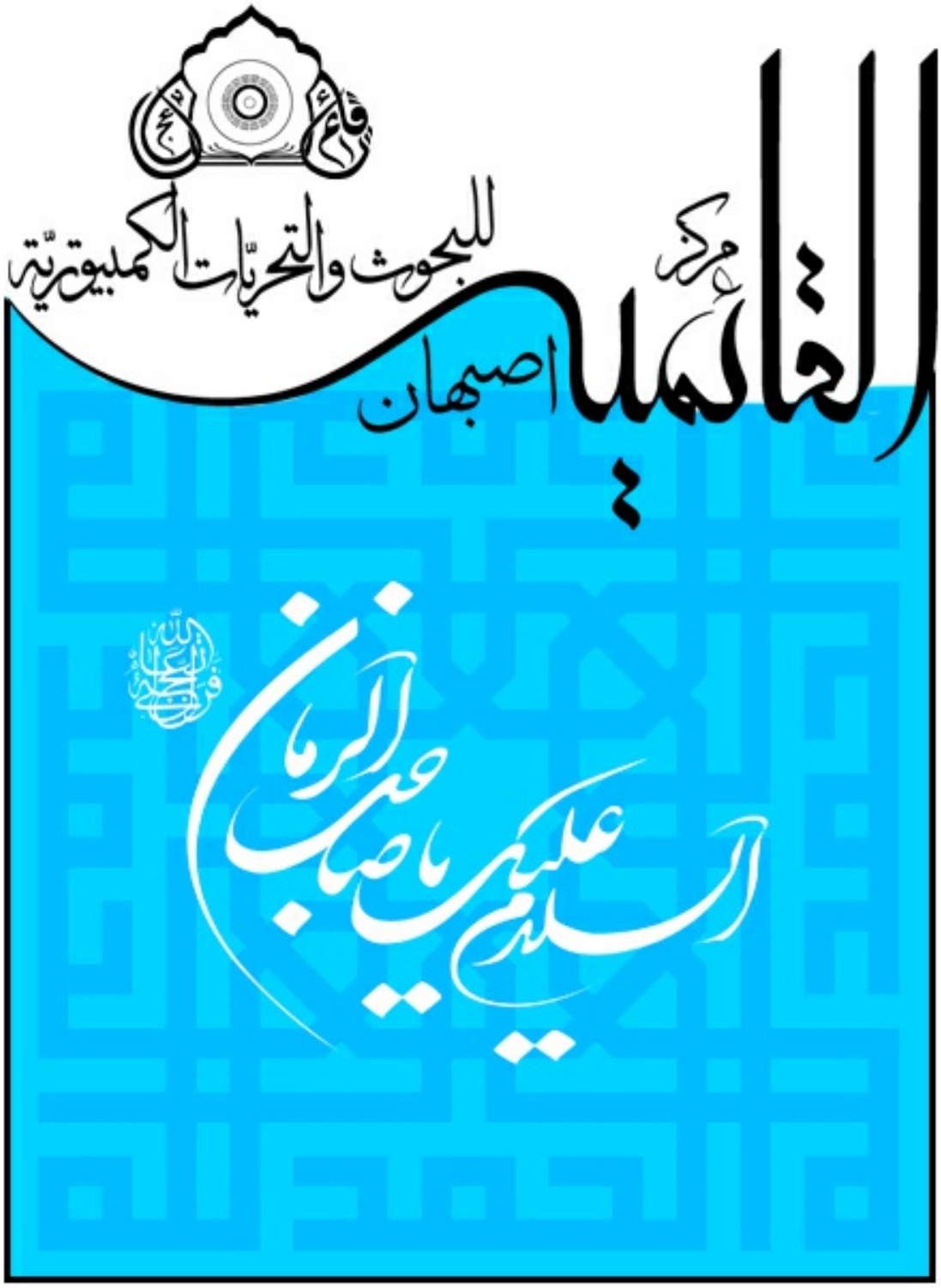

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

ثلاث رسائل

١- [illegible]

٢- [illegible]

٣- [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی الحرج ۲- الفجر فی اللیالی المقمره ۳ - عده المراه التی اخرج رحمها

کاتب:

محمد فاضل لنکرانی

نشرت فی الطباعة:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی الحرج ۲- الفجر فی اللیالی القمره ۳ - عده المراه التی اخرج رحمها ----- ۱۱
اشاره ----- ۱۱
اشاره ----- ۱۱
تمهید ----- ۱۵
قاعده نفی الحرج ----- ۱۷
اشاره ----- ۱۷
الفرق بین قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» ----- ۱۹
المسأله الأولی: مدرک القاعده و مستندها: ----- ۲۱
اشاره ----- ۲۱
عدّه آیات من القرآن الکریم ----- ۲۱
اشاره ----- ۲۱
الآیه الأولی: الوارده فی سوره الحج ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ----- ۲۱
اشاره ----- ۲۱
التّحقیق فی المراد من الآیه الکریمه ----- ۲۲
من هم المخاطبون؟ ----- ۲۳
هل کلمه (أَبِیکُمْ) مجاز ، أم حقیقه؟ ----- ۲۵
اشاره ----- ۲۵
المراد بالظلم فی المفهوم القرآنی ----- ۳۰
شرط العصمه فی الإمام ----- ۳۲
المراد من الأب و الذّریه ----- ۳۵
حلّ التعارض الظاهری بین الآیات ----- ۳۷
موقعیه العتره من الرّساله ----- ۴۰
هل المراد بالذّریه هم العرب بالخصوص؟ ----- ۴۱

الرّوايات الشّريفه فی تفسير هذه الآيه ---- ۴۴
من الذی سمّاهم بالمسلمين؟ ---- ۴۶
اشاره ---- ۴۶
مؤيّدات و قرائن علی التفسير المختار ---- ۴۷
الجهاد فی اللّه و الجهاد فی سبيل اللّه ---- ۴۸
روايه اصول الكافی ---- ۵۰
نتيجه البحث ---- ۵۱
عود إلی قاعده الحرج ---- ۵۲
الآيه الثّانيه: مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ---- ۵۴
اشاره ---- ۵۴
التعليل و رجوعه إلی الطهارات الثلاث ---- ۵۷
مساعده الظهور للاحتمال الأوّل ---- ۶۰
الآيه الثالثه: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ---- ۶۱
اشاره ---- ۶۱
هل أنّ العسر مختصّ بالصوم؟ ---- ۶۳
الآيه الرّابعه رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً ---- ۶۴
اشاره ---- ۶۴
الاستدلال بصدر الآيه و بيان المراد من «الوسع» ---- ۶۶
الروايات الدالّه علی القاعده ---- ۷۱
اشاره ---- ۷۱
الروايه الأولی صحيحه فضيل بن يسار ---- ۷۱
الروايه الثانيه: الروايه المعروفه الوارده فی أبواب الوضوء ،نقلاً عن الشيخ الطوسی قدس سره ---- ۷۸
اشاره ---- ۷۸
سند الروايه ---- ۷۹
البحث فی دلاله الروايه ---- ۸۱
روايه قرب الإسناد ---- ۹۰

الروایه الثالثه: موثقه أبی بصیر ---- ۹۱
الرّوایه الرابعه روایه محمد بن أبی نصر ---- ۹۴
اشاره ---- ۹۴
الروایه و سوق المسلمین ---- ۹۶
الروایه و ذکاه الحیوان ---- ۹۷
دلیل الإجماع علی القاعده ---- ۹۹
دلیل العقل ---- ۱۰۰
الاستدلال بموارد التکلیف بما لا یطاق ---- ۱۰۱
العناوین المختلفه للحرج ---- ۱۰۴
اشاره ---- ۱۰۴
العنوان الأوّل: هو عنوان الحرج ---- ۱۰۵
اشاره ---- ۱۰۵
الاستدلال بالرّوایات ---- ۱۰۹
الحرج و الإصر ---- ۱۰۹
و أمّا العنوان الأخیر ، و هو عنوان العسر، ---- ۱۱۱
اشاره ---- ۱۱۱
معنی العسر فی العرف العامّ ---- ۱۱۴
مفاد القاعده ---- ۱۱۷
نسبه قاعده لا حرج إلی (قاعده لا ضرر): ---- ۱۱۷
اشاره ---- ۱۱۷
الآراء الأربعه فی مدلول «لا ضرر» ---- ۱۱۸
النفی الحقیقی و الادّعائی ---- ۱۱۹
رأی الشیخ الشریعه المحقق الأصفهانی قدس سره : ---- ۱۲۱
الإمام الخمینی و النهی الولائی ---- ۱۲۱
الأقوال الأربعه و قاعده نفی الحرج ---- ۱۲۳
هل یمکن الاستفاده من القرآن فی الأحکام الولائیه؟ ---- ۱۲۴

النفی الادّعائی و قاعده نفی الحرج ---- ۱۲۶
الثمره علی اختلاف المبانی: ---- ۱۲۷
آیه الحرج و مفهوم الوصف ---- ۱۳۰
قاعده لا حرج و الأدلّه المثبته للأحکام ---- ۱۳۲
اشاره ---- ۱۳۲
ردّ کلام صاحب الریاض و النراقی قدس سره ---- ۱۳۶
قاعده لا حرج و التخصیص ---- ۱۳۷
اشاره ---- ۱۳۷
الموارد الحرجیّه فی الشّریعه المقدّسه ---- ۱۳۹
التوفیق بین هذه الموارد و القاعده ---- ۱۴۳
الاستفاده من ظهور الآیه: ---- ۱۴۵
جواب صاحب الفصول قدس سره : ---- ۱۴۶
الحرج من خلال الملاکات و المصلحه: ---- ۱۴۸
الحرج بالقیاس إلی الحاله النفسیّه للمکلّف: ---- ۱۵۰
القاعده و إیقاع الإنسان نفسه فی الحرج: ---- ۱۵۰
حکومه حدیث الرفع و قاعده نفی الحرج: ---- ۱۵۱
الحرج الشخصی أو النوعی؟ ---- ۱۵۴
اشاره ---- ۱۵۴
موارد الحرج فی کلام الشّهید الأوّل: ---- ۱۵۸
خلاصه البحث: ---- ۱۵۹
قاعده لا حرج و الأحکام غیر الإلزامیّه: ---- ۱۵۹
جریان القاعده بالنسبه إلی أقسام الواجب ---- ۱۶۱
اشاره ---- ۱۶۱
قاعده لا حرج و الوجوب التخییری: ---- ۱۶۳
هل تدخل المحرّمات فی التکالیف الحرجیّه؟ ---- ۱۶۳
جریان القاعده فی الأحکام الوضعیه: ---- ۱۶۵

قاعده نفی الحرج نافیه لا مثبته ---- ۱۶۶
هل تقع العباده بعد رفع الوجوب صحیحه؟ ---- ۱۶۷
اشاره ---- ۱۶۷
أدلّه القائلین بالبطلان: ---- ۱۷۲
الدلیل الأوّل: خلاصه ما أفاده المرحوم المحقّق النائینی مع توضیح مختصر ---- ۱۷۲
اشاره ---- ۱۷۲
الجواب علی دلیل المحقّق النائینی: ---- ۱۷۴
جواب آخر علی دلیل المحقّق النائینی: ---- ۱۷۵
الدّلیل الثانی علی البطلان: ---- ۱۷۶
اشاره ---- ۱۷۶
الجواب علی الدلیل الثانی: ---- ۱۷۷
تحقیق المسأله: ---- ۱۷۹
اشاره ---- ۱۷۹
إشکال و جواب: ---- ۱۸۰
نتیجه البحث ---- ۱۸۲
بقی بحث أو بحثان فی قاعده (لا حرج) ---- ۱۸۴
اشاره ---- ۱۸۴
التعارض بین «لا ضرر» و «لا حرج» ---- ۱۸۴
جریان القاعده فیما إذا تحقّق الموضوع من ناحیه المکلّف ---- ۱۸۷
الفجر فی اللیالی المقمره ---- ۱۸۹
اشاره ---- ۱۸۹
مقدمه خادمی ---- ۱۹۱
ما هو حکم الصلاه و الصوم فی اللیالی المقمره ---- ۱۹۲
اشاره ---- ۱۹۲
و العمده هو البحث عن الکتاب ---- ۱۹۳
شأن نزول و مفاد قوله تعالی أُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَهَ الصِّیامِ الرَّفَثُ إِلی نِسائِکُمْ ---- ۱۹۳

الكلام فی الغایه أی غایه قوله تعالی حتّی یتبین لکم الخیط الأبیض ---- ۱۹۴
اشاره ---- ۱۹۴
مُلخّص نظر الإمام الخمینی ---- ۱۹۹
کلام المحقّق الهمدانی فی المسأله ---- ۲۰۲
نقد نظریه الهمدانی رحمه الله ---- ۲۰۳
روایات الباب ---- ۲۰۵
اشاره ---- ۲۰۵
صحیحه علی بن مهزیار: ---- ۲۰۵
اشاره ---- ۲۰۵
سند الروایه ---- ۲۰۵
دلاله الروایه ---- ۲۰۶
الأصل العملی فی المسأله ---- ۲۱۸
اشاره ---- ۲۱۸
الشبهه الموضوعیه ---- ۲۱۸
الشبهه الحکمیه ---- ۲۱۸
محصل الکلام ---- ۲۲۰
عدّه المرأه التی أخرجت رحمها ---- ۲۲۳
اشاره ---- ۲۲۳
فصل فی عدّه الفراق طلاقاً کان أو غیره ---- ۲۲۳
مسأله ۱ : لا عده علی من لم یدخل بها و لا علی الصغیره ، و هی من لم تکمل ---- ۲۲۳
اشاره ---- ۲۲۳
عدّه من لا تحیض و هی فی سن من تحیض ---- ۲۳۰
اشاره ---- ۲۳۰
تکمیل ---- ۲۵۱
مسأله ۲ : یتحقّق الدخول بإیلاج تمام الحشفه قبلاً أو دبراً و إن لم ینزل ---- ۲۵۲
تعریف مرکز ---- ۲۵۳

ثلاث رسائل: ۱– قاعده نفی الحرج ۲– الفجر فی اللیالی القمره ۳ – عده المراه التی اخرج رحمها

اشاره

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور : ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی الحرج ۲- الفجر فی اللیالی القمره ۳ - عده المراه التی اخرج رحمها/ محمدفاضل اللنکرانی.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) ، ۱۴۲۵ق. = ۱۳۸۳.

مشخصات ظاهری : ۲۴۸ص.

شابک : ۲۰۰۰۰ ریال ۹۶۴-۷۷۰۹-۱۹-۶ :

وضعیت فهرست نویسی : برنسپاری

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : فقه -- قواعد

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵ /ف۲ث۸ ۱۳۸۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۰۸۵۸۱۲

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :٣

ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی الحرج ۲- الفجر فی اللیالی القمره ۳ - عده المراه التی اخرج رحمها

محمدفاضل اللنکرانی

ص :۴

تمهید

الکتاب الحاضر بین یدی القارئ الکریم یشتمل علی ثلاث رسائل: الرساله الأولی: رساله فی قاعده «لا حرج» ألقاها سماحه آیه اللّه العظمی الفاضل اللنکرانی دام ظلّه الوارف فی شهر رمضان المبارک من سنه ۱۴۰۷ ه ق و حضر هذه المحاضرات عدّه من الفضلاء و ترجمت من الفارسیه إلی اللغه العربیّه ، و قد نظّمها و رتّبها مع استخراج المدارک ، سماحه حجّه الإسلام و المسلمین الشیخ مرتضی الواعظی دامت افاضاته و نحن نشکر جهوده فی هذا المجال . و تمتاز البحث عن القاعده فی هذه الرساله عن مشابهاتها بما فیها من البحث استطراداً لمسأله الإمامه حیث ألقی سماحه الشیخ المرجع دام ظلّه أبحاثاً دقیقه فی هذه المسأله و استفاد فی البحث عن القرآن مع قطع النظر عن الروایات فی إثبات إمامه أمیر المؤمنین و الأئمّه المعصومین من ولده صلوات اللّه علیهم أجمعین ، و الامتیاز الآخر کثره التتبّع فی الأقوال المعتنی بها فی القاعده و الإشاره إلیها ، و کذلک تنقیح القاعده و دفع الإشکالات الوارده علیها . الرساله الثانیه: البحث حول مسأله اللیالی المقمره و عدم تأخیر الفجر فی

هذه الليالی عن سائرها ، و المقرّر للمحاضرات المرتبطه بهذه المسأله حجّه الاسلام و المسلمين الشيخ اكبر الخادمی الاصفهانی ، فانه قد جدّ و اتعب نفسه فی تقريرها و اعدادها للطبع و نحن نشكر جهوده و نسأل اللّه تبارك و تعالی أن يوفقه أكثر مما مضی .

الرساله الثالثه: كتبه سماحه آيه اللّه العظمی الفاضل اللنكرانی دام ظلّه بقلمه الشريف فی كتاب الطلاق ، و لمّا وصل فی بحث العدّه إلی عدّه من لاـ تحيض ، بحث استطراداً حكم المرأه التی أخرجت رحمها بالعمليّه الجراحيّه لبعض الأمراض ، و بالتالی تصير هذه العمليّه سبباً لأن لا تحيض ، و هذا البحث و إن طبعت ضمن كتاب الطلاق من كتاب تفصيل الشريعه فی شرح تحرير الوسيله ، لكن لمّا كان نفع هذه المسأله عامّاً و مورداً للابتلاء قمنا بطبعه ضمن هذا الكتاب . نسأل من اللّه تعالی أن يحفظ الشيخ المرجع دام ظلّه و يديم فی عمره الشريف ، و أن يستفيد المشتغلين بالعلوم الدينيّه من وجوده الشريف و من آرائه العلميه و أفكاره الفقهيه و الاُصوليه و التفسيريه . و السلام . مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام محمد جواد الفاضل اللنكرانی

قاعده نفی الحرج

اشاره

ص:۷

قاعده نفی الحرج قاعده لا حرج تدرج عاده إلی جانب قاعده لا ضرر و فی مستوی واحد تقریباً .و قد بحثت قاعده لا ضرر فی الأُصول بالتفصیل فی خاتمه مباحث الاشتغال ، و قد بحثناها هناک أیضاً بالتفصیل ، و مع أن قاعده لا حرج لها مزایاها و خصوصیّاتها حیث تشتمل علی جوانب غیر موجوده فی قاعده لا ضرر ، إلّا أنها لم تبحث بشکل مفصّل لحدّ الآن ، و نشیر إلی إحدی هذه المزایا .

الفرق بین قاعده «لا ضرر» و «لا حرج»

فی قاعده لا ضرر هناک عدّه احتمالات متصوّره ، أحدها هو الاحتمال الذی بحثه سیّدنا الأستاذ الأعظم الإمام - دام ظلّه العالی - و بحثناه أیضاً ، و هو أنّ «لا» فی قاعده لا ضرر هی «لا» الناهیه ، و إنّ هذا النهی هو نهی ولائی ، و إذا صحّ ذلک فإنّ قاعده لا ضرر لا تعتبر حکماً إلهیّاً و لو بالعنوان الثانوی . لکن مثل هذا الاحتمال غیر موجود بالنسبه لقاعده لا حرج ، لأنّ قاعده لا حرج - کما سنبحث أدلّتها إن شاء اللّه - تستمدّ جذورها من القرآن ، و لها أساسها القرآنی ، و لا یمکن أن

نعتبرها حكماً ولائيّاً ضمن دائره ولايه رسول اللّه بعنوان المتصدّى للأمر كما هو الحال فى قاعده لا ضرر ، فقاعده لا حرج غير منظور فيها هذا اللحاظ ، و هذه من أكبر الامتيازات التى تمتاز بها قاعده لا حرج على قاعده لا ضرر . حيث إنّ قاعده لا ضرر يحتمل أن لا تكون لها أيّه علاقه بالفقه ، و أمّا قاعده لا حرج فإنّ مثل هذا الاحتمال غير متصوّر فيها ، و من هنا فإنّ قاعده لا حرج تكون ذات أولويّه بالنسبه لقاعده لا ضرر . و مع الأخذ بنظر الاعتبار لهذه الخصوصيات نقول :إنّ أوّل من بحث قاعده لا حرج هو المحقّق ملّا أحمد النراقى رضوان اللّه تعالى عليه فى كتابه «عوائد الأيّام» و هو من الكتب القيّمه و المفيده ، و قد بحثت هذه القاعده هناك و لكن ليس بالتفصيل ، و فى زماننا الحاضر فإنّ المرحوم آيه اللّه البجنوردى قدس سره قد بحثها فى كتابه «القواعد الفقهيه» الذى يقع فى سبعه مجلّدات تقريباً ، و هو من الكتب القيِّمه و النّفيسه جدّاً ، خاصّه إذا أخذنا بنظر الاعتبار شخصيه المؤلّف العلميّه حيث يعدّ من أكابر الفضلاء و المحقّقين ، و قد كتب هذا الكتاب بقلم شيّق و أسلوب بليغ .و كلّ من كتب بعد المرحوم النراقى قدس سره فى هذا المجال ، تحتم عليه أن يتطرق إلى هذه القاعده .و فى بحثنا لهذه القاعده ، هناك عدّه جوانب يجب أنْ نتعرّض لها ، منها سند هذه القاعده ، حيث رأينا أنّ من المناسب أنْ نلاحظ السند أوّلاً قبل كلّ شىء ، و من ثمّ و بعد ذلك بيان معنى كلمه الحرج ، و حدود هذه الكلمه ، و هذا بحث لاحق يأتى تباعاً ، ويتعيّن علينا فى أطار بحثنا هذا أن نتدارس معانى و دلالات المفردات و العبارات ضمن سياق الآيات و الروايات . و على ضوء ما تحمله هذه العبارات من دلالات و معانى نكون على أتمِّ الاستعداد فى الدّخول فى البحث ، إذن أوّل محطّه لا بدّ أن نتوقّف عندها فى قاعده لا حرج هى مسأله مدرك هذه القاعده .

المسأله الأولی: مدرک القاعده و مستندها:

اشاره

لقد تمسّک العلماء بالأدلّه الأربعه لإثبات هذه القاعده ، و لکی نری مدی صحّه هذا الادّعاء و مدی سقمه ینبغی لنا مناقشه الأدلّه واحداً بعد واحد ، فلنبدأ من کتاب اللّه تبارک و تعالی .لقد طرحت هناک

عدّه آیات من القرآن الکریم

اشاره

کسند لقاعده لا حرج:

الآیه الأولی: الوارده فی سوره الحج ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ

اشاره

حیث یقول اللّه عزّ و جلّ: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّهَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ هُوَ سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هذا لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ فَأَقِیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاهَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللّهِ هُوَ مَوْلاکُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلی وَ نِعْمَ النَّصِیرُ ۱ .قد یتصوّر الإنسان لأوّل وهله من قراءه الآیه الکریمه «وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» إنّ الخطاب لجمیع المکلّفین و لجمیع المسلمین ، و هذا ما قد یستدلّ علیه من خلال مفردات الآیه الشّریفه .لذلک ذهب المفسّرون من أهل السّنه مثل صاحب « المنار » إلی هذا المعنی ، و أنّ المراد من قوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّهً مُسْلِمَهً ۲ هم العرب ، بالخصوص ، و استدلّ بذیل الآیه حیث یقول: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ ۳ حیث إنّ العرب کانوا علی بُعدٍ من التذکیه و التعلیم و تلاوه الکتاب ، فبملاحظه هذه النکته ذکر إبراهیم و إسماعیل فی ذیل دعائهما: «إنّ اللّه هو العزیز الحکیم» أی قادر علی أن یجعل العرب البعید من التعلیم و التربیه تحت تعلیم الرسول و تزکیته إیّاهم بالقدره التوأم

مع الحكمه .فالمستفاد من هذا الكلام – بملاحظه إرجاع الضمائر إلى العرب – أنّ المراد من «ذُرِّيَّتِنا» عموم العرب ، و فيه أنّه لا ينتهى نسب جميع طوائف العرب إلى ذريّه إبراهيم و إسماعيل ، و يزيد الإشكال بملاحظه ورود لفظه «مِنْ» الدالّه على التبعيض .أمّا قوله تعالى: مِلَّهَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ فالأب هنا إمّا إنّ يكون على الحقيقه ، حيث أن العرب من ذريّه إبراهيم ، أو بحملها على المجاز إذا قصد جميع المسلمين ، فيكون بمعنى المربّى و المعلّم كما يقول المعلّم لتلميذه : يا بنىّ .

التّحقيق فى المراد من الآيه الكريمه

هنا نواجه عدّه عقبات لا تساعد على الأخذ بالتفسير المتقدّم ، فإنّ ذيل الآيه الكريمه يرشدنا إلى أنّ المخاطب فى الآيه الشريفه ليس عامّه النّاس ، و لا عامّه المكلّفين ، لأنّ الآيه تقول: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ فيتّضح أنّ النّاس ليسوا هم المخاطبين .هنا توجد ثلاثه عناوين : أحدها : هم المخاطبون فى عَلَيْكُمْ ، و العنوان الآخر : هو رسول اللّه ، و هناك عنوان ثالث : وهم النّاس فى قوله تعالى : . . . .

شُهَداءَ عَلَى النّاسِ .تقول الآيه: لِيَكُونَ الرَّسُولُ هذا هو العنوان الأوّل – شَهِيداً عَلَيْكُمْ هو العنوان الثّانى و هم المخاطبون ، و من ثمَّ تقول الآيه وَ تَكُونُوا أى أنتم المخاطبين شُهَداءَ عَلَى النّاسِ . إذن النّاس عنوان آخر غير المخاطبين و هو العنوان الثالث .و هنا يأتى هذا السّؤال: من هو المخاطب فى الآيه الكريمه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ؟ هل هم عامّه النّاس ، أو أنّهم المخاطبون خاصّه ،

لا ـ رسول اللّه صلى الله عليه و آله و لا ـ النّاس - و على كلّ حال من هم هؤلاء ؟ و ما هى دلاله الآيه ؟ .ثمّ إنّ الآيه الكريمه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هل تعنى: ما جعل على المسلمين من حرج ؟ ما جعل على المكلّفين من حرج ؟ أو ما جعل عليكم من حرج ؟ و هناك نقطه اخرى يمكن بحثها فيما بعد ، و هى أنّ الآيه هل جاءت فى سياق التخصيص ، أم لا ؟ .فمع الأخذ بنظر الاعتبار مفاد الآيه و مدلولها الأوّلى بلحاظ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ فالسؤال عن الأفراد الذين يشملهم ضمير الآيه كم، و هذا بحث جيّد يطرح فى هذا المجال و لا بأس من التطرّق إليه .و البحث الآخر الّذى نودّ التّطرق إليه هنا هو أنّه بالإمكان تشخيص المخاطبين فى هذه الآيه بضم آيه اخرى إليها و بحثهما معاً ، و يرتبط هذا البحث بقاعده لا حرج من جهه ، و من جهه اخرى فهو بحث تفسيرى دقيق و ممتنع .و من جهه ثالثه يسلّط الأضواء على موضوع أساسى و أصيل فى باب الإمامه ، و برأيى فإنّ هذا المدلول من كرامات و معجزات القرآن ، و يتضح هذا المعنى من خلال التدبّر فى القرآن الكريم ، حيث يبيّن لنا ما هى مميّزات الإمامه ؟ و من هى الفرقه التى تترسخ فيها هذه الفكره ؟ و أىّ من الطّوائف تنادى بها ؟ و مضافاً إلى ذلك تحدّد لنا ميزه خاصّه من ميزات الإمامه ، و هى مسأله علم الإمام بالغيب فى خصوص قوله تعالى: وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ و سنوضح ذلك فيما بعد إن شاء اللّه .

من هم المخاطبون؟

و قد رأيت من المناسب هنا أن لا نتجاوز بحثنا التّفسيرى هذا ، فهو يرتبط بقاعده لا حرج أيضاً ، حيث إنّ الآيه تقول: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

فهل أنّ الضمير کم یعود علی کافّه المکلّفین ، کافّه المسلمین ؟ إذن لما ذا تقول الآیه وَ تَکونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ ؟ فالناس هنا خارج دائره الخطاب ، فهنا عنوان آخر و مجموعه اخری لا- ینطبق علیها عنوان الرّسول و لا- عنوان النّاس ، و مشخّصات الآیه تعکس لنا مشخّصات هذه المجموعه .و الآن نلقی نظره علی هذه المشخّصات ، و من ثمّ نستعرض آیه اخری ذات علاقه بهذا الموضوع ، و من خلال هاتین الآیتین سنتوصّل إلی نتائج باهره علی مختلف الأصعده .أحد خصائص الآیه الکریمه هی قوله تعالی: هُوَ اجْتَباکُمْ ، فالاجتباء و الاصطفاء بمعنی الاختیار و الانتخاب ، و ما نلاحظه هو أنّ اللّه تبارک و تعالی استعمل کلمتی «الاصطفاء و الاجتباء» لخواصّه و المقرّبین إلیه ، قال تعالی: إِنَّ اللّهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِیمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَی الْعالَمِینَ ۱ هنا وردت مفرده الاصطفاء ، و فی آیه اخری وردت مفرده الاجتباء و هو قوله تعالی: یَجْتَبِی مِنْ رُسُلِهِ مَنْ یَشاءُ ۲ .أی أنّ الرّسول بما أنّه رسول لیس له صلاحیّه الاجتباء ، فالاجتباء یعنی الاختیار علی أساس خصائص و ممیّزات محدوده تتوفّر لدی بعض الأفراد ، و قوله تعالی هُوَ اجْتَباکُمْ إنّکم تتوفّرون علی الخصوصیّه أو المیزه التی تجعلکم مجتبون من قبل اللّه تعالی . و السؤال هو : هل یمکن لنا أن نعمّم مفهوم هُوَ اجْتَباکُمْ علی عامّه النّاس أو المسلمین الحقیقیین ، فنقول : إنّ المسلمین مجتبون من قبل اللّه و أنّهم مصطفون ؟ و نلاحظ أن هناک ثمّه خصوصیّه و میزه معیّنه ترافق هذا التعبیر و هذه العباره ، فالآیه فی بدایتها تقول «هُوَ اجْتَباکُمْ» أی أنّ

هؤلاء المخاطبين قد أحرزوا مقام الاجتباء أوّلاً ، و من ثمّ تقول: مِلَّهَ أَبِيكَمْ إِبْراهِيمَ .

هل كلمه (أَبِيكُمْ) مجاز ، أم حقيقه؟

اشاره

و المقصود من الأب هنا هو الأب الحقيقى ، و ليس هناك ما يبرّر لنا صرف كلمه «الأب» عن معناها الحقيقى ، فما لم توجد هناك قرينه على المجاز ، لا بدّ من حمل كلمه الأب على معناها الواقعى . و هذه قرينه اخرى على استبعاد أن يكون المراد فى ضمير «كم» كافّه المسلمين و الالتزام بأن لفظه: أَبِيكُمْ مجاز .إذن الآيه الكريمه تقول: إنّ هؤلاء هم أبناء إبراهيم الحقيقيّون - ملّه إبراهيم - و إبراهيم الأب الحقيقى لهؤلاء ، و هذه خصوصيّه تطرحها الآيه الكريمه ، و تعيننا على التعرّف على هؤلاء الأفراد . هُوَ سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِى هذا الضمير «هُوَ» يعود على اللّه ، و «مِنْ قَبْلُ» يعنى فى الماضى ، و «فِى هذا» يعنى فى القرآن ، أى فى الكتب السابقه و فى القرآن أيضاً اللّه سبحانه و تعالى هو الذى أطلق عليكم اسم المسلمين . و من ثمّ تخلص الآيه إلى أخذ النتيجه من هذا القول ، لتبيّن الهدف من جميع هذه الخصائص ، و هو لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ . اللام هنا لام الغايه وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ أى على غير المسلمين من اليهود و النصارى ، فهو المقصود هو أنّكم أيّها المسلمون تكونون شهداء على اليهود و النصارى ، أم أنَّ المراد هم أنتم الصنف الخاص ، الجماعه الخاصّه ، و الاُمّه الخاصّه كونوا شهداء على الآخرين؟ و سنتطرق فيما بعد إلى معنى هذا القول .و ظاهر الكلام هو ما قلناه ، فليس المقصود من الناس هم اليهود و النصارى ، و أما ما يبدو بالنظره البدويه من أنّ اللّه سبحانه و تعالى هو الذى سماكم بالمسلمين ،

لتکونوا أنتم - أیّها المسلمون - شُهَداءَ عَلَی النّاسِ ، بهذا المعنی لا بدّ أن یکون الناس من غیر المسلمین ، و یحب أن ندخل الیهود ضمن الناس ، فی حین أنّ ظاهر الآیه یرشدنا إلی معنی آخر ، فالناس هنا هم المسلمون أنفسهم ، إذن الجمله سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ هو عنوان خاص و مرتبط بجماعه خاصّه . و هذه الجماعه الخاصّه لها عدّه خصائص یمکن أنّ نستفیدها من الآیه الکریمه .أحد هذه الخصائص التی غفلنا عنها فی البدایه ، هو نفس هذا الخطاب - وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ أی أنّکم مکلّفون بطیّ جمیع مراحل المجاهده ، لما ذا ؟ لأنّ اللّه هو الذی اختارکم ، أنتم لستم أفراداً عادیین تریدون أن تقوموا بتکالیفکم بین الناس العادیین .و نفس الخطاب هذا لا یمکن أن یکون موجّهاً إلی کافّه الناس «وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ» بتعلیل «هُوَ اجْتَباکُمْ» ، أی لا یصحّ القول أن اللّه سبحانه و تعالی لمّا اجتباکم و اختارکم ، القی علی عاتقکم مسئولیّه أکبر و أثقل ، و هل أنّ هذا التعبیر یتناسب مع عامّه الناس ؟ و هل هذا التکلیف یمکن أن یتوجّه إلی النّاس کافّه ؟الآیه بنفسها تدلّنا علی أنّ المسأله لیست بهذا الشکل ، و المخاطب و المکلّف المسمّی بالمسلمین و أبناء إبراهیم هم أفراد خاصّ من المسلمین ، فهم من جهه لا ینطبق علیهم عنوان الرسول ، و من جهه اخری لیسوا من الناس العادیین ، و هذا ما یدلّنا أنّهم یحملون عنواناً خاصّاً بین الرسول و بین الناس ، و مسئولیّتهم أکبر و أصعب بکثیر من مسئولیّه عامّه النّاس .هذه الآیه لوحدها و من دون أن ندعمها بآیه اخری أو بروایه صحیحه وردت فی تفسیر هذه الآیه - و سنتعرّض إلیها لتأیید ما قلناه فیما بعد - تشیر إلی أن هناک عنواناً آخر یتوفّر علی جمیع هذه الخصائص .و الآن نتطرّق إلی آیه اخری تساعد فی فهم الآیه سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هذا . . . و کما قلت فإن بحثنا معنی تفسیری و یرتبط أیضاً بمسأله الإمامه و بعلم الإمام ، و من جانب آخر له علاقه بقاعده لا حرج الّتی هی محل بحثنا بالأساس ، و بما أنّ هذه الآیه الکریمه بالذات هی من أهمّ الآیات التی یستدلّ بها علی قاعده لا حرج - فلذلک یجب أنْ تدرس و تناقش بدقّه . . .

و المقصود من الأب هنا هو الأب الحقيقى ، و ليس هناك ما يبرّر لنا صرف كلمه «الأب» عن معناها الحقيقى ، فما لم توجد هناك قرينه على المجاز ، لا بدّ من حمل كلمه الأب على معناها الواقعى . و هذه قرينه اخرى على استبعاد أن يكون المراد فى ضمير «كم» كافّه المسلمين و الالتزام بأن لفظه: أَبِيكُمْ مجاز .إذن الآيه الكريمه تقول: إنّ هؤلاء هم أبناء إبراهيم الحقيقيّون - ملّه إبراهيم - و إبراهيم الأب الحقيقى لهؤلاء ، و هذه خصوصيّه تطرحها الآيه الكريمه ، و تعيننا على التعرّف على هؤلاء الأفراد . هُوَ سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِى هذا الضمير «هُوَ» يعود على اللّه ، و «مِنْ قَبْلُ» يعنى فى الماضى ، و «فِى هذا» يعنى فى القرآن ، أى فى الكتب السابقه و فى القرآن أيضاً اللّه سبحانه و تعالى هو الذى أطلق عليكم اسم المسلمين . و من ثمّ تخلص الآيه إلى أخذ النتيجه من هذا القول ، لتبيّن الهدف من جميع هذه الخصائص ، و هو لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ . اللام هنا لام الغايه وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ أى على غير المسلمين من اليهود و النصارى ، فهو المقصود هو أنّكم أيّها المسلمون تكونون شهداء على اليهود و النصارى ، أم أنَّ المراد هم أنتم الصنف الخاص ، الجماعه الخاصّه ، و الاُمّه الخاصّه كونوا شهداء على الآخرين؟ و سنتطرق فيما بعد إلى معنى هذا القول .و ظاهر الكلام هو ما قلناه ، فليس المقصود من الناس هم اليهود و النصارى ، و أما ما يبدو بالنظره البدويه من أنّ اللّه سبحانه و تعالى هو الذى سماكم بالمسلمين ،

ص:

حیث یتلقّی أب و نبیّ أمراً من اللّه تبارک و تعالی أن یذبح ابنه بیده ، ذلک الابن الذی رزقه اللّه إیّاه فی أواخر عمره .و الآن لننظر إلی إسماعیل فی غضون تلک الحادثه حیث یعمل مساعداً لإبراهیم فی بناء الکعبه ، فیحتمل أن یکون عمر إسماعیل فی ذلک الوقت خمس و عشرین سنه إلی ثلاثین سنه ، و بالطبع فإنّ إبراهیم علیه السلام فی ذلک الوقت کان حائزاً لمقام النبوّه ، و باعتقادی أنّه کان حائزاً علی مقام الإمامه أیضاً ، و مع ذلک نراه یقول داعیاً: رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ ، و هذا تحصیل حاصل بالنسبه لإبراهیم ، و مع ذلک نجده علیه السلام یطلب شیئاً محصّلاً ، أو أنّه یطلب دیمومه ما کان حاصلاً ، و هذا یشبه ما نقول نحن فی الصلاه : اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ .و یشبه الطریقه التی نوجّه بها هذا الدعاء لأنفسنا و نفسّره . فهنا نبحث فی الآیه الکریمه: وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ فظاهر الآیه أن المقام الذی کان الأب و الابن یدعوان اللّه سبحانه تعالی للوصول إلیه ، مقام رفیع جدّاً ، تتوفّر فیه جهتان و خصیصتان : أحدهما: فی قوله – مسلمین – أی التسلیم المطلق بدون أیّ قید مهما صغر ، و بدون أیّ تعلیق و لو مختصر . الثانیه: إنّ الجهه التی نسلّم إلیها هی مُسْلِمَیْنِ لَکَ ، و هذا مقام رفیع جدّاً ، و هو المقام الذی یکون فیه الإنسان أمام اللّه تعالی فی حاله من التسلیم المحض ، لا فی مقام العمل فقط ، و إنّما فی مقام الاعتقاد ، و فی مقام الفکر . لأنّنا قد نری مسلماً یعیش حاله التسلیم فی مقام العمل ، لکنّه فی مقام الاعتقاد قد یحمل بعض الأفکار غیر السلیمه ، فقد یذهب هذا الشخص إلی مکّه و هو یعیش حاله التسلیم و الامتثال ، و لکن قد تخطر فی باله بعض الأفکار من قبیل أن یقول لنفسه: أ لیس من الأفضل أن تبنی هذه الکعبه علی سفوح الجبال الخضراء ذات الحدائق ،

ليرتوى الإنسان من الماء البارد هناك؟و هـذا اللون من الخواطر و التفكير معناه أنّ هذا الشـخص ليس لديه تسـليم قلبىّ خالص ، فالتسـليم القلبىّ الخـالص يعنى أن لاـ يخطر فى بـاله شـىء من هـذا القبيـل قيـد أنمله .و بعباره اخرى: إنّنا فى البحوث العلميّه قد تواجهنا ثمّه إشكالات نحاول أن نردّ عليها ، أمّا التسليم الخالص فمعناه أن لا يوجد هناك أىّ إشكال ، و هذا يكشف عن اعتقاد راسخ ، و إيمان و يقين فى مسـتوى عالٍ جداً ، بحيث لا يرقى إليه أىّ إشـكال ، فلا إشـكال فى البين كى يسـتتبع تبرير .مثل هذا الإنسان ذو الأيمان الصـلب لا يرد عليه مثل هذا الإشكال ليبرّره بعد ذلك بأنَّ اللّه أعلم بما يصلح ، و أنّه أحاط بكل شىء علماً ، و الأجوبه من هذا القبيل تجاه الواردات القلبيه لا تمثّل حاله التسـليم المطلق ، فالتسليم المطلق أعلى و أرفع مقاماً و رتبةً بكثير ، و يتمثّـل بالانقيـاد التامّ للّه تبارك و تعالى فى جميع المجالات .فعلى سبيل المثال فإن كلام سـيدنا آدم عليه السـلام بحسب الظاهر دون مسـتوى التسـليم المطلق ، حيث طرأ على ذهنه هـذا الإشـكال و هو: لمـا ذا نهـانى اللّه عن الأكل من هـذه الشـجره؟ و لو لم يخطر هذا التساؤل على باله لما اسـتطاع الشـيطان بوسوسته أن يغيّر شيئاً من الأمر ، و مع التسليم المطلق لا يبقى أىّ مجال لخطور مثل هـذه الأفكار فى مخيّله الإنسان .و هنا نقول: إنّ الـدعوى المطروحه للبحث هى قوله تعالى: وَ اجْعَلْنا مُسْـلِمَيْنِ لَكَ ، لقد دعا إبراهيم بهـذا الـدعاء فى أواخر عمره و فى حـال بنـائه للكعبه رمزاً لتوحيـده و مركزه حتّى تقوم القيـامه ، و من ثمّ يكمـل دعـاءه بقوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنـا أُمَّةً مُسْـلِمَةً لَـكَ و لنا وقفه طويله مع هـذه الآيه ، حيث نرى إبراهيم و إسـماعيل عليه السـلام و فى ظلّ تلك الظروف الحسّاسه دعوا اللّه سبحانه و تعالى أن يجعل من ذريّتهما - أى من

ذریّه الابن و التی تنتهی بالتالی إلی الأب - امّه مسلمه ، فجمع بین ذریّه الأب و ذریّه الابن بضمیر الجمع للمتکلم «نا» ، و هذا الدعاء علی وزان قوله تعالی:

وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ لقد أراد إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام لذریّتهما من إسماعیل علیه السلام أن تکون لدیها حاله التسلیم أُمَّهً مُسْلِمَهً لَکَ ، کما أرادا ذلک لأنفسهما من قبل وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ . إذن ، تبیّن لنا أنّ أحد أدعیه إبراهیم علیه السلام هو أن تکون هناک امّه من ذریّه إبراهیم عن طریق إسماعیل مسلمه لله ، و یبدو أنّ اللّه تعالی عند ما نقل هذا الدعاء عن لسان إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام ، و سکت قد استجاب لهذه الأدعیه بقرینه الآیه الکریمه: وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً ، و هنا قال: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی فأجاب اللّه علی الفور لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ . أی:

لا تتصوّر یا إبراهیم أنّ الأمر سیکون إلی جمیع ذرّیتک ، و أعلم أنّ الظالم لا ینال مقام العهد و الإمامه ، فمقام الإمامه و مقام الظالم لا یلتقیان أبداً ، هنا بیَّن اللّه سبحانه و تعالی المسأله إلی إبراهیم و أجابه بسرعه ، لکنّه بعد أن ینقل دعاء إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام و یسکت عن بیان النتیجه و الجواب ، فإنّ هذا السکوت یعنی أنّ هذا الدعاء مقبول: رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ مقبول: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّهً مُسْلِمَهً لَکَ أیضاً مقبول . فما نلاحظه هو أنّ إبراهیم علیه السلام بعد أن استجیبت دعوته بأن یکون هو و إسماعیل مسلمین ، دعا بأن تکون هناک امّه میزتها و خصوصیّتها أنّها مُسْلِمَهً لَکَ .

المراد بالظلم فی المفهوم القرآنی

و کیف کان ، فإنّ الآیتین تشترکان نوعاً فی هذه المسأله ، و هی أنّ إبراهیم فی دعائه کان یطمع أن تصیر الإمامه و القیاده - قیاده المجتمع مثلًا - إلی ذریّته ، و تتمثّل

فیهم کما اختصّها اللّه سبحانه و تعالی به و تلطّف بها علیه حیث نصبه بقوله تعالی:

جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً ، و لکن فی تلک الآیه فإنّ القضیّه طرحت بصیغه السؤال ، حیث سأل إبراهیم علیه السلام ربّه: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی أی هل للبعض من ذرّیتی نصیباً فی الإمامه و القیاده قیاده الإمامه ، فجاء الردُّ من قبل اللّه سبحانه و تعالی ، و هو قوله:

لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ .و یبدو لنا إذا قارنّا بین هذه الآیه و تلک - خاصّه بعد الأخذ بنظر الاعتبار - ما أشرنا إلیه من أنّ الآیات: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ . . . تحکی عن الظروف التی انطلق الدعاء فی أجوائها . حیث تصوّر لنا الآیه أنّ إسماعیل کان شابّاً ذا نظاره و ممتلئاً بالطاقه و الحرکه ، و بإمکانه مساعده إبراهیم فی بنائه للبیت الحرام ، و بناءً علی أنّ هذه الآیه جاءت بعد الآیه التی یقول فیها تعالی: قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی ، فعمر إبراهیم علیه السلام یدلّنا علی أنّ هذه الآیات فی تسلسلها الزمنی تأتی متأخّره عن تلک الآیه - و الآن إذا قرنّا بین الآیتین ، نری أنّه فی الآیه الأولی یسأل إبراهیم ربّه قائلاً: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی فیردّ علیه تعالی: لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ .فی الحقیقه هنا حصل إبراهیم علی معیار أو ملاک معیّن حیث فهم أنّ المرشّح لأمر الإمامه بالجعل الإلهی و العطاء الإلهی یجب أن لا یمت إلی الظلم بأیّه صله .

و استناداً إلی الرّوایات ، و کذلک بحکم التناسب أو السنخیه الموجوده بین الحکم و الموضوع فإنّ عدم التلبّس بالظلم هو شرط لیس فقط عند التصدّی لأمر الإمامه ، بل یجب أن یکون الإمام غیر متلبّس بالظلم فی الماضی أیضاً ، أی أن یکون بعیداً عن الظلم طوال عمره . و المقصود من الظلم هنا لیس المعنی المتداول بیننا و فی استعمالاتنا العرفیّه . و الظلم له معنی خاص ، و فهم العامّه للظلم هو أن یسرق شخص مال شخص آخر ، أو أن یضرب إنسان إنساناً آخر بلا أی مبرّر ،

فنحن نعبّر عن هـذه المصـاديق بـالظلم .أمّـا القرآن فإنّه يعـدّ أىّ عمليه تمرد ، أو أىّ عصـيان أو مخالفه تجاه اللّه تبارك و تعالى ظلماً . بدءاً بالشـرك و حتّى المعاصى و المخالفات المتعارف عليها . يقول القرآن الكريم فى الشرك: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ١ فى حين نحن لا نعتبر الشـرك ظلماً ، و لكنّ القرآن لا يعدّ الشـرك ظلماً فحسب ، بل إنّه ظلم عظيم .و إلى جانب ذلك نلاحظ أنّ القرآن الكريم فى حـديثه عن المعاصـى و الذنوب يعبر بقوله: اَلَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَـهُمْ ٢ ، و من هنا فإنّ ظلم النفس يـدخل فى إطار معصـيه اللّه تبارك و تعالى و مخالفه أوامره و نواهيه و لا يمكن تصور أىّ معنى آخر للمفهوم الذى طرحه القرآن الكريم ، ألاـ و هو مفهوم الظـالم لنفسه . فـالظلم من وجهه نظر القرآن الكريم و الأنبيـاء عليهم السـلام له معنى أوسع و أشـمل من المعنى الذى نتصوّره نحن ، و فهم الأنبياء للظلم يختلف عما نعبّر عنه بالظلم .

شرط العصمه فى الإمام

هنـا تكوَّن لـدى إبراهيم الملاـك و المعيـار فى مسـأله الإمـامه ، و عرف أنّ الـذى يتولّى منه الإمـامه و الـذى تجعل له الإمامه و تختص به لا بـدّ و أن يكون طوال عمره نزيهاً عن الظلم ، و لا يمت للظلم بأىّ صـله ، و بالطبع فإن من تتوفّر فيه هذه الشخصـيّه و يتجسّد هذه المعنى فى شخصـيّته لا بدّ و أن يكون أحد مصاديق قوله تعالى: مُسْلِمَةً لَكَ .إذن الشخصيّه التى هى دائماً و أبداً فى مقام التسليم إلى اللّه تعالى ، و لا تخرج عن دائره التسليم فى أىّ وقت من الأوقات هذه الشّخصيه هى التى بمقدورها الارتباط

بالإمامه و أن تكون من سنخ الإمامه ، و من هنا يتّضح لنا السبب الذى دفع بإبراهيم أن يدعو بهذا الدعاء وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ ، لأنّ اللّه قد قال بأنّه لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ ، و اقصى الظالم - و لو ارتكب الظلم لحظه واحده ، أو فى جانب ، أو بُعدٍ واحد - عن مسار الإمامه ، بناءً على الملاك و الضابطه راح إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام يدعوان اللّه سبحانه و تعالى أن يجعل من ذرّيتهما امّه مسلمه له ، أى أن تكون ذرّيتهما بمستوى الإمامه و لها صلاحيّه الإمامه .و هنا نقطه لا بدَّ من الإشاره إليها ، و هى أنّ قوله تعالى: لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ تقابل تماماً ما جاء على لسان إبراهيم عليه السلام فى دعائه أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ ، إذن فى الحقيقه دعاء إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام و ما طلباه من اللّه عزّ و جلّ كان بناءً على تلك الضابطه ، و ذلك الملاك الذى حدّده اللّه سبحانه و تعالى لإبراهيم فى الإمامه .

فلم يسأل إبراهيم عليه السلام اللّه تعالى: هل سيحصل أحد من ذرّيتى على منصب الإمامه؟ و إنّما عرض المسأله هذه بصيغه الدعاء . فدعا اللّه أن يجعل من ذرّيته من يتوفّر فيه شرط الإمامه و الملاك المعتبر فيها . سؤالٌ: و هنا قد يتبادر هذا السّؤال إلى الأذهان ، و هو أنّ إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام فى دعائهما وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ و فى قولهما و تَقَبَّلْ مِنّا و أَرِنا مَناسِكَنا فى جميع هذه الموارد الدعاء يختصّ بهما ، و يعود عليهما بالذات ، و لكن فى دعائهما وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ هنا الطلب لا يخصّهما ، فما علاقه فحوى الدعاء بإبراهيم و إسماعيل عليهما السلام ؟ الجواب: الإجابه عن هذا السّؤال لها علاقه بموضوع الإمامه ، فعند ما وجد إبراهيم عليه السلام نفسه تتوفّر فيه شروط الإمامه ، أحبَّ بوازعٍ من رغبته فى هدايه المجتمع و إرشاد البشريّه عبر مراحلها التاريخيه حتّى قيام الساعه ، أن يحتفظ بمنصب الإمامه السامى فى ذرّيته ، أىّ أن يتصدّى جماعه من ذريّه إبراهيم

فی المستقبل منصب الإمامه و قیاده المجتمع من بعده . و إلّا لو أردنا تجاوز هذه النقطه إلی مسأله إمامه هذه الاُمّه المسلمه ، تبقی هناک علامه استفهام کبیره ، فما معنی أن یدعو إبراهیم و إسماعیل بهذا الدعاء ، و یطلبان من اللّه عزّ و جلّ هذا الطلب؟و ما ذا یعنی أنّنا ندعو اللّه تعالی أن یجعل فی أبنائنا و أحفادنا أفراداً صالحین و متدیّنین؟ و لما ذا لا ندعو بالخیر لجمیع أبناءنا؟ و لما ذا لم یدعُ إبراهیم لجمیع ذریّته؟إذن ، من هنا نتوصّل إلی هذه الحقیقه و فی قوله وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا ، یعنی أنّ الأمر لیس أمراً عامّاً ، و لا یمکن أن یشمل جمیع أفراد الذریّه ، و لا یمکن لجمیع الذریّه أن تشترک فی هذا الأمر ، إذ أنّ الذریه بأجمعها لا یمکن أن تتوفّر فیها مواصفات و شروط الإمامه ، فالإمامه أمر خاصّ و محدود بعدّه قلیله ممّن یمکنهم أن یتصدّوا لهذا الأمر ، و لذلک جاءت مِنْ الذی مفاده التبعیض .و کذلک فی الآیه الاُخری التی أجاب فیها اللّه سبحانه و تعالی علی سؤالِ إبراهیم بقوله: لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ ، فهناک أیضاً طرحت المسأله مشتمله علی «من» وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی . و هذا یدلّ علی أنّ المسأله مسأله خاصّه ، و لیست عامّه ، و إلّا لکان الدعاء عامّاً ، و هذا ما یوافق مقتضی طبع الإنسان الذی إذا أراد أن یدعو ، فإنّه یدعو للجمیع .و بناءً علی ذلک ، کان المفروض أن یکون الدعاء بهذه الصوره «الهی اصلح جمیع ابنائنا القریبین و البعیدین و اجعلهم من المتّقین و المتدیّنین» ، و أمّا قوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا ، فالظاهر أنّه یستتبع هدفاً خاصّاً ، و هذا الهدف الخاصّ هو مسأله الإمامه لیس إلّا، و التی تتناسب مع قوله مُسْلِمَهً لَکَ ، و لها علاقه أیضاً بقوله تعالی: لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ .مضافاً إلی وجود شواهد اخری فی الآیه التالیه تؤیّد هذا المعنی ، و هو أنَّ إبراهیم علیه السلام کان ینظر فی هذه الآیه إلی جماعه خاصّه من ذریّته ، و لیس المقصود من

دعاء إبراهيم و إسماعيل عليه السلام بحق هؤلاء أن يكونوا اناساً مؤمنين و متديّنين ، إذن الهدف أكبر و أهمّ ، و هو مسأله الإمامه ، فمسأله الإمامه ليست مسأله عامّه يمكن لأىّ شخص أن يتّصف بها ، و برأيى أنّ الآيه الكريمه رائعه فى تعبيرها فما الذى أراد إبراهيم و إسماعيل أن يقولا فى هذا الدعاء؟و يبدو جليّاً من خلال الشواهد و القرائن أنّ إبراهيم عليه السلام كان يقصد فى دعائه جماعه من بنى هاشم ، نسمّيهم بعتره الرسول صلى الله عليه و آله ، فإبراهيم فى حال بنائه الكعبه و إحداث عماره الايمان و تأسيس مركز التوحيد ، يدعو لإمامه هؤلاء ، و لعلّ السّنخيه بين الاثنين [بين الكعبه و الإمامه] أنّ إمامه هؤلاء لها علاقه ببقاء و ديمومه مركز و رمز التوحيد ، و لها الدور الأساسى فى حفظ الكعبه و بيت اللّه . . . إنّ إمامه هؤلاء تعطى للناس المعنى الصحيح للحجّ و المناسك ، كما أنّ إمامه هؤلاء لها علاقه وثيقه بالكعبه .إذن يجب أن نلاحظ ظرف الدعاء ، لما ذا صدر هذا الدعاء عن إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام عند بنائها للكعبه؟ فقد كان بامكانهما أن يدعوا بهذا الدعاء فى وقت آخر ، أمّا فى ذلك الوقت بالخصوص و فى تلك الظروف الخاصّه ، فإنّ مثل هذا الدعاء يشعرنا أنّ هناك ارتباطاً تامّاً و صلهً وثيقه بين إمامه هذه الامّه المسلمه له أُمَّهً مُسْلِمَهً لَكَ ، و بين الكعبه مركز التوحيد و رمزه ، و أنّ الإمامه هى التى بمقدورها أن تحقّق هدف التوحيد بكلّ ما تعنيه هذه الكلمه من معنى و تنجّز الهدف من بناء الكعبه ، و قد شاهدنا عن كثب فداحه الخطب ، الخطب فى المسارات البعيده عن مسار الإمامه و الأئمّه عليهم السلام .

المراد من الأب و الذّريه

و بعد أن تقول الآيه: وَ أَرِنا مَناسِكَنا وَ تُبْ عَلَيْنا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ ١ نلاحظ أن الدعاء يستمر: رَبَّنا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَهَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ٢ هنا و بعد أن دعوا اللّه وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّهً مُسْلِمَهً لَكَ طلبا من ربّ العزّه أن يبعث فى هذه الاُمّه المسلمه ، رسولاً يكون منهم ، و هناك تأكيد من قبل إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام على كلمتى: مِنْ ذُرِّيَّتِى ، و الآيه التى قرأناها سابقاً و التى سنعود إليها فيما بعد بلحاظ حديثنا عن قاعده لا حرج يقول فيها تعالى: مِلَّهَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ .إذن ، فهل من الصحيح أن نغضّ الطرف عن كلّ هذه الشواهد ، و نقول بأنّ الأب هنا يعنى الأب الروحى ، و أنّ الذريّه هم الأتباع؟ كما فى قول المعلّم لتلميذه :

و بعد أن تقول الآیه: وَ أَرِنا مَناسِکَنا وَ تُبْ عَلَیْنا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوّابُ الرَّحِیمُ ۱ نلاحظ أن الدعاء یستمر: رَبَّنا وَ ابْعَثْ فِیهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ وَ یُزَکِّیهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ ۲ هنا و بعد أن دعوا اللّه وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّهً مُسْلِمَهً لَکَ طلبا من ربّ العزّه أن یبعث فی هذه الاُمّه المسلمه ، رسولاً یکون منهم ، و هناک تأکید من قبل إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام علی کلمتی: مِنْ ذُرِّیَّتِی ، و الآیه التی قرأناها سابقاً و التی سنعود إلیها فیما بعد بلحاظ حدیثنا عن قاعده لا حرج یقول فیها تعالی: مِلَّهَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ .إذن ، فهل من الصحیح أن نغضّ الطرف عن کلّ هذه الشواهد ، و نقول بأنّ الأب هنا یعنی الأب الروحی ، و أنّ الذریّه هم الأتباع؟ کما فی قول المعلّم لتلمیذه :

یا بنیّ ، هذا الکلام لا یتناسب مع القرآن الکریم ، و هذا الکلام قد نجد له ما یبرّره إذا کنّا غیر محتفظین علی المعنی الحقیقی للقرآن ، أمّا عند ما یرد فی الآیه السابقه قوله:

مِلَّهَ أَبِیکُمْ و فی هذه الآیه قوله: مِنْ ذُرِّیَّتِنا و الآیه التی تتحدّث عن الإمامه و التی وردت فیها عباره: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی ، فهل یصحّ الإعراض عن کلّ هذه الدلائل؟إنّنا إذا استطعنا أن نحتفظ بالمعنی الحقیقی لهذه المفردات و أن نهتدی إلی مغزاها خلال المعنی الحقیقی لها سنتوصّل بالتالی إلی الهدف الأساسی الذی یرده القرآن الکریم ، بقطع النظر عن الروایات الوارده فی تفسیر هذه الآیات ، و إلّا فمع الاستعانه بالروایات فی هذا الباب - و التی سأذکر بعضها فیما بعد إن شاء اللّه - مضافاً إلی الروایات فی المسأله الاُخری لا یبقی هناک أدنی شکّ أو ترید فی المراد من الآیات .و لکن ما ارید قوله أنّه حتی لو لم تکن هناک هذه الروایات ، و لو کنّا نحن و ظاهر القرآن ، نحن و النصّ ، نحن و القرآن الذی یقول عنه العلّامه الطباطبائی قدس سره :

ص:

إن القرآن الذى فيه بيان كلّ شىء لا بدَّ و أن يبيّن بعضه بعضاً (۱). أى من خلال التمعّن فى الآيات مجتمعه ، و من خلال التوفيق و الملائمه فيما بينها ، يتّضح لنا المعنى بصوره كامله . فإبراهيم عليه السلام يقول: إنّ الرسول منهم ، و أنّهم من ذريه إبراهيم و إسماعيل ، يعنى إنّ الرسول صلى الله عليه و آله من ذريّه إبراهيم و إسماعيل ، و الاُمّه كذلك من ذريّه إبراهيم و إسماعيل . أى: ابعث فيهم رسولاً بينهم ممّن يتّصف بمقام الإمامه ، و اعطه ميزه اخرى و هى ميزه الرساله و النّبوه ، فميزه النّبوه تختص بأحدهم ، و أمّا ميزه الإمامه فتتعلّق بهم جميعاً ، فالرسول الأكرم محمّد صلى الله عليه و آله بالإضافه إلى اختصاصه بمنصب الرساله فإنّه يختصّ أيضاً بالإمامه ، فالرسول صلى الله عليه و آله تتوفّر لديه كلتا الجهتين:

الإمامه و الرساله وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ ، و ضمير الجمع للغائب [هم] يدل على قوله وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا بقرينه الآيه السابقه .هنا يعترضنا السّؤال التالى : ما هو الدّور الذى يؤدّيه الرسول فى هذه الاُمّه المسلمه؟الجواب: أنّ دور الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله هو دور المعلّم و المربّى و المزكّى ، و هؤلاء تلامذه الرسول صلى الله عليه و آله يَتْلُوا عَلَيْهِمْ على الاُمّه المسلمه آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَهَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ .

حلّ التعارض الظاهرى بين الآيات

هنا قد يثبّ إلى الأذهان هذا السؤال و هو: أنّ التعبير بقوله: يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَهَ قد ورد بنفسه و من دون تغيير فى آيه اخرى مطلعها قوله تعالى: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ

۱- ۱) . الميزان ۳: ۳۶ .

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ . . . ١ ، أ ليس المراد بالمؤمنين هنا جميع المؤمنين؟ و قوله تعالى: إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ فقد كرّر الشطر الثّانى منه فى الآيه لَقَدْ مَنَّ اللّهُ . . . فى حين أنّ الآيه الثانيه تفيد العموم ، و لا تختصّ بالأئمّه عليهم السلام قطعاً .و يمكننا أن نجيب على هذا الإشكال بتقديم إشاره و مقدّمه و هى أنّ الآيه الثانيه [لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ]تنتهى بقوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ ، أمّا فى الآيه التى نحن بصددها [إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً . . .] انتهت بقوله يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ و لم تختم بما اختتمت الآيه السابقه .و هذا ما يوصلنا إلى الجواب و هو: إنّنا نلاحظ أنّ الدروس التى نتلقّاها و المسائل العلميّه التى نبحثها تنطوى على مراحل ، فالذى يدرس كتاب المعالم يدرس الاُصول ، و الذى يدرس الرسائل هو أيضاً يدرس الاُصول ، و الكفايه أيضاً هى من علم الاُصول ، و كذا الحال بالنسبه للذى يدرس الاُصول الخارج مدّه عشرين سنه ، فهو أيضاً يدرس الاُصول ، و لكن دروس الاُصول هذه تختلف فيما بينها اختلافاً شاسعاً ، فلا نستطيع أن نقارن بين هذه الدروس من حيث المرحله و الرتبه .و من هنا نقول: إنّ كون الرسول معلّماً و كونه مزكّياً و مربّياً يختلف باختلاف التلاميذ ، ففى الآيه: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ . . . عند ما نلاحظ تتمّتها و هى قوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ تتّضح لدينا نقطه مهمّه جدّاً ، و هى أنّ تزكيه و تعليم الرسول لهؤلاء ، إنّما كانت لإخراجهم من الظلاله التى تحيط بهم من جوانب مختلفه ، فالهدف من تربيه و تزكيه و تعليم الرسول هو إنقاذ هؤلاء

من الجهل الـذی یعیشوه ، و إنقاذهم من العشوائیه التی یتخبّطون فیها ، سواء علی الصـعید الفکری ، أو علی الصـعید السـلوکی و العملی ، و هـذا مـا یتمثّـل بالشـرک و السـلوک اللاإنسـانی و المنحرف الـذی کان یمارسه هؤلاء ، إذن تعلیم الرسول و تربیته و تزکیته فی هذه الآیه تشمل الجمیع بقرینه قوله تعالی: وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ .و لکن نفس هذا المربّی و المعلّم عند ما یکون تلامیذه علی حدّ تعبیر الآیه الکریمه أُمَّهً مُسْـلِمَهً لَکَ فإنّ دروس التّربیه و التعلیم تکون فی قمّه مدارج التعلیم و التربیه ، و فی آخر مراحـل التربیه و التزکیه ، و لـذا لاـ نجـد فی هـذه الآیه عباره: وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَـلالٍ مُبِینٍ و إنّما اکتفت الآیه بـالتطرّق إلی التربیه و التعلیم بالـذات ، و هـذا هو عین الحقِّ و الصواب . إذ لا یمکننا القول أنّ الرسول صـلی الله علیه و آله ربّی علیاً علیه السلام کما ربّی غیره من النّاس العادیین ، فهل بمقدورنا أن نقول: إنّ العلم الذی علّمه الرسول صلی الله علیه و آله علیّاً علیه السـلام ، علّمه سـلمان رحمه الله أیضـاً ؟و هنـا لا بأس من الإشاره إلی الروایه التی ذکرناها فی بحث التعادل و الترجیـح عن کتاب سـلیم بن قیس الهلالی ، فقد ورد فی الفقره الأخیره من هذه الروایه عن أمیر المؤمنین علیه السلام قوله: «علّمنی رسول اللّه صلی الله علیه و آله الـف بـاب من العلم ، یفتـح من کـلّ بـاب ألـف بـاب» (۱) .إذن نعـود فنقول : هـل التعلیم الّـذی یتلقّـاه أمیر المؤمنین علیه السـلام هو نفس التعلیم الـذی یتلقّـاه عـامّه النّـاس عن الرسول صـلی الله علیه و آله ؟ و هـل الـتربیه نفس الـتربیه و التزکیه ، أو أنّ الرسول صـلی الله علیه و آله فی تعلیمه لعلی علیه السـلام و أهل البیت علیهم السلام یعلّمهم آخر مراحل التعلیم و التربیه و التزکیه ؟

۱- ۱) . بحار الأنوار ۳۸: ۳۳۱ .

أمّا بالنسبه إلى التربيه و التزكيه العامّه فيلاحظ فيها مقتضى حال النّاس و استعدادهم ، إذن فتكرار قوله تعالى: يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَهَ وَ يُزَكِّيهِمْ فى الآيه التى تتحدّث عن البعثه العامّه لرسول اللّه صلى الله عليه و آله لا يعنى أنّ المقصود من قوله تعالى: أُمَّهً مُسْلِمَهً لَكَ هنا هم «المؤمنين» الذين تحدّثت عنهم الآيه بقولها: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ . . بحيث يكون أفراد أُمَّهً مُسْلِمَهً لَكَ هم المسلمين العاديين ، كلّا . . إنّما المقصود من الأمّه المسلمه هم جماعه خاصّه لها صلاحيّه الإمامه ، و إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام دعوا اللّه سبحانه و تعالى لهذه الاُمّه بالإمامه ، كما أنّهما طلبا من اللّه تعالى أن يرسل فيهم واحداً منهم يكون معلماً و مربياً حتّى على مستوى هذه الاُمّه المسلمه و التلاميذ المرموقين .

موقعيه العتره من الرّساله

و من هنا نستنتج أن أساس الإمامه بالنّسبه لأئمتنا عليهم السلام الذين هم من ذريه إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام يقع فى عرض رساله رسول اللّه صلى الله عليه و آله و رساله خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله صلوات اللّه و سلامه عليه ، فكلاهما فى دعاء واحد و فى زمن واحد دعا به كل من إبراهيم و إسماعيل ، و أمّا غيرهم من ذريه إبراهيم و إسماعيل فلم يستحقوا مقام الإمامه .ثمّ إنّ الآيه الكريمه: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حيث كلمه «المؤمنين» المحلّاه بالألف و اللام تفيد العموم . فلا فرق فى آيه: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ بين ذريّه إبراهيم عليه السلام و غير ذريّه إبراهيم ، تجعلنا نميز الخطّ العامّ لكلّ آيه و نفهم الهدف الذى تتوخّاه كلّ آيه و نفرق بينهما . فبالنسبه للآيه: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ يلاحظ فيها جميع المؤمنين ، و أمّا بالنسبه للآيه التى تتناول دعاء إبراهيم و إسماعيل بحقّ ذريّتهما فنلاحظ فيها كلمه: مِنْ ذُرِّيَّتِنا . و كما قلنا سابقاً فإنّ ظاهر الآيه بقطع

النظر عن الروايات أو الروايه التى نحن بصدد عرضها هنا يحمل فى نفسه هذا المعنى بالشكل الذى بيناه .

هل المراد بالذّريه هم العرب بالخصوص؟

بعض المحققين و العلماء و المفسّرين من أهل السّنه من أمثال صاحب المنار الذى استوقفته هذه المسأله أراد أن يحمل عنوان الاُمّه المسلمه على المعنى الظاهرى الذى يتبادر للذهن فى الوهله الاولى ، أى بمعنى المسلمين ، فى هذه الحاله كيف سيتعامل مع مِنْ ذُرِّيَّتِنا ؟ ذلك أن المسلمين لا يختصّون بذريّه إبراهيم ، بل لا يختصّون بالعرب ، حيث يتواجد المسلمون فى شرق العالم و غربه ، و يتوزّعون على شعوب و قوميّات مختلفه ، و يتكلّمون بلغات شتّى ، و إذا أراد أن يأخذ بما نقوله نحن و يفهم الآيه بالشكل الّذى فهمناه ، فسوف يتزلزل أساسهم الفكرى و العقيدى ، فإذا كان المقصود من ذريتنا فى هذه الآيه الأئمّه الطاهرين عليهم السلام و إمامتهم .

فهذا يعنى التراجع عن متبنّياتهم العقائديه . إذن ما ذا يريد أن يقول فى مثل هذه الحاله؟يستفاد من آخر كلام له ، أنه فسَّر مِنْ ذُرِّيَّتِنا بالعرب ، أىّ كلّ العرب ، و يستدلّ صاحب المنار على ذلك بآخر الآيه و التى جاء فيها: إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ، حيث يقول: إن هذه العباره تشير إلى مسأله ، و هى أن العرب - عرب الصحراء - بعيدون عن الحضاره ، فالعربى الذى يأبى الرضوخ لأىّ لون من ألوان النظم الاجتماعيه كيف يمكنه تلقّى التعليم و التزكيه و التربيه؟ فجميع الضمائر من قبيل: وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَهَ و يَتْلُوا عَلَيْهِمْ تعود على العرب و لكن أين العرب من تلاوه آيات الكتاب؟ و أين العرب من التربيه و التزكيه؟ فالعربىّ الذى أنس الحرب و القتال و الغاره كيف يتسنى له الآن أن يتعلّم و يتربّى

و يتلى عليه آيـات الكتاب ؟فبحسب الظاهر هناك منافاه بين الاثنين ، بين العرب و بين كلّ من التربيه و التزكيه و التعليم و تلاوه آيـات الكتـاب . إذن كيف دعـا إبراهيم عليه السـلام بمثل هـذا الـدعاء؟ و كيف طلب من اللّه أن يبعث بين العرب رسولاً بكونه معلّماً و مربّياً ؟ فلا يوجد أىّ نوع وفاق أو تقارب بين سلوكهم و تفكيرهم و بين هذه القضايا ، فهم بعيدون كلّ البعد عنها .يقول صاحب المنار : إنّ إبراهيم و إسـماعيل عليهما السلام كانا ملتفتين إلى هذه النقطه ، و مع ذلك قالا فى آخر دعائهما: إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ، و بـالطبع هناك معانى عديـده للعزّه ، و أحـدها هى القـدره ، و العزيز هو القادر ، فقول: إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ بمعنى إنّك أنت القادر ، أى تسـتطيع بقـدرتك أن تعلِّم و تربِّى هؤلاء العرب الـذين هم بعيـدون عن الحضاره ، و بعيدون عن التربيه و التعليم . صـحيح أن الأمر بـذاته يعدُّ أمراً صـعباً و لا يتناسب مع هؤلاء ، و لكن ليست هناك أيّه صـعوبه إزاء عزّتك و قدرتك ، فبقدرتك يمكن حلّ هذه المسأله ، خاصّه إذا كانت القدره مصحوبه بالحكمه و التدبّر و التعقّل ، لا بالخشونه و الغلظه و الإجبار و الإـكراه ، فإذا كانت هناك قـدره تصـحبها الحكمه يمكن حلّ هـذه المشـكله .إذن فصاحب المنار أراد أن يخصّص قوله: مِنْ ذُرِّيَّتِنـا بالعرب ، و من ثمّ حلَّه بـذيل الآيه: إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ .و هنا يطرح هـذا السؤال نفسه و هو : هل أن كلّ العرب هم ذريّه إبراهيم و إسـماعيل عليهما السـلام ؟ و هل تنتهى كافّه القبائل العربيّه بإبراهيم و إسماعيل؟الآيه تقول: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أى ليس كـل الـذّريه ، و إنّما بعض ذريّه إبراهيم و إسـماعيل عليهما السـلام ؟ ما علاقه «ذُرِّيَّتِنا» بالعرب حتّى تكون شامله لكلّ العرب؟ و بوجود «مِنْ» التى تفيد التبعيض تبدوا المسأله أصعب من السابق . فما هو المبرّر

و الأساس فی قولنا: إنّ بعض الـذریّه هم العرب ، و کلّ الذریّه هم أیضاً عرب؟ فالعرب کانوا عباره عن طوائف و قبائل متعدّده ، و أحـد هذه الطوائف هم بنی هاشم ، و ینتهی نسـبهم إلی إبراهیم و إسـماعیل علیهما السـلام ، أمّا کلّ العرب من حیث النسب و الأصل فلیسوا من إبراهیم علیه السـلام و إن کانوا یعودون إلی زمن إبراهیم ، و من هنا فإنّ هذا النوع من التفسیر مردود .و هناک تفسـیر ثـالث أری أنه أفضـل ممّا ذهب إلیه صاحب المنار ، و هو أن نغضّ الطرف عن عباره: مِنْ ذُرِّیَّتِنا و نفسّـر قوله أُمَّهً مُسْـلِمَهً بـالمجتمع الإسـلامی ، و الاُمّه المسـلمه ، لأن هـذا التفسـیر علی الأقلّ یعطی تصوّراً صـحیحاً للمجتمع الإسـلامی حیث یجمع بین العرب و غیر العرب ، و فی الحقیقه هناک ثمّه سـنخیه بین هـذا التفسـیر و آیه: لَقَـدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ ، أمّا حصـرنا للآیه فی العرب فلا یمکن الأخـذ به ، لأنه لا یتطابق لا مع ظاهر الآیه و لا یوافق الآیه الاُخری آیه: لَقَـدْ مَنَّ اللّهُ . . . . لأنّ فی آیه ، لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ لیس المسـأله مسـأله العرب ، و إنّمـا المقصود هم المسـلمین و أتباع الرسول صـلی الله علیه و آله ، سواء کانوا عرباً ، أو لم یکونوا ، کسـلمان الفارسـی رحمه الله الـذی یمثّل أوضح مصادیق المؤمنین فی ذلک الوقت ، و کان فارسـیّاً و بعیداً عنه العروبه تماماً .إذن محصّل القول : إنّ الأساس الـذی یجعلنا نتعامل مع هذه الآیه [الآیه ۱۲۷ من سوره البقره] بخلاف تعاملنا فی فهم آیه لَقَدْ مَنَّ اللّهُ علینا . . . یکمن فی عباره وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا ، و برأیی أنّ المعنی الذی طرحناه کان علی مستوی من الوضوح .

و قـد أشار بعض الإخوه إلی أنّ أحد کتب التفسـیر تعرض إلی نفس هذا المعنی مسـتعیناً فی ذلک بالرّوایات ، لکن لا علی نحو التفصیل الذی أوردناه ، و قد راجعت التفسیر بنفسی فوجدته قد ذهب إلی ما ذهبنا إلیه بمنهجیه تختلف عن منهجیتنا بالإفاده من الروایات .

الرّوايات الشّريفه فی تفسير هذه الآيه

و الآن نستعرض روايه تتناول تفسير الآيه: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ و الآيات التی تليها ، و يمكن من خلالها التأكّد من المعنی الذی ذكرناه قبل قليل ، هذه الروايه نقلها العيّاشی فی تفسيره - و تفسير العيّاشی من التفاسير القديمه جداً ، لكنّه بحسب الظاهر لم يصل إلينا بكامله - ينقل العيّاشی عن أبی عمرو الزّبيدی عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: قلت: أخبرنی عن أمَّه محمّد صلی الله عليه و آله من هم؟ قال عليه السلام : «امَّه محمّد بنو هاشم خاصّه» . [و الظاهر هنا أن المراد من كلمه «بنو هاشم» ليس كلّ بنی هاشم و إنّما خصوص الأئمّه المعصومين و العتره الطاهره عليهم السلام و هذا ما سيتّضح بقرينه السؤال التالی الذی يسأله الراوی من الإمام عليه السلام] .قلت: «فما الحجّه فی امَّه محمّد إنّهم أهل بيته الذين ذكرت دون غيرهم؟» .فقال عليه السلام : «قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ . . . فلمّا أجاب اللّه إبراهيم و إسماعيل . . .الخ» (۱)؟ .هنا يستدلّ الإمام المعصوم عليه السلام بدليل من القرآن ، و كما هو واضح لديكم فإنّ تعامل الأئمّه عليهم السلام مع القرآن على نمطين: أحدهما: هو تفسيرهم للقرآن ، و لعلّ تفسير الإمام للقرآن من وجهه نظرنا غير منسجم مع ظاهر الآيات ، و لكن على ضوء مبادئ و اصول التفسير يبقی رأی الإمام عليه السلام كقرينه على اتجاه معيّن فی التفسير ، و ذلك استناداً إلی حديث الثّقلين و سائر الأدلّه المطروحه فی هذا الباب .و النمط الآخر فی تعامل الإمام عليه السلام مع القرآن ، هو استشهاده بالقرآن ، و فی هذه الحاله يكون الإمام عليه السلام متمسكاً بظاهر الآيه ، فالإمام المعصوم إذا استدلّ بالقرآن ،

۱- ۱) . تفسير العيّاشی: ج ۱ ص ۶۰ .

فمعناه أن القرآن يجب أن يـدلّ على ذلك المعنى بغض النظر عن كلام الإمام عليه السـلام و حديثه ، و إلّا فمن غير المعقول أن يسـتدلّ عليه السلام بالقرآن و من ثمّ يقول: بأنّ المراد من قوله تعالى معنى غير المعنى الظاهر للآيه ، فهذا لا يعتبر استدلالاً ، إنّما هو تعبّـد ، و لاـ بـدّ من قبوله ، و أمّـا فى مقـام الاحتجاج فيكون الباب مفتوحاً للاسـتدلال ، و معنى الاسـتدلال هو أنَّ القرآن فى نفسه يظهر من خلاله هذا المعنى ، و إلّا فلا يبقى هناك أىّ معنىً للاسـتدلال بالقرآن .و هنا يطلب السّائل من الإمام عليه السـلام الـدّليل ، مع العلم أن قول الإمـام عليه السـلام حجّه حتّى لو لم يـأت بالـدليل ، و لكن أحيانـاً بل مكرّراً يقـدّم الإمام عليه السـلام الدليل حتّى فى المسائل الفقهيّه . حيث نرى فى باب الوضوء أن زراره يطالب الإمام عليه السـلام بالدليل فى أن مسح الرأس غير منظور فيه استيعـاب الرأس كلّه ، فيجيبه الإمـام عليه السـلام معلّلاًـ «لمكـان الباء» (۱) فى قوله تعـالى فى آيه الوضوء: وَ امْسَـحُوا بِرُؤُسِكُمْ ۲ حيث جاء بالباء ، بخلاف ما إذا تتحـدث عن الغسل فَاغْسِـلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ حيث لا يوجد هناك (باء) ، و هذا يعنى أن الإمام يريد أن يبين لزراره:

إنـك إن أمعنت النظر بالآـيه و تحريت الـدّقه فيهـا حينـذاك يكون بإمكانك أن تفرّق بين المسـح و الغسل ، ففى الغسل تطرح مسأله الاستيعاب و أمّا فى باب المسـح فإن الباء تفيـد التبعيض ، و بناءً على هذا فإنّ المسح يكون على بعض الرأس دون البعض الآخر .نعود إلى بحثنا ، فالراوى يسأل الإمام عليه السـلام عن دليله فى أنّ المقصود بأُمّه محمّد صلى الله عليه و آله هم أهل البيت النّبى خاصّه؟ فقال عليه السـلام : قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْـماعِيلُ ، فهذه الآيات دليل على أن الأُمّه المسلمه

۱- ۱) . وسائل الشيعه ج ۳ الصفحه: ۳۶۴ ، الحديث ۳۸۷۸ .

هم عتره الرسول صلى الله عليه و آله . ثمّ يصل الإمام عليه السلام إلى هذه النتيجه فيقول: فلمّا أجاب اللّه إبراهيم و إسماعيل و جعل من ذريتهما امّه مسلمه [أى من تلك الاُمّه] من الجماعه الخاصّه ، من بنى هاشم يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَهَ . . . إلى آخر الحديث .و كما ترون فإنّ الإمام عليه السلام قد استدلّ بهذه الآيه ، و معنى استدلاله هو أنّ ظاهر الآيه يتضمّن هذا المعنى ، و بناءً على ذلك يتّضح أنّ قول الإمام من أنّ المقصود من الاُمّه هم الأئمّه الأطهار عليهم السلام ليس من باب التعبّد أو التفسير أو التأويل .

من الذى سمّاهم بالمسلمين؟

اشاره

تقول الآيه: وَ جاهِدُوا فِى اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباكُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّهَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ الكلام يدور عن الأب ، فمن هم أولئك الذين كان إبراهيم أباهم ، و هم ذرّيته؟فى الآيات التى بحثناها سابقاً عبّر عنهم القرآن الكريم و على لسان إبراهيم بقوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا ، و أمّا فى هذه الآيه بما أن ضمير المتكلم يعود على اللّه سبحانه و تعالى لذلك عبّرت عنهم الآيه الكريمه: مِلَّهَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ ، هنا الضمير «هُوَ» قد يبدو لأوّل وهله أنّه يعود على إبراهيم ، و لكن فى الواقع أنّ «هُوَ» يعود على اللّه سبحانه و تعالى ، و الموضوع له ثمّه علاقه بإبراهيم ، على اعتبار أنّ الآيه لها علاقه و مدخليه بدعاء إبراهيم ، و لكنّنا لا نستطيع أن نرجع الضمير «هُوَ» على إبراهيم باعتبار تكمله الآيه ، حيث جاء فيها: سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِى هذا . . .

أى فى الكتب الإلهيه السابقه و فى القرآن أيضاً ، و من هنا لا يحقّ لنا أن نربط الضمير ب«إبراهيم» لأنّنا لا نستطيع أن نقول بأن إبراهيم هو الذى أطلق على أئمّتنا عليهم السلام تسميه الاُمّه المسلمه . إذن لا بدّ و أن نرجع الضمير إلى اللّه سبحانه و تعالى الذى

صرّح بهذه الحقيقه على لسان القرآن: سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هذا . . .

استجابه لدعاء إبراهيم .

مؤيّدات و قرائن على التفسير المختار

ثمّ إنّ القرآن الكريم ، يذكر الهدف من ذلك بقوله: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَـهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ ، و قلنا فيما سبق أنّ الآيه تطرح ثلاث عناوين: أحدها هو عنوان الرّسول ، و الآخر هو النّاس ، و العنوان الثالث هم المخاطبين بقوله: أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ أىّ ذريه إبراهيم عليه السلام ، و قلنا : إنّ هناك قرائن كثيره يفهم منها أنّ المخاطبين هم الأئمّه الأطهار عليهم السلام .أحد هذه القرائن هو ما تطرّقنا إليها فى الآيات السابقه من سوره البقره ، و هو قوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا و قد عبر عنهم فى هذه الآيه ب أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ .القرينه الاُخرى هى قوله تعالى: هُوَ اجْتَباكُمْ ، فالاجتباء إنّما يتمُّ بشروط و مواصفات خاصّه .و القرينه الثالثه هى قوله تعالى: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَـهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ .و هناك قرينه أخيره قد أشرت إليها سابقاً ، و لكنّها بحاجه إلى شرح و توضيح ، و هى نفس قوله تعالى: وَ جاهِدُوا فِى اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ ، فالأمر بالجهاد هنا ليس موجّهاً إلى عامّه النّاس ، لما ذا؟ لأنّ القرآن تحدّث عن الجهاد فى موارد كثيره ، الجهاد فى سبيل اللّه ، و من أجل الأموال و الأنفس ، فالجهاد مع ما فيه من الصعوبه ، إلّا أنّه يخصّ الجميع ، و لا يقتصر على جماعه دون جماعه . و كلّ واحد منّا يمكنه أن يكون على نحو معيّن من المجاهده ، و لكن للجهاد درجات و مراتب .

الجهاد فی اللّه و الجهاد فی سبیل اللّه

فقوله تعالی: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا ۱ یشعرنا أنّ المجاهده فی اللّه غیر المجاهده فی سبیل اللّه ، حیث أن لها آثاراً ، و آثارها هی قوله تعالی:

لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا ، فالذی یجاهد علی حدّ تعبیر القرآن (فینا) ، أی فی کافّه الأبعاد الإلهیّه و فی جمیع الاُمور التی تمّت إلی اللّه سبحانه و تعالی بصله یقول عنه اللّه سبحانه و تعالی: لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا أی نرشدهم إلی السبیل التی تؤدّی بهم إلی اللّه ، فالقرآن الکریم أشار فی هذه الآیه الشریفه إلی المجاهده فی أعلی مراتبها ، حیث یقول تعالی:

وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ ثمّ یضیف قائلاً: حَقَّ جِهادِهِ .هل یحقُّ لنا هنا أن نذهب إلی ما ذهب إلیه أغلب المفسّرون من أن المراد فی هذه الآیه هو أن تصلّوا و تصوموا؟هل لنا أن نحمل قوله تعالی: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ علی فعل الطاعات و اجتناب المعاصی؟هل یوجد هناک ثمّه آیه اخری فی القرآن الکریم عبَّر فیه سبحانه و تعالی عن الطاعه و المعصیه بمثل هذا التعبیر؟لا شکّ أن قوله تعالی: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا یعبّر عن مقام شامخ و رفیع .

و لذلک نری أن القرآن الکریم لم یکتفِ بالمجاهده فی اللّه ، بل أضاف إلیه قوله: حَقَّ جِهادِهِ ، و الآن کیف یمکن لنا أن نفسّر ذلک کلّه بأن القرآن یرید أن یقول: ألزموا جانب الطاعه و لا ترتکبوا المعاصی؟أضف إلی ذلک قوله تعالی فی تتمه الآیه: هُوَ اجْتَباکُمْ فإنّه لا بدَّ و أن یتطابق مع ما تقدّم من الکلام ، و أن یکون من سنخه ، و بناءً علی ذلک فهل یصح أن نفسّر

الآیه بهذا المعنی و نقول: إنّ اللّه سبحانه و تعالی لمّا اجتباکم کامَّةٍ بکامل أفرادها ، إذن علیکم أن تطیعوه و لا تعصوه؟ و هنا نتساءل: أ لم یتوجب علی الاُمم السابقه اجتناب المعصیه؟ فما هی المیزه فی قوله تعالی: هُوَ اجْتَباکُمْ التی یتوجب من خلالها لزوم الطاعه و اجتناب المعصیه؟ فالاُمم الاُخری السابقه هی الاُخری أمرت بأن تلزم جانب الطاعه و تجتنب المعصیه .الآیه هنا تخاطب الأئمّه علیهم السلام و تقول: بأنّکم قد اجتباکم اللّه و اختارکم من دون خلقه ، و لذلک فإنّ المسئولیّه الملقاه علی عاتقکم و الواجبات المنوطه بکم تختلف عن عامّه النّاس و عامّه المسلمین . أنتم علیکم أن تکونوا مصداقاً لقوله تعالی:

وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا بل یؤکد فی الآیه الاُخری: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ أنکم لا بدّ و أن تجتهدوا أعلی مراتب الجهاد فی اللّه لقوله تعالی: حَقَّ جِهادِهِ ، لما ذا؟لأنّ اللّه عزّ و جلّ هو الذی اجتباکم ، أنتم قاده الاُمّه أنتم المتصدّون لمقام الإمامه ، و بدیهیّ أن المسئولیّه الملقاه علی عاتق من اجتباهم اللّه و اختارهم هی مسئولیّه عظمی ، و تختلف کثیراً عن المسئولیه الملقاه علی عاتق عامّه النّاس ، فإذا قارنّا هنا بین الآیتین ، آیه وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ و آیه: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا لرأینا أن الخطاب هنا لا یمکن أن یکون موجهاً لعامّه النّاس ، بل هو خطاب خاصّ موجّه إلی الذین اجتباهم اللّه تبارک و تعالی (۱) .

۱- ۱) . اشکال و جواب قد یقال: إنّ آیه: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ کقوله تعالی: اِتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ و الثّانیه عامّه تشمل جمیع المخاطبین من المؤمنین ، فکذلک الاولی .فنقول إنّ: اِتَّقُوا اللّهَ غیر وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ و لا توجد هناک أیه علاقه بین الاثنین .فقوله تعالی: اِتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ خطاب عام للجمع ، و الجمیع مکلّفون بالأخذ به ، أما الآیه محل البحث فقد اثبتنا بالقرائن العدیده أنها تخصّ عده معینه من المؤمنین ، و لعلّ فی الآیه وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا من المعانی ما لا یمکن أن ندرک کنهها بعقولنا .

و من هنا ، يبدو جليّاً و من خلال منطوق الآيه و الآيات التى تحدثت عن إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام ، أن المخاطبين فى هذه الآيه هم الأئمّه المعصومين عليهم السلام و لو لم تكن هناك أيّه روايه فى تفسير هذه الآيات فإن التدبّر فى القرآن يكفى للتوصّل إلى هذا المعنى ، و مزيداً للاطمينان نستشهد بروايه فى تفسير هذه الآيه لرفع أيه شبهه يمكن أن ترد فى هذا المجال .

روايه اصول الكافى

فى كتاب اصول الكافى يوجد باب فى أن الأئمّه الأطهار عليهم السلام شهداء اللّه على خلقه ، الروايه الرابعه فى هذا الباب روايه عاليه السند ، و إن كانت هناك ثمّه مناقشه فى السند ، و لكنّنا حققنا فلم نجد أىّ إشكال أو مناقشه فى واقع الأمر .الروايه عن على بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم ، و قد ناقش البعض فى إبراهيم بن هاشم ، و لكنا حققنا فى مجال الفقه فى شخصيّه هذا الرجل و تبيّن لنا أنّ الرجل ثقه ، و إمامى ، و صحيح الرّوايه ، و إبراهيم بن هاشم هذا يروى عن محمد بن أبى عمير عن ابن اذينه عن بريد العجلى - و كلّهم من الرّواه المعروفين ، إذن الروايه جيّده السند ، قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام : ما معنى قوله تعالى: وَ جاهِدُوا فِى اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباكُمْ و من هو المخاطب فى هذه الآيه الشّريفه؟قال عليه السلام : «إيّانا عنى و نحن المجتبون» .ثمّ يسأله الرّاوى عن الآيه: مِلَّهَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ .فأجابه عليه السلام بقوله: «إيّانا عنى خاصّه» .فإبراهيم أبوهم حقيقه ، ثمّ سأله عن معنى قوله تعالى: سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ، فأجاب عليه السلام : «اللّه سمّانا مسلمين من قبل فى الكتب الذى مضت و فى هذا القرآن» و عن معنى الآيه الكريمه: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ .يقول عليه السلام : «فالرسول شهيد علينا بما بلغنا عن اللّه تبارك و تعالى» . أى أنه صلى الله عليه و آله شاهدٌ عليهم على المستوى التبليغى و على المستوى العملى لما بلغهم ، ثمّ يقول عليه السلام :

فی کتاب اصول الکافی یوجد باب فی أن الأئمّه الأطهار علیهم السلام شهداء اللّه علی خلقه ، الروایه الرابعه فی هذا الباب روایه عالیه السند ، و إن کانت هناک ثمّه مناقشه فی السند ، و لکنّنا حققنا فلم نجد أیّ إشکال أو مناقشه فی واقع الأمر .الروایه عن علی بن إبراهیم عن أبیه إبراهیم بن هاشم ، و قد ناقش البعض فی إبراهیم بن هاشم ، و لکنا حققنا فی مجال الفقه فی شخصیّه هذا الرجل و تبیّن لنا أنّ الرجل ثقه ، و إمامی ، و صحیح الرّوایه ، و إبراهیم بن هاشم هذا یروی عن محمد بن أبی عمیر عن ابن اذینه عن برید العجلی - و کلّهم من الرّواه المعروفین ، إذن الروایه جیّده السند ، قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام : ما معنی قوله تعالی: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ و من هو المخاطب فی هذه الآیه الشّریفه؟قال علیه السلام : «إیّانا عنی و نحن المجتبون» .ثمّ یسأله الرّاوی عن الآیه: مِلَّهَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ .فأجابه علیه السلام بقوله: «إیّانا عنی خاصّه» .فإبراهیم أبوهم حقیقه ، ثمّ سأله عن معنی قوله تعالی: سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ ، فأجاب علیه السلام : «اللّه سمّانا مسلمین من قبل فی الکتب الذی مضت و فی هذا القرآن» و عن معنی الآیه الکریمه: لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ .یقول علیه السلام : «فالرسول شهید علینا بما بلغنا عن اللّه تبارک و تعالی» . أی أنه صلی الله علیه و آله شاهدٌ علیهم علی المستوی التبلیغی و علی المستوی العملی لما بلغهم ، ثمّ یقول علیه السلام :

«و نحن الشّهداء علی النّاس» ثمّ یفرع علی ذلک فیقول: «فمن صدق یوم القیامه صدقناه و إن کذب کذبناه» (۱) .و هذا یعنی أن أعمال النّاس کافّه عند الأئمّه علیهم السلام ، و هم مطّلعون علیها لکونهم شهداء . و میزه الشهید هو إمّا التصدیق أو التکذیب ، کلاهما یتفرّعان عن العلم و الاطلاع ، و فی فرض عدم الاطلاع لا یبقی للتصدیق أو التکذیب أیّ معنی . و یبدو أنّنا قد خرجنا عن إطار البحث ، لکن لا یخلو خروجنا هذا عن فائده ، و سنبحث فیما بعد عن وجه العلاقه بین هذه المواضیع التی أشرنا إلیها و بین أصل البحث .و علی أی حال ، فقد اتضح من التدقیق فی هذه الآیات أن لدینا مسألتان:إحداهما: إمامه الأئمّه المعصومین علیهم السلام لکونهم من بنی هاشم و ذرّیه إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام .و الأُخری: کونهم شهداء علی الناس ، و هذا یعنی أنّهم مطلعون علی أعمال الأُمّه کافّه ، و أنهم یعلمون الغیب و هذا مقتضی الآیه بغضّ النظر عن الروایات و التی بدورها تؤیّد هذا المعنی .

نتیجه البحث

فی بدایه البحث ذکرنا الآیه: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ للاستدلال بها فی موضوع الحرج ، فهی من جهه تصلح لأن تکون خیر دلیل علی

ص:

۱- ۱) . الکافی ۱: ۱۸۹ ، فی أنّ الأئمّه شهداء اللّه عزّ و جلّ علی خلقه ، الحدیث ۴ .

هـذا الموضوع ، و من جهه اخرى فـإنّ الخطـاب فى هـذه الآيه غير موجّه لكافّه الناس . و بناءً على هاتين المقـدّمتين توصـلنا بعد البحث و المناقشه إلى أن المخاطبين فى الآيه: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هم الأئمّه المعصومين عليهم السلام خاصّه .

و الآـن هـل يحقّ لنـا أن نقول: إن الآيه وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا تفيـد الحصـر؟ أىّ إننا بعـد أن أثبتنا بالشواهـد و القرائن أنّ المخاطبين هم خصوص الأئمّه عليهم السـلام . هل نسـتطيع الاستدلال على أن هذا الحكم هو حكم كلّى و عام ، و لا يتنـافى مع قولنـا: إن اللّه لم يجعـل على الأـئمّه من حرج ، و لم يجعـل على سائر النّاس أيضاً فى الـدين من حرج؟و الصـحيح أن توجيه الخطاب إلى المعصومين عليهم السـلام لا يعنى أن الحكم يختصّ بالأئمّه عليهم السلام ، بل يكون نفى الحرج حكماً عامّاً ، و لكنّه ورد فى خصوص الأئمّه لوجود مناسـبه اقتضت ذلك .و بعباره أوضـح: إن مسأله رفع الحرج فى الدين الإسـلامى مسأله عامّه ، و كما سـيتضح هذا المعنى فيما بعد من الروايات و الآيات ، فإنّ الآيه هذه فى مقام الامتنان على رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فهى بالإضـافه إلى الجوانب الاُـخرى التى يمكن الكشف عنهـا من خلال الرّوايات تبيّن لنا العنايه الربانيه التى اختصـها اللّه تبارك و تعالى بأُمّه الرسول صلى الله عليه و آله دون سائر الاُمم و الأديان السالفه ، و بالطبع فإنّ الأئمّه المعصومين عليهم السلام بما أنّهم امّه النّبى صلى الله عليه و آله بالمعنى الأعمّ مشمولين بهذه المنّه و العنايه الرّبانيه .

عود إلى قاعده الحرج

نعود إلى أصل الموضوع ، فنقول: أن موضوع نفى الحرج الـذى تحدثت عنه الآيه الشّـريفه وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ موجّه بالدّرجه الاُولى إلى الأئمّه المعصومين عليهم السلام إلّا أن كون الخطاب القرآنى موجّهه إلى الأئمّه ، لا يعنى أن

الحكم يقتصر على الأئمّه فقط ، بل هم كسائر المسلمين قد شملتهم العنايه الإلهيّه ، و لكننا إذا أردنا أن نثبت أن دليل نفى الحرج هو دليل عام يشمل الأئمّه عليهم السلام و كذلك سائر النّاس ، لا بدّ لنا أن نستمد العون من الخارج ، أى من الأحاديث و الرّوايات .و السّؤال هو: هل يمكننا أن نستفيد من نفس الآيه الشّريفه شمول الحكم لسائر النّاس و عدم اختصاصه بالمعصومين عليهم السلام ، أو لا يمكننا ذلك؟و للإجابه على هذا التساؤل نقول: إن عباره فِى الدِّينِ فى قوله: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ تشعر بأن نفى الحرج أنما يتعلّق فى أحكام الدين الإسلامى ، فتكون قرينه على أن هذه الميزه متأصّله فى هذا الدين ، فلا تختص بأفراد معينين .و كيف كان ، فالأمر سهل بعد الرّجوع إلى الرّوايات الشّريفه الناظره إلى هذه الآيه الكريمه ، و التى سنذكرها بالتفصيل فيما بعد ، و فى أحدها ، أن أحد الرواه عثرت قدمه فأنقطع أظفر القدم ، فغطاها بشىء ، فسأل الإمام عليه السلام ، إذا توضّأ كيف يمسح؟ فأجابه عليه السلام بقوله: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أى إنّك لو لم تكن تسألنى فاجيبك ، لكان من الممكن لك أن تستفيد هذا المعنى من نفس الآيه .إذن هناك ثمّه اختلاف بين عموميه الخطاب و عموميه الحكم . نحن بامكاننا أن نستفيد من ظهور الآيه فقط - و بغض النظر عن الروايات - عموميه هذا الحكم ، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن هذا الحكم العامّ فى هذه الآيه قد تمّ تطبيقه فى خصوص الأئمّه المعصومين عليهم السلام يظهر من سياق الآيه ، فاللّه عزّ و جلّ يخاطب الأئمّه المعصومين عليهم السلام بأن يجاهدوا فيه [أى فى اللّه] حق جهاده ، و هذا أعلى مراتب الجهاد ، و مع ذلك فأنّ للجهاد هذا مهما بلغت درجته حدوداً ، و حدوده هى قوله تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أن عليكم أن

تجاهدوا ، و لكن لا بالشكل الذى يسبب حكم الحرج و المشقه المجهده الخارجه عن حدود المتعارف .

الآيه الثّانيه: مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

اشاره

و هناك آيه اخرى ذكرت فيها كلمه «الحرج» و هى فى سوره المائده التى تتضمّن أحكام الوضوء ، و الغسل ، و التيمم ، و تبدأ الآيه بقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ١ .و فى قوله تعالى: جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ إشاره إلى الوضوء ، و فى قوله:

لامَسْتُمُ النِّساءَ يشير إلى الغسل ، و تختم الآيه لحديثها بالكلام عن التيمم .و هنا توجد نقطه هامه و التى تشكل بحثاً تفسيرياً بالإضافه إلى كونها بحثاً فقهياً فى الطهاره ، و هى أنّ الآيه قرنت بين المريض الذى يضر الماء به ، و بين المسافر و المحدث ، مع العلم أن المريض لا يحتاج إلى التيمم إلّا إذا كان محدثاً .و قد بحثنا هذه النقطه بشكل موسع فى كتاب الطهاره و فى غيره ، و لا نريد أن نخوض فى هذا الموضوع . و لكن نقول بإجمال: إن الآيه تشير إلى ثلاث موارد يجب فيها التيمم ، أحد هذه الموارد هو المريض ، و الآخر هو المسافر الذى لا يجد ماءً ، و الثالث هو المحدث الذى لا يجد ماءً . و بعد أن تذكر الآيه الموارد الثّلاثه تقول:

فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ و إذا تتبعنا سياق الآيه نجد أن الآيه تشير إلى موضوع التيمم .بعد ذلك كلّه تتابع الآيه سياقها القرآنى بقوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ، و هنا بامكاننا أن نعتبر هذه العباره تعليلاً لما سبق ، حينئذٍ يواجهنا هذا السّؤال و هو: هل أنّ هذا التعليل شامل لكلّ الأحكام التى ذكرتها الآيه ، أى لهذه الطّهارات الثلاث ، أم أنّ التعليل هو فى خصوص التيمّم فقط ، و ذلك لأنّ التيمّم فيه جانبان: جانب عدم ، و نفى حيث ينتفى مع التيمّم كلّ من الوضوء و الغسل ، و هناك جانب إثبات و وجوب ، و هو وجوب التيمّم . فمعنى أن يتيمّم المكلّف بدل الوضوء ، أنّ المكلف إذا سقط عنه الوضوء لا يبقى بدون تكليف ، و لا يسقط عنه الواجب الذى وجب الوضوء كمقدّمه له .و بناءً على ذلك ، فإنّ ما جاء فى مقام التعليل إذا قصرناه على التيمم ، أى قلنا :

إنّ السّبب فى أنّ المريض لا وضوء عليه و المسافر يسقط عنه الوضوء ، و الغسل ، و كذا الحال بالنّسبه لمن لا يجد ماءً و هو قوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ إنّما يريد أن ينفى سقوط التكليف لتفادى المشقّه و الكلفه فى نفس الوقت ، لأنّ استعمال الماء إذا كان مضرّاً بالمريض ، فإنّه سيوقعه فى حرج شديد عند الوضوء . سؤال: و هنا قد يسأل البعض: ما هى مدخليّه قوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ بالنسبه لمن لا يجد ماءً ؟ أى لا معنى للحرج باعتبار أنّ المكلف لا ماء لديه ، و لا يمكنه أن يتوضأ بالتراب ، أو يغسل بغير الماء؟ الجواب: كما ورد فى الفقه هو أنّ قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا ماءً يدلّ على أنّ الملاك ليس افتقاد الماء بالمرّه ، و إنّما عدم الوجدان ، و هذا يقع فى حدود معيّنه .

و لذلك يقال: إنّ على المكلف أن يقطع كذا مسافه بحثاً عن الماء فى المناطق الرخوه ،

و كذا مسافه فى الأراضى الصلبه . إذن عدم وجود الماء لا يراد به الإطلاق ، أو المعنى الحقيقى للكلمه ، لأنّه لو لم يكن هناك ماء حقيقه ، لما كان باستطاعه المكلّف أن يتوضّأ ، أو أن يغتسل .أمّا لو فسّرنا عدم وجدان الماء بما هو متعارف عليه فى الفقه ، حينئذٍ سنصل إلى هذا الحكم ، و هو أنّ المكلف الذى لم يجد ماءً فى المنطقه التى يتواجد فيها ، لا يجب عليه أن يقطع مسافات بعيده بسيّارته مثلاً بحثاً عن الماء ، و ان كان يحتمل الوصول إلى الماء ، و لكن هذا ليس هو الملاك ، لأنّه لو كان الملاك هو عدم وجدان الماء حقيقه ، لانتفى وجوب الوضوء و الغسل من الأصل ، و لا يوجد حينها أىّ مبرّر للحديث عن الحرج .و أمّا عدم الوجدان بمعناه الفقهى ، فيمكن معه أن نتصوّر هذا المعنى ، و هو أن يكون واجباً على المكلّف أن يحصل الماء بأىّ شكل من الأشكال ، و بأىّ طريقه ، و من أىّ مكان كان ، سواء من البحر أو من الصحراء للوضوء و الاغتسال ، و هنا يأتى قوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ، فيسقط عن المكلّف الوضوء و الغسل للحرج و المشقّه .إذن ، محصّله الحديث أنّ الآيه: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ إذا خصّصناها بالتيمم ، يكون فيها جانبان: الجانب الأوّل: هو نفى وجوب الوضوء و الغسل ، و قوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ فيه إشاره إلى هذا الجانب ، فالمريض لا وضوء عليه ، و المسافر لا وضوء و لا غسل عليه ، و كذا الحال بالنسبه لمن لا يجد ماءً ، و أمّا تتمّه الآيه و هى قوله تعالى: وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ فهى ناظره للجانب الإثباتى للتيمّم . أى أنّه بعد ما ارتفع وجوب الوضوء و الغسل نظراً للحرج ، وجب التيمّم ، لما ذا؟

هنا يأتى التعليل ، و هو: لأنّ اللّه يريد أن يطهّرنا ، و التراب أحد الطهورين و من ثمّ يقول تعالى: وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ، و بناءً على ذلك فإنّ هذه الآيه الشّريفه يمكن أن تكون من الأدلّه على قاعده نفى الحرج .و هنا لا بدّ من الإشاره إلى نقطه هامّه ، و هى أنّ اللّه سبحانه و تعالى عند ما يقرّر بأنّ المريض لا يجب عليه الوضوء ، لأنّه لم يرد أن يجعل عليه من حرج ، هنا المريض أحد موارد نفى الحرج ، و لا خصوصيّه بحيث تجعل الحكم يختصّ به ، فمسأله عدم وجوب الوضوء ، و عدم وجوب حكم الغسل ليس فيها أيّه خصوصيّه معيّنه ، و إنّما هى موارد و مصاديق للموضوع الأساسى ، و ذلك لأنّ قوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ جاء بمثابه التعليل ، و كما تعلمون فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً ، فالتعليل معنى عامّ يصدق فى هذه الموارد و فى غيرها . و بذلك تصبح هذه الآيه أحد الأدلّه القرآنيه على قاعده الحرج ، خاصّه و أنّ كلمه الحرج قد وردت فى الآيه نصّاً .

التعليل و رجوعه إلى الطهارات الثلاث

أمّا على مستوى الاحتمال الآخر ، و هو أنّ قوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ له علاقه بالآيه بكاملها ، و ليس من باب نفى الحرج فى خصوص التيمم الذى أشرنا إليه فى الاحتمال السابق ، أى أنّه مرتبط بالطهارات الثلاثه ، هنا قد يطرح هذا التساؤل ، و هو ما معنى قوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ؟ هذا أوّلاً .و ثانياً: إذا أخذنا بهذا الاحتمال ، فهل يبقى هناك مجال للحديث عن قاعده (نفى الحرج) و الاستدلال عليها بالآيه الشّريفه؟إذن علينا أوّلاً أن نرى ما هو معنى الآيه فى ضوء هذا الاحتمال؟ لا شك أنّ

الآـیه و بناءً علی هـذا الاحتمال أیضاً تبقی فی مقام التعلیل ، فلا فرق بین هـذا الاحتمال و الاحتمال الأوّل ، و لکن السؤال: ما هو وجه التعلیل فی هـذا الاحتمال؟التعلیل هنا لبیان العلّه فی وجوب الوضوء ، أی للجواب علی هذا السّؤال و هو: لما ذا إذا قمتم إلی الصـلاه علیکم أن تغسـلوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ ؟ و لمـا ذا إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ؟ و ما هی العلّه فی أنّکم لو کُنْتُمْ مَرْضـی أَوْ عَلی سَـفَرٍ و لم تجـدوا ماءً علیکم أن تیمّموا صَـعِیداً طَیِّباً ؟ ففی جمیع هـذه الموارد یأتی التعلیل فی خصوص الجانب الإثبـاتی للحکم .و لنـا أن نتسـاءل هنـا کیف یمکن للتعلیـل أن یکون فی الجـانب الإثبـاتی للحکم؟ و الجواب: أنّ اللّه تبارک و تعـالی یریـد أنّ یـبیّن أن مـا ألزمکم به عنـد الصـلاه من الوضوء أو الغسـل أو التیمّم ، فلاـ اریـد بـذلک أن أشقّ علیکم أو أثقل کـاهلکم ، إنّما أقصـد بـذلک هـدفاً أسـمی و أعلی . و هـذا الهـدف الـذی أبتغیه یخصّـکم أنتم ، و یعود علیکم بالمنفعه ، و هو تطهیرکم ، أی اریـد بـذلک أن تحصـلوا علی طهاره النفس و طهاره البـدن أیضاً . بناءً علی ذلک و لتحقیق هـذا الهدف السامی هـل یعتبر الوضوء أمراً حرجیّاً؟ و هل یعـدّ الغسل عملاً صـعباً؟ و هل التیمّم شاقاً؟و مثال ذلک ، أن یقول الأب لابنه : یا بنیّ إنّما أوجب علیک الـذهاب إلی المـدرسه صبیحه کلّ یوم ، لا لکی أشقّ علیک ، أو أزیـد فی عنائک ، بل أریـد بـذلک أن تتعلّم و تحصـل علی مکانه علمیه سامیه فی المجتمع .إذن، إذا قلنا بأنّ الآیه: ما یُرِیـدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ تتعلّق بالأحکام الثلاثه ، و بالجانب الإثباتی لهذه الأحکام ، أی أنّ اللّه سبحانه و تعالی أراد أن یقول:

إنّی مـا أوجبـت الوضـوء و لاـ الـتیمّم و لاـ الغسـل لکی أشـقّ علیکم ، أو أجعلکم فی حرج ، و إنّمـا أردت أن أطهّرکم ، و هـذا المعنی یتطـابق مع تعبیراتنا العرفیّه الشائعه ، و لکنّه خارج عن إطار بحثنا ، و لا علاقه له بقاعـده نفی الحرج ، و السـبب فی ذلک هو

أنّ قاعـده نفی الحرج إنّما تسـتخدم عنـد ما تکون لدینا إطلاقات و عمومات فی الجانب الإثباتی للحکم ، و نرید أن ننفی بعض هذه الأحکام بواسـطه هذه القاعده .فمثلاً ، إذا کان الصوم یشـکل حرجاً بالنسبه لأحد المکلّفین ، هنا یسقط وجوب الصیام الذی یفهم من قوله تعـالی: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیـامُ و تـأتی قاعـده نفی الحرج هنـا لتنفی بعض الأحکـام الـتی تفهم بمقتضـی الإطلاقـات الموجوده فی الآـیه ، و لو لم تکن هـذه القاعـده ، لاـقتضت الإطلاقـات وجوب الصوم علی الإنسان و لو کان فی مرض الموت ، کالصلاه التی تجب حتّی علی الغریق الذی یلفظ أنفاسه الأخیره ، و علیه أن یؤدّیها فی لحظه أو لحظات ، إذن قاعده نفی الحرج فی الحقیقه هی قاعـده نفی الحکم ، حیث تواجه الـدلیل الذی یرید أن یثبت الحکم من خلال الإطلاق فی کلّ الموارد حتّی فی موارد الحرج ، فتنتفی ذلـک الحکم . لـذا یعبّر عنها بالنفی [ما جعل علیکم من حرج] فهناک إشاره إلی أنّ الأحکام المسـتلزمه للحرج غیر مراده للشارع . و جعل الجاعل و إرادته الجدیّه لم تبتن علی أساسـها ، حتّی و لو کان مقتضـی الإطلاق یفیـد الثبوت فی موارد الحرج .و من هنـا نتوصّـل إلی هـذه النتیجه ، و هی أنّ مجرّد وجود کلمه (الحرج) فی هـذه الآـیه: مـا یُرِیـدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ لاـ یعنی أنّهـا من أدلّه نفی الحرج ، بل یجب علینا أن نبحث هل أنّ التعلیل ناظر إلی التیمّم ، أو لا؟و کما أشـرنا سابقـاً هنـاک جانبـان فی التیمّم: جـانب نفی ، و هو عـدم وجوب الوضوء و الغسل ، و جانب إثباتی و هو التیمّم ، فإذا کان هـذا التعلیـل فیمـا یخصّ التیمّم فی جـانب النفی ، حینئـذٍ یمکن أن نعـدّه من الأـدلّه علی بحثنـا هـذا . و إذا کـان یتعلّق بکلّ الأحکام الموجوده فی الآیه و فی جانبها الإثباتی ، أی ذکر السـبب و العلّه فی وجوب الوضوء و وجوب الغسل و التیمّم ، حینـذاک تکون الآیه خارجه عن إطار بحث قاعده نفی الحرج .

مساعده الظهور للاحتمال الأوّل

و هنا قد يقال: هل إنّ ظاهر الآيه يفيد الاحتمال الأوّل ، و بذلك تكون الآيه من أدلّه نفى الحرج ، أو أنّ ظاهرها يدلّ على الاحتمال الثانى فتخرج الآيه عن إطار بحثنا هذا؟لقائل أن يقول: إنّ الآيه فيها إجمال من جهه متعلّق التعليل ، فلا يمكن استظهار عود التعليل إلى التيمّم فقط ليصحّ الاستدلال بالآيه الشّريفه .و التحقيق أنّه بالإمكان العثور على ما يرجّح الاحتمال الأوّل . لأنّ اللّه سبحانه و تعالى ذكر فى باب الغسل: إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ، فعبّر عن الغسل بالتطهير .

و علاقه الوضوء و الغسل بالتطهير علاقه واضحه ، خاصّهً و أنّ التطهير يتضمّن طهاره الجسم أيضاً ، إذن الماء مطهّر ، و هذا معلوم و مفروغ عنه ، أمّا بالنسبه للصعيد - سواء كان المراد منه التراب الخالص ، أو مطلق وجه الأرض - [هذا ينبغى أن نبحثه فى التيمم] ، فهو ما لا يستأنس به ، إذ لا علاقه للتمسّح بالتراب بالطهاره ، بل يمكن اعتبارها ضدّ الطّهاره ، و أنّها عمليّه مشفوعه بالقذاره .هنا احتمل [و لا أقول أقطع] أنّ قوله: وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ يتعلّق بنفس التيمّم خاصّه ، أى أنّ اللّه سبحانه و تعالى فى صدد الإجابه على الاستفهام الذى قد يتبادر إلى الذهن عن طبيعه الأمر بالتيمّم و علاقه التراب بالطهاره ، فيقول :

يطهّركم به .و بناءً على ذلك يستبعد أن يكون قوله تعالى: يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ عائداً على قوله فيما سبق فَاطَّهَّرُوا فى باب الغسل و فى باب الوضوء ، و هذا يؤيّد أن يكون قوله: يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ إنّما هو فى خصوص التيمّم . فاللّه عزّ و جلّ يريد أن ينبّه الإنسان إلى أنّ مسأله التيمّم لا تتلخّص بالصوره الظاهريّه للتيمّم ، بل يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ بذلك .

و فی تتمّه الآـیه یقول تعـالی: وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ فهنـا إشـاره إلی مسـأله التیمّم ، فالإتمـام لاـ یمکن أن یتصوّر إلّـا إذا کان أصل النعمه موجوداً . فمـا هو أصـل النعمه؟أصـل النعمه الطهـاره ، سواء بـالوضوء أو الغسـل ، فـإذا لم تتحقّق الطهـاره بالوضوء و لا بالغسـل بالمعنی الـذی تصوّره الآیه الکریمه ، و بالتالی إذا لم تتحقّق أصل النعمه فإنّ التیمم کفیل بإتمام النعمه . محصّـله القول: إنّ هذه المؤیّـدات التی ذکرناهـا بالإضـافه إلی القرائن الاُخری من قبیل أنّ مسأله التیمّم جاءت فی آخر الآیه و تبعها قوله تعالی: ما یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ تشـکّل ظهوراً فی الآیه الشـریفه علی أنّ قوله: ما یُرِیدُ اللّهُ تتعلّق بالتیمّم ، و حینئذٍ تکون الآیه صالحه للاسـتدلال بها علی قاعده نفی الحرج .و لکن قد یدّعی البعض أنّ الآیه فی ظهورها تشمل الطهارات الثلاث ، أو أنّها مجمله من هذه الناحیه . و فی هذه الحاله تخرج الآیه من کونها دلیلاً علی قاعده الحرج .

الآیه الثالثه: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمْ الْیُسْرَ وَ لَا یُرِیدُ بِکُمْ الْعُسْرَ

اشاره

من الآیات التی استدلّ بها علی هذه القاعده هی الآیه الشریفه فی سوره البقره الوارده فی سیاق الحدیث عن مسأله الصوم ، حیث یقول سبحانه و تعالی:

وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّهٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ۱ .فقوله: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ، وردت فی مقام

التعليل . و الآيه الشّريفه فى البدايه تذكر التكليف الشرعى ، و هو صوم شهر رمضان ، مدّته و طبيعته ، ثمّ بعد ذلك تستثنى الآيه طائفتين من الناس: أحدهما المريض ، و الآخر المسافر ، حيث يقول تعالى: وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ ، أى على المريض أن يصوم هذه المدّه المقرّره فى غير شهر رمضان ، و كذا المسافر .و ما نلاحظه هنا هو وجود نوع من التناسب . أو إن شئت فقل نوع من السنخيّه بين الحكم و التعليل ، ففى هذه الآيه هناك حكمان ثبوتيّان ، يخصّ أحدهما غير المريض و غير المسافر فى شهر رمضان ، و الحكم الآخر هو للمريض و المسافر فى غير شهر رمضان ، إذن هذان حكمان ثبوتيان ذكرتها الآيه ، و يعلّل اللّه سبحانه و تعالى ذلك بقوله: وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ هذا التعليل يخصّ جانب النفى ، و الذى يستفاد من الحكم الثبوتى الثانى .و كما قلنا فى باب التيمّم من وجود حكمين: أحدهما: عدم وجوب الوضوء و الغسل . و الآخر: وجوب التيمّم .هنا أيضاً يوجد حكمين فى خصوص المريض و المسافر ، أحدهما: أنّ المريض و المسافر لا يجب عليهما الصيام فى شهر رمضان . و الآخر: تعيّن الصيام عليهما فى غير شهر رمضان .إذن ، الآيه كأنّها تدلّ على أنّ المريض و المسافر لا يجب عليهما الصوم فى شهر رمضان ، لأنّ اللّه تعالى قال: وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ فمن البديهى أنّ صوم شهر رمضان بالنسبه للمريض فيه عسر و مشقّه ، و كذا الحال بالنسبه للمسافر خصوصاً فى الأزمنه السابقه ، ما نريد أن نؤكّد عليه هو أنّ قوله تعالى: وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ يخصّ جانب النفى لا الجانب الإثباتى ، لأنّ الجانب الإثباتى لا يتناسب

مع قوله: وَ لا يُرِيدُ بِكَمُ الْعُسْرَ ، و بذلك تكون النتيجه: أنّ اللّه عزّ و جلّ أسقط حكم الصيام فى شهر رمضان على المريض و المسافر ، فالعسر سبب فى إسقاط وجوب الصوم ، مع ما فى الصوم من أهميّه و خطوره التى تعلم من خلال وجوب الكفّاره التى تترتّب على المكلّف إذا أفطر فى شهر رمضان .و ما نحن بصدد إثباته الآن هو أصل قاعده نفى الحرج . و بيان المعنى الإجمالى لهذه القاعده من خلال الاستدلال بهذه الآيات الشريفه ، فى قبال من أنكر قاعده نفى الحرج من الأساس ، و أنكر وجودها كأصل فقهى و إسلامى .

هل أنّ العسر مختصّ بالصوم؟

فى هذه الآيه طرحت مسأله العسر ، و من هنا لقائل أن يقول: لعلّ هذا المعنى يختصّ بالصوم فقط لخصوصيّات موجوده فى الصوم ، و لذا فإنّ قاعده نفى الحرج لا تكون عامّه ، و لا يمكن الاستفاده منها فى إثبات المدّعى .و للردّ على هذه الشّبهه هناك نقول: بأنّ هذا التعبير جاء فى مقام التعليل ، و الألف و اللام فى قوله تعالى: وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ تدلّ على العسر المترتّب إثر وجوب الصوم على المريض و المسافر ، أى أنّ (ال) هنا العهديه ، كما أنّه قد يفهم من ظاهر الآيه أنّ الألف و اللام هى لبيان الجنس و الماهيّه ، فقوله تعالى: وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ يعنى طبيعه العسر ، جنس العسر ، و بذلك لا يوجد أى مبرّر للقول بأنّ الحكم يختص بالصوم لوحده ، فإذا استلزم الصوم العسر يسقط . صحيح أنّ موضوع الآيه هو الصوم ، لكن لو كنّا نحن و الآيه لأمكن استنباط شموليّه القاعده المذكوره لجميع موارد العسر و الحرج .إذن مسأله العسر هى من العناوين المذكوره فى الآيات و التى يرتفع بها التكليف عن عهده المكلّف .

الآیه الرّابعه رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَیْنَا إِصْراً

اشاره

و الآـیه الاُـخری هی قوله تعـالی فی آخر سوره البقره: رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْـراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا ۱ و استناداً إلی المتون الروائیه فإنّ اللّه سبحانه و تعالی یحکی فی هذه الآیه جمله من الأدعیه التی دعا بها رسول اللّه صلی الله علیه و آله ربّه لیله المعراج و توجد هناک روایه فی هذا الباب قد نتطرّق إلیها فی بحثنا الروائی ، و مجمل القول إنّ الرسول الأکرم صـلی الله علیه و آله دعـا اللّه سـبحانه و تعـالی بهـذا الـدعاء: رَبَّنـا وَ لاـ تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْـراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا و یفهم من قوله هـذا أنّ الرسول الأکرم صـلی الله علیه و آله طلب من اللّه سـبحانه و تعالی أن یمنَّ علی امّته بمزیّه ، و هی أن یرفع عن امّته الإصـر الـذی حمله علی الاُمم الماضیه . هنا لا بدّ و أن نحدّد معنی «الإصر» بدقّه .المعنی الإجمالی للإصر هو العبء الثقیل جدّاً و الشّاق . إذن ، الرسول الأکرم صـلی الله علیه و آله یدعو اللّه عزّ و جلّ بأن یرفع هذه العبّ الثقیل عنه و عن امّته ، و ورد فی الرّوایات نماذج و صور متعـدّده عن طبیعه التکالیف الشاقّه التی کانت علی الاُمم السالفه و التی دفعها اللّه سـبحانه و تعالی عن هذه الاُمّه رحمه منه و امتناناً . و منها الروایه المأثوره عن الرسول الأکرم صـلی الله علیه و آله حیث یقول: «جعلت لی الأرض مسجداً و طهوراً» (۱) .و لقائـل أن یقـول: مـا هی المزیّه الـتی منّ اللّه بهـا علی رسوله و علی امّته فی هـذا الحـدیث الشـریف؟و الجواب: إنّ قول الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله : «جعلت لی الأرض مسجداً» یعنی أنّ کلّ الأرض جعلت محلّاً للعباده ، و إن کانت هناک أفضلیّه فی بعض الأماکن علی

۱- ۲) . صحیح البخاری ج ۱ ، الصفحه ۹۱ ، باب التیمّم .

غیرهـا ، فالمساجـد أفضل من غیرها من الأمکنه ، و المساجـد نفسـها تتفاوت من حیث الأفضـلیه ، و المشاهـد المشـرفه أیضاً لها أفضلیتها ، إلّا أنّه لا یشترط فی صحّه الصلاه أن تؤدّی فی المسجد ، مع أنّ الوارد فی الرّوایات أنّ الاُمم السالفه کانت لها أماکن مخصّصه للعباده بحیث لو أنّهم أرادوا أن یعبـدوا اللّه عزّ و جلّ خارج هـذه الأماکن لما صـحّت عبادتهم . لذا کان البعض منهم یضـطر أن یقطع المسافـات الشاسـعه للوصول إلی هـذه البقـاع المخصّصه للعبـاده بغیه أن یحرز جـانب الصـحّه فی عبادته .و فی المقابل نجد أنّ الأرض جعلت لرسول اللّه صـلی الله علیه و آله مسـجداً . لذلک جاز للمسلم أن یقیم الصلاه فی أیّ مکان شاء ، فکلّ مکان یصـدق علیه اسم الأرض ، یصـلح لأن یکون مسـجداً و کذا الحال بالنسـبه لطهوریّه الأرض ، حیث أنّ التیمّم هو من المزایا التی امتازت بها هـذه الاُمّه المرحومه . و کان العنوان العامّ الذی یفید التیمم هو أنّ «التراب أحد الطهورین» . أمّا فی الاُمم السـالفه فلا یوجـد شـیء من هـذا القبیـل .فمن التکـالیف الشـاقّه الـتی کـانت مفروضه علی الاُمم السـابقه هو أنّهم إذا أصـابت أجسامهم نجاسه ، و خاصّه إذا کانت النجاسه بولاً فلا یطهرون إلّا إذا اقتطعوا تلک القطعه المتنجسه من الجسم بالمقاریض (۱) . و ظاهر عباره الروایه یتعیّن من خلالها قصّ الجلـد بالمقراض بالقدر المتنجّس حتّی یطهر . أمّا بالنسـبه للاُمّه الإسـلامیه فقد جعل اللّه المـاء مطهراً ، بحیث إذا تنجّس المکلّف من أعلی رأسه إلی أخمص قـدمیه فبإمکـانه أن یتطهّر بالماء .و تـذکر الروایه بعض الواجبات و التکالیف التی قد تبدو بعضها شدیده

۱- ۱) . الوسائل ۱: ۱۳۳ ، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق ، الحدیث ۴ ، و الروایه و إن کانت صحیحه إلّا أنّ العقل لا یساعد مضمونها ، و لا بدّ من التأویل فیها . و من البعید أن یکون المراد ظاهرها .

الغرابه ، و الآـیه الکریمه: رَبَّنـا وَ لاـ تَحْمِـلْ عَلَیْنا إِصْـراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا تؤیّـد هـذا المعنی . و کما أشـرنا سابقاً فی خصوص دعاء إبراهیم و إسـماعیل علیهما السلام ، فإن اللّه عزّ شأنه عند ما یحکی دعاء أحد الأنبیاء ثمّ یسکت ، فهذا یعنی ، أن الـدّعاء قـد اسـتجیب ، و إلّـا لکـان من غیر المناسب نقل هـذا الـدعاء ، و مع نقله و عـدم إجابته یتحتّم علی اللّه عزّ و جلّ أن یردّ بالنفی علیه .إذن ، المنظور فی الآیه لیس مجرّد دعاء الرسول ، و إنّما دعاء یستتبعه استجابه .

و هنـا کلمه «إِصْـراً» جاءت فی سیاق النفی ، و هی تفیـد العموم ، أی: لا تحمّلنا أیّ إصـر فی أیّ من التکالیف . إذن الآیه تطرح معنیً عامّاً و کلیّاً .

الاستدلال بصدر الآیه و بیان المراد من «الوسع»

بعـد ذلک تأتی فقره جدیده من الدعاء و هی قوله تعالی: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَهَ لَنا بِهِ ، و المتتبع لسـیاق الآیه یجد أنّ هناک ارتباطاً خاصّاً بین صدر الآیه:

لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْـعَها و بین الفقره من الـدعاء ، و هی رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَهَ لَنا بِهِ و قـد عدّ المحقّق النراقی رحمه الله فی کتابه العوائـد قوله: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْـعَها من الأدلّه التی یسـتدلّ بها علی قاعده نفی الحرج ، و أنّها دلیل مسـتقل عن هـذا المضـمار ، و تبعه فی ذلک المحقّق البجنوردی رحمه الله فی کتابه «القواعـد الفقهیه» .و الآن لنری هل هی کذلک ، أم لا؟ هنـا لاـ بـدّ أن نبحث المسأله من جهتین: الجهه الأُولی: هو أنّنا نعلم مسـبقاً أنّ القـدره العقلیّه تعتبر شـرطاً عقلیاً فی تعیّن التکلیف بالنسـبه للإنسـان ، فلو أمر رجـلٌ ابنه بالقیام بعمل لا یقـدر علی إنجازه بالمرّه ، لاسـتقبح العقلاء منه ذلک . لأنّ العقل یقرّر هـذه الحقیقه ، و هی أنّه لا معنی أن تأمر

و تنهی أو تزجر شخصاً لا حول و لا قوّه له علی القیام بعمل معیّن أو ترکه . و هذا أمرٌ بیّن و واضح ، و فی باب الاُصول هناک بحث بحثه سیّدنا الأستاذ الأعظم الإمام – مدّ ظلّه العالی – و بحثناه أیضاً تبعاً للسیّد الاُستاذ ، و مفاده أنّ التکالیف العامّه هل یشترط فیها القدره؟و أمّا کون العجز عن القیام بالتکلیف هل هو معذّر ، أم لا؟ فهذا بحث آخر .المسأله هی: أنّ التکلیف حتّی لو کان تکلیفاً غیر عامّ ، فإنّه یشترط فیه القدره علی أدائه ، فإذا لم تتوفّر القدره ، یفقد التکلیف معناه ، و السیّد الإمام – مدّ ظلّه العالی – یری هذا المعنی .بعد أنّ اتّضح لنا هذا المعنی ، ننتقل إلی الآیه الشریفه: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها هل المقصود من الآیه هو القدره العقلیّه؟ نستبعد ذلک ، لأنّ ظاهر قوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها فی مقام الامتنان علی کافّه المکلّفین فی جمیع الملل و الأدیان . فالآیه لا تقول: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها فی هذه الاُمّه و فی هذه الشریعه ، بل معناها أنّ المکلّف یکلّف بقدر وسعه دائماً .و کما أنّ الظّلم ممتنع الصدور منه تعالی ، کذلک تکلیف الإنسان بما لا یطاق .

فالمسأله مسأله امتنان ، بالإضافه إلی الشرط الذی یستقلّ به العقل . و فحوی اشتراط القدره هی أنّه مع عدم وجود القدره لا یبقی هناک أیّ معنی للتکلیف .و من هنا نفهم أنّ الوسع لیس بمعنی القدره العقلیّه ، و لا یعنی الوسع ما یشترط العقل فی مسأله التکلیف . إذن ما ذا یرید بالوسع؟ هل من الممکن أن نضع مسأله الوسع مقابل مسأله الحرج فنقول: لا یکلّف اللّه نفساً إلّا ما لا یکون حرجیّاً علیها؟الفقهاء الذین استدلّوا بهذه الآیه استندوا إلی هذا الرأی ، و منهم المحقّق النراقی رحمه الله فی العوائد و المحقّق البجنوردی قدس سره فی القواعد الفقهیه ، و یفهم موقفهم هذا من خلال استدلالهم بهذه الآیات ، علماً أنّ هذین العلمین لم یعلّقا علی هذه الآیه ،

و لکن من الطبیعی أن یکون رأیهم هو أنّ الآیه: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها یعنی إلّا ما لا یکون حرجیاً علیها . و إذا حملنا هذه الآیه علی هذه المعنی فستدرج ضمن أدلّه نفی الحرج .و لکن هذه الآیه لا تدلّ علی هذا المعنی ، و الدلیل علی ذلک هو الفقره التی تبعت قوله تعالی: رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً . . . و هی قوله: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَهَ لَنا بِهِ هذه الفقره من الآیه تعرّض مسأله اخری غیر مسأله الإصر و غیر مسأله الحرج ، فمسأله الحرج و مسأله الإصر صیغتا بصوره دعاء .و السؤال الآن: ما ذا یرید رسول اللّه صلی الله علیه و آله بدعائه هذا: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَهَ لَنا بِهِ ؟ هل یرید أن یقول: لا تحمّلنا ما تقصر عنه قدرتنا العقلیه؟ هذا الأمر یقرّ العقل بقبحه ، و هو قبیح بالنسبه للأشخاص العادیّین ، فکیف لا یکون قبیحاً بالنسبه للّه تعالی؟و إذا أراد اللّه أن یکلّف الإنسان بما لا یقدر علیه ، فما هو المبرّر لهذا الدعاء:

رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَهَ لَنا بِهِ بعد بیان مسأله الحرج و مسأله الإصر؟و من جهه اخری لا یمکن أن تطرح مسأله القدره العقلیّه و عدّها فی هذا الخصوص ، لأنّها لا تشکّل دلیلاً محکماً لوجود معنی جدید یقع برزخاً بین الحرج و عدم القدره الفعلیّه ، أو فقل درجه تتوسّط بینهما .و سأذکر العنوان الذی یدخل هذا المعنی فی إطاره ، کما سأذکر الشواهد التی تؤیّده فیما بعد . و الآن نتساءل هل یمکن أن نستفید من نفس الآیه علی أنّ قوله تعالی: ما لا طاقَهَ لَنا بِهِ و کذا کلمه وُسْعَها التی طرحت فی صدر الآیه ، لا یدلّان علی مسأله الحرج ، بدلیل أنّ هذه الفقره من الدعاء رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً بعیده عن مفهوم الحرج؟ هذا من جهه .و من جهه اخری فإنّ الدعاء: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَهَ لَنا بِهِ غیر ناظر

إلى مسأله عـدم القـدره ، لأنّه كما قلنا سابقاً - إذا عـدم المكلّف القـدره على القيام بالتكليف سـقط التكليف ، و لا داعى حينئذٍ للـدعاء ، و أمّا قوله: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها فهـذا فى مقام الامتنان .و هناك نقطه اخرى لا بدّ من الإشاره إليها ، و هى أنّ رسول اللّه صـلى الله عليه و آله بعـد أن قال فى دعائه : رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ لم يقل بعـده «كما حملته على الـذين من قبلنـا» كمـا قالهـا فى دعـائه بخصوص الإصـر . و الظـاهر أنّ الـدعاء رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ يـدخل ضـمن قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها و حيث يقرّر حقيقه عامّه تشـمل كافّه الأديان و الملل و المذاهب .إذن ، ما هو ذاك المعنى الذى قد يكون هو الصـحيح و الـذى عبرنا عنه بأنّه برزخ بين الحرج و بين مسأله القـدره العقليه؟إنّه عباره عن القـدره العرفيّه ، أى القـدره على القيام بالعمل أو عـدم القـدره بالمنظور العرفى . فقـد يوجـد هناك عملٌ لا يسـتحيل على الإنسان فعله عقلاً . و لكنّ العرف يرى ذلـك العمل من المسـتحيلات . و هـذا يشـبه تماماً الموارد التى يختلف فيها حكم العرف عن حكم العقل ، و الشواهـد فى هـذا المجـال كثيره و واضـحه .و لقائـل أن يقول: لمـا ذا اخترت هـذا المعنى؟الجواب: إنّكم تلاـحظون أنّ كل مسأله قائمه على الـدليل يجب أن يرجع فيهـا إلى العرف ؛ فمثلاً إذا قام الـدليل على أنّ الـدم نجسٌ ، فهـذا يعنى أنّ كلّ ما يراه العرف دماً يكون نجساً . و إذا قـال الـدليل : إنّ البول نجس ، فمعنـاه أنّ مـا يراه العرف بولاً يكون نجساً . و لمّا كانت كلّ من كلمتى: «الوسع ، و عدم الطاقه» قد اخذتا بنظر الاعتبار فى الدليل ، إذن فالعرف هو الذى يحدّد معنى الوسع .

و عدم الطاقه .إنّ العرف إذا أراد أن يفسّر قوله تعالى: وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ و معنى

الوسع ، فإنّه يشرحه من وجهه نظره ، لا من وجهه نظر العقل و هذا هو الصحيح .

لأنّ معنى الوسع فى قوله: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها يجب أن يرجع فيه إلى العرف .و كذلك بالنسبه إلى تحديد دلاله قوله: ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ لا بدّ من الرّجوع إلى العرف ، و للعرف ملاكاته الخاصّه فى تحديد معنى الوسع ، و معنى عدم الطاقه و التى قد لا تتفق مع ملاكات العقل . و بناءً على ذلك يتقوّم معنى الآيه ، و تأخذ الآيه نسقها الصحيح .و مع الأخذ بنظر الاعتبار السياق الطبيعى للآيه على ضوء المعنى الذى قررناه يتضح أن ما أشرنا إليه - و هو أنّه قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها جاء فى مقام الامتنان - صحيح جدّاً ، كما أنّ قوله: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ أيضاً كدعاء صحيح هو الآخر .و من جهه اخرى لا يبقى أىّ مبرّر لأن نربط مفهوم الوسع و عدم الطاقه بمسأله الإصر و الحرج ، أى أنّه ليس من الأدلّه التى يستدلّ بها على قاعده لا حرج .بناءً على ذلك ، فإنّ ما ورد فى الحديث الشريف «رفع عن امّتى ما لا يطيقون» هو من باب الامتنان ، و يدلّ على نفس المعنى هذا ، و إلّا لو كان المقصود من قوله «ما لا يطيقون» هو ما لا يطيقون عقلاً ، لما بقى معنى للحديث ، أى لا معنى لأن يمنّ اللّه على الاُمّه الإسلاميه خاصّه بأن يرفع عنها ما هو خارج عن تكليفها ، و ما لم يؤمر به فى أىّ من الأديان أو المذاهب .محصّله القول: إنّ هذه الفقره من الآيه: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها و التى استدلّ بها بعض العلماء على قاعده نفى الحرج ، لا تصلح لأن يستدلّ بها على هذه القاعده .

الروایات الدالّه علی القاعده

اشاره

هناک روایات کثیره فی قاعده نفی الحرج یمکن أن یستشهد بها فی هذا الباب .

و قیل : إنّ هـذه الروایات فی هـذا المجال فیها تواتر معنوی . و یقصد بالتواتر المعنوی هو طرح مسأله نفی الحرج بتعابیر و ألفاظ مختلفه فی هـذه الروایـات ، و المرحوم المیرزا الآشتیـانی قـدس سره صـاحب الحاشـیه الموسّـعه علی الرّسائـل المسـمّاه ب(بحر الفوائـد) یـدّعی التـواتر المعنـوی فی الروایـات .المیرزا الآشتیـانی قـدس سره من تلامیـذ المحقق الشّـیخ الأنصـاری قـدس سره المتفوقین ، و قد عثرنا علی رساله مختصره منه رحمه الله فی قاعده نفی الحرج کتبها بقلمه الشریف ، و بعد أن یستعرض سماحته الروایـات ، یـدّعی أنّ فیها تواتراً معنویّاً . و لا تسـتبعد أن تکون المسأله بهـذه الکیفیه و إن لم تکن هناک حاجه لاستشـعار هـذا التواتر ، لأنّه من بین هـذا العـدد الکبیر من الروایات ، هناک الکثیر من الروایات الصـحیحه و المعتبره ، و روایه واحده منها کافیه للاستدلال ، فضلاً عن الروایات الصحیحه المتعدّده ، فکیف إذا وصلت إلی حدّ التواتر؟و من الجدیر بنا أن نبحث هنا بعض هذه الروایات .

الروایه الأولی صحیحه فضیل بن یسار

هناک روایه یرویها صاحب الوسائل «فی أبواب الماء المضاف ، الباب التاسع ، الحدیث الخامس» هذه الروایه صحیحه السند عن فضـیل بن یسار عن أبی عبد اللّه علیه السلام : فی الرجل الجنب یغتسل فینتزح من الماء فی الإناء؟فقال علیه السلام : «لا بأس ، ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (۱) .

۱- ۱) . الوسائل ۱: الباب ۹ من أبواب الماء المضاف ، الحدیث ۵ .

هنا لا بدّ من الإشاره إلى أنّنا فى تعاملنا مع الروايات أحياناً لا ننظر فى مورد الروايات ، و لكن ننظر إلى حكم الإمام ، فإذا قال عليه السلام : لا بأس ، كما فى هذا الروايه ، ثمّ علّلها بقوله تعالى: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فهذا يكفى لأن يكون دليلاً على قاعده نفى الحرج ، و بناءً على ذلك نستنتج أنّ قوله : ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يدلّ على نفى البأس فى موارد الحرج ، و يدلّ على رفع الإلزام فى موارد الحرج .و لكن بالنسبه لمورد الروايه قد لا نحتاج أن نبحث مورد الروايه المسوقه فى مقام الاستدلال على قاعده نفى الحرج ، علماً بأنّ ملاحظه مورد الروايه قد يكون مؤثّراً فى بعض الفروع التى ستطرح فيما بعد – إن شاء اللّه – و لكن بالنسبه لأصل القاعده ، فلا ضروره فى مناقشه موارد الروايات .و لكن وضوح معنى الروايه أمرٌ مهم ، و بناءً على ذلك فمن الأفضل أن ندقّق فى سؤال الراوى و نرى ما هى الموارد الذى حكم الإمام بنفى البأس عنها . و ما هو الإشكال الذى حصل فى ذهن الراوى ، و الذى أراد الإمام حلّه بأن قال له: «لا بأس» .و نشير إلى عنصر التدقيق فى أصل نقل الروايات ، حيث كان للمرحوم السيّد البروجردى – أعلى اللّه مقامه – باعٌ كبير فى هذا المجال ، فقد ذكرت الروايه بنفسها فى الباب التاسع بعنوان الحديث الأوّل ، و الراوى هو فضيل بن يسار ، مع وجود اختلاف فى السؤال ، فبدل من قوله «ينتزح منه الماء» رويت هناك (ينتزح من الأرض فى الإناء) ، فالروايه واحده ، و الروای هو نفسه فضيل بن يسار . و هذه من ضمن الإشكالات المهمّه الموجّهه إلى صاحب الوسائل قدس سره ، فكثيراً ما حكم بتعدّد الروايات ، و هنا عرض روايتين: إحداهما بعنوان الحديث الأوّل ، و الآخر تحت عنوان الحديث الخامس ، فى حين أنّ الراوى واحد ، و هو فضيل بن يسار ،

و السؤال واحد ، كما أنّ الجواب واحد أيضاً سوى أنّه ورد فى إحداهما «ينتزح من الماء فى الإناء» . و فى الاخرى «من الأرض فى الإناء» . و هذا يعنى أنّ الروايتين فى الأصل روايه واحده ، لكن الذين نقلوا من فضيل رواه كثيرون ، و لذلك اختلفوا فى النقل . و هنا لا بدّ أن نبحث فى عباره الروايه للاختلاف الموجود فى النقل ، فمرّه ورد «ينتزح من الإناء» و الأُخرى «ينتزح من الأرض فى الإناء» .و يمكن أن نشرح الروايه بصورتين:إحداهما: أنّ الشخص فى حال غسل الجنابه إذا انتزح شىء من ماء الغسل فى إناء الماء الذى يريد أن يكمل به غسله ، أو يريد أن يدّخر فيه الماء ليغسل به غسل الجنابه فيما بعد . هنا يوجد احتمالان فى المسأله: الاحتمال الأوّل: هناك مسأله فى كتاب الطهاره مفادها: أنّ ماء الوضوء و الغسل يجب أن لا يكون مستعملاً فى رفع الحدث ، يعنى إذا اغتسل الجنب و كان جسمه طاهراً . فتجمع ماء الغسل فى حوض ، فهل يجوز لغيره أن يغتسل به؟ هنا الماء طاهر ، لكنّه استعمل فى رفع الحدث الأكبر ، و لذلك فلا يجوز للغير أن يغتسل به . أو يتوضّأ ، و من هنا قد تكون الشبهه التى طرأت على ذهن السائل هى: إذا كان الجنب يغتسل فوقعت بعض قطرات ماء الغسل فى إناء الماء [هنا كلمه الانتزاح تعنى قليلاً من الماء] و استعملت هذه القطرات فى إتمام الغسل ، فهل هناك ثمّه إشكال فى الغسل ، و هل الغسل باطل ، أو لا؟فيجيب الإمام عليه السلام بقوله «لا بأس» ، أى أنّ وقوع قطرات من ماء الغسل فى الإناء و استعماله فى إتمام الغسل لا يقدح بصحّه الغسل . ثمّ يعلّل عليه السلام قوله هذا بالآيه الكريمه «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» . هذا هو الاحتمال الأوّل الذى يمكن أن تحمل عليه الروايه . الاحتمال الثانى: هو أنّ الجنب قد يكون جسمه طاهراً كلّه ، و قد يكون فيه

شیء من النجاسه . و لمّا کان جسم الجنب فی أغلب الأحیان فیه شیء من النجاسه ، من هنا یأتی السّؤال ، و هو أنّ الماء لاقی جسم الجنب فتنجّس ، ثمّ انتزح هذا القسم من الماء فی الإناء ، لسقوط بعض قطرات الماء المتنجّس فی الإناء الذی یستعمل للغسل ، فما هو الحکم الشرعی هنا؟ فیجیب الإمام علیه السلام «لا بأس» و یعلّل جوابه بقوله تعالی: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ . ثانیهما: و الآن لنری ما الذی یعنیه السائل من سؤاله علی ضوء النقل الآخر للروایه أی بناءً علی القول بأنّ الماء ینتزح من الأرض فی الإناء . فالظاهر من السؤال أنّ السائل شکّ فی نجاسه الأرض بلحاظ أنّ إنساناً جنباً یغسل علی هذه الأرض ، و لذلک یحتمل أن تلاقی قطرات الماء هذه الأرض المشکوک فی نجاستها ، ثمّ تسقط بعد ذلک فی الإناء . و السؤال هو: کیف نتعامل مع هذا الاحتمال؟ فیجیب الإمام علیه السلام ، لا بأس ، ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ . إذن بناءً علی النقلین ، یوجد هناک ثلاث احتمالات:الأوّل: احتمال أنّ الماء قد استعمل فی رفع الحدث الأکبر .الثانی: احتمال أن یکون جسم الجنب نجساً .الثالث: احتمال نجاسه الأرض و ملاقاه الماء لها .فهل یمکن أن یجیب الإمام علیه السلام علی هذه الاحتمالات الثلاثه ب«لا بأس» ، و یعلّل جوابه بالآیه الکریمه وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ؟ فی حین أنّ بعض هذه الاحتمالات لا تحتمل أن یجاب علیها ب«لا بأس» . و فی البعض الآخر یمکن أن یکون الجواب هو «لا بأس» لکن تعلیل الجواب بالآیه «وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» غیر واضح .أمّا بالنسبه للاحتمال الأوّل و هو سؤال الراوی عمّا إذا وقع شیء من ماء الغسل فی الإناء ، هنا الجواب ب«لا بأس» صحیح ، و لکنّ التعلیل بقوله تعالی: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ غیر واضح و فیه إبهام ، لأنّ قطرات الماء بعد سقوطها فی الإناء تستهلک فیه ، و إذا استهلکت عندئذٍ لا یصدق أنّه غسل بماءٍ استعمل فی رفع الحدث الأکبر .إذن ، لو لم تکن هناک قاعده لا حرج فی الإسلام ، و لو فرضنا عدم وجود الآیه: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فی هذا الحال إذا سقطت عدّه قطرات من ماء الغسل فی إناء الماء ، فهل یبطل الغسل بماء الإناء ، و لما ذا؟ فإذا قیل: نعم لا یجوز الغسل ، لأنّه ماء استعمل فی رفع الحدث الأکبر ، فیجاب: إنّ قطرات الماء هذه قد استهلکت فی ماء الإناء ، و استعمال الماء الموجود فی الإناء لا یسمّی استخدام الماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر .أمّا الاحتمال الثانی ، و هو أنّ الروایه ناظره إلی تلک النجاسه التی غالباً تکون علی جسم الجنب .ففیه: أنّ عدم التصریح بوجود النجاسه علی الجسم یبعّد هذا الاحتمال .

ص:

نجسه أبداً ، أو أنّها نجسه ، و لكنّها لا تضرّ بالإناء؟ أيّهما نختار ؟ . فإذا قلنا : إنّ الإمام عليه السلام يقصد من وراء جوابه المتقدّم أنّ هذه القطرات من الماء غير نجسه ، فما علاقه هذا المعنى بقوله تعالى وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أى إنّنا إذا قلنا بأنّ الغساله ليست بنجسه فلا داعى للتمسّك بقوله تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و إذا كان مبنى الإمام عليه السلام أنّ هذه القطرات حال وقوعها فى الإناء نجسه ، إلّا أنّها لا تنجّس الإناء ، يواجهنا إشكال و هو أنّ الإناء قد تنجّس ، فلا معنى لقوله: لا بأس . لأنّ الماء إذا كان قليلًا تنجّس . فهل تستطيع قاعده الحرج أن تبيح الغسل بهذا الماء . أو أنّه يتعيّن عليه التيمّم؟هل يصحّ أن نقول بأنّ الماء إذا تنجّس و لا يوجد ماء غيره ، فإنّ مقتضى الآيه ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ سقوط شرط طهاره الماء . و بناءً على ذلك يجوز الغسل بالماء النجس؟ لا يقول بذلك أحد و حتّى و لو فرضنا أنّ الماء القليل لا ينفعل ، فإنّ التعليل بالآيه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا محلّ له ، و غير وارد .أمّا إذا قلنا بالاحتمال الثالث ، بناءً على النقل الآخر لروايه فضيل بن يسار فهنا تتلخّص المشكله فى الأرض ، حيث يحتمل أن تكون هى النجسه ، ففى هذه الحاله ، الجواب ب«لا بأس» صحيح و وارد فى محلّه .هنا تتحقّق إحدى مصاديق قاعده الطهاره التى تقضى بالحكم بطهاره كلّ شىء مشكوك فى طهارته ، فالأرض مشكوك النجاسه ، و لذلك فهى تدخل ضمن قاعده الطهاره ، و يحكم بطهارتها ، و يتّضح من خلال ذلك أنّ قاعده الطهاره هى الأساس لقوله «لا بأس» ، و السؤال الآن: كيف يمكن أن نُبرّر استناد الإمام عليه السلام للآيه ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ .للإجابه على هذا السّؤال قد يقال: إنّ الآيه تشكّل الأساس و الأصل فى تبلور

قاعده الطهاره ، أی أنّ اللّه سبحانه و تعالی جعل قاعده الطهاره لئلّا یقع المکلّف فی الحرج .و الإشکال الذی یرد علی هذا الجواب هو أنّ لسان قاعده نفی الحرج لسان النفی ، و لیس لسان الإثبات ، و أمّا قاعده الطهاره فلسانها لسان إثبات طهاره کلّ شیء حتّی تعلم بنجاسته ، فهل من الصحیح أن نجعل قوله: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و الذی یفید النفی دلیلاً علی مسأله ثبوتیه و هی قاعده الطهاره؟ و حتّی لو سلّمنا بذلک ، فإنّ النتیجه المترتّبه علی هذا الأساس لا تفیدنا شیئاً ، حیث سیکون الأساس فی هذا الترابط معلّقاً علی قاعده الطهاره .و حتّی لو قلنا : إنّ بإمکاننا أن نتمسّک بعمومیّه القاعده ، لکن فیما یخصّ المورد فلا یمکن أن تعود علینا بأیّه فائده ، لأنّ قاعده الطهاره ، تجری هنا . و من المستبعد أن تکون الآیه: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ناظره إلی قاعده الطهاره ، فقاعده الطهاره و إن کانت فی الأصل مبتنیه علی أساس التسهیل و علی أساس الشریعه السمحه السهله ، و هذا المعنی بنفسه أی کون الشریعه سمحه و سهله یُراد له فیما بعد أن یکون من الأدلّه علی قاعده الحرج ، أمّا أن نربط آیه: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فیما یخصّ هذه الروایه بقاعده الطهاره ، فهذا أمرٌ لا یجوّزه العقل .و علینا أن نعود إلی أوّل نقطه انطلقنا منها ، و هی إذا لم نستطع أن نحدّد دلاله الروایه بالشکل الصحیح علی ضوء الاحتمالات التی استعرضناها ، و لاحظنا أنّ بعضها غیر صحیح أصلاً ، و بعضها الآخر لا یستقیم معها التعلیل بالآیه ، نقول: فهل لنا أن نعود إلی نفس المعنی الذی أشرنا إلیه مُسبقاً ، فالإمام أجاب ب«لا بأس» و لا ندری کیف یمکننا أن نستفید من هذا الجواب ، و هل أنّ قوله علیه السلام : لا بأس ، یشکّل أصلاً فیما یخصّ فتوی الفقهاء؟ لا ندری ، فما هو معلوم أنّ الإمام علیه السلام نفی البأس

و علّل ذلک ب ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ، و هذا التعلیل العامّ فیما یخصّ نفی البأس دلیل علی وجود قاعده تسمّی قاعده نفی الحرج . و دلیل علی أنّ الآیه الکریمه حتّی فی هذه الموارد الجزئیه و الفرعیه أیضاً تأخذ مجراها أینما یوجد هناک مورداً حرجیّاً .و لنا أن نتساءل هنا: هل یمکننا أن نقرّر هذا المعنی حتّی لو لم نطّلع علی المعنی الواقعی للروایه؟لأنّ الاحتمالات الثلاثه الموجوده فی الروایه لا تخلو من إشکال ، و الإشکالات الموجوده فیها هی إشکالات موردیّه ، و لکن محور بحثنا لیس فیما یخصّ انفعال الماء القلیل ، و لا فی خصوص قاعده الطهاره . و لا فی الماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر ، فإذا قصرنا جهدنا فی بحثنا الروائی علی الموارد و المصادیق ، فوجود هذه الاحتمالات لا تسمح لنا أن نرجّح أو أن نستظهر ، و لکنّنا فی غنی عن کلّ هذه الموارد ، فما نحن بصدده هو أن نتوصّل إلی قاعده نفی الحرج من خلال هذه الروایه بغضّ النظر عن خصوصیّه الموارد ، و بناءً علی ذلک فإنّ النتیجه التی نتوصّل إلیها فی هذه الروایه الصحیحه هی:إنّ الحکم بعدم البأس فی الاستدلال بالآیه: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یکفی بالنسبه لنا فی ما نحن فیه ، و إن کان یُراد لتلک الروایات فی مواقع اخری أن نبحث جزئیات و موارد الروایه بما فیها من اشکالات تتعلّق ببحثنا هذا ، فلعلّه لا یوجد هناک أیُّ اشکال کما هو الحال فی غیره .

الروایه الثانیه: الروایه المعروفه الوارده فی أبواب الوضوء ،نقلاً عن الشیخ الطوسی قدس سره

اشاره

من الروایات التی استدلّ بها هی الروایه المعروفه الوارده فی أبواب الوضوء ، نقلاً عن الشیخ الطوسی قدس سره بسنده ، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : عثرت فانقطع

ظفری ، فجعلت علی إصبعی مراره ، فکیف أصنع بالوضوء؟ قال: یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عزّ و جلّ ، قال اللّه تعالی: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ امسح علیه (۱) .

سند الروایه

سند الشیخ صحیح باستثناء الراوی الأخیر و هو عبد الأعلی مولی آل سام .

فأغلب الرجالیین باستثناء الکشّی رحمه الله لا یوثّقون المولی عبد الأعلی مولی آل سام هذا توثیقاً جیّداً . و المرحوم الکشّی رحمه الله ، عند ما یصل الحدیث إلیه یروی روایه فی مدحه ، و الروایه ینقلها عن لسانه و هی أنّ عبد الأعلی قال: قلت لأبی عبد اللّه: إنّ الناس یعیبون علیّ بالکلام ، و أنا اکلّم الناس .فقال علیه السلام : «أما مثلک من یقع ثمّ یطیر فنعم ، و أمّا من یقع ثمّ لا یطیر فلا» (۲) .و یفهم من الروایه أنّ عبد الأعلی آل سام کان ضلیعاً فی علم الکلام ، و إذا کبا علی الأرض فسرعان ما ینهض و یطیر ، و لکن قد یستشکل علی هذه الروایه أنّ الراوی لها هو عبد الأعلی المولی آل سام نفسه ، لذا روایته هذه لیست حجّه .و من ضمن الرواه فی سند هذه الروایه التی یذکرها الشیخ الطوسی رحمه الله هو ابن محبوب ، و هو من أصحاب الإجماع الذی أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصحّ عنه ، و یصل عدد العصابه هذه إلی ثمانیه عشر شخصاً ، یتوزّعون علی طبقات مختلفه و أزمنه متفاوته ، و یتمیّز أصحاب الإجماع بخصوصیّه ، و هی : أنّ الرّوایه إذا وصلت إلیهم صحیحه ، حینئذٍ لا حاجه إلی التأمّل لا فی وثاقه هؤلاء ، و لا فی الرواه الذین یروون عنهم . أی أنّ أحدهم إذا روی عن الإمام علیه السلام بصوره مباشره

۱- ۱) . الوسائل ۱: ۴۶۴ ، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء ، الحدیث ۵ .

۲- ۲) . اختیار معرفه الرجال - ص ۳۱۹ - رقم ۵۷۸ .

فهو حجّه ، حتّى و لو كان بينه و بين الإمام عليه السلام وسيط واحد أو عدّه وسائط ، فلا داعى لإعمال الدّقه و النظر فى الوسيط و الوسائط ، و يكفى فى ذلك أنّ السند يصل مثلاً إلى ابن محبوب ، فإذا صحّ السند بالنسبه إلى من سبق ابن محبوب ، فلا داعى بعد ذلك إلى التأمّل فيه أو فيمن يروى هو عنهم .و من ضمن الذين يروى عنهم ابن محبوب فى هذا السند هو عبد الأعلى ، و إذا أردنا توضيح معنى ما يقال عاده فى خصوص أحد الرواه ، أو مجموعه من الرواه من أنهم معقد الإجماع ، فمعنى ذلك أنّ العصابه أجمعت على تصحيح ما يصحّ عن الجماعه ، فيلزم ذلك أن نعتبر هذه الروايه صحيحه السند بلحاظ أنّ ابن محبوب فى سند هذه الروايه ، و سند الروايه إلى أن يصل إلى ابن محبوب صحيح أيضاً ، و من ابن محبوب فصاعداً لا يحتاج إلى تفحّص .أمّا إذا لم نلتزم بهذا المعنى ، باعتبار أنّ ما ورد فى كتاب رجال الكشّى فى خصوص من أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم لا يفيدنا أكثر من أنّ هؤلاء متّفقٌ على وثاقتهم ، بخلاف بقيه الرواه ، حيث إنّ وثاقتهم غير محرزه ، و قد يؤيّد البعض وثاقتهم ، و البعض الآخر يختار الصمت إزاءهم ، أو يكونوا مختلفٌ فيهم ، أمّا فى خصوص أصحاب الإجماع ، فلا أحد يشكّ فى وثاقتهم .إذن معنى «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن جماعه» هو أنّ الروايه إذا وصلت صحيحه إلى أصحاب الإجماع فعليكم أن لا تشكّوا فيهم ، لأنّهم قد احرزت وثاقتهم ، إذا التزمنا بهذا المعنى لأصحاب الإجماع ، يلزم أن تكون روايه عبد الأعلى مولى آل سام غير صحيحه بالضروره ، حتّى و لو كان ابن محبوب و الذى يُعدّ من أصحاب الإجماع من ضمن سند الروايه .و من هنا تتّضح لدينا نظريّتان ، و ظهر لى من خلال التحقيق أنّ القول الأوّل هو الأصوب ، أو فقل : هو أكثر شهرهً من القول الأوّل ، أى أنّ ميزه أصحاب

الإجماع لا تقتصر على أنفسهم فحسب ، بل إنّ من ينقل عنهم أيضاً يمتازون بمميزاتهم ، يعنى أنّ رواياتهم تكون صحيحه .

البحث فى دلاله الروايه

هذه الروايه تمتاز عن بقيه الروايات الأُخرى بميزه ، و هى أنَّ الإمام عليه السلام يصرّح على أنّه مع وجود الآيه و هو قوله تعالى: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لم تكن هناك حاجه للسؤال ، و كان عليك أيّها السائل أن تستعين بكتاب اللّه فى التوصّل إلى حكم هذه المسأله . و هذا ما لم نشهده فى الروايات الأُخرى ، فقد يرد استشهاد فى غيرها من الروايات بقول اللّه تبارك و تعالى ، و لكن ليس بالدرجه التى يفقد بوجودها السؤال معناه . و هذا يكشف عن أنّ الآيه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فيها معنىً عرفيّاً واسعاً لا يحتاج إلى تفسير ، و أنّ معناها بدرجه من الوضوح و الظهور بحيث إنّ الإنسان إذا التفت إلى هذا المعنى ، يمكنه أن يستخرج أحكاماً لمصاديق الحرج هذه بنفسه .نتيجه القول: إنّ هذه الروايه صالحه للاستدلال بغضّ النظر عن سندها ، و كما قلت ، فإنّ دلاله هذه الروايه هى على موردها .و هناك عدَّه ملاحظات فيما يخصّ جوانب الروايه ، إحدى هذه الملاحظات هى أنّ الإمام عليه السلام بعد أن قرأ قول اللّه تبارك و تعالى ، قال امسح عليها ، أى امسح على الجبيره ، و السؤال هنا: هل هذا الحكم الإثباتى استفيد من قوله تعالى: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أو أنّ الآيه الكريمه – كما سنوضّح ذلك إن شاء اللّه – تريد أن تنفى الإلزام أو الوجوب أو التحريم ، و لكن نفى الآيه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا يستفاد منها أمراً لزوميّاً معيّناً ، ففى الآيه التى تطرَّقنا إليها سابقاً ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ قلنا : إنّ هذه الآيه لا علاقه لها

بإيجاب التيمم ، إنّما لها مدخليه فى نفى وجوب الوضوء ، فمن لم يجد ماءً لا يجب عليه الوضوء لقوله تعالى: ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ و هنا لا بـدّ أن نتصور معنى مشابهاً لذلك المعنى ، أى أنّ هذا الشـخص قبل أن ينقطع ظفره كان واجباً عليه أن يمسح على البشره ، و يقصد بالبشره نفس الأظفر . و هو جزء من القدم ، و بالتالى جزء من الجسم ، فمسح البشره كان واجباً عليه ، و الآن حيث انقطع الظفر و ضُـمَّد محل الجرح ، فإنّ بقاء وجوب المسح على البشـره مسـتلزم للحرج ، من هنا فإنّ الآيه ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ تنفى وجوب المسح على البشره ، و يرتفع بذلك الوجوب الذى كان ثابتاً على المكلّف قبل أن يعثر .و السؤال هو: بأىّ دليل توجب المسـح على القماش؟ فهل اسـتند فى صدور هذا الحكم إلى آيه نفى الحرج ، أو أنّ هذا الحكم مبتنٍ على قاعـده «الميسور لاـ يسـقط بـالمعسور» ؟ .بيّن المرحوم الشّـيخ الأنصـارى - أعلى اللّه مقامه - فى كتاب الرسائل كيفيه الاسـتدلال بآيه الحرج مع كون المسـح على الجبيره أمرٌ لازم ، فيقول: لو انقطع الظفر و لم يكن الحكم قد صدر فى هذه المسأله بعد ، لكان المسح على المكلّف أمراً واجباً .

و فى المسـح يوجـد هناك لحاظان:أحـدهما: إمرار اليـد على المحلّ .و الآخر: هو أن يكون للمحلّ بشـره ، أى أن تمر اليـد على البشره مباشرةً ، ثمّ يقول: و الآن حين انقطع الظفر ، فأىُّ من هذين الحكمين اللزوميين - لزوم إمرار اليد على المحلّ و لزوم كون المحلّ هى البشـره - هو من باب الحرج ، و باعتقادنا فإنّ الحرج يكمُن فى اللحاظ الثانى ، و هو مباشره البشره ، و وقوع اليد على البشـره يستلزم الحرج ، أمّا أصل إمرار اليد على المحلّ بغضّ النظر عن إمرار اليد على البشره لا يكون حكماً حرجيّاً ، و لا يكون إلزاماً موجباً للوقوع فى الحرج .

إذن ، فی الحقیقه نحن لسنا بحاجه إلی قاعده (المیسور لا یسقط بالمعسور) و ما شابهها ، فنفس المسح الاختیاری ینحلّ إلی حکمین لزومیّین ، و أحد هذین الحکمین اللزومیین یوجب الحرج ، و تدخل فی الآیه: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یقول مباشره: (امسح علیه ، أی علی المراره) من باب أنّ المسح علی المراره یتحقّق معه شرط إمرار الید .و قد أشکل البعض علی الشیخ بأنّه لیس بمقدورنا أن نحلّل الحکم بلزوم المسح إلی حکمین عرضیین ، فإمرار الید إنّما هو مقدّمه للمسح علی البشره ، و صحیح أنّهما حُکمان ، أحدهما یعتبر مقدّمه للآخر ، فإذا رفعت الآیه الکریمه ذا المقدّمه ، فإنّ وجوب المقدّمه یرتفع لوحده ، لأنّه معلّق بشکل کامل علی وجوب ذی المقدّمه ، و لأنّ وجوبها تبع لوجوب ما کانت مقدّمه لأجله .و لکن هذا الإشکال غیر صحیح ، لأنّه کما لاحظنا فی باب الوضوء بالنسبه للأعضاء التی یجب غسلها کالوجه و الیدین ، لا یشترط فی غسلها آله خاصّه ، حیث یصح للمکلّف أن لا یستخدم یدهُ عند الوضوء ، کأن یصبّ الماء علی وجهه بواسطه إناء ، و کذلک علی الید الیمنی و الید الیسری ، فلا مانع من ذلک ، لأنّه یشترط فی الغسل غسل الوجه ، و لکن بأیّ طریقه تتحقّق عملیه الغسل ، فهذا غیر مهمّ ، فیمکنه أن یتوضّأ وضوءاً ارتماسیاً ، و لکن فی غسل الوجه علیه أن یبدأ من الأعلی إلی الأسفل ، و أن یراعی الترتیب ، و أن یغطس یدیه من الأعلی إلی الأسفل ، فالمهمّ فی الوضوء غسل الوجه و الکفّین بأیّ شکل کان .أمّا بالنسبه للمسح ، فهل المراد هو إیجاد رطوبه علی الرجل ، أو أنّ حقیقه المسح و مفهومه هو نفس إمرار الید ، فبالنسبه للوضوء توجد هناک قرینه علی أنّ إمرار الید له مدخلیه فی ماهیّه المسح ، إذ لا معنی لأن نقول : إنّ الإمرار بالید هو مقدّمه وقوع الرطوبه علی بشره الرجل أو علی بشره الرأس ، و من هنا نلخص إلی

القول بأنّ إمرار اليد نفسه له أصاله و موضوعيّه ، و الشرط فى المسح أن تكون يدك مرطوبه .إذن نعود و نؤكّد بأنّه لا يصحّ أن نقول بأنّ إمرار اليد هو مقدّمه فى باب المسح ، لأنّ هذا المعنى لا يلائم مع حقيقه المسح ، و لا يلائم مع قوله تعالى:

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ لأنّ نفس عمليّه إمرار اليد لها مدخليّه فى ماهيّه المسح ، بخلاف ماهيه الغسل و الذى يتحقق بغسل المحلّ بأىّ نحو كان .إذن هناك فرق بين المسح و بين الغسل ، و ليس بمقدورنا أن نفرض موضوع إمرار اليد مقدّمه فى باب المسح ، أى أنّ الغرض ليس إيصال رطوبه من الوضوء إلى الرأس و إلى الرجلين ، و إنّما الهدف هو تحقّق عنوان المسح ، و من هنا يتّضح صحّه بيان المرحوم الشيخ الأنصارى قدس سره فى هذا الخصوص حيث يقول: إنّ الآيه:

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ يستفاد منها حكمان لزوميان .أحدهما: إمرار اليد ، و يستفاد هذا المعنى من الروايات و القرائن الخارجيّه .و الثانى: أنّ ذاك المحل يجب أن يكون على بشره ، كأن يكون بشره الرأس و بشره الرجلين .إذن بعد أن أصبح قيد البشره مستلزماً للحرج ، لانقطاع الظفر و وجود المراره على المحلّ حيث لا يمكن أن نرفع المراره – قطعه الضماد و الدواء الموضوع على محلّ الحرج – فإنّ هذا القيد ينتفى بواسطه الآيه الكريمه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ، و أمّا أصل قوله تعالى «امْسَحُوا» فيما يخصّ الوضوء الذى تتحقّق فيه حقيقه المسح و هى إمرار اليد فهو أمرٌ باق .و الإشكال الآخر الذى يشكل به على هذه الروايه و يحتاج إلى بحث و مناقشه ، هو أنّ المسح على الرجلين يختلف عن المسح على الرأس ، فبالنسبه للمسح على الرأس لا يلزم الاستيعاب ، لا طولاً و لا عرضاً ، و يكفى فى ذلك أن

يصدق مسمى المسح ، أمّا بالنسبه لمسح الرجل تقول الآيه: وَ أَرْجُلَكَمْ . فهنا أَرْجُلَكَمْ معطوفه على الجار و المجرور ، أىّ أنّ حرف الجرّ و هو «الباء» لم يدخل على كلمه «أَرْجُلَكُمْ» و كما قلنا فإنّ المسح على الرجل يختلف عن المسح على الرأس فى استيعاب تمام الرجل طولاً عند المسح ، و لا يكفى أن يمسح المكلّف على ظفره ، و الاستيعاب عند المسح طولاً يتحقّق بأن يمسح إلى الكعبين ، أمّا بالنسبه للاستيعاب فى المسح عرضاً فهو غير لازم و إن كان مستحبّاً ، فالمكلّف عليه أن يمسح من رأس أحد أظافره – و لنفرض أظفر الأصبع الإبهام – إلى الكعبين ليتحقّق الاستيعاب الطولى و أمّا بالنسبه لبقيّه الأظافر فلا يلزم أن يمسح عليها . و الإشكال هو: أنّ عبد الأعلى لمّا قال: انقطع ظفرى ، فهل يقصد جميع أظافر رجله؟ الواقع أنّ ظهور الروايه لا يعطى هذا المعنى ، أضف إلى ذلك أنّ الإنسان عند ما يعثر و يسقط على الأرض ، قد ينقطع له ظفر واحد أو ظفرين ، لا كلّ أظافره ، و بعد أن انقطع ظفرٌ أو ظفران من رجله و وضع عليه المراره ، لما ذا أمرهُ الإمام عليه السلام بأن يمسح على المراره و لم يأمره بأن يمسح على بقيه أظافره؟ فإنّ المسح بالنسبه لبقيّه الأظافر يمكن أن يتحقّق بتمام معناه ، كما أنّه لا يشكل على المكلّف أىّ نوع من الحرج ، فإذا قلنا بأنّ الروايه تشير إلى انقطاع جميع أظافر الرجل ممّا أدّى أن تضمد المنطقه كلّها ، فهذا خلاف الظاهر ، مضافاً إلى ذلك أنّ العثره و السقوط على الأرض عاده لا تستوجب ذلك ، و إذا قلنا بأنّ ظاهر الروايه يدلّ على أنّ بعض أظافر رجله قد انقطعت و ليس كلّها ، فالحكم الشرعى هو أن يمسح على بقيّه أظافره ، و هو بوسعه أن يفعل ذلك ، و ليس فيه أىّ نوع من الحرج . قد يقال فى مقام الجواب: إن الرّوايه غير ناظره إلى أظفار الرجل، بل موضوعها هو أظفار اليد ، حيث يلزم فى غسل اليد استيعاب تمام الأجزاء من المرفق و حتّى أطراف الأصابع ، أى أنّ فى قول الإمام عليه السلام «امسح عليه»

استبدل حکمان .أحدهما: الغسل حیث استبدل بالمسح .و الآخر: هو البشره ، حیث استبدلت بالجبیره ، فهنا تمّت إلغاء حکمین شرعیین نظراً للحرج: الغسل ، و لزوم کون الغسل علی البشره ، لأنّه بعد أن نضع الضماد فإنّ غسل هذا الضماد تبعاً لوجوب غسل الید یستلزم الحرج ، لذلک یتبدّل الغسل إلی المسح و البشره إلی الجبیره .و لکن هذا التغییر للروایه یحوی الکثیر من المبعّدات:أوّلها: أنّ التعثّر إنّما یتعلّق بالرجل لا بالید .ثانیاً: السؤال لم یتضمّن أیّه إشاره إلی هذا المعنی ، و کان لازماً علی المجیب علی الأقلّ أن یقول بأنّ الروایه فیها إطلاق ، لا أن و یحملها علی خصوص ظفر الید .و ثالثاً: یظهر من قول الإمام علیه السلام «امسح علیه» أنّه علیه السلام لا یرید أن یحدث تبدیلاً فی الحکم ، فکلمه «علیه» فیها دلاله کبیره علی أن یکون المسح علی المراره بدلاً من المسح علی البشره ، أمّا أن تتضمن الرّوایه علی تغیّر حکمین ، أحدهما: حلول المسح بدلاً من الغسل ، و الثانی: أن تکون المراره محلّاً للمسح بدلاً عن البشره ، فهذا مستبعد ، و بالتالی فإنّ حمل الروایه علی أنّها ناظره إلی ظفر الید غیر صحیح و مستبعد جدّاً .قد یقال: ما هو الخلل فی هذا المعنی ؟ أو لیس أنّ الفقه یقرُّ هذه المسأله و هی أنه إذا جُرحت الید ، فإنّ الوضوء حینئذٍ یسمّی بوضوء الجبیره ، و یمسح علی الجبیره؟فنقول: هذا صحیح ، لکن لا علاقه له بهذه الروایه ، لأنّ الروایه تقول: یُعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه ، فبالنسبه لظفر الید إذا انقطع و وضعت علیه مراره ، فإنّ ما یعرف فی هذه الحاله من کتاب اللّه هو أنّ غسل هذه البشره غیر واجب ، لأنّه

حرج و عسرٌ ، أمّا أن يحلّ المسح محلّ الغسل ، فهذا ما لا نستطيع أن نعرفه من كتاب اللّه ، فلولا هذه الروايه ، و كنّا نحن و آيه الوضوء ، و آيه نفى الحرج ، و انقطع ظفر يدنا و وضعنا عليه مراره بحيث كان من الصعب أن نزيل المراره و نغسلها حيث تسبّب لنا نوعاً من الحرج ، فهنا الوقوع فى الحرج الحاصل من الغسل معناه أنّ الغسل ليس بواجب ، أمّا وجوب المسح ، فهذا ما لا نجدهُ فى كتاب اللّه ، مهما دقّقنا و أمعنّا النظر .و أقصى ما نجد فى كتاب اللّه تعالى هو أنّ الغسل و المسح حقيقتان مختلفان ، و ليس المسح المرتبه النازله من الغسل ، و لذلك عند ما يسأل الفقيه فى باب الوضوء ، عن حقيقه الوضوء ، فيقول: هو غسلتان و مسحتان ، فللمسح ماهيّه و للغسل ماهيه اخرى ، و ليس المسح من مراتب الغسل ، و لمّا كان الغسل يوجب الحرج ، حينذاك يرتفع الغسل ، أمّا أن يحلّ المسح محلّ الغسل فإنّه يطلب دليلاً خاصّاً ، و نحن قد استفدنا هذا المعنى من الروايات الأُخرى من غير روايات الحرج ، و من دون أن نجمع بين آيه الوضوء و دليل نفى الحرج . حيث توجد روايات خاصّه و حكم تعبدىّ خاصّ فيما يخصّ ظفر اليد فهنا الغسل يتبدّل إلى المسح ، لا أنّ التبدل يعرف من كتاب اللّه ، فهذه المسأله لا يمكن أن نعرفها من كتاب اللّه .إذن ، بناءً على قوله: (امسح على المراره) لا يبقى هناك أدنى شكّ فى أنّ موضوع السؤال هو أظفار الرجل بالإضافه إلى ما قرأناه فى أوّل الروايه ، حيث يقول الراوى : (عثرت) فمن خلال كلمه «عثرت» يتبادر إلى الذهن أنّ المراد هو ظفر الرجل .و هنا لقائل أن يقول: هذا المعنى نحصل عليه من خلال النظره البدويه ، و لا دليل لدينا يدعم هذا المعنى .

نقول: دليلنا على ذلك هو قوله عليه السلام «امسح على المراره» فهو قرينه على أنّ الظفر ، ظفر الرجل .إلّا أنه كيف نواجه الإشكال هذا ، و هو إذا انقطع ظفر واحد أو اثنين ، و وضعت على المحلّ مراره ، فلما ذا يكون المسح على المراره و لا نمسح على بقيّه الأظفار؟و فى معرض الرّد على هذا الإشكال نقول: إنّ علينا أن نحمل الروايه بلحاظ هذه القرينه الخارجيّه على أنّ أظفار الرجل الواحده قد انقطعت أثر التعثّر ، بحيث لا يمكن للمكلّف أن يمسح على أىّ أظفر و لا على بشره أىّ من الأظافر ، و للعمل بالآيه: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ لا بدّ للمكلّف من المسح على المراره فى الخارج .و هذه النقطه هامّه و دقيقه تُرشدنا إلى تفسير الروايه بهذا المعنى .و هنا نورد مؤيّداً آخر على أنّ المراد هو ظفر الرجل لأظفر اليد ، و ذلك برفع اشكال آخر يرد على الروايه ، فقد أشكل البعض بأنّ الروايه عند ما تصرّح ب«امسح على المراره» فإنّ مورد الروايه هذا ليس فيه خصوصيّه معيّنه ، و يلزم عن هذه أمرٌ لا يلتزم به أحدٌ من الناس ، فلو كان الإنسان مريضاً ، بحيث يضرّ الماء به ، فما المانع من أن يتوضّأ على القميص ، و يمسح عليه ، فهل يوجد هناك فقيه يفتى بذلك ، يعنى إذا أضرَّ الماء بشخص فلما ذا ينتقل من فرض الوضوء إلى فرض التيمّم ، لما ذا لا يتوضّأ على القميص كما قال الإمام عليه السلام امسح على المراره . هنا أيضاً يكون الفرض أن يمسح على اليد ، لأنّه ما الفرق بين أن يمسح على المراره و على القميص ، أ لم يكن حكم الظفر هو وجوب الغسل؟ أ لم يتوجب فى بادئ الأمر غسل البشره ، و قد انتقل الحكم إلى المسح على المراره؟ إذن بالنسبه لهذا الفرض ، لما ذا لا يصحّ لنا أن نأمر المكلّف بأن يمسح على القميص؟ فما الفرق بين المسح على المراره

أو المسح على القميص؟و الجواب: هو أنّ قوله عليه السلام «امسح على المراره» فسّرت بشكل مغلوط ، حيث إنّ الأمر بالمسح على المراره لم يكن بالنسبه لظفر اليد ، فلو كان بخصوص ظفر اليد ، لكان للإشكال هذا مدخليّه ، لأنّه لا فرق بين أن يقال للمكلّف : «امسح على المراره» أو «امسح على القميص» ، لأنّ الغسل على البشره فيه حرجٌ .إذن يرد هذا الإشكال إذا قلنا بأنّ موضوع الروايه هو أظفار اليد ، و أمّا إذا أرجعنا قول المعصوم عليه السلام «امسح على المراره» إلى ظفر الرجل ، فإن عمليّه المسح باقيه بقوّتها ، و إنما الّذى يتخصّص به الحرج هو المباشره و إمرار اليد على البشره لما فيها من الحرج .و أمّا إذا قرّرنا أنّ قوله عليه السلام «امسح على المراره» هو فى خصوص ظفر الرجل ، فهل هذا يستلزم أن نقول بالمسح على القميص أيضاً ؟ فالملاك فى امسح على المراره بالنسبه لظفر الرجل و المسح على القميص فى غسل اليد واحد ، أو أنّ فى المسح على المراره بدل الظفر هناك حكم واحد قد تغيّر ، و هو المسح على البشره ، أمّا ماهيّه المسح فهى باقيه .و لقائل أن يقول: بغضّ النظر عن الروايه ، فإن أىّ شخص إذا انقطع ظفره و وضعت عليه المراره يكون صدور الحكم بالمسح على المراره هو حكم خاصّ ، و له روايات خاصّه ، و هناك روايات خاصّه فى المسح على الجبيره ، و هذه الرّوايات الخاصّه لا تفيد بأنّ المريض يمكنه أن يمسح على القميص ، و لكن فى خصوص هذه الروايه ، أى روايه عبد الأعلى مولى آل سام يمكننا أن نُسند هذا المعنى إليها . فالروايه تفيد العموم ، لأنّها لم تذكر خصوصيّه معيّنه لظفر اليد ، و إنّما قالت: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه .و هكذا ، فإن روايه عبد الأعلى مولى آل سام و إن لم نستطع أن نحرز جانب

السند فيها ، لكنّها من حيث الدلاله و المعنى روايه واضحه و معتبره ، و تتفرّد هذه الروايه عن غيرها من الروايات بميزه و هى قول الإمام بأنّه: لا حاجه لمثل هذا السؤال: لأنّكم بإمكانكم أن تستفيدوا هذه المسأله من آيه نفى الحرج ، و هذا أبلغ و أرفع درجه من مجرّد استشهاد الإمام بآيه نفى الحرج .و فى هذا المجال توجد هناك عدّه روايات نستشهد بواحده منها فى خصوص معنى الحرج و التى نحتاج إليها فيما بعد .

روايه قرب الإسناد

عبد اللّه بن جعفر الحميرى فى كتاب قرب الإسناد - و كتاب قرب الإسناد ، كتاب صغير ، و قد طبع هذا الكتاب فى زمن المرحوم السيّد البروجردى قدس سره ، و السبب بتسميته ب«قرب الإسناد» هو أنّ رواته قليلون - عن مسعده بن زياد و هذا الراوى من الثقات .قال مسعده . . . عن جعفر عن أبيه عن النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله قال: «مما أعطى اللّه أمتى و فضّلهم على سائر الأُمم ، أعطاهم ثلاث خصال لم يعطهم إلّا نبىّ . . . .» (۱)و فى بعض النسخ وردت العباره بصوره مغلوطه ، و هى: لم يعطها الأنبياء ، و الصحيح: لم يعطها إلّا الأنبياء ، أو لم يعطها إلّا نبيّاً . أحد هذه الخصال هو رفع الحرج ، و ذلك أنّ اللّه تبارك و تعالى ، كان إذا بعث نبيّاً قال له: اجتهد فى دينك و لا حرج عليك ، أىّ أن الاجتهاد يجب أن لا يوقعك فى حرج و مشقّه ، و هذه من خصائص الأنبياء السابقين . و لكن بالنسبه إلى امم هؤلاء الأنبياء كان هناك حرج فى التكليف و مشقّه .

۱- ۱) . قرب الإسناد: ۸۴ .

و كما أشرنا سابقاً فان الآيه الشريفه: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا ، تفيدنا أنّ الإصر كان محمّلاً على الأُمم السّابقه ، و كانت الأُمم مكلّفه بما فيه الحرج و المشقّه ، و قد استعرضنا بعض هذه التكاليف سابقاً .نعود للروايه . يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله فى تتمّه قوله: إنّ اللّه تبارك و تعالى أعطى ذلك أمّتى حيث يقول: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و كما قلنا فإنّ الهدف من استعراض هذه الروايه هو أنّ هذه الروايه تفسّر لنا الآيه حيث يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله فى هذه الروايه «من ضيق» و قول الرسول هذا ناظرٌ إلى الآيه ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يعنى من ضيق ، و سنصل فى ما بعد إلى معانى هذه المفردات ، منها كلمه الحرج ، و كلمه العسر ، و الإصر ، و تضاف إلى هذه المفردات كلمه الضيق هذه و التى جاء مفسّره للآيه «مِنْ حَرَجٍ» .إذن هذه الروايه لها دلاله تامّه على هذا المعنى ، كما أنّها تبيّن الامتنان الإلهى و العنايه الرّبانيّه على هذه الأُمّه حيث رفع عنها الحرج .

الروايه الثالثه: موثقه أبى بصير

من الروايات التى تدخل فى هذا المضار ، هى الروايه التى ينقلها صاحب الوسائل فى أبواب الماء المطلق ، و هى روايه موثّقه يرويها أبو بصير (۱) .قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام : «إننا نسافر فربّما بُلينا من الغدير من المطر كان إلى جانب القريه» و قوله «بُلينا» بلحاظ العباره التى تأتى بعدها و هى «فيكون فيه العذره و يبول فيه الصبى و تبول فيه الدّابه و تروث؟فقال الإمام الصادق عليه السلام : «إن عرض فى قلبك شىء فقل هكذا ، أو فافعل

۱- ۱) . الوسائل ۱: ۱۶۳ ، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ۹ .

هکـذا ، أفرج الماء بیدک ثمّ توضّأ فإنّ الدین لیس بمضـیّق ، لأن اللّه تبارک و تعالی یقول: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» .و لسـنا بصـدد مورد الروایه و طبیعه السؤال و ما یریـده السائل من وراء سؤاله هذا و طبیعه الجواب . فهذه المواضـیع تبحث عاده فی کتاب الطهاره و لکن ما نریـد أن نبحثه هو قول الإمام علیه السـلام : «لأنّ الـدین لیس بمضـیّق» و استشـهد علیه بآیه: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ مِنْ حَرَجٍ .یکفی هـذا القـدر بالنسـبه لنا فی مقام الاسـتدلال علی قاعده نفی الحرج .أمّا من حیث فهم الروایه و إمکان وضوح عدّه نقاط ترتبط بقاعده نفی الحرج لا بدّ من مراجعه مورد الروایه و التعرّف علی سؤال الراوی؟ فهل یراد بالسؤال أنّ الغـدران التی ذکرتهـا الروایه لیست کرّاً ، بـل هی مـاء قلیـل ، و المسأله التی تبحثها الرّوایه هی ملاقاه الماء القلیل بالنجاسه؟و الظاهر أنّ الغدران من حیث المقدار تبلغ الکرّ مع الأخذ بنظر الاعتبار مقدار الغدیر ، فما ذا یرید السائل بسؤاله؟ .فهل کان السائل یحتمل أن الکرّ مثل الماء القلیل یتنجّس بمجرد ملاقاه النجاسه؟ و لو لا ذیل الروایه لا یسـتطیع الإنسان أن یحتمل هـذا المعنی .و هنـا نتسـاءل: مـا ذا جـاء فی نهـایه السؤال حیث قـال: «تبول الـدابه و تروث» ؟ و کمـا تعلمون فـإنّ بول روث الـدابّه لیس نجساً ، فالحصـان و الحمـار و البقر التی ترد غـدیر المطر غیر نجسه من حیث البول و لاـ الروث ، و لعـلّ أبـا بصـیر حکم علی بول روث الـدابه بالنجاسه نظراً لنجاسه عـذره الإنسان و بول الصبی ، و من هنا عطف بول و روث الـدابه علی عـذره و بول الإنسان و حکم بنجـاسه الجمیع ، و بناءً علی ذلک طرح أبو بصـیر هـذا السؤال و هو: هل ینجس ماء الکرّ بملاقاه النجاسه؟و لو کان هـذا المعنی صحیحاً فلیس من الصحیح عطف روث و بول الدابّه علی

عذره الإنسان و بول الصبيّ حيث نشاهد أنّ الإمام عليه السلام قرّر ذلك لأبى بصير ، و لم يقل له : إنّه ليس صحيحاً أن نعطف بعضهم على البعض الآخر ، لأنّ البعض نجس و البعض الآخر ليس نجساً .و من هنا يمكننا أن نلتمس مسلكاً جديداً فى فهم الروايه ، و هو أن ننظر فى إمكانيّه أن يكون الراوى قد قصد شيئاً آخر بسؤاله هذا . أى أنّ أبا بصير لا يريد أن يستفهم هل الماء الكرّ ينجس بملاقاته للنجاسه ، أو لا؟ خاصّه إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ أبا بصير من الرواه المعتمد عليهم ، و من المستبعد أن يسأل مثل هذا السؤال ، و لو كان السؤال : هل ينجس الماء القليل بالملاقاه ، أو لا؟ لقيل : إنّ هذه مسأله فقهيه اختلف فيها ، أمّا لو تنجّس الماء بملاقاه الكرّ ، فحينئذٍ لا يتمكّن الإنسان من تطهير أىّ شىء ، إذن من المستبعد جدّاً أن يسأل أبو بصير عن الماء الكرّ هل ينجس بالملاقاه أو لا ينجس .لذا يبدو من الأفضل أن نقول: إنّ سؤاله عن القذاره العرفيه ، أى هل يمكن للمكلّف أن يتوضّأ بماء الغدير و هو يرى عذره الإنسان و روث الدابّه ، و يرى بأُمِّ عينه الصبى يتبوّل فيه؟ أى مع وجود مثل هذه القذاره العرفيّه هل يصحّ الوضوء من ماء الغدير لأجل تحصيل الطهاره؟ و جواب الإمام عليه السلام بقوله: «إن عرض فى قلبك شىء » يشعرنا بأنّ المقصود من السؤال هو هذا المعنى . أى أنّك قد يداخلك شىء فى قلبك من قبيل أنّ هذا الماء قذر و وسخ يحوى على عذره الإنسان و روث الدواب . فمع قذارته هل يصلح للوضوء؟ فيقول الإمام عليه السلام : أخرج الماء بيدك حتّى تذهب القذاره و يتجدّد الماء .و السؤال المطروح هنا: هل يحقّ لنا أن نحمل السؤال على هذا المعنى . أو أن نقول بأنّ الروايه ناظره إلى انفعال و عدم انفعال الماء الكرّ؟ثمّ قال الإمام عليه السلام : «ثمّ توضّأ ، فإنّ الدين ليس بمضيّق ، ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى

اَلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » و لكن آيه نفى الحرج هذه التى استشهد بها الإمام عليه السلام يصعب التوفيق بينها و بين المعنى الذى حملنا السؤال عليه ، فإنّ ذلك سيؤدّى بنا إلى القول بأنّ آيه : ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و التى يفترض أن تكون محصوره فى دائره الأحكام الإلزاميه لا تتناسب مع هذا المعنى ، لأنّ المستحب يتضمّن جواز المخالفه ، كما أنّ المكروه فى ذاته يتضمّن جواز الارتكاب ، و بالتالى فإنّ هذه الأحكام الشرعيه لا تتناسب مع آيه الحرج . أقول: إذا أخذنا بهذا المعنى للروايه ، فإنّ الآيه ستكون لها مدخليّه فى ما يخصّ المستحبات و المكروهات ، و لكن التزام هذا المعنى أولى من أن نحمل السؤال على أنّه وارد فى خصوص انفعال ماء الكرّ و عدم انفعاله ، و من ثمَّ أفضل من القول بأنّ استشهاد الإمام عليه السلام بالآيه الشريفه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هو من باب أنّ ماء الكرّ لو تنجّس بملاقاه النجاسه لاستلزم الحرج و المشقّه ، و لذا جعل اللّه سبحانه و تعالى الماء الكرّ لا ينجس بملاقاه النجاسه . إنّ هذا الفهم للروايه و للآيه يغاير ما نُريد أن نستفيده من قاعده لا حرج فيما بعد ، لأنّنا نريد فيما بعد أن نستفيد من قاعده لا حرج مقابل الإطلاقات التى تثبت حكماً ما ، و ظاهر هذه الإطلاقات أنّها تثبت الحكم سواء فى الموارد غير الحرجيّه ، أو فى موارد الحرج ، إلّا أنّ قاعده (لا حرج) تدخل كدليل حاكم و مبيّن تقول: إنّ هذا الدليل و إن كان يثبت الحكم فى موارد الحرج ، إلّا أنّه لا توجد إراده جدّيه على ذلك ، فالدليل المطلق يشمل مورد الحرج ، أمّا وظيفه قاعده الحرج تحديد الدليل ، و بالتالى تحديد دائره الحكم ، و من هنا فمن الأفضل أن نحمل الروايه على ذلك المعنى .

الرّوايه الرابعه روايه محمد بن أبى نصر

اشاره

الثّالثه نتطرّق إلى روايه أخرى و هى آخر روايه فى هذا الباب ، و فيها جانب إضمار

و يتبيّن بقرينه كلمه «أن أبا جعفر» أنّه هو الإمام هو الصادق عليه السلام ، قال: سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبّه فراء ، لا يـدرى أ ذكيّه هى أم غير ذكيّه ، أ يُصـلى فيهـا؟فقـال عليه السـلام : «نعم ، ليس عليكم المسأله ، ثمّ يستشـهد الإمام عليه السـلام بالقول: إنّ أبا جعفر عليه السـلام كان يقول: إنّ الخوارج ضـيّقوا على أنفسـهم بجهالتهم ، إنّ الدين أوسع من ذلك» (۱) .الروايه هـذه واضـحه فى سؤالهـا ، حيث لاـ يوجـد فى السؤال أىّ غموض ، و لاـ مجـال للشـكّ و التردیـد فيها فالسؤال هو عن جبّه فراء اشتراها أحدهم ، و يشكّ هل هى نجسه أو طاهره ، فهل له أن يصـلّى فيها؟و يجيبه الإمام عليه السلام : «لا مانع من ذلك ، ليس عليكم المسأله ، إنّ الـدين أوسع من ذلك» لأنّ مقتضـى القول أنه لو لا قاعده الحرج للزم التحقيق ، أى لو لم تكن قاعده الحرج ، و لو لم يكن الـدين أوسع من ذلـك لكان التحقيق أمراً لازماً؟و السؤال الـذى يرد هنا: ما هو الأساس فى لزوم التحقيق؟ هل أنّ لزوم التحقيق نابع من أنّ طهاره الثوب شـرط صـحّه الصـلاه ، و على الإنسان أن يحرز هذا الشـرط ، إذ أنّ وجود شرط داخل فى الواجب المفروض على المكلّف يملى عليه أن يتأكّد من تحقّقه ، و لا يكفى أن نشكّ فى ذلك ، فالشكّ فى الشـرط لا يوجب الاكتفـاء بمـا أوتى به مع الشـكّ فى المشـروط ، و من هنـا فـإنّ الطّهـاره شـرطٌ لاـ بـدّ من إحرازه ، و الإمام يقول: «ليس عليكم المسأله» هذا من جانب .و من جانب آخر فإنّ إحراز الطهاره أمرٌ لازم فى تحقّق الصـلاه ، فما الأصل الذى حلّ محلّ الشـرط فى إحراز الطهاره و على أساسه قال الإمام عليه السلام : ليس عليكم المسأله؟

۱- ۱) . الوسائل ۳: ۴۹۱ ، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات ، الحديث ۳ .

هـل اسـتند الإمام فی هـذا إلی قاعـده الطهاره للتخفیف من الکلفه و المشـقّه المفروضه علی الناس ، و لرفع الحرج و الضـیق عن أفراد المجتمـع الإسـلامی ، هـل هـذا هو مـا تعنیه الروایه؟ أ لیس من الواجب إحراز الشـرط؟ نقول: إنّ قاعـده الطهـاره هی الـتی أحرزت الشـرط ، لجریانهـا هنـا ، و بعـد أن اسـتند علیه السـلام إلی قاعـده الطهاره ، قال علیه السـلام : «لیس علیکم المسأله» ، و یمکن أن تعتبر هذا القول تتمّه لقاعده الطهاره ، لأنّ قاعده الطهاره لو أنّها جرت فی الشـبهات الحکمیه لکان لا بدّ من الفحص ، أمّـا فی الشـبهات الموضوعیه فلاـ یلزم فیهـا الفحص . ففی الشـبهات الموضوعیه إذا شـک الإنسـان فی طهـاره ردائه ، لا یلزم أن یتفحّص ، بـل بمجرّد أن یشکّ فی أنّ هـذا نجس أو طاهر تجری قاعـده الطهاره ، فهل أنّ کلمه «نعم» تعنی الاسـتناد إلی قاعـده الطهاره؟ و قوله لیس علیکم المسأله هو تتمّه قاعده الطهاره؟ و إذا صحّ ذلک فإنّ عباره «إنّ الدّین أوسع من ذلک» تبیّن الحکمه من قاعـده الطهاره ، أی أنّ الإسـلام إنّما أقرّ قاعـده الطهاره لرفع الحرج و المشـقّه من الناس ، و بـذلک تکون علاقتها بقاعده لا حرج غیر وثیقه .

الروایه و سوق المسلمین

و بإمکاننا أن نوجّه عباره «لیس علیکم المسأله» بشـکل آخر ، و هو أنّ کلّ هذا الکلام هو فی السوق ، فقد جاء فی سؤال الراوی کلمه السوق ، و الظاهر أنّ المقصود بالسوق فی الروایه هو سوق المسلمین لا غیر المسلمین ، و من هنا نقول:

بأنّ سوق المسلمین له حجیّته الشرعیّه و إمارته الشرعیّه ، و هذا یعنی أنّ قوله علیه السلام :

لیس علیکم المسـأله ، لأنّه اشتری جبّه فراء من سوق المسـلمین ، فحتّی لو کـان البائع مشـکوک فی أمره هل هو مسـلم ، أو غیر مسلم ، فلا شیء علی المبتاع ، لأنّه اشتری سلعته من سوق المسلمین ، و مع کون السوق للمسلمین ، فلا حاجه

للتحقيق و التفحّص ، حتّى لو كان هناك من البيّاع و التجّار من هم يهود أو نصارى ، إذن هل يصحّ لنا أن نقول بأنّ عباره الإمام عليه السلام : «نعم ليس عليكم المسأله» تفيد هذا المعنى؟و إذا صحّ هذا فإنّ عباره «إنّ الدين أوسع من ذلك» أيضاً تدخل فى هذا المضمار ، لأنّ سوق المسلمين أيضاً إذا لم نجعل له حجيّته و إمارته فسيوقع المكلّف فى حرج و مشقّه .و بناءً على ما سبق ، فحتّى لو حملنا الروايه على هذا المعنى الجديد ، مع ذلك لا يمكن أن نوجد علاقه بين الروايه و بين قاعده لا حرج و التى نحن بصددها الآن ، لأنّ قاعده لا حرج وظيفتها أن تقف فى وجه الإطلاقات التى من شأنها أن تثبت حكماً فى جميع الحالات حتّى فى موارد الحرج و تنفى ذلك الحكم ، فلسان قاعده الحرج هو النفى و عدم الجعل و عدم ثبوت الحكم عند الحرج .

الروايه و ذكاه الحيوان

و هناك احتمال ثالث يمكن على ضوئه أن نعطى للروايه معنىً أفضل ، و أن نستفيد منها قاعده لا حرج أيضاً ، و هو أنّ المكلّف هنا قد شكّ فى أنّ هذا الجلد طاهر أو غير طاهر ، و هذا الشكّ نجده عند الشيعه الإماميّه ، أمّا أهل السنّه فهم يرون أنّه حتّى الحيوان غير المذكّى يطهر بالدباغه .فبناءً على الاحتمال الثالث فإنّ الرّوايه لا تريد أن تتطرّق إلى السوق ، و لا تريد أن تبيّن الحكمه من قاعده الطهاره ، و إنّما قد تريد أن تقول للمكلف : إنّك إذا شككت بأن جبّه الفراء هذه طاهره أو غير طاهره فبالتالى أنت شاكٌّ بين أن يكون هذا الحيوان مذكّى أو غير مذكّى ، و الأصل هنا استصحاب عدم التذكيه ، و لا يمكن للمكلّف أن يترك استصحاب عدم التذكيه إلّا إذا تحقّق بنفسه و تيقّن من أنّ

الحیوان کان مُذکّی . و لو فرضنا أنّ المکلّف تعیّن علیه التحقیق و التفحّص نتیجةً لاستصحاب عدم التذکیه ، لاستلزم ذلک الحرج و المشقّه ، فمن الصعوبه التحقیق فی هذا الأمر ، و ظاهر الروایه یشیر إلی هذا المعنی حیث تقول: «لیس علیکم المسأله» ثمّ یعلّل مقبولیّه هذه بأنّ «الدین لیس بمضیّق» إشاره إلی سماحه الدین وسعته ، و لو لم یکن الدین متّسعا لوجبت علی المکلف المسأله . إذن ، لو کانت هناک ثمّه مدخلیه لقاعده الطهاره لانتفی المبرّر لقوله علیه السلام «لیس علیکم المسأله» ، و لو کان السوق مأخوذاً بنظر الاعتبار لما بقی هناک وجه لمثل هذا القول أیضاً .و هنا لقائل أن یقول: لما ذا کلّ هذا التأکید علی الصلاه بلا فحص و بدون أن ینتزع المکلّف جبّته؟ فمن الممکن أن لا یسأل و لا یفحص المکلّف ، بل ینزع الجُبّه حین حلول وقت الصلاه ، فالإشکال فی لبس الجُبّه عند الصلاه فقط ، أمّا خارج الصلاه فلا یوجد ثمّه إشکال فی ذلک ، و من هنا یتبیّن أنّ الرّوایه تفترض فی نزع الجُبّه الحرج و المشقّه ، و کأنّه هناک ضروره عرفیّه فی لبس الجُبّه عند الصلاه ، و إذا قلنا بهذه الضروره العرفیّه ، حینئذٍ یکون أصل الاستصحاب فی عدم التذکیه جاریاً ، ، و مع ذلک لا یجب علی المکلف أن یتحقّق من طهاره اللباس أو نجاسته إذا حملنا الروایه علی هذا المعنی ، فإنّ قوله علیه السلام : «إنّ الدین أوسع من ذلک» یکون مناسباً لبحثنا هذا .و لا ارید أن أقول: إنّ الروایه تعنی هذا المعنی حقیقه ، و لکن ظهور الروایه یؤیّد هذا المعنی ، کما أنّه لیس من المستبعد أن تکون الروایه ناظره إلی مسأله السوق الإسلامی . أو أن تستند إلی قاعده الطهاره . و بالتالی هناک ثلاث احتمالات فی هذه الروایه . الاحتمالین الأوّل و الثانی لا یرتبط بنا ، أمّا الاحتمال الثالث فهو یتعلّق بما نحن فیه . .هذا آخر ما أوردناه بعنوان الدلیل للقاعده ، و فیما ذکرناه منها غنی و کفایه ، و قد ادّعی المحقّق الآشتیانی تواتر الروایات علی القاعده بالتواتر المعنوی .

دلیل الإجماع علی القاعده

و قد استدلّ علی نفی الحرج بالإجماع ، فقد ادّعی صاحب الفصول تحقّق الإجماع علیه ، بل قیل: ادّعی علیه إجماع المسلمین .و لکنّ فیه - مضافاً إلی عدم اعتبار الإجماع المنقول - أنّه حکی عن صاحب الوسائل فی کتاب «الفصول المهمّه» بعد أن ذکر الروایات أنّه قال: إنّ نفی الحرج الذی دلّت علیه الروایات مجملٌ ، و القدر المتیقّن منه هو نفی التکلیف بما لا یطاق و بغیر المقدور ، و أمّا غیره فجمیع التکالیف الإلهیّه مشتمله علی الحرج و الضیّق ، بل التکلیف هو جعل الغیر فی الکلفه و المشقّه (۱) .و لا یخفی أنّ التکلیف بما لا یطاق خارج عن مورد البحث فی قاعده الحرج ؛ لأنّه ممتنع عقلاً و لا یمکن حتّی بالنسبه إلی الموالی العرفیّه فضلاً عن الحکیم علی الإطلاق ، فلا یکون صاحب الوسائل رحمه الله ممّن قال بنفی الحرج فی مورد البحث علی نحو الموجبه الجزئیّه .و فی مقابله حکی عن بعض أساتیذ الشیخ الأنصاری رحمه الله أنّه جعل قاعده الحرج من القواعد المسلّمه العقلیّه ، و لذا ادّعی استحاله تخصیصها ، لأنّ دلیل العقل غیر قابل للتخصیص .و هناک قول بأنّ القاعده حکم شرعی لا عقلی ، و لکنّها ممّا لم یردّ علیه التخصیص ، لوجود خصوصیّه فیها توجب عدم التخصیص .و قول رابع بأنّ القاعده قد خصّصت فی کثیر من الموارد ، و من القائلین بهذا القول الشیخ قدس سره ، بل زاد: إنّ القاعده المذکوره من جهه ورود التخصیص علیها فی کثیر من الموارد بحیث یکون الخارج عن موردها أکثر من الباقی موهونه جدّاً .

۱- ۱) . الفصول المهمّه ۱: ۶۲۶ .

و بعد فرض وجود هذا الاختلاف فی القاعده لا- معنی لکونها مجمع علیها بحیث کان الإجماع دلیلاً مستقلّاً مع قطع النظر عن الکتاب و السنّه ، فإنّ حجیّه الإجماع إنّما هی من جهه کشفه عن رأی المعصوم علیه السلام و من المعلوم أنّ مع ذلک الاختلاف لا- یکشف عن رأی المعصوم حتّی علی نحو الموجبه الجزئیه ، مع أنّ تحقّق الموجبه الجزئیه لا- یجدی فیما هو المقصود من الاستدلال بالقاعده فی الموارد المختلفه . هذا ما یردّ علیه أوّلاً .و یردّ علیه ثانیاً: أنّ الإجماع علی فرض تحقّقه فی المقام لا یکون تعبّدیاً ، بل یکون محتمل المدرکیه ، لاحتمال استناد المجمعین إلی الأدلّه الموجوده فی المقام .

دلیل العقل

و هنا نصل إلی دلیل العقل . نری کیف یمکن الاستدلال بدلیل العقل فی خصوص قاعده نفی الحرج؟ لو قلنا: إنّ قاعده نفی الحرج تشمل حتّی التکلیف بما لا- یطاق ، عندئذٍ یمکننا القول بأنّ العقل له مدخلیّه فی قاعده نفی الحرج علی نحو الموجبه الجزئیه ، و ذلک لأنّ العقل لا یجیز التکلیف بما لا یطاق حتّی فی الموالی العرفیین .و أمّا إذا قلنا: إنّ القاعده لا تشمل التکلیف بما لا یطاق استناداً إلی التفسیر السابق الذی فسّرنا به الآیه الکریمه: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها فستواجهنا ثلاث مسائل ، لأنّ التکلیف بما لا یطاق ممتنع عقلاً . أی أنّ المکلّف لا یستطیع أن یأتی بالتکلیف أبداً . کأن یرید المولی من المکلّف أن یجمع بین الضدین ، فی حین أنّ الجمع بین الضدین لا یقرّ به العقل . إذن ، هذا التکلیف مستحیل عقلاً .أمّا ما یأتی فی المرتبه الأقلّ منها ، و یصطلح علیها الامتناع العرفی من الناحیه العقلیه لا یوجد أیّ دلیل و برهان علی امتناعه و لکنّه ممتنع عرفاً . و هذا ما فسّرنا به

قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها حين استفدنا من الآيه الكريمه بقرينه ذيل الآيه من أنّ اللّه تبارك و تعالى لم يكلّف هذه الاُمّه و لا حتّى الاُمم السابقه بالاُمور التى يعتبرها العرف ممّا لا يطاق .إذن ، فما تعارف عليه العرف بأنّه لا يطاق هو أيضاً خارج عن قاعده نفى الحرج . و من هنا إذا أخرجنا هذه المسأله عن دائره البحث ستواجهنا مسائل من نوعٍ آخر . هذه المسائل ليست ممتنعه ، لا عقلاً ، و لا عرفاً ، لكن فيها مشقّه و كلفه شديده ، نعبّر عنها بالحرج . و سنبحث فيما بعد فى دائره الحرج سعه و ضيقاً ، و سنناقش العناوين التى تطرّقت إليها الآيات و الروايات فى هذا المجال إن شاء اللّه ، و نقايس فيما بينها من حيث كون هذه العناوين تدخل فى دائره واحده ، أو أنّ هناك ثمّه اختلاف و تباين فيما بينها .مجمل القول إنّ هذه القضايا غير ممتنعه ، لا عقلاً ، و لا عرفاً ، بل فيها مشقّه شديده ، كما يشاهد ذلك فى بعض التكاليف ، و هذا ما يدخل فى دائره البحث ضمن قاعده نفى الحرج .

الاستدلال بموارد التكليف بما لا يطاق

و هنا قد يتساءل البعض: هل بمقدورنا أن نستدلّ بالموارد التى تدخل ضمن عنوان التكليف بما لا يطاق على هذا القسم فى البحث؟ و بذلك نعطى للمسأله بعداً عقلانياً . هذه المسأله ليست مسأله عقليه ، و إنّما هى تعبديّه . و الدليل على ذلك أن الاُمم السابقه كان فيها هذا اللون من التكاليف الحرجيّه ، و الآيه الشريفه تنصّ على ذلك حين تقول: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا .

من التكاليف التى كانت واجبه عليهم ، فى حين أنّ هذه التكاليف قد رفعت عن هذه الاُمّه ، إذن ، فما يمتنع عاده و عرفاً خارج عن دائره بحثنا هذا .

و هنا نسأل: هل من الممكن أن نطرح التكليف بما لا يطاق فی هـذا المجال كدليل عقلی؟من هنا نرد علی المحقّق النّراقی قدس سره - الـذی قـال فی كتاب «العوائـد» من أنّ التكليف بما لا يطاق يـدلّ علی نحو الموجبه الجزئيّه علی قاعـده نفی الحرج - بأنّ التكليف بمـا لا يطاق لا علاقه له بنفی الحرج أبـداً ، فالاسـتدلال بالـدليل العقلی المـذكور تمسّك بالـدليل فی غير مورده (۱).و يمكن تصوير دليل العقل بصوره اخری ، و هی أن نقول: بأنّ الدليل علی قاعده نفی الحرج هو أنّنا لو لم نقل بهذه القاعده ، يلزم عن ذلك اختلال النظام الموجود . و لا يمكننا أن نتصوّر بأنّ اللّه سبحانه و تعالی يقرّر بما هو من شأنه الإخلال بالنظام . و هـذه المسـأله فيها لزوم عقلی متعيّن علی البارى تبارك و تعالی .و فی مقام الردّ علی هـذا الاسـتدلال نسأل: ما ذا يراد باختلال النظام؟ هل عاشت الاُمم السابقه و التی لم توجـد فی زمانها قاعـده نفی الحرج ، نوعاً من الاختلال فی النظام؟و هل أنّ البارى جلّ و علا قد سبّب خللاً فی النظام فی الاُمم السابقه من خلال عدم طرحه لقاعده نفی الحرج آنذاك؟ما هو ذاك الاختلال فی النظام الذی يحـدث بسـبب عـدم القول بقاعـده نفی الحرج؟ مع أنّ هذا الحرج - كما سـيبحث فيما بعد إن شاء اللّه - حرج شخصـی و ليس حرجاً نوعيّاً . فمثلاً ، إذا سبّب الصوم . حتّی مع كونه واجباً متعيّناً علی كافّه الناس .

فالفرد إذا وقع فی حرج بسـبب الصوم . يسـقط عنه الصوم .فهل من المتصوّر أنّ مثل هذا الحرج الشخصی سيسبب اختلالاً للنظام ما لم

۱- ۱) . عوائد الأيّام : ۵۸ .

توجد هناک قاعده نفی الحرج هذه؟ و هل سیؤدّی ذلک إلی التعارض مع الحکم العقلی؟لیست هنا ارتباط بین نفی الحرج و اختلال النظام ، حتّی یکون مستنداً للبعض من خلال ذلک أن یعطی للمسأله صبغه عقلیّه أو یجعلها قاعده عقلیّه .نعم ، یوجد هناک کلام للبعض فی خصوص هذا النوع من موارد الحرج ، لا فیما یخصّ التکلیف بما لا یطاق العقلی أو العرفی ، مفاده أنّ أحد القواعد العقلیه المسلّم بها ، هی قاعده اللطف ، و خلاصه القول فی هذه القاعده هو أنّ علی اللّه تعالی أن یقرّب العبد من نفسه ، و یرشده و یهدیه إلیه ، کما أنّه یجب علیه سبحانه و تعالی أن یحذّر العبد من کلّ شیء یبعّده عن ساحته المقدسه .من هنا نقول: إذا کان لدینا قاعده اللطف ، فهل بإمکاننا أن نطبقها بخصوص قاعده الحرج؟ بأن نقول: إنّ اللّه سبحانه و تعالی لو جعل تکالیفاً حرجیّه حینئذٍ سیتخلی الناس عن هذه التکالیف و سیحاولون التهرّب منها . لأنّ الناس لا یمیلون إلی تأدیه مثل هذه التکالیف ، و بالتالی فإن هذه التکالیف الشّاقه سوف تبعّد الناس عن اللّه تبارک و تعالی . و هذا یتنافی مع قاعده اللطف . إذ ینبغی أن لا یکون هناک ما من شأنه إبعاد الناس عن ساحه القدسی الإلهیّه .و الجواب علی ذلک یتخلص فی النقاط التالیه: الأولی: إنّ التکالیف الحرجیه کانت موجوده فی السابق ، و لو کانت هذه القاعده عقلیّه فلا یمکن تخصیصها ، إذن وجود التکالیف الحرجیه فی الاُمم السابقه دلیل قاطع علی عدم وجود قاعده عقلیّه فی هذا المجال . ثانیاً: لیست المسأله بالشکل الذی تمّ تصویرها من خلال السؤال ، فالأمم السابقه هل کانت مجمعهً علی مخالفه التکالیف الحرجیّه؟ أو أنّ حوزه التکالیف کانت کسائر التکالیف الاُخری ، تارهً تطاع و تؤدّی ، و تارهً اخری تُخالف . فلو أنّ

التکـالیف الحرجیّه کـانت تواجه من قبل کافّه النّاس بالمخالفه و العصـیان لکان من الممکن أن نقبل الرأی الـذی یقول بعقلائیّه قاعـده نفی الحرج .و لکنّنا نشاهـد أنّ التکالیف الحرجیّه کسائر التکالیف الاُخری ، البعض یعمل بها ، لأنّه إنسان متعبّد و مقیّد ، و البعض الآخر یترکها ، لکونه إنسان غیر ملتزم و غیر متعبّد .فالإنسان غیر الملتزم نراه لا یلتزم بأسهل التکالیف الإلهیّه الخالیه من أیّه مشقّه . و فی المقابل فإنّ الإنسان الملتزم و المتعبّد نراه مستعدّاً لأن یصوم سبعه عشر ساعه فی طقس حارّ قد تصل فیه الدرجه إلی خمسین درجه مئویه . إذن الأسـاس فی العمل بالتکالیف و عـدم العمل التقوی و الالتزام ، لیس إلّا.و من هنا نصل إلی هـذه النتیجه ، و هی أنّه لاـ یوجـد هنـاک دلیـل عقلی یمکن التعویـل علیه فی هـذه المسـأله . و ما یـدّعی أن یکون دلیلاً عقلیاً إمّا أن یکون خارجاً عن قاعـده نفی الحرج ، و إمّا أن یکون داخلاً فی حوزه قاعده نفی الحرج ، إلّا أنّه ناقص و غیر تامّ .من هنا نخلص إلی هـذه النتیجه ، و هی أنّ الـدلیل علی قاعـده نفی الحرج ینحصـر فی خصوص الآیات و الروایات ، و أمّا الإجماع و العقل فلا یمکن أن نعتبرهما دلیلان مستقلّان .

العناوین المختلفه للحرج

اشاره

العناوین التی ذکرت فی مجموع الآیات و الروایات هی أربعه عناوین ، الحرج ، العسـر ، الإصـر ، الضـیق . و عنوان الضـیق نصّت علیه الروایات خاصّه .

و الآـن لنری هـل یوجـد هنـاک اختلاـف بین هـذه العنـاوین ، أو أنّهـا متساویه فی المفهوم و المعنی أو قل : متقاربه؟ و إذا کان هناک تباین بین هذه العناوین ، فما هی کیفیّه هذا

التبـاين؟ و على فرض التبـاين ، كيف يكون الحكم؟فى البـدايه يجب أن نـدقّق فى معانى هـذه العناوين خصوصاً عنوان الحرج ، باعتبار أنّ القاعده عرّفت بهذا العنوان .

العنوان الأوّل: هو عنوان الحرج

اشاره

. عرّف كبار أهل اللغه الحرج بما يلى:يقول الجوهرى فى كتاب الصـحاح : - مكانٌ حرج: أى ضيّق . فهنا أوّلاً جعل الحرج صفه للمكـان ، ثمّ عرّفه بـأن قـال عنه: ضـيّق . و فى الحقيقه فـإنّ الحرج أساسـاً يعنى الضـيق كمـا أنّه فسّـره بالإـثم أيضاً . حيث يقول الجوهرى فى الصحاح قد يستعمل كلمه الحرج بمعنى الإثم .و جاء فى القاموس ، الحرج: «المكان الضيق الكثير الشجر» و من هنا يمكن أن نسـتفيد من القـاموس فائـده جديـده لم يشـر إليها فى الصـحاح ، و هى أنّ المعنى الأوّل للحرج أخـذ فيه المكان . لأنّ عباره الصـحاح هى الحرج ، أى الضيّق ، و أمّا القاموس فقد عرّف فيها الحرج قائلاً: المكان الضيّق ، الكثير الشجر . و فى الحقيقه فـإنّ هـذا المعنى راجع إلى المعنى الأوّل . لأنّ المكان الـذى يكثر فيه الشـجر ، يكون ضـيقاً . لأنّ كثره الشـجر تعنى المسافه بين الأشـجار متقاربه جـدّاً ، و بالتالى فهذا يتضـمّن حالهً من الضـيق .المعنى الثالث للحرج - الذى ينصّ عليه القاموس - هو الإثم . و هذا المعنى بنفسه قد اشـير إليه فى الصـحاح ، و يضيف ابن الأثير فى كتاب النهايه إضافه جديده على المعنيين المتقدّمين فيقول: إنّ الحرج فى الأصل الضيق ، و يقع على الإثم و الحرج . إلّا أن المعنى الأصلى للكلمه هو الضيق ، و أمّا معنى الإثم و الحرام فهو ليس أصـلاً ، ثمّ يقول: و قيل: الحرج ، أضـيق الضـيق . أى لا مطلق الضيق ، بل الضيق الشديد .و محصّله أنّ للضيق عدّه مراتب ، أعلى هذه المراتب هى الحرج .

و ورد فی مجمع البحرین: أنّ ما جَعَلَ عَلَیْکَمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أی ما ضیّق . و هذا یعنی أنه فسّر الحرج بالضیق . و لکن أری أنّ تفسیره ب«ما ضیّق» یستقیم معه معنی الجمله . فیکون معنی الآیه «ما ضیّق بأن یکلّفکم ما لا طاقه لکم به و ما تعجزون علیه» و سبق و أن قلنا : إنّ العجز و عدم الطاقه لیس بمعنی الحرج .

لکن نعود فنقول: إنّ الأساس هو أنّه فسّر الحرج بالضیق و التضیّق .بعد ذلک یورد صاحب مجمع البحرین قولاً یؤیّد فیه ما جاء فی کتاب النهایه .

یقول صاحب مجمع البحرین: و فی کلام الشیخ علی بن إبراهیم - و هو من الأدباء و اللغویین - الحرج الذی لا مدخل له ، و الضیقه ماله مدخل . إذن الضیق فیه مندوحه و مهرب ، و أمّا الحرج فلا مفرّ منه و لا مهرب .و ظاهر هذا الکلام ، أنّه مرادف لما جاء فی النهایه من أنّ الحرج هو أضیق الضیق .و أدقّ ما ورد فی تفسیر هذا الکلمه ، هو ما قال الراغب الأصفهانی فی مفرداته ، - و هو من الکتب النفیسه جدّاً - من أنّ أصل الحرج و الحراج ، هو مجتمع الشیء و تصوّر منه ضیق بینها ، فقیل للضیق حرج ، و للإثم حرج . إذن من هنا نفهم أنّ الحرج لیس بمعنی الضیق ، و لا بمعنی الإثم ، بخلاف ما أورده صاحب النهایه إذ یقول: الحرج فی الأصل الضیق ، بل هو اجتماع أجزاء شیء واحد و حدوث تداخل و ترابط فیما بینهم . هذا الاجتماع هو ما یسمّی بالحرج . و یلزم عن حاله الاجتماع هذه الضیق . لأنّ الشیء إذا کانت أجزاؤه متفرّقه فلا ضیق ، و أمّا إذا تجمّعت فی مکان واحد ، خاصّه إذا کان الشیء من قبیل السوائل التی لها ترکیب خاص ، حینئذٍ فإنّ الاجتماع یستلزم الضیق . أی أنّ الأشیاء تداخلت فیما بینها و ترابطت ، و من هنا عبر عن المعنی الحقیقی للحرج بأن قال: هو مجتمع الشّیء - علی حدّ تعبیره - و قوله تصوّر منه ، یعنی استلزم من حاله الاجتماع ضیق فیما بین الأجزاء .

و بـذلك فهو يعطى لكلمه الحرج معنى لا نجـده من أىّ من الكتب التى أشـرنا إليها آنفاً . ثمّ يقول: فقيل للضـيق حرج - أى أنّ استعمال كلمه الحرج فى معنى الضيق جاء فى رتبه متأخّره - و للإثم حرج .أمّا استعمال كلمه الحرج فى معنى الإثم فقد ورد فى التفاسـير . و الإـثم أحـد مصـاديق الضـيق . لأنّ الإثم يعنى أنّ هناك تقصـير من قبل العبـد تجاه المولى ، و بعباره اخرى ، هناك مؤاخذه على العبد فى مقابل البارى تعالى ، و هذه المؤاخذه تعدّ ضـيقاً على العبد و ضـيقاً على العاصى . و حتّى مع عصيان العبد و تمرده فـإنّ الضـيق متحقّق . إذن الإـثم أيضـاً هو من مصاديق الضـيق بالشـكل الـذى أشـرنا إليه .و من جهه اخرى هناك بعض الآيات الكريمه التى يسـتفاد منها بأنّ الحرج بمعنى الضيق كما استفيد هذا المعنى من مفردات الراغب هذا . فالآيه الكريمه تنصّ على ذلك حيث قال تعالى: وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَـيِّقاً حَرَجاً ١ هنا كلمه «حَرَجاً» يقصد بها نفس الضـيق ، و لا يراد بها معنىً آخر . بل يمكن اعتباره نوعاً من الفنّ فى التعبير ، حيث ذكر كلمه «ضَـيِّقاً» ابتـداءً ثمّ قال «حَرَجاً» فالجمع بينهما فى هذه الآيه يمكن أن نسوقه كدليل على أنّ الحرج هو نفس الضيق ، و إلّا لا يمكن أن نتصوّر أنّ الآيه تريد أن تخطر فى الذهن معنيين مختلفين .و قد اختلف فى تفسـير الآيه ، و خاصّه فى كيفيه: يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً ؟ و يمكن تصوّر هذا المعنى بأن نقول: إنّ كلّ من كان على صراط غير مستقيم ، و على غير الإسلام ، فإنّه يفتقد الاطمئنان و السكينه ، و هذا ما يظهر من قوله تعالى:

أَلا بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ٢ و القلب الذى يفتقد الطمأنينه و السكينه هو قلب

يعيش الضيق و الحرج . و طمأنينه القلب لا تحصل إلّا فى ظلّ ذكر اللّه و الاعتقاد به و التوجّه إليه فى كافّه الأمور .و توجد هناك آيتان إذا جمعنا بينهما ، يمكن أن نتوصّل من خلال ذلك أنّ الحرج هو بمعنى الضيق ، أحدهما قوله تعالى: فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ ١ و كلمه «لا يكن» مثار للبحث ، هل أنّها تفيد النهى ، أو الدعاء ، أو ما شابه ذلك؟ و هذا خارج عن دائره بحثنا .و أمّا ما نحن بصدد بحثه هو أنّ اللّه سبحانه و تعالى يخاطب رسوله من جهه بقوله: فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ ٢ و من جهه اخرى يقول فى آيه أخرى: أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ فشرح الصدر هذا فى مقابل ذلك الحرج . فالشرح هو التوسيع و الإناره ، إذن لو أخذنا الآيتين معاً بنظر الاعتبار ، حينئذٍ يمكن أن نستفيد من القرآن أيضاً على أنّ الحرج هو بمعنى الضيق . و هناك آيات اخرى فيها كلمه الحرج . من قبيل قوله تعالى: لَيْسَ عَلَى الْأَعْمى حَرَجٌ وَ لا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ ٣ .و قد فسّر البعض «الحرج» هنا بالإثم ، أى ليس على المريض إثم ، و ليس على الأعمى إثم . فى حين أنّه لا داعى لأن نفسّر الحرج بالإثم . فلو قلنا فى خصوص هذه الآيات أنّ الحرج يعنى الضيق ، فيلزم عن ذلك أنّ نفس قوله تعالى: وَ لا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ بأنّ المريض و المجنون لا ضيق عليهما ، و لا يناط بها ما من شأنه أن يشكّل صعباً عليهما . لأنّ كلٌ يتحمّل بقدره . فالأعرج لكونه أعرج ينبغى أن نلاحظ ما هو ضيق بالنسبه إليه و ما هو ليس بضيق . و من هنا يتّضح أنّ قوله

تعالى: وَ لا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ بمعنى أنّ الأعرج بما هو أعرج لا ضيق عليه ، و كما قلنا فقد فسّروا الحرج هنا بالإثم . و هو من مصاديق الضيق أيضاً . و لا داعى أن نفسّر هذه الآيات بالإثم . بل يكفى فى ذلك أن نفسّر الحرج بالضيق ، لانّه معنى عام للحرج الذى صرّح به القرآن الكريم .

الاستدلال بالرّوايات

و يمكن الاستدلال على ما قلناه بالروايات التى سبق و إن استعرضناها . منها الروايه التى استشهد فيها المعصوم بالآيه الكريمه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ثمّ فسّرها مباشره بأن قال عليه السلام : أى من ضيق .و هناك روايه اخرى لم تفسّر الآيه ، لكن يمكن أنّ نستفيد منها ذلك المعنى بقرينه استشهاد الامام عليه السلام بالآيه ، فقد جاء فى روايه أبى بصير أنّ الإمام عليه السلام قال مستطرداً : فإنّ الدين ليس بمضيّق و قد قال اللّه تعالى: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ، فقوله: إنّ الدين ليس بمضيّق ، و استشهاده بالآيه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هو دليل على أنّ الحرج فى هذه الآيه بمعنى الضيق . و ذلك لأنّ قوله عليه السلام : «إن الدين ليس بمضيّق» ، إنّما يستند إلى الآيه الكريمه: ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ .إذن ، أقوال اللّغويين ، و الروايات ، و القرآن الكريم كما فى قوله تعالى: يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً جميعها تشير إلى أن الحرج يعنى الضيق . فلا مجال للشكّ فى أنّ الحرج هو تعبير آخر للضيق .

الحرج و الإصر

أحد العناوين التى ورد فى القرآن الكريم ، هو عنوان الإصر . كما فى قوله

تعالى: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا ١ فما هو معنى الاصر؟يقول صاحب الصحاح فى معنى الاصر: اصره حبسه ، أى أنّ الإصر بمعنى الحبس . و يقول أيضاً فى معنى الإصر: و أصرت الشىء إصراً كسرته . ثمّ يقول:

و الإصر العهد ، و الإصر الذنب ، و الإصر الثقل . و يقول صاحب النهايه: الإصر الإثم و العقوبه ، و أصله من الضيق و الحبس . و يرجعه إلى الضيق ، و يتّضح من أقوال اللغويين أنّ لفظ الإصر نوعاً ما يستعمل بمعنى الحبس ، و فى الحقيقه الحبس يستلزم الضيق و الشدّه . و لذلك أخذ فى الإصر معنى الحبس ، و قوله فى الصحاح:

و أصله من الضيق و الحبس ، فيه إشاره إلى أنّ الإصر يعود فى معناه إلى الضيق .و جاء فى القاموس: الإصر بالكسر ، العهد . إذن ما هى خصوصيّه العهد؟ نقول: إنّ العهد بموجب العقل يستلزم الوفاء . أى أنّه يواجه الإنسان ضغطاً و ضيقاً .

فالإنسان إذا لم يكن قد تعهد بشىء ، فهو حرّ ، و لا يوجد هناك ضيق و لا ضغوطات مسلّطه عليه . و لكنّه إذا أبرم عهداً معيّناً ، حينئذٍ سيعيش ضيقاً معيّناً . و من هنا يتّضح لدينا أنّ العهد لمّا كان مستلزماً لشىء من الضيق و الضغط ، لذلك عبّر عنه بالإصر .و يصدق هذا القول فى خصوص الذنب أيضاً ، فالذنب يجعل الإنسان فى ضيق و شدّه .أمّا الثقل ، فتارةً يلحظ به نفس مسمّى الثقل ، و اخرى يلحظ ما يلزم عن الثقل ، و هو الضيق ، إذن ، فالملاك واحد و هو الضيق . و يستعمل الإصر لمعنى العهد و الدين و الثقل ، إلّا أنّه عاده ما يستعمل الإصر بمعنى الحبس . يقول الراغب فى

المفردات: الإصر عقد الشيء و حبسه بقهره . أى أنه يسلب الاختيار على الشيء .و من البديهى أنّ مثل هذا العقد أو الحبس يستلزم الضيق . ثمّ يقول: و المأصر و المأصد كلاهما بمعنى حبس السفينه ، أى العمل على ربط فيها السفينه بالقرب من السواحل . فالمحبس هو المكان الذى تعاق فيها حركه السفينه ، و يضيّق عليها بأن لا تعطى مجالاً لأن تميل إلى هنا و هناك .بعد ذلك يورد الراغب قوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ ١ فيقول: إصرهم أى الاُمور التى تثبّتهم و تقيّدهم عن الجزاء و الوصول إلى الثواب ، ثمّ يقول: و على ذلك - أى على نفس المعنى - الآيه الكريمه: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً .و ورد فى مجمع البحرين: أنّ أصل الإصر الضيق و الحبس ، و إنّما ذكر الحبس لاشتماله على معنى الضيق . يقال أصّره بإصره ، إذا ضيّق عليه و حبسه . يقال للثقل إصراً لأنّه يأصر صاحبه عن الحركه ، أى ما يمنع الإنسان عن الحركه و يجعله فى ضيق ، ثمّ يقول : إنّ قوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ هو مثل لثقل تكليفهم ، التكليف الذى كان عليهم و الذى كان على الاُمم قبلهم . فهذه التكاليف كانت ثقيله بالنسبه إليهم و كانت تسبّب لهم ضيّقاً و شدّه . و لذلك كان من بركات رسول اللّه صلى الله عليه و آله على الاُمّه الإسلاميه أن يضع عنهم إصرهم .و ما لاحظناه هنا هو أنّ الإصر فى الحقيقه معناه الضيّق . إذن نحن لم نتوصل بعد إلى الفرق بين العناوين الثلاثه: الضيق ، و الحرج ، و الإصر . فالحرج فسّر بالضيق . و الإصر أيضاً و إن كان قد أخذ فيه معنى الحبس ، إلّا أنه استعمل بهذا المعنى لكونه يفيد معنى الضيق .

و أمّا العنوان الأخير ، و هو عنوان العسر،

اشاره

فقد ورد فى الآيه الكريمه: يُرِيدُ اللّهُ

بِكَمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكَمُ الْعُسْرَ ۱ جاء فی النهایه: أنّه ضدّ الیسر ، و هو الضیق و الشّده و الصعوبه ، و کما هو واضح فإنّ هذه المعانی الثلاثه تعطی معنی واحد عبّر عنه بتعابیر شتّی .و ورد فی القاموس: العسر بالضم ضدّ الیسر ، و تعسّر علیه الأمر ، و تعاسر و استعسر ، اشتدّ و التوی ، الشّده و الالتواء هو تعبیر آخر عن الضیق ، بدلیل أنّ صاحب النهایه أورد الضیق و الشدّه معاً ، و فی القاموس قال: اشتدّ و التوی و یومٌ عسر ، أی شدیدٌ أو شومٌ . إنّما جاء بالشؤم بلحاظ ما یرافقه من شدّه . فالشؤم عادهً یلازمه مصیبه ما و شدّه عبر عنها بالعسر . و هنا نری أنّ هذا العنوان هو الآخر یرادف الضیق .و ورد فی المفردات - و هو برأیی من أدقّ الکتب اللغویه - : أعسر فلان ، أی ضاق فلان ، و تعاسرا لقوم طلبوا تعسیر الأمر . و یوم عسیر یتعصّب فیه الأمر . ثمّ بعد أن أتی بلفظ یتعصّب . قال بعدها مباشرهً: ضاق: تعصّب فیه الأمر ، من هنا نجد أنّ صاحب النهایه استعمل الضیق و الشدّه و الصعوبه التی عبر عنها فی المفردات بالقول «یتعصّب فیه الأمر» فی ردیف واحد .إذن ، فما یفهم من اللغه أنّ عنوان الحرج ، و عنوان الإصر ، و عنوان العسر کلّها بمعنی واحد ، و هو الضیق ، و الضیق هو الرتبه العلیا من الصعوبه و الشدّه و ما شابه ذلک . و کما لاحظتم فی ما سبق فإنّ هناک جمله من الروایات فسّرت الحرج فی الآیه الکریمه بالضیق .لکن المحقّق النّراقی قدس سره فی کتابه «العوائد» یری أنّ العسر فی قوله تعالی:

وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ هو أعمّ من الضیق ، و النسبه بین الضیق و العسر هی العموم

و الخصوص المطلق ، و كلّ ضيق يمكن أن نقول عنه أنّه عسر ، و لكنّ كلّ عسر لا ينطبق عليه أنه ضيق . و هناك مصاديق فى العسر ، لا ينطبق عليها الضيق ، ثمّ يورد عدّه أمثله فى هذا المجال (۱) ، فيقول: لو أنّ مولى من الموالى كان له عبد ، و أجبر هذا المولى عبده على تناول دواء كريه . و لنفرض أن هذا الدواء كريه بدرجه أنه لا يوجد هناك انسان يرغب فى تناوله . هنا يتحقّق عنوان العسر ، فيقال : إنّ المولى أجبر العبد على القيام بعمل شاقّ . و لكن فى نفس الوقت ، لا يعبّر عنه بأنه ضيّق عليه ، فلا يقال: إنّ المولى ضيق عليه بسبب شرب هذا الدواء .و مثال آخر: لو فرضنا أن هناك شخصاً يقوى على حمل مائه كيلوغرام من الثقل ، و ليس بمقدوره أن يحمل أكثر من هذا الثقل ، فلو اعطى لهذا الشخص حموله بوزن تسعين كيلو على أن يحملها مسافه فرسخ واحد . هذا العمل على حدّ تعبير المرحوم النّراقى قدس سره هو عملٌ شاقّ . و لكن لو تكرّر هذا العمل منه ، بأن يقال له:

عليك أن تحمل هذا القدر من الثقل إلى المكان الفلانى يوميّاً . هذا التكرار للعمل يبدّل حاله العسر الذى كان عليها إلى ضيق . هنا يقال عنه: إنّ الأمر قد ضيّق عليه .من هنا يتضح لدينا أنّ هناك فرق بين العسر و الضيق . ما هو الملاك الذى استند عليه فى هذا المثال؟ هل هو اللغه أم العرف؟ فإذا كان الملاك فى الاختلاف المفروض هو اللغه ، فهذا ما أجبنا عنه فى خلال نقلنا لآراء كبار اللغويين . حيث لاحظنا أنّ الراغب فى مفرداته يصرّح بأنّ قوله : أعسر فلان ، نحو أضاق ، أى مثل أضاق فلان . و هنا لا يقصد أنّ هناك مماثله أدبيّه و لغويه . إنّما هذه المماثله هى مماثله معنويّه . فقوله : أعسر فلان نحو أضاق ، أى مثل أضاق فى المعنى ، يعنى أنّ معنى أعسر هو نفس معنى أضاق ، فلو كان الملاك هو اللغه ، فإنّ تتبع أقوال

۱- ۱) . عوائد الأيّام : ۶۲ .

اللغويين و التدقيق فى تعبيراتهم يؤكّد لنا أنّه لا يوجد هناك فرق بين العسر و الضيق ، و العسر لا يكون أعمّ من الضيق .

معنى العسر فى العرف العامّ

إذا قلتم أنّ الملاك فى ذلك هو العرف العامّ ، ففى حال مخالفه العرف العامّ للّغه ، ينبغى أن نحمل ألفاظ الكتاب و السنّه على العرف العامّ ، بدليل أن النّاس هم المخاطبون ، و أن الحديث إنّما يدور مع الناس . بناءً على ذلك ، إذا حصل هناك اختلاف بين اللغه و بين العرف ، أى بين الفهم اللغوى و الفهم العرفى ، فالملاك هو العرف . و العرف العامّ فى خصوص هذا المورد يرى أن العسر أعمّ من الضيق .و فى معرض الرّد على هذا الاستدلال نشير إلى نقطتين هامتين: النقطه الأولى: إن التعبير باليسر و العسر فى الآيه الشّريفه جاء فى سياق الحديث عن الصوم . حين ابتدأت الآيه بالكلام عن الصوم و هو قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ، و ورد فى تتمه الآيه: وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّهٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ١ و قلنا سابقاً فى تفسير هذه الآيه ، أنّ قوله يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ إنّما هو لبيان الحكم الإثباتى ، أى الجانب الإثباتى فى الآيه ، و أمّا قوله وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ فهو بيان لجانب النفى الذى يتضمّنه الحكم الشرعى .بعباره أوضح: إنّه إشاره إلى المريض و المسافر ، و أنّ اللّه سبحانه و تعالى أراد أن يعلّل عدم إيجابه للصوم فى شهر رمضان على المريض و المسافر بأن قال:

وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ، و أمّا قوله: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ فهل المقصود منه أن

يكون علّه لتعيّن وجوب الصوم فى شهر رمضان على غير المريض و المسافر . أو أنّه علّه فى وجوب الصوم فى عدّه أيّام اخر على المريض و المسافر ، أو أنّه يمكن أن يكون تعليلاً للموردين معاً ، أو أنّ الصحيح هو أن نقول بأنّ هذا القسم من الآيه:

وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ لا علاقه له بأصل الصوم ، و إنّما سيقت العباره للتأكيد على فَعِدَّهٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ .و نلاحظ أنّ الآيه بعد أن صرّحت بأنّ المريض و المسافر عليهما أن يصوما فى وقت آخر ، قالت: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ . فالآيه الكريمه ربطت بين اليسر و بين وجوب الصوم فى الأيام الأُخر .و سواء قلنا بأنّ قوله تعالى: وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ناظره إلى وجوب الصوم مطلقاً فى رمضان لغير المريض و المسافر ، و فى غير رمضان للمريض و المسافر ، أو أنّ العباره جاءت فى خصوص وجوب الصوم على المريض و المسافر فى عدّه من أيّام اخر ، فإنّ هذا القسم فى الآيه: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ إنما جيء به للتعبير عن وجوب الصوم فى شهر ما ، فهذا يسر فى قبال العسر . فالعسر هنا هل يمكن أن يكون بمعنى غير معنى الضيق؟ و إذا قلنا ، أنّ أقلّ صعوبه و شدّه تسمّى عسر ، فأين يتحقّق اليسر الذى تشير إليه الآيه؟بناءً على ذلك ، إذا أردنا أن نطرح مسأله العرف و نقول بأنّ الآيه ناظره إلى العرف ، فلا بدّ أن ندقّق لنرى فى أىّ مورد صرف اللّه سبحانه و تعالى كلمه اليسر ، و جعل العسر فى قبال اليسر؟ نقول: أوّلاً: إنّ نفس الآيه تشير إلى ذلك المعنى ، حتّى لو لم يكن للّغه فى هذا المجال أىّ رأى ، و لم تتعرّض إلى هذا المعنى ، بل إنّ نفس قوله تعالى: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ كفيل بحلّ المسأله . فقد عبر عن وجوب الصوم فى شهر رمضان باليسر، مع أنّه أشكل و أعسر من حمل تسعين كيلو مع القدره على حمل مائه كيلو.

ثانیاً: عرفنا فی خلال الروایات و اللغه أنّ الحرج بمعنی الضیق ، و قوله تعالی:

وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ، إنّما هو بصدد بیان مسأله الضیق . و بناءً علی ما قیل من أنّ العُسر أعمّ من الضیّق ، ، فإنّ الآیه الکریمه وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ناظره إلی معنیً أوسع و أعمّ ، فیشمل الضیق ، کما أنه یشمل غیره من الموارد من مصادیق العسر . أی أنّ عنوان نفی العسر - إن صحّ التعبیر - أعمّ من عنوان نفی الحرج . و بناءً علی ذلک قد یری البعض وجاهه الرأی الذی أشار إلیه المرحوم المیرزا الآشتیانی قدس سره من أنّ الآیتین لا تنافی بینهما . فکلا الآیتین جاءتا بصیغه النفی من دون أن تکن هناک منافاه بین الآیتین ، و کأنّ الآیتین قد جاءتا بصیغه الإثبات .کما أنّه لا یمکن حمل أحدهما علی الأُخری ، لأنّه لا توجّه هناک آیه مقیّده و اخری مطلقه .و لمّا لم یکن هناک تنافٍ بین الآیتین ، أمکن أن نقول : إن آیه: وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ أعمّ من الآیه الأُخری . و بعباره اخری : إنّ قاعده نفی العسر أعمّ من قاعده نفی الحرج .و لنا أن نقول: إنّه لیس ممکناً أن نتوصّل إلی هذه النتیجه . لأنّ فی بحث المطلق و المقید ، عند ما یکون هناک توافق من حیث الإثبات و النفی ، قال الأصحاب إنّه حتّی لو استفدنا وحده الحکم من طریق وحده السبب فهذا من قبیل حمل المطلق علی المقید . فمثلاً إذا کان هناک دلیل مفاده: إن ظاهرت فأعتق رقبه ، و وجد دلیل آخر فحواه: إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه . فهنا وحده السبب - و هو الظهار - تکشف عن أنّ الحکم هنا واحد لا أکثر ، و الحکم الواحد لا یکون مقیّداً و مطلقاً فی آنٍ واحد .إذن لا بدّ لنا أن نحمل المطلق علی المقیّد . و حتّی لو استفدنا وحده الحکم من

الخارج ، فهذا لا يغيّر حكم المسأله .و بناءً على ما تقدّم فى باب المطلق و المقيّد نقول: إنّ القرآن الكريم يستعمل تعبيرات شتّى فى بيان مقصوده ، و هذا ما نجده فى الآيات التى استعرضناها سابقاً و التى تشكّل محور بحثنا هذا . و هى قوله تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و وَ لا- يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ و وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا فجميع هذه الآيات تستهدف معنى واحد ، و بناءً على ذلك و حتّى لو سلّمنا بأنّ العسر أعمّ من الضيق ، لا بدّ و أن نأخذ بالمقيّد ، لأنّنا نعلم أنّه لا توجد لدينا مسألتان ، مسأله نفى العسر و مسأله نفى الحرج ، و إنّما هناك مسأله واحده عبر عنها بتعبيرات مختلفه . و من هنا يتعيّن علينا أن نأخذ بالقدر المتيقّن ، و هو الحرج و الضيق . فالقاعده سواء عبّرت عنها بقاعده الحرج ، أو نفى العسر ، أو قاعده نفى الإصر - عبر عنها بما شئت - إنّما مدار البحث فيها هو الضيق .

مفاد القاعده

نسبه قاعده لا حرج إلى (قاعده لا ضرر):

اشاره

بعد ما تبيّن ثبوت قاعده «لا حرج» فى الجمله و المراد من العناوين المذكوره فى خطاباتها لا بدّ لنا من البحث فى مفاد القاعده و أنّه هل يجرى فيها الاختلاف الواقع فى مفاد قاعده لا ضرر أو لا يجرى و نقايس بين قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر . خاصّه إذا عرفنا أنّ هناك احتمالات متعدّده تطرح فى قاعده لا ضرر ، لنرى هل أنّ قاعده لا حرج هى مثل قاعده لا ضرر . أى أنّها غير محدّده المعنى . أو أنّ قاعده لا حرج لها معنىً محدّد ، و لا تحتمل وجوه و احتمالات متعدّده كما هو الحال بالنسبه لقاعده لا ضرر؟!و لكى تتّضح عمليّه المقايسه بين القاعدتين لا بدّ من إشاره سريعه للمعانى المختلفه فى قاعده لا ضرر .

الآراء الأربعه فی مدلول «لا ضرر»

توجد هناک أربعه آراء مهمّه فی خصوص هذه القاعده . و تبحث هذه الآراء فی کلمه «لا» الموجوده فی العباره «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» هل هی «لا» نافیه ، أو هی ناهیه؟ هناک رأیان من هذه الأربعه یذهبان إلی أنّ «لا» هذه تفید النفی ، أحد هذین الرأیین هو للشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه (۱) ، و الآخر للمرحوم المحقّق الخراسانی قدس سره فی کتاب الکفایه (۲) .و أمّا الرأیان الآخران فمفادهما: أنّ «لا» تفید النهی . أحدهما للمرحوم شیخ الشریعه الأصفهانی قدس سره و الآخر لسیّدنا الأُستاذ الإمام الخمینی قدس سره ، و هناک آراء اخری فی هذا المضمار لیست ذات أهمیّه .یقول الشیخ الأنصاری قدس سره فی کتابه الرسائل: إنّ عباره «لا ضرر» تفید الإخبار «ذلک لأنّ النفی یفید الإخبار» و معناها أنّه لا ضرر فی الإسلام . فالمعنی أنّه لم یجعل فی الإسلام حکمٌ یوجب تحقّق الضرر ، بل إنّ الشیخ یتوسّع فی ذلک فیقول: إنّ عباره «لا ضرر» تفید عدم الحکم أیضاً ، و تخبر عنه فی حال کون عدم الحکم موجباً للضرر أو یساعد علی الضرر . أی أنها تنفی عدم الحکم . و مثال ذلک لو فرضنا أن الوضوء أصبح مضرّاً بتمام معنی الضرر . و لنفرض أنّ فیه ضررٌ مالی ، کأن یقال لشخص ما: أعطنا ملیون تومان لنعطیک ماءً تتوضّأ به ، فلو باع جمیع ما لدیه لما تمکّن من أن یوفّر هذا القدر فی المال . فیلزم وجوب الوضوء علی هذا الشخص الضرر التّام .و أمّا المثال علی عدم الحکم ، فیفرض الشیخ الأنصاری قدس سره هذا الفرض ، و هو أنّه لو لم یکن هناک فی الإسلام خیار باسم خیار الغبن ، فإنّ عدم جعل الخیار هذا

۱- ۱) . فرائد الاصول ۲ : ۴۶۰ .

۲- ۲) . کفایه الاصول : ۳۸۱ .

بالنسبه للمغبون فی المعامله یکون ضرریاً . هنا بناءً علی قاعده لا ضرر ، یثبت الخیار .إذن ، رأی الشیخ الأنصاری قدس سره هو أن ما یأتی بعد «لا» النافیه هو صیغه للحکم المحذوف ، أی أنّ «لا ضرر» تعنی لا حکماً ضررياً ، لا عدم الحکم الضرری ، أی لا یمکن أن ینتفی الحکم إذا کان انتفاؤه ضرریّاً . ثمّ یفسّر قاعده «لا ضرر» بالمعنی التالی: و هو أنّکم أینما وجدتم حکماً یستلزم الضرر ، فلا بدّ أن تستدلّوا بالقاعده بأنّه لا وجود لهذا الحکم ، و إذا رأیتم أنّ عدم الحکم ، أی انتفاء الحکم یستدعی الضرر فلا بدّ و أن تحکموا استناداً إلی القاعده أنّ عدم الحکم غیر متحقّق ، بل إنّ هناک حکماً قد تحقّق .

النفی الحقیقی و الادّعائی

و یتّفق المرحوم المحقّق الآخوند قدس سره فی کتابه «الکفایه» مع المحقّق الشّیخ الأنصاری قدس سره فی أنّ «لا» هنا ، نافیه ، و لکنّه یفسّر العباره بطریقه متفاوته فیقول:

لدینا استعمالات کثیره تشبه إلی حدٍّ ما عباره «لا ضرر فی الإسلام» و هذه الاستعمالات علی نوعین: البعض منها علی نحو الحقیقه ، و البعض الآخر مبتنیه علی الادّعاء و الزعم لیس إلّا. فمثلاً- إذا لم یکن هناک رجلٌ فی الدار و أردت أن تخبر عن ذلک فتقول: لا رجل فی الدار . هنا أنت تنفی حقیقه کون رجلٍ فی الدار . و نفی الحقیقه هذا «علی حدّ تعبیر المرحوم الآخوند قدس سره » إنّما یبیّن علی نحو الحقیقه . فعند ما لا یکون هناک رجلٌ فی الدار ، و أردت الإخبار عن ذلک بقولک «لا رجل فی الدار» هنا نفیت الرجولیه فی الدار علی نحو الحقیقه ، و لیس علی نحو الزعم و الادّعاء .و لکن هناک استعمالات من نوع آخر ظاهرها نفی الحقیقه ، و لکن بعد النظر و الإمعان نری أنّ نفی الحقیقه فی هذه الاستعمالات لیس علی نحو الحقیقه و إنّما علی

نحو الادعاء . و مثال ذلک قول أمير المؤمنين عليه السلام : «يا أشباه الرجال و لا رجال» (۱) .فهنا الإمام عليه السلام ينفى عنوان الرجال و حقيقه الرجال . و لكن هذا النفى لا على نحو الحقيقه ، بل على نحو الادّعاء . أى أنّه إذا وجد هناک رجال ، و لكن لم يلمس فيهم خصال الرجال ، من قبيل الحميّه و الغيره و الشهامه و الشجاعه ، حينئذٍ يمكن أن يقال على نحو الادّعاء «لا رجال» لا على نحو الحقيقه . يقول المرحوم الآخوند قدس سره :

إنّ عباره «لا ضرر فى الإسلام» هى من قبيل قول الإمام عليه السلام «لا رجال» فالإسلام يريد أن يبيّن هذه الحقيقه ، و هى أنّ الآثار و الصفات المترتّبه فى الموارد الضرريّه «هنا يقع المرحوم فى مغالطه و لسنا هنا بصدد بيان هذه المغالطه» من قبيل الوضوء الضررى و الغسل الضررى تنتفى ، و حينئذٍ لا يبقى هناک وضوء و لا غسل . أى أنّ الوضوء إذا خرج عن كونه حكماً و انتفت منه صفه المقدّميه للواجب لا يعدّ وضوءاً .و بعباره اخرى: الوضوء مع احتمال الضرر ليس بوضوء . لانعدام آثار الوضوء من قبيل الوجوب و المقدميّه للصّلاه .و نلاحظ على المرحوم المحقق الآخوند قدس سره بالإضافه إلى مغالطته ، أنّه يرى أنّ الآثار و الصفات المترتّبه على الموارد الضرريّه تنتفى بقاعده لا ضرر . فوجوب الوضوء مثلاً ، إذا كان ضرريّاً فإنّ قاعده لا ضرر تأتى و تنفى هذا الوجوب كمقدّمه للصلاه . إذن ، فى الحقيقه هو يفسّر «لا» بأنّها نافيه ، و لكنّه لا يوجّه النفى إلى الحكم مباشرةً ، بل يوجّه حكم النفى باتّجاه الموضوع الضررى و يقول: إنّ حقيقه هذا الموضوع منتفيه ، أى ينفى ماهيّه الوضوء باعتبار أنّ الوضوء الضررى لا يتحقّق فيه آثار و صفات الوضوء .

۱- ۱) . كفايه الاصول : ۳۸۱ . و راجع نهج البلاغه ، الخطبه : ۲۷ .

إلی هنا ننتهی من بیان رأی هذین العلمین ، و ننتقل الآن إلی من قال بأنّ «لا» فی قاعده لا ضرر تفید النهی .

رأی الشیخ الشریعه المحقق الأصفهانی قدس سره :

و لشیخ الشّریعه المحقق الأصفهانی قدس سره فی هذا المضمار کلام صریح حیث یقول:

إنّ قاعده «لا ضـرر و لا ضـرار فی الإسـلام» معناها أنه لا یحقُّ لأحدٍ فی الإسـلام أن یلحق الضرر بالآخرین . و هذا نهیٌ و خطابٌ تکلیفی . ثمّ یـذکر عـدّه آیـات تشابه فی دلالتها علی النهی قاعـده لا ضـرر منها قوله تعالی: فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِـدالَ فِی الْحَجِّ ۱ .فهنا لا رفث یعنی: یحرم الرفث فی الحـجّ ، یحرم الفسوق فی الحـجّ ، یحرم الجـدال فی الحجّ . و یقول قدس سـره : إنّ قاعـده لا ضـرر فی الإسـلام هی ینفی هـذا المعنی ، أی یحرم الضـرر . ف«لا ضـرر» تـدلّ علی أنّ هناک تکلیف من قبل الباری مفاده: أنّ إضرار المسلم بأخیه المسلم هو من الأعمال المحرّمه إلی یوم القیامه (۱) .

الإمام الخمینی و النهی الولائی

و أمّا الإمام القائـد قـدس سـره فیری أیضاً أنّ قاعـده «لا ضـرر فی الإسـلام» تفیـد النهی أیضاً . و یعتقـد أنّ النهی هنا هو من باب حرمه الضـرر فی الإسـلام . لکنّه یقول: إنّ حرمه الإضـرار هـذه لاـ یکون حکماً إلهیّاً ، بل إنّ الحرمه هنا هو حکم ولائی من قبل الرسول . فالرسول له شـئون مختلفه ، منها النّبوه و الوساطه فی البلاغ عن اللّه سبحانه و تعالی ، و للرسول عنوان آخر ، و هو کونه حاکم علی المسلمین . و بناءً علی

۱- ۲) . قاعده لا ضرر و لا ضرار ص۳۷ ، الفصل الثامن ، (ط) مؤسسه آل البیت .

ذلک له الحقّ فی أن یتدخّل فی امور المسلمین و یحکم بما یراه ، لأنّه ولیّ أمر المسلمین .و هذا ما نراه واضحاً فی قضیّه سمره بن جندب ، حین تدخّل الرسول الأکرم قدس سره و حکم لصالح الرجل الأنصاری ، لأنّ سمره کان یدخل دار الأنصاری دون أن یستأذن ، أو یعلم الرجل الأنصاری و زوجته حین دخوله . و هذا ما یسبّب إحراجاً للأنصاری و زوجته التی فوجئت أکثر من مرّه بدخوله و هی علی غیر حجاب ، فطلب منه أن یستأذن و یُعلم من فی الدار بدخوله فأبی بحجّه أنّ النخله فی دار الرجل الأنصاری ملکه ، و من حقّه أن یأتی إلیها متی ما شاء ، و بعد أن شکا الرجل الأنصاری إلی الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله أحضر الرسول سمره ، و خاطبه بلین فی أن یستأذن قبل أن یدخل الدار ، فلم یقبل ذلک .فطلب منه صلی الله علیه و آله أن یبیعها بأکثر من ثمنها ، و أبدی استعداده لشراء النخله منه مهما کان الثمن . و قال له: أعوض نخلتک هذه بنخله فی الجنّه . و لکن سمره بن جندب رفض هذه العروض ، هنا التفت الرسول صلی الله علیه و آله إلی الرجل الأنصاری و قال له: أذهب و أقطعها فلا ضرر فی الإسلام (۱) .من وجهه نظر الإمام الخمینی قدس سره فإنّ لا ضرر لیس حکماً تحریمیاً مثل «لا تشرب الخمر» ، أی أنه لیس حکماً تحریمیاً ثابتاً إلی یوم القیامه . بل هو حکم ولائی یدخل ضمن المهامّ الحکومیّه للرسول صلی الله علیه و آله شرّعه الرسول حفاظاً للنظام الموجود فی مجتمعه صلی الله علیه و آله آنذاک . و من هنا فإنّ مقوله «لا ضرر» علی رأی سیّدنا الإمام قدس سره لا تفید الفقه لا من قریب و لا من بعید . کما أنّه یعتقد بضروره فصل هذه المقوله عن فقهنا .

۱- ۱) . وسائل الشیعه ۲۵ : ۴۲۹ ، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم ، الحدیث ۱ و ۳ و ۴ .

و من هنا يمكن أن نقول: أنّ قاعده لا حرج تمتاز على مقوله لا ضرر بأنّها لا يصدق فيها هذا الكلام .

الأقوال الأربعه و قاعده نفى الحرج

هنا قد يتساءل: هل تجرى هذه الأقوال الأربعه فى قاعده نفى الحرج جميعها ، أولاً ؟ .فى الجواب على ذلك نقول: إنّ القولين اللذين يعتبران أنّ «لا» فى «لا ضرر» ناهيه ، و يفسّران القاعده على هذا الأساس لا يمكن تسريتهما فى قاعده لا حرج ، لأنّ قاعده «لا حرج» تتضمّن «ما» و لا توجد فيها «لا» كى يتردّد فى شأنها: هل هى «لا» ناهيه أم نافيه؟أضف إلى ذلك أنّ ظهور العباره يفيد الاخبار و الحكايه . و لا يمكن أن نتصور أنّ مفاد قوله تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هو جمله إنشائيه .

إذن ، هذان الرأيان لا يردان فى هذه القاعده ، و أمّا بالنسبه للتعبيرات الأُخرى من قبيل وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بمعنى أنّ اللّه عزّ و جلّ أراد أن ينفى إراده الإعسار بكم ، فلا معنى للنهى . صحيح أن هناك «لا» قد وردت ، لكنّها نافيه و ليست ناهيه .و الآيه الأُخرى التى لا بدّ من التوقّف عندها هى قوله تعالى على لسان الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله : وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا . هذه الآيه جاءت بصيغه الدعاء و الطلب . و بناءً على القواعد اللغويه و الأدبيه فإنّ «لا» هنا ناهيه ، و لذا جزمت الفعل المضارع . و لكن هذا لا يعيّن أنّ السياق فى هذه الآيه يفيد النهى الوارد على لسان الرسول بصيغه الدعاء . أى أنّ القاعده ليس مفادها «لا تحمل» . بل مفادها هو الاستجابه ، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق . حيث قلنا : إنّ

سیاق الآیه یشعرنا أنّ الدعاء قد استجیب . و أنّ اللّه تبارک و تعالی لم یحمل الإصر .

و هـذا یعنی أنّ الجمله خبریّه و لیست إنشـائیّه .من هنا نلخّص إلی هـذه النتیجه ، و هی أنّ الآیات الوارده فی قاعـده لا حرج ، لا یمکن أن نستفید منها المفهوم الذی یستخلصه شیخ الشریعه الأصفهانی قدس سره من قاعده لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام .

هل یمکن الاستفاده من القرآن فی الأحکام الولائیه؟

و یتّضح رأی الإمام قدس سره فی هذه المسأله من خلال وجهه نظره فی خصوص قاعده لا ضـرر ، إذ أنّ قاعده لا حرج مستنده إلی القرآن الکریم ، أی أنّها کلام اللّه ، بخلاف قاعده لا ضـرر التی لا تستند إلی أصل قرآنی ، بل هی قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی قضـیّه سـمره بن جنـدب . و لو کانت قاعـده لا ضـرر تسـتند إلی أصل قرآنی لما اعتبرها السیّد الإمام قـدس سـره حکماً ولائیاً .إذن ، قاعـده نفی الحرج لا تشـملها مقوله الإمام قـدس سـره فی خصوص قاعده لا ضـرر ، لأن أدلّه قاعده الحرج ، مـأخوذه من فی القرآن الکریم . و لیست حکمـاً ولائیاً کما هو الحال فی قاعـده لا ضـرر . و الحکم الولائی لرسول اللّه صـلی الله علیه و آله لاـ دلیـل علیه من القرآن إلّا أنّ القرآن الکریم قـد یـذکر حکماً ولائیاً من باب الحکایه عنه . أی أنّه قـد یـذکر بعض المسائـل من قبیـل الحکایه ، لا بمعنی أنه یتبنّی تلک المسائل بنفسه ، بناءً علی ذلک لا یمکن طرح أیّاً من مبنیی المرحوم شـیخ الشّـریعه الأصـفهانی قدس سـره و السـیّد الإمام قدس سره الوارد فی لا ضرر ، فی قاعده لا حرج .و أمّا الرأی الآخر و الذی یتبنّی علی أسـاس أنّ «لاـ» فی لاـ ضـرر هی نـافیه ، و عبّر عنه ببیـانین: أحـدهما للشـیخ الأنصـاری أعلی اللّه مقـامه - و الآـخر للمحقّق الخراسانی قدس سره فی کتاب الکفایه ، و السؤال الذی یطرح نفسه هو: هل یصدق کلا

المعینین فی قاعده لا حرج ، أو لا یصدق؟نأتی للتفسیر الذی طرحه الشیخ الأنصاری قدس سره فی خصوص قاعده لا ضرر .

یقول الشیخ: إنّ الضرر هنا هو صفه للحکم الإسلامی ، أی للوجوب و ما یشابه الوجوب ، معنی قوله لا ضرر هو أنّ الإسلام یشرع فیه حکم ینشأ منه . هل هذا المعنی ینطبق مع قوله تعالی: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ .یظهر لأوّل وهله أنّ هذا المعنی یمکن تطبیقه علی قاعده نفی الحرج ، و مطابقته لهذه القاعده أجلی و أوضح من مطابقته علی قاعده لا ضرر . لأنّه بناءً علی مبنی الشیخ قدس سره لا بدّ و أن نلتزم بالحذف بأن نقول : هناک محذوف ، فلا ضرر یعنی:

لا حکم ینشأ منه الضرر ، أمّا فی وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لا داعی للحذف . لأنّ قوله «ما جَعَلَ» یعنی ما شرع لکم فی الدین . و یستشعر من کلمه «فِی الدِّینِ» أنّ المقصود هنا هو الوظائف و التکالیف العملیّه . صحیح أنّ الدین هو مجموعه من اعتقادات و واجبات ، و لکن یفهم من السیاق أنّ هناک تأکیداً علی الوظائف العملیّه خاصّه . بمعنی أنّ اللّه تبارک و تعالی لم یجعل علیکم فیما قرّره من التکالیف من حرج ، فواضح أنّ المعنی مطابق لمنطوق الآیه ، و لا یلزم أن نقدّر کلمه ، کأن تکون کلمه «حکم» مثلاً. أی أنّ ما قاله الشیخ الأنصاری قدس سره فی خصوص قاعده لا ضرر تدلّ علیه الآیه فی قاعده لا حرج بوضوح . فقد یجد من لا یقبل بالمعنی الذی یطرحه الشیخ فی خصوص قاعده لا ضرر ، إلّا أنه لا یمکن أنّ نتصوّر أن هناک أحداً یرفض الظهور الذی تدلّ علیه الآیه فی قاعده لا حرج .إذن ، ما بیّنه الشیخ سابقاً ممکن تصوّره بسهوله و أوضح من ذی قبل فی قاعده لا حرج .

النفی الادّعائی و قاعده نفی الحرج

و أمّا علی أساس مبنی المحقق الخراسانی قدس سره الذی کان یری أنّ «لا ضرر» علی نحو نفی الحقیقه ، فکلمه الضرر اخذ فیها لحاظ الماهیّه ، و «لا» تدلّ علی النفی أی تنفی هذه الحقیقه . و لکن المرحوم اعتبر فی نفی الحقیقه لحاظین: فتارهً یکون نفی الحقیقه علی نحو الحقیقه ، و تارهً علی نحو الادّعاء ، فهو یعتبر «لا ضرر» تفید نفی الحقیقه ، و لکن لا علی نحو الحقیقه ، و إنّما علی نحو الادّعاء . إذن ، لا ضرر یعنی لا وضوء مع الضرر ، أی أنّ آثار الوضوء کالوجوب و المقدّمیه تنتفی ، فلا یکون واجباً و لا یکون مقدّمه للصلاه ، بل ینتقل إلی التیمّم .من هنا یتبیّن لدینا أنّ نقطه الارتکاز فی کلام الآخوند قدس سره هی نفی الحقیقه ادّعاءً ، و الآیه لا تفید نفیاً للحقیقه من الأساس ، و فرضاً لو أخذنا بکلام المحقق الخراسانی قدس سره فی خصوص لا ضرر ، فهل بالإمکان أن نطبق کلامه هذا فی خصوص قاعده لا حرج؟و الجواب: کلاّ ، لأنّ محلّ الکلام هنا مباین لما هو علیه من قاعده لا ضرر ، و التعبیر هناک فی قاعده لا ضرر یبتنی علی أساس نفی الحقیقه ، و أمّا هذه القاعده فتفید الإخبار عن عدم الحکم . و الإخبار عن عدم الحکم هو من مهامّ اللّه تبارک و تعالی ، کما أنّ ثبوت الحکم أیضاً هو من مهامّ الباری عزّ و جلّ . و هذا بخلاف ما لو ارید طرح موضوع من المواضیع علی نحو نفی الحقیقه ، فیأتی الکلام فیه: هل هذا النفی للحقیقه علی نحو الحقیقه ، أو علی نحو المجاز و المسامحه؟ و الکلام فی قاعده لا حرج یلحظ فیه نفی الحقیقه من الأساس . و الحاصل أنّ اللّه سبحانه و تعالی یرید أن یخبرنا بعدم الجعل .و یظهر من خلال ذلک أنّ رأیاً واحداً من مجموع الأربعه الآراء التی استعرضناها یمکن أن ینطبق علی قاعده لا حرج بطریق أولی و أوضح من انطباقه

على قاعـده لا ضـرر ، و بناءً على هـذا الرأى ، أمكن القول أنّ مفاد وَ ما جَعَلَ عَلَيْكَمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أن اللّه تبارك و تعالى لم يقرّ جعلاً ينشأ منه الحرج .

الثمره على اختلاف المبانى:

هنا لا بـدّ فى التوقّف عنـد نقطتين: النقطه الاُولى: هى أنّنا لو فرضـنا أنّ المعنى الذى أشار إليه المحقّق الخراسانى قدس سـره فى خصوص قاعـده لا ضـرر يمكن أن يصـدق هنا أيضاً ، فقوله «ما جعل» على أنها تفيد نفى الحقيقه . و كأنّ آيه: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هى بمعنى: ليس فى الـدين وضوء حرجى . فإذا حملناها على هذا المعنى ، فهل هناك ثمره بين هذا المعنى و المعنى الظاهرى .ذكر المرحوم البجنوردى قـدس سـره فى كتـابه القواعـد الفقهيه فى قاعـده لاـ حرج ، ثمره علميه مبتنيه على أساس كلام المرحوم الشيخ الأنصارى قدس سره المحقق الخراسانى قدس سره إذا أردنا تطبيق كلامهما على قاعده لا حرج . و الثمره هى أن المرحوم الآخونـد قـدس سـره فى الكفايه فى بعض الموارد اسـتفاد من قاعـده لا حرج فى إبطال وجوب الاحتياط العقلى .بعبـاره اخرى: هنـاك بعض الموارد التى مع فرض عـدم وجود قاعـده لا حرج ، يحكم العقل فيها بالاحتياط . و من هـذه الموارد الشـبهات غير المحصوره .و نعنى بالشـبهات غير المحصوره إنّك لو علمت علماً إجماليّاً بأنّ أحـد أفراد الخبز فى المدينه طبـخ مـن طحيـن نجس و لنفرض أن الطحيـن كـان يحـوى على فضـله فـأر ، و تعلمـون أنّ فى الشـبهه المحصـوره يحكم العقل بوجوب الاحتيـاط ، و بالتالى بوجوب الاجتناب فى جميع أطراف العلم الإجمالى . و الشـبهات غير المحصوره حكمها الأوّلى هو نفس هذا الحكم . إذ أنّ العلم الإجمالى لا يختلف عن العلم

التفصیلی من حیث منجزیّته . فکما أنّ العلم التفصیلی منجّز ، العلم الإجمالی هو أیضاً منجّز ، فلو تحقّق العلم الإجمالی بالحرمه ، فإنّ العقل یحکم بلزوم الاجتناب إذا کانت أطراف العلم الإجمالی محصوره ، و یحکم بلزوم الاحتیاط إذا کانت أطراف العلم الإجمالی غیر محصوره ، إلّا أن المرحوم المحقق الخراسانی قدس سره یقول بأنّه من الممکن أن نرفع الید عن لزوم الاحتیاط بقاعده نفی العسر و الحرج .و من هنا وجد التباین بین الشبهه المحصوره و غیر المحصوره . لأنّ لزوم الاحتیاط فی الشبهات المحصوره لا یستلزم العسر و الحرج . أمّا فی الشبهات غیر المحصوره فإنّ لزوم الاحتیاط یسلتزم العسر و الحرج . و لذلک نرفع الید عن هذا اللزوم . و نقول: لا یلزم علیک أن تحتاط . و أمّا القدر الذی یمکن أن یرتفع ، فهذا خارج عن دائره البحث ، بل إنّ المرحوم الخراسانی قدس سره یذهب إلی أکثر من ذلک ، و هو أنّنا لا نرفع الید عن لزوم الاحتیاط استناداً إلی قاعده نفی الحرج فحسب ، بل نجعل هذا المعنی هو الملاک فی الشبهه غیر المحصوره .إذن ، المرحوم المحقق الخراسانی قدس سره یرفع لزوم الاحتیاط فی الشبهه غیر المحصوره بقاعده العسر و الحرج .و هنا یُطرح هذا السؤال علی المرحوم الخراسانی قدس سره : ما هو التعریف الذی عرفت به قاعده نفی العسر و الحرج و الذی یمکن من خلاله رفع الید عن لزوم الاحتیاط العقلی مع کونه حکماً عقلیاً بالتمسّک بقاعده نفی الحرج؟من وجهه نظرنا فإنّ وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ غیر خارجه عن دائره الأحکام الشرعیّه . فالفعل «جعل» فاعله هو «اللّه» أی: ما جَعَلَ اللّه عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ، و قاعده لا حرج تقول: إنّ الحکم الشرعی إذا استلزم الحرج فإنّ هذا الحکم حینئذٍ غیر مجعول من قبل الباری عزّ و جلّ .و من هنا فی الشبهات غیر المحصوره نسأل الآخوند قدس سره عن رأیه فی قاعده لا

حرج ، و كيف يفهمهما؟ لأنّ الموجود فى الكفايه هو تفسيره لقاعده لا ضرر ، و أمّا قاعده لا حرج فلا ندرى ما هى وجهه نظره فيها .فإذا كان يرى أن قاعده لا- حرج تساوق قاعده لا- ضرر من حيث المعنى ، فهذا يعنى أنّه لا يمكن الجمع بين فتواه فى خصوص الشبهه غير المحصوره ، و بين المعنى الذى يأخذ به فى خصوص القاعده . لأنّه استناداً على مبناه ، فإنّ ما يمكن أن نستفيده من الآيه فى المثال أنّ هناك علماً إجمالياً بالنجاسه فى الأطراف غير المحصوره ، إذاً ، لا- نجاسه ، و كأنه لا توجد هناك أيّه نجاسه ، حيث تنفى حقيقه وجود النجاسه . لتحقّق الحرج . فالآخوند قدس سره ينفى النجاسه المتردّده بين الأطراف غير المحصوره ، أى ينفى موضوع النجاسه لما يلزم منها الحرج . و لكن النجاسه بنفسها لا- يلزم منها الحرج ، و إنّما لزوم الاحتياط فى النجاسه هو يلزم الحرج . فلو لم يلزم عن العلم الإجمالى الاحتياط العقلى ، لما وقعنا فى الضيق و الحرج ، حتّى مع بقاء العلم الإجمالى بالنجاسه على قوّته . و فى الردّ على ذلك نقول: أوّلاً: إنّ قاعده الحرج لا تستلزم حكماً عقلياً . ثانياً: إنّ الأثر المترتّب على النجاسه أثر شرعى ، و لزوم الاحتياط العقلى يستلزم الحرج ، و بناءً على ذلك إذا أراد المرحوم الآخوند قدس سره أن يطبق مفاد قاعده لا ضرر فى خصوص قاعده لا حرج ، أى يرفع لزوم مراعاه الاحتياط بقاعده لا حرج ، لزم من ذلك التناقض مع ما قلناه من أنّ قاعده لا- حرج لا- تستلزم حكماً عقلياً . و أمّا على ما نقول به نحن ، فيمكن أن نوفّق بينهما . لانّنا نناقش الموضوع على الأساس الحكم الشرعى ، فمثلاً ، إذا اختلطت فضله الفأره بالطحين فى أحد أفراد الخبز ، و استلزم الحكم بنجاسه فضله الفأره لزوم الاحتياط ، حينئذٍ يمكننا القول أنّ الحكم بالنجاسه يلزم عنه الحرج ، و هنا يتدخّل الشارع انطلاقاً من قوله تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و يرفع الحكم بالنجاسه .

آیه الحرج و مفهوم الوصف

و الآن نبحث هـذه القاعـده من زاویه اخری ، فنقول هل الحرج الموجود فی الآیه ینطبق علیه عنوان الوصف؟ و إذا کان کـذلک فما هو الموصوف؟الموصوف هو الحکم ، فقوله: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یعنی ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حکم حرجی ، فهل الحرج هنا صـفه و نعت للحکم ، أو أنّ الحرج صـفه لفعل المکلّف ، أی ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ من فعل حرجی و عمـل حرجی؟ فـإذا جعلنـا الحرج صـفه للفعـل ، حینئـذٍ یکون «وَ مـا جَعَـلَ» بمثابه ، ما أوجب ، یعنی: ما أوجب اللّه علیکم فی الـدین فعلًا حرجیّاً ، و لقائل أن یقول: ما الـداعی لإثاره مثل هذا الاسـتفهام و الخوض فیه؟و الذی یدعونا لإثاره هذه النقطه ، هو أنّنا عاده ما نواجه حرجاً فی موارد متعدّده ، و علیه لا بدّ أن نشخّص ما هی الأُمور التی تستدعی الحرج ، هل التوضؤ أو الاغتسال فی جوّ شدیـد البروده هو من الحرج؟ فإذا قلنا بذلک فمؤدّی ذلک أنّ الأمر الحرجیّ هو ما کان یحسب حرجیّاً فی الخارج ، أی أنّ عمل المکلّف قد یسبّب حرجاً ، و هذا یستدعی أن نعتبر الحرج فی الآیه الکریمه صفه للفعل ، و إذا جعلنا الحرج صفه للفعل فیکون معنی الآـیه: مـا أوجب اللّه علیکم فعلاًـ حرجیّاً ، و ما أوجب اللّه علیکم وضوءاً حرجیّاً .و لکن هـذا الفهم للآیه غیر موافق لظاهرهـا ، لأـنّ عباره «مِنْ حَرَجٍ» فی الحقیقه حلّت محلّ مفعول مطلق نوعی ، فلو أردنا أن نمعن النظر فی الآیه من الناحیه الأدبیّه یبدو أنّ الحرج یتعلّق بالفعل . أی أنّ الحرج صـفه للفعل . فهو مفهوم نوعی مطلق ، هنا لا بدّ من الإجابه علی هذا السؤال ، و هو: هل المجعول الـذی دلّ علیه فعل «جَعَلَ» هو نفس فعل المکلّف ، أو أنّ المجعول هو عباره عن الحکم الشـرعی؟ أی أنّ ما جعله اللّه تبارک و تعالی هو جعل الإیجاب کوجوب الوضوء ،

أو الوضوء بذاته غير مجعول من قبل اللّه ، و بغضّ النظر عن أنّ الوضوء يتضمّن حقيقه شرعيّه ، فإنّ مواضع أفعال المكلّف ليست من المجعولات الشرعيّه . فليس بمقدورنا أن نقول بأنّ اللّه تبارك و تعالى جعل الوضوء ، ثمّ نفسّر جعل الوضوء بمعنى أنّه أوجب الوضوء . و الصحيح أن اللّه جعل وجوب الوضوء ، و لذلك نرى أنهم يعبّرون عن الأحكام التكليفيّه بالمجعولات الشرعيّه . ففى شرب الخمر هل من الصحيح أن نقول: جعل شرب الخمر؟قد يقال: إنّ الجعل فى الواجبات التى ليس لها أيّه حقيقه شرعيه يستعمل كذلك ، فهل من الصحيح أن نقول: إنّ الشارع جعل ردّ السّلام ، أو أنّ الصّحيح هو أنّ الشّارع جعل وجوب ردّ السلام ، فمجعول الشارع هو وجوب ردّ السلام لا ردّ السلام بذاته ، ردّ السلام فعل للمكلّف ، و هو أمر تكليفى و حقيقه خارجيه . أمّا ما يتعلّق بالشارع بما أنّه جاعل فهو الحكم المتعلّق بردّ السلام ، أى وجوب ردّ السلام .إذن ، لا معنى لأن نعلّق الجعل على الوضوء فنقول: جعل الوضوء ، و من ثمّ نقول: جعل الوضوء يعنى وجوب الوضوء . فالأحكام التكليفيّه هى المجعوله شرعاً ، و أمّا متعلّقاتها فليست مجعوله .و السبب فى إثارتنا لهذه النقطه التى هى خارجه عن دائره بحثنا هو أنّهم قالوا:

لا بدّ من تشخيص موارد الحرج فى الخارج ، فالوضوء بالماء البارد فى فصل الشتاء ممّا يستدعى الحرج ، و بناءً على ذلك فسّروا قوله تعالى: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ بمعنى ما أوجب اللّه من فعل حرجى .و فى مقام الردّ على هذا المعنى نقول: ليكن الوضوء بالماء البارد أمراً حرجيّاً ، فما علاقه ذلك بى كمكلّف إذا لم يكن الوضوء واجباً ، و كلمه «عَلَيْكُمْ» التى وردت فى الآيه الكريمه توحى أنّ الأمر مرتبط بالمكلّف ، و أمّا الوضوء فما لم يكن حكماً

تکلیفیّاً لا یدخل ضمن اهتمامات المکلّف ، و لا ربط له به حتّی لو کان الفعل ممّا لا یطاق ، فما یتعلّق بالمکلّف هو التکلیف ، و هناک أشیاء کثیره فی العالم تستدعی الحرج ، فهل تریـد الآیه أن تربط هـذه الأشیاء بالمکلّف؟ إنّ الحرج المقصود إنّما هو بالتکلیف ، فلو قالوا: یجب علیک أن تتوضّأ بالماء البارد فی فصل الشتاء فقد ضیّقوا علیک ، و أمّا إذا لم یوجبوا الوضوء حینئذٍ لا یهمّک ما إذا کان الوضوء بالماء البارد فیه حرج أو ضیق .إذن لا بدّ أن نلتفت إلی هذه النقطه ، و هی أنّ الوضوء بالماء البارد لا ـ علاقه له بالمکلّف ، لا ـ من قریب ، و لا ـ من بعید ، إلّا بعد أن یکون تکلیفاً ، فمعنی الآیه واضح و صریح ، و هو: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ جعل حرجی ، و لا معنی لأن نقول:

الوضوء هو المجعول ، و الفعل هو المجعول إلّا علی سبیل المجاز و المسامحه .و الشیخ الأنصاری قدس سره فی بیانه لقاعده لا ضرر اختار هذا المعنی أیضاً ، حیث اعتبر کلمه «ضرر» صفه للحکم و قال: إنّ «لا ضرر» یعنی ما جعل فی الإسلام حکم ضرری ، و یتّضح هذا المعنی بشکل أکبر فی الآیه: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و من الناحیه الأدبیّه أیضاً یفترض أن تکون العباره «مِنْ حَرَجٍ» مکان المفعول المطلق و الذی یفید النوع ، أی ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ جعلاً ـ حرجیاً .محصّل القول: إنّ قاعده لا حرج واضحه و صریحه فی معناها ، و هو أنّ اللّه تبارک و تعالی امتناناً علی الاُمّه الإسلامیه و علی الأمّه المرحومه لم یجعل لها حکماً حرجیّاً ، و الأحکام التی جعلت للاُمّه هی أحکام غیر حرجیّه .

قاعده لا حرج و الأدلّه المثبته للأحکام

اشاره

ثمّ ندخل فی مباحث اخری ، فی تحدید النسبه القائمه بین قاعده لا حرج

و الأدلّه للأحكام بالعنوان الاوّلى ، و بعباره اخرى : ما هى النسبه بين قاعده لا حرج و دليل وجوب الوضوء؟ و أىّ نسبه بينها و بين الدليل الموجب للغسل ، و ما هى العلاقه بينها و بين الدليل الذى يقضى بوجوب الصيام عند ما يكون الصيام مستدعياً للحرج؟ إذ أنّ تحديد النسبه بين قاعده لا حرج و الأدلّه الأوليّه هو من البحوث المهمّه .البحث الآخر فى أنه هل يوجد هناك ثمّه موارد خاصّه خرجت عن هذه القاعده ، أو لا؟ و لو سلّمنا بوجود موارد خرجت بالتخصيص ، فهل هذه المواد كثيره بحيث تجعل من قاعده لا حرج قاعده موهونه ، أو أنّها ليست من الكثره بحيث توجب الوهن فى القاعده؟و من المباحث الاُخرى فى هذا المجال هو لو أنّ إنساناً لم يستفد من التسهيل و الامتنان الذى توفّره له القاعده ، و لنفرض أنّه صام مع كون الصوم بالنسبه إليه حرجيّاً ، فهل يصحّ صومه أم أنّ صيامه باطل؟ و هناك عدّه مواضع اخرى كلّ منها مفيده بحدّ ذاتها . نعود إلى البحث الأوّل الذى أشرنا إليه فى النسبه بين قاعده لا حرج و الأدلّه الأوليّه المثبته للتكليف .المرحوم صاحب الرياض (۱) و المرحوم النّراقى قدس سره فى كتاب «العوائد» (۲) ذهبا إلى الرأى القائل بأنّ قاعده لا حرج تعارض الأدلّه الأوليّه ، و التقابل الموجود هو تقابل العموم و الخصوص من وجه ، فأىّ دليل من الأدلّه إذا ما قيس بالقاعده سوف يكون بينهما نسبه العموم و الخصوص من وجه ، فلو أخذنا قاعده لا حرج مع دليل الوضوء على سبيل المثال نرى أنّ دليل الوضوء ينصّ على أنّ الوضوء واجب ، سواء استدعى الحرج ، أو لم يستدعى ، فمفاد قاعده لا حرج هو أنّ الحكم

۱- ۱) . لم نعثر عليه .

۲- ۲) . العوائد ، ص۶۴ .

الحرجی مرفوع ، سواء کان ضمن الوضوء ، أو غیره من الأعمال و الأفعال التکلیفیه ، فهما یجتمعان فی أمر واحد ، و هو الوضوء الحرجی ، و یفترقان بأمرین هما الوضوء غیر الحرجی ، و الآخر الحرج فی غیر الوضوء ، ففی الوضوء غیر الحرجی ما به الافتراق هو دلیل الوضوء ، و أمّا فی باب الحرج الموجود فی غیر الوضوء ، فإنّ ما به الافتراق هو دلیل نفی الحرج ، فیتعارض الدلیلان ، أی دلیل نفی الحرج مع دلیل الوضوء ، إذن فی حال تعارضهما ما هو الحلّ؟حینئذٍ لا بدّ من وجود حرج خارجی یمکن من خلاله حلّ المسأله علی أساس قاعده لا حرج ، و بدون حرج خارجی یبقی لدینا دلیلان متعارضان ینفی أحدهما الآخر .هذا تمام الکلام الذی أفاده هذان العلمان من علمائنا الکبار ، و لکن یبدو أنه فی زمن هذین العلمین لم یکن عنوان حکومه الأدلّه مبیّناً و لم یکن فی زمانهما وضوح فی خصوص هذه المسأله . و من هنا نجد أنه لمّا وصل الدور إلی المرحوم الشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه الشّریف صرّح بهذا المعنی ، و هو أنّ قاعده لا حرج کقاعده لا ضرر فی دلالتها ، و هی حاکمه علی الأدلّه الأوّلیه ، و هذا یعنی أنه لا یمکن لنا أن نقدّر النسبه بین الدلیل الحاکم و المحکوم ، و لا یمکن أن نقول: إنّ هناک اشتراک من جهه ، و افتراق من جهتین ، کما أنّه لا نلحظ منهما - أی فی الدلیل الحاکم و المحکوم - أیّهما ظاهر و أیّهما أظهر من حیث لسان الدلیل ، حیث تنتفی هنا مسأله الظاهر و الأظهر بین الدلیل الحاکم و المحکوم ، بل إنّ الدلیل الحاکم و إن کان ضعیفاً من حیث الدلاله فهو مقدّم علی الدلیل المحکوم ، لأنّ الدلیل الحاکم بمثابه الشارح و المفسّر للدلیل المحکوم ، وظیفته الإشراف علی الدلیل المحکوم ، و لکن توجد فی الدلیل المحکوم جوانب عدیده غیر ملحوظه ، سواء فیما یختصّ بموضوع الدلیل المحکوم ، أو بما یرتبط بالمقدّمات أو بالنتائج .

إذن ما يقول المرحوم الشّيخ الأنصارى قدس سره هو أنّ الآيه: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكَمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ تعتبر دليلاً حاكماً ، و لذا لا داعى لأنّ نلحظ النسبه ، كما أنّه لا يلزم أن يكون هناك حرج خارجىّ ، لأنّ العباره حاكمه و جاءت فى مقام الإخبار ، و هى ناظره إلى المجعولات ، أى الاُمور التى هى ترتبط بالبارى جلّ و علا ، خصوصاً و أنّ الآيه ورد فيها «فى الدين» يعنى مجموعه التكاليف ، سواء اشتملت كلمه الدين على العقائد ، أو لم تشتمل ، فهذا ما لسنا بصدده و خارج عن موضوع بحثنا . ما يهمّنا من كلمه «فِى الدِّينِ» هو الجانب الفقهى ، ففى الدين يعنى فى المقرّرات الإسلاميه ، و فى الأحكام الإلهيّه ، فى الوجوبات و التحريمات و أمثال ذلك .فلو كانت العباره هى كالتالى « ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى التكاليف مِنْ حَرَجٍ » إذن تكون واضحه فى دلالتها على الوضوء و الغسل و الصوم و غير ذلك من التكاليف التى تشكّل بمجموعها مفهوم الدين ، فحتّى لو لم تكن هناك عباره «فِى الدِّينِ» فإنّ معنى حاكميّه هذه القاعده ظاهره من خلال العباره ، و لكن عباره «فِى الدِّينِ» توضح المسأله بشكل أكبر . و توحى أنّ مجموعه الأحكام ما جعل فيها البارى تبارك و تعالى من حكم حرجى ، و إذا كان الإطلاق الموجود فى بعض الأدلّه يقيّد تعيّن الوجوب فى الوضوء حتّى فى حال الحرج ، فإنّ حقيقه الأمر ليس كذلك ، و وجوب الوضوء ليس مجعولاً .إذن عباره «فى الدين» لها دخل فى قاعده نفى الحرج . فإنها تخرج المسأله عن باب التعارض فلا يبقى أى مجال للقول بأنّ قاعده نفى الحرج تقع فى موازاه دليل وجوب الوضوء ، و بعباره اخرى: إنّها بقوّه الأدلّه التى تدلّ على الإيجاب و تشرع الأحكام .أضف إلى ذلك أنّ روايه عبد الأعلى التى بحثناها سابقاً تحكى عن الإمام

قوله: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه» أى من الآيه الكريمه: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ إذن ، الآيه تحلّ لنا الإشكال ، و لكن لو كان هناك تعارض بين الآيه ، و الدليل على الوضوء ، فكيف تحلّ المسأله؟ يرى المحقق النراقى قدس سره صاحب كتاب العوائد أنّه فى حال حصول التعارض بين الآيه و بين دليل الوضوء فنحتاج إلى مرجع خارجى ، و عند ما ترجعون إلى آيه «ما جَعَلَ» فإنكم فى الواقع قد رجعتم إلى دليل معارض ، أمّا الرّوايه فمفادها أنّ المسأله ليس بهذا الشكل ، فمتى دقّقتم فى الآيه: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فسوف تتوصّلون إلى هذه النقطه ، و هى أنّ المسح على البشره غير واجب ، و السؤال هو: متى يصحّ هذا الكلام؟و الجواب: أنّه غير صحيح ما لم يكن مبتنياً على أساس الحكومه ، أى على أساس أنّ هناك دليلاً حاكماً على دليل آخر .و بناءً على ذلك نصل إلى ما أفاده الشيخ الأنصارى قدس سره من أنّ قاعده لا حرج لا يبحث فيها مسأله معارضتها للأدلّه الأوليّه ، بل أنّ البحث فيها هو من جهه الحاكميّه و المحكوميّه ، و الدليل الحاكم لا يبحث فيه سوى جهه حاكميته ، و لا يلحظ فيه لا النسبه و لا قوّه الدلاله ، فإذا ثبت الدليل الحاكم ، فلا داعى لبحث الأظهريّه و الظاهريّه ، لأنّ الظاهريّه و الأظهريّه بحث آخر ، و لا يرتبط بمسأله الحاكميّه و المحكوميّه و التى تشكل باباً مستقلّاً بنفسها .

ردّ كلام صاحب الرياض و النراقى قدس سره

أمّا ما أفاده المرحوم النراقى و المرحوم صاحب الرياض (قدّس سرّهما) من أنّه : لا بدّ من مرجّح خارجى . ففى مقام الردّ عليهما فنقول: نحن لا نسلّم بأنّ هناك تعارضاً ، هذا أوّلاً .

و على فرض تسليمنا فالإشكال الثّانى هو أنّه لقائل أن يقول: إنّ قاعده لا حرج لا بدّ و أن تكون متقدّمه على غيرها ، و لا تحتاج بالأساس إلى مرجّح خارجى ، و السبب فى تقدّم قاعده لا حرج مع افتراض التعارض هو أنّ قاعده لا حرج إنّما جاءت فى مقام الامتنان ، و هذا دليل على تقدّمها على الأدلّه الأوليه ، و إلّا لو كانت محكومه من قبل الأدلّه الواقعيّه . أى أن تكون الأدلّه الأوليه متقدّمه عليها لما بقى هناك ما يُمُنَّ به اللّه على هذه الاُمّه ، إذن أين هذا الامتنان؟ و قد منّ اللّه على هذه الاُمّه بما لم يمنّ به على غيرها من الاُمم فاقتضى ذلك أن تكون القاعده راجحه على دليل الوضوء دائماً ، و لا حاجه إلى مرجع آخر ، بل أنّ القاعده بنفسها متقدّمه ، لكونها جاءت فى مقام الامتنان ، و الامتنان هو المرجع الذى يقتضى أن تكون قاعده لا حرج متقدّمه على الأدلّه الأوليه .و لو فرضنا أنّ هناك نوعاً من التعارض ، مع ذلك لا حاجه للتعويل على المرجع الخارجى ، بل إنّ قاعده الامتنان تثبت أرجحيّه قاعده نفى الحرج حتّى مع فرض التعارض ، و الصواب هو فيما عرضه الشيخ الأنصارى قدس سره من أنّ دليل نفى الحرج حاكم على الأدلّه الأوّليه .

قاعده لا حرج و التخصيص

اشاره

هل تقبل قاعده لا حرج التخصيص ، أو لا؟ و بعباره اخرى: هل يمكن تخصيصها ، أو لا يمكن تخصيصها؟ و لو فرضنا أنّ تخصيصها أمراً ممكناً ، فهل جرى عليها التخصيص أم لا؟و لو فرضنا وقوع التخصيص ، فهل أنّ موارد التخصيص كثيره ، أم لا؟ و هذا البحث من المباحث المهمّه فى قاعده لا حرج .أمّا إمكان التخصيص و عدمه ، فقد قلنا فيما سبق : من أنّ البعض اعتبر قاعده

لا حرج قاعده عقليه ، و ذكرنا جمله من القرائن استدلّ بها هذا البعض . و لكن جميع الاستدلالات و القرائن التى ساقوها كانت قابله للردّ و المناقشه . و لو سلّمنا بأن هذه القاعده هى قاعده عقليّه كما ذهب إليه بعض الأعلام من أساتذه الشيخ الأنصارى أعلى اللّه مقامه ، حينئذٍ تكون غير قابله للتخصيص ، لأنّ حكم العقل لا يخصّص ، فلا يمكن أنّ نتصوّر أنّ هناك استثناء و شواذّ فى القاعده ، إلّا إذا كان الاستثناء استثناءً منقطعاً خارجاً عن موضوع حكم العقل ، و أمّا مع بقاء الموضوع ، فلا استثناء فى الأحكام و القواعد العقليّه .إذن ، القائلون بأنّ قاعده لا حرج هى قاعده عقليّه ، رفضوا إمكان التخصيص . و بناءً على ذلك لا يمكنهم أن يبحثوا فى أنّ القاعده ، هل خصّصت أو لم تخصّص؟ و لكن إذا قلنا بشرعيّه القاعده ، أى أنّها قاعده شرعيّه تعبديّه ، فمن الواضح أنّ القاعده الشرعيّه قابله للتخصيص ، و عليه فالقائلين بشرعيّه القاعده يمكنهم أن يفرضوا موارد استثناء و موارد تخصيص للقاعده . أمّا لو قلنا بأن القاعده وردت فى مقام الامتنان ، فهل هى بذلك قابله للتخصيص ، أو أنّها غير قابله للتخصيص؟هل هناك ثمّه منافاه بين كون القاعده وارده فى مقام الامتنان ، و بين قبولها التخصيص؟ مع أنّنا فى مقام الإثبات قد يتراءى لنا فى الظاهر أنّ القاعده لم تخصّص ، و لكن هذا الاستظهار يتعلّق بمقام الإثبات ، أمّا من حيث الثبوت فليس بمقدورنا أن نجزم بأنّ ما ورد فى مقام الامتنان لا يمكن أن يخصّص . فالحديث المشهور «رفع عن امّتى ما لا يطيقون» ورد فى مقام الامتنان ، لكن و مع علمنا أنّ من الموارد التسعه التى ذكرت فى هذا المجال هو «ما استُكرهوا عليه» ، إلّا أن الإكراه على القتل قد استثنى بمقتضى الأدلّه الخاصّه . فالإكراه على القتل لا يجيز القتل حتّى و لو هُدِّد المكرهُ بالقتل . إذن لا يوجد لدينا أىّ دليل على استحاله هذا المعنى و هو

أنّه إذا كانت القاعده وارده فی مقام الامتنان ، حینئذٍ تکون کالقاعده العقلیّه فی استحاله التخصیص . فمن الممکن أن ترد القاعده فی مقام الامتنان و مع ذلک فهی قابله للاستثناء فی بعض الموارد ، لوجود خصوصیّه معیّنه تمتاز بها تلک الموارد .من هنا نخلص إلی القول بأنّ قاعده لا حرج هی قاعده شرعیّه و تعبّدیه ، و هذا یبدو واضحاً من خلال أسانید القاعده . فالقاعده تستند إلی الآیات و الروایات فقط . و حتّی الإجماع لا مدخلیّه له فی قاعده لا حرج . کما أنّ دلیل العقل لا مجال له فی هذه القاعده . و کما یظهر من الروایات و الآیات أنّ القاعده وردت فی مقام الامتنان . و بناءً علی ذلک فإنّ قاعده لا حرج قابله للتخصیص .

و علیه لابدّ من أن نبحث فی الشریعه الإسلامیه لنری هل هناک ثمّه أحکام مخصّصه فی قاعده لا حرج؟و ما یظهر من أدلّه القاعده هو أنّ هذه القاعده فی مقام الإثبات لم تخصّص .

فلو أمعنّا النظر فی الآیه: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أو فی الآیه وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ و الآیه: وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا خاصّه الآیه الأخیره ، حیث نلحظ فیها أنّ کلمه «إِصْراً» وردت نکره فی سیاق النفی . و ظاهر هذه الآیه أنّ دعاء الرسول جاء بهذا النحو أیضاً .إنّ تعبیر الآیه یختلف عن التعبیر فی قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ حیث نلاحظ أنّ هناک موارد خصّصت فیها عباره أَوْفُوا بِالْعُقُودِ . أمّا فی هذه الآیه ، فقد لاحظنا فیها أن الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله ، دعا الباری تعالی فی مسأله عامّه . و استجابت له بشکل عامّ و کلّی .

الموارد الحرجیّه فی الشّریعه المقدّسه

و یظهر من خلال هذه الآیه و الآیات السابقه أنّ القاعده لم تخصّص ، و إن

كـانت التخصـيص غير مسـتحيل بالنسـبه لها . و من جهه اخرى هناك بعض التكاليف الإسـلاميه التى إذا لاحظها الإنسان فسوف يجـد فيهـا حرجـاً شديـداً ، و هـذه التكـاليف لو قيست بالموارد التى نفى فيها الإلزام و الوجوب اسـتناداً إلى قاعـده نفى الحرج ، لشاهـدنا أنّ الحرج الموجود فى تلك التكاليف أشدّ بكثير من هذه الموارد ، و مع ذلك لم يصدر فيها أىّ حكم للنفى . الموارد التى نتحـدّث عنهـا كثيره منهـا: الجهـاد . فالجهـاد مع ما فيه من تبعات و آثار يمكن أن نقول عنه بأنّه يتضـمّن كثيراً من الحرج و القتل و الإعاقه و حتّى تلاشـى الجسـد و تلف الأموال و غير ذلك من المصائب .و هنا نسأل: أ ليس الجهاد أمر حرجى؟ فالجهاد فى نفسه يبـدو فى الوهله الاُولى أنّه تكليف حرجى من دون أن نحتاج فى ذلك إلى أن نعقـد نسـبه بينه و بين موارد الحرج . و لكن فلو فسّرنا الحرج بمعنى الضـيق و الشدّه و الصـعوبه فسوف يتّضح لنا أنّ الجهاد يتضـمّن أعلى مراتب الشدّه و الضيق . و مع ذلك نلاحظ أنّ تكليف الجهاد لا يرتفع بقاعده لا حرج . هذا أوّلاً .و ثانياً: إذا أردنا أن نعقد نسـبه بينه و بين بعض الموارد التى تتضـمّن شـيئاً يسـيراً من الحرج ، فهذا ما يعقد المسأله بصوره أكبر . حيث نشاهد أنّ بعض الموارد فيها شىء يسير من الحرج قد شملتها القاعده ، مثال ذلك الصوم بالنسبه للمسافر .

و الآـيه فى هـذا الخصوص بيّنه الـدلاله حيث جـاء فيها: فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَـفَرٍ فَعِـدَّهٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ * يُرِيـدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ١ .هنا إذا أردنا أن نقيس هـذه الموارد بالجهاد ، أ لا يتضح من خلال المقايسه بينهما أنّ الجهاد أكثر حرجاً من صوم المسافر؟ و هناك موارد اخرى منها: إنّنا نقرأ

فی الفقه . أنّ الشخص إذا أصبح مستطیعاً و لم یذهب إلی الحجّ عن عمد فحکمه أن یؤدّی ما علیه من الحجّ بأیّ نحو أمکن ، و مهما کانت الظروف ، و بالرغم من کلّ المشاق التی قد تعترض طریقه .و من الموارد الاُخری فی هذا المجال هو فیما إذا قتل شخص شخصاً آخر عمداً ، هنا ولیّ المقتول له أن یقتصّ من القاتل ، و القصاص بالنسبه له أمر عادی ، و لکن استعداد القاتل للحضور أمام المحکمه للاقتصاص منه لیس بالأمر الهیّن أبداً . و لکن یجب شرعاً علی القاتل المثول لأجل الاقتصاص منه ، و فی حال هروبه من القصاص فإنّه یرتکب مخالفهً شرعیه . و هنا لنا أن نتصوّر مدی الحرج الذی لا حرج فوقه . لأن حضور القاتل فی المحکمه یعنی بالنسبه له خاتمه عسیره ، فأیّ حرج أشدّ من هذا الحرج الذی یری فیه الإنسان نفسه ملزماً شرعاً بأن یضع نفسه تحت تصرف ولیّ القاتل لکی یقتلهُ؟و کذلک الحال فی باب الحدود . فلو حکم علی رجل و امرأه بالرجم ، فما هو الواجب الشرعی الذی یتحتّم علیهما القیام به؟ من الواضح أنّهما مکلّفان شرعاً أن یضعا نفسهما تحت تصرّف الحاکم الشرعی ، و الحاکم یقوم برجمها حتّی الموت .

فهل یتصوّر أن هناک حکماً آخر هو أشدّ حرجاً من هذا الحکم ، و مع ذلک نجد أنّ قاعده لا حرج لا تتدخّل فی مثل هذه الموارد الشدیده الحرجیّه .فلا یوجد هنا شخص قد حکم علیه بالرجم یمکن أن یقول بأنّ قاعده لا حرج تجیز له الفرار من السجن ، و بالتالی التخلّص من الرجم .و هناک موارد کثیره من هذا القبیل منها: اللواط و الزنا و موارد اخری یجری فیها حکم القتل . و أشدّ من ذلک الموارد التی یحکم فیها علیه بالإحراق و الإلقاء من شاهق . و مع ذلک کلّه فإنّ المحکوم مکلّف شرعاً أن یضع نفسه تحت تصرّف حاکم الشرع کی یجری بحقّه الحکم الشرعی .

و قد يعتاد الإنسان لا سمح اللّه على ارتكاب محرّم من المحرّمات ، و وظيفته الشرعيّه فى مثل هذه الحاله أن يقلع عن عادته ، و كما يقال فإن ردّ المعتاد عن عادته كالمعجز ، أى أنّ الإقلاع عن الذنب و تركه بالنسبه لمن اعتاد على الذنب يستدعى الحرج . و مع ذلك فإنّ وجوب ترك الذنب يبقى ثابتاً . و لا يحقّ لمثل هذا الشخص أن يحتجّ و يقول: إنّى اعتدت على هذا الذنب ، و قاعده لا حرج ترفع عنّى الوجوب .و يذكر المرحوم الميرزا الآشتيانى قدس سره مثالاً فيقول: نفس هذا الاجتهاد الذى نسعى جميعاً للحصول عليه ، هو واجب كفائى ، من واجبات الإسلام و من الوظائف الشرعيّه ، و حيث لا تفرّق القاعده بين الوجوب الكفائى و الوجوب العينى فإنّ هذا الوجوب الكفائى للاجتهاد من حيث الشدّه و الصعوبه [على حدّ تعبيره] أشدّ من الجهاد الأكبر . ثمّ يقول: و قد يتصوّر البعض أنّ الاجتهاد مثل التجاره ، فكما إذا انصرف الإنسان عن التجاره عدّه سنوات . يعود بعد هذه السنوات تاجراً ، فكذلك هو الاجتهاد ، و لكن هؤلاء لم يعرفوا بعد حقيقه الاجتهاد و ما فيه من الصعوبه و المشقّه ، و مع ذلك ، نلاحظ أنّ قاعده لا حرج لا تتدخّل هنا و لا تمنعه من أن يكون واجباً كفائياً . و لا أحد يدّعى أنّ الحكم بالوجوب هذا مرتفع بدليل قاعده لا حرج .المرحوم الميرزا الآشتيانى رحمه الله يذكر مثالاً آخر فيقول: لو أنّ شخصاً نذر أن يحجّ إلى بيت الحرام ماشياً ، فهذا النذر صحيح و ينعقد ، و يتوجّه إليه الخطاب:

(أوفوا بالنذر) حيث إنّ وجوب الوفاء بالنذر هو من أشدّ مراتب الحرج بالنسبه إليه . و كذا إذا نذر أن يصوم سنه كامله ففى جميع هذه الموارد يتعيّن الحكم الشرعى بوجوب الوفاء بالنذر ، و بحسب الظاهر لا بدّ أن يرتفع بقاعده لا حرج .

التوفيق بين هذه الموارد و القاعده

و هنا نسأل: مع وجود هذه الموارد ، كيف يمكننا أن نوفّق بينها و بين قاعده لا ـ حرج؟ هل يمكننا أن نقول بأنّ هذه الموارد تخرج عن قاعده لا حرج بالتخصيص . أو أنّ هناك علل اخرى بموجبها تكون هذه الموارد خارجه بالتحقيق .و من جمله علمائنا الأعلام (رحمهم اللّه) الذين بحثوا هذا الموضوع هو المرحوم صاحب الفصول قدس سره . فقد أفرد - بحثاً خاصّاً فى آخر كتاب الفصول تحت عنوان «استحاله التكليف بما لا يطاق» ، بحث فيه: هل أن التكليف بما لا يطاق محال ، أو ليس بمحال؟ و البعض فصّل بين موارد ما لا يطاق ، و بعد أن يتمّ المرحوم صاحب الفصول بحثه هذا ، يفرد تتمّه لبحث قاعده لا حرج (۱) . و هناك يرى رضوان اللّه عليه أنّ الموارد التى ذكرت فى باب تخصيص قاعده لا ـ حرج ، ليست من موارد التخصيص ، بل إنّها خارجه عن قاعده لا ـ حرج بلحاظ موضوعاتها . و يشير إلى عدّه موارد منها: مسأله الجهاد . و منها أيضاً قضيّه هؤلاء الذين شقّ عليهم الإيمان بالإسلام حتّى أن القرآن حكى عنهم ما قالوه: اَللّهُمَّ إِنْ كانَ هذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَهً مِنَ السَّماءِ ۲ أى أنّهم لا يطيقون الإسلام أبداً .يقول صاحب الفصول قدس سره : إنّ هؤلاء يخالفون الحقّ إلى هذه الدرجه ، ثمّ يتساءل: أ لم يكن واجبهم هو قبول الحقّ و الإسلام؟ نعم ، لكن هذا التكليف بالنسبه لهم فيه حرج شديد . ثمّ يضرب مثالاً آخر ، و هو تهيئه النفس لتقبّل القصاص و الحدود .ثمّ يأتى بعدّه تخريجات لكلّ من مسأله الجهاد ، و توطين النفس لتقبل الحدود

۱- ۱) . الفصول : ۳۳۳ .

و القصاص یرید بذلک أن یخرج هذه الموارد من قاعده لا- حرج علی أنّها لا تعدّ من مستثنیات القاعده . و فی الحقیقه إنّ الاستثناء فی هذه الموارد هو من قبیل الاستثناء المنقطع ، و لا- علاقه له بقاعده لا حرج أبداً .و السؤال هنا کیف نرفع إشکال التنافی بین القاعده و هذه الموارد الحرجیّه .توجد هناک عدّه ردود علی هذا السؤال .منها: ما قیل من أنّه لا مانع لأن تکون هناک تکالیف حرجیّه ، و فی نفس الوقت لا تتنافی مع ثبوت القاعده المذکوره . و السؤال الذی یطرح هنا هو: کیف نتعامل مع أدلّه النفی؟ و قد أجاب أصحاب هذا القول بجوابین:أحدها: إنّنا نعتبر هذه الأدلّه مخصّصه لقاعده نفی الحرج . و بعباره اخری: إنّ قاعده نفی الحرج هی قاعده فقهیّه عامّه . و علیه فکما تکون الإطلاقات الفقهیّه الاُخری قابله للتخصیص ، فکذلک من الممکن أن نلتزم بهذا المعنی أیضاً فی خصوص قاعده (لا حرج) ، و قد قلنا : إنّ مجرّد کون قاعده لا حرج فی مقام الامتنان ، لا یعنی أنّ احتمال التخصیص فیها ممتنع ، و أنّ الموارد التی ذکرناها و غیرها تخرج من القاعده بحجّه التخصیص .الثانی: إنّ قاعده لا- حرج بالأساس لم یلحظ فیها جهه العموم بالشکل الذی یتصوّر ، و إنّما هی بالأصل محدوده و فی نطاق خاصّ و فی موارد خاصّه ، و بناءً علی ذلک یقال فی معنی الآیه الشریفه: وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا إنّ الإصر الذی کان علی الاُمم السابقه غیر موجود فی هذه الاُمّه ، و الشاهد علی ذلک آیه اخری هی قوله تعالی: وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِی کانَتْ عَلَیْهِمْ ۱ أی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله مهمّته أن یضع عن الناس ما کانت

تقتضيه الأديان السابقه من أغلال ، و يبدو من قوله تعالى: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا ١ أنّ الإصر الذى يطلب عدم حمله على هذه الأُمّه هو الإصر الذى كان على الأُمم السابقه خاصّه ، و ليس مطلق الإصر ، و لذا لو اريد تحميل إصر آخر ، فهذا لا ينافى الآيه الكريمه ، هذا ما أفاده البعض فى حلّ المشكله .

الاستفاده من ظهور الآيه:

و هذا – أى الردّ الثانى – فى الحقيقه خلاف ظاهر الآيه الكريمه: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا ، فالنكره أى «إِصْراً» جاءت فى سياق النفى ، أمّا فى قوله: «كَما حَمَلْتَهُ» فيتّخذ صيغه إثباتيه ، و النفى الموجود فى الآيه هو نفى عامّ .بعباره اخرى: لو حذفنا عباره «كَما حَمَلْتَهُ» من الآيه فتكون الآيه: (ربّنا لا تحمل علينا إصر الذى حملته على الذين من قبلنا) ، فهل هذا يعنى أنّ الآيه تأخذ عنوان الوصف و تتضمّن قيداً احترازياً ، و هل هذا هو المعنى الذى تفيده الآيه ، أم أنّ النكره إذا وردت فى سياق النهى ، أو النفى فإنّها تفيد العموم؟ و قوله «لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً» أى لا تحمل علينا أىّ لون من ألوان الإصر أو أنواعه ، و لمّا كان التشبيه فى الجانب الإثباتى من الآيه و هو: كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا فهذا يعنى أنّ الإصر كان موجوداً لدى الأُمم السّابقه ، إلّا أنّه لا يمكن أن نستفيد من ذلك جهه العموم بأن نقول: إنّ كافّه المصاديق فيها جنبه إثباتيه ، و لكن فى قوله:

لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً يمكن أن نستفيد منه جانب التعميم ، و لا نستطيع أن نقول

بأنّ الآيه: كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا معناها: (إصر الذى حملته على الذين من قبلنا) .و أمّا الآيه الاُخرى ، و هى قوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِى كانَتْ عَلَيْهِمْ فلا يعلم أنّها متعلّقه بالآيه: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً و الظاهر أنّها تحكى عن إصر و أغلال كانت على قوم من الأقوام . بالإضافه إلى جهلهم ، بدليل أنّ الآيه لم تقل: و يضع عنهم إصراً كان ثابتاً عليهم ديتيّاً ، أو يضع عنهم الأغلال التى كان الدين قد حملها عليهم ، فالإصر و الأغلال التى ذكرتها هذه الآيه يقصد منها الأغلال و الأثقال الناتجه عن جهلهم و تعصبهم و حميّتهم ، و التى كانت تثقل على عاتقهم ، فجاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله و ألغى كلّ هذه المسائل ، و لا يوجد هناك أىّ دليل فى أنّ آيه: (وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إصراً) هى من سنخ هذه الآيه ، أى آيه: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا ، بل من الواضح أنّ الإصر المنظور فى آيه:

(وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ) ليس الإصر الثابت عليهم من جهه الدين ، و الأغلال أيضاً لم يقصد بها تلك التى كانت ثابته عليهم من قبل الدين ، و من هنا يجب علينا أن لا نخلط بين الآيتين ، و الآن ما هو ردّنا على الإشكال المطروح؟هناك عدّه ردود اخرى ذكرت فى هذا المجال ، منها: ردّ المرحوم بحر العلوم قدس سره و الذى يعود أساساً إلى الردّ الأوّل لصاحب الفصول قدس سره الذى استعرضنا و سنتطرّق إليه لاحقاً إن شاء اللّه .

جواب صاحب الفصول قدس سره :

أفضل الردود فى هذا المجال هو ما أفاده صاحب الفصول عليه الرحمه . حيث ذكر فى إجابته ثلاثه موارد و أجاب على كلّ مورد منها بإجابه خاصّه .أحد هذه الموارد هو مسأله الجهاد .

و المورد الآخر هو مسأله الإيمان بأصل المذهب بالنسبه لمن يشقّ عليه قبول الإسلام بدرجه يتمنّى معه أن يمطره اللّه تبارك و تعالى بحجاره من السماء ، أو ينزل عليه العذاب دون أن يستسلم لقول الحقّ . و المورد الثالث هو مسأله حضور القاتل أمام المحكمه ، و تمكين وليّ الدم من نفسه فى القصاص ، و كذا الحال بالنّسبه لمن حكم عليه بالرجم حيث يمكّن من نفسه فى سبيل أن يجرى الحاكم الشرعى الحدّ الإلهى عليه ، و هناك ثلاثه ردود لصاحب الفصول قدس سره فى مسأله الجهاد (۱) . الردّ الأوّل: هو نفس ما ذكره السيّد بحر العلوم قدس سره ، حيث يشترك الاثنان صاحب الفصول و السيّد بحر العلوم قدس سره بردّ واحد: و هو كالتالى: إنّنا لا نقبل كونه أمراً حرجيّاً ، لأنّ كون الجهاد أمراً حرجيّاً لا بدّ و أن يقرّه عامّه النّاس ، و الحال أنّه ليس المسلمين فحسب ، بل عموم الناس من أىّ مذهب كانوا و أيّاً كان دينهم ، و أكثر من ذلك حتّى الذين لا يدينون بدين كالشيوعيين و أمثالهم نرى أنّ مسأله الحرب مسأله مطروحه و متعارف فيما بينهم ، و بالطبع فإنّ دواعى الحرب تختلف من شخص لآخر . و من مجموعه إلى مجموعه ، فالبعض يحارب من أجل الدفاع عن نفسه و أحواله و عرضه ، و الآخر يحارب من أجل مذهبه و عقيدته و إن كانت عقيدته فاسده ، إذن ، الحرب أمر طبيعى جدّاً ، فقد يخاطر الإنسان بحياته من أجل هدف يعتقد به ، و هذه المسأله ليست بالمسأله الحرجيّه ، بل هى طبيعيّه و متعارف عليها لدى المسلمين و غير المسلمين . من هنا أمكننا القول أنّ مفهوم الجهاد الذى جاء به الإسلام موجود لدى الشعوب و الاُمم الاُخرى ، و يفوق الإسلام غيره من المذاهب و الاتجاهات بما يولى الجهاد من أهميه خاصّه ، و بما يحتسب له من ثواب و أجر اخروى . إذن وجود مثل هذه المعطيات من أجر و ثواب لدى الإسلام

۱- ۱) . الفصول: ۳۳۴ .

خاصّه يجعلنا نتساءل: لما ذا نعتبر الجهاد أمراً حرجيّاً؟ بل هو مسأله طبيعيه ؛ إذن مجرد احتمال خطر الموت ، أو ذهاب الأموال لا يوجب القول بحرجيته . فلو كان حرجيّاً لهرب الجميع ، و لمّا وجد هناك من يتصدّى لمهامّ الحرب و الجهاد ، فى حين نرى أنّ الحرب أمرٌ طبيعى رافق البشريّه منذ تأريخها الأوّل و اشترك فيها الجميع .

الحرج من خلال الملاكات و المصلحه:

و لكن أفضل ردّ على الإشكال هو الردّ الثانى لصاحب الفصول ، و مفاده هو:

إنّنا إذا أردنا أن نعيّن كون الفعل حرجيّاً أو لا ، لا بدّ من أن نلحظ جانب المصلحه فى الفعل ، فليس من الصحيح أن نلحظ صوره الفعل بما فيه من خصوصيّه ، هل هو حرجىّ ، أم لا؟ بل الصحيح أن نرى ما هو الهدف من وراء هذا الفعل؟ و ما هى المصلحه المترتّبه عليه؟ فالدقّه فى هذه اللحاظات له مدخليه فى كون الفعل حرجيّاً أو غير حرجىّ .و نورد مثالاً على ما قلناه غير المثال الذى أورده صاحب الفصول ، لنفرض أنّ إنساناً بقى مستيقظاً طوال الليل و لم ينم أبداً ، هنا لا يمكننا أن نقول : إنّ عمله هذا حرجىّ أو غير حرجىّ ، أى لا نستطيع أن نحكم عليه . بل يجب أن نرى و قبل كلّ شىء ما هى المصلحه من بقائه مستيقظاً . فلو أراد أن يسهر طوال الليل لأمرٍ ثانوى غير مهم و لنفرض أنّه لم ينم ليلته مقابل شىء يسير من المال ، فالسهر ليله كامله هذا يعدّ أمراً حرجيّاً ، و لكن نفس هذا السهر ، لو كان لإحياء ليله القدر و طلب ما فى هذه الليله من أجرٍ و ثواب عظيم لا يعتبر أمر حرجىّ فحسب ، بل الإنسان يتمنّى أن تكون كلّ ليله من ليالى شهر رمضان ليله القدر كى يبقى مستيقظاً ليطلب الفيض الإلهى و يستفيد من بركاته . و هذه المسأله عرفيّه .

و لنفرض أنّ إنساناً بقى مستيقظاً حتّى الصباح يرعى مريضاً يحتاج إلى رعايته

و خدمته ، و لنفرض ثانيه هذا الشخص يحبّ المريض حبّاً شديداً ، هنا نراه يبقى ساهراً من دون أن يشعر بشيء من التعب أو الإعياء ، فعمله هذا ليس بحرجيّ .

و فى المقابل إذا قيل لسجين من السجناء: يجب عليك أن لا تنام الليل حتّى يسفر الصباح . فإنّه يشعر بالحرج فى كلّ دقيقه تمرّ ، فى حين أنّ العمل واحد فى كلا الحالتين .من هنا نقول: إنّ اعتبار الحرج و عدم اعتباره بالنسبه لفعلٍ ما ، إنّما يتمّ بلحاظ المصالح المترتّبه على الفعل . و أمّا لما ذا أخذت المصلحه بعين الاعتبار فى حرجيه الفعل؟ هذا السؤال لم يجب عنه صاحب الفصول عليه الرحمه ، لكنّنا نقول: إنّ السبب فى اعتبار المصلحه هو أنّنا عند ما عرّفنا الحرج قلنا: إنّه أقلّ مرتبه من عدم القدره لدى العرف ، إذن ما هو الملاك فى الحرج؟ الملاك فى ذلك هو ما كان فى العرف قادراً عليه ، إلّا أنّه يأبى أن يقوم به ، فلا بدّ أن نذهب إلى العرف لنرى متى يتقبّل العرف القيام بعملٍ معيّن ، و متى يأبى ذلك! و هنا بالذات ينفسخ المجال للأهداف و المصالح ، فعند ما تكون المصلحه شديده و كبيره نجد العرف يقدم على العمل بدون سأم و بلا تردّد ، بل برغبه و شوق كبيرين ، أمّا عند ما تكون المصلحه جزئيه ، و ليست بذات أهميه ، فإنّ العرف يأبى من أن لا ينام الليل كلّه مقابل منفعه جزئيه قليله ، و هذا هو ما يقال عنه بأنّه لا يتحمّل . و نحن مضطرّون إلى أن نحكّم العرف ، لأنّ الحرج فى الآيه الكريمه يراد به نفس هذا المعنى العرفى ، و من هنا يتبيّن لنا أنّ الجهاد فى نظر العرف ليس فوق طاقه الإنسان المسلم ، فالجهاد من أجل حفظ بيضه الإسلام ، و الحفاظ على استقلال الدوله ، سواءً كان جهاداً دفاعياً كما هو المفترض فى زماننا ، أو كان الجهاد جهاداً ابتدائياً لأجل نشر الأحكام الإسلاميه ليس هو ممّا لا يطاق فى نظر العرف .إذن ، خلاصه الردّ الثانى الذى قال به صاحب الفصول و الذى أرى أنّه فى

مسأله الجهاد خاصّه يعدّ أفضل الردود ، أى أنّنا لا نستطيع أن نقول: إنّ هذا العمل حرجى و هذا غير حرجى جزافاً و من دون أىّ اعتبار ، بل لا بدّ من ملاحظه الغايات و المصالح المترتّبه عليه .

الحرج بالقياس إلى الحاله النفسيّه للمكلّف:

و الردّ الثالث الـذى أجاب به صاحب الفصول هو: أنّه لا بدّ أن نعرف أوّلاً: هل أنّ الحرج الملحوظ فى الجهاد بما فى الجهاد من الأعمـال الشاقّه ، أو هو باعتبار الحاله النفسيّه التى تتولّد عنـد بعض و التى تسـمّى بالخوف ، أى هل أنّ الاشتراك فى الحرب و اسـتخدام الأسلحه و المشى على الأقدام لمسافات طويله هى التى تشكّل جانب الحرج ، أو أنّ الحاله النفسيّه التى نسمّيها الخوف و الـتى قـد ترافـق الإنسـان فى الجهـاد ، فيخـاف أن يتعرّض لقصف جوى ، أو أن تصـيبه طلقه هى الـتى تجعـل من الجهـاد أمراً حرجيّاً؟يقول المرحوم فى الإجابه على هـذا التساؤل: بأنّ حاله الخوف منشؤها فى نفس الإنسان ، أى أنّ هذا الشـخص بحدّ ذاته يفتقـد للشـجاعه و الجرأه ، و هذا لا علاقه له بالتكليف الإلهى ، فلو كنت إنساناً يملأ الخوف وجودك ، فلا يحقّ لك أن تصوّر الجهاد بأنّه أمر حرجى ، ثمّ تستدلّ بقاعده نفى الحرج على ارتفاع التكليف الحرجى ، إذن الحرج لا بدّ و أن يتحقّق فى التكليف بحدّ ذاته . و إلّا فخوف المكلّف لا علاقه له بالتكليف . و الخوف هو رذيله من الرذائل لدى هذا الإنسان .

القاعده و إيقاع الإنسان نفسه فى الحرج:

و هنا نورد أجوبه المرحوم صاحب الفصول فى الموردين المتبقّيين ، و المورد الأوّل: هو المثال الـذى ساقه عن اولئك الـذين لا يطيقون الإسلام ، حيث يحكى

القرآن الكريم قولهم: اَللّهُمَّ إِنْ كانَ هـذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْـدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ هنا لا بدّ و أن نرى هل إنّ الإسـلام بحدّ ذاته يستدعى الحرج ، أو إنّ خبث هؤلاء و سوء سريرتهم هو الذى جعل قبولهم الإسلام أمراً حرجياً؟و الصحيح إنّ خباثتهم و سوء سـريرتهم هو الـذى جعلهم يستشـعرون الحرج فى الإسـلام ، بـدليل انّنـا نرى إنّ النّـاس قـاطبه عشـقوا الـدين الإسـلامى و استهوته قلوبهم ، و الواقع هو إنّه لا يوجد هناك حرج فى التكليف بحدّ ذاته . فأدلّه نفى الحرج تنصّ على إسقاط التكليف الذى يستوجب الحرج .و المورد الثانى: هو خصوص تمكين النفس لأجل القصاص و إجراء الحدود .

فيقول المرحوم صاحب الفصول: إنّ التمكين واجب شـرعاً و هو أمر حرجى للغايه ، و لكن الشـخص بنفسه هو الـذى أوجد هذا التكليف الحرجى ، أى أنّ الـذنب ذنبه ، فلو أراد أن لا يقع فى مثل هـذا الحرج لكان عليه أن لا يرتكب الزنا ، و لو شاء الاحتراز من الوقوع فى الحرج لما قتل النفس المحترمه عن عمـد . و يضـيف إنّ هـذه تهلكه . و البعض بإرادته بنفسه فى هذه التهلكه . و فى مثـل هـذه الحـاله لاـ يمكن أن نطلق على هـذا التكليف المتعيّن على المجرم – و هو تكليف التمكين – اسم الحرج ، فلمـا ذا أوجب على نفسه التمكين للقصـاص فى حين كان بوسـعه أن يحترز من أىّ تكليف من هـذا النوع ، و يسـتفاد من كلام صاحب الفصول إنّ قاعده لا حرج لم يشملها التخصيص مطلقاً ، أىّ لا يوجد هناك أى مورد حرج خرج عن القاعده بالتخصيص .

حكومه حديث الرفع و قاعده نفى الحرج:

و هناك نقطه مهمّه أشار إليها كلّ من الشّيخ الأنصارى قدس سـره فى كتاب الرسائل ، و المرحوم الآخوند قدس سره فى كتاب الكفايه ، و هى أنّ حديث الرفع يرفع الخطأ

و النسیان ، و علیه قد یقال: إنّه بموجب هذا الحدیث یرفع عن امّه الرسول الخطأ ، و لکن القرآن یصرّح بقوله تعالی: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ ۱ ؟ فکیف لم یستطع حدیث الرفع أن یرفع حکم قتل الخطأ؟ فهل معناه أنّ هناک موارد تخصیص فی الحدیث؟و فی معرض ردّهما علی هذا الاستفهام أجاب هذان العلمان (۱): بأنّ حدیث الرفع إنّما یرفع الآثار المترتّبه ، سواء کان القتل عن عمد ، أو عن خطأ ، و فی الحقیقه إنّ حکومه حدیث الرفع متوجّهه إلی سائر الأدلّه علی النحو التالی ، و هو أنّ لدینا مجموعه من الأدلّه تعرض الأحکام بصوره عامّه و مطلقه ، فیأتی حدیث الرفع و یخرج مورد الخطأ فیها ، و الآیه: (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً) الحکم بالأساس مبنیّ علی الخطأ . فکیف یمکن أن یکون الخطأ مؤثّراً فی إثبات الحکم و فی نفس الوقت یکون مؤثّراً فی نفی الحکم ، و من هنا نصل إلی هذه النتیجه ، و هی أنّ حدیث رفع الخطأ لا یرتبط أساساً بالآیه (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً) .و یمکن أن نورد مثل هذا الکلام فی خصوص الجهاد فنقول: لنفترض أنّ الجهاد أمر حرجی ۱۰۰ ٪ و لکن مثل هذا الحرج لا یدخل ضمن دائره قاعده نفی الحرج ، لأنّ مفاد قاعده لا حرج هو أنّ الحرجیه مؤثّره فی نفس الحکم ، و الحرجیّه مؤثّره فی عدم تشریع الحکم . و لکن بناءً علی فرضنا إذا کان الجهاد کلّه أمر حرجی ، فمعنی ذلک أنّ الحرج مؤثّر فی ثبوت الحکم ، و لا یمکن أن یکون هناک عنوان واحد مؤثّر فی الثبوت و مؤثّر فی النفی أیضاً ، و هذا قریب ممّا قاله المرحوم المحقّق الخراسانی و الشیخ الأنصاری فی خصوص رفع الخطأ .و من هنا نخلص إلی هذه النتیجه التی یقرّرها صاحب الفصول ، و هی أنّ

۱- ۲) . فرائد الأُصول ۲ : ۳۲ . و الکفایه : ۳۴۱ .

قاعـده لا حرج بحـدّ ذاتها قابله للتخصـيص ، و إمكان التخصـيص فيها وارد ، إلّا أنّه فی الواقع الخارجی لا يمكننا أن نجد مورداً واحـداً كمثال على التخصـيص فی قاعـده لا حرج .و حكی عن الشـيخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه الشّـريف أنّ قاعده نفی الحرج ليس فقط يحتمل بشأنها التخصـيص ، بل أنّ موارد التخصيص موجوده و من الكثره بحيث تُشكِّل وهناً فی قاعده (لا حرج) (۱) ، و لازم ذلك أنّنا لو تمسّكنا فی مورد بعموم قاعده (لا حرج) فهذا لا يكفی ، لأنّ عمومها موهون ، و لا يصلح للركون إليه ، و لا بـدّ مثلاً ـ من ضمِّ عمـل الأصـحاب و فتواهم ، أو أشـياء اخری من هـذا القبيل إلی هـذا العموم حتّی ينجبر وهنه ، و يكون صالحاً للاسـتناد إليه . فـإذا كانت هـذه القاعـده على هـذه الصوره من الضـعف فإنّها سوف لا تنفع كثيراً ، فلا يمكننا الاسـتفاده منها فی الفقه كثيراً .غير أنّه حكی أيضاً عن الشـيخ الأنصاری نفسه ما يخالف هـذا المعنی ، فقـد حكی عنه أنّه قال: إنّ قاعـده (لا حرج) من القوّه و الإحكـام بشـكل لو أردنـا معه أن نأتی و لو بـدليل واحـد كمخصّـصٍ لهـذه القاعـده ، فإنّ مجرّد كونه أخصّ منها لا يقتضـی أن يقـدّم عليها ، و هـذا عجيب جدّاً ، و قد مرّ عليكم فی الأُصول فی مسأله العامّ و الخاصّ أنّ الدليل الخاصّ يقدّم على العامّ مطلقاً ، إلّا إنّه أفاد هنا بأنّ الخاصّ لا يقدّم على قاعده (لا حرج) لمجرد كونه أخصّ ، أی أنّ هذه القاعده على هذه الدرجه من القوّه و الإحكام ، فما ظنّك لو لم يكن هناك أخصيّه و أعمّيه فی البين .

فإنّ قاعده (لا حرج) نوعاً ما بالقياس إلی الأدلّه الأوّليّه – مع غضّ النظر عن الحكومه – بينهما نسـبه العموم و الخصوص من وجه ، فربما نشاهد ذلك ۹۰ ٪ أنّ

۱- ۱) . فرائد الاصول ۲: ۳۲ .

النسبه بينهما هی نسبه العموم و الخصوص من وجه ، مثل دليل وجوب الوضوء و وجوب الغسل و أمثال ذلک ، و قلنا فی مسأله الحکومه؛ لا ينبغی المقارنه و بيان النسبه ، و لا يجدر بنا البحث عن مادّه الاجتماع و الافتراق ، کما أنّه لا ترد فی مسأله الحکومه قضيّه الظهور و الأظهريّه ، بل إنّ الدليل الحاکم يتقدّم علی الدليل المحکوم ، و إن کان أضعف ظهوراً منه ، و کانت النسبه بينهما هی نسبه العموم و الخصوص من وجه .فإذن ، مع أنّ الشيخ يفترض دليلاً أخصّ مطلقاً من قاعده (لا حرج) ، إلّا أنّ هذا الدليل الأخصّ مطلقاً لا يمکنه لمجرّد کونه أخصّ أن يتقدّم علی قاعده (لا حرج) ، و عليه فما حکی عن الشيخ أوّلاً لا يضرّ بما سلکناه من عدم تخصيص القاعده و إن کان قابله للتخصيص ثبوتاً . و علی هذا نسلک نفس الطريق الذی سلکناه سابقاً و صرّح به صاحب الفصول أيضاً ، و أثبت فی الحقيقه أرکانه من أنّ قاعده (لا حرج) ليس فيها تخصيص أصلاً ، و هذا ما يثبته أيضاً ظاهر أدلّه نفی الحرج و إن کانت هذه الأدلّه فی نفسها لا تأبی عن التخصيص .

الحرج الشخصی أو النوعی؟

اشاره

هل أنّ الحرج فی قاعده (لا حرج) هو الحرج الشخصی أو الحرج النوعی؟ فلو کان شخصيّاً فمعناه أنّ لکلّ مکلّف حساب مستقلّ فيما يتعلّق بقاعده نفی الحرج ، و کلّ مکلّف يلاحظ بشخصه و التکليف المتّجه إليه بالشکل الذی فسّرنا به الآيه و جعلنا الحرج صفه للتکليف ، فعلی کلّ مکلّف أن يلاحظ تکليفه ، فإذا کان التکليف يجعله فی ضيق و حرج بحيث لا يتحمّله العرف عادةً ، فإنّ الآيه الشريفه:

تأتی لنفيه ، فترفع هذا التکليف عن عهده المکلّف ، حتّی و إن لم يکن فيه حرج بالنسبه إلی الآخرين ، و لا يتّصف بکونه حرجيّ أصلاً ، فالملاک فی قاعده نفی

الحرج هو التكليف الشخصی المتّجه نحو آحاد المكلّفين . و إن لم يكن حرجيّاً بالنسبه إليه فالتكليف ثابت .إلّا إنّه يوجد فی هذه القاعده احتمال آخر ، و هو أن نفسّر الحرج بالحرج النوعی ، فنقول أنّ تكليفاً من التكاليف كان حرجيّاً بالنسبه لأغلب المكلّفين ، فإنّ هذا التكليف سيرفع عن الجميع حتّی عمّن لا يكون التكليف حرجيّاً بالنسبه إليهم ، أی لو أنّ أحد التكاليف كان حرجيّاً بالنسبه إلی ۸۰ ٪ من المكلّفين فإنّ هذه الحرجيه بالنسبه إلی الثمانين بالمائه تقتضی رفع التكليف عن المكلّفين بنسبه ۱۰۰ ٪ و كذلك الأمر معاكساً ، فلو لم يكن حرجيّاً بالنسبه إلی ۸۰ ٪ من المكلّفين ، نقول بما أنّه لا يوجد حرج نوعی فإنّ هذا التكليف ثابت حتّی فی حقّ العشرين الذين يكون التكليف حرجيّاً بالنسبه إليهم .إذن لازم القول بالحرج النوعی هذا أن نقول به بكلا جانبيه السلبی و الإثباتی ، ففی الجانب الإثباتی يرتفع حتّی عن العشرين بالمائه ، و فی الجانب السلبی فإنّ التكليف يثبت حتّی علی العشرين الذين تكون فی التكليف مشقّه و حرج عليهم ؟ يوجد هنا احتمالان ، بل قولان ، و اتّفق الجميع علی نسبه هذه الحرجيّه النوعيّه إلی المشهور ، أی أنّ المشهور يقول بالحرجيّه النوعيّه ، و إن لم تُعلم تماميّه هذه النسبه .إلّا أنّ المحقّقين من قبيل المرحوم النراقی فی كتاب (العوائد) ، بل المرحوم الشيخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه الشريف و جمع من تلامذته العظماء طبّقوا هذه المسأله علی الحرج الشخصی ، و قالوا: إنّ أدلّه نفی الحرج تدلُّ علی نفی الحرج الشخصی (۱) .

۱- ۱) . العوائد: ۶۴ .

و الآن لو انحصر دليلنا بهذه الآيه: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكَمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فأرى أنّه لا يمكن لأحد أن يناقش فى أنّ المراد من هذا التعبير هو الحرج الشخصى ، لأنّ هذا الخطاب (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ) سواءً بلسانه ، أو بملاكه يشمل عموم المكلّفين ، أى أنّ أصل الخطاب أو ملاكه يقول: (أيّها المكلّف) و زيد مكلّف و مخاطب بهذا الخطاب ، و عمرو مكلّف و مخاطب بهذا الخطاب ، و كذا جميع المكلّفين بآحادهم مخاطبون بهذا الخطاب بقوله (عَلَيْكُمْ) خاصّه ، و قد جاء بعدها كلمه (فِي الدِّينِ) و الدين معناه مجموعه التكاليف الدينيّه ، أى الوظائف و القوانين الإلهيّه ، كالوضوء الذى جعل على كلّ واحدٍ من المكلّفين ، و كذا الغُسل و الصوم ، ثمّ تأتى الآيه و تقول: (يا أيّها المكلّفين ما جعل اللّه عليكم فى التكاليف المتوجّهه إليكم من تكليف حرجيٍّ) ، و لا معنى هنا لأن نفسّر الحرج بالحرج النوعى ، فليست المسأله مسأله النوع ، و إنّما هى مسأله التكليف سواءً أ كان هناك مخاطب حقيقه أو ملاكاً ، فلا فرق فى هذه الناحيه ، فإنّ آيه نفى الحرج هنا تحدّد دائره الأحكام المتوجّهه إلى المكلّفين ، و فى الحقيقه فإنّ (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) بمثابه الملحق لجميع الأدلّه الأوّليه التى تجعل التكليف متوجّهاً نحو كلّ واحد من المكلّفين ، و أساساً لا يمكن أن يتوهّم أنّ المراد من الحرج فى الآيه الشريفه هو الحرج الحاصل لدى النوع ، فإذا بقينا نحن و هذه الآيه و افترضنا انحصار الدليل بقاعده (لا حرج) فلا أرى أنّ لأحد أن يحتمل أنّ المراد من هذا الحرج هو الحرج النوعى .إلّا أنّ الأمر الذى أدّى إلى طرح مسأله الحرجيه النوعيه هو آيه الصوم ، إذ يقول تعالى فى آيه الصوم: وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّهٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ١ .

و قلنا : إنّ قوله (وَ لا يُرِيدُ بِكَمُ الْعُسْرَ) يرتبط بالجانب السلبى ، لما ذا لا يجب عليه الصيام فى شهر رمضان؟ لأنّه تعالى لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ، و قد فسّرنا العسر بالحرج ، و قلنا : إنّه ليس كما ذهب إليه المحقّق النراقى فى (العوائد) من أنّ العسر أعمّ من الحرج ، فالإشكال يرد هنا ، فهل كلّ من كان على سفر فى رمضان يلزم من صيامه الحرج؟ فربّما ذهب شخص إلى طهران و كان لابنه بيتاً هناك و ينوى الإقامه عنده لخمسه أيّام ، فما هو الفرق بين هذا البيت و بين بيته فى قم ، فلا يكون فى صومه عسر بالنسبه إليه ، فلما ذا يقول اللّه سبحانه (لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) ؟ فيقال: نفهم من هذا أنّ الملاك فى العسر و الحرج هو الأكثريه و نوع المكلّفين و المسافرين .إذن هذا التعبير (لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) بعد قوله: (مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّهٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ) يرشدنا إلى أنّ المسأله لا تدور حول العسر و الحرج الشخصى ، و إنّما تدور مدار العسر و الحرج النوعىّ بالإضافه إلى بعض الروايات التى قرأناها و ناقشنا فى دلالتها ، و كان منها روايه لأبى بصير فى مسأله (إنّا بلينا بغدير مطر) قال الإمام فى ذيلها: (فإنّ الدين ليس بمضيّق ، قال اللّه تعالى: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) فالاستدلال بهذه القاعده كانت بهذا الشأن حيث ذكر الإمام هذا الدليل على عدم انفعال ماء الكرّ . و طبعاً نحن فسّرنا الروايه بشكل آخر .فمن جهه فى قوله: - (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) هناك ظهور لا يمكن التشكيك فيه فى الحرج الشخصى ، و من جهه اخرى (لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) فى ذيل آيه الصوم فهو ظاهر فى العسر النوعى ، فما هو موقفنا هنا؟فنقول: إنّ هذه القاعده (لا حرج) التى هى بلسان الدليل التى تعرّضت كدليل لنفى الحكم طرحت كحكمه فى ذلك الدليل ، و إذا طرح شىء على إنّه حكمه لا يمكنه أن يكون عامّاً بالنسبه إلى مفاد ذلك الدليل ، و لا يشترط تطبيقه على جميع موارده .و هذا هو الفرق بين العلّه و الحكمه ، فيقال مثلاً فى العدّه ، إنّ المرأه يجب عليها

أن تعتدّ ثلاثه قروء للاستبراء من الحمل ، إلّا أنّه فی بعض الموارد لا توجد هذه الحکمه ، فلو کان الزوج فی سفر و قد غاب عن زوجته مدّه سنتین ، ثمّ طلّق زوجته ، فتجب علیها العدّه کذلک ، مع أنّ الحکمه المتقدّمه لا تجری هنا ، فلا معنی لأن تحمل الزوجه من رجل غاب عنها زوجها سنتان ، فإذن مشروعیّه العدّه للاستبراء من الحمل لیس فیه جنبه علیّه یدور الحکم مدارها وجوداً و عدماً ، و إنّما هی حکمه .فحینئذٍ لو واجهنا هذه المسأله فی آیه الصوم ، یقول تعالی: (مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّهٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ) یعنی لا یجب الصوم فی السفر ، و لا یجب علی المریض و لا علی المسافر ، ثمّ قال فی ذیلها: (وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) و العسر هو العسر الشخصی و الحرج هو الحرج الشخصی ، و لکن لا یجب أن ینطبق هذا الحرج الشخصی فیما یتعلّق بهذا الحکم المذکور فی الآیه تماماً و إنّما هو حکمه فیما یتعلّق بهذا الحکم ، و إمّا فی الموضع الذی لا یتحدّث فیه الدلیل عن نفی الحکم ، فحینئذٍ لا نتمکّن من أن نجعل العسر الشخصی هو الملاک ، و نقول فی کل موضع یکون فیه عسر شخصی یوجد (لا یُرِیدُ بِکُمُ) ، أی لا بدّ أن یدور نفی الحکم مدار الحرج الشخصی .

موارد الحرج فی کلام الشّهید الأوّل:

و العجیب أنّ الشهید الأوّل فی کتاب (القواعد) ذکر موارد کثیره و ربطها بقاعده (لا حرج) ، فی حین أنّ أکثرها لا ارتباط له بهذه القاعده أصلاً ، فمثلاً قال فی إحدی الموارد: إنّ مشروعیّه الإجاره فی الإسلام ناشئه من قاعده العسر و الحرج ، لأنّ المنافع التی تملکها معدومه الآن ، فما معنی تملیک المعدوم؟ لکن جاءت قاعده العسر و الحرج و أثبتت مشروعیّه الإجاره . و یذکر أمثله اخری یتعجّب الإنسان منها ، فإنّها بأجمعها لا ترتبط بتلک الجهه التی نبحثها فی قاعده (لا حرج) ، فأوّلاً:

من أين لک أنّ المناط فی مشروعیّه الإجاره هو العسر و الحرج؟ فهل أنّ مسأله الإجاره المتداوله بین العقلاء تقوم علی قاعده العسر و الحرج؟ لا دلیل علی ذلک ، بل الإجاره کانت من المعاملات المتحقّقه عند العقلاء و إنّما أمضاها الشارع . و إذا کانت الإجاره مبتنیه علی هذه القاعده ، فلما ذا ترکت البیع و لم تذکره؟ فالبیع أیضاً یکون مبتنیاً علی قاعده العسر و الحرج ، إذ لو لم یحلّل اللّه البیع یقع الإنسان فی العسر و الحرج کثیراً ، و لکن لیس حلیّه البیع من أجل نفی الحرج ، و إنّما لأنّ البیع مطروح بین العقلاء و معمول به .

خلاصه البحث:

فتحصّل ممّا ذکرنا أنّ الحرج المنفی هو الحرج الشخصی ، و عدم الحرجیّه الشخصیّه فی آیه الصوم لا یضرّ بالمقصود ، لأنّ مورد التمسّک بالقاعده ما إذا لم یکن هناک دلیل علی نفی الحکم مستقلّاً ، إلّا کان قاعده لا حرج حکمهً کما فی مورد آیه الصوم .

قاعده لا حرج و الأحکام غیر الإلزامیّه:

هناک بحث فی قاعده (لا حرج) ، و هو انّه هل أنّ هذه القاعده تنفی جمیع الأحکام التکلیفیّه حتّی الاستحباب و الکراهه فی صوره الحرج ، أو لا؟ و هل انّها تجری فی الأحکام الوضعیّه ، أو لا؟و لم نشاهد فی الکلمات من تعرّض إلی البحث الثانی ، إلّا إنّه یمکن البحث فیه و تترتّب علیه ثمرات عملیه . و هنا فی هذا البحث ینبغی الخوض فی عدّه جهات:أحدها: أنّه هل فی باب التکالیف غیر الإلزامیّه ، تجری قاعده (لا حرج) ، أو

لا؟ و قد عنون صاحب الفصول رحمه الله هذه المسأله ، و صرّح بعدم جريان هذه القاعده فی باب المستحبّات و المکروهات ، فلو تعلّق الحکم الاستحبابی بأمر حرجی فإنّ قاعده (لا حرج) لا تنفی الاستحباب ، و لو تعلّق الحکم الکراهتی بأمرٍ حرجی فإنّ هذه القاعده لا تنفی الکراهه .إلّا أن مع ملاحظه ما قلناه ، فإنّ الأمر بحاجهٍ إلی توضیحٍ ، فنقول: إنّ المسأله یمکن توضیحها بأحد طریقین: الأوّل: أنّنا نشاهد فی قاعده (لا حرج) أنّه استخدمت کلمه (علی) و نحن إذا لاحظنا الموارد التی استخدمت فیها کلمه (علی) نجدها تستخدم فی التکالیف الإلزامیّه ، و فی بعض التکالیف نستفید الإلزام من نفس کلمه (علی) ، ففی آیه الصوم حیث قال تعالی: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ فإنّه لا یتناسب إلّا مع الإلزام .و نشاهد أیضاً فی آیه القتال: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ کُرْهٌ لَکُمْ أو فی أدلّه الأحکام التحریمیّه مثل : (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ . . .) فاستعمال کلمه (علی) بعد کلمه (جعل) لا یمکن تطبیقه إلّا علی التکالیف الإلزامیّه .و أمّا الطریق الثانی: و هو المبتنی علی کلامنا السابق ، فقد جعلنا الحرج صفه للتکلیف فی قبال من ظنّ الحرج عنواناً للفعل و العمل حیث کان یفسّر قوله (ما جَعَلَ) ب(ما أوجب) ، و قد أجبناه أنّ (مِنْ حَرَجٍ) مفعول مطلق نوعی ، أی: ما جعل علیکم فی التکالیف من تکلیفٍ حرجی ، فعنوان الحرج وصف للتکلیف نفسه ، و وصف لنفس الحکم ، و هذا المعنی الذی استفدناه یعطی ثماره فیما نحن فیه ، لأنّه لو کان الحرج وصفاً للتکلیف ، فنحن نعلم بأنّ التکلیف الاستحبابی مهما کان المکلّف به حرجیّاً فإنّ نفس التکلیف الاستحبابی لا یمکن أن یکون حرجیاً ، فالتکلیف الذی یتضمّن إمکان المخالفه و الترک من دون استحقاق للعقاب علی ترکه ، هل یمکن أن نقول بأنّه حرجی ؟ .

فإذن مع قطع النظر عن استعمال كلمه (عَلَى) ، فإنّ نفس كلمه (مِنْ حَرَجٍ) التى تُعيّن من تكليف حرجى تفرّق بين مسأله المستحبّات و المكروهات ، و لذلك لو كانت المستحبّات واجبات لاتّصفت بالحرجيّه ، و لكن بما أنّها من المستحبّات فلا يصدق عليها عنوان الحرجيّه ، فمثلاً يُستحبّ للإنسان أن يصوم جميع أيّام السنّه عدا العيدين ، فلو تحوّل هذا المستحبّ إلى وجوب فسوف يكون تكليفاً حرجيّاً ، لكن بما أنّه على هيئه الاستحباب لا يتحقّق فيه عنوان الحرجيّه ، و يبقى الاستحباب على حاله ، أى لا نستطيع أن نقول: بما أنّ الصوم فى جميع أيّام السنّه فيه حرج فليس بمستحبّ ، بل مع كونه حرجيّاً يبقى الاستحباب على حاله .

جريان القاعده بالنسبه إلى أقسام الواجب

اشاره

و أمّا الواجبات ففيها بحث أيضاً ، ففى باب الواجبات فإنّ للوجوب أقسام:

وجوب نفسى و غيرى ، و الوجوب الغيرى هو الوجوب المقدّمى ، و فيه نكته يجب الالتفات إليها ، فإنّه يوجد بحث مفصّل فى مقدّمه الواجب و هو أنّه هل تتّصف المقدّمات بالوجوب الشرعى الغيرى ، أو لا؟ و هل توجد ملازمه بين الوجوب الشرعى لذى المقدّمه و الوجوب الشرعى للمقدّمه ، أم لا توجد مثل هذه الملازمه؟إذا قلنا بهذه الملازمه و قلنا بالوجوب الشرعى الغيرى للمقدّمه ، فهنا بإمكان دليل نفى الحرج أن يرفع دليل الوجوب الغيرى ، فكما أنّنا قلنا فى آيه الوضوء إذا كان لقوله: (ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) معنيين ، فلو فسّرناها بهذا الشكل ، قلنا إنّ هذا تعليل لعدم وجوب الوضوء فى حاله المرض أو فقدان الماء بتلك الكيفيه ، فانّ: (ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) يريد رفع وجوب الوضوء ، فى حين أنّ وجوب الوضوء وجوب غيرى و مقدّمى ، فيصحّ هذا الكلام

إذا قلنا بالوجوب الغيرى للمقـدّمه .و أمّا إذا لم نقل بالوجوب الشـرعى فى باب المقـدّمه ، و لم نقل بالوجوب الغيرى ، و قلنا بأنّ المقـدّمه ما هى إلّا اللابـديّه العقليه الموجوده فيها؟ فهل تأتى هـذه القاعـده لترفع اللزوم العقلى؟إنّ قاعده لا حرج لا يمكنها رفع حكم العقل ، إذ هى ناظره إلى الأحكام الشـرعيّه و المجعولات الشـرعيه ، فما هو الأثر الذى تقوم به هذه القاعده ، هل تريد رفع الوجـوب الغيرى؟ و نحن لاـ نقـول بـالوجوب الغيرى للمقـدّمه . و هـل ترفـع الوجوب و اللزوم العقلى؟ و هى لاـ تجرى فى بـاب الأحكام العقليه ، فعلى هـذا المبنى ما هو الأثر الـذى يمكن أن يكون لقاعـده (لا حرج) بشأن المقدّمات الحرجيّه؟إنّ الأثر الذى يمكنها أن تقوم به هو أنّنا هنا نطبّق قاعـده (لا حرج) فى مقـدميّه المقدّمه ، أى أنّ هذه المقدميّه التى هى عباره عن الشـرطيه من الأحكام الشـرعيه الوضـعيّه و إن كانت ذات المقـدّمه بنفسـها أمرٌ تكوينى كطهاره الثوب و الجسـد ، إلّا أنّ شـرطيّه هذه المقدّمه بالنسـبه إلى الصـلاه مسأله شرعيّه و حكم شرعى وضعى ، فلو صارت مسأله الطهاره هذه حرجيّه ، فهنا نقول: إنّ (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) لا تأتى لترفع الوجوب الغيرى لهذه المقدّمه ، إذ ليس فيها وجوب غيرى بناءً على مبنى عدم وجوب المقدّمه ، فإذن ما ذا ترفع؟ ترفع المقدميّه ، لأنّها مقدميّه شـرعيّه ، و شـرطيّه شرعيّه ، و إذا صار العمل بالشرط فى مورد حرجىّ فطبعاً على القاعـده المـذكوره أن ترفـع المسـأله من أصـلها ، فـإذن لاـ ينبغى أن يتصـور بأنّنـا إذا أنكرنـا فى بحث مقـدّمه الواجب الوجوب الشـرعى للمقـدّمه ، فلا بـدّ أن نترك قاعـده (لا حرج) بالكامل و لا نطبّقها فى باب المقـدّمه ، كلّا ، فحتّى على هـذا المبنى تأتى أيضاً هذه القاعده .

قاعده لا حرج و الوجوب التخییری:

و ترد أیضاً قاعده (لا ـ حرج) فی سائر أقسام الوجوب ، إلّا أنّها وقعت موضعاً للإشکال فی موردٍ واحدٍ فقط ، و هو عباره عن الواجبات التخییریّه ، مثل عتق الرقبه أو صیام ستّین یوماً ، أو إطعام ستّین مسکیناً ، فهل وجود الحرج فی واحدٍ من هذه الخصال الثلاـثه للکفّاره یقتضی خروج المورد الحرجی عن دائره التخییر فینبغی أن یقال: إنّ الکفّاره أحد أمرین ، أو انّه لقائل أن یقول: إنّ هذه الواجبات التخییریه تشبه المستحبّات فی جههٍ من جهاتها ، و هی جهه انّه لو صار بعض خصالها حرجیّاً فإنّ التکلیف لا یتّصف بالحرجیّه ، نعم إذا کانت الخصال حرجیّه بأجمعها - و فی هذه الجهه یکمن الاختلاف مع المستحبّات - فالقاعده ترفعها ، لأـنّه تکلیف حرجی ، و أمّا إذا کان اثنان من المجموع غیر حرجیین ، بل لو کان فردان حرجیین و واحد غیر حرجی ، فهل بإمکاننا هنا أن نجعل عنوان الحرجیّه وصفاً للتکلیف و نقول: إنّ اللّه کلّفنا بتکلیف حرجی؟إنّنا لا ـ یمکننا أن نجعل عنوان الحرجیّه وصفاً للتکلیف لمجرّد أنّ أحد أطراف الواجب التخییری صار حرجیّاً ، و لا ـ یمکننا أن نقول: إنّ اللّه جعل لنا تکلیفاً حرجیّاً ، کلّا ، إنّ التکلیف بما أنّه علی نحو الواجب التخییری إذا صار أحد أطرافه حرجیّاً فإنّ الحرجیه لا یمکن أن تکون وصفاً للتکلیف ، نعم إذا صارت الخصال الثلاـثه حرجیّه بأجمعها یصدق انّه تکلیف حرجی . إذن الواجبات التخییریّه تلحظ من هذه الجهه .

هل تدخل المحرّمات فی التکالیف الحرجیّه؟

و هنا جهتان اخریان ، إحداهما المحرّمات ، إذ یوجد إشکال فیها ، خاصّه علی المبنی الذی اخترناه تبعاً لأکثر العلماء الکبار ، و هو أنّ الحرج فی الآیه لیس نوعیاً ،

و إنّما هو شخصی ، و من جهه اخری فإنّ (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ) تصدق فی باب المحرّمات لأنّها تکالیف إلزامیّه أیضاً ، أی أنّ الذی جعل (مِنْ حَرَجٍ) صفه للفعل یضطرّ إلی أن یختصّ القاعده بالأحکام الإلزامیه الوجوبیّه ، لأنّه لا یوجد فی المحرّمات فعل حرجی ، و إنّما الفعل الحرجی یصدق فی الواجبات فقط ، و لا بدّ فی التعدّی منها إلی التحریمیّه من تنقیح المناط .و أمّا نحن و قد جعلنا الحرج للتکلیف ، فتدخل المحرّمات و الواجبات معاً بدرجه واحده فی قاعده (لا حرج) ، لا أن ترتبط القاعده بالأحکام الوجوبیه أکثر من غیرها ، و عندها نواجه أحیاناً مشکله فی باب المحرّمات ، فما ذا نقول لو أصبح التکلیف بحرمه الزنا حرجیاً علی شخص؟ فهل نقول بارتفاع الحرمه؟و لو فرضنا المسأله بشکل أکبر کما لو فرضنا شاباً أعزباً أحبّ ذات بعل شابّه جمیله مثلاً حبّاً شدیداً ، و قد جعل الإسلام من خلال تحریم الزنا بذات البعل جداراً منیعاً ، فلو کان هذا التکلیف حرجیّاً بالنّسبه إلی هذا الشاب فهل نقول – معاذ اللّه – بارتفاع هذا التکلیف و ینتفی تحریم الزنا بذات البعل ، لأنّه تکلیف تحریمی حرجی ، أو نقول من البدایه : أنّ قاعده (لا حرج) لا تشمل المحرّمات ، و إنّما تقتصر علی الواجبات فقط؟ حینئذٍ نواجه أشیاء ینتفی عنها الحکم التحریمی استناداً إلی هذه القاعده ، فهنا أیضاً یمکن تطبیق الحرج و یمکن أن تؤدّی هذه القاعده دورها .و قد ذکرنا نظیر ذلک فی مسأله الإکراه علی المحرم و قلنا بأنّ ما أطلقوه من رفع الحرمه بالإکراه إلّا فی موضوع الإکراه علی الدم لیس علی ما ینبغی ، فإنّه لو فرض الإکراه فی المسأله المزبوره فهل تنتفی الحرمه بمجرد التوعید علی الترک و لو بالضرر المالی المضر بحال المکره؟ الظاهر العدم ، بل اللازم ملاحظه حال الحرام المکره علیه من جهه الاهمیّه و مراتبها .و الإنصاف أنّ المسأله فی غایه الإشکال ، فمن ناحیه نری ثبوت الحرج فی

أصل الجعل فی مثل المسأله المزبوره و ثبوت الفرق بین المقامین من جهه أنّ حدیث رفع الإکراه ناظر إلی رفع التحریم المزبور ، و هنا تکون القاعده متعرضه لأصل نفی الجعل ، و لیست هنا مرتبتان یلاحظ الأهمّ منهما ، و من ناحیه اخری یکون مذاق الشارع فی ثبوت الحرمه فی مثل المسأله المزبوره واضحاً و ظاهراً . و من ناحیه ثالثه لا مجال لدعوی اختصاص القاعده بخصوص الواجبات ، لأنّه مضافاً إلی أنّ المحکوم بنفی الجعل المأخوذ فیها هو الأعمّ نری الاستناد إلی القاعده فی بعض المحرّمات ، و الجمع بین هذه النواحی لا مجال له ، و التفکیک بین المحرّمات فی جریانها لیس له ضابطه .و یدلّ علی شمول القاعده للمحرّمات روایه ، و هی صحیحه بحسب الظاهر بناءً علی ظاهرها من حصول المحرّم تعمّداً ، و الروایه هکذا: سأل رجلٌ أبا عبد اللّه علیه السلام عن المحرم یرید إسباغ الوضوء فتسقط من لحیته الشعره أو الشعرتان؟ فقال: لیس بشیء ، ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ . (۱)

جریان القاعده فی الأحکام الوضعیه:

و أمّا جریان القاعده فی الأحکام الوضعیّه ، فلا وجه لعدم جریانها بالنسبه إلیها ، لأنّ دلیل نفی الحرج یدلّ علی نفی کلّ حکم حرجیّ ، سواء کان تکلیفیاً أو وضعیّاً . إلّا أنّ النکته التی تطرح نفسها هنا و التی یمکن أن لا یلتفت إلیها لأوّل وهله ، فیتصوّر الشخص أنّه لو جرت قاعده (لا حرج) هنا فهذا معناه جریانها فی تمام الأحکام الوضعیّه ، کانتفاء اللزوم فی مثل النکاح أیضاً ، أی بإمکان المرأه أن تفسخ عقد النکاح کما هو الحال فی البیع ، فتقول المرأه: إنّ لزوم النکاح فیه حرج

۱- ۱) . الوسائل: ۱۳ ، ۱۷۲ ، الباب ۱۶ من أبواب بقیه کفارات الإحرام الحدیث ۶ .

علیّ ، فتأتی قاعده (لا حرج) و ترفع اللزوم ، فتخرج المرأه عن ربقه هذا النکاح بکلمه (فسخت) . کلّا إنّ الأمر لیس بهذا الشکل ، فإنّ سبب الحرجیّه فی هذا النکاح بالنسبه إلی المرأه لیس هو اللزوم ، و إنّما سبب الحرجیّه هو کون الطلاق بید من أخذ بالساق ، و انحصار هذا الحقّ للزوج ، فإذن تأتی قاعده (لا حرج) و ترفعه فتقول: الطلاق هنا لیس بید من أخذ بالساق ، فإذن بید من؟ بید الحاکم الشرعی ، فیأتی و یدرس وضعها فإذا شاهد أنّ هذه الحیاه حرجیّه حقّاً بالنسبه إلیها بحیث لا یُوجد توجیه لعدم الحرجیّه مثل ما کان الزوج محکوماً علیه بالسجن مدّه عشر سنوات ، و لا یقبل أن یُطلق و لیس عنده مال ، أو وسائل للراحه ، و کانت المرأه شابّه ، فهل نقول هنا للمرأه: یجب أن تنتظری حتّی یخرج زوجک من السجن؟ إنّ هذا لا یتناسب مع مذاق الإسلام ، فهنا ندع کون الطلاق بید من أخذ بالساق جانباً و نقول: إنّ هذا حکم حرجی بالنّسبه إلی هذه المرأه ، فعلیها مراجعه الحاکم ، فیری وضعها ، فإذا اتّضحت له الحرجیّه فیقوم هو بتطلیق هذه المرأه .و یخطر فی ذهنی أنّ السیّد صاحب العروه هنا أفتی بما یشابه هذا المورد ، و قال:

لا إشکال فی أن یطلق الحاکم الشرعی ، و السبب هو قاعده (لا حرج) ، لذا لا إشکال فی جریان قاعده (لا حرج) فی الأحکام الوضعیّه ، و تترتّب علی مثل هذه الموارد ثمار ، منها هذا البحث ، و فی بحث (المقدّمیه) بما هی حکم وضعی بناءً علی القول بعدم الوجوب الغیری للمقدّمه ، فبإمکان قاعده (لا حرج) أن تنفی الشرطیه و المقدّمیه ، هذا فیما یتعلّق بهذا البحث ، و أنا لم اشاهد بحث الأحکام الوضعیّه فی الکتب الموجوده عندی ، و لکن کان ینبغی أن یبحث فیها أیضاً .

قاعده نفی الحرج نافیه لا مثبته

و فی هذا المجال نکته لا بدّ أن نشیر إلیها ، فنقول : غیر خفّی أنّ قاعده لا حرج

المأخوذه من قوله تعالى: ما جَعَلَ عَلَيْكَمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا دلاله لها إلّا على نفى الجعل بالإضافه إلى الحكم الحرجى وجوباً أو تحريماً ، و لا دلاله لها على إثبات الحكم فى موردٍ تكليفاً أو وضعاً ، فما ربّما يتوهّم من صحّه الاستدلال بالقاعده فى مورد المَحرميّه بالإضافه إلى الأطفال المأخوذه من المؤسّسات التى تكون متصدّيه لأخذها و إعطائها إلى من يريد ذلك لأجل عدم كونه صاحب الولد ، فى غايه الإشكال و نهايه عدم الصحّه ، خصوصاً لو كان الولد المزبور مذكّراً ، فإنّ صريح الكتاب أنّه وقعت الزوجيّه السمائيّه بين الرسول صلى الله عليه و آله و بين زوجه زيد الذى كان من أدعياء الرسول صلى الله عليه و آله قال اللّه تعالى: فَلَمّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ ١ ففى الحقيقه قد وقع التصريح فى الكتاب بعدم ثبوت المَحرميّه و جواز التزويج ، و من المعلوم عدم الاختصاص بالتبنّى ، بل يجرى بالإضافه إلى البنت المأخوذه من تلك المؤسسات كما هو واضح .

هل تقع العباده بعد رفع الوجوب صحيحه؟

اشاره

أحد الأبحاث المطروحه فى قاعده (لا حرج) ، هو أنّه لو أنّ التكليف الحرجى تعلّق بعباده ، سواءً تعلّق بجميع العباده ، أو جزئها ، أو شرطها ، و رفعت قاعده (لا حرج) وجوبه ، و نفت لزوم هذه العباده ، إلّا أنّ المكلّف مع ذلك امتثل الأمر و أتى بها فالبحث هو أنّه هل تقع هذه العباده صحيحه ، رغم أنّها لا تتصف بالوجوب؟ فلو كان الصوم حرجيّاً بالنّسبه لشخص فإنّ وجوب الصوم يرتفع عنه بقاعده (لا حرج) فلو تحمّل الشخص هذا الحرج ، و قال: رغم أنّ الصوم فيه حرج علىّ ، إلّا أنّنى اريد أن أصوم ، فهل صومه صحيح أو باطل؟و فيما إذا كانت هذه المسأله فى شرط العباده أو جزئها ، بأن كان القيام فى الصلاه حرجيّاً على شخص ، فإنّ قاعده (لا حرج) تقول: لا يجب عليه القيام فى الصلاه و يمكنه أن يصلّى من جلوس ، فلو تحمّل هذا الشخص المشقّه و الضيق و صلّى بعناء ، فهل صلاته صحيحه ، أو باطله؟ أو فى باب الوضوء بأن كان الجوّ بارداً جدّاً بحيث كان التكليف معه بالوضوء حرجيّاً و رُفع معه التكليف و جعل بدله التيمّم ، فلو أصرّ هذا الشخص و قال: مع إنّ فى الوضوء حرج علىّ ، إلّا أنّنى اريد أن أتحمّل هذا الحرج و الضيق و أتوضّأ فى مثل هذا الجوّ بهذا الماء البارد ، فهل هذا الوضوء صحيح ، أم باطل؟ هذا هو محلّ البحث ، و هو أحد البحوث المهمّه فى قاعده (لا حرج) .أوّل من صرّح ببطلان العباده (وفقاً لما توصّلنا إليه) هو المرحوم كاشف الغطاء حيث قال: إنّ الوضوء الحرجى كالوضوء الضررى يقع باطلاً ، و لا يقع صحيحاً (١) .و جاء بعده المرحوم صاحب الجواهر عليه الرحمه ، و قال فى كتاب الصوم فى مسأله الشيخ و الشيخه وذى العطاش من الذين لا يجب عليهم الصوم ، قال: لو صام هؤلاء ، فصومهم باطل (٢) ، لأنّ الدليل على عدم وجوب الصوم على هؤلاء هو قاعه (لا حرج) ، و هذه القاعده تطرح المسأله بنحو العزيمه لا الرخصه ، فلا بدّ أن يعمل طبقاً لما تقتضيه قاعده (لا حرج) ، لا أنّ الإنسان مختار بالأخذ بقاعده (لا حرج) أو بالدليل الأوّل الذى أثبت الحكم ، كلّا فإنّ (لا حرج) عنوان مطروح على نحو العزيمه لا الرخصه .

١- ٢) . راجع كشف الغطاء ٣: ٥۴ ، (ط) مكتبه الإعلام الإسلامى .

٢- ٣) . جواهر الكلام ١٧: ١٥٠ .

ثمّ قال: إنّ هذا المطلب يستفاد من جميع الفقهاء ، و المخالف الوحيد لهم هو صاحب الحدائق (۱) استناداً إلى هذه الجمله الوارده فى ذيل آيه الصوم و هى: (وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) و طبعاً قد فسّرها بهذا الشكل و هو أنّ (وَ أَنْ تَصُومُوا) فى مورد عدم وجوب الصوم و عدم كونه تكليفاً منجّزاً فى حقّك ، لكنّ فى الوقت نفسه إذا صمت فهو أحسن لك و أنفع ، هكذا فسّرها صاحب الحدائق ، و عندها قال: إنّ الشيخ و الشيخه و ذا العطاش إذا صاموا فمع أنّ الصوم ليس بواجب عليهم فمقتضى (وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) صحّه صومهم . و فى الحقيقه فإنّ صاحب الحدائق لا يريد بيان هذه المسأله بشكل عامّ ، و إنّما حكم بالصحّه فى مسأله الصوم فقط ، و عندها يستفاد من صاحب الجواهر أنّ الجميع يذهبون فى الحقيقه إلى هذا المعنى ، و هو أنّ قاعده (لا حرج) مطروحه على أنّها عزيمه و ليست رخصه .و من صاحب الجواهر قدس سره نصل إلى المرحوم العلّامه النائينى أعلى اللّه مقامه الشريف ، فقد صرّح بهذا المعنى أيضاً و هو أنّ الغسل و الوضوء الحرجى كالغسل و الوضوء الضررى ، فكما أنّ الغسل و الوضوء الضررى حكمهما البطلان فإنّ الوضوء و الغسل الحرجى أيضاً حكمهما البطلان (۲) ، و دليله قاعده (لا حرج) أيضاً ، و لا فرق بينهما ، فإنّ الوضوء و الغسل الضررى باطلان فى مورد قاعده (لا ضرر) ، و الوضوء و الغسل الحرجى أيضاً حكمهما البطلان فى مورد قاعده (لا حرج) ، و سنذكر العلّه و الدليل فيما بعد .و فى قبالهم علماء كبار ذهبوا إلى ما يخالف هذا المعنى ، فصرّحوا بأنّ العباده الحرجيّه مع أنّها غير واجبهٍ فانّها لم تفقد مشروعيّتها ، و لم تفقد الصحّه ، و من هؤلاء العلماء الذين صرّحوا بالصحّه فى هذا الخصوص المرحوم المحقّق الهمدانى

۱- ۱) . الحدائق ۱۳: ۴۲۱ ، (ط) مؤسسه النشر الإسلامى .

۲- ۲) . القواعد الفقهيه ۱: ۲۶۱ .

صاحب کتاب (مصباح الفقاهه) ، و هو رجل عظیم جدّاً و فقیه جلیل ، فإنّه یصرّح بأنّ قاعده (لا حرج) إنّما ترفع الإلزام فقط و التکلیف ، و أمّا الصحّه و المشروعیّه و المقرّبیه فلا تزال محفوظه ، و العباده التی تتحقّق عن حرج تتّصف بالصحّه (۱) .و المرحوم السیّد صاحب العروه یصرّح بهذا المعنی فی کتاب العروه فی مسأله الوضوء و الغسل (۲) ، و طبعاً فإنّه یفرّق بین الوضوء و الغسل الضرریّان ، و الوضوء و الغسل الحرجیّان ، و یقول: بأنّ الوضوء و الغسل الضرریّین باطلان ، و أمّا الوضوء و الغسل الحرجیان فیقعان صحیحان و إن کان یوجد فیهما احتیاط ، إلّا انّه احتیاط استحبابی ، فلو ارتکب شخص الوضوء و الغسل الحرجیین ، فعلیه أن یحتاط و یتیمّم بعدهما ، و لا یکتفی بالوضوء و الغسل الحرجیین ، فقد طرح الاحتیاط بشکل استحبابی .و من العلماء الذین حکموا بصحّه العباده المرحوم البجنوردی قدس سره فی کتابه (القواعد الفقهیّه) فإنّه یُصرّ أیضاً علی هذا المعنی و هو أنّ العباده الحرجیّه تتصف بالصحّه ، و أنّ قاعده (لا حرج) لا تنفی الصحّه و لا تنفی المشروعیّه (۳) .إذن نحن أمام هاتین الطائفتین ، و کلاهما من العلماء الکبار و الفقهاء الشامخین ، حکم فریق ببطلان العباده الحرجیّه ، و حکم الفریق الآخر بصحّتها . و علینا أوّلاً أن ننظر إجمالاً إلی مفاد قاعده (لا حرج) ، و بعد ذلک نری ما هی الطرق التی أرادوا استفاده البطلان من خلالها ، ثمّ نری هل أنّ هذه الطرق صحیحه و بإمکان الإنسان أن یصل إلی بطلان العباده الحرجیّه من خلالها ، أو لا؟نقول مقدّمهً: إنّ مفاد قاعده (لا حرج) کما اتّضح من البحوث المتقدّمه ،

۱- ۱) . مصباح الفقیه ۱: ۴۷۷ .

۲- ۲) . العروه الوثقی ۱: ۱۵۱ .

۳- ۳) . القواعد الفقهیّه ۱: ۲۶۱ .

بلحاظ وجود كلمه (على) فى الآيه و بلحاظ كون كلمه (حرج) صفه للتكليف بالنحو الذى قلناه ، هو أنّ اللّه لم يجعل عليكم تكليفاً إلزاميّاً حرجيّاً ، فإذن قاعده (لا حرج) تنفى الإلزام و الوجوب و التكليف الحرجى .و من جهه اخرى فإنّ القاعده كما يستفاد من الآيه نفسها ، و يستفاد أيضاً من الروايات وارده فى مقام الامتنان ، و منشأ هذه القاعده و مستندها هى المنّه التى تفضّل بها اللّه تعالى على الاُمّه الإسلاميّه ، و عندها إذا جعلنا هذين الاثنين إلى جانب بعضهما ، فمن جهه نشاهد ظهور (لا حرج) فى نفى الإلزام و الوجوب ، و من جهه اخرى فإنّ منشأ هذه القاعده عباره عن الامتنان على الاُمّه ، فما ذا يقتضى الامتنان على الاُمّه و المسلمين؟إنّ الامتنان يقتضى أن نقول: إنّ الصوم الحرجى غير واجب ، و لا نجعلك أيّها المسلم تقع فى حرج من ناحيه التكليف بالصوم ، فلا يجب عليك الصوم ، و لا يقتضى أنّ هذا المسلم المسكين إذا صام من شدّه الورع و الاحتياط و التعبّد أن يكون عمله هذا باطلاً ، إذ أنّ بطلان هذا العمل لا يتناسب مع الامتنان ، إنّ الامتنان يجرى فقط فى حدود نفى اللزوم ، أمّا أنّه علاوه على نفى اللزوم يقوم أيضاً بنفى المشروعيه و المقرّبيه و الصحّه ، فإنّه لا يتناسب أصلاً مع المنّه .و الآن لا بدّ من الالتفات إلى الأدلّه التى ذكرها هؤلاء ، فإذا لم تكن هذه الأدلّه سليمه و بقينا نحن و مفاد (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) و أنّه وارد فى مقام الامتنان على الاُمّه ، فلازم ذلك هو أنّ العباده الحرجيّه تقع صحيحه ، و فيها مشروعيّه و مقرّبيه ، خاصّه و قد سمعت (أنّ أفضل الأعمال أحمزها) فيستبعد أنّ الشخص الذى يصوم بشكل اعتيادى يكون صومه صحيحاً ، و أمّا الذى يأتى و يتحمّل الحرج فيقال له: إنّ صومك باطل ، إنّه مستبعد جدّاً ، علاوه على أنّه خلاف ظاهر الدليل ، إلّا أنّ هذا ليس كافياً ، فلا بدّ لنا أوّلاً أن نلاحظ أدلّه القائلين

بالبطلان ، فإذا أمكننا الإجابه عنها ، عندها يمكننا الأخذ بهذا الظاهر و نقول بصحّه العباده الحرجيّه .

أدلّه القائلين بالبطلان:

الدليل الأوّل: خلاصه ما أفاده المرحوم المحقّق النائينى مع توضيح مختصر

اشاره

انّه قال: ما هو الفرق بين قاعده (لا ضرر) و بين قاعده (لا حرج)؟ و فسّر (لا ضرر) بأنّه لم يُشرّع فى الإسلام حكم ضررى ، إلّا أنّ (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) يرد على شكل دليل حاكم ، و الدليل الحاكم وظيفته التفسير و التبيين و النظر إلى الدليل المحكوم ، و أمّا باطنه فإنّه يضيّق و أحياناً يوسّع ، فهنا الدليل الحاكم يقوم بتضييق دائره الدليل المحكوم ، و يقول: إنّ آيه الوضوء لغير مورد الحرج ، و عند ما نضع (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) إلى جنب آيه الصوم نستفيد أنّه لو كان فى وجوب الصوم حرج على شخص فإنّ الوجوب غير مجعول أصلاً من قبل الشارع ، و إن كانت الآيه (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ) تشمل من ناحيه الدلاله و الإراده الاستعماليه حتّى المورد الحرجى ، إلّا إنّه حينما تطرح مسأله المراد الجدّى نفهم من (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) أنّ الصوم لا يتعلّق بذمّه من كان الصوم حرجيّاً له ، و فى الحقيقه نفس المسأله التى تجرونها فى التخصيص تجرى هنا أيضاً و إن كان اللسان لسان الحكومه ، إلّا إنّها تعود بالتحليل إلى التخصيص و التقييد ، فكيف تتعاملون مع موارد التخصيص و التقييد؟عند ما يقول أحد الدليلين: (أكرم كلّ عالم) و الآخر يقول: (لا تكرم زيداً العالم) فبضمّ الدليل المخصّص إلى جانب الدليل العامّ يتّضح أنّ زيداً لم يتّصف بوجوب الإكرام من البدايه حتى لو كان فى دليل الإكرام بحسب الإراده الاستعماليّه عموم .

و هكذا الحكم فى مسأله الإطلاق و التقييد فلو قال أحد الدليلين: (أعتق رقبه)

كدليل مطلق ، و الآخر يقول: (لا تعتق رقبه كافره) فحينما نضع هذا الدليل المقيّد إلى جانب الدليل المطلق ، لا يمكن أن نستنتج من البدايه أنّ الواجب هو عتق كلّ رقبه ، بل أراد من الأوّل جعل وجوب متعلّق (بالرقبه غير الكافره) ، و أمّا العنوان المطلق فاستخدمه فقط فى الإراده الاستعماليه لا فى الإراده الجدّيه .ففى الأدلّه الحاكمه التى تقتضى التضييق ، من قبيل قاعده (لا حرج) فى قبال الأدلّه الأوّليّه يرد هذا المعنى أيضاً و إن كان اللسان لسان الحكومه لا التخصيص أو التقييد ، إلّا أنّه فى النتيجه يجرى نفس معنى التخصيص و التقييد ، فنحن من خلال وجود قاعده لا حرج نستفيد من البدايه عدم جعل وجوب الوضوء الحرجى ، و انّه من الأوّل لم يقع وجوب الصوم الحرجى متعلّقاً للجعل ، و كذلك بالنسبه إلى سائر الأحكام ، و عندها يقول المرحوم المحقّق النائينى : إنّه كما قلنا فى قاعده (لا ضرر) أنّها حاكمه على الأدلّه الأوّليّه ، و مع أنّ مفاد (لا ضرر) نفس مفاد (لا حرج) فلسانهما واحد ، هذا يقول: لم يجعل حكم حرجى ، و هذا يقول: لم يجعل حكم ضررى ، فالفرق بينهما فقط فى الحرجيّه و الضرريّه ، و أمّا لسانهما فواحد ، و كلاهما فى مرتبه واحده ، و كلاهما حاكم على الأدلّه الأوّليّه و المطلقات و العمومات ، و يقول رحمه الله : كيف نحكم بالبطلان فى باب الوضوء و الغسل الضرريّين ، و لا نحكم بالبطلان فى الصور الحرجيّه ، فما الفرق بينهما؟و طبعاً هناك فى باب الوضوء و الغسل الضرريين نكته لا بدّ من الالتفات إليها ، و قد التفت إلى هذه النكته المرحوم السيّد صاحب العروه ، و هو أنّ المراد من الوضوء و الغسل الضرريّين أن يكون الوضوء بنفسه ضرريّاً لا مقدّماته ، فلم يقل أحد بأنّ الشخص المسكين الذى باع فراش بيته و اشترى ماء و توضّأ به: إنّ وضوءه باطل ، لأنّه وضوء ضررى ، كلّا فإنّ المراد من الوضوء الضررى هو ما كان فى نفس أعمال الوضوء ضرر ، مثل من يكون الماء مضرّاً به ضرراً جسميّاً ، فهنا

أفتى المرحوم السيّد قدس سره ، بل المشهور فى الوضوء و الغسل الضرريّين بالبطلان ، و عندها يستفيد المرحوم المحقّق النائينى قدس سره من هذه المقايسه و يقول: نحن لم نفهم ما هو الفرق بين قاعده (لا ضرر) و قاعده (لا حرج) ، فإذا كان الوضوء و الغسل الضرريان موجبين للبطلان كما أفتى به المشهور ظاهراً ، فإنّ الوضوء و الغسل الحرجيّين فيهما نفس الملاك و المناط ، فلا بدّ أن يحكم عليهما بالبطلان أيضاً .

الجواب على دليل المحقّق النائينى:

هذا هو الطريق الذى سلكه المحقّق النائينى ، و لكن أشكل عليه ، و فى الحقيقه اجيب من نفس هذه المقايسه ، و هو: إنّنا لما ذا نحكم ببطلان الوضوء و الغسل الضرريين؟ لأنّ الإضرار بالنفس أحد المحرّمات ، و طبعاً فإنّ للإضرار بالنفس مراتب ، فلو لم تكن بأجمعها حرام ، فإنّ تلك المرتبه التى ترفع وجوب الوضوء هى رفع فى مورد الإضرار المحرّم ، أمّا إذا كان فى الوضوء ضرر جزئى ، و قد افترضنا أنّ هذا المقدار من الضرر لا حرمه فيه ، فهنا لم يرفع وجوب الوضوء ، فإنّ وجوب الوضوء فيما يتعلّق بالإضرار يدور مدار الإضرار المحرّم ، فكلّما اتّصف الإضرار بالحرمه يرتفع وجوب الوضوء ، فإذا كان الإضرار محرّماً فإنّ الحرمه لا تتناسب مع العباديّه ، و المحرّم الذى هو مبغوض للمولى و ما يبعّد عن المولى لا يمكنه أن يكون مقرّباً إلى المولى بوصفه عبادةً ، و يكون فيها ملاك العباده ، لذا فنحن فى الوضوء الضررى نحكم بالبطلان لحرمه الإضرار .و أمّا فى باب الوضوء الحرجى ، فهل هو حرام؟ و هل لدينا دليل على حرمه تحمّل الحرج؟ إذا كان كذلك فقد قلنا فى باب المستحبّات: إنّ لدينا الكثير من المستحبّات الحرجيّه ، فصيام السنه بأجمعها ما عدا العيدين مستحبّ ، و لو كان واجباً لكان حرجيّاً ، إلّا إنّه ما دام بنحو الاستحباب ، فلا منافاه بين الحرجيّه

و الاستحباب ، فإذا كان تحمّل الحرج حراماً ، فكيف يمكن أنّ يتّصف بالاستحباب؟ و كيف يعقل أن يكون الأمر المحرّم مستحبّاً و راجحاً شرعاً؟ فمن هنا نفهم أن تحمّل الحرج لا يتّصف بالحرمه أبداً ، و لا يوجد فيه أىّ عنوان للمبغوضيّه و المبعديّه .و من هنا يفترق الوضوء الحرجى عن الوضوء الضررى ، إذ فى الوضوء ترد مسأله حرمه الإضرار و عدم اجتماع الحرمه مع العباديّه ، و أمّا فى الوضوء الحرجى فلا يرد هذا المعنى أبداً ، فلذا فقياس الوضوء و الغسل الحرجيّين على الوضوء و الغسل الضرريّين باطل .

جواب آخر على دليل المحقّق النائينى:

و نحن ضمن قبولنا لهذا الجواب ندّعى علاوةً على ذلك أنّنا لا نرتضى أساساً كون الوضوء و الغسل الضرريّان باطلين ، حتّى و إن كان الإضرار فيهما من نوع الإضرار المحرّم ، فمع ذلك نقول بصحّه هذا الوضوء ، لما ذا؟ لما اعتقدناه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، و هو أنّ متعلّق الحرمه غير متعلّق الأمر العبادى ، و مغاير لذلك الشىء الذى تعلّقت به المقربيّه ، أى يوجد هنا عنوانان:أحدهما: عنوان الإضرار بالنفس ، و لا ربط للإضرار بالنفس مع الوضوء ، فإنّك لو أجريت الماء على يدك لا بنيّه الوضوء ، أو صببت الماء على جسمك لا بنيّه الغسل أيضاً يتحقّق الإضرار ، فإنّ الإضرار لا دخل له بالوضوء ، و إنّما هو نتيجه ملامسه الماء البارد للجسم ، بأىّ كيفيه كانت هذه الملامسه ، لذا يوجد لدينا هنا عنوان باعتبار الإضرار بالنفس ، و عنوان آخر و هو عباره عن الوضوء ، و الوضوء

مقرّب إلى اللّه ، و عباده ، و فيه رجحان ذاتى ، و الآن قد اجتمع هذا العنوانان فى الوضوء الضررى ، فيطرح هنا بحثان و عنوانان ، مبعديّه بشأن أحد العنوانين ، و مقربيّه بشأن عنوان آخر ، مبعديّه بشأن الإضرار بالنفس ، و مقربيّه بشأن الوضوء ، فيعاقب هذا الشخص بسبب الإضرار بالنفس ، كما أنّه يعطى ثواباً لأنّه توضّأ ، و مجرّد اجتماعهما فى عمل واحد لا يمنع أن يتعلّق بكلّ جهه عنوانها الخاصّ بها و يؤثّر فى جهته ، و لا نستطيع ذكر تفصيل هذه المسأله هنا ، و إنّما محلّها فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، لكن إذا لم يكن لدينا دليل خاصّ على بطلان الوضوء و الغسل الضرريّين ، فنحكم عليه أيضاً بالصحّه .و على هذا فإنّ الطريق الذى سلكه المحقّق النائينى قدس سره ، لا يمكنه إثبات بطلان العباده الحرجيّه ، و قد ذكرت طرق اخرى ، علينا أن نلاحظها حتّى نرى ما هى النتيجه التى سنصل إليها فى المجموع .

الدّليل الثانى على البطلان:

اشاره

إنّه لا بدّ فى وقوع العباده صحيحه أن يرد فيها أمر فعلى ، سواءً كان وجوبيّاً ، أو استحبابيّاً ، أو إذا لم يرد فيها أمر فعلى ، فلا بدّ أن يكون فيها ملاك أو مناط ، حتّى و إن زالت فعليّه الأمر لسبب من الأسباب ، كالكلام الذى طرحه المرحوم الآخوند فى الكفايه فى مسأله الإزاله و الصلاه ، عند ما يكون عندنا واجب أهمّ و واجب مهم ، و فرضنا أنّ الواجب الأهمّ هو الإزاله ، و الواجب المهمّ هو الصلاه ، الآن لو أنّ هذا المكلّف مع أنّه ينبغى عليه فى الأمرين المتزاحمين ترجيح الأهمّ و امتثاله ، إلّا أنّه عصى و لم يراع الأمر بالأهم و اشتغل بالمهم ، فانشغل بالصلاه بدلاً من الإزاله ، فهذه الصلاه كانت واجباً مهمّاً ، و مع الابتلاء بالأهمّ ارتفع عنها الوجوب .إلّا إذا قلنا بالترتّب ، و أساساً إنّ الذين طرحوا مسأله الترتّب كان رأيهم على

أنّ العباده تحتاج إلى أمرٍ فعلى حقيقى ، و لا يكفى الملاك و المناط فى صحّه العباده ، و لذا اضطرّوا من أجل تصحيح الأمر الفعلى و تثبيته إلى طرح مسأله الترتّب ، و قالوا: ما هو المانع من أن نتصوّر هنا أمرين: أمرٌ متعلّق بالأهمّ بنحو الواجب المطلق و غير المشروط ، و أمر متعلّق بالمهمّ معلّقاً على عصيان الأمر بالأهمّ ، و يأخذ بالعصيان بنحو الشرط المتأخر ، أو معلّقاً على نيّه عصيان الأمر الأهمّ بنحو الشرط العقلى و الشرط المتقدّم ، إلّا أن الذين أنكروا الترتّب كالمرحوم الآخوند قال هنا: إنّ المكلّف خالف الأمر الأهم و اشتغل بالصلاه ، نقول فى نفس الوقت بصحّه صلاته مع انّه لا يوجد أمرٌ بها ، و لكنّ الملاك موجود و متحقّق ، فلذا نصحّح العباده ، و لا يلزم هناك أمرٌ فعلى بالعباده ، فيكفى تحقّق الملاك و المناط أيضاً ، و لكن ينبغى إحراز الملاك ، و لا بدّ أن يكون المناط قطعيّاً ، و لا يكفى احتمال الملاك و المناط .و نحن فى مسأله الصلاه و الإزاله – و فى كلّ متزاحمين بشكل عامّ – لدينا يقين بتحقّق الملاك فيهما ، إلّا أنّ ضيق وقت المكلّف و عدم قدرته قد أوجب ذلك ، فإنّ المكلّف لا يستطيع عملاً الجمع بين الصلاه و الإزاله فى آن واحد ، و لا يمكنه فى آن واحد إنقاذ زيد من الغرق و إنقاذ عمرو ، إلّا أنّ مصلحه وجوب الإنقاذ موجوده فى كلا الإنقاذين ، فعدم قدره المكلّف صار سبباً فى أن يرفع المولى يده عن أحد أمريه ، و إلّا لو أنّ المكلّف كان قادراً على الجمع بين الضدّين و امتثالهما فى آن واحد يكون أمر المولى محفوظاً فيهما معاً ، و أمّا رفع المولى يده عن أحد التكليفين على سبيل التخيير فيما إذا كان التزاحم بين متساويين ، فسببه أنّ المكلّف لا يستطيع الجمع بين هذين الأمرين و هذين العملين الواجبين .

الجواب على الدليل الثانى:

و نتساءل فيما نحن فيه: أىّ واحد من هذين الطريقين تتمسكون كملاك لصحّه

العباده من العباده الحرجيّه؟ فهل يوجد هناك أمر؟ فلو كان المفاد الأوّلى لقاعده الحرج هو نفى الوجوب و عدم الإلزام ، فلا معنى لأن يكون هناك أمر فى العباده الحرجيّه ، لأنّ معناه طرح قاعده (لا حرج) ، فإذا لم يكن هناك أمر فمن أين تأتون بالملاك .ففى مسأله المتزاحمين كنّا نعلّم أنّ المسأله لا ارتباط لها بالمولى أبداً ، و إنّما الإشكال يرتبط بالمكلّف و ضعف قدرته ، فإنّ المكلّف لا يستطيع الجمع بين الإنقاذين ، و لا يتمكّن فى آن واحد أن يجمع بين الصلاه و الإزاله ، و هنا بلحاظ عجز المكلّف قام المولى و رفع اليد عن أحد الأمرين ، و هذا لا يقتضى أن لا تكون فى الصلاه عند ترك الإزاله أىّ مصلحه و أن تختلف هذه الصلاه عن البقيه الصلوات ، حتى تكون الصلوات بأجمعها معراج المؤمن إلّا هذه الصلاه ، و أنّ بقيّه الصلوات تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ إلّا هذه الصلاه ، فهنا نحرز مسأله الملاك و المناط بشكل كامل ، و لذا فإنّ المرحوم الآخوند من أجل هذا المناط قام بتصحيح العباده و حكم بصحّه الصلاه .و لكن فيما نحن فيه من أين لنا أن نعرف انّه فى العباده الحرجيّه رفع التكليف فقط ، و أمّا الملاك فلا يزال محفوظاً ، و أنّ المناط فى الصوم الحرجى و غيره واحد؟ فعلى هذا لا بدّ من إحراز هذا المعنى ، و لا يكفى مجرد الاحتمال ، فلو أحرزنا أنّ تلك المصلحه التامّه الموجوده فى الصوم غير الحرجى موجوده أيضاً فى الصوم الحرجى ، فبإمكاننا أن نحكم بصحّه الصوم الحرجى ، و أمّا إذا لم نحرز ذلك ، و لم نتمكّن من إثباته ، فلا طريق لنا حينئذٍ إلى تصحيح العباده الحرجيّه .و ربّما يأتى شخص و يقول: نحن نثبته بأن نقول: إنّ (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) وارده فى مقام الامتنان ، و الامتنان يقتضى أنّ اللّه لم يجعل وجوباً للصوم الحرجى ، لكن هل يقتضى الامتنان أن يقول: إنّ الصوم الحرجى لا قيمه له أصلاً؟

فهل هذا داخل فی الامتنان؟ربّما یقال: إنّ هذا مخالف الامتنان ، فنحن نستفید من نفس کون قاعده (لا حرج) وارده فی مقام الامتنان أنّ الامتنان یرفع اللزوم فقط و اللّابدیّه ، و لا ترفع المصلحه عن الفعل ، و لذا فنحن من خلال ضمّ قاعده (لا حرج) إلی دلیل: (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ) نفهم وجود الملاک و المصلحه فی الصوم الحرجی ، رغم عدم وجوب التکلیف .

تحقیق المسأله:

اشاره

و لکنّ هل یحصل من هذا الکلام اطمئنان لدی الإنسان؟ علینا أن نری هل إذا ضممنا هذین الدلیلین ، فهل یدلّ أحد الدلیلین علی وجوب الصوم ، و هو (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ) من دون أن تطرح مسأله الحرج و عیّن الحرج فیها ، و یکون مقتضی إطلاقه ثبوت وجوب الصوم حتّی إن کان حرجیّاً؟ إذا لم تکن هناک قاعده (لا حرج) لکنّا قد استفدنا هذا المعنی من (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ) و لکن عند ما جعلنا إلی جانب آیه الصوم هذه القاعده ، و إنّ (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) فی مقام الإخبار ، تخبر عن ما ذا و عن أی شیء ؟ المخبریّه هی أنّ وجوب الصوم الحرجی لم یشرّع أصلاً و من أوّل الأمر ، و لو أنّکم تصورتم من خلال الإراده الاستعمالیّه و مقتضی الإطلاق فی (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما . . .) أنّ وجوب الصوم جعل بشکل مطلق ، إلّا إنّنی أنا الشارع و مقتضی قانون الصوم الذی جئت ب (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ) أقول لکم : إنّه من البدایه لم یجعل وجوب الصوم الحرجی ، و إنّما کان فی الحقیقه فقط تصوّر للجعل .فلو قال ذلک من الأوّل ، و أورد مثل هذا التعبیر ، فمن أین لنا أن نعرف أنّ الصوم الحرجی مشتمل علی مصلحه ، فلو قیل (أکرم العلماء إلّا زیداً) علی نحو

الاستثناء و التخصيص المتّصل ، فما هو مقدار الاستثناء الذى يستفاد من ذلك؟ هل تقولون : إنّ زيداً لا وجوب فى إكرامه مع وجود ملاك وجوب الإكرام فيه؟ أو تقولون لا حكم فيه ، و ربّما لم يكن فيه ملاك أيضاً ، و القاعده إنّه لا ملاك له ، فهل أنّ ضمّ قاعده نفى الحرج إلى الأدلّه الأوّليّه تفيد غير هذا المعنى؟و بعباره أوضح: إنّه و إن كان لسان قاعده (لا حرج) لسان الحكومه ، أى حكومه هذه القاعده على الأدلّه الأوّليّه ، و لكن هل أنّ الحكومه مختلفه عن التخصيص من هذه الناحيه؟ فلو قال المولى فى موضع: (أكرم العلماء) و فى موضع آخر: (لا يجب إكرام زيد العالم) ، فهناك أثبت الوجوب ، و فى الدليل المخصّص نفى الوجوب ، فإذن هنا أيضاً توجد مسأله الحكومه ، و لسانها أقوى من لسان التخصيص ، فهو أيضاً فى موضع التشريع يقول بعدم الوجود من أوّل الأمر ، فإذا لم يكن تكليف حرجى من أوّل الأمر فى موضع التشريع فمن أين لى أن أعلم أنّ هذا الصوم الحرجى واجد للملاك؟

إشكال و جواب:

أمّا الاشكال: قد يقال: إنّ لدليل وجوب الصوم فى الحقيقه دلالتان: دلاله مطابقيّه ، و دلاله التزاميّه ، امّا الدلاله المطابقيه فهى عباره عن وجوب الصوم هذا ، و أمّا الدلاله الالتزاميّه ، أو بتعبير آخر: لازمه ، فهو أنّ الصوم بشكل كلّى فيه مصلحه تامّه ، فلنقل بوجود دلالتين لدليل وجوب الصوم ، و من ثمّ نقول: إنّ المقدار الذى ترفعه قاعده الحرج من دليل وجوب الصوم يختص بدلالته على الوجوب ، و أمّا فيما يختص باشتمال الصوم على المصلحه التامّه فإنّ قاعده (لا حرج) لا تنافيه و لا تغايره .ثمّ نأتى بعد ذلك و نطبّق المسأله على بحث موجود فى باب التعادل

و التراجيح ، و هو: هل أنّ الروايتين المتعارضتين (بغضّ النظر عن الأخبار العلاجيّه) التى تقتضى القاعده تساقطهما ، فهل يحصل التساقط بالنسبه إلى مدلولهما المطابقى فقط ، أو يعمّ حتّى المدلول الالتزامى؟ بعباره أوضح: لو أنّ روايه تقول:

(صلاه الجمعه واجبه) ، و روايه اخرى تقول: (صلاه الجمعه حرام) فالقاعده تقتضى سقوط هاتين الروايتين ، فإنّ التعارض يؤدّى إلى التساقط ، و لكن ما هى حدود التساقط؟ فهل يكون بمقدار رفع الحرمه و الوجوب مع احتمال بقاء الاستحباب و هو حكم ثالث ، أو أنّ تساقط هاتين الروايتين فى نفى الوجوب و الحرمه ، و أمّا فيما يختصّ بنفى الاستحباب فهما مشتركان و لا يتحقّق التساقط ، و فى الحقيقه فإنّ الروايتين المتعارضتين حجّه فى نفى الثالث و إن كانا ساقطتين عن الحجيّه بالنسبه إلى مفادهما .فنأتى و نقول: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ دليل وجوب الصوم له دلالتان:

دلاله على الوجوب و دلاله على المصلحه ، و المقدار الذى ترفعه قاعده (لا حرج) من هذا الدليل هو دلالته على الوجوب فقط ، أمّا فيما يختص بالدلاله على المصلحه فإنّها لا ينافى قاعده (لا حرج) حتّى تقوم هذه القاعده برفع المصلحه أيضاً .الجواب: و لكن هذا الكلام محلّ مناقشه؟ لأنّ دلاله دليل وجوب الصوم على المصلحه دلاله فرعيّه و طوليّه ، أى انّها تدلّ أوّلاً على الوجوب ، و عن طريق الدلاله على الوجوب يدلّ على المصلحه ، لا أنّ الوجوب و المصلحه يكونان فى عرض واحد ، فيدلّ على الوجوب و يدلّ على المصلحه ، حتّى يقال: إنّ قاعده (لا حرج) تعارض الدلاله على الوجوب ، و لا تعارض الدلاله على المصلحه أبداً ، كلّا ، إنّ الدلاله على المصلحه فى طول الدلاله على الوجوب ، و إلّا فأىّ موضع من (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ) يدلّ على مسأله المصلحه؟قد تأتى و تقول بأنّ هذه الآيه تقول: إنّ الصوم واجب ، و نحن من الخارج نعلم

أنّ كلّ واجب فيه مصلحه تامّه ، فإذن هناك أمر خارجى نضمّه إلى هذا الدليل ، فإنّ دلاله الدليل على وجوب الصوم تطرح بعنوان أنّها دلاله أصليّه ، و دلالته على المصلحه تطرح بعنوان أنّها دلاله تبعيّه و فرعيّه .و لكنّ الصحيح أنّه إذا جاءت قاعده (لا حرج) و حذفت مقداراً من الدلاله الأصليّه و قالت: لا تحقّق للوجوب فى حاله الحرج ، فمن أين لنا حينئذٍ أن نحصل على مسأله المصلحه فى العباده الحرجيّه؟ فنحن عن طريق الوجوب نفهم على أنّ كلّ واجب يشتمل على المصلحه ، و لكن قد قامت قاعده (لا ـ حرج) و قالت إنّه لا ـ وجوب فى الأمر الحرجى من الأساس ، فإذا لم يكن هناك وجوب فمن أين نحصل على وجود المصلحه؟و هكذا فى المقارنه بين الخبرين المتعارضين ، فالمسأله أيضاً محلّ خلاف ، فإنّ المحقّق النائينى لا يرتضى ذلك أيضاً ، فإنّه لا ـ يقول: إذا تساقطت الروايتان بالتعارض تبقى الحجيّه محفوظه بالنسبه إلى نفى الثالث ، بل يقول بسقوط كلا الدليلين المطابقى و الالتزامى .و ثانياً: لو فرضنا أنّنا سلّمنا بقاء الحجيّه بالنسبه إلى نفى الثالث فى الخبرين المتعارضين ، إلّا إنّ الفرق بين المسألتين؛ أنّ المسأله هناك مسأله عقليّه و نريد فيها أن نرى كيف يتعامل العقل مع الخبرين المتعارضين؟ و طبعاً يقوم العقل بالتجزئه و التحليل ، فالعقل محلّل ، فيأتى هناك و يقول: إنّ نزاع هذين الخبرين قائم فى المدلول المطابقى ، فلا بدّ أن يتساقطا ، و أمّا فى المدلول الالتزامى فلا ـ نزاع بينهما ، فلا داعى إلى تساقطهما ، لأنّ المسأله مسأله عقليه .أمّا فيما نحن فيه فليست المسأله مسأله العقل ، و إنّما المسأله هى لسان قاعده نفى الحرج فى قبال دليل وجوب الصوم ، و لا مجال للعقل هنا حتّى نقول: لو أدرك العقل من الأوّل أنّ الصوم الحرجى فيه مصلحه فلا حاجه لنا بهذه البحوث . أنّنا نفترض أنّ عقلنا لم يتوصّل إلى إدراك شىء ، فعلينا أن نستفيد حكم المسأله من هذه الأدلّه ، فإنّ (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) يقول : إنّ الصوم الحرجى لم يُجعل من البدايه ، فكيف علمنا بأنّ الحرجى يشتمل على المصلحه؟ خاصّه مع وجود المؤيّد الذى ذكرته ، و هو أنّ فى آيه الصوم نفسها تجرى (لا ـ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) الذى هو عباره عن قاعده نفى الحرج عن المسافر ، فى حين أنّه لا ـ توجد مصلحه فى صوم المسافر حتّى بمقدار رأس الإبره ، و إنّما صومه محكوم بالبطلان .

نتيجه البحث

فعليه رغم إنّنى فكّرت طويلاً ـ فى المسأله من أجل العثور على طريق مطمئنّ لاكتشاف الملاك و وجود المصلحه فى العبادات الحرجيّه ، إلّا أنّنى لم أجد مثل هذا الطريق ، بل علاوه على ذلك توجد مؤيّدات اخرى أيضاً ، فمن جمله المؤيّدات أنّنا إلى الآن لم يطرق أسماعنا ممّا سمعناه أو شاهدنا و قرأناه من أن الإنسان حينما يريد أن يصلّى فعليه إمّا أن يتوضّأ أو يتيمّم و لا وجود لشىء ثالث ، فقد يستفيد الإنسان هذا المعنى من آيه الوضوء ، فى حين أنّنا لو قلنا بصحّه الوضوء الحرجى ، فلازم ذلك من الناحيه العلميّه أن يكون مخيّراً ، فإذا شاء توضّأ و صلّى ، و إذا لم يشأ يتيمّم و يصلّى عن تيمّم ، و قلنا فى الواجبات التخييريه: إذا كان أحد أطراف الواجب التخييرى حرجيّاً فلا ـ يوجد إشكال ، و يكون كالمستحبّ الحرجى ، و يكون مخيّراً بين الوضوء و التيمّم .و إذا قلت: لدينا دليل على عدم وجود الوجوب التخييرى ، فنقول: ضع آيه (لا ـ حرج) إلى جانب (آيه الوضوء) يتولّد عندنا الوجوب التخييرى ، و ما هو الإشكال فى أن يكون الوجوب تخييريّاً؟ فإنّ الحرجيّه تنفى التعيين إلّا أنّها لا تنفى التخيير ، فحينئذٍ لا بدّ أن نلتزم فى مورد العبادات الحرجيّه (طبعاً ليس فى كلّ

العبادات الحرجيه فإنّ هذا الكلام لا يجرى فى الصوم و إنّما يجرى فى مسأله الوضوء و التيمّم ، و الغُسل و التيمّم) أنّ المسأله تطرح بعنوان الواجب التخييرى: (أيّها المكلّف إمّا يجب عليك الوضوء مع كونه حرجيّاً ، و أمّا عليك التيمّم) و لا مانع من أن يكون أحد أطراف الواجب التخييرى حرجيّاً .و لكن هل يمكننا أن نلتزم بهذا المعنى؟ و هل نستطيع أن نقول فيما يتعلّق بمثل هذا الشخص : إنّ مسأله الوضوء و التيمّم تطرح بعنوان الواجب التخييرى؟ طبعاً ليس لدينا دليل عقلى على خلافه ، إلّا إنّه فى ذهننا بما أنّنا متشرعه و نتناول شئون الفقه ، نستبعد فى الجمله أنّ مسأله الوضوء و التيمّم مع كونهما فى طول الآخر أن يكونا فى مورد فى عرض بعضهما و على هيئه الواجب التخييرى ، لذا يبدو فى نظرى - و لا أقطع بهذا المعنى - إنّنى لم أجد طريقاً لتصحيح العباده الحرجيّه بحسب ما يستفاد من الأدلّه ، فبناءً على القاعده فإنّ العبادات الحرجيّه محكومه بالبطلان .

بقى بحث أو بحثان فى قاعده (لا حرج)

اشاره

نبحثهما بشكل مختصر .

التعارض بين «لا ضرر» و «لا حرج»

أحدهما: إذا تعارضت قاعده (لا حرج) مع قاعده (لا ضرر) و طبعاً هذا البحث نبّينه على المعنى الذى بيّنه المرحوم الشيخ فى قاعده (لا ضرر) ، أو المعنى الذى أفاده المرحوم الآخوند فى قاعده (لا ضرر) ، و أمّا على بيان المرحوم شيخ الشريعه الأصفهانى أعلى اللّه مقامه ، أو على بيان الأُستاذ الأعلم الإمام مدّ ظلّه العالى فلا يرد هذا البحث ، و إنّما يرد على المبنى الذى يفسّر (لا ضرر) كما يفسّر (لا حرج) و يرى شأنهما واحداً ، أى كما أنّ (لا حرج) يطرح كدليل حاكم فى قبال الأدلّه الأوّليّه فكذلك ، (لا ضرر) أيضاً يطرح بعنوان أنّه دليل حاكم فى قبال الأدلّه الأوّليّه ، غايه الفرق بينهما أنّ هذا ينفى التكليف الحرجىّ ، و ذلك ينفى

التکلیف الضررىّ ، فهما یختلفان فی عنوان الضرر و الحرج ، و أمّا من حیث الدرجه و المرتبه فکلاهما حاکم و متقدّم علی الأدلّه الأوّلیه .إنّ مبنی المرحوم الشیخ و المرحوم الآخوند قدس سره هو فی الحقیقه مبنی المشهور فی (لا ضرر) ، و أمّا بیان المرحوم الشریعه الأصفهانی و بیان الإمام مدّ ظله العالی فمنحصر بهما ، أی علی خلاف نظریّه المشهور فی قاعده (لا ضرر) .فالآن لو حصل تعارض - بناء علی نظریّه المشهور - بین قاعده (لا ضرر) و (لا حرج) فی مورد ، و مثاله أن نفرض أنّ الإنسان لو احتاج احتیاجاً مبرماً فی أن یحدث بالوعه ، و إحداث مثل هذه البالوعه أضرّ بجاره بشکل مباشر ، فهنا تجویز إحداث البالوعه بناءً علی قاعده (الناس مسلّطون علی أموالهم) یؤدّی إلی تضرّر الجار بشکل کامل ، کما أنّ فی منعه من حفر البالوعه حرج علیه ، فإنّه سیضطرّ إلی حمل الفضلات إلی خارج بیته باستمرار و إلقائها فی محلّ بعید ، و هذا فیه حرج و ضیق واضح . فهنا یتحقّق التعارض بین قاعده (لا حرج) و قاعده (لا ضرر) ، فإنّ قاعده لا ضرر تقف إلی جانب الجار ، و بعنوان أنّها حاکمه علی (الناس مسلّطون علی أموالهم) تقف بوجه تسلّط المالک علی ماله و تمنعه من حفر البالوعه ، و من جهه اخری فإنّ منع المالک من التصرّف فی ماله مع حاجته المبرمه للبالوعه فیه أیضاً حرج شدید علیه ، فتأتی قاعده (لا حرج) و تجیز له ذلک .یقول المرحوم الشیخ فی کتاب الرسائل فی أواخر بحث قاعده (لا ضرر) نحن لا بدّ أن نعطی الحقّ إلی المالک ، لأنّ قاعده (لا ضرر) و قاعده (لا حرج) کدلیلین حاکمین و فی مرتبه واحده ، فبین هذین الدلیلین الحاکمین تتحقّق المعارضه ، و عند ما تقع المعارضه بینهما یتساقطان مع کونهما فی مرتبه واحدهٍ ، فإذا تساقطا یبقی الدلیل المحکوم باقیاً علی حاله ، و الدلیل المحکوم هو (الناس مسلّطون علی أموالهم) و هذا یجیز للمالک أن یحفر بالوعه فی ملکه ، إذ لا یوجد دلیل حاکم فی قبال

(الناس مسلّطون على أموالهم) .إلّا أنّ المرحوم الشيخ قدس سره يطرح طريقاً آخر و هو أنّه من الممكن أن نقول: إنّ قاعده (لا حرج) فيها حكومه على قاعده (لا ضرر) ، فكما أنّ قاعده (لا حرج) حاكمه على الأدلّه الأوّليّه فهى حاكمه أيضاً على قاعده (لا ضرر) ، فلو فرضنا صحّه هذه الحكومه ، فإنّ قاعده (لا حرج) تجرى هنا ، و نسمح للمالك أن يحفر البالوعه .إلّا أنّ البحث أنّه من أين جاء احتمال الحكومه هذا؟ و ما هو منشؤه؟ و هل بإمكاننا - حتّى كاحتمال - أن نجعل قاعده (لا حرج) حاكمه على قاعده (لا ضرر) ، أو أنّه لا يوجد أصلاً محلّ لمثل هذا الاحتمال؟ إذا فسّرنا (لا ضرر) كما فسّرها الشريعه الأصفهانى من أنّ (لا ضرر) مطروح بعنوان أنّه دليل للحكم الأوّلى ، و أنّ (لا ـ ضرر فى الإسلام) مثل (لا تشرب الخمر) يطرح كحكم أوّلى ، فإذن يصحّ لقائل أن يقول: إنّ قاعده (لا حرج) كدليل حاكم على سائر الأدلّه الأوّليّه ، يتقدّم على قاعده (لا ضرر) ، إلّا أنّ الشيخ لا يقول بهذا المبنى ، لأنّ (لا ـ ضرر) و (لا ـ حرج) فى عرض واحد ، لا ـ بتلك الكيفيّه التى طرحها المرحوم الشريعه الأصفهانى .عندها نقول للشيخ: ما هو المنشأ لاحتمال حكومه (لا حرج) على (لا ضرر)؟ ليس بإمكاننا أن نذكر أىّ منشأ لهذا الاحتمال ، و إذا أردنا توضيحاً أكثر فى هذا الخصوص نذكر كلام المرحوم المحقّق النائينى (الذى له أيضاً رساله فى موضوع «لا ضرر») و قد كتبها بنفسه ، بقلمه ظاهراً ، و فيها عند ما يذكر خلاصه إشكاله على المرحوم الشيخ يقول: إنّ كلام الشيخ مبتنٍ على مقدّمتين ، كلتاهما باطلتين و فاسدتين ، فإحدى المقدّمتين هى: أنّنا أصلاً لا يمكننا أن نتصوّر التعارض بين قاعده (لا حرج) و (لا ضرر) ، لما ذا؟ يقول: لأنّ قاعده (لا ـ ضرر) تخبر عن نفى الحكم ، فإذا أراد شىء أن يعارض الدليل النافى ، فلا ـ بدّ أن يقوم هذا المعارض

بإثبات التكليف ، و أمّا إذا كان لسانهما معاً لسان النفى و العدم ، فكيف بإمكان العدمين أن يتعارضا؟و المقدّمه الثانيه: أن تكون قاعده (لا حرج) متأخّره عن قاعده (لا ضرر) حتّى تكون ناظره إليها و حاكمهً عليها ، كما أنّها متأخّره عن دليل وجوب الصوم ، لكونها ناظره إليه و حاكمه عليه ، مع أنّه لا يمكن أن يلتزم بأنّ قاعده لا حرج متأخّره عن قاعده لا ضرر ، بل كلتا القاعدتين حاكمتان على الأدلّه الأوّليّه فى مرتبه واحده و عرض واحد .فيردّ على الشيخ أنّه لا وجه لاحتمال حكومه قاعده (لا حرج) على قاعده (لا ضرر) .

جريان القاعده فيما إذا تحقّق الموضوع من ناحيه المكلّف

ثمّ إنّه لا شكّ فى أنّ قاعده لا حرج نافيه للأحكام الحرجيّه الثابته للشىء فى حدّ نفسه ، إنّما الإشكال فى ما إذا كان للشارع حكم شرعى ، و لكن موضوع ذلك الحكم إنّما يتحقّق من ناحيه المكلّف ، بحيث إذا لم يمكن فعله اختياراً لم يترتّب عليه حكمٌ ، كما هو الحال فى النذور و وجوب الوفاء به ، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر و إن كان حكماً شرعيّاً ، إلّا أن موضوعه يتحقّق بيد المكلّف و باختياره ، فهل تجرى قاعده (لا حرج) فى مثله إذا كان العمل بالنذر حرجيّاً ؟الظاهر عدم جريان القاعده فى مثله ، لمّا تقدّم من صاحب الفصول فى الجواب عن النقض بوجوب تمكين النفس للقصاص من أنّه إنّما نشأ الحرجيّه من نفس المكلّف و اختياره لا من الحكم الشرعى .إلى هنا تمّ ما أفاده دام ظلّه فى قاعده لا حرج ، و قد بحثه فى شهر رمضان المبارك .و السلام

الفجر فی اللیالی المقمره

اشاره

ص:۱۷۹

مقدمه خادمی

الحمد للّه الذی فلق الإصباح وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْباناً و الصلاه و السلام علی شمس الوجود محمد و آله الطیبین الأبرار المعصومین و اللعن الدائم علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین .أمّا بعد فهذه رساله نفیسه فی تعیین الفجر فی اللیالی المقمره و هی التی ألقاها أستاذنا الکبیر فقیه أهل البیت آیه اللّه العظمی الحاج الشیخ محمد الفاضل اللنکرانی دام ظله الوارف فی لیالی شهر رمضان سنه ۱۴۱۸ ه .ق .و لمّا کان هذا البحث مورد التدقیق من الوجهه العلمیّه للعلماء و المجتهدین و مورد الحاجه من الوجهه العملیّه للمکلّفین و المقلّدین فأردت أنّ أُنَظِّمَ بحث الأستاذ مدّ ظلّه العالی حتّی یستفید منه روّاد الفقه و اسألُ اللّه تعالی أن یجعل هذا ذخیره لیوم فقری و حاجتی و أن یجعلنی من خَدَمه فقه أهل البیت علیهم آلاف التحیّه و الثناء . قم المقدسه - اکبر خادم الذاکرین (خادمی)۲۷ ربیع الثانی ۱۴۲۰ ه . ق

ما هو حکم الصلاه و الصوم فی اللیالی المقمره

اشاره

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ ما هو حکم الصلاه و الصوم فی اللیالی المقمره الّتی یتأخّر فیها ظهور نور الفجر و یتأخر فیها غلبه نوره علی نور القمر؟ و هذه المسأله من المسائل المبتلی بها خصوصاً فی شهر رمضان و هی أنّ طلوع الفجر فی اللیالی المقمره متأخّر عن الساعات المعینه بحسب القواعد النجومیه أو لا. و من المعلوم انّ اللیالی المقمره تتحقّق من اللیله الثانیه عشر إلی الرابعه و العشرین من کلّ شهر و هی التی یکون ضوء القمر فیها شدیداً بالنسبه إلی سائر اللیالی . و الظاهر أنّ هذا البحث لم یکن مطروحاً فی کتب القدماء و المتوسطین و الّذی طرحه أولاً بهذا الشکل صاحب الجواهر رحمه الله و احتاط فی تأخیر صلاه الفجر فی اللیالی البیض و الغیم حتّی یتبین الفجر بنحو الاحتیاط الاستحبابی (۱) .ثمّ المحقّق الهمدانی رحمه الله فرّق بین اللیالی المقمره و اللیالی المغیمه بتأخیر الصلاه حتّی یتبین الفجر فی الأول دون الثانی (۲) . و هذه المسأله تکون ذات آثار أحدها فی الدخول فی صلاه الصبح و ثانیها فی امتداد وقت صلاه العشاء أو العشاءین و ثالثها فی جواز الأکل و الشرب فی سحر رمضان و رابعها فی نافله الصبح فإنّ أوّل وقتها طلوع الفجر و إن جوّز تقدیمه و إتیانه بعد نافله اللیل لمن صلی نافله اللیل و یعبّر عنه بإقحام نافله الصبح فی نافله اللیل .

۱- ۱) . قال صاحب الجواهر: «ینبغی التربص فیه (أی القمر) حتّی یتبین و یظهر ، خصوصاً فی لیالی البیض و الغیم ، للاحتیاط فی أمر الصلاه و إیماء التشبیه بالقبطیه البیضاء و نهر سوری إلیه و خبر ابن مهزیار» جواهر الکلام ، ج ۷ ، ص ۹۷ - ۹۸ ، طبع دار الکتب الإسلامیه .

۲- ۲) . مصباح الفقیه ، ج ۲ ، ص ۲۵ .

و بعد هذا المحقّق ، من أصرّ على هذا المبنى هو الإمام الخمينى قدس سره فإنّه قدس سره دوّن رساله موجزه فى تعيين طلوع الفجر فى الليالى المقمره و كنت استنسخه فى السنوات الماضيه و تلك النسخه موجوده عندى و لكن فى زماننا هذا طبعت هذه الرساله و هذه الرساله كما قلنا مختصره فى حد صفحه أو صفحتين . و اختار هو مختار الهمدانى رحمه الله باستناد الكتاب و السنّه و قال المحقّق الهمدانى: «مقتضى ظاهر الكتاب و السنه و كذا فتاوى الأصحاب اعتبار اعتراض الفجر و تبيّنه فى الأُفق بالفعل فلا يكفى التقدير مع القمر لو أثّر فى تأخّر تبين البياض المعترض فى الأُفق» و سيأتى بيان إنّه لما ذا قال ظهور «فتاوى الأصحاب» مع أنّ هذه المسأله لم تكن معنونه فى كلمات الفقهاء .

و العمده هو البحث عن الكتاب

شأن نزول و مفاد قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَهَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ

و هو قوله تعالى: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَهَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا ما كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ» ١ .ذكر المفسرون ذيل هذه الآيه وجوهاً فى وجه نزولها و قال الطبرسى رحمه الله فى المجمع: «روى على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه رفعه إلى أبى عبد اللّه عليه السلام : قال كان الأكل محرّماً فى شهر رمضان بالليل بعد النوم و كان النكاح حراماً بالليل و النهار فى شهر رمضان و كان رجل من أصحاب رسول اللّه يقال له مطعم بن جبير أخو عبد اللّه بن جبير الذى كان رسول اللّه و كلّه بِفَم الشعب يوم أحد فى خمسين من الرماه و فارقه أصحابه و بقى فى اثنى عشر رجلاً فقتل على باب الشعب و كان أخوه

هذا مطعم بن جبير شيخاً ضعيفاً و كان صائماً فأبطأت عليه أهله بالطعام فنام قبل أن يفطر فلمّا انتبه قال لأهله قد حرم علىّ الأكل فى هذه الليله فلمّا أصبح حضر حفر الخندق فأغمى عليه فرآه رسول اللّه صلى الله عليه و آله فَرَقَّ له و كان قوم من الشباب ينكحون بالليل سرّاً فى شهر رمضان فأنزل اللّه هذه الآيه فأحلّ النكاح بالليل فى شهر رمضان و الأكل بعد النوم إلى طلوع الفجر» . فحاصل شأن النزول أنّه بعد تشريع الصوم كان هناك حكمان أحدهما تحريم مجامعه النساء فى ليله شهر رمضان مضافاً إلى حرمتها فى نهار رمضان لمن كان صائماً و ثانيهما عدم جواز الأكل و الشرب بعد النوم فإنّ نام بعد أكل العشاء و استيقظ قبل الفجر فلا يجوز له السحور أى ما يسمى بالفارسيه ب«سحرى» فجواز أكل السحور كان لمن لم ينم فى الليل .و لمّا وقع اغماء الشيخ و تخلّف الشباب تغيّر الحكم و جوّز الشارع أكل السحور بعد النوم و الجماع فى الليل و لا يخفى أن الأمر فى قوله تعالى: «باشِرُوا» و فى قوله تعالى: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا» فى مقام رفع الحظر و لا يدلّ على الوجوب ، بمعنى أن المباشره و الأكل و الشرب فى الليل كان ممنوعاً و محظوراً و الآن لا بأس بها .

الكلام فى الغايه أى غايه قوله تعالى حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض

اشاره

إلى هنا اتضح شأن نزول الآيه و مفادها إلى الغايه أى «حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» و الكلام هنا فى الغايه و من المعلوم انّ العرف يستفيد منها بمناسبه شأن النزول و خصوصيات الآيه جواز المباشره و الأكل و الشرب إلى تبين طلوع الفجر أمّا بعده فلا و المؤيّد لهذا المطلب قوله بعد ذلك «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ» بمعنى انّ إباحه هذه الاُمور تنتهى بمجرّد طلوع الفجر و عليكم من بعد طلوع الفجر إتمام الصيام إلى الليل .

و المهم توضیح هذه الغایه و من المؤسف أنّ أکثر الکتب التی الّفت فی توضیح آیات الأحکام و بعض التفاسیر التی راجعتها لم أجد توضیحاً وافیاً بالنسبه إلی هذه الغایه مع إنّ ثمره مهمه فقهیّه تترتّب علی هذه الفقره و قبل توضیح هذه الغایه نقدم مقدّمه عبّر عن هذه المقدّمه فی بعض الکتب بعنوان «الضابطه» .الضابطه: و هو أنّ العناوین و المفاهیم المأخوذه فی موضوعات الأحکام و خصوصیات الأحکام ظاهره فی الفعلیه أو لا. .مثال ذلک أنّه إذا قال الشارع فی دلیل: «الماء المتغیّر نجس» أو قال الفقهاء فی الرسائل العملیه أو الکتب الفقهیه: «إذا تغیّر الماء الطاهر أحد أوصافه الثلاثه – اللون و الرائحه و الطعم – بملاقاه نجس العین یصیر نجساً و لو کان الماء عشره اکرار» . فما المراد بالتغیر ، هل التغیر فعلی و تحقیقی بمعنی أنّه إذا تغیر رائحته یستشمّ منه الرائحه بالفعل و إذا تغیر لونه یری تغیره کالدم الذی اریق فی الکرّین من الماء و صار الماء أحمر أو أنّ المراد بالتغیّر هو الأعم من الفعلی و التقدیری کما إذا اریقَتْ ماده کیمیاویه فی الماء ثمّ اریق دم کثیر فیه بنحو لو لم تکن تلک الماده فی الماء لتغیّر لونه ، هل هو نجس أو لا .یذکر المحققون هنا تلک الضابطه و یقولون ظاهر العنوان المأخوذ فی موضوع الدلیل الفعلیه أیّ الماء المتغیّر بالفعل ، ففی المثال لا یحکم بالنجاسه لأنّ التغیر هنا «تقدیری» أو «لولائی» بمعنی أنّه لو لا الماده لأثّر الدم فی الماء لکنّها مانعه عن التغیّر بالفعل .و استثنی الفقهاء من هذه القاعده عنوان العلم و الیقین و أمثال ذلک فإنّه إذا أخذ فی الدلیل فلا موضوعیه له بل هو طریق إلی الواقع کقوله «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم أنه نجس» .أو «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» .

و لا- خصوصیه لعنوان العلم بل یجوز قیام البیّنه مقامه فیثبت بها نجاسه الشیء أیضاً و هکذا یجوز قیام الاستصحاب مقام العلم فیثبت به نجاسه الشیء أیضاً .

و هکذا یجوز قیام أخبار ذی الید مقامه کما إذا أخبر صاحب البیت بأنّ هذه السجاده نجسه فیثبت بأخباره نجاستها و إخباره حجّه و لو لم تحصل مظنّه أو علم بالنجاسه .فتحصل أن هنا ضابطتین الأولی بالنسبه إلی المستثنی منه و هی إنّ موضوعات الأحکام ظاهره فی الفعلیه و لعناوین الموضوعات خصوصیّه و موضوعیّه .و الثانیه بالنسبه إلی المستثنی و هو عنوان العلم و الیقین و أمثال ذلک کالتبیّن و لا- خصوصیّه عرفاً لهذه العناوین و لذا یجوز قیام غیره کالأماره و الأصل مقامه .ثمّ إذا اتضح هاتان الضابطتان نرجع إلی قوله تعالی: «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» فنقول: أوّلاً- أنّ الخیط الأبیض هو الفجر الصادق الذی یشبه الخیط لقلّه عرضه و هو بنحو أفقی فی السماء و یتزاید شیئاً فشیئاً .و ثانیاً: أنّ الخیط الأسود عباره عن اللیل و عبّر عنه بالخیط أیضاً لوجهین أمّا للمشاکله (۱) التی من المحسنات البدیعیه التی ذکرت فی المطول و المختصر بمعنی أنه لمّا عبّر عن الفجر بالخیط الأبیض عبّر عن اللیل بالخیط الأسود للمشاکله فی التعبیر و إمّا للمقایسه بین الخط الأبیض و ما یشغل من اللیل فإنّ الخیط الأبیض یشغل بمقدار خیط أسود من اللیل و أنّه یزول بالخیط الأبیض مثله من السواد و هذا الوجه یمکن استفادته من المجمع بالتأمّل و إن لم أقل أنه یرید ذلک جزماً .و ثالثاً: أنّ قوله «مِنَ الْفَجْرِ» احتمالات ثلاثه: التبعیضیه و التبیینیه و النشویه

۱- ۱) . قال الخطیب القزوینی فی تلخیص المفتاح: المشاکله و هی ذکر الشیء بلفظ غیره لوقوعه فی صحبته تحقیقاً أو تقدیراً (مختصر المعانی ، ص ۱۹۰) .

الأوّل أنّه للتبعيض و على هذا «من» متعلّق بالخيط الأبيض (۱) و معنى الآيه هكذا «حتّى يتبين الخيط الأبيض الذى هو بعض الفجر» و البعضيه بحسب شروع الفجر حيث إنّ الفجر الصادق فى شروعه كالخيط الأبيض الدقيق و قليل العرض ثمّ بتقرّب الشمس إلى الأفق يصير البياض عريضاً يعترض شيئاً فشيئاً . و الإمام الخمينى جعل هذا الاحتمال بعيداً عن ظاهر الآيه (۲) .و الثانى: أنّه للتبيين و فى هذا الفرض احتمالان:أحدهما: و هو الذى عليه المفسّرون - أنّه يُبيّن الخيط الأبيض الّذى هو فاعل «يَتَبَيَّنَ» و نقل أهل التفسير أنّ عدى بن حاتم بعد نزول الآيه توهّم أنّ معناها عدم جواز الأكل و الشرب حتّى إذا بلغ بياض السماء إلى حدٍّ يتميز الخيط الأبيض من الخيط الأسود و لذا أخذ بيده خيطاً أبيض و خيطاً أسود (۳) .و نقل بعض أنه أخذ عقالين أسود و أبيض و وضعهما تحت فراشه و آخر الليل كان يستيقظ و ينظر إليهما و لكنّه لمّا لم يتمكن من التميّز إلّا بعد مضى زمان كثير من طلوع الفجر راجع النبى و نقل ما فعل فضحك رسول اللّه صلى الله عليه و آله و قال صلى الله عليه و آله : ليس معنى الآيه ما فهمتَ بل المقصود من الخيط الأبيض هو الفجر و النهار و المقصود من الخيط الأسود الليل .فعلى هذا الاحتمال أعنى من للتبيين و أنّها مبيّنه للخيط الأبيض فمعنى الآيه هكذا «حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ أىّ الفجر» و بناءً على هذا الاحتمال الفجر

۱- ۱) . مراده الشريف أنّه متعلّق بأحد أفعال العموم مثل «ثابتاً» و هو حال للخيط الأبيض .

۲- ۲) . قال فى رسالته الشريفه: «و أمّا جعل «من» تبعيضيه فبعيد كما لا يخفى» (رساله فى تعيين الفجر ، ص ۱۳ فى الليالى المقمره) و لعلّ وجهه إنّ الفجر هو أول ظهور الضوء و شروعه و لا فرض للكلّ و البعض هنا .

۳- ۳) . قال فى المجمع: روى أنّ عدى بن حاتم قال للنبى: إنّى وضعت خيطين من شعر أبيض و أسود فكنت انظر فيهما فلا يتبين لى فضحك رسول اللّه صلى الله عليه و آله حتّى رؤيت نواجذه ثمّ قال يا ابن حاتم إنّما ذلك بياض النهار و سواد الليل (مجمع البيان ، ج ۱ ، ص ۲۸۱ ، منشورات مكتبه آيه اللّه العظمى المرعشى النجفى) .

شیء و التبین شیء آخر .و ثانیهما: أنّه یبیّن نفس التبین و هذا الاحتمال فی کلام الإمام الخمینی و جعله ظاهر الآیه و کأنّ الفجر یبین مجموع الفعل و الفاعل و المفعول «یتبیّن الخیط الأبیض من الخیط الأسود» و معنی الآیه أنه یجوز الأکل و الشرب حتّی یتبین لکم الخیط الأبیض عن الخیط الأسود و هذا التبین هو الفجر .و العجب أنه رحمه الله لم یذکر الاحتمال الأوّل الذی ذکره المفسرون حتّی بنحو الاحتمال و کأنه التزم بأنّ «مِنَ» لو کان للتبیین کانا بیاناً للتبین فقط لا غیر .و هذا الاحتمال اساس فتواه بتأخیر الصلاه و الصوم هو هذا المطلب فإنه من جههٍ استبعد احتمال التبعیض و من جهه اخری التزم بکون «مِنَ» للتبیین بالمعنی الثانی و إنّ التبین هو الفجر و الفجر لم یتحقّق إلّا بعد غلبه ضوء الشمس علی ضوء القمر .و علی هذا الاحتمال الفجر عین التبین .و الثالث: أنه للنشوء - بمعنی أنّ التبین ناش عن الفجر و هذا الاحتمال فی الآیه یقول الإمام الخمینی قدس سره أنه من ابداعاتنا و لم نجده فی کلمات المفسرین (۱) .و علی هذا الاحتمال ، الناشئ أی التبین متأخر عن المنشأ أی الفجر و التبین شیء و الفجر شیء آخر و لازم هذا الاحتمال الالتزام بجواز الأکل و الشرب بعد الفجر إلی حصول التبین مع أنه لا یمکن الالتزام بجوازهما بعده و لذا ضعّف هذا الاحتمال (۲) .

۱- ۱) . لم یذکر المفسرون هذا الاحتمال و إلیک عباره الطبرسی؛ فی المجمع: «یحتمل «مِنَ» معنیین أحدهما أن یکون بمعنی التبعیض لأن المعنی من بعض الفجر و لیس الفجر کلّه ، عن ابن درید و الآخَر أنه للتبیین لأنّه بیّن الخیط الأبیض فکأنه قال الخیط الأبیض الذی هو الفجر» (مجمع البیان ، ج ۱ ، ص ۲۸۱ ، منشورات مکتبه آیه اللّه العظمی المرعشی النجفی) .

۲- ۲) . قال: انّ جعلها نشویه خلاف الظاهر بل هو احتمال أبدیناه و المفسرون جعلوها للتبیین أو التبعیض (رساله فی تعیین الفجر فی اللیالی المقمره ، ص ۱۳) .

و هنا بحث من جهه الحكم الظاهرى فى استدامه جواز الأكل و الشرب بمقتضى الاستصحاب فى ليله رمضان لمن لم يحرز طلوع الفجر و فى وجوب الإمساك فى النهار لمن لم يحرز غروب الشمس و هذا لا يرتبط بكلامنا الآن لأنّ كلامنا الآن فى الحكم الواقعى لا الحكم الظاهرى و الرجوع إلى الاستصحاب .و الفجر بنظره الشريف عين التبيّن و لكنّ بناءً على احتمال المفسّرين ، الفجر على نحوين امّا متبيّن و أمّا غير متبيّن كما انّ سائر العناوين كالنجاسه أمّا متبيّن سواء كان بالعلم أو البينه أو غيرهما و أمّا غير متبيّن .لا يقال بناء على نظره رحمه الله فإذا لم يتفحّص المكلّف عن الفجر لم يحصل التبين و الفجر .لانا نقول: التبين وصف للواقع و انّ له واقعيه فى الخارج و يحصل فى وقته و ان لم نُحقّق عنه و هذا كضوء سراج فى غرفه فإنه موجود و إن لم نفتح باب الغرفه و لم نَره الّا أنّ الذى يأكل السحور و يريد الصوم لا بد أن يحقق عنه حتّى لم يقع أكله بعد الفجر .

مُلخّص نظر الإمام الخمينى

و محصّل نظره أنّ من للتبيين لا للتبعيض و النشوء «و مِنَ » بيان لنفس التبين لا الخيط الأبيض و على هذا الفجر عباره عن تبين الخيطين و تميزهما و فى الليالى المقمره يقهر نور القمر على بياض الفجر بواسطه أصل وجود القمر أولاً و بواسطه قربه من الأُفق الشرقى ثانياً . و ذلك حيث إنّ ضوء القمر شديد و يمنع عن تبين البياض فى أوائل طلوع بياض الفجر و حينما تقرب الشمس من الأُفق و ينبسط الخيط الأبيض يتفوّق البياض على ضوء القمر و لا يتحقّق التبين بحسب الواقع أصلاً إلّا أنّه يتحقق واقعاً و لكنّه مستور بالنسبه إلينا و هذا مثل السراج الذى نوره

ضعیف فی قبال السراج الذی نوره شدید فنور الضعیف لا یتبین و لا یتمیز أصلاً هذا بیان کلامه قدس سره بفهمنا الناقص .و لنا فی هذه النظریه إشکالات:الأوّل: أنّ «من» التبیینیه لا تکون بیاناً للجمله بل بیاناً لکلمه واحده أو المضاف و المضاف إلیه أو الصفه و الموصوف (۱) .و الثانی: أنه لو سلّم أنّ «من» التبیینیه تکون بیاناً للجمله کما یکون بیاناً للمفرد فاللازم الاستظهار من الآیه بأنّ «من» فی الآیه بیان لأیّ شیء للجمله أو المفرد .و الثالث: أنّ الفجر هل یکون فیه إجمال حتّی یحتاج إلی التبین . هل له حقیقه شرعیه أو المتشرعیه کالصلاه ، و الظاهر أنّ العناوین التی مثل الفجر کزوال الشمس و غروبها لیس لهما حقیقه شرعیه أو المتشرعیه بل هما بمعناهما العرفی و اللغوی موضوعان للأحکام الشرعیه و الزوال أمر محسوس بالعین للإنسان و هکذا الغروب - أیّ استتار القرص فی الأُفق - أمر محسوس لمن یری الأُفق نعم جعل الشارع ذهاب الحمره المشرقیه عن الرأس أماره للغروب لمن یعیش فی البلاد التی لم یر الأُفق فیها کبلدنا «قم» .فمن البعید جداً خروج الشارع عن المعنی العرفی و اللغوی للفجر فالمستظهر من الآیه عدم کون الفجر عباره اخری عن التبین و لا یکون «من» للتبیین .ثمّ تقدّم انّ الاحتمالات فی الآیه بناء علی ما ذکره الإمام الخمینی بالنسبه إلی

۱- ۱) . و سیأتی انّ بعض الروایات الوارده فی تفسیر الآیه مثل صحیحه علی بن مهزیار - التی قال الإمام الخمینی بانها أظهر أخبار الباب فی إثبات مختاره - تدلّ بالصراحه علی بیانیّه الفجر للخیط الأبیض لا علی بیانیته لنفس التبین حیث ذکر فیها «الفجر یرحمک اللّه هو الخیط الأبیض المعترض» و العجب کل العجب أنه رحمه الله لم یذکر هذا حتّی بنحو الاحتمال فی الآیه .

«من» ثلاثه:التبعیض و التبیین و النشویه و بعد المراجعه إلی بعض الکتب المفصله کمغنی اللبیب لابن هشام لم نجد معنی النشوء ل «من» مع أنه ذکر خمسه عشر معنی لها نعم أحد هذه المعانی قابل للانطباق (۱) علی النشو و هو «من» بمعنی التعلیل کما فی الکتاب کقوله تعالی «مِمّا خَطِیئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً» ۲ أی الغرق ناشٍ من خطیئاتهم ، و کما فی الإشعار مثل الشعر المعروف لفرزدق فی مورد الامام زین العابدین «یُغْضی حیاءً و یُغْضی من مهابته»

أی الإغضاء ناشٍ من المهابه .فإذا کان المراد من النشو التعلیل فله وجه و أمّا بعنوان النشو فلا یوجد فی کلام المحققین من الأدباء .و أمّا «من» التبیینیه فهی لبیان الجنس و هذا الجنس و هو الذی فیه الإبهام و یعبّر عن الماهیه المبهمه ، بالجنس و معلوم انّ الجنس بالاصطلاح الأدبی غیر الاصطلاح المنطقی .و لذا یقول الألف و اللام لتعریف الجنس فیتضح انّ فی الجنس إبهاماً یرفع بالألف و اللام و الأمثله التی مثّلوا ب«من» التبیینیه تکون فی المفردات فی مقابل الجمله و لا یکون فی کلمات الأدباء إشاره إلی أن «من» لتبیین الجمله .فانقدح أولاً أنّه لا یکون «من» التبیین الجمله و ثانیاً: أنه لو فرض من الجهه الأدبیه وجود «من» لتبیین الجمله فنقول لا یمکن فرضه فی الآیه لنقطتین:الأولی: ما تقدّم من عدم وجود الحقیقه الشرعیه بل المتشرعیه للفجر کما

۱- ۱) . الظاهر انطباقه علی «من» الابتدائیه إذا کانت ناظره إلی منشأ الشیء مثل قوله تعالی «وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ» (انبیاء ۳۰) و لذا قیل فی قوله تعالی: «فَوَیْلٌ لِلْقاسِیَهِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِکْرِ اللّهِ» (الزمر ۲۱) انّ «من» للابتداء و فسّر الدسوقی بقوله: «یا ویلنا ویلاً نشأ من هذا» (شرح الدسوقی ج ۱ ، ص ۳۱۹) .

عرفنا وجداناً انّ الشارع لم يضع حقيقه شرعيه للزوال و الغروب .و الثانيه: أنه لو فسّر الشارع الفجر بالتبين لكان له وجه و لكنّه فعل فى الآيه بالعكس و فسّر التبين بالفجر و نحن نعلم انّ المعهود فى الألفاظ التى فيها حقيقه شرعيه كالصلاه مثلاً ، تفسيرها بماهياتها الشرعيه فتفسّر الصلاه بالأفعال و الأذكار و انّ أوّلها التكبير و آخرها التسليم و بعباره أخرى اللفظ موضوع و تعريفه محمول كما فى «الإنسان حيوان ناطق» و لا يعملون بالعكس «الحيوان الناطق إنسان» و فى الآيه بناء على ما ذكره الإمام الخمينى رحمه الله الفجر جعل بياناً للتبيين و هذا بعكس المعهود .فما ذهب إليه الإمام الخمينى قدس سره لا يمكن الالتزام به و الحال نطرح كلام الهمدانى رحمه الله .

كلام المحقّق الهمدانى فى المسأله

ذكر المحقق (۱) الهمدانى رحمه الله فى كلامه نكتتان: احداهما انّ «من» فى الآيه بيان للخيط الأبيض لا النفس التبيّن و مع ذلك يجب تأخير الصلاه و الصوم حتّى يقهر نور الفجر على نور القمر لانّ المأخوذ فى الآيه تبيّن الخيط الأبيض «حَتّى يَتَبَيَّنَ[لَكُمُ] الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» و ظاهر العناوين المأخوذه فى الأدلّه ، الموضوعيه فكما ذكرنا فى قوله «الماء المتغير نجس» انّ ظهور التغير فى التغير الفعلى

۱- ۱) . قال فى كتاب الصلاه (فى باب المواقيت) فى التنبيه الثانى هكذا: مقتضى ظاهر الكتاب و السنه و كذا فتاوى الأصحاب ، اعتبار اعتراض الفجر و تبيّنه فى الأُفق بالفعل ، فلا يكفى التقدير مع القمر لو أثّر فى تأخّر تبيّن البياض المعترض فى الأُفق ، و لا يقاس ذلك بالغيم و نحوه فإنّ ضوء القمر مانع عن تحقق البياض ، ما لم يقهره ضوء و الغيم مانع عن الرؤيه ، لا عن التحقق و قد تقدّم فى مسأله التغير التقديرى فى مبحث المياه من كتاب الطهاره ماله نفع فى المقام ، (مصباح الفقيه ، ج ۲ ، ص ۲۵) .

لا التقـديرى فكـذلك هنا لا بـد من تحقق التبين بالفعل و فى الليالى المقمره ليس التبين فعلياً بل التبين تقـديرى و لولائى بمعنى إنه لو لاـ ضوء القمر لتبين الفجر و لكنّ مع وجود ضوء القمر لاـ وجود للتبين واقعاً فيجوز للمكلّف أن يأكـل و يشـرب إلى أن يتحقق التبين الفعلى .و ثانيتهمـا: الفرق بين الليالى المقمره و المغيمه و الحكم بوجوب التأخير فى الأوّل دون الثانى لانّ الغيم أمر عرضى و مانع عن الرؤيه كما يكون العمى فى الأعمى و العمش فى الأعمش و الذى يضعف بصره مانعاً عن رؤيه التبين بخلاف نور القمر فى الليالى المقمره و بعباره اخرى إنّما المشـكل فى الليالى المقمره فى المرئى أى الفجر بمعنى أنه لم يتحقق مع وجود ضوء القمر و المشكل فى الليالى المغيمه فى الرؤيه لا المرئى بمعنى انّ الفجر تحقّق و لكنّ الغيم مانع عن الرؤيه .

نقد نظريه الهمدانى رحمه الله

و فى كلاـمه نظر لمـا تقـدّم فى ضـمن الضـابطه الكليه من انّ ظـاهر العنـاوين و إن كان فى الموضوعيه كتغيّر الماء و لكن لهـذه القاعـده اسـتثناءً و هو انّ مـاده «العلم» و «اليقين» و نحوهمـا كـالتبيّن ظـاهره فى الطريقيه عرفاً .فما ذكر فى مباحث القطع فى علم الاُـصول – من انّ القطع امّـا موضوعى و أمّا طريقى و الموضوعى إمّا تمام الموضوع و إمّا جزء الموضوع و القطع الموضوعى إمّا أخذ بنحو الطريقيه و الكاشفيه و أمّا أخذ بنحو الوصفيه – لا ينافى ما ذكرنا هنا ، لانّ البحث فى ظهور الكلمات عرفاً و ماده العلم و اليقين و نحوهمـا ظـاهره فى الطريقيه إلّا أن تقوم قرينه على الموضوعيه فيمكن أخـذ العلم بنحو الموضوعيه فى الـدليل و لكنّه يحتاج إلى القرينه و الأصل عدمها . و لو سلّم عدم الفرق بين العلم و سائر العناوين

و انّها كلّها ظاهره فی الموضوعیه فأجیب بما أجاب به بعض الفحول من انّ فرق الهمدانی رحمه الله بین اللیالی المقمره و المغیمه بلا وجه لانّ الغیم فی المغیمه مانع عن رؤیه الفجر و کذلک فی المقمره أیضاً نور القمر مانع عن رؤیه الفجر لا انّ الفجر لم یتحقق .و مثال ما نحن فیه مثال وجود السراج الضعیف و السراج الشدید فإنّ الضوء الضعیف موجود و لکنّه مقهور ، لا أنه لیس بموجود أصلاً و کذلک ضوء القمر موجود و لکنّه مقهور لنور القمر .فمسأله اللیالی المقمره مثل اللیالی المغیمه بحیث إذا علمنا من الخارج طلوع الفجر - کما إذا علمناه بإخبار المنجمین - لا یجوز الأکل و الشرب فی رمضان سواء کان الغیم موجوداً أم کان ضوء القمر غالباً علی ضوء الفجر .أمّا «من» التبعیضیه فهو خلاف الظاهر لانّ معیار «من» التبعیضیه جواز وضع کلمه «بعض» بدلها مثل قوله تعالی: «فَمِنْهُمْ مَنْ قَضی نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ یَنْتَظِرُ» فبوضع کلمه «بعض» بدله لا یتغیر المعنی بخلاف الآیه فانّ وضع «بعض» لا یصحّ فی الآیه لوجهین:الأوّل: انّ الفجر غیر قابل للتبعیض حیث انّ الفجر هو الانشقاق و الانفجار و بمجرّد ظهور الخیط الأبیض یتحقق الانشقاق و لا انشقاق بعده حتّی یکون الانشقاق الأوّل بعضه .و الثانی: انّه تنخرم سَلاسه الآیه حیث یصیر المعنی «حتّی یتبین لکم الخیط الأبیض من الخیط الأسود بعض الفجر» .و المتحصّل ان «مِنَ» للتبیین و بیان للخیط الأبیض و التبین عنوان طریقی لا موضوعی خلافاً للهمدانی رحمه الله و لا تکون «مِنَ» بیاناً للتبیّن کما ذهب إلیه الإمام الخمینی و لا یتمّ «من» النشویه و لا «من» التبعیضیه .هذا تمام الکلام فی الآیه و الآن نبحث عن الروایات .

روایات الباب

اشاره

هنا روایات بعضها فی مقام تفسیر الآیه أو الاستشهاد بها و بعضها فی صلاه الصبح و أوّل وقتها من دون إشاره إلی الآیه .و أمّا الروایه التی فی تفسیر الآیه أو الاستشهاد بها - و هی التی عدّها الإمام الخمینی أظهر الأخبار و ادّلها علی مختاره -

صحیحه علی بن مهزیار:

اشاره

«قال: کتب أبو الحسن بن الحصین إلی أبی جعفر الثانی علیه السلام معی: جعلت فداک قد اختلف موالوک (موالیک) فی صلاه الفجر ، فمنهم من یصلّی إذا طلع الفجر الأوّل المستطیل فی السماء ، و منهم من یصلّی إذا اعترض فی أسفل الأُفق و استبان ، و لست أعرف أفضل الوقتین فأصلّی فیه ، فإن رأیت أن تعلّمنی أفضل الوقتین و تحدّه لی ، و کیف أصنع مع القمر و الفجر لا یتبین (تبین) معه ، حتّی یحمّر و یصبح ، و کیف أصنع مع الغیم و ما حدّ ذلک فی السفر و الحضر فعلت إن شاء اللّه ، فکتب علیه السلام بخطّه و قرأته: الفجر یرحمک اللّه هو الخیط الأبیض المعترض ، و لیس هو الأبیض صعداً فلا تصلّ فی سفر و لا حضر حتّی تبینه ، فإنّ اللّه تبارک و تعالی لم یجعل خلقه فی شبهه من هذا ، فقال:

کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فالخیط الأبیض هو المعترض الذی یحرم به الأکل و الشرب فی الصوم و کذلک هو الذی یوجب به الصلاه» (۱) .

سند الروایه

هذه الروایه مرویه بطریقین طریق الکلینی و طریق الشیخ و أمّا طریق الکلینی فهکذا: محمد بن یعقوب عن علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن علی بن مهزیار و الکلام فی هذا الطریق فی «سهل بن زیاد» فبعض وثّقه و قال انّ الأمر فی السهل

۱- ۱) . رسائل الشیعه ، ج ۲ ، أبواب المواقیت ، باب ۲۷ ، ح ۴ .

سهل و بعض ضعّفه أو قال بعدم توثيقه .و أمّا طريق الشيخ فهكذا: محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن الحصين (بن أبى الحصين) (۱) .و هذا السند و إن لم يكن فيه «سهل بن زياد» إلّا أنّ فيه «الحصين» و هو غير موثق بخلاف أبو الحسن بن الحصين الذى فى طريق الكلينى فإنه موثّق و بملاحظه وحده المكاتبه ، تعدّد الكاتب بعيد و الذى ينبغى أن يقال انّ فى طريق الشيخ تصحيفاً و انّ الصحيح أبو الحسن بن الحصين .

دلاله الروايه

و فى الروايه ثلاثه سؤالات: السؤال الأوّل: عن أوّل وقت صلاه الصبح و فى أوّل الوقت خصوصيتان:أحديهما: انّ الصلاه قبله باطله .و ثانيتهما: انّ الصلاه فيه أفضل و هذا السؤال الأول عن الشبهه الحكميه و انّ أول صلاه الصبح الفجر الكاذب أو الفجر الصادق .و الفرق بينهما ثلاثه الأوّل انّ الكاذب حالته عموديه و لذا عبّر عنه بالمستطيل و الصادق افقيه مع استداره و لذا عبّر عنه فى بعض الروايات بذنب السرحان .و الثانى: انّ الكاذب لمعانه و ضيائه فى الأوّل شديد و يضعف شيئاً فشيئاً ، و الصادق بالعكس لانّ الشمس تقرب من كره الأرض فيزداد ضياء الفجر الصادق شيئاً فشيئاً .و الثالث: انّ بياض الفجر الكاذب لا يتصل بالأُفق بخلاف بياض الفجر

۱- ۱) . التهذيب ، ج ۲ ، ص ۳۶ ، ح ۱۱۵ ، طبع دار الكتب الإسلاميه .

الصادق فإنّه يتصل بالاُفق و لذا عبّر فی الروایه بأنه «اعترض فی أسفل الاُفق» .ثمّ کتب الراوی «لستُ أعرف أفضل الوقتین فأصلّی فیه» و لیس مراده أفضل الوقتین بل بقرینه ما بعده مراده انّه لم أعرف أصلَ وقت صلاه الصبح حتّی أصلی فیه .الثانی: السؤال عن الصلاه فی اللیالی المقمره و المغیمه (۱) و ظاهر هذا السؤال بقرینه «حتّی یحمرّ و یصبح» عن الشبهه الموضوعیه ، یعنی انّ الفجر حصل و لکن لا یتبیّن حتّی یحمر و یصبح و القرینه الاُخری عطف بحث الغیم إلی بحث القمر و قال «کیف أصنع مع الغیم» . و یمکن إرجاعه إلی الشبهه الحکمیّه بمعنی انّ السائل یسأل عن أوّل الوقت فی اللیالی المقمره و المغیمه بأنه هل هو نفس الفجر الواقعی و إن لم یتبیّن لنا أو الفجر مع التبین بالنسبه إلینا .الثالث: السؤال عن الفجر فی السفر و الحضر (۲) و انّ الحکم فیهما واحد أو لا ـ و هذا السؤال عن الشبهه الحکمیه قطعاً . و قوله «فعلتُ إن شاء اللّه» جزاء لقوله «فان رأیت تعلمنی» .ثمّ بعد اتّضاح السند و الدلاله فلنا بحث مع الإمام الخمینی قدس سره و بحث مع المحقق الهمدانی رحمه الله .امّا بالنسبه إلی کلام الإمام الخمینی فإنّه قدس سره التزم ب «مِن» التبیینیه و انّ الفجر بیان لنفس التبین و هذه الروایه – التی قال هو بأنّها أظهر روایات الباب – تدل

۱– ۱) . «و کیف أصنع مع القمر و الفجر لا یتبیّن معه ، حتّی یحمرّ و یصبح و کیف أصنع مع الغیم» و أعلم أنّ فی نسخه الشیخ بدل «الغیم» «القمر» و الظاهر انّه زیاده لانّه تکرار رکیک مضافاً إلی أنّ صاحب الوسائل یذکر اختلاف النسخ و لکن مع ذلک هنا یقول بعد نقل الکلینی: «إن الشیخ ذکر مثله» من دون إشاره إلی اختلاف فعلم أن نسخه التهذیب عند صاحب الوسائل هو «الغیم» أیضاً .

۲– ۲) . «و ما حدّ ذلک فی السفر و الحضر» .

بالصراحه على بيانيّه الفجر للخيط الأبيض لا لنفس التبيّن .إن قلت: لعل «المعترض» فى قوله «و الفجر . . . هو الخيط الأبيض المعترض» بمعنى «المتبيّن» و يتمّ مراد الإمام الخمينى قدس سره .قلت: فى الروايه قرينه قطعيّه على انّ المعترض فى مقابل المستطيل لا بمعنى المتبيّن لانّه أولاً قال بعد ذلك «و ليس هو الأبيض صعداً» يعنى ليس الفجر الصادق هو المستطيل و ثانياً قال: «فلا تصلّ فى سفر و لا حضر حتّى تبيّنه» فلو كان «المعترض» بمعنى «المتبيّن» لما كان معنىً لقوله «حتّى تبيّنه» لأنه لا معنى لتبين المتبيّن ، فالضمير المفعولى فى «تبيّنه» راجع إلى الفجر و الفجر تارةً متبين و تارةً غير متبيّن كما انّ سائر الواقعيات كخمريه هذا المائع تارةً متبين و تارةً غير متبيّن .و أمّا بالنسبه إلى كلام المحقّق الهمدانى رحمه الله حيث جعل «من» بياناً للخيط الأبيض و لكنّه التزم بموضوعيه التبين لا طريقيته فنقول ، هل للروايه بيان زائد على موضوعيه التبين أكثر ممّا فى الآيه أو لا ، الظاهر إن تعبير الروايه عين تعبير الآيه و الإمام عليه السلام استدل بنفس الآيه فلمّا قلنا انّ التبين فى الآيه طريقى لا موضوعى فنقول فى الروايه كذلك .ثمّ التأمّل فى الروايه يقتضى بأنّ الامام عليه السلام أجاب بسؤالين من السؤالات الثلاثه للراوى أحدهما ملاك أوّل وقت صلاه ، الصبح و ثانيهما عدم الفرق بين السفر و الحضر ، و أمّا السؤال المهمّ الذى عنى به السائل و هو أوّل الوقت فى الليالى المقمره و المغيمه فلم يُجِب بحسب الظاهر .فما نقول فى توجيه هذا المطلب؟نقول هنا أربعه احتمالات: الأوّل انّ الإمام لم يُجِب هذا السؤال أصلاً و هذا بعيد لأنّه عليه السلام أجاب بالسؤالين و لا تكون خصوصيه فى السؤال الثالث فكيف لا يجيبه مع عنايه السائل و اهتمامه بهذا السؤال .

الثانی: انّ الإمام أجاب بهذا السؤال و حکم بموضوعیه التبیّن فی مورد وجود نور القمر و الغیم و فیه انّ هذا الاحتمال مستلزم لما هو مخالف لقول جمیع الفقهاء و هو لزوم تأخیر الصلاه و الإمساک فی الصوم حتّی یتبیّن الفجر مع أنه لم یوجد فقیه حتّی الهمدانی و الإمام الخمینی ، التزم بالتأخیر فی اللیالی المغیمه .الثالث: ما استفید من ذیل کلام الإمام الخمینی فی رساله تعیین الفجر و إنّ الإمام علیه السلام أجاب و حکم بموضوعیه التبیّن فی مورد وجود القمر دون الغیم و الفرق بین اللیالی المقمره و المغیمه قد کان واضحاً عند السائل و إنّ الغیم أمر عرضی دون نور القمر و لذا فهم اختصاص الجواب بمورد وجود القمر .و فیه انّ الظاهر عدم إمکان تحمیل هذا الاحتمال بالروایه کما هو الظاهر .الرابع: أنّ الإمام أجاب بأنّ الفجر هو الخیط الأبیض و التبیّن عنوان طریقی لا موضوعی و هذا أنسب الاحتمالات بالروایه فإذا تبیّن و علم بانشقاق الفجر سواء کان بالرؤیه أو بإخبار المنجمین أو غیرهما تحقّق أوّل وقت صلاه الصبح و أوّل وقت إمساک الصوم و أمّا ما لم یتبین فیجوز بمقتضی استصحاب عدم دخول الوقت إتیان النافله اللیلیه و عدم جواز الدخول فی صلاه الصبح و جواز الأکل و الشرب فی رمضان .فتحصّل انّ کلام الإمام الخمینی فی بیانیه «من» لنفس التبیّن غیر تامّ من أساسه لصراحه الروایه فی بیانیه «من» للخیط الأبیض و کلام الهمدانی فی موضوعیه التبیّن مخدوش بما ذکرنا فی الاحتمال الرابع و إن التزم ببیانیه «من» للخیط الأبیض .هذا تمام الکلام فی صحیحه علی بن مهزیار .و أمّا الروایات التی فی صلاه الصبح و أوّل وقتها فهی علی ثلاثه طوائف: قسم ذکر الفجر بعنوان أوّل وقت صلاه الصبح و قسم ذکر طلوع الفجر و قسم ذکر

انشقاق الفجر .امّا فی القسم الأوّل فروایات استدلّ بها علی موضوعیه التبیّن و وجوب تأخیر الصلاه و الإمساک .منها: صحیحه علی بن عطیه عن أبی عبد اللّه علیه السلام : انّه قال: الصبح (الفجر) هو الذی إذا رأیته کان معترضاً کأنّه بیاض نهر سوراء (۱) .رواها المشایخ الثلاثه ، الصدوق و الطوسی و الکلینی ، و فی نسخه الوافی (۲) للمحدّث الکاشانی بدل «بیاض سوراء» «نباض سوری» بالألف المقصوره لا ـ الممدوده و النباض من نبض أیّ سال الماء و جری فبناء علی البیاض ، مراده بیاض نهر سوری و بناءً علی النباض سیلان هذا النهر قال فی الوافی «سوری» بالمقصوره

۱- ۱) . وسائل الشیعه ، ج ۳ ، أبواب المواقیت ، باب ۲۷ ، ح ۲ ، قال فی التنقیح: «و قد یناقش فی سندها بأنّ علی بن عطیه الراوی لها و إن کان ثقه ، وثّقه النجاشی فی ترجمه أخیه الحسن إلّا أنّ فی طریق الصدوق إلیه علی ابن حسان و هو مردّد بین الواسطی الثقه ، و الهاشمی الضعیف و قد قال النجاشی فی حقّه: علی بن حسان الکبیر الهاشمی . . . ضعیف جداً ذکره بعض أصحابنا فی الغلاه فاسد الاعتقاد ، له کتاب تفسیر الباطن ، تخلیط کلّه و عن ابن فضال انّه کذاب و قال العلّامه ، انّ له کتاباً سمّاه کتاب تفسیر الباطن لا یتعلق من الإسلام بسبب هذا .و الصحیح انّ طریق الصدوق إلی الرجل صحیح ، إذ الظاهر انّ علی بن حسان الواقع فیه هو الواسطی الثقه ، لأن الصدوق قدس سره روی فی الفقیه عن علی بن حسان عن علی بن عطیه ، و لیس هذا إلّا الواسطی فإنّ الهاشمی لا یروی إلّا عن عمّه عبد الرحمن بن کثیر و لم یعلم له أیه روایه عن علی بن عطیه أو غیره .علی انّ الروایه رواها کلّ من الکلینی و الشیخ (قدس سرهما) بطریق صحیح أو حسن - باعتبار إبراهیم بن هاشم - إذاً فالروایه غیر قابله للمناقشه من حیث السند» (التنقیح ، کتاب الصلاه ، ج ۱ ، ص ۲۸۱) .

۲- ۲) . و قال صاحب الوافی: «النباض بالنون و الباء الموحّده من نبض الماء إذا سال و ربما قرأ بالموحّده ثمّ الیاء المثناه من تحت (البیاض) و سوری علی وزن بُشری موضع بالعراق و المراد بنباضها أو بیاضها، نهرها کما دلّ علیه خبر هشام بن الهذیل «حین یعترض الفجر فتراه مثل نهر سوری» و قال الطریحی فی مجمع البحرین فی ماده نبض «یقال نبض العِرق بالکسر ینبض نبضاً و نبضاناً إذا تحرک» و قال فی ماده «سور» (سوری کطوری و قد تمد (سوراء) بلده بالعراق من أرض بابل من بلاد السریانیین و فی الحدیث «و قد سأل عن الفجر قال إذا رأیته معترضاً کأنّه بیاض نهر سوری» و یرید الفرات).

کبشری موضع بالعراق و فی هذا الموضع نهر یسمی بنهر سوری و هذا النهر بالاحتمال القوی منشعب من الفرات و خصوصیته انّ جریان الماء و سیلانه فی هذا النهر محسوس بخلاف الدجله و الفرات کان جریان الماء فیهما لا یحس بالمشاهده و یشبه بالماء الراکد و کأنه لا یحسّ جریانه إلّا من دخل فیهما و لذا شبّه الفجر بنهر سوری لا بالدجله و الفرات و لمّا کان سیلانه کان محسوساً لذا یقال «نباض سوری» أیّ سیلان مائها و یقال «بیاض سوری» بلحاظ مقایسته بطرفی النهر .و الفجر یجلب النظر من وجهین:الأوّل: الخیط الأبیض و کونه محفوفاً .الثانی: سیلان ضوء الفجر بالنسبه إلی السواد الذی فی طرفیه .و استدلّ بهذه الروایه لموضوعیه التبیّن حیث قال الإمام علیه السلام فی الروایه: «إذا رأیته کان معترضاً کأنّه بیاض نهر سوراء» فللرؤیه دخل فی ماهیه الفجر و انّ الفجر ما رأیته معترضاً و فیه إنّ ظاهر الروایه إنّ للفجر حالتین: مرئیاً و غیر مرئی و إذا کان مرئیاً ، رأیته بنحو المعترض کأنه بیاض نهر سوراء ، لا- إنّ الفجر هو ما کان مرئیاً و انّ للرؤیه دخل فی ماهیته .و منها روایه هشام بن الهذیل عن أبی الحسن الماضی قال: سألته عن وقت صلاه الفجر فقال حین یعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء (۱) .و فی سند هذه الروایه هشام بن الهذیل و لیس له توثیق عام - کأن یکون فی طریق أسناد کامل الزیارات أو فی طریق أسناد تفسیر علی بن إبراهیم - و لا- توثیق خاص و لا تدلّ علی موضوعیّه التبین و ظاهرها مثل الصحیحه السابقه فی انّ للفجر حالتین و إذا کان مرئیاً رأیته بهذا النحو لا أنّ للرؤیه دخل فی الفجر و قلنا فی

۱- ۱) . وسائل الشیعه ، ج ۳ ، أبواب المواقیت ، باب ۲۷ ، ح ۶ .

ذیل روایه علی بن مهزیار انّ معنی کونه معترضاً لیس بمعنی التبین حتّی یکون للتبین و الرؤیه موضوعیه لتحقق الفجر .و منها: صحیحه أبی بصیر التی نقلها الصدوق و الکلینی: عن أبی بصیر لیث المرادی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام فقلت: متی یحرم الطعام و الشراب علی الصائم و تحلّ الصلاه صلاه الفجر فقال: إذا اعترض الفجر فکان کالقبطیه البیضاء فَثَمّ یحرم الطعام علی الصائم و تحلّ الصلاه صلاه الفجر . . .» (۱) . رجلٌ قبطیٌّ ، مَن وُلِد فی مصر و ثیابٌ قبطیه ، ما صنعت فی مصر و هی رقیقه بیضاء (۲) و ظاهر هذه الروایه انّ المشبه به أی القبطیه البیضاء - واقعیه خارجیه یمکن أنّ یتعلق به الرؤیه و یمکن أنّ لا یتعلق به الرؤیه فکذلک المشبّه - أی اعتراض الفجر - واقعیه خارجیه یمکن أن یتعلق به الرؤیه و یمکن أن لا تتعلق به و لا یکون للرؤیه و التبین خصوصیه لتحقق الفجر .و منها: صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله یصلّی رکعتی الصبح و هی الفجر إذا اعترض الفجر و أضاء حسناً» (۳) .و هذه الروایه استدلّ بها أیضاً علی موضوعیه التبیّن و لعلّها عند التأمّل أشدّ إیهاماً للموضوعیه .

۱- ۱) . نفس المصدر ، ح ۱ .

۲ - ۲) . قال فی مجمع البحرین فی ماده قبط «فی الحدیث: الفجر الصادق هو المعترض کالقباطی بفتح القاف و تخفیف الموحده قبل الألف و تشدید الیاء بعد الطاء المهمله ثیاب بیض رقیقه تجلب من مصر واحدها قُبطی بضمّ القاف نسبه إلی القبط بکسر القاف و هم أهل مصر و التغییر هنا للاختصاص کما فی الدُّهری بالضمّ نسبه إلی الدَّهر بالفتح و هذا التعبیر إنّما أعتبر فی الثیاب فرقاً بین الإنسان و غیره فأمّا فی الناس فیبنی علی اعتبار الأصل فیقول رجل قبطی و جماعه قبطیه بالکسر لا غیر و منه حدیث من ردّ اللّه علیهم أعمالهم فجعلها هباءً منثوراً قال علیه السلام : أما و اللّه و کانت أعمالهم أشدّ بیاضاً من القباطی» .

۳- ۳) . وسائل الشیعه ، ج ۳ ، أبواب المواقیت ، باب ۲۷ ، ح ۵ .

و فیه أوّلاً أنّ تأخیر النبی صلاته صلی الله علیه و آله حتّی أضاء الفجر حسناً لا یدلّ علی الوجوب بل یحتمل أن التأخیر مستحب و الرسول صلی الله علیه و آله کان یعمل علی طبق الاستحباب .و ثانیاً: ظاهر الروایه بقرینه روایات اخر - کما قلنا فی الروایات السابقه - أنّ تأخیر النبیّ صلاته صلی الله علیه و آله حتّی اضاءه الفجر حسناً کان فیما رُؤی الفجر من دون وجود مانع کنور القمر أو الغیم لا أنّه یؤخّر فی اللیالی المغیمه أیضاً حتّی یذهب الغیم .و منها روایات اخری أضعف دلاله مما ذکر و لذا نُعرض عن ذکرها .و أمّا فی القسم الثانی - الذی ذکر طلوع (۱) الفجر بعنوان أوّل وقت صلاه الصبح لا نفس الفجر - فروایات .منها: موثّقه معاویه بن وهب عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی جبرئیل رسول اللّه صلی الله علیه و آله بمواقیت الصلاه فأتاه حین زالت الشمس فأمره فصلّی الظهر . . . ثمّ أتاه حین طلع الفجر فأمره فصلّی الصبح . . . (۲) .و منها: موثّقه زراره قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لا یصلّی من النهار شیئاً حتّی تزول الشمس . . . فإذا طلع الفجر و أضاء صلّی الغداه (۳) .و هذه الروایه موثّقه بموسی بن بکر فإنه ثقه و إن کان واقفیاً .هنا نکته أساسها من آیه اللّه العظمی البروجردی قدس سره و هی انّ المعروف بین الفقهاء عدم الإطلاق لفعل المعصوم من جهه و عدم وجوبه و لزومه من جهه اخری لانّ الفعل یمکن وقوعه بنحو الاستحباب و لکنّ المهمّ انّ هذا صحیح فیما کان الناقل

۱- ۱) . و ورد فی سوره القدر انّ انتهاء لیله القدر طلوع الفجر و انّ هذه اللیله سلام حتّی مطلع الفجر «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ» .

۲- ۲) . وسائل الشیعه ، ج ۳ ، أبواب المواقیت ، باب ۱۰ ، ح ۵ .

۳- ۳) . وسائل الشیعه ، ج ۳ ، أبواب المواقیت ،باب ۱۰ ، ح ۳ .

و الحاکی غیر المعصوم و أمّا إذا کان الناقل عن فعل النبیّ مثلاً هو المعصوم ، و حکایته فی مقام بیان حکم اللّه الواقعی ، فهنا نتمسک بالإطلاق إذا لم یذکر قیداً ، کما کان نستظهر الوجوب إذا لم یکن قرینه علی خلافه .و منها: روایه عبید بن زراره عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا تفوت الصلاه من أراد الصلاه ، لا تفوت صلاه النهار حتّی تغیب الشمس و لا صلاه اللیل حتّی یطلع الفجر و لا صلاه الفجر حتّی تطلع الشمس (۱) .و الظاهر انّ المراد بصلاه اللیل صلاه المغرب و العشاء لا نافله اللیل لانّه ذکر فی مقابل صلاه النّهار نعم هل یوجد معارض لهذه الروایه فی وقت صلاه المغرب و العشاء فموکول إلی بحث تحدید وقت العشاءین .و منها: صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام (فی حدیث) قال: إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداه (۲) .و منها: موثّقه موسی بن بکر من زراره عن أبی جعفر علیه السلام قال: وقت صلاه الغداه ما بین طلوع الفجر إلی طلوع الشمس (۳) .و منها: موثقه عمّار بن موسی عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل إذا غلبته عینه أو عاقه أمرٌ أن یصلّی المکتوبه من الفجر ما بین أن یطلع الفجر إلی أن تطلع الشمس و ذلک فی المکتوبه خاصّه (۴) .و أمّا فی القسم الثالث - الذی ذکر الانشقاق بعنوان أوّل وقت صلاه الصبح - فروایات .

۱- ۱) . نفس المصدر ، ح ۹ .

۲- ۲) . وسائل الشیعه ، ج ۳ ، أبواب المواقیت ، باب ۲۶ ، ح ۲ .

۳- ۳) . نفس المصدر ، ح ۶ .

۴- ۴) . نفس المصدر ، ح ۷ .

منها: صحیحه الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام : قال: «وقت الفجر حین ینشقّ الفجر إلی أن یتجلّل الصبح السماء . . .» (۱) .و منها: روایه عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «لکلّ صلاه وقتان و أوّل الوقتین أفضلهما و وقت صلاه الفجر حین ینشقّ الفجر إلی أن یتجلّل الصبح السماء...» (۲).و البحث هنا فی انّ طلوع الفجر و انشقاقه أمر زائد علی نفس الفجر أو لا و بعباره أخری هل هما قیدان توضیحیان أو احترازیان .الظاهر إنّهما لیسا أمرین زائدین علی نفس الفجر سیّما بعد ملاحظه اللغه و انّ الفجر لغویاً هو الانشقاق و یستعمل الفجر فی الینابیع التی خرجت من الأرض و القرآن استعمل کلمه الفجر و التفجر و أمثالهما . و الآیه الشریفه «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ» فی انّ الفجر أوّل وقت صلاه الصبح و هو الخیط الأبیض فالطلوع و الانشقاق قیدان توضیحیان . و هذا یتّضح أکثر إن لاحظنا سوره القدر و انّ إتمام لیله القدر بطلوع الفجر «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ» فهل هذا الظهور الموضوعی للطلوع موجود فی الآیه أیضاً أو لا ، بمعنی أنه هل إتمام لیله القدر (۳) منوط بالتبیّن الخارجی لنا و انّ التبیّن له موضوعیه فی إتمام لیله القدر و طلوع الفجر أو لا .هل یتصور ان یقال انّ لیله القدر التی هی خیر من ألف شهر و لها برکات و آثار لا تتمّ حتّی یتبیّن لنا طلوعه ، مع انّ التبیّن یمکن له موضوعیه فی التکالیف و أمّا فی مثل «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ» الذی لا یرتبط بنا مستقیماً بل یبیّن آثار

۱- ۱) . وسائل الشیعه ، ح ۳ ، أبواب المواقیت ، باب ۲۶ ، ح ۱ .

۲- ۲) . نفس المصدر ، ح ۵ .

۳- ۳) . و لا یخفی انّ لیله القدر بحسب الروایات فی اللیالی المقمره .

و برکات لیله القدر سواء استفدنا منها أم لا ، فلا یمکن تصویر الموضوعیه للتبیّن ، فالآثار موجوده ما لم یتحقق الفجر واقعاً و انّ تحقق تمّت تلک الآثار سواء تری طلوع الفجر أم لا۔ فإضافه الطلوع إلی الفجر لا۔ یزید أکثر من نفس الفجر و هو الانشقاق الواقعی .مضافاً إلی انّ هنا نقطه أهم مما ذکر و هی تزیل غبار الشبهه فی الأدلّه اللفظیّه و هی انّ بعض الاُمور الکثیر الابتلاء صار مفعولاً۔ عنه من بعض الجهات عند عامه الناس و حتّی عند من له مرتبه من العلم و فی هذه الموارد لا۔ بدّ ان ینبّه الإمام علیه السلام و یتعرض له .و فیما نحن فیه نقول هذه المسأله أی مسأله اللیالی المقمره و المغیمه لیست من المسائل المستحدثه بل عند تشریع صلاه الفجر کان الناس مبتلی بها حیث انّ اللیالی المقمره فی کل شهر تشغل حدود عشر لیال بل أکثر و الغیم آنذاک کان أمراً متعارفاً فی بعض اللیالی و مع ذلک لم ینبّه الإمام علیه السلام فی روایه بذلک ، نعم یوجد فی سؤال السائل فی صحیحه علی بن مهزیار ، السؤال عن الفجر مع نور القمر و الغیم و لکن الإمام قدس سره لم یصرّح بالفرق بین اللیالی المقمره و المغیمه و بین غیرها أو بین اللیالی المقمره و بین المغیمه . و نحن استفدنا من هذه النقطه فی بعض موارد الفقه مثل مسأله الطواف حیث التزم الفقهاء بتضیق محل الطواف خلف حجر إسماعیل بمقداره و قالوا بقی هناک سته أذرع و نصف تقریباً فیجب انّ لا یتجاوز هذا الحدّ و لو تخلّف أعاد هذا الجزء فی الحدّ .و لکنّا قلنا بأنّ مقدار المطاف یلاحظ من الحجر و لا یضیق لانّه لو کان ضیّقاً فی هذه الناحیه لکانت کثره الابتلاء موجبه للتنبّه علیه و لو فی روایه واحده کما انّ الأئمه علیهم السلام تعرضوا لخصوصیات کثیره فی الحجّ و مع ذلک لم ترد روایه فی

هذا المورد (۱) .فعلی هذا فیما نحن فیه أولاً ـ لم یصرّح الإمام بالفرق بین اللیالی المقمره و بین المغیمه فی صحیحه علی بن مهزیار مع انّ الناس کانوا یبتلون باللیالی المقمره فی کل شهر و باللیالی المغیمه فی بعض الأحیان .و ثانیاً: لو صرّح فی هذه الروایه لما تکفی الذهاب المشهور علی عدم الفرق بین المقمره و المغیمه و غیرهما . و لا یخفی انّ عدم الفرق لا یحتاج إلی التذکار و التنبیه بخلاف وجود الفرق فإنّه یحتاج إلی التبیین و العجب انّ المشهور لم یتعرضوا هذه المسأله و أوّل من ذکرها صاحب الجواهر و مضی فی البحث باحتیاط التأخیر و أوّل من أفتی بلزوم التأخیر المحقّق الهمدانی و قال هذا ظاهر فتاوی الأصحاب مع أنّ مقصوده إن کان تصریح الأصحاب فهو ممنوع لعدم تعرضهم بهذه المسأله أصلاً و إن کان مراده انّ ظاهر کلماتهم اعتبار اعتراض الفجر و تبیّنه فی الأُفق بالفعل فهو صحیح و لکن لا بدّ أن یعتبر مع القمر و الغیم و لکنّهم لم یعتبروا فی مورد الغیم و المحصّل انّ الکلام الأخیر – و هو لزوم التنبیه علی أمر مغفول عنه مع کثره الابتلاء

---

۱ – ۱) . قال دام عزّه الوارف فی «تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله»: «مستند الضیق بالمقدار المذکور هو الجمع بین الروایه المتقدّمه الدالّه علی انّ حدّ الطواف بین البیت و المقام و بین ما تقدّم ممّا دلّ علی انّ الحجر لا یکون جزءاً من البیت بل یکون بجمیع أجزائه خارجاً عنه و علیه فاللازم ملاحظه الحدّ فی جانبه من نفس البیت و استثناء مقدار الحجر الذی هو قریب من عشرین ذراعاً فلا یبقی إلّا سته أذرع و نصف تقریباً و یتحقق الضیق جداً .هذا و الظاهر عندی عدم تحقق الضیق من ناحیه الحجر بوجه و انّ مقدار المطاف یلاحظ من الحجر و ان کان خارجاً عن البیت بجمیع أجزائه و ذلک لانّه لو کان محلّ الطواف ضیقاً فی هذه الناحیه لکانت کثره الابتلاء مقتضیه بل موجبه للتعرض له صریحاً و التنبیه علیه و لو فی روایه واحده مع انّه لا یوجد ذلک فی شیء من الروایات و لم یتحقّق التنبیه علی ذلک و لو فی مورد فیکشف ذلک عن عدم تحقق الضیق أصلاً و انّ المقدار المذکور یلاحظ فی ناحیه الحجر من الحجر و انّ کان خارجاً عن البیت فتدبّر . (تفصیل الشریعه ، کتاب الحج ، ج ۴ ، ص ۳۷۶) .

به - مع الغمض عن الآیه و الروایات ، یوجب الاطمئنان بعدم لزوم تأخیر الصلاه و الإمساک و لا فرق بین اللیالی ، مغیمه کانت أو مقمره أو غیرهما و لو ثبت الفرق واقعاً لزم التنبیه علیه لا مره واحده بل مرات عدیده .

الأصل العملی فی المسأله

اشاره

و لو فرضنا الإجمال فی الأدلّه اللفظیه و لم تدلّ علی قول أحد طرفی النزاع أی قول المشهور و مقابلهم فهل یجری الاستصحاب أو لا؟

الشبهه الموضوعیه

و لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الشبهه الموضوعیه و یجوز للمکلّف إذا شکّ فی اللیالی المغیمه «هل طلع الفجر أو هل تبیّن الفجر علی القولین المتقدمین» أن یُجری استصحاب عدم الطلوع أو عدم التبیّن حتّی یستیقن أو تقوم به البینه .

الشبهه الحکمیه

و أمّا الشبهه الحکمیه بمعنی إنا لا نعلم هل جعل الشارع ملاک أوّل وقت صلاه الصبح واقع الخیط الأبیض أو تبیّنه فهنا استصحابان استصحاب فی الموضوع و استصحاب فی الحکم .امّا الاستصحاب الموضوعی فی الشبهه الحکمیه فلا یجری للعلم الإجمالی بأنّ عدم جواز الأکل امّا مغیّاً بالطلوع أو بالتبیّن و الأصل النافی فی أطراف العلم الإجمالی إمّا لا یجری رأساً أو یجری و لکن یسقط بالتعارض .لا یقال أنا بعد طلوع الفجر و قبل تبیّنه ، تُجری الاستصحاب فی اللیل لأنّا نشکّ فی معنی اللیل و الأصل بقاء اللیل .

لأنّا نقول: أولاً جريان استصحاب الليل بنحو الشبهه الموضوعيه فلا إشكال فى جريانه بمعنى انّا نستصحب الليل عند الشكّ فى طلوع الفجر و لكنّ جريانه بنحو الشبهه الحكميه فلا- لأنّ الشبهه حينئذٍ مفهوميه و لا شكّ فى الخارج حيث إنّ طلوع الفجر قد حصل و تبيّنه لم يحصل بعدُ .و أدلّه الاستصحاب ناظره إلى الخارج لا إلى المفهوم و لا يقين من بدو الأمر بأنّ الليل إلى طلوع الفجر أو إلى تبين الفجر ، بل نعلم انّ الليل إن كان إلى طلوع الفجر فقد حصل و إن كان إلى تبيّن الفجر فلم يحصل بعدُ ، فلا شك فى متيقن سابق (1) .و ثانياً: إنّ الحكم فى الآيه لم يترتّب على عنوان الليل أو عدمه بل ترتّب جواز الأكل و الشرب مغيّا بطلوع الفجر أو تبيّنه بمعنى انّ غايه الأكل و الشرب امّا طلوع الفجر أو تبيّنه .و ثالثاً: انّ استصحاب الليل انّ كان لإثبات الليل فلا يكون هو موضوع الدليل و إن كان لإثبات انّ الغايه نفس التبيّن لا طلوع الفجر فهو أصل مثبت .و أمّا الاستصحاب الحكمى فى الشبهه الحكميه فلا إشكال فى جريانه بمعنى إنا

۱- ۱) . فليس لنا يقين و شكّ تعلّقا بشىء واحد حتّى نُجرى الاستصحاب فيه بل لنا يقينان: يقين بطلوع الفجر و يقين بعدم تبيّنه ، فأىّ موضوع يشكّ فى بقائه بعد العلم بحدوثه حتّى يكون مجرى للاستصحاب فإذا لا- شكّ لنا إلّا فى مفهوم اللفظ و من الظاهر انّه لا معنى لجريان الاستصحاب فيه .قال صاحب مصباح الأُصول تقريراً لبحث آيه اللّه العظمى الخوئى: «و نظير المقام ما إذا شككنا فى معنى العداله و أنها عباره عن ترك الكبائر فقط أو هو مع ترك الصغائر ، فإذا كان زيد عادلاً يقيناً فارتكب صغيره نشك فى بقاء عدالته للشبهه المفهوميّه ، فلا معنى لجريان الاستصحاب الموضوعى لعدم الشكّ فى شىء من الموضوع حتّى ليجرى فيه الاستصحاب ، فإنّ ارتكابه الصغيره معلوم و ارتكابه الكبيره معلوم الانتفاء فليس هنا شىء يشكّ فى بقائه ليجرى فيه الاستصحاب و قد صرّح الشيخ رحمه الله فى بعض تحقيقاته بعدم جريان الاستصحاب الموضوعى فى موارد الشبهه المفهوميه» (مصباح الأُصول، ج۳، ص۱۳۲).

نشک بعد طلوع الفجر و قبل تبیّنه فی الحکم أی فی جواز الأکل و الشرب و نستصحب جوازهما و أیضاً نشکّ بعد طلوع الفجر و قبل تبیّنه فی جواز الدخول فی صلاه الصبح فنستصحب عدم جواز الدخول .

محصل الکلام

فمحصل الکلام فی الأصل العملی انّ الاستصحاب فی الشبهه الموضوعیه یجری و أمّا فی الحکمیه ففی الموضوع لا یجری و فی الحکم یجری .هذا تمام الکلام فی البحث عن الفجر فی اللیالی المقمره ، وَ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ .

بحث دام ظلّه المسأله فی کتاب تفصیل الشریعه ضمن مسأله عدّه من لا تحیض استطراداً و أوردنا المسأله من أوّلها و الرساله فی ضمنها .

ص:۲۱۱

عدّه المرأه التی أخرجت رحمها

اشاره

عدّه الفراق طلاقاً کان أو غیره

فصل فی عدّه الفراق طلاقاً کان أو غیره

مسأله ۱ : لا عده علی من لم یدخل بها و لا علی الصغیره ، و هی من لم تکمل

اشاره

التسع و إن دخل بها ، و لا علی الیائسه

سواء بانت فی ذلک کلّه بطلاق أو فسخ أو هبه مده أو انقضائها(۱).

۱ - لا تکون عدّه الفراق ثابته علی جماعه : احداها : من لم یدخل بها ، سواء کانت کبیره أم صغیره؛ لقوله تعالی : ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّهٍ تَعْتَدُّونَها ۱ .و الروایات الوارده فی هذا المجال کثیره ، مثل :صحیحه الحلبی ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن یدخل بها ، فلیس علیها عدّه ، تزوّج من ساعتها إن شاءت ، و تبینها تطلیقه واحده ، و إن کان فرض لها مهراً فنصف ما فرض (۱) .

۱- ۲) الکافی: ۶ / ۸۳ ح۳ ، التهذیب: ۸ / ۶۴ ح ۳۱۱ ، الاستبصار: ۳ / ۲۹۶ ح۱۰۴۷ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۷۶ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۱ ح۴ .

و روایه أبی بصیر ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن یدخل بها تطلیقه واحده ، فقد بانت منه ، و تزوج من ساعتها إن شاءت (۱) .و صحیحه زراره ، عن أحدهما علیهما السلام فی رجل تزوّج امرأه بکراً ، ثمّ طلّقها قبل أن یدخل بها ثلاث تطلیقات ، کلّ شهر تطلیقه ، قال : بانت منه فی التطلیقه الاُولی ، و اثنتان فضل ، و هو خاطب ، یتزوّجها متی شاءت و شاء بمهر جدید . قیل له : فله أن یراجعها ، إذا طلّقها تطلیقه قبل أن تمضی ثلاثه أشهر ؟ قال : لا ، إنّما کان یکون له أن یراجعها لو کان دخل بها أوّلاً ، فأمّا قبل أن یدخل بها فلا رجعه له علیها ، قد بانت منه ساعه طلّقها (۲) . و مراده علیه السلام من الفضل هو البطلان .و صحیحه عبد اللّه بن سنان ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : سأله أبی - و أنا حاضر - عن رجل تزوّج امرأه فأُدخلت علیه و لم یمسّها و لم یصل إلیها حتی طلّقها ، هل علیها عدّه منه؟ فقال : إنّما العدّه من الماء ، قیل له : فإن کان واقعها فی الفرج و لم ینزل؟ فقال : إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العِدّه (۳) .و فی روایته الاُخری المتحده مع هذه الروایه إضافه ، و ملامسه النساء هی (هو خ ل) الایقاع بهنّ (۴) .و صحیحه الحلبی الاُخری ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل دخل بامرأه ، قال : إذا التقی الختانان وجب المهر و العدّه (۵) .

۱- ۱) الکافی: ۶ / ۸۴ ح۶ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۷۵ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۱ ح۳ .

۲- ۲) الکافی: ۶ / ۸۴ ح۴ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۷۵ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۱ ح۲ .

۳- ۳) الکافی: ۶ / ۱۰۹ ح۶ ،الوسائل: ۲۱ / ۳۱۹ ، کتاب النکاح ، أبواب المهور ب۵۴ ح۱ .

۴- ۴) الکافی: ۶ / ۱۰۹ ح۴ ،الوسائل: ۲۱ / ۳۱۹ ، کتاب النکاح ، أبواب المهور ب۵۴ ح۲ .

۵- ۵) الکافی: ۶ / ۱۰۹ ح۱ ،الوسائل: ۲۱ / ۳۱۹ ، کتاب النکاح ، أبواب المهور ب۵۴ ح۳ .

و روایه حفص بن البختری ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل دخل بامرأه ، قال : إذا التقی الختانان وجب المهر و العدّه (۱) .و غیر ذلک من الروایات (۲) الدالّه علیه ، و مقتضاها إطلاقاً أو صریحاً أنّ المسّ و الدخول و التقاء الختانین ، و أمثال ذلک من العناوین موجب للعدّه ، و إن لم یتحقق الإنزال ،و إن کانت حکمه العدّه و ثبوتها مقتضیه لعدم ثبوتها مع عدم تحقّق الإنزال ، إلّا أنّ الحکم لا یدور مدار الحکمه؛ و لأجله ذکر صاحب الجواهر قدس سره : أنّه لا فرق بین القبل و الدبر فی ذلک بلا خلاف أجده ، قال: بل ظاهرهم الإجماع علیه (۳) و إن توقّف فیه فی الحدائق (۴) . بدعوی انصراف المطلق إلی الفرد الشائع ، الذی هو المواقعه فی القبل ، بل به یتحقّق التقاء الختانین (۵) . أقول : ظاهر التقاء الختانین و إن کان هو خصوص الوطء فی القبل ، إلّا أنّ العناوین الأُخری الوارده فی الکتاب (۶) و السنّه (۷) مطلقهٌ شاملهٌ للوطء فی الدبر خصوصاً بعد کون الدبر أحد المأتیین و أحد الفرجین ، و بعد ملاحظه:صحیحه أبی عبیده قال: سئل أبو جعفر علیه السلام عن خصیّ تزوّج امرأه و فرض لها

۱- ۱) التهذیب: ۴۶۴/۷ ح ۱۸۶۱، الاستبصار: ۲۲۶/۳ ح ۸۱۹، الوسائل: ۳۲۰/۲۱، کتاب النکاح، أبواب المهور ب۵۴ ح ۸.

۲- ۲) الوسائل:۳۱۹/۲۱ - ۳۲۰،کتاب النکاح، أبواب المهور ب۵۴ و ج ۱۷۵/۲۲ - ۱۷۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱.

۳- ۳) ریاض المسائل: ۳۵۶/۷ - ۳۵۷، نهایه المرام: ۷۶/۲ ، الحدائق الناضره: ۳۹۳/۲۵ ، مسالک الافهام: ۲۱۵/۹ .

۴- ۴) الحدائق الناضره: ۲۵ / ۳۹۳ .

۵- ۵) جواهر الکلام: ۳۲ / ۲۱۳ .

۶- ۶) سوره البقره: ۲ / ۲۲۳ .

۷- ۷) الوسائل: ۲۰ / ۱۴۵ - ۱۴۸ ، أبواب مقدمات النکاح ب۷۳ .

صداقاً و هی تعلم أنّه خصیّ ، فقال: جائز ، فقیل: فإنّه مکث معها ما شاء اللّه ثمّ طلّقها ، هل علیها عدّه؟ قال : نعم أ لیس قد لذّ منها و لذّت منه (۱) .فإنّ مطلق الالتذاذ من الطرفین ، و إن لم یکن موجباً لترتّب العِدّه و ثبوتها ، إلّا أنّ الالتذاذ الحاصل بسبب الدخول و لو فی الدبر یوجب ذلک . لکن فی مقابلها صحیحه أحمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی قال : سألت الرضا علیه السلام عن خصیّ تزوّج امرأه علی ألف درهم ، ثمّ طلّقها بعد ما دخل بها ، قال : لها الألف التی أخذت منه و لا عِدّه علیها (۲) .هذا و الظاهر أنّ المراد من الدخول بها الخلوه ، و علیه فثبوت الألف لها إنّما هو بنحو الندب .و الجمع بینهما بحمل الاعتداد فی الصحیحه الأُولی علی الندب المنافی لما علیه الأصحاب و النصوص السابقه خلاف الظاهر جدّاً ، هذا و لکن الاحتیاط فی الوطء فی الدبر لا ینبغی ترکه .هذا ، و قد قال المحقّق فی الشرائع : أما لو کان مقطوع الذکر ، سلیم الأُنثیین ، قیل:

تجب العدّه؛ لإمکان الحمل بالمساحقه ، و فیه تردّد؛ لأنّ العِدّه تترتّب علی الوطء ، نعم لو ظهر حمل اعتدّت منه بوضعه لإمکان الإنزال (۳) . و فی محکی القواعد: و کذا لو کان مقطوع الذکر و الانثیین علی إشکال (۴) . و اللّازم ملاحظه تحقق شرائط اللحوق و عدم تحققها ، إلّا أن یقال: بأنّ المفروض خصوصاً فی کلام المحقّق صوره

۱- ۱) الکافی: ۶ / ۱۵۱ ح ۱ ،الوسائل: ۲۲ / ۲۵۵ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۳۹ ح ۱ .

۲- ۲) التهذیب: ۷ / ۳۷۵ ح۱۵۱۷ ، الوسائل: ۲۱ / ۳۰۳ ، کتاب النکاح ، أبواب المهور ب۴۴ ح ۱ .

۳- ۳) شرائع الإسلام: ۳ / ۳۴ .

۴- ۴) قواعد الاحکام: ۲ / ۶۸ .

العلم بكون الولـد منه ، فتدبّر جيّداً . ثانيتها : الصـغيره و هى من لم تكمل التسع ، فإنّه لا عِدّه عليها ، و إن دخل بها مع الجواز أو بـدونه ، و يـدل عليه روايات ، مثل :صـحيحه حمّاد بن عثمان ، عن أبى عبـد اللّه عليه السـلام قال : سألته عن التى قـد يئست من المحيض ، و التى لا تحيض مثلها ، قال : ليس عليها عِدّه (۱) .و مرسله جميل بن درّاج ، عن بعض أصحابنا ، عن أحدهما عليهما السـلام فى الرجـل يطلّق الصّبيه ، التى لم تبلغ ، و لاـ تحمل مثلها ، فقال: ليس عليها عِدّه و إن دخل بها (۲) .و رواه فى الوسائل مرّتين مع إضافه فى سؤال الثانى: و المرأه التى قد يئست من المحيض و ارتفع حيضها فلا يلد مثلها (۳) .و روايه عبد الرحمن بن الحجّاج قـال : قـال أبو عبـد اللّه عليه السـلام : ثلاـث تتزوّجن على كلّ حال ، التى لم تحض و مثلها لا تحيض ، قال: قلت : و ما حدّها؟ قال : إذا أتى لها أقلّ من تسع سـنين ، و التى لم يدخل بها ، و التى قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض ، قلت : و ما حدّها ؟ قال : إذا كان لها خمسون سنه (۴) .و غير ذلك من الروايات (۵) الداله عليه ، لكن فى مضمره أبى بصير قال : عدّه التى لم تبلغ الحيض ثلاثه أشهر ، و التى قد قعدت من المحيض ثلاثه أشهر (۶) .

۱- ۱) التهذيب: ۸ / ۶۶ ح۲۱۸ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۷۷ ، كتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۱ .

۲- ۲) التهذيب: ۸ / ۶۶ ح۲۱۹ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۷۸ ، كتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۲ .

۳- ۳) الكافى: ۶ / ۸۴ ح۱ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۷۸ ، كتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۳ .

۴- ۴) الكافى: ۶ / ۸۵ ح۴ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۷۹ ، كتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۴ .

۵- ۵) الوسائل: ۲۲ / ۱۷۷ - ۱۸۳ ، كتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ و۳ .

۶- ۶) الكافى: ۶ / ۸۵ ذيل ح۵ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۷۹ ، كتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۶ .

و ذکر صاحب الوسائل بعد نقل الخبر : حمله الشیخ (۱) و غیره (۲) علی المستراب و هی التی لا تحیض و هی فی سنّ من تحیض . و کذلک نقل الکلینی عن معاویه بن حکیم أنّه حمل الحدیث علی المستراب (۳) ، و نقل الشیخ فیه الإجماع و هو مطابق لظاهر القرآن (۴)(۵) . و یمکن حمل ما تضمن العدّه هنا علی التقیه؛ لموافقتها لمذهب العامه و علی الاستحباب لما مرّ .و فی روایه محمد بن سنان ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الجاریه التی لم تدرک الحیض ، قال : یطلّقها زوجها بالشهور ، الحدیث (۶) .و فی روایه هارون بن حمزه الغنوی قال : سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن جاریه حدثه طلّقت و لم تحض بعد ، فمضی لها شهران ، ثمّ حاضت ، أ تعتدّ بالشهرین؟ قال : نعم ، و تکمل عدّتها شهراً ، فقلت : أَ تکمل عدّتها بحیضه؟ قال : لا ، بل بشهر یمضی (مضی خ ل) أخر عدّتها علی ما یمضی (مضی خ ل) علیه أوّلها (۷) .و فی روایه أبی بصیر ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : عِدّه التی لم تحض ، و المستحاضه التی لا تطهر ثلاثه أشهر ، و عدّه التی تحیض و یستقیم حیضها ثلاثه قروء ، و القروء جمع الدم بین الحیضتین (۸) .

۱- ۱) التهذیب: ۸ / ۶۸ ذ ح۲۲۴ .

۲- ۲) مختلف الشیعه: ۷ / ۴۶۶ - ۴۶۷ .

۳- ۳) الکافی: ۶ / ۸۶ ذ ح۵ .

۴- ۴) سوره الطلاق: ۶۵ / ۴ .

۵- ۵) التهذیب: ۸ / ۱۳۸ ذ ح۴۸۱ ، الاستبصار: ۳ / ۳۳۸ ذ ح۱۲۰۵ .

۶- ۶) التهذیب: ۸ / ۱۳۸ ح۴۸۲ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۸۰ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۷ .

۷- ۷) التهذیب: ۸ / ۱۳۹ ح۴۸۳ . الوسائل: ۲۲ / ۱۸۱ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۹ .

۸- ۸) الکافی: ۶ / ۹۹ ح۳ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۸۷ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۴ ح۹ .

هـذا و قد ذكر المحقّق فى الشـرائع: و فى اليائسه ، و التى لم تبلغ روايتان: إحداهما أنّهما تعتدّان بثلاثه أشـهر ، و الاُخرى لا عِدّه عليهما و هى الأشهر (۱) . و الأصـل فى القول الأوّل و إن كان هى الآيه الشـريفه و هو قوله تعالى : وَ اللاّئِى يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَهُ أَشْـهُرٍ وَ اللاّئِى لَمْ يَحِضْنَ . . . ۲ لأنّ السيّد المرتضى القائل بهذا القول (۲) لا يرى التمسك بخبر الواحد ، إلّا أنّ أوّل المرجّحات فى باب الخبرين المتعارضين هى الشهره الفتوائيه كما نبهنا عليه مراراً ، و لا شبهه فى ثبوتها للطـائفه الثـانيه .بـل يظهر من الجواهر أنّه لم يعرف القائـل بالقول الأوّل عـدا جماعه معـدودين ۴ ، بـل ربمـا يظهر من غير واحد دعوى الإجماع (۳) فى مقابله (۴) ، و لا مانع من حمل قوله: عـدّه التى لم تحض على التى لم تحض و هى فى سنّ من تحيض ، كما اخترناه فى هـذه المسأله ، و لعلّها تجىء فيما بعد مع الإشاره إلى دليلها و بيان وجهها . ثالثتها : اليائسه و لو كانت كبيره بالغه مدخولاً بها ، و الكلام فيها يظهر من الكلام فى الصغيره ، و فى كلام المحقق المتقدّم عطف الصغيره على اليائسه ، و قد تقدم

۱- ۱) شرائع الإسلام: ۳ / ۳۵ .

۲- (۳ و ۴) الانتصار: ۳۳۴ - ۳۳۶ ، الغنيه: ۳۸۲ .

۳- ۵) المقنعه: ۵۳۲ - ۵۳۳ ، النهـايه: ۵۳۲ - ۵۳۳ ، الخلاـف: ۵ / ۵۳ . المقنـع: ۳۴۵ ، المراسـم: ۱۶۶ ، الكـافى فى الفقه: ۳۱۲ ،الوسيله: ۳۲۵ ، السرائر: ۲ / ۷۳۳ ، المهذب: ۲ / ۳۱۵ - ۳۱۶ ، رياض المسائل: ۷ / ۳۶۷ .

۴- ۶) جواهر الكلام: ۳۲ / ۲۳۳ .

معنی الیأس فی کتاب الطهاره .

عدّه من لا تحیض و هی فی سن من تحیض

اشاره

و حیث انجرّ البحث فی هذه المسأله إلی طوائف من النساء ، لا- تکون عدّه الفراق ثابته لهنّ ، فینبغی البحث فی طائفه رابعه؛ لکون المسأله مبتلی بها سیّما فی زماننا هذا ، حیث إنّ بعض النساء یخرجن أرحامهنّ لعلّه الکساله أو بعض الأهداف الاُخر ، مثل عدم الحمل أو غیره ، و بالنتیجه یخرجن من دائره الحیض المتعارف مع کونهنّ فی سنّ من تحیض؛ لعدم بلوغ سنّ الیأس .و قد التزم بعض الأفاضل من المعاصرین تبعاً لبعض القدماء من الأصحاب أو مشهورهم (۱) رضوان اللّه علیهم أجمعین بعدم ثبوت العدّه علیهنّ فی صوره الطلاق؛ لعدم الحیض علی ما هو المفروض .و قد تعرّضتُ لهذه المسأله مفصّلاً فی إحدی شهور رمضان الماضیه ، فأردت إیرادها بصوره «رساله» مستقلّه فی هذا المقام؛ لکی ینتفع بها الناظر فیها إن شاء اللّه تعالی و أنتفع بها فی الآتی فی الدنیا و الآخره .و قبل الشروع فی البحث نمهّد مقدّمه ، و هی أنّ العِدّه فی النساء لا تکون تابعه لوجود الحمل أو احتماله فیها؛ لثبوت العِدّه فی موارد یعلم فیها بعدم الحمل کالزوج الذی یکون فی السجن مدّه سنه ، و فی هذه المدّه لم یمسّ زوجته أصلاً ، فإذا خرج من السجن طلّق زوجته فوراً من غیر تماس ، فإنّه لا إشکال فی ثبوت العدّه

۱- ۱) لم نقف علی أحد من القائلین بذلک ، بل ادّعی الإجماع علی ثبوت العدّه فی الشرائع: ۳ / ۳۵ و نهایه المرام: ۲ / ۸۳ و ریاض المسائل: ۷ / ۳۶۲ .

علیها ، و إن لم تکن شبهه الحمل متحقّقه ، فالعدّه لا تدور مدار ثبوت الحمل أو احتماله .إذا عرفت ذلک ، فاعلم أنّه ذکر المحقّق قدس سره فی الشرائع بعد الحکم فی الیائسه و الصغیره ، بأنّ أشهر الروایتین هی روایه نفی العدّه علیهما : و لو کان مثلها تحیض ، اعتدّت بثلاثه أشهر إجماعاً ، و هذه تراعی الشهور و الحیض ، فإن سبقت الإطهار ، فقد خرجت من العدّه ، و کذا إن سبقت الشهور (۱).و من القدماء السیّد المرتضی قدس سره قد استفاد من مجموع الآیات الوارده فی عِدّه المطلّقه ثبوت العدّه لهنّ ثلاثه أشهر (۲) .و الروایات الداله علی الخلاف إمّا أن لا تکون حجّه کما هو مبناه فی باب خبر الواحد ، و إمّا لا تنهض بظهورها فی مقابل نصّ القرآن علی اعتقاده؛ لأنّ النصّ قرینه علی التصرف فی الظاهر ، فلا مجال للأخذ بها فی مقابل الکتاب .و اللّازم أوّلاً التعرّض لما یستفاد من الکتاب ، ثمّ التعرّض لما تفیده الروایات الوارده فی هذا المجال ، أو التی یستفاد منها حکم المقام ، فنقول : و الآیات المهمّه المرتبطه ثلاثه :الأُولی : قوله تعالی: وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فِی أَرْحامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

۱- ۱) شرائع الإسلام: ۳ / ۳۵ .

۲- ۲) الانتصار: ۳۳۴ - ۳۳۶ .

وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ١ .و غير خفىّ أنّ مقتضى العموم فى هذه الآيه بلحاظ الجمع المحلّى باللّام ثبوت العدّه لكلّ مطلّقه ، و كلمه ثَلاثَهَ قُرُوءٍ لا تصير قرينه على عدم العموم ، بل الاختصاص بالنساء اللّاتى لهنّ الحيض و الطهر ، سواء كانت القرء بالمعنى الأوّل أو الثانى ، و كذا قوله: وَ لا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فِى أَرْحامِهِنَّ الدالّ على عدم جواز الكتمان مع عدم اطلاع الغير ، و كذا قوله تعالى: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذلِكَ لا دلاله له على اختصاص العموم بالمطلّقات الرّجعيّه ، فإنّ ثبوت عدّه ثلاثه قروء لعموم المطلّقات حكم عامّ قانونى ، و قد ثبت فى محلّه أنّ تخصيص العموم لا يكشف عن عدم استعمال العموم فيه بمقتضى الإراده الاستعماليه ، و لا يستلزم التجوز فيه أصلًا كما لا يخفى ، فهذه الآيه بمقتضى العموم تدلّ على ثبوت العدّه لعموم المطلّقات (١) . الثانيه : قوله تعالى : يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّهٍ تَعْتَدُّونَها فَمَتِّعُوهُنَّ وَ سَرِّحُوهُنَّ سَراحاً جَمِيلًا ٣ .و الظاهر أنّ هذه الآيه بمنزله المخصّص للآيه الاُولى؛ لأنّ مقتضاها عدم ثبوت العدّه على المطلّقه غير المدخول بها . الثالثه : قوله تعالى: وَ اللّائِى يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ

---

١ - ٢) ما ذكره شيخنا الأستاذ أدام اللّه ظلّه ، تامّ فى العام المنفصل عن الخاصّ ، و أمّا فى المتّصل فالمشهور على عدم انعقاد الظهور للعام بالنسبه إلى الخاصّ المتّصل به ، و المقام من احتفاف العامّ بالخاصّ المتّصل ، نعم فيما يكون الخاصّ بصوره الاستثناء كان الحقّ تماميّه الظهور ، فإنّ الإخراج فرع الدخول . «الكريمى القمّى»

فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَهُ أَشْهُرٍ وَ اللاّئِی لَمْ یَحِضْنَ وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَ مَنْ یَتَّقِ اللّهَ یَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ یُسْراً ۱ .و قد استدلّ السید المرتضی قدس سره بهذه الآیه علی ثبوت عدّه ثلاثه أشهر علی الیائسه و علی الصغیره ، و علی أنّ أولات اَلْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (۱) . و لا بدّ من ملاحظه أنّ المشهور (۲) القائلین بعدم ثبوت العِدّه علی الأولیین کیف فسّروا الآیه الشریفه ، فنقول: هم یقولون : بأنّ الآیه لا تدل علی ثبوت العدّه لهما أی للیائسه و الصغیره مطلقاً ، بل مقیّداً بقوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ و المهم بیان المراد من هذه الجمله الشریفه، و أنّ هذا القید یدل علی عدم ترتب الحکم علی مطلق الیائسه، بل علی الیائسه المُرتابه و هی التی تشک فی أنّها بلغت سنّ الیأس أم لا ، و فی الحقیقه تشک فی أنّ عدم الحیض ، هل یکون مستنداً إلی الیأس ، أو یکون لعارضٍ من مرض أو غیره؟ و علیه فمن بلغت سنّ الیأس مشخّصاً لا یکون حکمها مذکوراً فی الآیه الشریفه ، و هکذا بالإضافه إلی قوله : وَ اللاّئِی لَمْ یَحِضْنَ فإنّ الظاهر ثبوت هذا القید فیهنّ ، و أنّ المراد ثبوت الریبه فیهن ، بمعنی أنّ المرأه التی لم تر الدّم ، و لکن شکّت فی أنّ عدم رؤیتها هل لأجل عدم البلوغ بسن الحیض ، أو مستند إلی عارض آخر ، تکون مورداً للحکم فی الآیه . و أمّا المرأه غیر المرتابه ، و غیر البالغه سنّ الحیض فلا تعرّض فی الآیه لحکمها . و علی ما ذکرنا فقوله تعالی فی الآیه: إِنِ ارْتَبْتُمْ معناه الوقوع فی الریبه و الشک کما ذکرنا ، و یدلّ علی أنّ المراد من قوله: إِنِ

۱- ۲) الانتصار: ۳۳۴ - ۳۳۶ .

۲- ۳) شرائع الإسلام: ۳ / ۳۵ ، المقنعه: ۵۳۲ - ۵۳۳ ،النهایه: ۵۳۲ - ۵۳۳ ،مسالک الافهام: ۹ / ۲۳۰ ،ریاض المسائل: ۷ / ۳۶۷ ، الحدائق الناضره: ۲۵ / ۴۳۱ .

اِرْتَبْتُمْ ما ذکرنا - مضافاً إلی أنّ معناه الظاهر ذلک - صحیحه الحلبی ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : عدّه المرأه التی لا تحیض و المستحاضه التی لا تطهر ثلاثه أشهر ، و عدّه التی تحیض و یستقیم حیضها ثلاثه قروء ، قال: و سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: إِنِ ارْتَبْتُمْ ما الریبه؟ فقال : ما زاد علی شهر فهو ریبه فلتعتد ثلاثه أشهر و لتترک الحیض ، و ما کان فی الشهر لم یزد فی الحیض علی ثلاث حیض فعدّتها ثلاث حیض (۱) .و لکن السیّد المرتضی قدس سره فی الانتصار الذی تکلّم فیه فی هذه المسأله بنحو التفصیل قد فسّر هذا القول بأن جهلتم فی أصل الحکم . و علیه فلیس قیداً فی الموضوع بل الموضوع مطلق الیائسه و الصغیره ، و علیه فتدل الآیه بالمنطوق علی حکمهما و لزوم الاعتداد علیهما بثلاثه أشهر .و قد أیّد ما أفاده بأُمور : الأوّل : أنّ جمهور المفسّرین و المطّلعین علی تأویل القرآن و تفسیره قد فسّروا قوله : إِنِ ارْتَبْتُمْ بذلک . الثانی : ملاحظه شأن نزول الآیه و هو أنّ أُبیّ بن کعب قال: یا رسول اللّه صلی الله علیه و آله إنّ عدداً من عدد النساء لم تذکر فی الکتاب الصغار و الکبار و أُولات الأحمال ، فأنزل اللّه تعالی هذه الآیه (۲) .ثمّ قال السیّد قدس سره ما حاصله : إنّه لو لم یکن قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بمعنی إن جهلتم ، بل کان قیداً للطائفتین للاحتراز عن غیر المرتابه منهما یلزم إشکالات متعدّده :

۱- ۱) الکافی: ۶ / ۱۰۰ ح۸ ، التهذیب: ۸ / ۱۱۸ ح۴۰۷ ، الاستبصار: ۳ / ۳۳۲ ح۱۱۸۳ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۸۶ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۴ ح۷ .

۲- ۲) سنن البیهقی: ۷ / ۴۱۴ و ۴۲۰ ، أحکام القرآن للجصاص: ۳ / ۶۸۳ ،أحکام القرآن لابن العربی: ۴ / ۲۸۴ .

منهـا : أنّ الجمع بين قوله تبـارك و تعالى : وَ اللّائِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیضِ الـدالّ على أنّ ثبوت الیأس لهنّ محرز غیر مشـکوک، و بین قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بـالمعنى المشـهور، و هو الارتیاب فی ثبوت الیأس لهنّ ممّا لا یلیق بشأنه تعالى بل بغیره أصـلاً ، و هکـذا فی ناحیه الصـغیره التی مرجعها إلى کون الصـغر محرزاً غیر مشـکوک فیه ، کما لا یخفى . و منها : أنّ أمثال مسائل الحیض و الطهر مسائل یکون للنساء فیها أصاله ، و الرجال یرجعون إلى النساء للاطّلاع علیها ، و علیه فلو کان قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ راجعاً إلى الارتیاب فی النسـاء؛ لکـان اللّازم أن یقول تعـالى مکـانه: «إن ارْتَبْتُنّ» بحیث یکون الخطـاب للنسـاء لا ـ للرجال ، بخلاف أصل العِدّه فإنّ المعتـدّه و إن کانت هی الزوجه ، أمّا الطرف الأصـلی فی باب العِدّه هم الرجال؛ و لذا ذکر فی آیه عدم الدخول فَما لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّهٍ ۱ کمـا عرفت ، و هـذا بخلاـف مـا إذا کـان إِنِ ارْتَبْتُمْ بمعنى إن جهلتم ، فـإنَّ المسأله الأصـلیه هی جهل الرجال بأصـل الحکم ، کما عرفت فی شأن نزول الآیه . و منها: بعض الإشـکالات الأُخر الذی لا یبلغ من القوه و الاسـتحکام ما ذکر (۱) .و یرد على مجموع ما أفاده قـدس سـره : أوّلاً : أنّ الارتیاب و الجهل بأصل الحکم فی أصل العـدّه هل له أیّه خصوصـیه فی باب العدّه حتى یعلّق الحکم علیه فی هذا الباب ، مع أنّ الناس کانوا بالإضافه إلى أغلب الأحکام جاهلین ، و لم یعلّق فی شـیءٍ منها الحکم على الجهـل حتى فی بـاب الصـلاه ، مع أنّهـا أهم الواجبـات إن قُبِلَتْ قُبـل مـا سواهـا و إن ردّت ردّ ما سواها ؟ و ثانیاً : أنّ کلمه الارتیاب تغایر کلمه الجهل ، فإنّ الأوّل یستعمل معمولاً فی

۱- ۲) الانتصار : ۳۳۴ - ۳۳۶ .

مورد کـان فی مقابـل الواقعیه الموجوده شک و تردیـد ، مثل قوله تعالی: وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا ۱ . و لا یقال لمن کـان جاهلاً ـ بوجوب الصـلاه: إن کنت فی ریب من وجوب الصـلاه . و ثالثـاً : ظاهر الآیه الشـریفه أنّ القیـد قـد ذکر عقیب الموضوع قبل مجیء الحکم و بیانه ، فاللّازم ملاحظه الموضوع مقیّداً بهذا القید ، و مرجعه إلی لزوم فهم الموضوع قبل الحکم ، فالارتیاب لا بدّ أن یلاحظ معناه قبل الحکم بثبوت العِدّه أو بنفیها ، و فی الموارد التی تکون مرتبطهً بالحکم لا بدّ و أن یقال: إذا جهلتم بوجوب الصـلاه مثلاً ـ فـاعلموا أنّهـا واجبه و مثل ذلک . و بالنتیجه ذکر القیـد فی الموضوع قبل بیان الحکم لا بـدّ من أن یکـون مرتبطـاً به و موجباً لتمییز الموضوع عن غیره . و رابعـاً : أنّ مـا نسـبه السـیّد إلی جمهور المفسّـرین لیس علی مـا ینبغی لا بالنسـبه إلی المفسّرین من الشیعه الإمامیه (۱) – رضوان اللّه علیهم أجمعین – و لا ـ بالإضـافه إلی المُفسّـرین من العامه (۲) ، فإنّ هذا التفسیر لا یکون شائعاً بینهم ، فانظر إلی کلام الطبرسی قدس سره فی مجمع البیان ، فإنّه یقول فی تفسیر الآیه: إنّ معنی قوله تعـالی : إِنِ ارْتَبْتُمْ عبـاره عن أنّکم لا ـ تعلمون أنّ الیـأس هل هو مسـتند إلی کبر السنّ أو إلی عروض عارض . و لم یطرح مسأله الجهل بوجه . و خامساً : أنّ ما أفاده السیّد قدس سره من أنّ الجمع بین قوله تعالی: وَ اللّائِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیضِ الظاهر فی إحراز الیـأس و عـدم الشـک فیه ، و بین قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ إن کـان بمعنی الارتیـاب و الشک فی الیأس غیر صـحیح مما لا یسـتقیم ، کما أفاده فی

۱– ۲) التبیان: ۱۰ / ۳۳ ، مجمع البیان: ۱۰ / ۳۹ .

۲– ۳) جامع البیان ، المعروف بتفسیر الطبری: ۲۸ / ۹۱ ، تفسیر البیضاوی مع حاشیه الشهاب: ۸ / ۲۰۷ .

الجواهر (۱)؛ لعدم العلم بكون المراد من يئسن من المحيض هو اليأس الاصطلاحى ، بل المراد من ينقطع عنها دم الحيض ، و اليائسه اصطلاح فقهى لا قرآنى ، و عليه فالجمع بين الأمرين ممّا لا ريب فيه .و نحن نزيد عليه بأنّ هذا الإشكال يجرى فى كثير من التقييدات، فإنّ مرجع التقييد إلى إخراج الموضوع الفاقد للقيد عن دائره الحكم ، فقولنا فى الغنم السائمه زكاه ، إذا اريد بيان نفى وجوب الزكاه فى الغنم المعلوفه فرضاً يجرى هذا الإشكال بعينه . و سادساً : أنّ ما استند إليه السيّد قدس سره من أنّ الأصاله فى بابى الحيض و الطهر إنّما هى للنساء دون الرجال ، و لو كان المراد من الارتياب غير عنوان الجهل؛ لكان اللّازم أن يقول: «إن ارتَبتُنَّ» لا « إِنِ ارْتَبْتُمْ » فقد اجيب عنه فى الجواهر (۲) و غيرها (۳) بأنّه لا منافاه بين كون الأصاله للنساء ، و بين كون الخطاب متوجّهاً إلى الرجال كما فى صدر الآيه ، حيث يقول: مِنْ نِسائِكُمْ .و اللّازم فى الآيه ملاحظه نكتتين و التوجّه إلى خصوصيّتين ، تظهر الأُولى بملاحظه التفاسير المختلفه و الثانيه مفتاح حلّ الآيه الشريفه و الوصول إلى المراد منها إن شاء اللّه تعالى . امّا الأُولى: فهى التى تظهر من كلمات المفسّرين بنحو النفى و الإثبات ، و هى أنّه قد ذكر فى الجمله الثانيه قوله تعالى: وَ اللّائِى لَمْ يَحِضْنَ و هو مبتدأ و خبره محذوف؛ لأنّ الجمله الأُولى قد تمّت قبله ، و الظاهر أنّ الخبر المحذوف فى هذا الكلام قوله:

«كذلك» أى و اللّائى لم يحضن كذلك ، أى تعتدون ثلاثه أشهر ، و البحث إنّما هو فى

۱- ۱) جواهر الكلام : ۳۲ / ۲۳۵ .

۲- ۲) جواهر الكلام: ۳۲ / ۲۳۴ - ۲۳۵.

۳- ۳) مسالك الافهام: ۹ / ۲۳۳ - ۲۳۴ ، نهايه المرام: ۲ / ۹۱ .

أنّ قيد إِنِ ارْتَبْتُمْ مقصود فی هذه الجمله أیضاً أم لا ، فعن الزمخشری (۱) و صاحب المجمع (۲) و تبعهما صاحب الجواهر قدس سره (۳)ذکر القید فی هذه الجمله کالجمله الأُولی ، و المنقول عن بعض آخر کالشیخ الطوسی قدس سره (۴)عدم إضافه هذا القید فی الجمله الثانیه؛ نظراً إلی أنّه لا دلیل علی إضافه هذا القید ، بل المقدار اللازم حذف الخبر ، و المراد وجوب الاعتداد ثلاثه أشهر من دون أن یکون الموضوع مقیّداً ، و یؤیّد الأخیر أنّه لو کان القید مراداً فی الجمله الأخیره؛ لکان اللازم عطف الموضوع الثانی علی الموضوع الأوّل مع قید « إِنِ ارْتَبْتُمْ » ثمّ بیان الحکم لا البیان بهذه الکیفیّه ، و بالجمله لا دلیل علی ثبوت القید فی الجمله الثانیه أیضاً . أقول : و لعلّ هذا یؤیّد ما أفاده السیّد قدس سره من أنّ «إِنِ ارْتَبْتُمْ» إنّما هو بمعنی إن جهلتم ، کما لا یخفی . و أمّا الثانیه: فهو أنّه لو لم یکن قید «إِنِ ارْتَبْتُمْ» مقصوداً فی الجمله الثانیه و هی «اللاّئِی لَمْ یَحِضْنَ» یلزم أن لا یخطر بالبال أنّ المصداق الواضح لها أیّه جماعه من النساء ، إذ لا شبهه بحسب الظاهر فی أنّ المراد بهنّ الصغیره غیر البالغه سنّ الحیض عادهً ، لکن لنا دلیل علی أنّ المراد بها لیس مطلق الصغیره ، و هی الآیه الثانیه المتقدّمه (۵) الدالّه علی أنّه لا عِدّه للزوجات المطلّقه قبل أن تمسّوهنّ ، و قد عرفت

۱- ۱) الکشّاف: ۴ / ۵۵۷.

۲- ۲) مجمع البیان: ۱۰ / ۳۹ .

۳- ۳) جواهر الکلام: ۳۲ / ۲۳۵ .

۴- ۴) التبیان: ۱۰ / ۳۳ .

۵- ۵) فی ص۹۹ .

أنّ الزوجه الصغيره المطلّقه لا عِدّه عليها (۱) ، و من ناحيه اخرى كما تقدّم فى باب النكاح لنا دليل على أنّه لا يجوز الدخول بالصغيره ما لم تبلغ (۲) ، فاللّازم حمل الآيه فى المقام على «اللاّئِى لَمْ يَحِضْنَ» مع ثبوت الدخول بهنّ ، و يلزم من هذا أن يكون الموضوع المجعول فى كلامه موضوعاً غير مشروع مضافاً إلى ندره تحقّقه ، فالآيه المتقدّمه قرينه على أنّ المراد ب «اللاّئِى لَمْ يَحِضْنَ» ليس خصوص المدخول بها ، فاللّازم حينئذٍ أن يقال: بأنّ مقتضى التحقيق عدم كون المراد بالجمله الثانيه الصغيره أصلاً ، بل المراد هى النساء البالغه المطلّقه المدخول بها ، التى لم تر دم الحيض . و من هنا تحصل هذه النتيجه ، و هى أنّ الذين قيّدوا الجمله الثانيه بكونهنّ فى سنّ من تحيض يكون كلامهم صحيحاً .إلى هنا ظهر الجواب عن السيّد قدس سره القائل بأنّ المراد بالجمله الثانيه مطلق الصغيره . ثمّ نرجع إلى الطائفه الاُولى ، فنقول: إنّها على ثلاثه أقسام : ۱ - اليائسه المصطلحه الفقهيّه كالبالغه سنّ خمسين و واحداً أو ستين و واحداً . ۲ - اليائسه المُرتابه أى المرأه التى انقطع عنها الدم ، لكن لا تعلم سبب الانقطاع و منشؤه هل هو الكبر و البلوغ حدّ اليأس ، أو خصوصيه عرضت عليها و ظهرت فيها . ۳ - المرأه التى هى محلّ البحث ، و هى المرأه التى لا تحيض و هى فى سن من تحيض ، و لعلّها لا تحيض إلى آخر العمر أصلاً بسبب إخراج الرّحم ، و قيد «إِنِ ارْتَبْتُمْ» بالمعنى الذى ذكرنا يخرج الطائفه الاُولى ، غايه الأمر خروجها بأىّ نحو هل

۱- ۱) فى ص۹۴ .

۲- ۲) فى أوائل كتاب النكاح مسأله ۱۲ .

هو بنحو تـدل الآـيه الشـريفه بـالمفهوم على عـدم ثبوت العِدّه لهنّ ، أو بنحو لاـ تعرض فى الآيه بالإضافه إلى حكمهنّ؟ إن قيل بثبوت المفهوم للقضـيه الشـرطيه على خلاـف مـا حقّقنـاه فى محلّه من عـدم ثبوت المفهوم حتى للقضـيه الشـرطيه؛ لكـان اللازم الاـلتزام بـدلاله الآـيه مفهومـاً على عـدم ثبوت العِدّه لهن ، و إن لم نقل بثبوت المفهوم؛ لكانت الآيه غير متعرّضه لحكم اليائسـه الاصـطلاحيه لا دالّه على إثبات العـدّه لهنّ ، و لا دالّه على نفيها فيهنّ؛ لأنّ المفروض دخاله قيـد الارتياب فى ثبوت العِدّه لهنّ و الاعتـداد ثلاـثه أشـهر .بقى فى المقـام طائفتـان أخريان : إحـداهما : الطائفه الثانيه و هى اليائسه المرتابه بالمعنى الـذى ذكرنا ، و الظـاهر أنّهـا داخله فى الآيه الشـريفه . و إن قلنا بعـدم المفهوم للقضـيه الشـرطيه؛ لأنّ ذكر هـذا القيـد دليل على دخالته فى ثبوت الحكم و إلّا تلزم اللغويه ، فالاـلزم الالتزام بخروج اليائسه المصـطلحه من الآيه .و أمّا الطائفه الثالثه ، فالظاهر أنّه يسـتفاد من الآيه الشـريفه ثبوت اعتـداد ثلاـثه أشـهر لهنّ؛ لأـنّ هـذه الطـائفه مشتركه مع الطـائفه الـداخله فى الآيه فى أنّ الحيض صار منقطعاً ، و مختلفه فى أنّ مورد الآيه صوره الارتياب و احتمال اليأس ، و فى هذه الطائفه لا يحتمل اليأس ، بل هى واقعه فى سنّ من تحيض . و من الواضـح أنّ احتمـال اليأس لا دخاله له فى ثبوت العـدّه، بل يمكن أن يقال: بأنّ الطائفه الثالثه تكون العـدّه ثابته لهنّ بنحو أولى ، و أن لا تكون الأحكام إلّا تعبّديه ، إلّا أنّ مرجع التعبديه ليس إلى أنّه لا سبيل إلى فهم المناسـبه بين الحكم و الموضوع ، فإذا قال الشارع: بأنّ اليائسه المصـطلحه لا عدّه عليها ، و قال أيضاً: بأنّ اليائسه المرتابه عليها العدّه ، فهل لا يستفاد ثبوت الاعتداد فى مثل المقام المشترك مع اليائسه المرتابه فى انقطاع

الحيض ، و الممتاز عنها بعدم احتمال اليأس أو يستفاد بطريق أولى؟ إلى هنا ظهر أمران :الأوّل: فى مقابل السيّد المرتضى قدس سره ، حيث إنّه استفاد من الآيه الشريفه أنّ اليائسه المصطلحه عليها الاعتداد ثلاثه أشهر ، و نحن أجبنا عنه بأنّ قيد «إِنِ ارْتَبْتُمْ» ينافى ذلك ، و ان لم نقل بثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه . الثانى : إنّ فى أصل المسأله يعنى النساء اللّاتى انقطع عنهنّ الحيض؛ لأجل إخراج الرّحم مثلاً ، و لكنهنّ فى سنّ من تحيض ، يستفاد من الآيه ثبوت العدّه عليهنّ .و بعباره اخرى أنّه إذا سئل عن أنّه لِمَ وقع البحث عن اليائسه و الصغيره؟ فالجواب: أنّ وقوع البحث عنهما إنّما هو بلحاظ أنّه لو قلنا فيه بما قاله السيد قدس سره من ثبوت العدّه لليائسه المصطلحه بمقتضى ما استفاده من الآيه الشريفه؛ لكان اللازم الالتزام بثبوت العدّه فيمن لا تحيض و هى فى سن من تحيض بطريق أولى؛ لاشتراكهما فى انقطاع الحيض و امتياز اليائسه بالبلوغ إلى سنّ اليأس ، و لو لم نقل بما قاله السيد ، بل قلنا بعدم ثبوت العدّه لليائسه المصطلحه كما اخترناه ، فهو لا يلازم عدم الثبوت فى المقام؛ لإمكان عدم ثبوت العدّه لليائسه و ثبوتها فى المقام ، فالملازمه انّما هى ثابته فى ناحيه الإثبات دون النفى .ثمّ إنّ بعض الفقهاء - قدّس اللّه أسرارهم - قد جمعوا بين عدم تبعيّه السيّد قدس سره فى فتواه ، و بين الاعتراف بأنّ الآيه لا ظهور لها فى خلاف مقالته ، بل هى مجمله و اللّازم رفع اليد عنها (۱) . و من جمله هؤلاء صاحب المدارك فى نهايه

۱- ۱) مسالك الافهام: ۹ / ۲۳۴ .

المرام ، التی هی تتمه کتاب استاده المحقق الأردبیلی صاحب مجمع الفائده و البرهان فی شرح الإرشاد للعلّامه (۱) ، و یمکن أن یستفاد من عباره الشرائع أیضاً ذلک ، حیث اقتصر علی وجود روایتین فی المسأله و لم یشر إلی الآیه أصلاً (۲) . هذا کلّه بلحاظ الآیه الشریفه ، و أمّا بملاحظه الروایات الوارده فهی علی طائفتین : إحداهما : الروایات (۳) النافیه لثبوت العدّه علی الیائسه و الصغیره ، و هی متکثّره بحیث قال صاحب الجواهر قدس سره : یمکن دعوی تواترها (۴) . و قد تقدّمت هذه الروایات و البحث عن مفادها . ثانیتهما : الروایات الوارده فی ضابطه العدّه ، و اللّازم البحث فی مفادها من جهتین :الأُولی : هل هذه الروایات فی مقام إعطاء الضابطه ، أو أنّها فی مقام الإشاره إلی مسأله العدّه من دون أن تکون فی مقام إعطاء الضابطه الکلیه ؟الثانیه : أنّه إذا کانت فی مقام إعطاء الضابطه ، فهل المقام من مصادیقها أم لا؟و من هذه الروایات :روایه داود بن سرحان – التی فی طریقها سهل بن زیاد – عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : عدّه المطلقه ثلاثه قروء ، أو ثلاثه أشهر إن لم تکن تحیض (۵) .

۱- ۱) نهایه المرام: ۲ / ۹۱ .

۲- ۲) شرائع الإسلام: ۳ / ۳۵ .

۳- ۳) الوسائل: ۲۲ / ۱۷۷ – ۱۸۳ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ و ۳ .

۴- ۴) جواهر الکلام: ۳۲ / ۲۳۳ .

۵- ۵) الکافی: ۶ / ۹۰ ح۲ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۹۸ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۱۲ ح۳ .

و ظاهرٌ أنّ قيد «إن لم تكن تحيض» دليل على كونها فى مقام إعطاء الضابطه ، و إلّا لم تكن حاجه إلى بيان هذا القيد .و أمّا بالنظر إلى الجهه الثانيه ، فنقول : ما المراد من القيد المذكور فى الروايه؟ فهل المراد منه المرأه التى لم ترَ دم الحيض إلى الحال أصلًا ، أو المراد منه المرأه التى لا ترى دم الحيض فى حال وقوع الطلاق؟ و بعباره اخرى أعمّ ممّن لم ترَ دم الحيض أو لا تراه فى هذه الحاله ، فإن قلنا بالثانى فالروايه تدل بالمنطوق على ثبوت العدّه لمن أخرجت رحمها و مثلها ، و حيث إنّه لا يتحقق فيها إلّا الأشهر فاللازم رعايتها ، و إن قلنا بالاحتمال الأوّل الذى تؤيّده روايه الحلبى ، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال : لا ينبغى للمطلّقه أن تخرج إلّا بإذن زوجها حتى تنقضى عدّتها ثلاثه قروء ، أو ثلاثه أشهر إن لم تحض (۱) .فيمكن أن يستشهد بالروايه من طريق الأولويّه شبيه الأولويّه المذكوره بالإضافه إلى الآيه الشريفه؛ لأنّ من لم ترَ دم الحيض إلى عشرين سنه مثلاً من عمرها إذا كانت عدّتها ثلاثه أشهر ، فمن رأته إلى أربعين سنه من عمرها – غايه الأمر صار الدم منقطعاً لأجل إخراج الرحم أو غيره – تكون العدّه المذكوره ثابته عليها بطريق أولى ، كما لا يخفى .هذا ، و لكن تعارض الروايه المزبوره صحيحه محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال : فى التى تحيض فى كلّ ثلاثه أشهر مرّه ، أو فى ستّه ، أو فى سبعه أشهر ، و المستحاضه التى لم تبلغ الحيض ، و التى تحيض مرّه و يرتفع مرّه ، و التى لا تطمع فى

۱- ۱) الكافى: ۶ / ۸۹ ح۱ ، التهذيب: ۸ / ۱۱۶ ح۴۰۲ و ۱۳۰ ح۴۴۹ ، الاستبصار: ۳ / ۳۳۳ ح۱۱۸۴ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۹۸ ، كتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۱۲ ح۱ .

الولـد ، و التی قـد ارتفع حیضـها و زعمت أنّها لم تیأس ، و التی تری الصـفره من حیض لیس بمسـتقیم ، فـذکر : أنّ عدّه هؤلاء کلّهنّ ثلاثه أشهر (۱) .فإنّ قوله: «و التی لا تطمع فی الولـد» فمع أنّه لم یسـتعمل فیه کلمه المثل و الطمع لغه یسـتعمل فی موارد ثبوت الرجاء ، فالمذکور فی الروایه أنّ عدّتها أیضاً ثلاثه أشـهر ، و فی بعض الروایات: التی لا تحبل مثلها لا عدّه علیها (۲) .فهل بین الروایتین تعارض؟ أو أنّ عدم ذکر کلمه المثل فی هذه الروایه و ذکرها فی الروایه المذکوره ، یوجب إمکان الجمع الدلالی بینهمـا و خروجهما عن المتعارضـین؟ نظراً إلی أنّ قوله علیه السـلام «التی لا تحبل مثلها» ناظر إلی الأقران و المشترکات معها فی السنّ ، و قوله: «التی لا تطمع فی الولـد» ناظر إلی خصوص بعض المطلّقات من جهه الحاله الشخصـیه ، المانعه لها عن الطمع فی الولـد ، ففی الحقیقه تقول الروایه المـذکوره : کـلّ من لا تحبل مثلها بحسب السنّ لا عـدّه علیها ، و الصـحیحه تقول: بأنّ «من لا طمع لها فی الولـد» لخصوصـیه موجوده فیها و عارضه علیها یجب علیها الاعتداد ثلاثه أشـهر ، و من المعلوم أنّ المقام داخل فی هـذا القسم؛ لأنّ من أخرجت رحمها لعلّه لا یکون لها الطمع فی الولـد للخصوصـیه الموجوده فیها ، و إن کانت مثلها تحبل عاده .و قد بقیت فی هذا البحث ثلاث طوائف اخری من الروایات : إحداها : الروایات الوارده فی الیائسه المصـطلحه و الصـغیره الدالّه علی وجوب

۱- ۱) الکافی: ۶ / ۹۹ ح۵ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۸۳ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۴ ح۱ .

۲- ۲) الکافی: ۶ / ۸۵ ح۳ ، التهذیب: ۸ / ۶۷ ح۲۲۱ ، الاستبصار: ۳ / ۳۳۸ ح۱۲۰۴ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۸۲ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۳ ح۲ .

الاعتداد لهنّ ثلاثه أشهر خلافاً للمشهور (۱) ، و فی مقابلها الروایات الداله علی أنّه لا عدّه لهما ، و قد عرفت (۲) ثبوت الترجیح مع هذه الطائفه . ثانیتها : الروایات الدالّه علی عدم ثبوت العدّه علی عناوین مخصوصه ، و ربّما یتوهّم شمول بعض تلک العناوین للمقام ، مثل :صحیحه حمّاد بن عثمان ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : سألته عن التی قد یئست من المحیض ، و التی لا تحیض مثلها؟ قال : لیس علیها عدّه (۳) .و البحث إنّما هو فی هذا العنوان الثانی ، و هو السؤال عن التی لا تحیض مثلها نظراً إلی أنّ الصغیره و إن کانت لا تحیض مثلها ، إلّا أنّه لا دلیل علی انحصاره بها ، و السرّ أنّ السائل و هو حمّاد بن عثمان قد سأل الإمام علیه السلام عن عنوانین:

أحدهما: الیائسه المصطلحه . ثانیهما: التی لا تحیض مثلها . و هذا یکشف عن أنّه کان فی ذهن السائل – و هو من فقهاء الرواه – مناسبه بین الحیض و العدّه . و جواب الإمام علیه السلام بعدم ثبوت العدّه راجع إلی ثبوت الارتباط ، و وجود المناسبه بین الحیض و العدّه ، و لکن بالمعنی الذی ذکرناه فی مثل قوله علیه السلام : «التی لا تحبل مثلها» ، و إلّا فلو کان المقصود عدم ثبوت العدّه علی من لا ـ تری دم الحیض بأیّ وجه و سبب بعلّه طبیعیه أو غیر طبیعیه ، لم تکن حاجه إلی الإتیان بکلمه المثل ، و هذه الکلمه موجوده فی کلام الإمام علیه السلام و فی کلام السائل فی هذه الروایه و فی غیر هذه

۱- ۱) شرائع الإسلام: ۳ / ۳۵ ، المقنعه: ۵۳۲ – ۵۳۳ ، النهایه: ۵۳۲ – ۵۳۳ ، مسالک الافهام: ۹ / ۲۳۰ ، ریاض المسائل: ۷ / ۳۶۷ ، الحدائق الناضره: ۲۵ / ۴۳۱ .

۲- ۲) فی ص۹۴ – ۹۶ .

۳- ۳) التهذیب: ۸ / ۶۶ ح۲۱۸ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۷۷ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۱ .

الروایه . و بالجمله : الإتیان بکلمه المثل شاهد علی عدم کون المراد انقطاع الدم؛ لأجل خصوصیه عرضت علیها ، بل لأنّ أمثالها أیضاً لا تحیض .و روایه عبد الرحمن بن الحجاج - التی فی سندها سهل بن زیاد - قال : قال أبو عبد اللّه علیه السلام : ثلاث تتزوجن علی کلّ حال: التی لم تحض و مثلها لا تحیض ، قال:

قلت : و ما حدّها؟ قال : إذا أتی لها أقلّ من تسع سنین ، و التی لم یدخل بها ، و التی قد یئست من المحیض و مثلها لا تحیض ، قلت : و ما حدّها ؟ قال : إذا کان لها خمسون سنه (۱) .فإنّ العنوان الأوّل إن کان عامّاً شاملاً للمرأه التی أخرجت رحمها لشیء من الأهداف المترتبه علی عدم الرحم ، أو لا- تحیض لجهه من الجهات لم یکن وجه للسؤال عن حدّها ، فإنّه من المعلوم أنّ المراد بلوغ المرأه إلی سنّ خاص ، و أجاب علیه السلام بأنّه إذا أتی لها أقل من تسع سنین .و مرسله حمّاد بن عثمان ، عمّن رواه أو صحیحته ، عن زراره ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الصّبیه التی لا- تحیض مثلها ، و التی قد یئست من المحیض ، قال : لیس علیهما عده و إن دخل بهما (۲) .و الظاهر أنّ قید «لا تحیض مثلها» توضیحی ، و لا یکون الحکم دائراً مدار هذا العنوان ؛ بحیث یکون ذکر الصبیّه بعنوان المصداق له ، بل الحکم معلّق علیها کقوله:

و التی قد یئست من المحیض، و قد وردت فی هذه الرابطه روایه مخالفه لهذه الروایات الثلاثه علی طبق أوّل ما نقلت مع قطع النظر عن الاحتمال الجاری فیه ، و هی:

۱- ۱) الکافی: ۶ / ۸۵ ح۴ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۷۹ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۲ ح۴ .

۲- ۲) الکافی: ۶ / ۸۵ ح۲ ،الوسائل: ۲۲ / ۱۸۲ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۳ ح۳ .

روایه محمـد بن حکیم قـال : سألت أبا الحسن علیه السـلام فقلت : المرأه التی لا تحیض مثلها و لم تحض کم تعتـدّ؟ قال : ثلاثه أشـهر ، قلت : فإنّها ارتابت ، قال : تعتدّ آخر الأجلین ، تعتدّ تسـعه أشـهر ، قلت : فإنّها ارتابت ، قال : لیس علیها ارتیاب؛ لأنّ اللّه عزّ و جلّ جعل للحبل وقتاً ، فلیس بعده ارتیاب (۱) .و حیث إنّه قد روی صفوان ، عن محمد بن حکیم فی بعض الروایات ، فهذا المقـدار یکفی فی الحکم بوثـاقه محمـد بن حکیم .و البحث إنّمـا هو فی الطـائفه التی هی مورد السؤال أوّلاً ، فعلی تقـدیر کون الروایه بهـذه الکیفیه و إن کانت تنفعنا ، إلّا أنّ الروایه لا تکون بهـذه الکیفیّه ، کما یظهر من الشـرّاح ، مثل العلّامه المجلسـی فی ملاذ الأخیار (۲) و الکاشـانی فی الوافی (۳) . حیث احتملاـ أن تکون کلمه «لاـ» زائـده ، و مراد السائـل هی المرأه الـتی تحیض مثلهـا ، و لکنّهـا لاـ تحیض بنفسـها ، و یؤیّـده السؤال الثانی عن ارتیابها؛ لأنّ المرأه التی لا تحیض مثلها و لا نفسـها لا تکون فیها الریبه بوجه ؛ لأنّ حصول الریبه ینشأ من اختلاف حالها مع حال أقرانها ، و أمّا مع الاتحاد فی عدم الحیض فلا تتحقق الریبه بوجه و یؤیّـد أیضـاً إضـافه کلمه «لاـ» ، أنّه مع عـدم الإضـافه لاـ دلیـل علی کون الفاعل فی «لم تحض» هو شـخص المرأه ، بل الظاهر رجوع الضـمیر فیه إلی المثل ، و اختلاف الجملتین حینئذٍ فی أنّه لا تحیض المثل و لم یتحقّق له الحیض إلی الحال ، مع أنّ ظاهر السؤال الرجوع إلی شخص المرأه لا المثل کما لا یخفی ، فینقدح صحّه احتمال کون کلمه «لا» زائده .

۱- ۱) التهذیب: ۸ / ۶۸ ح۲۲۷ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۸۹ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۴ ح۱۸ .

۲- ۲) ملاذ الأخیار: ۱۳ / ۱۳۹ .

۳- ۳) الوافی: ۲۳ / ۱۱۶۸ و ۱۱۷۵ .

و صحیحه الحلبی ، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال : عدّه المرأه التی لا تحیض و المستحاضه التی لا تطهر ثلاثه أشهر ، الحدیث (۱) .و فی هذه الروایه لم یرد عنوان المثل ، و من ناحیه اخری ورد قوله: «لا تحیض» بصوره المضارع المنفی ، و من ناحیه ثالثه لم تقع فی جواب سؤال ، بل وردت ابتداء بصوره بیان ضابطه کلّیه و قاعده عامه ، و من الواضح أنّ المقام من المصادیق الواضحه ، ثمّ إنّ فی ذیل الروایه قال: و سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: إِنِ ارْتَبْتُمْ ما الریبه؟ فقال : ما زاد علی شهر فهو ریبه فلتعتد ثلاثه أشهر و تترک الحیض ، و ما کان فی الشهر لم یزد فی الحیض علی ثلاث حیض فعدّتها ثلاث حیض . أقول : و هذا الذیل دلیل علی قول السیّد قدس سره ، حیث یقول: بأنّ معنی «إِنِ ارْتَبْتُمْ» إن جهلتم ، مع أنّ معناه هی الریبه الحاصله بما زاد علی شهر کما فی الروایه . ثالثتها : الروایات الوارده فی حکمه ثبوت العدّه ، مثل :۱ - روایه محمد بن سلیمان ، عن أبی جعفر الثانی علیه السلام قال : قلت له: جعلت فداک کیف صارت عدّه المطلّقه ثلاث حیض أو ثلاثه أشهر ، و صارت عدّه المتوفّی عنها زوجها أربعه أشهر و عشراً؟ فقال : أمّا عدّه المطلّقه ثلاثه قروء فلاستبراء الرحم من الولد ، و أمّا عدّه المتوفّی عنها زوجها فإنّ اللّه تعالی شرط للنساء شرطاً ، و شرط علیهنّ شرطاً ، فلم یحابهنّ فیما شرط لهنّ ، و لم یجر فیما اشترط علیهنّ ، أمّا ما شرط لهنّ فی الإیلاء أربعه أشهر ، إذ یقول اللّه عزّ و جلّ: لِلَّذِینَ یُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَهِ أَشْهُرٍ ۲ فلم یجوّز لأحد أکثر من أربعه أشهر فی الإیلاء ،

۱- ۱) الکافی: ۶ / ۱۰۰ ح۸ ، التهذیب: ۸ / ۱۱۸ ح۴۰۷ ، الاستبصار: ۳ / ۳۳۲ ح۱۱۸۳ ، الوسائل: ۲۲ / ۱۸۶ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۴ ح۷ .

لعلمه تبارک اسمه أنّه غایه صبر المرأه عن الرّجل ، و أمّا ما شرط علیهنّ فإنّه أمرها أن تعتدّ إذا مات زوجها أربعه أشهر و عشراً ، فأخذ منها له عند موته ما أخذ لها منه فی حیاته عند الإیلاء ، قال اللّه عزّ و جلّ: یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَهَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً ۱ و لم یذکر العشره الأیام فی العدّه إلّا مع الأربعه أشهر ، و علم أنّ غایه المرأه الأربعه أشهر فی ترک الجماع ، فمن ثمَّ أوجبه علیها و لها (۱) . و السند مجهول و إن کان المتن ربما یؤیّد الصدور من الإمام علیه السلام .و لقائل أن یقول : بأنّ جعل الحکمه فی ثبوت العدّه استبراء الرحم من الولد ، مع أنّه فی مثل المقام ممّا إذا أخرجت المرأه رحمها لا شبهه لثبوت الحمل ، فالعدّه غیر ثابته .کما أنّه لسائل أن یسأل عن أنّه مع کون السائل إنّما سأل عن أنّه کیف صارت عدّه المطلّقه ثلاث حیض أو ثلاثه أشهر إلخ؟ کیف أجاب الإمام علیه السلام عن خصوص ما إذا کانت عدّه المطلّقه ثلاثه قروء؟ و الظاهر أنّ النکته عباره عن أنّ نظر السائل إنما هو السؤال عن الفرق بین عدّه الطلاق و بین عِدّه الموت ، و اقتصر الإمام علیه السلام فی الجواب علی الفرد الغالب من المطلّقات ، و هی المرأه التی یستقیم حیضها و لو کان فی مثل هذه النساء ، اللّاتی تکون عدتهنّ ثلاثه قروء ، و أنّ الحکمه فی الثبوت استبراء الرحم من الولد ، فهل هذا دلیل علی أنّ الحکمه مطلقاً تکون کذلک؟ فهل یمکن أن یستفاد منه حکم الیائسه المصطلحه و الصغیره مع الدخول بها ، أو أنّ الظاهر اختصاص الحکم بمن کانت عدّتها ثلاثه قروء ؟

۱- ۲) الکافی: ۶ / ۱۱۳ ح۱ ،تفسیر العیاشی: ۱ / ۱۲۲ ح۳۸۹ باختلاف ، الوسائل: ۲۲ / ۲۳۵ - ۲۳۶ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب ۳۰ ح۲ .

إن قلت: اقتصار الإمام علیه السلام فی الجواب علی ذکر هذه الطائفه إنّما هو بعنوان أنّها أحد موردی السؤال ، و إلّا فالجواب عام شامل لکلا الموردین . قلت : أوّلاً : هذا خلاف الظاهر جدّاً . و ثانیاً : أنّ هنا روایه تدل علی أنّ الفرق بین عدّه ثلاثه أشهر و بین عدّه الموت أمر آخر ، و هی:روایه عبد اللّه بن سنان قال : قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام : لأیّ علّه صارت عدّه المطلّقه ثلاثه أشهر و عدّه المتوفّی عنها زوجها أربعه أشهر و عشراً؟ قال: لأنّ حرقه المُطلّقه تسکن فی ثلاثه أشهر ، و حرقه المتوفّی عنها زوجها لا تسکن إلّا بعد أربعه أشهر و عشراً (۱) .۲ - و روایه زراره - و فی طریقها موسی بن بکر - قال : سألت أبا جعفر علیه السلام عن امرأه نعی إلیها زوجها فاعتدّت ، فتزوّجت ، فجاء زوجها الأوّل ، ففارقها ، و فارقها الآخر ، کم تعتدّ للناس ؟ قال : بثلاثه قروء ، و إنّما یستبرأ رحمها بثلاثه قروء تحلّها للناس کلّهم .قال زراره: و ذلک أنّ أناساً قالوا: تعتدّ عدّتین من کلّ واحده عدّه ، فأبی ذلک أبو جعفر علیه السلام ، و قال: تعتدّ ثلاثه قروء ، فتحلّ للرّجال (۲) .و من الواضح اختصاص قوله : «و إنّما یستبرأ رحمها بثلاثه قروء» بمن یکون لها الحیض ، کقوله تعالی : وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ ۳ فلا یستفاد منها حکم من کانت عدّتها ثلاثه أشهر أصلاً ، کما لا یخفی .

۱- ۱) علل الشرائع: ۵۰۸ ح۲ ،الوسائل: ۲۲ / ۲۳۷ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب ۳۰ ح۳ .

۲- ۲) الکافی: ۶ / ۱۵۰ ح۱ ،الوسائل: ۲۲ / ۲۵۴ ، کتاب الطلاق ،أبواب العدد ب۳۸ ح۱ .

۳ – و صحیحه أبی عبیده قال: سئل أبو جعفر علیه السلام عن خصیّ تزوّج امرأه، و فرض لها صداقاً ، و هی تعلم أنّه خصیّ ، فقال : جائز ، فقیل : فإنّه مکث معها ما شاء اللّه ، ثمّ طلّقها ، هل علیها عدّه؟ قال : نعم أ لیس قد لذّ منها ، و لذّت منه؟ الحدیث (۱) . إن قلت : إنّ کون الرجل خصیّاً یلازم عدم إمکان الدخول ، و قد مرّ أنّه لا عدّه علی من لم یدخل بها . قلت : نمنع استلزام کون الرجل خصیّاً؛ لعدم الدخول مطلقاً ، خصوصاً الدخول بالمقدار اللّازم ، و هو الذی یعبّر عنه بالتقاء الختانین ، و یوجب الغسل و العدّه ، بل الظاهر کونه مانعاً عن تحقّق الدخول الموجب للحمل .فقد انقدح أنّ هذه الروایات لا تکون فی مقابله الآیه فقط ، بل هی مؤیّده للآیه الشریفه .

تکمیل

نحن أثبتنا العدّه لمثل من أخرجت رحمها و لا تحیض ، مع کونها فی سنّ من تحیض من طریق الأولویّه؛ نظراً إلی أنّ الیائسه المرتابه مع ثبوت الحیض لها إذا کانت لها عدّه ثلاثه أشهر ، فالمقام مع کونها فی سن من تحیض قطعاً بطریق أولی .و نحن نقول : إن لم یوجد فی الروایات ما ینافی ظاهر الآیه الشریفه فبها ، و إن فرض وجود طائفه منها ، بل طوائف علی خلاف الآیه الشریفه ، فطبعاً تکون مخالفه للأولویه المستفاده منها ، فبأیّ نحو یعامل معها بل بمنع الأولویه غیر القابله للمنع ، أو بمنع أصل دلاله الآیه علی حکم الأصل ، و هی غیر قابله للخدشه ، فاللّازم المعامله معها بنحو لا ینافی الآیه الشریفه .

۱- ۱) الکافی: ۶ / ۱۵۱ ح ۱ ،الوسائل: ۲۲ / ۲۵۵ ، کتاب الطلاق ، أبواب العدد ب۳۹ ح ۱ .

مسأله ۲ : يتحقّق الدخول بإيلاج تمام الحشفه قبلاً أو دبراً و إن لم ينزل

، بل و إن كان مقطوع الأُنثيين(۱).

نعم ، هنا بحث موضوعى و هو أنّ إخراج الرحم مع عدم ثبوت الاضطرار الشرعى إليه هل هو جائز أم لا؟ لكنّ الكلام فى ثبوت الجواز و عدمه أمر ، و فى ثبوت العدّه عليها فى صوره الطلاق مع الإخراج و عدمه أمر آخر ، إلى هنا تمّت الرساله بحمد للّه ربّ العالمين (۱).

۱- *) أقول:الذى يحصل من الأدله وجوب العده على العقيمه،و ذلك لصحيحه محمّد بن مسلم فى الّتى لا تطمع فى الولد-أى العقيمه-قلنا بدلاله الآيه عليه أم لا،كان العقم لمرض أو لإخراج الرحم.و لا تعارضها سائر الروايات،لأنّ ما دلّت على عدم العدّه للبائسه عامّ و هى خاصّ،و ما دلّت على أنّ جعل العدّه لحفظ الأنساب و عدم اختلاط المياه ليست بصدد بيان العلّه المنحصره،بل بصدد بيان الحكمه،و الحكم لا تدور مدار الحكمه،و ما دلّت على كون الاعتداد بالأشهر مختصّ بمن لا تحيض و مثلها تحيض،كان مفهومها بقرينه سائر الأدله«مثلها سنّا تحيض»لا مع حفظ جميع الخصوصيات. مضافا إلى أنّها أوفق بالاحتياط و أقرب إلى حفظ الأنساب الذى هو مورد توجّه الأديان،كما لا يخفى. فما ذكره شيخنا الأستاذ متين جدّا و إن خالفنا فى كيفيّه الاستدلال،و الأمر لا ينحصر بإخراج الرحم بل يشمل جميع أنحاء إعقام المرأه و إفساد نطفه الرجل بالأجهزه الحديثه و الأدويه العصريّه.و مع شكّ فى ذلك كلّه كان المرجع عموم«إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العدّه»و ذيل صحيحه أبى عبيده الوارده فى ثبوت العدّه للخصىّ الدالّه على أنّ الموضوع بحسب الواقع هى الالتذاذ بالدخول.(راجع باب ۵۴ من أبواب المهور و باب ۳۹ من أبواب العدد). «الكريمى القمّى»

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹