

دروس تمهيدية  
**في القواعد الفقهية**



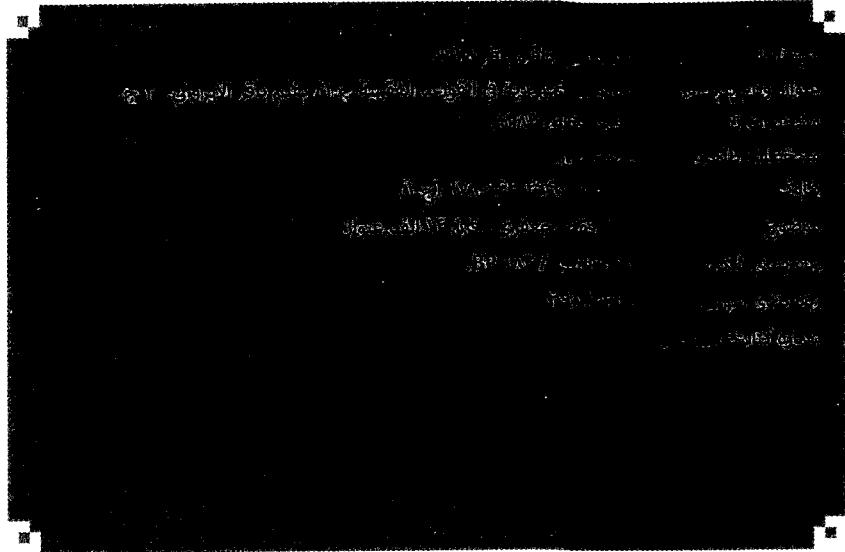
مؤسسة الفقه للطباعة والنشر

دروس تمهيدية

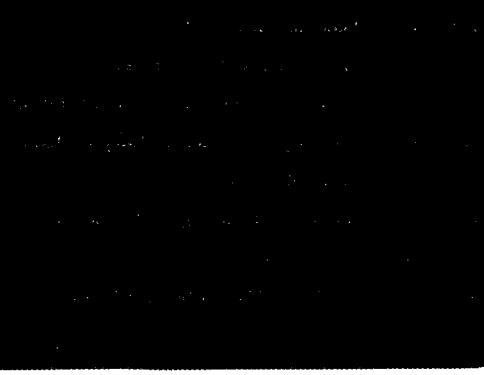
# في القواعد الفقهية

الجزء الأول

بقلم  
باقر الایروانی



دار الفقه للطباعة والنشر



التوزيع:

قمب- انتشارات فقه حیان سمهی بیش کوچه ۲۴ بلک ۱۰۱۵ (۷۸۳۱۰۱۵) - ۰۵۲۹۴۸۴ - ۰۱۱۹

تمام حقوق النشر محفوظة لدار الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على اشرف الخلق  
محمد وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين.

ان الميزة البارزة في دراساتنا الحوزوية دقة البحث وعمقه من  
جانب، وشموليته واستيعابه من جانب آخر. وهو ثري من هاتين  
الناحيتين.

بيّنَ أن كثيراً من الجوادر واللالئ فيه مكنوزة تحتاج إلى غواص  
يخرجها بالفاظ عذبة ومنهجة مريحة.

وقد جاءت محاولتنا في القواعد الفقهية ت نحو هذا المجال، ولا  
ندرى كم هي موفقة في ذلك.

وكانت بذور المحاولة مجموعة محاضرات القيت خلال عامين  
على مجموعة من طلابنا الاعزاء في حوزة اهل البيت عليهم السلام ومدينتهم  
المقدسة قم المباركة.

وتعظيماً للفائدة قصدنا نشرها تكون دروساً تمهدية في القواعد

الفقهية، وليتتمكن الطالب من خلال المرور بها على استيعاب تلك القواعد التي سوف يواجهها في بحوث مرحلة الخارج بشكل اكبر دقة وعمقاً وشمولاً، ولنكون بذلك قد قدمنا بعض الخدمة لحوزاتنا العلمية، وخففنا عن كاهلنا قسماً من المسؤولية التي نشعر بها في اعماق انفسنا، ولنحوذ بذلك ذرة من رضا مولانا وسيدنا والحجۃ من قبل الله سبحانه علينا الحجۃ بن الحسن روحی وارواح العالمین له الفداء. ولئن کنا موفقین في هذا المجال فذلك من توفیق الله سبحانه والا ففي بقیة الاخوة كامل الامل.

باقر الايروانی

١٩ ربیع الثانی ١٤١٧ هـ - قم المقدسة

## المدخل

يُجدر بنا قبل أن ندخل في صميم البحث عن القواعد الفقهية  
الاطلاع على ما يلي:

مدى أهمية البحث عن القواعد الفقهية  
لأن تكون مبالغين إذا قلنا بأن البحث عن القواعد الفقهية لا يقلّ في  
الأهمية عن البحث في القواعد الأصولية، فالقواعد الأصولية تكمن  
أهميتها من خلال وقوعها في طريق استنباط مجموعة من الأحكام  
الفقهية، وكذلك الأمر في القواعد الفقهية؛ فالفقاية يستعين بها في  
تحصيل مجموعة من الأحكام الفقهية.  
فالمصلّى إذا نسي قراءة الفاتحة أو السورة في صلاته أو صلى  
بدون وضوء أو اقتدّى بشخص واتضح كونه فاسقاً أو اتضح كونه  
يصلّي نافلة أو... إن هذه وأمثالها يمكن للفقاية أن يستحصل على

حكمها من خلال قاعدة لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود.

ان القاعدة المذكورة تدل على انه متى ما حصل الإخلال بواحد من الخمسة المذكورة وجبت إعادة الصلاة، دون ما اذا حصل الإخلال بغيرها؛ فنسيان الحمد أو السورة لا يبطل الصلاة، لأنّه ليس أحد الخمسة المذكورة، وهكذا الصلاة خلف شخص اتضحت كونه فاسقاً أو يصلّي نافلة، بخلاف ما اذا صلّى بدون وضوء فان صلاته باطلة لأن الطهور أحد الخمسة المستثناء.

وعلى هذا المنوال يمكن أن نخرج بأحكام أخرى كثيرة بتوسيط القاعدة المذكورة.

هذه واحدة من القواعد الفقهية. وعلى منوالها قواعد أخرى كثيرة لا تقل عنها أهمية.

فهل ترى بعد هذا استغناء الفقيه عن بحث القواعد المذكورة؟

### تاريخ البحث في القواعد الفقهية

والفقهاء لم يولوا القواعد الفقهية اهتماماً كما أولوا القواعد الأصولية ذلك، فالقواعد الأصولية أفردوها بالبحث وبعلم مستقل تحت عنوان علم أصول الفقه، وأخذ هذا العلم بالتطور تدريجياً وبمرور الزمن حتى بلغ القمة في وقتنا الحاضر، بينما لا نجد هذا المعنى في القواعد الفقهية، فهي لم تفرد ببحث مستقل وإنما يبحثها الفقيه في علم الأصول وبشكل استطرادي، أو في الفقه وبمناسبات خاصة.

قواعد لا ضرر بحثها الشيخ الأعظم رحمه الله في أصوله المسمى

بالرسائل، فبعد أن أنهى بحثه في البراءة والاشتغال تعرّض إلى بحث آخر تحت عنوان خاتمة في شرائط جريان الأصول العملية، فذكر أن أصل البراءة لا يجري إلا إذا فحص المجتهد عن الأدلة الاجتهادية إلى حدّ اليأس عن العثور على دليل للحكم، انه آنذاك يمكنه اجراء أصل البراءة، وإلا فقبل الفحص لا يمكنه اجراء الأصل المذكور، ثم أخذ يتدرج في البحث المذكور حتى وصل إلى نقل رأي عن الفاضل التونسي يقول فيه: ان من شرائط جريان البراءة عدم كون المورد مشمولاً لقاعدة لا ضرر. وأخذ الشيخ بمناقشة الرأي المذكور، ولما أنهى مناقشته قال: انه لا بأس ان نبحث القاعدة المذكورة بشكل مستقل. وأخذ ببحثها، وتابعه على ذلك من جاء بعده.

ان القاعدة المذكورة نجدها قد بحثت في علم الأصول ولم تبحث في الفقه، فضلاً عن إفرادها وآخواتها بعلم مستقل.  
وهكذا نجد الأمر في مثل أصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز قد بحثها الشيخ الأعظم في رسائله بمناسبة خاصة، وواكبها على ذلك من تأخر عنه.

هذا شأن بعض القواعد الفقهية، وبعضها الآخر يبحثها الفقيه استطراداً في أبحاثه الفقهية كقاعدة لا تعاد أو نفي العسر والحرج أو قاعدة اليد والقرعة و...

ولعل أول من فكر في افراد القواعد الأصولية ببحث مستقل هو الشهيد الأول في كتابه المعروف بالقواعد والفوائد الذي طبع طبعة محققة في جزأين؛ ولكن الكتاب المذكور ليس ممحضاً في القواعد الفقهية، بل يذكر قواعد أخرى أجنبية عن الفقه هي أشبه باللغوية أو

الأدبية أو الكلامية أو الأصولية.

فمثلاً يذكر في القاعدة الأولى تفسير الفقه لغة وشرعاً، وفي القاعدة الثانية أقسام الحكم الشرعي، وفي القاعدة الثالثة ان العبادات تتصرف بالأحكام الخمسة ما عدا الاباحة، فالصلة مثلاً تكون واجبة أو مستحبة أو مكرورة أو محرّمة ولا تكون مباحة، وهذا بخلاف العقود فإنها تتصرف بجميع الأحكام الخمسة، وعلى هذا المنوال يذكر قواعد أخرى كثيرة.

ومن هنا نجد ان تسمية الكتاب جاءت بالقواعد والفوائد، فلم تقييد القواعد بالفقهية وعطفت الفوائد على القواعد.

وعلى أي حال ان بحث الكتاب المذكور عن القواعد الفقهية أمر نادر، وإذا بحثها اتفاقاً بحثها بالشكل المناسب لتلك الفترة الزمنية، فهو لا يذكر مدرك القاعدة وجهات البحث فيها وكيفية الاستفادة منها.

وجاءت في الآونة الأخيرة بعض المحاولات الجيدة في هذا المجال؛ أخص من بينها بالذكر: القواعد الفقهية للسيد الجنوردي، والقواعد الفقهية للشيخ الشيرازي، ومائة قاعدة للسيد المصطفوي.

ولا ننسى الالتفات الى أن الفترة المتوسطة بين عصر الشهيد الأول والآونة الأخيرة اشتغلت على بعض المؤلفات الأخرى المخطوطة والمطبوعة.

فمن المطبوعة: عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام للشيخ النراقي، إلا أنه ليس بمستوعب لها، بل هو يشتمل على عشر قواعد تقريراً، وأكثره ناظر الى فوائد أخرى من قبل البحث عن ولایة الفقیہ، وتحقيق حال كتاب الفقه الرضوی،

واستعراض بعض الفوائد الرجالية؛ من قبيل: بيان معنى اسند عنه أو الفرق بين الكتاب والأصل والنواتر، أو بيان معنى فلان مولى فلان، إلى غير ذلك.

ومن الكتب المخطوطة بعض الرسائل الخاصة بالقواعد الفقهية التي أشار لها الشيخ آقا بزرگ في الذريعة، كرسالة السيد محمد مهدي القزويني، ورسالة المولى محمد جعفر الاسترابادي وغير ذلك.

**القاعدة الفقهية والفارق بينها وبين القاعدة الأصولية**  
في مجال التفريق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية يمكن أن تُقدم عدّة فوارق قد يكون بعضها قابلاً للمناقشة، إلا إننا نترك ذلك إلى مستوى أعلى.

١ - إن القاعدة الفقهية قاعدة تشتمل على حكم شرعي عام يستفاد من تطبيقها الحصول على أحكام شرعية جزئية هي مصاديق لذلك الحكم العام، بينما القاعدة الأصولية قاعدة تستبطن حكماً عاماً يستفاد من خلال تطبيقها استنباط أحكام شرعية كثيرة لذاك الحكم العام.

مثال ذلك: قاعدة الطهارة التي هي قاعدة فقهية والتي تنص على أن كل شيء يشك في نجاسته فهو محكوم بالطهارة.  
إن هذه القاعدة تتضمن حكماً شرعاً عاماً، وإذا طبقناها على مواردها لم نحصل على أحكام أخرى تتغير ومضمونها، بل على أحكام تتفق ومضمونها، بيد أنها أضيق فإذا كان لدينا ملابس شك في نجاستها، فمن خلال تطبيقها عليها نحكم بأنها طاهرة. والحكم هذا

بالطهارة على الملابس التي يشك في نجاستها هو بنفسه مضمون قاعدة الطهارة وليس شيئاً غيره؛ غايتها أنه أضيق وخاص بالملابس. وهذا بخلاف قاعدة حجية خبر الثقة التي هي قاعدة أصولية، فإنه من خلال تطبيقها تستفيد حرمة العصير العنبي إذا غلى فيما إذا دل خبر ثقة على ذلك، والحرمة المذكورة ليست مصداقاً لمضمون حجية خبر الثقة، بل هما شيئاً متغايران تمام التغاير، إلا أن أحدهما يستنبط منه الثاني ويستحصل عليه من خلاله.

اذن القاعدة الفقهية حكم شرعى عام تستفاد من خلال تطبيقها أحكام شرعية جزئية هي مصاديق لذلك الحكم العام، بخلافه في القاعدة الأصولية فإن ما يستحصل عليه منها هي أحكام شرعية مغایرة لذلك الحكم العام.

ويمكن أن نعبر عن هذا الفارق الأول بتعبير ثان وهو ان القاعدة الفقهية يستفاد منها في مجال التطبيق على مصاديقها، بينما القاعدة الأصولية يستفاد منها في مجال الاستنباط.

٢ - ان القاعدة الفقهية تقدم لنا من خلال تطبيقها أحكاماً جزئية بخلاف القاعدة الأصولية فإنها تقدم لنا أحكاماً كليّة. فبتطبيق قاعدة الطهارة وعلى مواردها نستفيد ان هذا الماء طاهر، وذاك الطعام طاهر<sup>(١)</sup> بينما نستفيد من خلال تطبيق قاعدة حجية خبر الثقة أن العصير العنبي الكلي إذا غلى حرم، لأن هذا العصير أو ذاك العصير الخاص يحرم إذا غلى.

---

(١) يمكن التأمل في ذلك باعتبار انه قد يستفاد من القاعدة الفقهية حكم كلي كطهارة الحديد لو شككتنا في طهارته في نفسه.

٣ - ان القاعدة الفقهية يتعهد بتطبيقاتها المكّلّف العامي دون المجتهد، فالمجتهد يقدم الى العامي كبرى قاعدة الطهارة ويقول له: ان كلّ شيء مشكوك النجاسة هو ظاهر، اما ان هذا أو ذاك هو مشكوك النجاسة ومن ثمّ هو ظاهر فوظيفته راجعة إلى العامي، فهو الذي يقول: هذا الطعام الذي في بيتي مشكوك النجاسة فهو ظاهر. ولا يبقى متطرّأً الرجوع إلى المجتهد ليتصدى للدور المذكور. هذا في مثل قاعدة الطهارة.

أما مثل كبرى حجّية خبر الثقة فتطبيقاتها على مواردها وظيفة المجتهد، فهو الذي يبحث عن الخبر الدال على حرمة العصير ويبحث عن وثاقة الراوي ويطبق كبرى حجّية خبر الثقة عليه بعد ثبوت كونه ثقة<sup>(١)</sup>.

### المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية

بعد أن عرفنا الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية قد تساءل عن الفارق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية؟

والجواب: ان الفارق هو أن موضوع الأولى خاص، بخلاف موضوع الثانية فإنه عام، فمثلاً قولنا: «الصلوة واجبة» و«شرب الخمر محرّم» مسألة فقهية، فال الأولى خاصة بموضوع الصلاة، والثانية خاصة بموضوع شرب الخمر.

وهذا بخلاف قولنا «كلّ شيء لك ظاهر حتى تعلم بأنه نجس»

---

(١) يمكن أن يورد على هذا الفارق بأن بعض القواعد الفقهية لا يمكن للعامي تطبيقها، مثل لا ضرر ولا تعارض ...

فإنّه قاعدة فقهية، حيث أن موضعه عام وله جنّة شمولية لموضوعات متعددة ولم يؤخذ فيه موضوع معين.  
وأما المسألة الأصولية والقاعدة الأصولية فهما واحد ولا فرق بينهما.

### ما به الاشتراك والامتياز

ومن خلال ما سبق اتضح أن القاعدة الفقهية تلتقي مع القاعدة الأصولية في نقطة، وتفترق عنها في نقطة أخرى.  
اما نقطة الالقاء فهي ان كلتا القاعدتين لهما جنّة شمولية لأكثر من مسألة واحدة ولا تختصان بمورد معين.  
واما نقطة الافتراق فهي ان القاعدة الأصولية يستنبط منها حكم شرعي مغاير لها، بينما القاعدة الفقهية يستحصل من خلال تطبيقها على أحكام لا تغایر مضمونها، بل هي جزئيات ومصاديق لمضمونها الكلي.

### القواعد الفقهية لا تنحصر في عدد معين

حيث ذكرنا فيما سبق أن القاعدة الفقهية ترجع في حقيقةها إلى حكم شرعي عام، له سعة وشمولية لمجموعة مسائل فقهية هي بمنزلة المصاديق له يتضح أن القواعد الفقهية لا تنحصر في عدد معين بل يمكن من خلال مراجعة الرسائل العملية لفقهائنا العظام الحصول على قواعد فقهية كثيرة من قبيل قاعدة «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» أو «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» أو «ان دَيْنَ اللَّهِ

أحق بالقضاء من دين الناس» أو «من حاز ملك» أو «كل شرط نافذ إلا ما خالف الكتاب العزيز ومقتضى العقد» أو «ما على المحسنين من سبيل» و... .

### القاعدة الفقهية على قسمين

والقواعد الفقهية على قسمين، فبعضها يختص بباب واحد، وبعضها يعم أكثر من باب.

مثال الأول: قاعدة لا تعارض، فإنها خاصة بباب الصلاة، وقاعدة الطهارة فإنها خاصة بباب الطهارة، وقاعدة ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسد وبالعكس، فإنها خاصة بباب المعاملات.

ومثال الثاني: قاعدة لا ضرر، وقاعدة نفي العسر، فإنها تعان أبواباً مختلفة.



# قاعدة لا تعاد

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - عدم شمول القاعدة للعامد
- ٤ - هل تختص بالناسي
- ٥ - هل تعم الجاهل بكل قسميه
- ٦ - معذورية العامد في بعض الحالات
- ٧ - هل تختص القاعدة بحالة الفراغ
- ٨ - عموم القاعدة لحالة الزيادة
- ٩ - نكتة عدم الإشارة إلى بعض الأركان
- ١٠ - ما المراد بالظهور
- ١١ - هل تعم القاعدة المowanع
- ١٢ - تطبيقات على ضوء قاعدة لا تعاد



توجد في باب الصلاة عدّة قواعد؛ من قبيل قاعدة لا تعاد، وقاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة الحيلولة، وقاعدة لا شك لكثير الشك، وقاعدة عدم تحمل الركعتين الأوليين للسهو و... .  
ونحن ننتخب الآن أهمها، وهما قاعدتان: قاعدة لا تعاد، وقاعدة الفراغ والتجاوز.

ونمنهج حديثنا حول قاعدة لا تعاد ضمن النقاط التالية :

- ١ - مضمون القاعدة.
- ٢ - مدرك القاعدة.
- ٣ - عدم شمول القاعدة للعامد.
- ٤ - هل تختص بالناسي ؟
- ٥ - هل تعمّ الجاهل بكلّ قسميه ؟
- ٦ - معدورية العامد في بعض الحالات.
- ٧ - هل تختص القاعدة بحالة الفراغ؟

- ٨ - عموم القاعدة لحالة الزيادة.
- ٩ - نكتة عدم الاشارة الى بعض الأركان.
- ١٠ - ما المراد بالظهور؟
- ١١ - هل تعمم القاعدة المowanع؟
- ١٢ - تطبيقات على ضوء قاعدة لا تعاد.

### ١ - مضمون القاعدة

والمقصود من قاعدة لاتعاد: ان من ترك بعض أجزاء الصلاة وشرائطها فصلاته لا تبطل، إلا إذا كان الجزء أو الشرط من قبيل الركوع والسجود والطهارة من الحديث والقبلة والوقت.  
 ان الاخلال اذا كان بواحد من هذه الخمسة فالصلاحة تبطل، حتى ولو كان الاخلال عن سهو أو جهل، اما اذا كان بغيرها فلا تبطل.  
 وان شئت قلت: ان الاخلال اذا كان بأحد الأركان فالصلاحة تبطل وإلا فلا.

واما قلت: ان التكبير والقيام هما من الأركان أيضاً فلماذا لم يذكر؟ كما ان الطهارة والقبلة والوقت ليسا من الأركان فلماذا ذكرت؟  
 قلت: ان الجواب يأتي فيما بعد ان شاء الله تعالى.

### ٢ - مدرك القاعدة

ومدرك للقاعدة المذكورة هو صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام والتي رواها الصدوق في خصاله تارة، وفي الفقيه أخرى، كما رواها الشيخ الطوسي في تهذيبه.

ففي الخصال رواها الصدوق عن أبيه عن سعد عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أبي جعفر عليهما السلام «قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود. ثم قال عليهما السلام: القراءة سنة، والتشهد سنة، والتكبير سنة، ولا تنقض السنة الفريضة»<sup>(١)</sup>.

وفي الفقيه قال: «وروى زرار عن أبي جعفر عليهما السلام أنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة»<sup>(٢)</sup>.

وفي التهذيب: «روى زرار عن أبي جعفر عليهما السلام أنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود. ثم قال: القراءة سنة، والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة»<sup>(٣)</sup>.

والرواية صحيحة السند، فإنها بطريق الشيخ وان كانت قابلة للتأمل<sup>(٤)</sup> إلا أنها بكل طريق الصدوق هي معتبرة<sup>(٥)</sup>. ويكوننا لاعتبار

(١) الوسائل، الباب ١ من أفعال الصلاة ١٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٥.

(٣) التهذيب ٢: ١٥٢.

(٤) لأن الطريق الذي ذكره الشيخ إلى زرار في الفهرست: ٧٥ يرجى بابن أبي عمير عن بعض أصحابه حيث قال «أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن سعد بن عبد الله والحميري عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عنه». وهذا مضافاً إلى أن زرار لم يكن له إلا كتاب واحد وهو كتاب الاستطاعة والجبر. والشيخ حينما يذكر طريقه في الفهرست إلى زرار يذكر طريقه إلى هذا الكتاب. ومن البعيد أن الرواية المذكورة موجودة فيه. وعلى هذا فالرواية مرسلة.

(٥) أما طريق الخصال فواضح لأن وثيقة نفس الصدوق ووالده أئن من الشمس. وأما سعد فهو كما قال النجاشي: «شيخ هذه الطائفة وفقيرها وجهاها».

الرواية صحة أحد طرقها.

### توضيح اجمالي

ورد في الرواية التعبير بـ«السنة» و «الفرضة». ويراد من مصطلح السنة عادة ما سأله النبي ﷺ و شرّعه، ومن مصطلح الفرضة ما شرّعه الله سبحانه و فرضه.

وعلى هذا فالمعنى ان الركوع وبقية الخمسة واجبات فرضها الله سبحانه في حين أن بقية الأجزاء سنّها وشرّعها النبي ﷺ. وأي خلل يقع فيما فرضه الله سبحانه تبطل به الصلاة، بينما الحال الواقع فيما سنّ النبي ﷺ لا تبطل به الصلاة ولا يؤثر على صحة ما فرضه الله سبحانه.

وهناك باب خاص قد عقده الشيخ الكليني في الكافي<sup>(١)</sup> تحت عنوان «باب التفويض إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة عٰلِيَّةٍ في أمر

وأما أحد بن محمد بن عيسى فهو كما قال الشيخ الطوسي: «شيخ قم ووجيهها وفقيرها غير مدافع».

«واما الحسين بن سعيد فهو كما قال الشيخ «صاحب المصنفات الأهوازي ثقة». «واما حماد فهو غريق الجحفة والذي قال عنه النجاشي «كان ثقة في حدثه صدوقاً». وأما حريز فهو ثقة كوفي على حد تعبير الشيخ. وأما زراره فهو شيخ أصحابنا في زمانه ومتقدّمهم على حد تعبير النجاشي. هذا بالنسبة الى طريق الحصول.

واما طريق الفقيه فقد ذكر الصدوق في المشيخة المذكورة آخر الجزء الرابع من الفقيه هكذا: أبي جعفر عن عبدالله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد والحسن بن طريف وعلي بن اسماعيل بن عيسى كلّهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبدالله عن زراره بن أعين. وجميع السلسلة المذكورة هم من الثقات.

(١) الكافي ١: ٢٦٥.

الدين» يدلّ على ثبوت السلطة التشريعية للرسول ﷺ.

### ٣ - عدم شمول الحديث للعامد

ينبغي أن يكون من الواضحات عدم شمول الحديث للمتعمد ترك الجزء أو الشرط، فإن عدم وجوب الاعادة خلف فرض الجزئية والشرطية، إذ كيف تجتمع جزئية الشيء وشرطيته مع عدم بطلان العمل بتركه عمداً.

هذا مضافاً إلى انصراف التعبير بـ«لا تعاد» إلى من اعتقاد اتيانه الصلاة بكمال متطلباتها ثم التفت بعد ذلك إلى وقوع الخلل فيها. ومن الغريب ما نقله الميرزا في تقريرات صلاة تلميذه الكاظمي<sup>(١)</sup> من ذهب بعض إلى شمول الحديث في نفسه لكل مكلف، غايتها أن العامد خرج بالاجماع حيث قام على بطلان صلاته<sup>(٢)</sup>.

### ٤ - هل تختص بالناسي

لا إشكال في أن القدر المتيقن من الحديث هو الناسي، وإنما الكلام وقع في شموله للجاهل.

اختار جمع؛ منهم الميرزا<sup>(٣)</sup> الاختصاص بالناسي وقرب ذلك على ما في تقريرات الصلاة لتلميذه الكاظمي<sup>(٣)</sup> بأن الجاهل حيث لم

(١) التقريرات ١٩٣: ٢.

(٢) وفي القواعد الفقهية للسيد الجنوردي ١: ٦٢ نسبة دعوى امكان شمول الحديث للعامد إلى الشيخ محمد تقى الشيرازي<sup>(٣)</sup>.

(٣) التقريرات ١٩٤: ٢.

يأت بالواجب الثابت عليه واقعاً فلا يخاطب بخطاب أعد أو لا تعد، بل بخطاب إيت بالسورة أو بالتشهد أو... وهذا بخلاف الناسي فأنه حيث لا يكون مكلفاً حالة النسيان بما نساه لعدم امكان تكليف الناسي - من جهة عدم قدرته على فعل المنسي حالة نسيانه، وهذا بخلاف الجاهل فإن جهله لا يسلب قدرته على فعل الجزء - فمن المناسب توجيه الأمر بالإعادة له، فيقال له: أعد أو لا تعد<sup>(١)</sup>.

وفيه : انه بناء على هذه التدقيقات يلزم عدم شمول الحديث للناسى أيضاً، لأنّه مادام لم يكلف بالسورة التي نساحتها فلا معنى لأن يقال له: أعد، فإن الأمر بالإعادة فرع وجود أمر سابق.

والصحيح شمول الحديث للجاهل، لأنّه نسب الإعادة إلى الصلاة فقال لا تعاد الصلاة، ومن الواضح ان الصلاة حيث أتي بها أولاً بلا سورة مثلاً، فمن الوجيه حينئذ التعبير بالإعادة نظراً إلى الاتيان بها سابقاً.

## ٥ - هل تعمُّ الجاهل بكل قسميه

بعد التسليم بشمول الحديث للجاهل نسأل هل هو خاص بالجاهل القاصر أو يعم المقصّر أيضاً؟

ذكر السيد الخوئي في المستند<sup>(٢)</sup> أنه خاص بالقاصر لأن ظاهره التعرّض لحكم من هو معذور وليس مكلفاً بشيء لو لا اتضاح الحال له

(١) وقد نقل السيد الخوئي التقريب المذكور عن الميرزا فراجع التسنيع ١: ٥٠، وفقه الشيعة ١: ٢٢٥، والمستند ٦: ١٧.

(٢) المستند ٦: ١٨.

وانه لم يأتِ ببعض الأجزاء، ومن الواضح ان الجاهل المقصر تجب عليه الإعادة بحكم العقل سواء انكشف له الخلاف أم لا، لتنجز التكليف الواقعي عليه وعدم كونه معدوراً بعد فرض تقصيره.

وفيه : انه لا فرق بين المقصر والقاصر، فانه بعد انكشف الخلاف وانه لم يؤت ببعض الأجزاء فمن اللازم عليهما معاً الإعادة، وقبل انكشف الخلاف لا يجب عليهما الإعادة فيما اذا كانوا قاطعين بال تماماً.

أجل الفرق بينهما يظهر في الجاهل البسيط بمعنى المتردد، فان المقصر يلزمه التعلم بخلاف القاصر فانه لا يلزمـه، وإنـا لم يكن قاصراً إلاـا انـا هـذا مـطلب آخر لاـ رـبطـ لهـ بماـ نـحنـ فيهـ.

وقد يقال بعدم الشمول للجاهل المقصر بتقرير ان الحديث لو شمله كما شمل القاصر يلزم اختصاص الأحكام بخصوص العالمين بها وهو خلف فرض ضرورة الاشتراك.

وفيـهـ انـ عدمـ الاشتراكـ لاـ مـحـذـورـ فيـهـ بـعـدـ دـلـالـةـ الدـلـيلـ عـلـيـهـ -ـ وـهـوـ اـطـلاقـ حـدـيـثـ لـاـ تـعـادـ -ـ كـمـاـ لـمـ يـكـنـ فـيـهـ مـحـذـورـ فـيـ مـثـلـ مـسـأـلـةـ الـجـهـرـ وـالـاخـفـاتـ وـالـقـصـرـ وـالـتـامـ .

علىـ انـ عـدـمـ وجـوبـ الإـعادـةـ لـعـلـهـ منـ بـابـ الـاكـفـاءـ بـالـنـاقـصـ عـنـ التـامـ فـيـ مقـامـ الـامـتـثالـ، وـلـيـسـ مـنـ بـابـ اـخـتـصـاصـ الـحـكـمـ اـبـتـداءـ بـالـعـالـمـ. وـعـلـيـهـ فـدـعـوـيـ الشـمـولـ لـلـجـاهـلـ الـمـقـصـرـ أـمـرـ وـجـيـهـ لـوـلاـ شـبـهـةـ الـاجـمـاعـ عـلـىـ دـعـمـ مـعـذـورـيـةـ الـجـاهـلـ الـمـقـصـرـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ.

ويـؤـيدـ الـاجـمـاعـ حـكـمـهـ بـتـخـصـصـ مـعـذـورـيـةـ الـجـاهـلـ بـخـصـوصـ مـسـأـلـةـ الـجـهـرـ وـالـاخـفـاتـ وـالـقـصـرـ وـالـتـامـ، فـاـنـ ذـلـكـ يـدـلـ عـلـىـ دـعـمـ

معذوريته في غير ذلك.

#### ٦ - معذورية العاًم في بعض الحالات

ذكرنا ان الحديث لا يشمل العاًم. ونستدرك الآن لنقول: ان الحديث يشمل العاًم فيما اذا كان إخلاله العمدي عن عذر، كما لو اقتدى بشخص باعتقاد انه عادل وترك قراءة الحمد والسورة، ثم اتضح انه فاسق؛ ان ترك القراءة في هذه الحالة عمدي، إلا انه عن عذر حيث تخيل عدالة الامام وتحمله القراءة.

وهكذا لو كان المكلف يصلّي منفرداً فأئتي في الركعة الثانية بالتسبيحات بتخييل انها الركعة الثالثة.

أو اقتدى بشخص بتخييل انه يصلّي فريضة فاتضح انه يصلّي نافلة، فان الصلاة محكومة في الحالات المذكورة بالصحة، إذ الخل اما من ناحية نية الاقداء بمن لا يصح الاقداء به، أو من ناحية ترك القراءة عن عمد و اختيار، وكلاهما لا يضر لقاعدة لا تعارض.

ثم ان الوجه في شمول الحديث لحالة الترك العمدي عن عذر هو ان ما تقدم من الوجهين السابقين لعدم الشمول لحالة العمد لا يعم الحالة المذكورة، فالمنفاة مع جزئية الجزء أو شرطية الشرط لا تتلزم، كما ان الانصراف المدعى لا يتم هنا.

#### ٧ - هل تختص القاعدة بحالة الفراغ

تارة يصلّي المكلف وبعد الفراغ منها يتضح له الخل فيها بترك جزء أو شرط، كما اذا انكشف له عدم ستر عورته، وأخرى يتضح له

ذلك في أثناء العمل.

أما الحالة الأولى فهي القدر المتيقن من الحديث.

واما الحالة الثانية فقد يقال بعدم شمول الحديث لها، لأن التعبير بالإعادة يدل على ضرورة الفراغ من العمل وإلا فلا معنى للإعادة وعدهما. وهكذا التعبير بالصلاحة يدل على إرادة تمام الصلاة.

وفيه: ان لفظ الصلاة كما يصدق على المجموع يصدق على البعض أيضاً، فيقال مثلاً: لا تتكلم في صلاتك، أي أثناءها وقبل اكمالها. والتعبير بإعادة الصلاة كما يصح بلحاظ تمام الصلاة، كذلك يصح بلحاظ بعضها.

وعليه فمقتضى اطلاق الحديث شموله للحالة الثانية أيضاً وعدم اختصاصه بالأولى.

#### ٨- عموم القاعدة لحالة الزيادة

تارة يكون الاخلال في الصلاة بسبب ترك جزء أو شرط وأخرى يكون بسبب زيادة ذلك.

والقدر المتيقن من الحديث هو الأول. وقد وقع الاختلاف في شموله لحالة الزيادة فقيل بعدم الشمول، لأن ثلاثة من الخمسة - وهي الوقت والقبلة والظهور - لا يتصور فيها الزيادة. والصحيح هو الشمول.

اما بناء على ما هو المعروف من ان حذف المتعلق يدل على العموم فالامر واضح، إذ الحديث لم يقل: لا تعاد الصلاة من النقيصة إلا في خمسة، بل حذف المتعلق وقال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة.

واما بناء على التشكيك في دلالة حذف المتعلق على العموم فيمكن التمسك بعموم التعليل وان السنة لا تنقض الفريضة، ان هذا التعليل لا يتناسب وخصوص النقيصة بل يلتئم مع الزيادة أيضاً وواضح ان عموم التعليل قرينة على عموم الحكم المعلل وعدم اختصاصه بحالة النقيصة.

ومن الغريب ما ذكره بعض<sup>(١)</sup> من ان التعليل يدل على الاختصاص بالنقيصة إذ المقصود منه ان الأجزاء التي فرضها الله سبحانه متى ما تحققت فلا يضر فقد غيرها.

وفيه: ان تفسير التعليل بهذا الشكل الضيق تفسير لا وجه له.  
واما ما استدلّ به من ان ثلاثة من الخمسة لا يتصور فيه الزيادة فيمكن دفعه بأن ذلك قرينة على عدم إرادة الزيادة في خصوص الثلاثة المذكورة، ولا يصلح قرينة على عدم إرادتها في مطلق الخمسة.

#### ٩ - نكتة عدم الاشارة لبعض الأركان

نحن نعرف ان الأركان لا تختص بالركوع والسجود، بل النية والتکبير والقيام هي من جملة الأركان أيضاً، فلماذا لم يشر لها الحديث؟

ونعرف ان الوقت والقبلة والطهارة من الحدث ليست من الأركان فلماذا لم يذكرها الفقهاء من جملة الأركان بالرغم من ذكر الحديث لها؟  
والجواب: اما بالنسبة الى نكتة الاقتصر على الركوع والسجود

(١) وهو الشيخ ناصر مكارم في قواعده الفقهية ١: ٢٧٥.

فلعل ذلك من جهة ان العمل من دون نية لا يصدق عليه صلاة، فالملأف اذا لم ينبو الصلاة لا يصدق انه دخل في الصلاة حتى يحكم عليه بإعادة الصلاة، واذا لم يكتر لم يتحقق منه الدخول في الصلاة حتى يحكم عليه بالإعادة أو بعدها.

واما القيام فالمعروف ان الركن منه هو القيام المتصل بالركوع، اي الذي يكون قبل الركوع بلحظة. ولعل عدم ذكره من باب ان تركه بشكل مستقل عن ترك الركوع لا يتحقق عادة، بل ان ترك القيام السابق على الركوع بلحظة يلزمه ترك الركوع، وحيث ان الركوع قد أشير اليه في الحديث فلا حاجة للإشارة الى القيام.

وهناك قيام ثان قيل بركتيته وهو القيام حالة تكبيرة الاحرام. ولعل عدم ذكره هو من باب عدم تحقق عنوان تكبيرة الاحرام بدونه، فإن العنوان المذكور متقوم بالقيام.

واما ان الفقهاء لم يحكموا على الطهارة والقبلة والوقت بالركنية بالرغم من انها مذكورة في النص، فلعل ذلك من جهة ان الركن لدى الفقهاء مصطلح يختص بالأجزاء التي تبطل الصلاة بتركها ولو عن سهو، وواضح ان الطهارة والقبلة والوقت ليست أجزاء للصلاحة، وإنما هي شرائط لها.

#### ١٠ - ما المراد بالطهور؟

هل المقصود بالطهور خصوص الطهارة الحديثة أو ما يعم  
الطهارة الخبئية؟

قد يقال: بأن المراد هو الأعم أو لا أقل أن الكلمة مجملة ومرددة

بين إرادة الأعم أو خصوص الحديث؛ الأمر الذي لازمه عدم امكان الاستدلال بالحديث على الصحة في موارد فوات الطهارة الخبثية، والظاهر إرادة خصوص الطهارة الحديثة، لأن حديث لا تعاد اشتمل على ذيل وهو «القراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة» فإن المراد بالفريضة ما ثبت بتشريع الله سبحانه، وبالسنة ما ثبت بتشريع الرسول ﷺ، وواضح أن الذي ثبت بتشريع الله سبحانه هو اعتبار الطهارة الحديثة دون الخبثية؛ قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُفْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهُكُمْ...»<sup>(١)</sup> واما الطهارة الخبثية فقد دلت على اعتبارها الروايات دون القرآن الكريم.

لا يقال : قد دلّ القرآن الكريم على اعتبار الطهارة من الخبر

بقوله: «وَثِيَابُكُمْ فَطَهَرْتُمْ»<sup>(٢)</sup>.

فإنه يقال: ليس المراد من الأمر - فطهر - طلب الطهارة الشرعية بل الطهارة العرفية بمعنى النظافة في مقابل القذارة العرفية، فإنه كما قيل: النظافة من الإيمان.

## ١١ - هل تعم القاعدة المowanع؟

ان الصلاة مركبة من أجزاء وشروط وعدم موانع معينة كعدم القهقهة وعدم التكلم.

والحديث يشمل الأجزاء والشروط قطعاً وذلك هو القدر المتيقن

(١) المائدة: ٦.

(٢) المدثر: ٤.

منه. واما عدم الموانع فقد يشكك في ذلك<sup>(١)</sup>. فإذا ضحك المصلى أو لبس ما لا يصح له لبسه ونحو ذلك، فلا يمكن تصحيح صلاته بالقاعدة المذكورة.

والوجه في ذلك: ان العناوين المذكورة في المستثنى هي اما من قبيل الأجزاء كالركوع والسجود أو من قبيل الشرائط كبقية الخمسة، وليس شيء منها من قبيل عدم المانع.

هذا مضافاً الى ان الامام طالب<sup>ر</sup> في مقام التعليل قال: «ان القراءة سنة والتشهد سنة...» ولم يذكر ما هو من قبيل عدم المانع. وفيه: ان القادح بصحة الصلاة اذا كان منحصراً بالخمسة المذكورة فهل يبقى توقع ذكر ما هو من قبيل عدم المانع.

واما الاقتصر في مقام التعليل على التشهد والقراءة فذلك من باب المثال، وإلا فالترتيب والموالاة شرط ومع ذلك لم يشر لهما. وفي الحقيقة ان الذي يقرأ الرواية يفهم من لهجتها الشمول؛ خصوصاً وان التعليل فيها يدلّ على ان فرض الله لا يحكم عليه بالبطلان بسبب غيره، سواء كان من قبيل اختلال الشرط أو من قبيل وجود المانع.

## ١٢ - تطبيقات على ضوء قاعدة لا تعاد

ما هو الحكم في الفروع التالية على ضوء قاعدة لا تعاد؟

١ - شخص صلّى العشاء قبل المغرب بتخييل اداء المغرب أو

(١) من جملة من شكك في ذلك الشيخ ناصر مكارم في قواعده الفقهية ٥٢٣: ١

- صلّى العصر قبل الظهر بتخييل اداء الظهر.
- ٢- شخص كان يقلّد مجتهداً يقول بوجوب اداء الصلاة قسراً ثم قلد ثانياً من يقول بوجوب التمام.
- ٣- صلّى المكلف وهو لا يدرى ان على بدنـه أو ملابسـه بعض أجزاء حـيوان لا يحلّ أكل لـحمـه شرعاً، كـشعر القـط مثـلاً.
- ٤- لو نسي المكلف الركوع قبل تجاوز المحل -أي قبل الدخول في السجود -أو بعده.
- ٥- لو سبّح المصلي بدل القراءة في الركعة الأولى أو أتى بتشهد فيها.
- ٦- اذا اتضـح عدم صـحة قـراءـة الـامـام بـعد فـترة مـن الزـمن، أو عـدم صـحة قـراءـة المـكـلـف نـفـسـه لو كان يـصـلـي فـرـادـيـ.
- ٧- اذا اتضـح لـلـمـأـمـوم ان الـامـام اـمـرـأـة أو فـاسـقـ، أو يـوـجـد حـائـل بـيـنـهـما يـمـنـع مـن صـدـقـ الجـمـاعـة؟
- ٨- اـمـرـأـة كـانـت تـغـتـسـل غـسلـ الـحـيـض قـبـل انـقـضـاءـ حـيـضـها فـترة مـن الزـمنـ.
- ٩- شـخـصـ كـانـ يـغـتـسـل أو يـتوـضـأـ فـترة مـن الزـمنـ وـعـلـى بـعـضـ أـعـضـائـهـ حـائـلـ ثـمـ التـفـتـ.
- ١٠- شـخـصـ كـانـ يـغـسـلـ أـعـضـاءـ وـضـوـئـهـ ثـلـاثـ مـرـاتـ ثـمـ التـفـتـ إـلـىـ عدم جـواـزـ ذـلـكـ.
- ١١- ما حـكـمـ من تـيـمـ بـدـلـ الـوـضـوـءـ باـعـتـقـادـ ضـيقـ الـوقـتـ ثـمـ انـكـشـفـ سـعـتـهـ؟ وـمـاـ هوـ حـكـمـ العـكـسـ، أيـ منـ توـضـأـ بـدـلـ التـيـمـ باـعـتـقـادـ سـعـةـ الـوقـتـ ثـمـ انـكـشـفـ الـخـالـفـ؟

# قاعدتا الفراغ والتجاوز

- ١ - مضمون القاعدتين
- ٢ - مدرك القاعدتين
- ٣ - قاعدتان أو قاعدة واحدة
- ٤ - عموم القاعدتين لغير الصلاة والوضوء
- ٥ - استثناء الوضوء من قاعدة التجاوز
- ٦ - هل يعتبر الدخول في الغير
- ٧ - ما المراد من الغير
- ٨ - احتمال الالتفات
- ٩ - تطبيقات



من القواعد المهمة التي يستفيد منها الفقيه كثيراً قاعدتا الفراغ والتجاوز، وقد جرت عادة الأعلام على جمعهما بالبحث في مورد واحد للتقارب الشديد بينهما.

ونمنهج الحديث عنهما كما يلي :

- ١ - مضمون القاعدتين.
- ٢ - مدرك القاعدتين.
- ٣ - قاعدتان أو قاعدة واحدة.
- ٤ - عموم القاعدتين لغير الصلاة والوضوء.
- ٥ - استثناء الوضوء من قاعدة التجاوز.
- ٦ - هل يعتبر الدخول في الغير؟
- ٧ - ما المراد من الغير؟
- ٨ - احتمال الالتفات.
- ٩ - تطبيقات.

### ١ - مضمون القاعدتين

وقع الاختلاف بين الأعلام في مضمون القاعدتين وكيفية التفرقة بينهما، فذهب جمع منهم الشيخ النائيني إلى أن قاعدة الفراغ ناظرة إلى الشك في صحة الكل، بينما قاعدة التجاوز ناظرة إلى الشك في الجزء السابق بعد الدخول في الجزء اللاحق<sup>(١)</sup>.

توضيح ذلك: إن شك المصلّي في صحة صلاته له صورتان، فتارة يشك بعد فراغه من صلاته في صحتها؟ وأخرى يشك وهو في أثنائها في الجزء السابق بعد الدخول في الجزء اللاحق لأن يشك في الركوع عندما سجد مثلاً.

فإن شك في صحة صلاته بعد فراغه منها حكم بصحتها. وهذا هو مضمون قاعدة الفراغ.

وإن شك في الجزء السابق بعد الدخول في اللاحق حكم بتحقق ما سبق وعدم الاعتناء بالشك. وهذا هو مضمون قاعدة التجاوز. هذا ما ذهب إليه جمع من الأعلام.

وذهب جمع ثان؛ منهم السيد الخوئي<sup>(٢)</sup> إلى أن المصلّي تارة يشك في صحة ما أتى به بعد جزمه بأتianه به سواء كان ما شك في صحته هو الكل أو الجزء، وأخرى يشك في أصل اتianه بالشيء. ففي الحالة الأولى يحكم عليه بصحة ما أتى به. وذلك هو مضمون قاعدة الفراغ من دون تخصيصها بالشك في صحة الكل، بل

(١) أجود التغيرات ٤٦٥: ٢.

(٢) مصباح الأصول ٢٧٧: ٣.

تعم الشك في صحة الجزء أيضاً.

وفي الحالة الثانية يحكم بتحقق الجزء المشكوك. وذلك مضمون  
قاعدة التجاوز.

وان شئت قلت: انه على الرأي الثاني يكون مضمون قاعدة الفراغ  
الحكم بصحة ما اتي به، ومضمون قاعدة التجاوز الحكم بتحقق ما شك  
في اتيانه.

بينما على الرأي الأول يكون مضمون قاعدة الفراغ الحكم بصحة  
الكلّ بعد الفراغ منه، ومضمون قاعدة التجاوز الحكم بتحقق الجزء  
السابق عندما يكون الشك أثناء العمل.

وقد وقع الاختلاف في ان القاعدتين المذكورتين هل ترجعان من  
حيث الروح الى قاعدة واحدة أو إلى قاعدتين. وسنوضح ذلك فيما بعد  
ان شاء الله تعالى.

## ٢ - مدرك القاعدتين

الأخبار الواردة في المقام على نحوين فبعضها ناظر الى الحكم  
بوجود الشيء المشكوك وبعضها الآخر ناظر الى الحكم بصحة الشيء  
المشكوك.

فمن النحو الأول: صحيحه زراره: «قلت لأبي عبدالله ع: رجل  
شك في الاذان وقد دخل في الاقامة. قال: يمضي.  
قلت: رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر. قال: يمضي.  
قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ. قال: يمضي.  
قلت: رجل شك في القراءة وقد رکع. قال: يمضي.

قلت: شك في الركوع وقد سجد. قال: يمضي على صلاته.  
ثم قال: يا زراراً إذا خرحت من شيء ثم دخلت في غيره فشك ليس  
بشيء»<sup>(١)</sup>.

وبضمونها صحيحة اسماعيل بن جابر فقد روى عن أبي  
جعفر عليه السلام ما نصه: «ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض. وان شك  
في السجود بعدما قام فليمض. كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره  
فليمض عليه»<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ١.  
والرواية صحيحة السند لأن صاحب الوسائل رواها كما يلي: محمد بن الحسن بإسناده عن  
أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عيسى عن حرزيز بن عبد الله  
عن زراراً.

اما محمد بن الحسن فهو الشيخ الطوسي الذي لا يحتاج لشهرته الى توثيق.  
واما أحمد بن محمد فهو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري «شيخ قم ووجيهها وفقيرها غير  
دافع».

واما أحمد بن محمد بن أبي نصر فهو البزنطي الذي قال الشيخ الطوسي في حقه «ثقة  
جليل القدر».

واما حماد وحرزيز وزراراً فقد تقدم حالهم.  
يبقى علينا ملاحظة سند الشيخ الطوسي الى أحمد بن محمد بن عيسى، وهو محل كلام بين  
الأعلام.

وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٤.  
(٢) والوجه في كونها صحيحة السند: ان الحر رواها هكذا: وبإسناده عن سعد عن أحمد بن  
محمد عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن اسماعيل بن جابر.

والمقصود من قوله «وبإسناده» أي وبإسناد الشيخ الطوسي عن سعد بن عبد الله  
الأشعري.

وسند الشيخ الطوسي الى سعد صحيح لأنّه ذكر في مشيخة التهذيب ١٠: ٧٤ ان ما أرويه  
عن سعد فقد أخبرني به الشيخ عليه السلام - أي المفيد - عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين -

## قاعدتا الفراغ والتجاوز

ومن النحو التالي:

أ - موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»<sup>(١)</sup>.

ب - صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كل ما شككت فيه بعدها تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد»<sup>(٢)</sup>.

يعني الصدوق - عن أبيه عن سعد بن عبد الله.

واما سعد نفسه فقد تقدم عن النجاشي انه «شيخ هذه الطائفة وفقيرها ووجهها».

واما أحمد بن محمد بن عيسى فقد تقدم عن الشيخ الطوسي انه «شيخ قم ووجيهها وفقيرها غير مدافع».

واما والد أحمد الذي اسمه محمد بن عيسى الأشعري فهو على ما قال النجاشي «شيخ القميين، وله الأشعار، متقدم عند السلطان».

واما عبدالله بن المغيرة فهو على ما قال النجاشي: «ثقة ثقة لا يعدل به أحد من جلالته ودينه وورعه».

واما اسماعيل بن جابر فقد قال عنه الشيخ الطوسي في رجاله في أصحاب الباقي «ثقة مدوح».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الخلل ح ٣.

وانما كانت موثقة لأن في سندها عبدالله بن بكير وهو فطحي ولكنها ثقة.

وقد رواها في الوسائل هكذا: وعنه عن صفوان عن ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام.

وضمير «عنه» يرجع الى الحسين بن سعيد المذكور في السند السابق. أي وعن الشيخ الطوسي ياسناده الى الحسين بن سعيد.

اما الحسين بن سعيد فهو ثقة.

واما عبدالله بن بكير فهو على ما قال الشيخ «فطحي إلا انه ثقة».

واما صفوان فهو ثقة سواء كان صفوان بن مهران الجمال أو صفوان بن يحيى.

واما محمد بن مسلم فهو كما قال النجاشي: «وجه أصحابنا بالكونفة فقيه ورع».

يبقى طريق الشيخ الى الحسين بن سعيد. وهو صحيح. راجع مشيخة التهذيب ٦٣: ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢.

وبضمونها صحيحته الأخرى<sup>(١)</sup>.

ج - موثقة بكير بن أعين قال: «قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ. قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الموضوع ح ٧.

وهي على ما رواه في الوسائل هكذا: وبإسناده -أي الشيخ الطوسي بقرينة ما سبق عليها من الروايات- عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابنان بن عثمان عن بكير بن أعين. أما الحسين بن سعيد فقد تقدم أنه ثقة.

واما فضالة فهو فضالة بن أبوب و قد قال عنه النجاشي: «كان ثقة في حديثه مستقيماً في دينه».

واما ابنان بن عثمان فقد عده الكشي من أجمع على تصديقهم، ولأجل كونه ناووسيا عدت الرواية موثقة.

واما بكير بن أعين فقد ورد بطريق صحيح ان الامام الصادق عليه السلام قال عنه لما بلغه موطنه: «اما والله لقد أنزله الله بين رسول الله وأمير المؤمنين صلوات الله عليهما». ثم ان موثقة بكير مضمرة، أي لم يذكر فيها الشخص المسؤول وانه الامام عليه السلام حيث قيل «قلت له...». ولعل الضمير يرجع الى غير الامام عليه السلام، ومعه تسقط الرواية عن الاعتبار. وهناك كلام بين الأعلام يربط بالمضمرات واثنا حجة ولا.

والمشهور هو التفصيل بين ما اذا كان الشخص المضمر من أجزاء الرواية الذين لا يليق بهم السؤال من غير الامام عليه السلام -كزراة و محمد بن مسلم و ...- فتكون مضمراته حجة، وبين غيره فلا تكون حجة.

والصحيح حجية مطلق المضمرات بالبيان التالي: ان العرب لا يذكرون الضمير مجرداً عن مرجع يرجع اليه بل متى ما ذكروا الضمير ذكروا معه المرجع الذي يرجع اليه، اما ذكره مجرداً عن المرجع فهو أمر غير مألف، اللهم إلا اذا فرض وجود عهد خاص بين الطرفين يستندان إليه في إرجاع الضمير.

وعلى هذا الأساس نقول ان ذكر بكير بن أعين للضمير من دون مرجع يرجع اليه لا يكون وجيه إلا اذا افترضنا وجود شخص معهود يرجع اليه الضمير، ومن الواضح انه لا يوجد شخص يليق أن يكون معهوداً إلا الامام عليه فيتعمق رجوع الضمير اليه، وهو المطلوب.

هذا هو المهم من الروايات. ويوجد غيرها كثير.

### مستندات أخرى

وقد حاول البعض تجميع مستندات أخرى للقاعدتين المذكورتين - من قبيل التمسك بتسالم الفقهاء أو اصالة الصحة أو قاعدة نفي العسر والحرج أو السيرة - إلا أنها قابلة للمناقشة. والمهم هو الأخبار المتقدمة.

### ٣- قاعدة واحدة أو قاعدتان

وقع الاختلاف بين الاعلام في أن القاعدتين المذكورتين هل ترجعان من حيث الروح إلى قاعدة واحدة، والاختلاف بينهما ليس إلا

واذا قيل: لعل زرارة مثلاً هو المعهود بين الطرفين ويقصدان إرجاع الضمير إليه دون الإمام عليه السلام.

كان الجواب: ان بكير حيناً سجل الرواية في أصله أو نقلها للآخرين كان قاصداً بذلك ا يصل الرواية الى الأجيال المستقبلية وعدم احتكارها على نفسه والطرف الثاني الذي وقع طرفاً للحوار، ومع افتراض توجه نظره الى الأجيال فلابد من تعين المرجع وعده لدى الجميع، وليس هو إلا الإمام عليه السلام.

ثم ان بعض المضمرات قد يشتمل على نكتة خاصة اضافية تصلح لتشخيص كون المسؤول هو الامام؛ من قبيل: ما ورد في رواية علي بن مهزيار، قال: كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه أصحاب كفه برد نقطة من البول... فأجابه بجواب قوله... الباب ٤٢ من النجاست.

ان السيد الخوئي في التبيح ٢: ٣٧٦ ذكر ان سليمان بن رشيد حيث اننا لا نعرفه فالرواية ساقطة عن الاعتبار إذ لعله كان قاضياً من قضاة الجمهور وسائل من آمنة مذهبة.

ان هذا الكلام يمكن أن يورد عليه بأن الرواية تشتمل على خصوصية تعين كون المسؤول هو الإمام عليه السلام وهي تعبير ابن مهزيار «قرأته بخطه»، ان تأكيد رؤية خط المسؤول لا معنى له إلا اذا كان المقصود اني رأيت خط الإمام عليه السلام.

من قبيل اختلاف مصاديق الشيء الواحد أو ان كلّ قاعدة هي مستقلة عن الأخرى.

وما هي الثمرة لهذا البحث؟ أنها تظهر في بعض النقاط الآتية كما سيتجلّى ان شاء الله<sup>(١)</sup>.

والآراء في هذا المجال ثلاثة:

١ - ما يظهر من الشيخ في الرسائل في الموضع السادس من الموارد السبعة التي بحثها في قاعدة الفراغ والتجاوز<sup>(٢)</sup>، حيث ذكر ان القاعدتين ترجعان الى التعبد بشيء واحد وهو التعبد بوجود العمل الصحيح. فمن شك في صحة العمل بعد الفراغ منه يكون شاكاً في وجود العمل الصحيح، وقاعدة الفراغ تعبد بوجود العمل الصحيح، ومن شك في الاتيان بالجزء السابق بعد دخوله في الجزء اللاحق يكون شاكاً في الاتيان بالجزء الصحيح وقاعدة التجاوز تعبد بوجوده.

اذن المجعل في كليهما هو التعبد بمفاد كان التامة، أي التعبد بأصل وجود الشيء.

واذا قيل بأن التعبد في قاعدة التجاوز انما هو بأصل وجود الجزء وليس بوجوده الصحيح.

كان الجواب: ان التعبد بأصل وجود الشيء دون وجوده الصحيح لغو.

ولم يذكر الشيخ وجهاً للاستدلال على ذلك.  
والميرزا<sup>رحمه الله</sup> أورد على مختار الشيخ أربع مناقشات ثم أخذ

(١) أحد تلك الموضع ما يأتي: ٤٩، ٥٤.

(٢) راجع الرسائل: ٤١٤ من طبع رحمت الله.

بدفعها فراجع أجود التقريرات<sup>(١)</sup>.

٢- ما اختاره الميرزا من ان المجعل من قبل الشارع هو قاعدة الفراغ فقط، أي الحكم بصحة العمل بعد الفراغ منه، غايتها ان الشارع نزل جزء العمل بمنزلة تمام العمل في الحكم بصحته وعدم الاعتناء بالشك من ناحيته.

وذكر في توجيهه ذلك: ان موثقة ابن أبي يغفور عن أبي عبدالله<sup>عليه السلام</sup> تقول: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»<sup>(٢)</sup>، المستفاد من قوله: «إذا كنت في شيء لم تجزه» ان المدار على الفراغ من شيء والخروج عنه من دون فرق بين الوضوء والصلاحة، فمتى ما فرغ المكلف من شيء بكماله فشكّه ليس بشيء، واذا لم يفرغ منه بالكامل فلا بدّ ان يعتني لشكه.

هذا ولكن في باب الصلاة بالخصوص ولمثل صحيحة زرارة الواردۃ في أجزاء الصلاة والتي قيل في آخرها: «كلّ شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» استفينا ان الشارع نزل في خصوص باب الصلاة كلّ جزء منها منزلة تمام العمل في عدم الاعتناء بالشك بعد الانتهاء عنه، وان كان المناسب لولا التنزيل المذكور الاعتناء بالشك لفرض عدم الفراغ من العمل بالكامل<sup>(٣)</sup>.

٣- ما اختاره جمع من الأعلام منهم السيد الخوئي من ان

(١) أجود التقريرات: ٢-٤٦٧-٤٦٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٢.

(٣) أجود التقريرات: ٤٦٨.

المجعول من قبل الشارع هو قاعدة التجاوز فقط، فالشارع حكم بأن الشك في وجود الجزء بعد تجاوز محله لا يعنى به، واما الشك في الصحة بعد الفراغ فهو مسبب دائمًا عن الشك في وجود الجزء أو الشرط للمركب، فالتعبد بالصحة بعد الفراغ يرجع الى التعبد بمنشأ الصحة وهو وجود القيد المشكوك<sup>(١)</sup>.

#### عالم الاثبات وعالم الثبوت

ثم ان البحث في وحدة القاعدتين وتعدهما تارة يلحظ بالنسبة الى عالم الثبوت بأن يقال: هل يمكن ثبوتاً وواقعاً اتحاد القاعدتين أو لا؟ وكلامنا السابق كان ناظراً الى هذا العالم. وتقدم ان الميرزا قال: المجعول هو قاعدة الفراغ فقط، والسيد الخوئي قال: ان المجعول هو قاعدة التجاوز فقط.

وآخر يلحظ بالنسبة الى عالم الاثبات والأدلة بأن يقال اننا لو رجعنا الى الروايات فهل يستفاد منها وحدة القاعدتين او تعدهما. وبلحاظ هذا العالم اختلف الميرزا والسيد الخوئي أيضاً، فالميرزا<sup>(٢)</sup> ذكر ما نصه: «ان روایات الباب آبیة عن حملها على جعل قاعدتين مستقلتين، فان الرجوع اليها يشرف الفقيه على القطع بكون المجعول فيها امراً واحداً ينطبق على موارد الشك في الأجزاء والشك بعد العمل، فان اتحاد التعبير في موارد الأخبار الواردة في موارد التجاوز عن الأجزاء والفراغ عن العمل يوجب القطع بوحدة القاعدة المعمولة، فالمقصود هو ضرب قاعدة كلية وهو عدم الاعتناء بالشك

(١) مصباح الأصول ٣: ٢٧١.

(٢) أوجو التقريرات ٢: ٤٦٧.

في تحقق المشكوك بعد تجاوز محله من دون فرق بين كون المشكوك وجود الجزء بعد تجاوز محله أو الكل بعد الفراغ عنه».

بينما السيد الخوئي ذكر ما نصه: «المستفاد من ظواهر الأدلة كون القاعدتين مجعلتين بالاستقلال، وان ملاك إدحاما غير ملاك الأخرى، فان ملاك قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الشيء مع احراز وجوده، وملوك قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله»<sup>(١)</sup>.

#### الصحيح من الاحتمالين

ولا يبعد كون الصحيح ما أفاده الشيخ الأعظم من كون المجعل قاعدة واحدة وهي البناء على صحة العمل الواقع خارجاً أعم من كونه تمام العمل أو جزأه وأعم من كون الشك في أصل الوجود أو في صحة الموجود.

هكذا نقول. ولا نقول كما قاله الميرزا من كون المجعل هو قاعدة الفراغ فقط، أي البناء على صحة تمام العمل، كما ولا نقول بما ذكره السيد الخوئي من كون المجعل هو قاعدة التجاوز فقط والبناء على تحقق الوجود المشكوك.

أجل الشيخ الأعظم يظهر منه ان متعلق التعبد هو البناء على وجود العمل الصحيح بنحو مفاد كان التامة، ونحن نقول: ان بالامكان ان يدعى ان متعلق التعبد هو البناء على صحة العمل الواقع بنحو مفاد كان الناقصة، فلا يرد الاشكال بأن التعبد بوجود العمل الصحيح بنحو

---

(١) مصباح الأصول ٢٧٩: ٣.

مفاد كان التامة ليس محلًا للآثار، فان الآثار الشرعية مترتبة على صحة العمل الواقع لا على وجود العمل الصحيح.

وعلى أي حال: ان ظاهر الروايات هو ما أفاده الشيخ الأعظم: خصوصاً لو قرأنا مؤثقة محمد بن مسلم التي تقول: «كل ما مضى من صلاتك وظهورك فذكره تذكراً فامضه ولا إعادة عليك فيه»<sup>(١)</sup> فانها ظاهرة في لزوم البناء على الصحة في الجزء والكل معاً.

#### ٤ - عموم القاعدتين لغير الصلاة والوضوء

وقع البحث في عموم القاعدتين لغير باب الصلاة والوضوء، فالحج مثلاً هل يمكن تطبيق ذلك عليه؟ سؤال اختلفت الاجابة عنه. والمناسب أن يقال:

اما بالنسبة الى قاعدة الفراغ فينبغي الجزم بعمومها، فان مؤثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر<sup>(٢)</sup> قالت: «كل ما شكت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»<sup>(٣)</sup>، تشمل بعمومها مثل الحج. وهكذا مؤثقة بكير بن أعين «هو حين يتوضأ ذكر منه حين يشك»<sup>(٢)</sup>، فان النكتة المذكورة للزوم الحكم بالصحة بعد الفراغ تعم مثل الحج.

وعليه فلا ينبغي التشكيك في عمومها لبقية العبادات غير الصلاة والوضوء، بل يمكن ان يقال بشمول مؤثقة ابن مسلم لباب

(١) تقدم في: ٤٢.

(٢) المتقدمة في: ٤١.

(٣) المتقدمة في: ٤٢.

المعاملات أيضاً.

واما بالنسبة الى قاعدة التجاوز فيمكن أن يقال بعمومها أيضاً فيما اذا بني على أحد الأمور التالية:-

أ - القول بوحدة القاعدتين بالشكل الذي أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، فانه بناء على ان الكبرى المجعلة فيها واحدة، وان الاختلاف بين قاعدة الفراغ والتجاوز ليس إلا من قبيل اختلاف مصاديق الشيء الواحد، انه بناء على هذا يلزم بعد البناء على عمومية قاعدة الفراغ البناء على عمومية قاعدة التجاوز أيضاً. وهذا من أحد ثمرات البحث عن تعدد القاعدتين ووحدتها.

ب - القول بأن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع من انعقاد الاطلاق، فاته بناء عليه يمكن التمسك بإطلاق القاعدة التي ذكرها الامام عليه السلام في آخر صحيحة زراره<sup>(١)</sup> حيث قال عليه السلام: «يا زارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

ج - القول بوجود عموم لموثقة ابن مسلم: «كل ما شكت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» للشك في صحة الجزء أو أصل وجوده وعدم اختصاصه بالشك في صحة المركب بعد الفراغ منه.

##### ٥ - استثناء الوضوء من قاعدة التجاوز

بعد البناء على شمول قاعدة التجاوز لجميع العبادات وعدم اختصاصها بالصلاوة نعود لنستدرك من ذلك الوضوء، فإن من شك في

(١) المتقدمة في: ٤٠.

الجزء السابق من الوضوء بعد الانتقال الى الجزء اللاحق يلزمـه العود اليـه والاتـيان به بشـكل صـحـيـحـ، سـوـاءـ كان شـكـهـ فـيـ أـصـلـ الـاتـيـانـ بـهـ أوـ فـيـ صـحـتـهـ.

**أجل اذا فرغ من الوضوء وطرأ عليه الشك بعد ذلك فلا يعتد بشـكـهـ.**

اذن الوضوء شـذـ عن قـاعـدـةـ التجـاـزـ وـلـمـ يـشـذـ عن قـاعـدـةـ الفـرـاغـ.  
وـالـمـسـتـنـدـ فـيـ اـسـتـثـنـاءـ الـوـضـوـءـ مـنـ قـاعـدـةـ التجـاـزـ صـحـيـحةـ زـرـارـةـ  
عـنـ أـبـيـ جـعـفـرـ عـلـيـهـ السـلـاـمـ قـالـ: «إـذـ كـنـتـ قـاعـدـاـ عـلـىـ وـضـوـئـكـ فـلـمـ تـدـرـ أـغـسـلـتـ  
ذـرـاعـيـكـ أـمـ لـأـعـدـ عـلـيـهـماـ وـعـلـىـ جـمـيعـ ماـ شـكـكـتـ فـيـهـ إـنـكـ لـمـ تـغـسلـهـ أـمـ  
تـمـسـحـهـ مـاـ سـمـىـ اللهـ مـاـ دـمـتـ فـيـ حـالـ الـوـضـوـءـ، فـاـذـ قـمـتـ مـنـ الـوـضـوـءـ  
وـفـرـغـتـ مـنـهـ وـقـدـ صـرـتـ إـلـىـ حـالـ أـخـرـ فـيـ الصـلـاـةـ أـوـ فـيـ غـيرـهـ  
فـشـكـكـتـ فـيـ بـعـضـ مـاـ سـمـىـ اللهـ مـاـ أـوجـبـ اللهـ عـلـيـكـ فـيـهـ وـضـوـءـهـ لـأـشـيءـ  
عـلـيـكـ فـيـهـ...»<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ح.

وـهـيـ صـحـيـحةـ السـنـدـ لـأـنـ الـحـرـ العـاـمـلـ رـوـاهـاـ هـكـذـاـ: مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ عـنـ الـمـفـيـدـ عـنـ أـحـمـدـ  
بـنـ مـحـمـدـ عـنـ أـبـيـهـ عـنـ أـحـمـدـ بـنـ إـدـرـيـسـ وـسـعـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ عـنـ أـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ عـنـ الـحـسـنـ بـنـ  
سـعـيـدـ عـنـ حـمـادـ عـنـ حـرـيـزـ عـنـ زـرـارـةـ عـنـ أـبـيـ جـعـفـرـ عـلـيـهـ السـلـاـمـ.

اما مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ فـهـوـ الشـيـخـ الطـوـسـيـ وـهـوـ غـنـيـ عـنـ التـعـرـيفـ.  
وـاـمـاـ الـمـفـيـدـ فـهـوـ غـنـيـ عـنـ التـعـرـيفـ أـيـضاـ.

وـاـمـاـ أـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ فـهـوـ أـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ بـنـ الـوـلـيدـ الـذـيـ هـوـ مـنـ مـشـائـعـ الـمـفـيـدـ، وـلـمـ  
يـذـكـرـ فـيـ حـقـهـ تـوـثـيقـ، وـلـذـلـكـ وـقـعـ مـحـلاـ لـلـكـلامـ.

وـاـمـاـ مـحـمـدـ بـنـ الـحـسـنـ بـنـ الـوـلـيدـ فـهـوـ «شـيـخـ الـقـمـيـنـ وـفـقـيـهـمـ وـمـتـقـدـمـهـمـ وـوـجـهـهـمـ» عـلـىـ ما  
قـالـ النـجـاشـيـ.

وـاـمـاـ أـحـمـدـ بـنـ إـدـرـيـسـ وـسـعـدـ بـنـ عـبـدـ اللهـ فـيـكـفـيـنـاـ وـنـاقـةـ أـحـدـهـاـ، وـمـنـ حـسـنـ الـصـدـفـةـ وـثـاقـةـ

### الموضوع وقاعدة الفراغ

وبعد أن عرفنا عدم جريان قاعدة التجاوز في باب الموضوع فهل الأمر في قاعدة الفراغ كذلك، أي لا تجري في الموضوع كمال تجر قاعدة التجاوز؟

المناسب جريانها لعدم الموجب لاستثناء الموضوع من عمومها، والمفروض أن عمومها - المستفاد من موثقة محمد بن مسلم كل ما شكت فيه مما قد مضى فامضه كما هو<sup>(١)</sup> - شامل لل موضوع.

### الغسل والتيم

وهل الغسل والتيم ملحقان بالموضوع في عدم جريان قاعدة التجاوز في أجزائهما؟

المنسوب إلى الشيخ الأعظم الإلحاد بتقرير أن النكتة التي من أجلها لم تجر قاعدة التجاوز في الموضوع هي أن الواجب في باب الموضوع هو الطهارة المسببة عن الغسلات والمسحات، والغسلات والمسحات ماهي إلا محصل لتحقيق الطهارة، وحيث أن الطهارة الواجبة

كليهما فإن أحمد بن ادريس هو المكنى بأبي علي الأشعري الذي قال التجاشي عنه «كان ثقة فقيها في أصحابنا كثير الحديث صحيح الرواية» وهو شيخ الكليني، وقد أكثر في الكافي الرواية عنه.

وسعد بن عبد الله قد تقدمت الإشارة له ص ٢٣.

واما أحمد بن محمد فهو أحمد بن محمد بن عيسى، وقد تقدمت الاشارة له وبقية رجال السنده ص ٢٤.

ثم ان الرواية لها سند ثان ذكره الحرس العاملية آخر الرواية. ولئن كانت هي بهذا السنده قابلة للتشكيك في صحتها من ناحية أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد ولكنها بالسنده الثاني صحيحة.

(١) راجع : ٤١.

أمر بسيط وليس مركبة من أجزاء فلذا لم يجر الشارع فيها قاعدة التجاوز.

وان شئت قلت: اذا أريد اجراء قاعدة التجاوز في باب الوضوء فيما تجري؟ هل تجري في نفس الطهارة، وهذا لا معنى له لأنها أمر بسيط، أو في الغسلات والمسحات، وهذا لا معنى له أيضاً لأنها ليست بنفسها واجبة بل هي محصلة للواجب. عليه فالشك في حصول بعض الغسلات والمسحات يستلزم الشك في تمامية تحقق المحصل للواجب، واضح ان الشك في المحصل مجرى للاحتياط.

هذه هي النكتة التي من أجلها لم تجر قاعدة التجاوز في الوضوء، وهي عامة للتيم والغسل أيضاً ولا تختص بالوضوء، ومعه فالمناسب عدم جريان قاعدة التجاوز في الغسل والتيم أيضاً.

والصحيح عدم إلحاق الغسل والتيم بالوضوء لأنّه حتى لو سلمنا بالمبني الذي يرتكز عليه هذا البيان وهو ان الواجب في باب الطهارات الثلاث هو الطهارة المسببة دون نفس الغسلات والمسحات، فبالامكان ان نقول ان كون الغسلات والمسحات محصلاً للطهارة الواجبة وليس بنفسها مركز الوجوب لا يشكل مانعاً من جريان قاعدة التجاوز فيها، لأن مجرد كونها ليست واجبة بل محصلة للواجب لا يمنع من جريان القاعدة فيها.

ومعه فإذا كان لدليل قاعدة التجاوز اطلاق يشمل الغسل والتيم - كما هو المفروض - فلا ينبغي التوقف عن إعمالها فيهما.

واذا قلت: اذا لم يكن ما ذكر صالح لتشكيل مانع من جريان قاعدة التجاوز في الوضوء فلماذا اذن لم يجر الشارع قاعدة التجاوز

في الوضوء.

كان الجواب: ان ذلك لنكتة لا يلزم أن تكون مطاعين عليها.

#### ٦ - وهل يعتبر الدخول في الغير؟

وقع الكلام في انه هل يلزم لجريان قاعدة التجاوز والفراغ الدخول في الغير؟ فمن شك في الركوع وبعد لم يسجد هل تجري في حقه قاعدة التجاوز؟ ومن شك في صحة الكل أو صحة الجزء وبعد لم يدخل في غيره هل تجري في حقه قاعدة الفراغ؟

والجواب:

اما بالنسبة الى قاعدة التجاوز - أي الشك في الاتيان بالجزء السابق - فلا اشكال في اعتبار الدخول في الجزء اللاحق لصراحة صحيحة زراراة المتقدمة في ذلك حيث قال عليه السلام في آخرها: «اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»<sup>(١)</sup>.

واما بالنسبة الى قاعدة الفراغ فقد يقال باعتبار الدخول في الغير أيضاً، فمن شك في صحة الجزء السابق - الذي يلزم بتحققه - فلا يجوز أن يبني على صحته إلا بعد الدخول في الجزء اللاحق.

ويمكن توجيه ذلك بعدة وجوه نذكر اثنين منها:

أ - ما أفاده الشيخ النائيني من ان عنوان المضي هو من قبيل الكلي المشكك فصدقه مع عدم الدخول في الغير ليس في درجة صدقه مع الدخول في الغير بل صدقه مع فرض الدخول في الغير أوضح،

---

(١)المتقدمة : ٤٠.

ومعه فلا يكون المضي مع عدم الدخول في الغير مشمولاً لأدلة قاعدة الفراغ لانصراف المطلق عنه، ولا أقل من كون حالة الدخول في الغير هي القدر المتيقن في مقام التخاطب<sup>(١)</sup>.

وفيه : ان اختلاف الأفراد في درجة الوضوح لا يمنع من شمول الدليل لجميعها، فمثلاً صدق العالم على الأكثر علمًا أو وضع من صدقه على الأقل علمًا ولكن ذلك لا يمنع من شمول أكرم العالم لجميع الأفراد. أجل اذا كان صدق العنوان على بعض الأفراد خفيًا جداً ممكن أن يكون ذلك موجباً للانصراف عنه، اما اذا لم يفرض مثل هذا الخفاء وانما كان الصدق على البعض أو وضع وأظهر فلا يمنع ذلك من الشمول له.

ب - انه حيث اعتبر في قاعدة التجاوز الدخول في الغير فيلزم أن يكون ذلك معتبراً في قاعدة الفراغ أيضاً بناءً على وحدة القاعدتين وعدم اختلافهما في المجموع.  
وهذا ما يمكن عده من أحد ثمرات البحث عن وحدة القاعدتين وتعددهما.

وفيه : ان قاعدة التجاوز لو كان يعتبر فيها الدخول في الغير فاعتباره في قاعدة الفراغجيد، لاستظهار وحدة القاعدتين، إلا ان اعتبار ذلك في قاعدة التجاوز محل تأمل.

والوجه في ذلك: ان الملك لعدم الاعتناء بالشك هو المضي عن الشيء، فإن موثقة محمد بن مسلم قالت: «كل ما مضى وشككت فيه...»

---

(١)أجود التقريرات ٤٧١: ٢.

بئّد ان المضي عن الشيء يختلف محققه باختلاف كون الشك في أصل وجود الشيء أو في صحته، فمثى ما كان الشك في أصل وجود الشيء فالمضي عنه لا يتحقق إلا بالانتقال إلى الجزء المتأخر عنه، إذ ما دام أصل وجود الشيء مشكوكاً فكيف يصدق المضي عن الشيء؟ انه لا يصدق إلا باعتبار المضي عن محله - وإنما فالمضي عنه نفسه لا يمكن صدقه مادام أصل وجوده مشكوكاً - والمضي عن محل الجزء لا يتحقق إلا بالدخول في الجزء اللاحق.

ومن هنا اعتبر في قاعدة التجاوز أي عند الشك في أصل تحقق الجزء- الدخول في الجزء اللاحق.  
ان اعتبار ذلك ليس لاعتبار الدخول في الجزء اللاحق بعنوانه بل لكون ذلك طريقة لتحقق المضي.  
هذا في قاعدة التجاوز.

واما بالنسبة الى قاعدة الفراغ - أي الشك في صحة الشيء المتحقق سواء كان جزءاً أم لا - فبما ان الشيء المشكوك صحته يتيقن بوجوده فالمضي عنه لا يتوقف صدقه على الدخول في جزء لاحق بل بالانتهاء عنه يصدق المضي.

والخلاصة: ان الشارع ألغى الشك بعد المضي عن الشيء ولم يعتبر في إلغاء الشك سوى المضي عن الشيء، إلا أن تحقق المضي عن الشيء يختلف باختلاف كون الشك في أصل الوجود وكونه في صحة الشيء الموجود، فعدم الاعتناء بالشك في أصل الوجود يشترط فيه الدخول في الجزء اللاحق، لأنّه لا يصدق المضي إلا بذلك، بينما عدم الاعتناء بالشك في صحة الموجود لا يلزم فيه ذلك لصدق

المضي بدونه.

وهذه من النكبات المهمة التي يلزم الالتفات إليها، وهي أنه في قاعدة التجاوز يعتبر الدخول في الغير، بخلافه في قاعدة الفراغ فأنه لا يعتبر ذلك بالرغم من وحدة القاعدتين، وما ذاك إلا للبيان المتقدم.

#### ٧ - ما المراد من الغير؟

ذكرنا أن شرط جريان قاعدة التجاوز - أي عدم الاعتناء بالشك في أصل الوجود- الدخول في الجزء الثاني، وليس ذلك إلا من باب توقف تحقق المضي عليه. وهنا نتساءل عن ذلك الغير.

وفي هذا المجال نطرح عدّة أسئلة لنجيب عنها : -

الدخول في جزء الجزء :

أ - من شك في القراءة بعد الدخول في الركوع لا يعتني بشكه، لأنّه شك في الجزء السابق بعد الدخول في الجزء اللاحق. ونسأل عمن شك في الحمد بعد الدخول في السورة فهل لا يعتني لشكه أيضاً بعد الالتفات إلى أن مجموع القراءة جزء واحد وليس الفاتحة جزءاً مستقلاً في مقابل السورة؟ نعم لا يعتني لشكه؛ لأنّ عنوان المضي صادر. هذا مضافاً إلى أن مجموع القراءة إذا كان جزءاً فأبعاضه أجزاء أيضاً. ولم يفرض في قاعدة «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره...» أن يكون الشيء جزءاً مستقلاً.

لا يقال: أن صحيحة زرارة مثلت بالشك في القراءة بعد الدخول في الركوع، ولم تمثل بالشك في أبعاض القراءة.

فإنه يقال: إن ذلك من باب فرض الشك في مجموع القراءة، وهذا

لا يدلّ على عدم صحة الفروض الأخرى؛ خصوصاً اذا التفتنا الى ان الأمثلة قد ذكرت في كلام زرارة دون الامام عليهما السلام.

ثم ان من الغريب ما نسب الى جماعة؛ منهم الشهيد الثاني، والميرزا<sup>(١)</sup> من اعتبار الدخول في الأجزاء المستقلة، ولا يكفي الدخول في أجزاء الأجزاء.

ووجه الغرابة: ان ذلك خلف اطلاق كلمة الجزء المذكورة في صحيحة زرارة. وسيأتي تقريب الميرزا للعدم الشمول.

الدخول في آية أخرى

ب - هل الشك في آية بعد الدخول في آية أخرى لا يعنى به أيضاً؟

ذكر الميرزا في أجود التقريرات<sup>(٢)</sup> عدم جريان قاعدة التجاوز في مثل ذلك، لأن المجعل حسب مبناه هو قاعدة الفراغ فقط، أي عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من تمام المركب؛ غايتها ان الشارع نزل أجزاء المركب منزلة تمام المركب في عدم الاعتناء بالشك بعده، والقدر المتيقن من التنزيل المذكور هو تنزيل الأجزاء المستقلة كما تشهد به الأمثلة.

وفيه: انه لو سلم المبني فيمكن ان يقال: ان اطلاق كلمة «شيء» في صحيحة زرارة شامل للجزء غير المستقل، وبذلك يثبت التنزيل في الأجزاء غير المستقلة أيضاً.

(١) أجود التقريرات ٤٧٣: ٢.

(٢) أجود التقريرات ٤٧٥: ٢.

### الدخول في كلمة ثانية

ج - اذا شك في كلمة بعد الدخول في كلمة أخرى فهل لا يعنى للشك أيضاً؟

والجواب: ان لفظ «شيء» وان كان صادقاً على الكلمة بحسب الدقة، إلا انه منصرف عنها عرفاً. وأولى من ذلك الشك في الحرف السابق بعد الدخول في حرف جديد، فان الانصراف فيه أوضح. هذا كله لو لاحظنا القاعدة المذكورة في صححة زراره بلسان «كلما دخلت في شيء وخرجت...»، واما لو لاحظنا موثقة محمد بن مسلم التي تقول «كل ما مضى وشككت...» فالأمر أوضح، لعدم صدق المضي عرفاً في مثل الحالات المذكورة.

### الدخول في الأجزاء المستحبة

د - اذا شك في بعض الأجزاء الواجبة السابقة بعد الدخول في بعض الأجزاء المستحبة كمن شك في القراءة بعد الدخول في القنوت. فهل يمكن التمسك بقاعدة التجاوز؟

ذكر السيد اليزدي في العروة الوثقى، ووافقه جملة من المحسين، عدم الاعتناء بالشك.

وفي مقابل ذلك ذهب جماعة منهم السيد الخوئي الى عدم الاعتداد بالدخول في الجزء المستحب.

ويمكن توجيه ذلك حسبما يستفاد من مصباح الاصول<sup>(١)</sup> وبالبيانين التاليين<sup>(٢)</sup>:

(١) مصباح الاصول: ٣٠٠: ٣.

(٢) وقد أشير الى البيان الثاني في المستند ٦: ١٣١.

### البيان الأول

ان الجزء المستحب ليس معقولاً في نفسه، بل الجزء اما أن يكون واجباً او لا يكون جزءاً أصلاً، اما كونه جزءاً مستحباً فهو غير معقول، لأن القنوت مثلاً ان كان مقوماً لماهية الصلاة ومتيناً فيها فهو واجب، وإلا لم يكن جزءاً أصلاً.

وعليه فإطلاق الجزء على مثل القنوت المستحب مشتمل على المسامحة. وواقع الحال هو ان مثل القنوت مأمور به بأمر استحبابي مستقل، غاية الأمر هو مستحب في ظرف الصلاة وبعد القراءة في الركعة الثانية فهو مستحب باستحباب نفسي في ظرف الواجب، ومهما يكن الدخول فيه كالدخول في أي فعل آخر ليس هو جزء من الصلاة، فكما انه لا يتحقق التجاوز عن المحل بذلك كذلك في المقام.

وفيه: ان مرتبة القنوت ما دام قد قررها الشارع بعد مرتبة القراءة، فالداخل في القنوت بعد شكه في القراءة يصدق عليه انه دخل في غيره.

ودعوى: انه لا يكفي مطلق الدخول في الغير إلا فيما اذا كان جزءاً.  
مدفوعة: بان اعتبار كون الغير جزءاً غير لازم بعدما قرر الشارع له محلأً متأخراً عن القراءة.

هذا كله اذا سلمنا المبني المتقدم والحال انه قابل للمناقشة، لأن ما ذكر خاص بالمركبات الحقيقة، واما الاعتبارية كالصلاحة مثلاً فيمكن افتراض كون الشيء دخيلاً في الماهية بدرجة ضعيفة تقتضي الاستحباب دون اللزوم؛ فان الاعتبار سهل المؤونة. كيف وفي المركبات الاعتبارية سلم بامكان أن يكون الشيء جزءاً للواجب حالة

وجوده وليس بجزء حالة عدمه كما في التشهد فانه جزء حالة وجوده وليس بجزء حالة تركه نسياناً. ولازم ذلك بالأولوية امكان أن يكون الشيء دخيلاً في المركب الاعتباري بدرجة ضعيفة تستدعي صيرورته جزءاً مستحباً لا واجباً.

#### البيان الثاني

ان مثل القنوت وان اعتبر تأخره عن القراءة، إلا ان القراءة لم يعتبر تقدمها على القنوت، إذ ليس من شرط صحة القراءة ان تتقدم على القنوت، وإلا يلزم عدم صحة القراءة فيما اذا لم يتعقبها القنوت. ومع عدم اشتراط تعقب القراءة بالقنوت فالآتي بالقنوت لا يصدق عليه انه قد تجاوز عن محل القراءة، إذ محلها غير مشروط بكونه قبل القنوت.

واذا قال قائل: انه بالرغم من ذلك يصدق التجاوز والدخول في الغير.

قلنا له: ان لازم هذا ان المكلف لو كان مشغولاً بالتعليق وشك في انه هل صلى صلاة الظهر أو لا، فبالامكان تطبيق قاعدة التجاوز والحكم عليه بعدم لزوم الاتيان بالظهر، لأن محل التعقيب متاخر عن الصلاة وان كانت هي غير مشروطة بالتقدم عليه.

وهكذا لو كان المكلف قد دخل في العصر وهو شاك هل أتى بالظهر أو لا، انه يلزم الحكم بالاتيان بالظهر، لأن العصر متاخرة عن الظهر وان كانت الظهر غير مشروطة بالتقدم على العصر.

وفيه: ان الشارع ما دام قد أعطى للقنوت رتبة متاخرة عن القراءة فالآتي به يصدق عليه انه دخل في غيره وقد تجاوز عن محل القراءة.

وادعوى: ان ذلك لا يكفي إلا اذا فرض اعتبار تقدّم القراءة على القنوت.

مدفوعة: بانها غير ثابتة.

والاستشهاد بالمثالين مدفوع بأن قاعدة التجاوز يمكن دعوى اختصاصها باجزاء المركب خاصة، وواضح ان الشك في المثالين ليس من قبيل الشك في أجزاء المركب.

هذا مضافاً الى امكان دعوى وجود نص خاص آخر المثالين المذكورين من قاعدة التجاوز، وهو ما دلّ على ان الشك في أصل الاتيان بالصلاوة لا يعني بشكه مادام ذلك بعد خروج الوقت<sup>(١)</sup>، فانه يدلّ على ان الشك مادام داخل الوقت فيجب الاحتياط، وباطلاقه يشمل صورة الدخول في التعقب أو الصلاة الثانية.

#### الدخول في المقدمات

ذ - وهل يكفي الدخول في مقدمات الأجزاء لتطبيق قاعدة التجاوز؟ فمن شك في الركوع بعد الهوي الى السجود هل يحكم عليه بعدم الاعتناء بشكه؟ سؤال اختلفت الاجابة عنه.

والصحيح عدم تطبيق قاعدة التجاوز، لانصراف كلمة الغير عن مثل الهوي، فانه ليس معتبراً في الصلاة لا بنحو الوجوب ولا الاستحباب وليس له رتبة متاخرة، بل لو أمكن لانسان أن يأتي بالركوع والسجود بلا هوي كفاه ذلك، وهو نظير ما اذا كان المصلي من عادته تحريك رأسه بشكل خاص بعد الركوع فهل ترى الله لو شك في

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٠ من أبواب المواقف ١.

الركوع وهو في حالة يحرّك رأسه فيها عدم اعتنائه لشكه.

ومما يؤكّد ما نقول أن الإمام الباقي عليه السلام في صحيحه اسماعيل بن جابر قال: «ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض...»<sup>(١)</sup> فلو كان الهوى كافياً كان من المناسب أن يقول: ان شك في الركوع بعدما هوى أو سجد.

هذا ولكن ورد في موثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟» قال عليه السلام: «قد رکع»<sup>(٢)</sup> فأنه قد يقال بدلاتها على كفاية الهوى. وفيه: ان التعبير بـ«أهوى» يدل على تحقق الهوى والفراغ منه، ولازم الانتهاء من الهوى تتحقق السجدة، فتكون دالة على حدوث الشك بعد تحقق السجدة أو لا أقل هي مطلقة فتقيد بـصحيحه اسماعيل.

واذا قيل انه مع فرض تحقق السجدة لا يعبر باهوى بل بـسجد يمكن تقديم جواب ثان هو ان الرواية المذكورة قد رویت بنفس السندي بشكل آخر بحيث يمكن تحصيل الاطمئنان بعدم التعدد، فقد نقل الشكل الأول في التهذيب<sup>(٣)</sup> والاستبصار<sup>(٤)</sup> هكذا قال: «وعنه أبي سعد بن عبد الله - عن أبي جعفر<sup>(٥)</sup> عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن ابیان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت لأبي

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الركوع ح.٤.

وأنا لم نذكر صحيحة زرارة لأن الأمثلة فيها ليس من الإمام عليه السلام بل من زراره.

(٢) المصدر نفسه ح.٦.

(٣) التهذيب ٢: ١٥١.

(٤) الاستبصار ١: ٣٥٨.

(٥) أبي أحمد بن محمد بن عيسى فإن كنيته أبو جعفر.

عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدرأ ركع أم لم يركع. قال: قد رکع»<sup>(١)</sup>. ونقل الشكل الثاني في التهذيب<sup>(٢)</sup> والاستبصار<sup>(٣)</sup> هكذا: «عن سعد عن أحمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن عبد الله عليه السلام هكذا: «عن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام: «رجل رفع رأسه عن السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدرأ سجداً أم لم يسجد؟ قال يسجد. قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدرأ سجداً أم لم يسجد؟ قال: يسجد».

فإن الرواية أما أن تكون واحدة، وبذلك يلزم عدم العلم بالصادر ويسقطان عن الحجية أو يفترض صدق الجميع - بأن يكون السائل قد سأله ثلاثة أسئلة، والشيخ الطوسي قطع الأسئلة - فيحصل التعارض؛ لأن أحدهما تدل على كفاية الدخول في مقدمة الجزء لتطبيق قاعدة التجاوز، والأخرى تدل على عدم كفاية ذلك.

وإذا قيل إن النقل الثاني يدل على أن المرتكز في ذهن السائل كفاية الاستواء في تطبيق قاعدة التجاوز، وحيث أن الإمام عليه السلام لم يرد عنة فتثبت بذلك حجيته.

كان الجواب: نحن لا نحتاج إلى التمسك بهذا الارتكاز واثبات حجيته بل نحن نلتزم بمضمونه حتى لو قطعنا النظر عنه فإن الاستواء ما بين السجدين واجب. والقيام من السجدة الثانية واجب أيضاً لتحقق بذلك القراءة الواجبة إذ القراءة تجب حالة الوقوف.

(١) ويكن مراجعة الوسائل: الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣.

(٣) الاستبصار ١: ٣٦٢.

ومع وجوب الاستواء يصح تطبيق قاعدة التجاوز عند تتحققه  
الاستواء - لصدق عنوان الغير عليه ويكون مشمولاً لصحيحة زرارة  
التي تقول : «اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره...».

#### الجزء المترتب

ز- إذا شك المكلف في جزء سابق فتارة يفرض انه لم يدخل في  
جزء جديد، وأخرى يفرض دخوله في جزء جديد مترب على سابقه  
شرعاً، وثالثة يفرض دخوله في جزء جديد غير مترب على سابقه  
شرعاً، كمن تشهد في الركعة الأولى غفلة عن كونها أولى وشك في  
اتيانه بالسجود. ان التشهد حيث لم يؤمر به في الركعة الأولى فالدخول  
فيه دخول في جزء غير مترب شرعاً على سابقه.

ولا اشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز في الحالة الأولى، كما  
ولا اشكال في جريانها في الحالة الثانية. ووقع الاشكال في جريانها  
في الحالة الثالثة.

اختار جمع - منهم السيد البزدي في العروة الوثقى<sup>(١)</sup>- الجريان  
تمسكاً باطلاق كلمة «غيره» الواردۃ في صحیحة زرارة «اذا خرجت من  
شيء ثم دخلت في غيره...»<sup>(٢)</sup>.

واختار آخرون - منهم السيد الحکیم والخوئی<sup>(٣)</sup>- عدم الجريان.  
وقرب ذلك بأن التجاوز عن الشيء المشكوك حيث لا يمكن تتحققه

(١) العروة الوثقى: مسألة ٥٩ من المسائل المذكورة تحت عنوان «ختام» في نهاية فصل  
الشكوك التي لا اعتبار بها.

(٢) المتقدمة في: ٤٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٦٣٢. مستند العروة الوثقى: ٢٩٧: ٧.

حقيقة لفرض الشك في أصل الاتيان بالشيء، والتجاوز عن شيء فرع الاتيان به- فلابد من كون المقصود التجاوز عن محله، وواضح ان التجاوز عن محل الشيء المشكوك لا يتحقق إلا بالدخول في الجزء المترتب شرعاً على الشيء المشكوك، إذ غير المترتب حيث لا محل له شرعاً فالدخول فيه لا يتحقق به التجاوز عن محل الجزء المشكوك<sup>(١)</sup>. وفي مقام التعليق نقول : ان كلام الاعلام القائلين بالجريان والقائلين بعدمه مبني على التعامل مع ألفاظ القاعدة، فبعضهم لاحظ لفظ «غيره» وتمسك باطلاقه، وبعض لاحظ لفظ التجاوز وارتأى عدم صدقه إلا بالدخول في الجزء المترتب.

والمناسب التعامل مع نكتة القاعدة فان القاعدة المذكورة تتبنى على نكتة عقلائية وهي ان المكاف حيث انه في صدد الامثال وتحقيق الاتيان بكل جزء في محله الشرعي فيكون ظاهر حاله عند الدخول في جزء جديد الاتيان بالجزء السابق.

وإذا كانت هذه نكتة القاعدة ولا يتحمل كونها قاعدة تعبدية فمن اللازم الحكم بعموم القاعدة لحالة الدخول في جزء غير مترتب على سابقه شرعاً لعموم النكتة المذكورة لكلا الحالتين.

#### الشك في الجزء الاخير

و - اذا شك المصلّي في اتيانه بالجزء الاخير كالتسليم فما هو حكمه بعد الالتفات الى عدم وجود جزء آخر بعد التسليم ليتحقق الدخول فيه الذي هو شرط تطبيق قاعدة التجاوز.  
وهناتارة يقصر النظر على الجزء الاخير ويحاول اثبات حصوله

(١) مستند العروة الوثقى: ٢٩٧: ٧.

وتحققه من خلال قاعدة التجاوز، وأخرى تلحظ الصلاة ككل ويحاول اثبات صحتها من خلال قاعدة الفراغ.

واما حالة الجزم بالاتيان بالتسليم والشك في صحته فلا اشكال في الحكم بصحته لقاعدة الفراغ.

اما اذا أخذنا باللحظة الأولى فالتمسك بقاعدة التجاوز مشكل، لأن التجاوز عن محل الشيء انما يتحقق بالدخول فيما تكون مرتبته متأخرة عن المشكوك، وهو ليس إلا ما كان جزءاً واجباً أو مستحيلاً من الصلاة، اما ما كان خارجاً عن الصلاة فتحقق التجاوز عن المحل به غير واضح.

واما اذا أخذنا باللحظة الثانية فالتمسك بقاعدة الفراغ انما يتم فيما اذا صدق عنوان مضي الصلاة والفراغ عنها، وذلك لا يكون إلا بالدخول في أفعال أخرى منافية للصلاحة سواء صدرت عمداً أو سهواً كالاستبار أو نقض الطهارة.

#### ٨ - احتمال الالتفات

تارة يفرض ان الشخص بعد فراغه من العمل وطرو الشك عليه يقطع بكونه حين العمل كان غافلاً عن الجزء أو الشرط المشكوك، وأخرى يفترض احتماله الالتفات. فمثلاً الشخص الذي يتوضأ وهو لابس للخاتم وبعد اتمامه الوضوء شك هل وصل الماء تحته أو لا؟ في هذه الحالة تارة يقطع بكونه غافلاً حالة الوضوء عن وجود الخاتم بيده وعن تحريكه، غايته يتحمل تسرب الماء تحته بلا التفات منه، وأخرى يتحمل انه كان حالة الوضوء ملتفتاً الى الخاتم والى

تحريكه وايصال الماء تحته.

هاتان حالتان ولا ثالثة لهما، إذ الثالثة ليست هي إلا حالة القطع بالالتفات، ولكن مع وجود القطع بالالتفات لا يبقى مجال للشك واحتمال عدم وصول الماء ليحتاج الى تطبيق قاعدة الفراغ.

وباتضاح هذا نقول: اما اذا فرض احتمال الالتفات فلا اشكال في جواز تطبيق قاعدة الفراغ.

واما اذا فرض القطع بالغفلة فهناك من رفض تطبيقها مدعياً عدم شمولها لمثل ذلك.

ومن جملة هؤلاء السيد الخوئي والسيد الشهيد<sup>ت</sup>، وذلك لوجهين:-

أ - ان قاعدة الفراغ والتجاوز لم تشرعا لتأسيس مطلب جديد تعبدى على خلاف المرتكزات العقلانية، بل هما قاعدتان ناظرتان الى ما عليه سيرة العقلاء من عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من العمل وترشدان الى ذلك، وواضح ان العقلاء انما يلغون الشك فيما اذا لم يقطع بالغفلة حين العمل بشكل كامل.

ب - التمسك بتبصير الأذكرية والأقربية، ففي موثقة بكير بن أعين ورد «هو حين يتوضأ أنذر منه حين يشك»<sup>(١)</sup>، وفي رواية محمد بن مسلم الواردة فيمن شك بعد الفراغ من الصلاة انه صلى ثلاثاً أو أربعاً: «وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك»<sup>(٢)</sup>، فإن مقتضى

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الوضوء ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الحلال في الصلاة ح ٣.

واما عبرنا عنها بالرواية لأن الصدوق رواها عن محمد بن مسلم، وسنته إليه على ما في

التعليق بالأذكيرية والأقربية الاقتصار على الموارد التي يحتمل فيها الالتفات، وأما الموارد التي يقطع فيها بعدم الالتفات فلا مجال للأذكيرية والأقربية<sup>(١)</sup>.

ونترك التعليق على ذلك إلى مستوى أعلى.

#### أبحاث أخرى

وهناك أبحاث أخرى في قاعدة الفراغ والتجاوز تعرض لها الأعلام نعرض عنها خوف الاطناب والملل ونقصر على التطبيقات.

### ٩ - تطبيقات

- ١ - اذا شك المكلف أثناء الصلاة أو بعدها انه توضأ أو لا فما هو حكمه؟
- ٢ - اذا علم المكلف بأنه قد توضأ ولكنه شك أثناء الصلاة أو بعدها في انه هل ترك جزءاً من الوضوء أو لا فما هو حكمه؟
- ٣ - الحاج أثناء السعي شك انه طاف بالкуبة المشرفة سبعاً أو ستاً فماذا يفعل؟
- ٤ - اذا أنهى الطائف طوافه، وقبل ان يشرع في صلاة الطواف شك هل توضأ قبل الطواف أو لا فما هو حكمه بلحاظ الطواف؟ وما هو حكمه بلحاظ صلاة الطواف؟
- ٥ - اذا أنهى المصلي صلاة المغرب وشك بعدها انه صلاها

مشيخة الفقيه: ٦ ضعيف بعلي بن أحمد بن عبدالله البرقي الذي يروي عنه مباشرة حيث

انه مجهول الحال.

(١) مصباح الأصول ٣:٣٠٦.

ركعتين أو أربعاً فماذا يفعل؟

٦- اذا انهى المكلف الظهرين وجزم بفوات الركوع اما من الظهر أو من العصر فهل تجري قاعدة الفراغ بالنسبة الى كلتا الصلاتين أو تجري بلحاظ أحدهما، أو لاتجري في شيء منها؟

٧- الصورة السابقة مع فرض التشهد بدل الركوع.

٨- اذا علم المكلف بعد صلاته انه فاته اما القنوت أو الركوع فهل هناك مجال لتطبيق قاعدة الفراغ؟

٩- اذا علم المكلف بعد الصلاة اما بفوات الركوع منها أو بعد غسل بعض أعضاء الوضوء فهل بالإمكان تطبيق قاعدة الفراغ على الصلاة أو الوضوء؟

١٠- اذا علم المكلف بعد صلاته اما بفوات التشهد منها أو عدم غسل بعض أعضاء الوضوء فما هو حكمه؟

١١- اذا شك المصلي في الركعة الثانية ان الركوع من الاولى هل اتى به بشكل صحيح أو لا فهل هذا مجال قاعدة التجاوز أو الفراغ؟

١٢- اذا أنهى المصلي اثناء قراءة الحمد آية معينة، وب مجرد انهائها شك هل اتى بها بشكل صحيح أو ملحوظ، فهل عليه إعادةتها ولماذا؟

١٣- اذا علم المكلف بعد انهاء وضوئه اما ببطلانه أو بطلان وضوء أحد اصدقائه فما هو الحكم؟

١٤- اذا علم المأموم بعد إكمال صلاته ببطلان اما صلاته أو صلاة المأموم الآخر فما هو الحكم؟

١٥- اذا علم المأموم اما هو لم يتوضأ أو إمامه لم يتوضأ فما هو

حكم صلاته التي فرغ منها؟

١٦ - اذا علم المكلف بعد انتهاء صلاته ببطلان اما صلاته أو  
وضوئه فما هو الحكم؟

١٧ - اذا علم المكلف ببطلان اما وضوء صلاة الصبح أو وضوء  
صلاة الظهر فما هو الحكم؟

١٨ - اذا علم المكلف ببطلان اما وضوء صلاة الظهر أو وضوء  
صلوة العصر فما هو الحكم؟

١٩ - لو علم المكلف قبل دخوله في تشهد الركعة الثانية بأنه قد  
ترك سجدين جزماً اما من الركعة الأولى أو من الركعة الثانية التي هي  
ببيده فما هو الحكم؟

٢٠ - الصورة السابقة مع فرض حصول العلم الاجمالي المذكور  
بعد الدخول في التشهد.

# أصالة الصحة

- ١ - المقصود من القاعدة
- ٢ - الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ
- ٣ - مدرك القاعدة
- ٤ - هل يشترط العلم بالصحة والفساد
- ٥ - هل تختص بحالة الشك في وجود المانع
- ٦ - يلزم احراز وقوع الفعل الجامع
- ٧ - الصحة عند الفاعل أو عند الحامل
- ٨ - تطبيقات



من الاصول المسلمة بين الاعلام اصالة الصحة في فعل الغير.  
وقد بحثها الشيخ الأعظم في الرسائل بعد الفراغ من قاعدة الفراغ  
والتجاوز تحت عنوان المسألة الثالثة من المسائل التي تعرض فيها  
لبيان النسبة بين الاستصحاب وبقية القواعد.  
وقد تبع الشيخ الأعظم من تأخر عنه.  
وقد سبقه في بحثها استاذه النراقي<sup>(١)</sup>.  
والكلام في ذلك يقع ضمن نقاط :  
١ - المقصود من القاعدة.  
٢ - الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ.  
٣ - مدرك القاعدة.  
٤ - هل يشترط العلم بالصحة والفساد؟

---

(١) عوائد الأيام: ٧٤.

- ٥- هل تختص حالة الشك في وجود المانع؟
- ٦- يلزم احراز وقوع الفعل الجامع.
- ٧- الصحة عند الفاعل أو عند الحامل.
- ٨- تطبيقات.

#### ١ - المقصود من القاعدة

لا يقصد بالقاعدة المذكورة ان المسلم اذا صدر منه فعل يحتمل كونه محرماً يحمل على كونه مباحاً، ان هذا وان كان أمراً مسلماً ولكنه ليس هو المقصود من القاعدة المذكورة، وانما المقصود: لو صدر فعل - عقداً كان أو ايقاعاً أو تطهير شيء أو صلاة استigar أو... وشك في كونه صحيحاً يترتب عليه الأثر أو باطلأ لا يترتب عليه أثر فباصالة الصحة يحمل على كونه صحيحاً ذا اثر.

وبكلمة أخرى : ان تطهير الثوب سواء كان صحيحاً أم فاسداً هو مباح وليس بمحرم، وباصالة الصحة لا يراد اثبات كونه مباحاً في مقابل كونه محرماً وانما يراد اثبات كونه صحيحاً ذا اثر في مقابل الفاسد الفاقد للأثر. وهذا كله بخلافه في اصالة الصحة بالمعنى الأول فانه يراد بها نفي صدور الحرام، كما لو تكلم مؤمن بكلام وشك في كونه غيبة محرمة أو غيبة مباحة فانه بحمل فعل المسلم على المباح ينفي كونه غيبة محرمة.

#### ٢ - الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ

عرفنا فيما سبق ان قاعدة الفراغ تقتضي حمل الفعل بعد الفراغ

منه على الصحيح، والآن قد تسأل قائلًا: إن قاعدة الفراغ إذا كانت تقتضي هذا فما الفارق إذن بينها وبين أصالة الصحة التي تقتضي حمل الفعل على الصحيح أيضًا؟

ان الفارق بينهما ثابت في موردين:

أ - ان قاعدة الصحة ناظرة الى فعل الغير، بخلاف قاعدة الفراغ فانها ناظرة الى فعل المكلف نفسه، فمن يصلّى على الميت وشك بعد ذلك في صحة صلاة نفسه أجرى قاعدة الفراغ، اما اذا صلّى الغير على الميت وشكنا في صحة صلاته بعد فراغه فلا يمكننا اجراء قاعدة الفراغ وانما تجري اصالة الصحة في فعل الغير.

ب - ان قاعدة الفراغ لا تجري في أثناء العمل لتصحيحه بخلاف اصالة الصحة فانها تجري، فلو فرض ان شخصاً يصلّي وفي الأثناء شك هل هو متوضأ أو لا فلا يمكنه اجراء قاعدة الفراغ لتصحيح صلاته، لأنها تقول له بما انك فرغت مما سبق فما سبق صحيح، واما ما يأتي فيما انك لم تفرغ منه فلا معنى لاجراء قاعدة الفراغ بلحاظه. وبهذا يبقى ما يأتي بدون قاعدة تقتضي صحته.

وهذا كلّه بخلاف ما لو كان الغير يصلّي على الميت مثلاً وشكنا هل هو يصلّي عن وضوء -كي نجتزئ بصلاته ولا نحتاج الى الصلاة عليه من جديد - أو لا فإنّه بإمكاننا اجراء اصالة الصحة في صلاته والاجتناء بها.

هذان فرقان بين قاعدة الفراغ واصالة الصحة.

وقد يقول قائل بوجود فرق ثالث بينهما، وهو ان قاعدة الفراغ خاصة بالعبادات كالصلاوة ونحوها بخلاف اصالة الصحة فانها لا

تختص بالعبادات.

ولكنه باطل، فإن قاعدة الفراغ تعم غير العبادات أيضاً، فمن أوقع عقداً وبعد الفراغ منه شك في صحته فبامكانه اجراء قاعدة الفراغ، لأن موثقة محمد ابن مسلم قالت: «كل ما شكت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»<sup>(١)</sup> من دون تخصيص بالعبادات.

### ٣ - مدرك القاعدة

قد يستدل على اصالة الصحة في فعل الغير بمثل قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض الظن اثم...»<sup>(٢)</sup> أو بمثل قول صادق أهل البيت عليهما السلام «إذا اتهم المؤمن أخيه انما ث الايمان في قلبه كما ينما الملح في الماء»<sup>(٣)</sup> أو بمثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحاسنه حتى يأتيك ما يغلبك منه ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محلاً»<sup>(٤)</sup>.  
الآن الاستدلال بهذه وجيه لو أريد اصالة الصحة بالمعنى الأول، أي بمعنى حمل فعل المسلم على المباح وعدم ارتكابه للحرم، ولكن ليس هذا هو المهم، وإنما المهم اثبات الصحة بمعنى ترتيب الأثر وعدم كون الفعل فاسداً، والنصوص المذكورة لا تفي باثبات ذلك.  
ومهم الدليل على ذلك هو السيرة العقلائية والمتشرعية على

(١) راجع صفحة ٤١.

(٢) الحجرات: ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشرة ح ١.

(٤) المصدر نفسه ح ٣.

التعامل مع الفعل الصادر من الآخرين معاملة الصحيح، فمتى ما أخبر انسان اني بعت داري، أو عقدت على امرأة، أو طهّرت ثوبي يصدق اخباره ويحمل على كون فعله صحيحاً، ولا يشك في صحة بيع داره، أو عقده على المرأة، أو تطهيره للثوب، واذا أراد شخص أن يشك ويقول: لعله لم يعصر الثوب جيداً، أو لعله لم يجر العقد بالماضوية أو... حمل ذلك منه على الشذوذ والوسواس.

وهذه السيرة لا تختص بما اذا كان فاعل العقد ونحوه مسلماً، بل حتى غير المسلم اذا صدر منه ذلك يحمل على الصحيح.

ولعل نكتة هذه السيرة هي ظهور حال فعل العاقل في انه لا يرتكب إلا الفعل الصحيح ذا الأثر ولا يكون لاغياً أو عابثاً في أفعاله، أو لأنّه يلزم العسر والحرج الغالب واحتلال النّظام لو لم تحمل أفعال الآخرين على الصحيح.

واذا قال قائل: اني أسلم السيرة المذكورة، ولكن ما هو الدليل على حجيتها؟ كان الجواب ان السيرة المذكورة اذا كانت عقلائية فليست سيرة جديدة جزماً بل هي سابقة ومتصلة بعهد المعصوم عليه السلام فاذا لم يردع عنها كان ذلك دليلاً على امضائها.

واذا كانت سيرة متشرعة فحيث ان هذه السيرة لا يتحمل كونها جديدة حديثة في الآونة المتأخرة بل هي متداولة يبدأ بيد بين المتشرعة فيلزم كونها متلقاة من المعصوم عليه السلام وإلا لم تكن سيرة متشرعة، فنفس افتراض كون السيرة ثابتة بين المتشرعة يقتضي وصولها من الامام عليه السلام بلا حاجة الى التمسك بعدم الردع لاثبات حجيتها فاننا قرأننا في علم الاصول وجود فارق بين سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة،

فالأولى تحتاج إلى امضاء بخلاف الثانية.

والفارق هو أن سيرة المتشرعة ما دامت سيرة للمتشرعة فنفس هذا الافتراض يعني أنها متلقة يدًا بيد من حاشية الإمام عثيمان وأصحابه وإلا لم تكن سيرة متشرعة، ومع تلقيها من الإمام عثيمان فأي حاجة للامضاء، وهذا بخلاف سيرة العقلاء فإنه لا يفترض فيها ذلك.

#### ٤ - وهل يشترط العلم بالصحة والفساد

ان الشخص الذي يجري العقد على امرأة مثلاً تارة يفترض اننا نجزم باطلاعه ومعرفته بالعقد الصحيح وتمييزه عن العقد الفاسد. وفي هذه الحالة لا اشكال في حمل فعله على الصحيح، لأن هذه الحالة هي القدر المتيقن من السيرة المقدمة. وأخرى يفترض جزمنا بجهله وعدم تمييزه العقد الصحيح عن الفاسد.

وفي هذه الحالة لا تجري اصالة الصحة ولا يمكن التمسك بها للحمل على الصحيح، لأن السيرة التي هي المدرك دليل لبني لا اطلاق له فيقتصر على القدر المتيقن.

وثلاثة يفرض الشك في تمييزه بين الصحيح وال fasad . ومثل هذه الحالة يمكن أن يقال بشمول السيرة لها أيضًا كالحالة الأولى لأن غالب الناس الذين يجررون العقود لا يعرفون شروط العقود والموانع من صحتها بشكل تفصيلي، لأنهم اما لم يتلقوا بأحكام دينهم أو أنهم تفهوا ولكنهم لم يطلعوا على أن هذا شرط في صحة العقد وذاك مانع، فكثير من أهل العلم في يومنا هذا لا يعرفون بشكل

تفصيلي شروط صحة بعض العقود فيلزم لو لم تطبق اصالة الصحة اختلال النظام.

اذن اصالة الصحة ثابتة في موارد الجزم بالتمييز بين الصحيح وال fasid أو الشك في ذلك.

٥ - وهل تختص بحالة الشك في وجود المانع اذا أجرى شخص عقداً وشك في صحته فسبب الشك:  
تارة يكون هو احتمال كون البائع ليس بمالك مثلاً.  
وأخرى يكون هو احتمال كون المبيع خمراً أو ليس بمال عرفاً مثلاً.

وثلاثة هو احتمال اجرائه بالفارسية أو بالمضارع مثلاً.  
ويصطلاح على الأول بالشك في الصحة من جهة الشك في قابلية الفاعل.

وعلى الثاني بالشك في الصحة من جهة الشك في قابلية المورد.  
وعلى الثالث بالشك في الصحة من جهة احتمال عدم شرط أو ثبوت مانع.

ولا اشكال في جريان اصالة الصحة في الحالة الثالثة واما الحالة الأولى والثانية فال صحيح عدم جريانها فيهما - لأن القدر المتيقن من السيرة هو الحالة الثالثة لا غير - خلافاً للشيخ الأعظم وجماعة حيث اختاروا جريانها مطلقاً.

**٦ - يلزم احراز وقوع الفعل الجامع**

تارة يفرض اننا نجزم بإجراء شخص عقداً على امرأة ولكن شك هل هو صحيح أو فاسد، وأخرى يفرض الشك في أصل وقوع العقد منه، كما اذا رأيناه يتلفظ بالألفاظ معينة مع امرأة وشكنا هل هي ألفاظ العقد أو ألفاظ أخرى هي أجنبية عن العقد.

والحالة الأولى هي القدر المتيقن من السيرة، واما الثانية فان لم يجزم بعدم انعقاد السيرة فيها فلا أقل من الشك.

وعلى هذا الأساس لو فرض ان وصي الميت استأجر شخصاً لاداء الصلاة عن الميت فأئى الأجير بعمل لا يدرى الولي انه قد قصد به النيابة أو لا فلا يمكن اجراء اصالة الصحة للحكم بفراغ ذمة الميت، لأن فراغ الذمة موقوف على قصد النيابة فإذا أحرز قصده أمكن آنذاك اجراء اصالة الصحة فيما لو شك في اختلال أحد الشروط فيه.

أجل لو أخبر الأجير بأنني قد قصدت النيابة وأتيت بالصلاحة بقصد النيابة صدّق في ذلك، لكن لا لأجل اصالة الصحة بل لقاعدة أخرى تسمى «من ملك شيئاً ملك الاقرار به» فالزوج مثلاً يملك تطليق زوجته فإذا أخبر بأنه قد طلقها صدّق للقاعدة المذكورة، وهكذا الحال في المقام.

**٧ - الصحة عند الفاعل أو عند الحامل**

إذا فرض ان شخصاً أجرى عقداً فتارة: يفرض أن العربية شرط

في نظر مجري العقد ونظر الشخص الثاني الشاك في صحة العقد الذي يريد تطبيق أصالة الصحة.

وآخر: يفرض أنها شرط في نظر الثاني دون الأول.

وثالثة: يفرض الشك في تطابق النظرين.

ورابعة: يفرض اختلاف النظرين بشكل لا يجتمعان، كما لو كان أحدهما يرى أن الجهر في الجمعة واجب والآخر يرى أن الافتات واجب.

والسؤال المطروح هو أن أصالة الصحة هل تقتضي الحمل على ما هو صحيح في نظر الفاعل للفعل، أو تقتضي الحمل على ما هو صحيح في نظر الحامل الذي يريد الحمل على الصحة؟ وقد يعبر عن ذلك بالصحة الواقعية فيقال هل المدار على الصحة عند الفاعل أو على الصحة الواقعية.

وطبيعي هذا التساؤل لا معنى لطرحه في الحالة الأولى لفرض اتفاق النظرين، وينبغي أيضاً الجزم في الحالة الرابعة بالحمل على ما هو صحيح في نظر الفاعل، لأن ما هو صحيح في نظر الحامل فاسد في نظر الفاعل، فكيف يُقدمُ عليه الفاعل.

واما الحالة الثالثة فالمناسب الحكم فيها بكون المدار على الصحة في نظر الحامل، لأن العقلاء في سيرتهم لا يسألون: هل شروط العقد في نظر الفاعل تتطابق الشروط في نظرنا أو لا؟

واما الحالة الثانية فالجزم فيها بانعقاد السيرة على الحمل على الصحة الواقعية مشكل.

### ٨ - تطبيقات

- ١ - شخص استأجرناه لاداء الحج. وبعد مضي فترة الحج أخبرنا بأنه قد حج، فتارة نشك: هل حج واقعاً أو انه ذهب الى مكة لغرض النزهة أو التجارة، وثانية: نعلم بأنه قد حج ولكن لا ندرى؛ هل أتى به عن نفسه أو عمن استأجرناه لاداء الحج عنه، وثالثة: نجزم بأنه قد حج ونجزم بأنه قد قصد بها النيابة، ولكن لا ندرى هل أتى به بشكله الصحيح الكامل أو لا. هل هناك قاعدة يمكن تطبيقها في الحالات الثلاث المذكورة؟ وما هي؟
- ٢ - شخصرأيناه واقفاً مقابل ميت وهو يتلفظ بالفاظ لا ندرى هل قصد بها اداء الصلاة على الميت أو قصد بها الدعاء للميت دون الصلاة عليه فهل هناك قاعدة يمكن تطبيقها؟
- ٣ - اذا اخبر شخص غير مسلم انه اجرى عقداً من العقود فهل يصدق في اخباره هذا؟ وبأي نكتة؟
- ٤ - اجرى شخص عقداً وبعد الفراغ منه بفترة شك نفسه في صحة عقده فماذا يحكم؟ ولأي نكتة؟
- ٥ - شخصرأيناه من بعيد يتكلم معنا لا ندرى انه سلم علينا أو يسأل عن صحتنا فبماذا نحكم؟
- ٦ - العين الموقوفة اذا باعها الناظر عليها وشك في ان بيته هل هو مع وجود المسوغ أو لا فبماذا نحكم؟
- ٧ - اذا اجرى شخص عقد صرف الذي يشترط فيه التقادم وشككنا في حصول التقادم وعدمه فهل يمكن تطبيق اصالة الصحة

على العقد واثبات انه صحيح ومن ثم اثبات تحقق التقادب؟ وهكذا الكلام في الهبة، فلو فرض ان شخصاً وهب لغيره مالاً وشك في تحقق القبض فهل يمكن تطبيق اصالة الصحة على العقد واثبات تحقق القبض؟



# قاعدة لا ضرر

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - اختلاف صيغة الحديث
- ٤ - الجمع في الرواية أو في المروي
- ٥ - توضيح مفردات الحديث
- ٦ - المقصود من قاعدة لا ضرر
- ٧ - تطبيق الحديث على قضية سمرة
- ٨ - كيف يدفع محذور كثرة التخصيص
- ٩ - شمول الحديث للأحكام العدمية
- ١٠ - وجه تقدم الحديث على الأدلة الأولية
- ١١ - الضرر الواقعي أو العلمي
- ١٢ - تعارض الضررين
- ١٣ - تطبيقات



قاعدة لا ضرر من القواعد المهمة في مقام الاستنباط، فانه بناء على كون المقصود منها نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر فسوف يثبت لدى الفقيه نفي وجوب الوضوء إذا ترتب عليه الضرر، ونفي وجوب الصوم إذا ترتب عليه الضرر، ونفي حرمة حلق اللحية إذا ترتب على عدمه الضرر، ونفي حرمة ابراز المرأة بعض محاسنها إذا ترتب على عدمه الضرر، ونفي حرمة كشف المرأة عورتها أمام الطبيب لأجل العلاج أو التلقيح أو الولادة إذا ترتب على عدمه الضرر، وأمثال ذلك كثير.

وقد بالغ بعض العامة حتى قال: ان الفقه يدور على خمسة أحاديث، أحدها حديث لا ضرر ولا ضرار<sup>(١)</sup>.  
وقد اهتم بها علماؤنا الأعلام حتى ألف كثير منهم رسائل مستقلة

---

(١) تنوير الحوالك للسيوطى ٢: ١٢٢.

في ذلك، كشيخ الشريعة الاصفهاني والميرزا النائيني وغيرهما. وقد بحثها الشيخ الأعظم في الرسائل<sup>(١)</sup> في مبحث شرائط جريان الأصول العملية الذي ذكره تحت عنوان خاتمة، فأنه نقل عن الفاضل التونسي: إنَّ من جملة شرائط جريان أصل البراءة عدم ترتب ضرر على اجراء البراءة. وبهذه المناسبة أخذ بالبحث عن قاعدة لا ضرر بشكل مستقل.

وتابعه على ذلك من تأخر عنه، فأخذوا بالبحث عنها في الموضع المذكور، وبعضهم يطبع وبعضهم يختصر. ونحن نحاول الاختصار كي يسهل على الطالب هضم مباحثها.

ونمنهج الحديث عنها ضمن النقاط التالية:

- ١ - مضمون القاعدة.
- ٢ - مدرك القاعدة.
- ٣ - اختلاف صيغة الحديث.
- ٤ - الجمع في الرواية أو في المروي.
- ٥ - توضيح مفردات الحديث.
- ٦ - المقصود من قاعدة لا ضرر.
- ٧ - تطبيق الحديث على قضية سمرة.
- ٨ - كيف يدفع محدود كثرة التخصيص.
- ٩ - شمول الحديث للأحكام العدمية.
- ١٠ - وجه تقدم الحديث على الأدلة الأولية.

(١) بل كتب عنها رسالة مستقلة الحقن بأخر المكاسب، وتعرض لها الشيخ الزراقي في العائدة الرابعة من عوائد الأيام أيضاً.

- ١١ - الضرر الواقعي أو العلمي.
- ١٢ - تعارض الضررين.
- ١٣ - تطبيقات.

### ١ - مضمون القاعدة

وقع الاختلاف بين الأعلام في المقصود من قاعدة لا ضرر ولا ضرار، فالشيخ الأعظم في رسائله فهم منها: ان كل حكم يتسبب من ثبوته ضرر على المكلف فهو مرفوع وغير ثابت في الشريعة. وبكلمة أخرى: كل حكم شرع في الإسلام فهو ثابت ما دام لا يلزم من ثبوته ضرر على المكلف، وفي أي فترة وحالة يلزم الضرر من ثبوته فيها كان مرتفعاً.

وقد تابع الشيخ الأعظم في رأيه هذا جماعة ممن تأخر عنه. وذهب آخرون ومن جملتهم شيخ الشريعة الاصفهاني-إلى أن المقصود النهي عن الضرار بالآخرين وتحريم ذلك، وليس بنظرة إلى الأحكام الشرعية ونفيها حالة لزوم الضرر. وهناك تفاسير أخرى نكتفي الآن بما ذكر، وسيتضح بعضها الآخر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

### ٢ - مدرك القاعدة

وردت جملة «لا ضرر ولا ضرار» في ثلاثة موارد:

### ١- قضية سمرة بن جندب التي رواها الكليني في الكافي<sup>(١)</sup>

بالشكل التالي:

«عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبدالله بن بکير عن زراره عن أبي جعفر ع قال: إن سمرة بن جندب كان له عذر<sup>(٢)</sup> في حائط<sup>(٣)</sup> لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان يمر به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلم الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصاري إلى رسول الله ع فشكأ إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله ع وخبره بقول الأنصاري وما شكا وقال: إن أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذر يمد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله ع للأنصار اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار»<sup>(٤)</sup>.

(١) الكافي ٥: ٢٩٢.

(٢) العذر على ما في المتاجد: كل غصن له شعب.

(٣) الحائط: هو البستان على ما في المتاجد.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من إحياء الموات ح ٢. والرواية صحيحة السندي.

أما العدة من أصحابنا فقد تعرّضنا إليها في أبحاثنا الرجالية، وانتهينا إلى عدم وجود مشكلة من ناحيتها.

وأما أحمد بن محمد بن خالد فهو البرقي المعروف بصاحب المحسن، وقد قال عنه النجاشي: «كان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء، واعتمد المراسيل».

واما والده فهو محمد بن خالد البرقي وقد وثقه الشيخ الطوسي في رجاله في أصحاب الرضا ع.

واما عبدالله بن بکير فقد قال عنه الشيخ الطوسي: «فطحي المذهب إلا أنه ثقة».

واما زراره فهو أجل من أن يحتاج إلى توثيق

## اضافة كلمة «على مؤمن»

وقد رواها الكليني نفسه ثانية وبعد عدة أحاديث بهذا الشكل:  
 «علي بن محمد بن بندار عن أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن بعض  
 أصحابنا عن عبدالله بن مسakan عن زرار عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن  
 سمرة بن جنديب [إلى أن قال] فقال له رسول الله صلوات الله عليه وسلم: إنك رجل  
 مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن»<sup>(١)</sup>.

وفي هذه الرواية كما نرى زيادة كلمة «على مؤمن» الأمر الذي له  
 تأثير من بعض الجوانب، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثم ان قضية سمرة المشتملة على جملة «لا ضرر ولا ضرار» قد  
 رواها كل من الشيخ الطوسي<sup>(٢)</sup> والشيخ الصدوق<sup>(٣)</sup>، وكل منهما رواها  
 عن ابن بكير عن زرار عن أبي عبدالله عليه السلام.

أجل ان الشيخ الصدوق روى بسنته عن الحسن الصيق عن أبي  
 عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام قصة سمرة، ولكن ليس في آخرها  
 جملة: لا ضرر ولا ضرار، وإنما فيها «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً  
 اذهب. يا فلان فاقطعها، واضرب بها وجهه»<sup>(٤)</sup>.

وبهذا يتضح ان قضية سمرة رويت في مصادرنا الحديثية بثلاثة  
 أشكال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من إحياء الموات ح ٤.  
 الرواية المذكورة ضعيفة السنّد من ناحية الارسال عن بعض أصحابنا.

(٢) التهذيب ١٤٦: ٧.

(٣) الفقيه ١٤٧: ٣.

(٤) الفقيه ٥٩: ٣.

فتارة رُويت وفي آخرها جملة «لا ضرر ولا ضرار» من دون اضافة.

وثانية رُويت وفي آخرها جملة «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» أي: بزيادة قيد «على مؤمن».

وثلاثة رُويت من دون ذكر جملة «لا ضرر ولا ضرار». ومن هنا قد يقال بعدم ثبوت ذكر جملة «لا ضرر ولا ضرار» في قضية سمرة لأجل تعارض النقل.

وقد يرد ذلك بأن التعارض المذكور تعارض بين الزيادة والنقيصة، وأصالة عدم الزيادة مقدمة على أصالة عدم النقيصة.

٢- مسألة الشفعة؛ فقد روى المشايخ الثلاثة عن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن. وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال إذا ارتفت الأرض <sup>(١)</sup> وحدت الحدود فلا شفعة <sup>(٢)</sup>.

٣- مسألة مشارب النخل وفضل الماء؛ فقد روى الكليني بسنده إلى عقبة بن خالد أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه بين أهل المدينة في مشارب النخل: انه لا يمنع نفع الشيء <sup>(٣)</sup>.

(١) أي رسمت الحدود. وكأنه يريد بذكر جملة «لا ضرر» بيان حكمه تشريع الشفعة، كما وانه يريد بذكر جملة «إذا ارتفت...» الرد على قول من يقول بأن الشفعة ثابتة بعد تقسيم الأرض وتعيين حصة كل شريك.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الشفعة ١.

(٣) لعل كلمة نفع -بالقاف- أنساب. والنفع هو الفاضل. قال ابن الأثير في النهاية في شرح الحديث: فيه نهي أن يمنع نفع البئر -أي فضل مائتها- لأنّه ينفع به العطش أي يروي. (النهاية ٥: ١٠٨).

وقضى بين أهل الbadية أَنَّه لَا يمْنَع فضْل ماء لِيُمْنَع فضْل كُلَّاء فَقَالَ لَا ضرر ولا ضرار<sup>(١)</sup>.

هذا ولكن عقبة بن خالد لم يثبت توثيقه، فيكون المدار على روایات قصة سمرة.

#### اتضح مما تقدم

اتضح مما تقدم ان قيد «على مؤمن» لم يرد في روایه معتبرة السند، وعليه فما افاده الشيخ الأعظم من ان أصح الروایات سندًا ما ورد فيه «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» موضع تأمل.

كما واتضح انه لا يمكن أن يقال: إن قضية سمرة قضية واحدة لا يحتمل فيها التعدد، وقد نقلت تارة متضمنة جملة «لا ضرر ولا ضرار» وأخرى متضمنة لشيء آخر وهو «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه»، ومع تعارض النقل لا يبقى ما يثبت وجود جملة «لا ضرر ولا ضرار».

(١) الوسائل: الباب ٧ من إحياء الموات ح. ٢.

ثم إنه يحتمل أن يكون المقصود من جملة «لا يمْنَع فضْل ماء لِيُمْنَع فضْل كُلَّاء» هو أن الشخص الذي عنده بئر فضل قسم من مائها لو منع الناس من ذلك الفاضل فسوف يصير منعه سبباً لعدم مرور رعاة الأنعام على تلك المنطقة التي فيها البئر، ومن ثم سوف يبقى الكلأ الفاضل عاطلاً في الصحراء ومن دون حيوانات تستفيد من أكله.

وبهذا يتضح أن اللام للعاقبة، أي: لا يمْنَع فضْل الماء الذي عاقبته المنع من فاضل الكلأ.

وقد ذكر شيخ الشريعة في (رسالته: ١٤) أن هذا هو المعروف في تفسير الحديث.

ثم نقل عن الشيخ الطوسي في المسوط الحكم التالي: كل موضع قلنا انه يملك البئر فانه احق بها بقدر حاجته لشربه وشرب ما شنته وسقي زرعه، فإذا فضل بعد ذلك شيء وجب عليه بذلك بلا عوض ... وليس له منع الماء الفاضل من حاجته حتى لا يتمكن غيره من رعي الكلأ الذي يقرب ذلك الماء ...

ووجه بطلان المعارضه المذكورة: ان مستند النقل الثاني هو روایة الحذاء، وهي ضعيفة السند بالحسن الصيق وغیره. هذا مضافاً إلى امكان أن يقال إنّ المقام ليس من صغريات باب المعارضه، إذ النقل الفاقد للزيادة لا ينفي وجود الزيادة ليعارض ما دلّ على وجود الزيادة.

وبعد هذا لا نبقي بحاجة إلى ما أفاده الميرزا لنفي الزيادة من أن مدرک عدم الزيادة هو أصلالة عدم الزيادة التي مستندها سيرة العقلاء، ولكن لا يعلم بناء العقلاء في مثل المقام على تقديم أصلالة عدم الزيادة، حيث يحتمل قريباً كون الزيادة قد حصلت من الراوي لمغروسيتها في ذهنه عند نقله الروایة بالمعنى بمناسبة الحكم والموضوع وملحوظة أشباه ذلك من مثل لا رهبانیة في الإسلام ولا أخماء في الإسلام. ان هذا البيان الميرزائي لسنا بحاجة إليه بعد ضعف مستند وجود الزيادة في نفسه.

### ٣ - اختلاف صيغة الحديث

ورد في بعض مصادر الحديث زيادة قيد «على مؤمن» كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وأشارنا إلى أن ذلك لم يثبت بطريق معتبر. وورد في بعض مصادر الحديث: لا ضرر ولا إضرار، فالفقرة الثانية هي «ولا إضرار» وليس «ولا ضرار». ومن جملة المصادر التي ورد فيها ذلك الفقيه، حيث نقل الحديث هكذا: «لا ضرر ولا إضرار

في الإسلام»<sup>(١)</sup>.

وفي بعض مصادر حديث العامة ورد: «لا ضرر ولا ضرورة».

وفي بعضها «لا ضرر في الإسلام»<sup>(٢)</sup> بحذف الفقرة الثانية.

والمهم من بين هذه النقول التي نريد لفت النظر إليها هو ما اشتمل على قيد «في الإسلام»، فإنّ شيخ الشريعة الاصفهاني ذهب إلى أن المقصود من الحديث المذكور أفاده النهي التكليفي، ولكن الذي كان يقف أمامه وجود قيد «في الإسلام»، فإن ذلك لا يتلاءم وأفاده النهي. ومن هنا أخذ ينفي القيد المذكور، حيث ذكر في الفصل الثالث من الفصول الائتمي عشر التي رتب رسالته عليها: إنّ القيد المذكور غير موجود في الروايات بما في ذلك روایات العامة، فقد تفحّصت كتبهم وصحابهم ومسانيدهم ومعاجمهم فحصاً أكيداً فلم أجده روایة أصل الحديث إلا عن ابن عباس وعن عبادة بن الصامت، وكلاهما رويا الحديث بدون الزيادة السابقة، وبعد هذا فلا ندرى من أين جاء ابن الأثير بهذه الزيادة في نهايته.

ثم قال في نهاية كلامه: وأعجب من الكل ما رأيته في كلام بعض المعاصرين من دعوى الاستفاضة مع هذا القيد واسناده إلى المحققين توادر الحديث مع الزيادة المذكورة<sup>(٣)</sup>.

ونحن لسنا في صدد التعليق على كلام شيخ الشريعة من جميع جوانبه، فحصر رواة الحديث بابن عباس وعبادة في غير محله، فهناك

(١) الفقيه ٤: ٢٤٣.

(٢) راجع هذا وما قبله في قاعدة لا ضرر للسيد السيستاني: ١٠٥.

(٣) قاعدة لا ضرر لشيخ الشريعة: ١٢ - ١٣.

عدة آخرون يبلغ عددهم ستة أو سبعة يررون هذا الحديث عن النبي ﷺ.

كما ان زيادة قيد «في الاسلام» موجودة في رواية أبي لبابة ورواية جابر بن عبد الله<sup>(١)</sup>.

والذى نريد لفت النظر إليه هو ان اضافة القيد المذكور ثابت في مصادرنا أيضاً، فالصدوق<sup>(٢)</sup>، روى بشكل مرسل حديث لا ضرر مع الزيادة المذكورة<sup>(٣)</sup>.

ورواها مع القيد المذكور كل من ابن أبي جمهور الاحسائي في عوالي اللالى عن الشهيد الأول في بعض مصنفاته عن أبي سعيد الخدري، والشيخ الطوسي في كتاب الشفعة من الخلاف، والعلامة في خيار الغبن من التذكرة.

وقد يحاول تصحیح رواية الصدوق المرسلة ببيان أنّ مراسيل الصدوق إذا كانت بلسان قال فهي حجة دون ما إذا كانت بلسان (روي).

ويمكن توجيه ذلك بأحد البينين التاليين:

أ - ما تبناه جماعة منهم السيد الخوئي في رأيه القديم المذكور في الدراسات<sup>(٤)</sup>، وحاصله: أنّ التعبير بـ«قال» يدلّ على ثبوت الرواية

(١) وقد أوضح السيد السيستاني ذلك في رسالة قاعدة لا ضرر: ٧٥ - ٨٣.

(٢) الفقيه ٤: ٢٤٣.

(٣) وقد أشار إلى ذلك السيد محمد علي القاضي في هامش رسالة لا ضرر لشيخ الشريعة الاصفهاني: ١٣ فراجعه.

(٤) الدراسات: ٣٢٢.

وصحتها لدى الصدوق، وإلا لما جاز له الإخبار بنحو الجزم وان النبي ﷺ قال كذا، فإن إخباره الجزمي يدل على حجيته وصحتها لديه، وهو المطلوب.

وجواب ذلك واضح فأن حجية خبر عنده لا تستلزم حجيته عندنا، إذ لعله اطمأن به بسبب قرائين لو أطلعنا عليها لم توجب لنا الاطمئنان، كما أوضح هذا التراجع في مصباح الأصول<sup>(١)</sup>.

ب - ان التعبير بـ«قال» يدل على جزم الصدوق، وإذا احتملنا استناد هذا الجزم إلى الحس طبقنا أصلالة الحس العقلائية. وفي المقام حيث نحتمل أن الجزم وليد الحس بأن كان هناك توادر في نقل الحديث المذكور استند إليه الصدوق - فنحكم بكونه عن حس.

وإذا قيل: إذا كان هناك توادر فلماذا لم نعثر على نقل الحديث من غير الطرق القليلة المذكورة سابقاً؟

كان الجواب: أن الحديث بما أنه نبوي ودين الأصحاب لم يكن على ضبط الأحاديث النبوية المروية عن غير الأئمة عليهما فنحتمل أن التواتر كان ولم يضبط، ولا استبعاد في كون هذا الخبر زمن الصدوق كان متواتراً<sup>(٢)</sup>.

وفيه:

أ - ان تعبير الصدوق بـ«قال» لو دل على الجزم فهو يدل على الجزم الأعم من الوجданى والتعبدى ولا يتعين في الوجدانى، والجزم التعبدى يكفى فيه اطمئنانه بصدور الرواية ولو لقرائين لو أطلعنا عليها

(١) مصباح الأصول ٢: ٥٢٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ٥: ٤٣٧.

قد لا نراها موجبة للاطمئنان.

ب - ان أصالة الحسّ تجري لتعيين حال النقل وانه عن حسن لا عن حدس، ولا جزم بانعقادها لتعيين حال الجزم.

وبكلمة أخرى: ان نقل الصدوق يشتمل على أمرين: نقل الرواية، وانه جازم بها. وأصالة الحسّ تجري بلحاظ أصل النقل لاثبات انه عن حس دون تعيين حال الجزم لعدم الجزم بانعقادها على ذلك.

ج - ان التواتر المحتمل اما هو بلحاظ نقل الشيعة، أو بلحاظ نقل العامة، أو بلحاظ كليهما.

وإذا لاحظنا جميع المصادر لربما يحصل للشخص تواتر، إلا أن الذي يمكن حصوله هو التواتر بلحاظ فقرة: لا ضرر ولا ضرار من دون ضم قيد «في الإسلام»، اما إذا أردنا ملاحظة هذا القيد فلا يمكن تحصيل التواتر، لأن القيد المذكور وارد في نقول قليلة لا تتجاوز الثلاثة أو الأربعة.

د - ان تعبير الصدوق لا يدل على الجزم أصلاً، لأن ظاهر كلامه انه بقصد الاحتجاج على العامة، فأن الحديث ذكره تحت عنوان ميراث أهل الملل، فالمسلم إذا مات هل يرثه الكافر، والكافر إذا مات هل يرثه المسلم.

وفي هذا المجال ذكر أن الكافر لا يرث المسلم عقوبة له على كفره، ثم قال ما نصه: «فأمام المسلم فلا يجر جرم وعقوبة يحرم الميراث؟ وكيف صار الإسلام يزيد شرّاً مع قول النبي ﷺ: الإسلام يزيد ولا ينقص، ومع قوله ﷺ لا ضرر ولا إضرار في الإسلام؟ فالإسلام يزيد

ال المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً»<sup>(١)</sup>.

انه بذلك يقصد الرّد على العامة الذين حرموا المسلم من ارث الكافر أيضاً، فهو كأنه يخاطبهم ويقول لهم: كيف لا يرث المسلم الكافر، والحال أنَّ الحديث الوارد في روایاتكم يقول: لا ضرر ولا إضرار في الإسلام؟!

ومن الغريب ما ذكره بعض الأعلام <sup>رحمهم الله</sup> من انَّ قيد «في الإسلام» الوارد في الفقيه اشتباه، وقرب الاشتباه بما يلي: إنَّ من المحتمل كون الوارد في أصل الفقيه هكذا: لا ضرر ولا اضرار فالإسلام يزيد... فالحديث ذكر من دون قيد: «في الإسلام»، وإنما ذكر الصدوق «فالإسلام يزيد...» بقصد تكملة رده على العامة. ولكن الكاتب اشتبه فكرر كلمة «فالإسلام» مرتين من باب سهو القلم.

ثم بعد ذلك جاء دور من تأخر عن الكاتب ورأى أنَّ كلمة «فالإسلام» كررت مرتين، فظن الاشتباه وتخيل ان المناسب بدل كلمة «فالإسلام» الأولى: «في الإسلام»، فصحح العبارة وصارت النتيجة كما نراها اليوم<sup>(٢)</sup>.

وفيه: إنَّ ما ذكره مجرد احتمال لم يُقم دليلاً على اثباته، بل الدليل على عكسه، وهو اتفاق النسخ على ما هو موجود اليوم، ولم ينقل عن أحد وجود نسخة أخرى للعبارة المذكورة.

بل انَّ في كلام الصدوق نفسه قرينة تدل على ضرورة وجود قيد «في الإسلام»، وهي كونه في صدد الرّد على العامة، وكأنه يريد ان

(١) الفقيه ٤: ٢٤٣.

(٢) الرسائل: ٢٥.

يقول: لا ضرر ولا إضرار بسبب الإسلام، والمسلم إذا حرم من ارث الكافر لزم تضرره بسبب الإسلام.

وبهذا يتضح أن كلمة «في» في قوله: «في الإسلام» سببية، نظير ما ورد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «ان امرأة دخلت النار في هرّة....». أي: بسبب هرّة.

#### لفت نظر

ذكرنا أنّ نكتة البحث عن وجود قيد «في الإسلام» وعدمه تظهر في امكان استفادة النهي التكليفي من الحديث، فان شيخ الشريعة اختار إرادة التحرير التكليفي من حديث لا ضرر.

وهذا الرأي يقف أمامه وجود القيد المذكور و من هنا أخذ شيخ الشريعة ينفي القيد المذكور-إذ لا معنى لأن يقال: لا تضر في الإسلام بنحو يقصد الإنشاء دون الإخبار.

هذا وبالإمكان أن يقال: إنّ وجود القيد المذكور إنما يتناهى مع إرادة النهي لو فرض أنّا فسّرنا النهي بالنهي، أمّا إذا وجّهنا ذلك بأن المقصود هو الإخبار بداعي الإنشاء من قبيل يعيد بداعي إنشاء وجوب الاعادة، أو قدّرنا خبراً محدّوفاً، أي لا ضرر جائزًا في الإسلام- فلا منافاة بين القيد المذكور وإرادة النهي.

#### ٤- الجمع في الرواية أو في المروي

ورد في حديث الشفعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء ... وقال: لا ضرر ولا ضرار.

ان في هذا الحديث احتمالين، فيحتمل ان الجملة الثانية قد صدرت

من النبي ﷺ مستقلة عن الجملة الأولى؛ احدهما في مجلس والأخرى في مجلس ثان، إلا أن الناقل - وهو عقبة بن خالد قد جمع بين الروايتين المستقلتين في مقام النقل.

ويحتمل انهما صدرتا من النبي ﷺ في مجلس واحد، بنحو تكون الثانية قد ذكرها ﷺ أو تبرع بها الإمام الصادق عليه السلام - لتكون مكملة للثانية ومبينة للحكمة بالشفعة بين الشركاء.

ويصطلح على الأول: الجمع بين الروايتين في مقام النقل، وعلى الثاني: الجمع بين المرويدين.

وقد وقع البحث بين الاعلام في ان الجمع بين الفقرتين المذكورتين هل هو من النحو الأول أو من النحو الثاني.

والسبب في طرح هذا البحث: ان أحد الاحتمالات في المقصود من قاعدة لا ضرر هو افاده النهي عن ارتكاب الضرر وبيان تحريمه في التشريع الإسلامي.

وشيخ الشريعة الاصفهاني من رواد هذا الاحتمال ومؤيديه، إلا أن الذي يقف أمام هذا الاحتمال هو ان قاعدة لا ضرر إذا كان يقصد بها إفاده النهي التحريري فلماذا ذكرت في ذيل حديث الشفعة وفي ذيل حديث المنع من فضل الماء؟

ان ذكرها ذيل حديث الشفعة لا وجه له باعتبار ان الشفعة بين الشركاء حكم وضعی ولا معنی لتعليقه بما يدل على الحكم التکلیفی، فلا معنی لأن يقال: الشفعة ثابتة بين الشركاء لأنّه يحرم الاضرار. ان هذا لا ربط له بهذا حتى يذكر كتعليق له.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكن المقصود من قاعدة لا ضرر إفاده

النهي التكليفي، بل إفاده معنى آخر كالمعنى الذي ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل، وهو: نفي كل حكم يستلزم ثبوته الضرر بالمكلّف؛ فكل حكم من هذا القبيل منتف في التشريع الإسلامي وليس بثابت، انه بناء على هذا تكون المناسبة واضحة، فكانه يراد ان يقال: إذا باع أحد الشركين حصته فالشفعة ثابتة للشريك الثاني وله الحق فيأخذ حصة الشريك بالشفعه؛ إذ لو لم يكن له هذا الحق وكان بيع الشريك لازماً يلزم تضرر الشريك الثاني، ولزوم بيع الشريك ما دام يلزم منه الضرر على الشريك الثاني منفي.

هذا بالنسبة إلى حديث الشفعة.

واماً بالنسبة إلى حديث المنع من فضل الماء فالوجه في عدم صحة ذكر قاعدة نفي الضرر في ذيله هو: ان المنع من فضل الماء ليس محرماً بل هو مكروه، فمن كانت له بئر وفضل من مائتها شيء فمن حقه منع الآخرين من الاستفادة من ذلك الماء، لكن ذلك مكروه. وما دام مكروهاً فلامعنى لأن يُعلل بحرمة الاضرار. أجل لو كان المنع من فضل الماء محرماً لكان تعليله بحرمة الاضرار وجيهأ، إلا انه لما كان مكروهاً فلامعنى لتعليقه بقاعدة نفي الضرر بناء على كون المقصود منها افاده تحريم الاضرار.

ان اشكال عدم المناسبة بين التعلييل والحكم المعمل يتم في حديث الشفعة والمنع من فضل الماء ولا يتم وارم في الحديث الناقل لقصة سمرة لأنّه قد حكم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله: اذهب فاقلعها بها إليه فأنه لا ضرر ولا ضرار. ان المناسبة واضحة، فالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جوز قلع النخلة،

لأنّ دخول سمرة إليها يوجب اضرار الأنصارى، والاضرار محرم<sup>(١)</sup>. وبالجملة ان إشكال عدم المناسبة بين التعليل والحكم المعمل بناء على إرادة التحرير التكليفي من قاعدة لا ضرر- يختص بحديث الشفعة والمنع من فضل الماء دون حديث قصة سمرة.

ومن هنا حاول شيخ الشريعة التغلب على هذه المشكلة بدعوى ان فقرة لا ضرر المذكورة في حديث الشفعة والمنع من فضل الماء لم تذكر كتمنة لفقرة الأولى ليرد إشكال عدم المناسبة، وإنما ذكرها عقبة بن خالد من باب نقل روايتين أحدهما مستقلة عن الأخرى.

قال عليه السلام في رسالته التي ألفها لبحث قاعدة لا ضرر مانصه: «ان الراجح في نظري القاصر إرادة النهي التكليفي من حديث الضرر، و كنت استظهر منه عند البحث عنه في أوقات مختلفة إرادة التحرير التكليفي فقط، إلا انه يتبعني من الجزم به حديث الشفعة وحديث النهي عن منع فضل الماء، حيث ان اللفظ واحد ولا مجال لإرادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة ولا التحرير في النهي عن منع فضل الماء، بناء على ما اشتهر عند الفريقيين من حمل النهي على التنزية فكنت اتشبث ببعض الأمور في دفع الإشكال إلى ان استرحت في هذه الاخر وتبيّن عندي ان حديث الشفعة والنافي عن منع الفضل لم يكونا حال صدورهما من النبي صلوات الله عليه وسلم مذيلين بحديث الضرر وان الجمع بينهما وبينه جمع من الراوي بين روايتين صادرتين عنه عليه السلام في وقتين مختلفين ...»<sup>(٢)</sup>. ثم أخذ في بيان اثبات الدعوى المذكورة.

(١) ولكن سيأتي إن شاء الله التأمل في ذلك أيضاً.

(٢) قاعدة لا ضرر: ١٨ - ١٩.

وإذا كانت رسالة لا ضرر لشيخ الشريعة تعد من الرسائل الجيدة في هذا المجال فذلك ليس إلا من جهة تحقيقه الذي قام به لاثبات دعوى كون الفقريتين روایتین مستقلتين جمعتا في رواية واحدة في مقام النقل.

وأيده في هذه الفكرة جمع من الأعلام منهم الشيخ النائيني والشيخ الاصفهاني، ولكن لبيانات أخرى.

وحاصل ما ذكره شيخ الشريعة: إن قضية «لا ضرر» الصادرة من النبي ﷺ قد صدرت كقضاء مستقل، إلا أن عقبة بن خالد قد ألقها بقضية الشفعة. والناظر إلى حديث عقبة يتخيّل أن ذلك الالحاق هو من باب كون قضية لا ضرر علة الحكم بثبوت الشفعة، والحال أنّ الأمر ليس كذلك بل هو قضاء مستقل.

والدليل على ذلك: أن أحمد بن حنبل في مسنده الكبير روى عن عبادة بن الصامت مجموعة من الأقضية المستقلة للنبي ﷺ، وذكر من جملتها قضية الشفعة من دون أن تكون مذيلة بحديث لا ضرر، وهكذا ذكر من جملتها قضية المنع عن فضل الماء من دون ان يكون مذيلاً بقضية لا ضرر، وإنما ذكر عبادة قضية لا ضرر بشكل مستقل عن قضية الشفعة وقضية فضل الماء.

ولأجل أن يتضح المطلب ننقل روایة عبادة: قال: «ان من قضاء رسول الله ﷺ: ان المعدن جبار والبئر جبار والعجماء جرحمها جبار<sup>(١)</sup>، وقضى في الركاز الخمس، وقضى ان ثمر النخل لمن ابرها إلا

---

(١) الجبار هو المدر الذي لا يغرم. والعجماء هي البهيمة.

ان يشترط المبتاع، وقضى ان مال المملوك لمن باعه إلا أن يشترط المبتاع، وقضى ان الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقضى بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والدور، وقضى لحمل ابن مالك الهذلي بميراثه عن امرأته التي قتلتها الأخرى [إلى ان قال] وقضى ان لا ضرر ولا ضرار، وقضى انه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نقع البئر، وقضى بين أهل البادية انه لا يمنع فضل ماء يمنع فضل الكلأ...».

انتا نجد بوضوح في هذه الرواية ان قضية لا ضرر ذكرت كقضاء مستقل.

هذا في روايات العامة.

ولو رجعنا إلى روايات الشيعة لوجدنا ان عقبة بن خالد ينقل مقداراً كبيراً من تلك الأقضية التي نقلها عبادة، ولكن لم ينقلها علماؤنا مجموعة في رواية واحدة بل فرقـت على الأبواب المختلفة<sup>(١)</sup>.  
وإذا قارنا بين ما هو المنقول بطرقـنا من تلك الأقضية المستقلة وما هو المنقول في رواية عبادة لوجـدنا تشابهاً كبيراً، الأمر الذي يوجب الوثوق بـأن قضية لا ضرر المذكورة في رواية عقبة بعد الحكم بالشفعة ذكرت كقضاء مستقل.

وبكلمة أخرى: يحصل وثوقـ بـأن ما صدر من النبي ﷺ في قضية الشفعة قد صدر غير مذيل بـقضـية لا ضـرـر، وإنـما عـقبـة قد جـمـعـ

(١) في الفقيـه بـسنـده إلى عـقبـة عن أبي عـبدـالـله طـيـلـاً قال: من قـضـاء رـسـولـ الله ﷺـ أنـ المـعدـنـ جـيـارـ وـالـبـئـرـ جـيـارـ وـالـعـجـاءـ جـيـارـ. وـفيـ الكـافـيـ وـالـتـهـذـيبـ عـنـ أبيـ عبدـالـله طـيـلـاًـ قال: قـضـى رـسـولـ الله ﷺـ أنـ ثـمـ النـخـلـ لـلـذـيـ أـتـرـهـاـ إـلـاـ أنـ يـشـتـرـطـ المـبـاعـ.

بينهما من باب الجمع بين الروايتين المستقلتين.

هذا بالنسبة إلى حديث الشفعة.

وهكذا يقال بالنسبة إلى حديث المنع من فضل الماء.

وأضاف شيخ الشريعة قائلًا: إن احتمال كون عبادة قد فصل بين قضية الشفعة وقضية لا ضرر - بعد ما كانت الأولى مذيلة بالثانية، فصل نتيجةً لتصريح شخصي منه. احتمال بعيد جدًا، خصوصاً بعد استقراء رواياته وثبتت ضبطه واتقانه، بل قيل: إنّه من أجلاء الشيعة. وعن الكشي عن الفضل بن شاذان: إنّه من السابقين الذين رجعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، كحديفة وخزيمة بن ثابت وابن التيهان، وهو من شهد العقبة الأولى والثانية وبدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ.

هذا توضيح ما أفاده تبريره.

وخطوةً من الأطالة نترك المناقشة إلى مستوى أعلى من البحث إلا أنّه بشكل مختصر نقول: إنّ ما أفاده تبريره لا يتم إلا بناء على أنّ جملة لا ضرر الصادرة من النبي ﷺ قد صدرت مرة واحدة لا أكثر، أمّا إذا افترضنا أنّها صدرت مررتين؛ مرّة كقضاء مستقل نقله عبادة، وأخرى كتعليق للحكم بالشفعة وفضل الماء فلا يتم ما ذكره. وواضح أنّ احتمال التعدد موجود، ومعه تبطل القرينة المذكورة.

وإذا قيل دفاعاً عن شيخ الشريعة بأنّ من يقارن بين الأقضية التي نقلها عبادة والأقضية التي نقلها عقبة يجد تشابهاً تماماً، إلا من ناحية تذليل قضية الشفعة وفضل الماء بقضية لا ضرر، وهذا يورث الاطمئنان بأنّهما بقصد نقل شيء واحد صادر من النبي ﷺ وليس

بصدق نقل شيئاً صدراً منه ﷺ؛ وحيث أن عبادة من أجلاء الأصحاب ولا يحتمل وجود مصلحة له تدعوه إلى حذف قضية لا ضرر من الذيلية فيثبت أن قضية لا ضرر الصادرة من النبي ﷺ قضية واحدة.

ومثل هذا البيان لا ينفع في ردّه احتمال تعدد الصادر من النبي ﷺ.

والوجه في ذلك: أن لنا اطمئناناً بكون عقبة ناظراً في نقله إلى نقل نفس ما ينقله عبادة، ولا يقصد عقبة نقل أشياء أخرى غير ما ينقله عبادة، وحيث أن عبادة دقيق في نقله ولا نحتمل وجود مصلحة له في الفصل فيثبت أن قضية لا ضرر حينما صدرت من النبي ﷺ صدرت مستقلة أيضاً.

ويرده: أن قضية لا ضرر في نقل عقبة لو كانت قضية مستقلة فما معنى اقحامها بين قوله: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن»، وقوله «إذا أرفت ...»؟ إن هاتين الجملتين مرتبتان بمسألة الشفعة، واقحام شيء مستقل بينهما أمر غير مناسب.

ووجماً بين تصديق عقبة وتصديق عبادة يمكن ان نفترض أن عبادة قد سمع مررتين من النبي ﷺ قضية لا ضرر؛ سمعها مرة كقضاء مستقل، وسمعها أخرى في ذيل قضية الشفعة، وَنَقْلَ القضاء المستقل في روايته السابقة وَتَسَاهَلَ عن نقلها ثانية كذيل لقضية الشفعة من باب أن إسقاطه لا يغير في المعنى شيئاً، إذ هو إسقاط للتعليل لا أكثر؛ وقد شجّعه على ذلك ذكره لقضية لا ضرر بعد ذلك

قضاء مستقل.

هذا كله لو سلمنا بوثاقة عبادة وصحّة الرواية من ناحيته ومن ناحية بقية أفراد السنّد، وإنّا فالمجال للمناقشة واسع، إذ يقال: سلمنا بوثاقة عبادة وجلالته، ولكن ذلك لا يلزم منه وثاقة جميع أفراد السنّد غير عبادة.

ومع عدم ثبوت صحّة الرواية سنّداً كيف تجعل قرينة على التصرّف في رواية عقبة بن خالد؟  
نكات أخرى

ذكر الميرزا في رسالته بعض النكبات الأخرى لإثبات أنّ قضية لا ضرر قضية مستقلة لا ربط لها بسابقها، ووافقه السيد الخوئي على بعضها وأشار لها في مصباح الأصول<sup>(١)</sup>، نذكر منها:  
١ - أنّ قاعدة لا ضرر لا ربط لها بمسألة الشفعة، فإنّ قاعدة لا ضرر تتنفي كل حكم يتولد منه الضرر.

وفي المقام نقول: إنّ الضرر أمّا ان ينشأ من بيع الشريك حصته لشخص ثالث أو ينشأ من لزوم ذلك البيع لا من نفسه؛ وعلى الأوّل يلزم بطلان البيع وانتفاءه لا الحكم بصحته وثبتوت حق الشفعة للشريك. وعلى الثاني يلزم انتقاء لزوم البيع وكونه مشتملاً على الخيار بحيث يحق للشريك الأوّل فسخ البيع ورجوع الحصة المباعة إلى ملك الشريك البائع.

وعلى كلا التقديرتين لا معنى لثبتوت الشفعة للشريك بنحو ينقلها

---

(١) مصباح الأصول : ٥٢١ : ٢

إلى ملك نفسه. إن هذا حكم لا يستفاد من قضية لا ضرر كما أوضحتنا. أجل، لو قلنا بأنّ حديث لا ضرر يدلّ على لزوم جبران الضرر الوارد على الشخص لأمكّن أن يقال بأنّ الاستشهاد بقضية لا ضرر هو من باب إفادة أنّ الضرر الوارد على الشريك لا بدّ من جبره، وذلك لا يكون إلّا بتشريع حق الشفعة.

ولكن يرد ذلك أنّ حديث نفي الضرر حديث نفي لا حديث إثبات فهو وارد لبيان انتفاء كل حكم يلزم منه الضرر لا إثبات كل حكم ينجر به الضرر.

### هذه حصيلة النكتة الأولى.

ويردّها: إن ثبوت حق الشفعة لو لم يمكننا استفادته من حديث لا ضرر فهذا لا يعني رفع اليد عن ظهور حديث عقبة في كون قاعدة لا ضرر ذكرت فيه كذيل وتعليق، بل ينبغي أن نقول: أنّ وجه التعليل قد خفي علينا ولا نعرفه لا أنه لا يوجد وجه للتعليق وبالتالي ننكر كونه ذيلاً.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال: أنّ ذكر قضية لا ضرر كتعليق يدل على أنّ المقصود منها قضية لا ضرر- أوسع مما نفهمه، فنحن كنا نفهم منها أنها واردة لبيان النفي لا إثبات وتشريع ما يجبر به الضرر، ومن المناسب أن نرفع اليد عن هذا الفهم، ونقول: أنّ المقصود منها الأعم من النفي وإثبات التشريع الجابر بقرينة ذكراها ذيلاً وتعليقًا.

على أنّ بالامكان استفاده ثبوت حق الشفعة من قاعدة لا ضرر بتقرير: أنّ الشريك إذا أراد بيع حصته فالمجتمع والفطرة والعقلاء يحكمون بأحقية الشريك الآخر بالحصة فيما إذا استعدّ لأخذها بالثمن

الذي يطلبه بائعها، فإنّ غرض البائع ليس إلّا تحصيل الثمن والمفروض أنّ الشريك الآخر يبذلها، وبيعُ الحصة لغيره دونه ادخالُ الشريك عليه دون أي مسقّع.

إنّ هذا الحق ثابت للشريك، فإذا لم يشرع له حق الشفعة لزم سلب حقه، وسلب الحق نحو من أنحاء الضرر.  
إنّ الضرر لا يختص بالنقص في المال أو البدن، بل يعمّ عدم منح صاحب الحق حقه.

أجل هناك بعض الحقوق الاجتماعية لم يمضها الشارع فعدم منحها لا يعدُّ ضرراً، من قبيل عدم تزويع بنت العَم لابن عَمها.  
أما مثل حق الشفعة فهو حق اجتماعي وعقلائي وقد أمضاه الشارع، وسلب مثله وعدم منحه يعدُّ ضرراً.

وبهذا يتّضح أنّ الضرر اللازم في المقام ليس هو في البيع نفسه ولا في لزومه، بل في عدم إعمال حق الشريك الذي تولد بسبب بيع الشريك الآخر.

٢- وهذه النكتة ناظرة إلى حديث فضل الماء، وحاصلها أنّ قضية لا ضرر لا يمكن أن تكون ذيلاً وعلة للحكم بالمنع عن فضل الماء، لأن الشخص الذي له بئر وفضل قسم من مائتها له الحق في منع الآخرين من الاستفادة من مائتها لأنّها ملكه وحقه، غايتها أن منع الآخرين مكره ومرجوح لا أنه محرّم، ومع كون المنع جائزاً ومرجواً فلا معنى لتعليقه بقضية لا ضرر التي تدل على حكم لزومي.

ان التعليل بقضية لا ضرر يدل على أنّ منع الآخرين من الاستفادة من فاضل الماء محرّم، والحال أن المنع مكره، وتعليق المنع

المكرور بما يدل على التحرير غير وجيء، وعليه فيتبع ان تكون قضية لا ضرر مستقلة.

وتحقيق الحال في هذه النكتة يرتبط بتحقيق الحال في مسألة المنع عن فضل الماء وهل ذلك المنع من الفاضل - حق لصاحب البئر أو لا.

ان المعروف ان من حفر بئراً أو عيناً فهو مالك لها، سواء كان ذلك الحفر في أرض مباحة أو في التي هي ملكه، إلا ان بالامكان أن يقال: انه لا يملكها أو بالأحرى يملكها في حدود حاجته، ولا بد له من فسح المجال أمام الآخرين بالمقدار الزائد عن حاجته.

والمستند في ذلك باختصار: ان دليل الملكية، اما قاعدة من حاز ملك، أو السيرة العقلائية على ان من حفر بئراً أو استخرج معدناً فهو ملك له، أو هو الاجماع التعبدى.

اما قاعدة من حاز ملك فهي مردودة، باعتبار انها ليست مدلولاً لدليل لفظي ليتمسك باطلاقه وإنما مستندتها السيرة العقلائية؛ وعليه فيلزم الرجوع إلى السيرة.

والسيرة مدفوعة بأن القدر المتيقن منها الحكم بملك الحائز فيما إذا كانت الحيازة للطير أو للسمك أو للأرض أو لغير ذلك مما هو في حدود حاجة الحائز، اما إذا حاز مقداراً أكبر من حاجته فلا يحرز التعامل معه معاملة المالك.

وعلى تقدير ثبوت مثل هذه السيرة على اطلاقها فهي لا تكون حجة إلا مع الامضاء الشرعي، وهو غير ثابت لاحتمال الردع بمثل رواية عقبة وغيرها التي تُهيي فيها عن فضل الماء ليمتنع من فضل الكأ.

وإذا قيل بأنّ هذه الرواية لم تثبت حجيتها لضعف سندتها.  
أجبنا: أنّ الرواية وإنْ كانت ضعيفة السند إلا أنّه يحتمل صدورها  
واقعاً، ومع ثبوت الاحتمال المذكور فلا نجزم بعدم الردع وبالتالي لا  
يجزم بالامضاء.

واما الاجماع التعبدّي فهو مدفوع بمخالفة الشيخ الطوسي، حيث  
ذكر في المبسوط: كل موضع قلنا: أنّه يملك البئر فاته أحق بماها بقدر  
 حاجته لشربه وشرب ماشيته وسقي زرعه، فإذا فضل بعد ذلك شيء  
وجب عليه بذلك بلا عوض لمن احتاج إليه لشربه وشرب ماشيته من  
السابلة وغيرهم، وليس له من الماء الفاضل من حاجته حتى لا يمكن  
غيره من رعي الكلأ الذي يقرب ذلك الماء<sup>(١)</sup>.  
وعليه فلا إشكال في التعليل بقاعدة لا ضرر من هذه الناحية.

## ٥ - توضيح مفردات الحديث

اشتمل الحديث على كلمة «ضرر» و«ضرار»، ولابدّ من توضيح  
المقصود منهما.

أما الضرر فقد ذكر غير واحد أنّه النقص في المال أو البدن أو  
العرض.

وقد يقيّد ذلك بما إذا كان النقص موجباً لوقوع الشخص في  
الضيق والشدة؛ فالناجر الذي يملك الملايين إذا ضاع منه بعض الدنانير  
لا يصدق عليه أنّه تضرر، بخلاف ذلك في الفقير.

---

(١) المبسوط: ٣: ٢٨١.

والمناسب عدم تخصيص الضرر بالنقض في أحد الأمور الثلاثة المتقدمة، بل تعميمه للنقض في الحق أيضاً؛ فمن كان له حق عقلائي وشرعي في قضية معينة فالمنع من ممارسته لحقه المذكور ضرر أيضاً.

فمثلاً من حق الشخص أن يعيش في داره حرّاً، والحيلولة دون ممارسة حقه كما حال سمرة دون إعمال الأنصاري حقه هذا في داره ضرر.

ومن حق كل إنسان ممارسة أي عمل شرعي كالتصدير والاستيراد ونحو ذلك من الأعمال، والحيلولة دون ذلك ضرر فيما إذا لم يشكل ذلك خطراً من ناحية أخرى.

وأماماً مثل حق الطباعة والنشر والتأليف وحق الاتخراج، وأمثال ذلك من الحقوق المتداولة في يومنا هذا فهي لو ثبتت كونها حقوقاً عقلائية وشرعية لأمكن ان تُعدّ طباعة الغير لكتاب تضييعاً لحق دار النشر والطباعة، ومن ثم يلزم أن يكون ذلك محظياً، إلا أن كون هذه حقوقاً عقلائية وشرعية لأصحابها أول الكلام، فان كل دار نشر لديها جهاز خاص بالطباعة لنفسها، ولها حق التصرف في جهازها وأوراقها والأدوات الخاصة بها، والحيلولة دون ممارسة حقها هذا هو الذي يعدّ ضرراً، وإذا مارست حقها هذا لم يعد ذلك اضراراً بدار النشر التي احتفظت بهذا الحق لنفسها، فأن هذا الحق الذي احتفظت به لنفسها ليس حقاً في نظر الشرع والعقلاء؛ وأي حق يتولد بمجرد الكتابة على صفحة الغلاف: ان حقوق الطبع محفوظة لدار النشر؟!! وهل يتحمل ان طبعه

للكتاب قبل غيره ومسارعته إلى ذلك يولد له حقاً<sup>(١)</sup> إن ذلك مضحك.  
وبالجملة نحن نسلم أن بعض هذه أو كلها لو ثبتت كونها حقوقاً  
عقلانية وشرعية فالتجاوز عليها ضرر، إلا أن الكلام في كونها حقوقاً  
وال مهم في النتيجة التي نريد الخروج بها هي: أن الضرر لا  
يختص بالنقص في المال أو العرض أو البدن، بل التجاوز على حقوق  
الآخرين والتعدي عليها ضرر أيضاً.

#### الفرق بين الضرر والضرار:

عرفنا فيما سبق أن مادة الضرر أي كلمة ضرر- تدل على  
النقص، وكلتا الكلمتين تشتراكان في هذا المعنى، وذلك نقطة اشتراك  
بينهما، ولكن ما هي مادة الامتياز؟

فمثلاً كلمة كتب وكاتب تشتراكان في الدلالة على أصل الكتابة،  
ولكن بالرغم من هذا الاشتراك تمتاز كل واحدة عن الأخرى في نقطة،  
وهي أن كتب تدل على الكتابة بنحو تلبّس الفاعل بها في الزمن السابق،  
وهذا بخلاف كاتب فإنّها تدل على التلبّس الفعلي من دون دلالة على  
الزمن.

والسؤال في مقامنا عن الفارق بين كلمة ضرر وضرار بعد  
اشتراكهما في الدلالة على أصل النقص.

ويمكن أن يفرق بينهما بان الضرر اسم مصدر، بينما الضرار  
مصدر.

(١) وإذا قيل: كيف لا يكون للمؤلف حق وهو قد بذل جهوداً فكرية كبيرة؟ أجبنا: إن لازم  
أن المطالب العلمية التي يسجلها بعض المفكرين في كتابهم لا يتحقق للأخرين الاستفادة منها  
والتبني لها، وهو واضح البطلان.

والفارق بين المصدر واسمه هو: ان الكلمة تارة تدل على مجرد الحدث مع قطع النظر عن حيّثيّة صدوره من الفاعل، أو بالأحرى من دون دلالتها على النسبة إلى الفاعل، وأخرى تدل عليه مع ملاحظة حيّثيّة صدوره من الفاعل. والأول هو اسم المصدر، والثاني هو المصدر. فمثلاً العلم إذا لوحظ منسوباً إلى الفاعل وقيل علم زيد بالقضية ثابت فهو مصدر، أمّا إذا قيل العلم خير من الجهل فهو اسم مصدر.

وغالباً لا فرق بين المصدر واسمه في اللّغة العربيّة<sup>(١)</sup>، بينما على العكس في اللّغة الفارسية، حيث يختتم المصدر بالنون بخلاف اسم المصدر فيقال: «گفتن و گفتار، ورفتن و رفتار، وکشن و کشتار، و کتک و زدن، و ...».

وإذا أردنا ان نمثل للمصدر واسميه المختلفين في اللّغة العربيّة فيمكن ان نمثل بالضرر والضرار؛ فان الضرر هو نفس النقص بلا لحاظ حيّثيّة صدوره من الفاعل، فحينما يقال: ضرر فلان عظيم يقصد انّ نفس النقيصة فاحشة وعظيمة، ولا يراد انّ النقيصة التي أدخلها وفعلها فلان عظيمة. انّ حيّثيّة فعلها من فلان أو فلان ليست ملحوظة، وإنّما الملحوظ هو النقص بما هو نقص بقطع النظر عن صدوره من هذا أو ذاك. وهذا كله بخلاف الضرار فان حيّثيّة الصدور من الفاعل ملحوظة، فيقال: ضرار فلان عظيم. أي: انّ الضرر الذي قام به فلان وصدر منه عظيم.

(١) ويكن أن يمثل للمختلفين لفظاً بالضرر والضرار وبالتلف والاتلاف والنفع والمنفعة.

### معنى الضرار

بعد ان عرفنا ان الضرار مصدر نسأل عن معناه، إذ الضرار يحتمل كونه مصدراً لضرر، ويحتمل كونه مصدراً لضاراً؛ فان ضرراً يأتي مصدره ضرراً وضاراً<sup>(١)</sup>. وضاراً - الذي هو على وزن فاعل - يأتي مصدره على وزن فعال ومفاعة، أي: ضرار ومضارة<sup>(٢)</sup>.

ثم إنّه إذا كان مصدراً لضاراً، يقال بان الضرار مصدر باب المفاعة؛ إذ مصدر ضاراً وإن لم ينحصر بالمفاعة بل يأتي مصدره على وزن فعال، إلا انه ينسب إلى باب المفاعة من باب النسبة إلى أشهر المصدررين.

وبالجملة إذا كان الضرار مصدراً لضاراً أي كان مصدراً من باب المفاعة. فقد يقال بدلاته على المشاركة، أي لا يضرُّ هذا ذاك ولا ذاك هذا فان المنسوب إلى جملة من اللغويين ان باب المفاعة موضوع للمشاركة، فقاتل زيداً عمراً، يعني: هذا قاتل ذاك وذاك قاتل هذا، إلا ان النسبة في أحدهما أصلية وفي الآخر تبعية، فالنسبة بلحاظ الفاعل وهو زيد-أصلية بينما بلحاظ المفعول وهو عمرو-تبعية.

هذا، ولكن الشيخ الاصفهاني موافقه على ذلك جماعة. أنكر دلالة باب المفاعة على المشاركة، وقال: اني تتبع القرآن من أوله إلى آخره فلم أجده استعمال باب المفاعة في الدلالة على المشاركة.

(١) فإنّ الفعل الثلاثي قد يأتي مصدره على فعال، من قبيل كتب كتاباً، وحسب حساباً، وقام قياماً.

(٢) في شرح ابن عقيل ٢: ١٣١، كل فعل على وزن فاعل مصدره الفعال والمفاعة، نحو: ضارب ضرراً ومضاربة، وقاتل قتالاً ومقاتلة، وخاصم خاصماً ومحاصمة.

وعلى أي حال، سواء تم ما أفاده أو لا في خصوص الحديث لم يقصد من كلمة الضرار الدلالة على المشاركة، إذ الضرر كان صادراً من سمرة فقط دون الأننصاري. وسوف يأتي إن شاء الله تعالى في النقطة التالية أنَّ استشهاد الرسول ﷺ إنما هو بفقرة «لا ضرار» دون «لا ضرر».

وبعد عدم كون المشاركة مقصودة فما هو المقصود إذن؟ ان المصدر وإن دلَّ على صدور الحديث من الفاعل، إلا ان هذا المقدار قضية تشتراك فيها جميع المصادر، ولكن دلالة بعض المصادر تختلف عن دلالة بعضها الآخر، والسؤال عن دلالة هيئة الضرار ما هي؟

لا يبعد دلالة كلمة «ضرار» على صدور الضرر من الفاعل أمَا بنحو الاستمرار والتكرر، أو بنحو التقصد والتعمد واتخاذ ذريعة باطلة إليه، فلا ضرار يعني: لا يصدر منكم الضرر متقصدين إليه ومتشتتين ببعض الذرائع الواهية.

ولعل بعض الاستعمالات القرآنية تساعد على ذلك، قال تعالى:

﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا يَعْلَمُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا﴾<sup>(١)</sup>، وقال: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفُرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾<sup>(٢)</sup>، وقال: ﴿...وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ...﴾<sup>(٣)</sup> وقال:

(١) البقرة: ٢٣١.

(٢) التوبة: ١٠٧.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

﴿...لَا تُضَارُ وَالِّدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودُهُ بِوَلَدِهِ...﴾<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك.  
والنتيجة المستخلصة من كل هذا أنَّ كلمة الضرر تدل على نفس  
النقص، وكلمة الضرر تدل على الضرر الصادر من الفاعل عن تعمد  
وقصد.

#### ٦ - المقصود من قاعدة لا ضرر

بعد أن عرفنا المقصود من كلمة الضرر والضرر يقع الكلام في  
المقصود من مجموع الجملة وأنَّه ماذا تريد أن تقول وتبيّن.  
إنَّ أهم نقطة من نقاط البحث عن قاعدة لا ضرر هي هذه النقطة.  
وقد اختلفت الإجابة عن هذا التساؤل، ونذكر المهم منها كما يلي:  
أ - إنَّ المقصود النهي وإفادة تحريم الضرر تكليفًا. وهذا الرأي  
ذكره الآخوند في الكفاية، واختاره شيخ الشريعة الاصفهاني.  
ب - ان المقصود نفي الضرر غير المتدارك. وهذا هو المنسوب  
للفضل التونسي.  
ج - ان المقصود نفي تشريع الحكم الذي يستلزم الضرر ويسببه.  
وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم والميرزا والسيد الخوئي.  
د - ان المقصود نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وهذا ما اختاره  
الآخوند الخراساني في الكفاية.  
ويأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى توضيح الفرق بين هذا الرأي  
وما قبله.

---

(١) البقرة: ٢٣٣.

وبعد هذا نأخذ بالتحذّث بشكل مختصر عن كل واحد من هذه الآراء، ثم بيان ما هو المختار.

### توضيح الرأي الأول

ان تفسير القاعدة بالترحيم التكليفي للضرر يمكن ان يتم بأحد الطرق الثلاث التالية:

أـ استعمال «لا» النافية في النهي بنحو المجاز والاستعمال في المعنى غير الموضوع له.

بـ تقدير خبر محذوف، أي: لا ضرر جائز.

جـ ان تكون الجملة مستعملة في الاخبار عن النفي بقصد النهي، نظير استعمال جملة بعث بداعي الانشاء.

### الدليل على الرأي الأول

ان كيفية تخریج إرادة النهي من الحديث ليس بهم، وإنما المهم إقامة الدليل على اثبات ذلك.

وإذا رجعنا إلى كلمات شيخ الشريعة في رسالة لا ضرر وجدناه يذكر الوجوه التالية:

أـ ان الشائع من الاستعمال المذكور إرادة النهي، من قبيل «...لَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جَدَالٌ فِي الْحَجَّ...»<sup>(١)</sup>، «...فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَأَمْسَاسَ...»<sup>(٢)</sup>، ومن قبيل قوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) طه: ٩٧.

وفي مجمع البيان: معنى لا مساس: لا يمس بعض بعضاً فصار السامر يهيم في البراري لا يمسه أحد ولا يمس أحداً عقوبة من الله سبحانه له، وكان إذا قي أحداً يقول: لا مساس،

الخالق»، و «لا غش بين المسلمين». إلى غير ذلك من الشواهد التي أكثر منها.

ومن الغريب في المقام ان الأخوند ذكر في الكفاية ان استعمال التركيب المذكور لافادة النهي غير معهود، بينما شيخ الشريعة يقول: إن ذلك هو الشائع.

ثم إنه إذا أشكلنا على شيخ الشريعة بأن استعمال التركيب المذكور في غير النهي معهود أيضاً من قبيل «لا شك لكثير الشك»، «لا ربا بين الوالد وولده» وأمثال ذلك.

أجاب بأن الأمثلة المذكورة لا يصح الاستشهاد بها، لأن الشارع المقدس قد أعطى للربا حكماً معيناً وهو الحرمة، وقد أثبت ذلك لطبيعيه، وأريد بالجملة المذكورة نفي الموضوع وتتنزيله منزلة العدم بلحاظ بعض أفراده، وكأنه يُراد أن يقال: هذا الفرد ليس من الربا، ومن ثم لا يثبت له الحكم الثابت لطبيعي الربا وهو الحرمة؛ وأين ذلك من المقام الذي لا يوجد فيه حكم عام للضرر ليُراد نفي ذلك الحكم من خلال تنزيل بعض أفراده منزلة العدم.

ب - التمسك بالتبارد وان الأذهان الفارغة من الشبهات العلمية لا تنسب إلا إليه.

ج - ان الوارد في الحديث ان النبي ﷺ قال لسمرة: إنك رجل مضار ولا ضرار ولا ضرار على مؤمن. وهذا بمنزلة صغرى وكبرى، أي: إنك مضار، والمضاراة حرام. وهذا وجيه، بينما لو كان المقصد

---

أي: لا تمسني.

نفي الحكم الضرري يصير المعنى: إنّ رجل مضار، والحكم الضرري منتف، ولا يظن بالأذهان المستقيمة ارتضاءه.

د - اتفاق أهل اللغة على فهم النهي من الحديث.

#### مناقشة أدلة شيخ الشريعة

ويمكن مناقشة الوجوه المذكورة بما يلي:

اما الوجه الأول فلأنّ مجرد استعمال التركيب المذكور في جملة من الموارد لافادة النهي لا يعني ان التركيب المذكور ايّنما ورد يلزم حمله على ذلك بل لا بدّ من ملاحظة المناسبات والنكات.

وفي المقام توجد بعض النكات التي تعيق عن ذلك، فان الضرر على ما تقدم هو نفس النقص بدون التفات إلى حيّثة الصدور من الفاعل، والنهي عن نفس النقص لا معنى له. أجل الضرار حيث ان الملحوظ فيه حيّثة الصدور من الفاعل فاستعماله لافادة النهي وجيه، ويصير لا ضرار بمنزلة لا إضرار، أي: لا يضر ببعضكم بعضاً.

وعليه يتضح ان المناسب هو التفكيك بين جملة «لا ضرر» وجملة «لا ضرار»، فالثانية تفيد النهي دون الأولى؛ ولا ينبغي ملاحظة الجملتين كجملة واحدة بدون تفكيك بينهما، انه خطأ لا توجيه له. وظاهر كلمات المشهور وإن كان عدم التفكيك بينهما إلا ان المناسب هو التفكيك.

وأما الوجه الثاني فعهدة دعوى التبادر عليه.

وأما الوجه الثالث فلأنّ استفادة الصغرى والكبرى وإن كانت أمراً وجهاً إلا انه يكفي لذلك تفسير فقرة لا ضرار بالنهي، ولا يتوقف على تفسير الفقرة الأولى لا ضرر-بالنهي.

وأما الوجه الرابع فيرد له أن فهم أهل اللغة لا حجية له، فان الحجية لو كانت ثابتة لأهل اللغة فهي ثابتة في مقام تشخيص معاني المفردات دون معنى الجمل، فان ذلك اجتهاد محسن منهم.

#### الاستدلال على الرأي الثاني

وأما ما أفاده الفاضل التونسي فيمكن ان يوجّه بأنّ الحديث نفي وجود الضرر خارجاً، وحيث ان ذلك كذب فلا بدّ وان نفترض تدارك الضرر الموجود خارجاً، إذ بتداركه يكون وجوده كالعدم فانّ الضرر المتدارك في حكم العدم، وحيث انه لا يمكن أن يكون المقصود انّ كل ضرر هو متدارك بالفعل وخارجياً، لأنّ ذلك كذب أيضاً، إذ ما أكثر الأضرار التي لم يتحقق تداركها بالفعل، فلا بدّ وأن يكون المقصود انّ كل ضرر خارجاً هو محكوم شرعاً بوجوب التدارك.

وبذلك يثبت ان كل ضرر هو محكوم بوجوب التدارك والضمان شرعاً، أي: نفهم من الحديث جعل الضمان شرعاً لكل ضرر.  
ولكن من هو الضامن؟

ان الحديث يدل على ان الضرر إذا كان منسوباً إلى شخص معين فهو الضامن، وهذا ما تدل عليه فقرة لا ضرار، حيث ان الضرار هو الضرر الملحوظ نسبته إلى الفاعل، فإذا نفي دلّ ذلك على انه ضامن. وأما إذا لم يكن الضرر منسوباً إلى شخص فالضامن هو الدولة أو بالأحرى هو بيت مال المسلمين، وهذا ما تدل عليه فقرة «لا ضرر»، لأنّ الضرار هو النقص من دون لحاظ نسبته إلى الفاعل، فنفيه يدل على وجوب ضمانه وليس الضامن في مثل ذلك إلا الدولة، إذ لا يوجد ما يمكن ان يكون ضامناً غيرها.

وتحقيق من هو الضامن قضية غير مهمة فيما نحن بصدده الآن، وإنما المهم هو الالتفات إلى تقريب دلالة الحديث على مدعى الفاضل التونسي بالشكل المتقدم.

وروح هذا التقريب قد تستفاد من عبارة الفاضل التونسي حيث قال في الوافية: «إذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته لأنّه غير منفي، بل الظاهر أن المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع»<sup>(١)</sup>.

#### مناقشة الرأي الثاني

وقد يناقش هذا الرأي بما ذكره السيد الخوئي<sup>(٢)</sup>، من أنّ لازم هذا الرأي تقييد الضرر بغير المتدارك وهو بحاجة إلى دليل لأنّه خلاف الاطلاق.

ويرده: ان بإمكان شيخ الشريعة ان يدّعي تارة بأنّي لا أدّعي تقييد لفظ الضرر بلفظ غير المتدارك ليكون ذلك بحاجة إلى قرينة، وإنّما أدّعي ان الشارع لمّا حكم بوجوب التدارك صحّ له ان ينفي الضرر وينزله منزلة العدم، فالضرر منفي خارجاً باعتبار حكم الشارع بلزم التدارك من دون ان نقّيّد لفظ الضرر في الحديث.

كما ان بإمكان الفاضل التونسي ان يختار التقييد ويقول: ان الدليل عليه موجود بتقريب ان الشارع حينما أخبر بعدم تحقق الضرر خارجاً فذلك منه كذب من دون تقييد بالتدارك فصيانته لكلام الشارع من الكذب لا بدّ من التقييد.

(١) الوافية: ١٩٤.

(٢) مصباح الأصول: ٥٢٩: ٢.

والصحيح في مناقشته أن يقال: إنْ مجرد حكم الشارع بلزم التدارك لا يكفي لتصحيف نفي الضرر خارجاً، وإنما المصحح لذلك هو تحقق التدارك خارجاً وبالفعل.

وإذا قيل: إنَّ الشارع قد جعل لذلك قوة اجرائية، فباعتبار ذلك يكون التدارك في نظره جارياً مجرى الأمر الواقع والمتحقق.

كان الجواب: إنَّ الشارع وإن جعل قوة اجرائية لكن ذلك على مستوى التشريع لا على مستوى التكوين، ومجرد تشريع القوة الاجرائية بدون ان تمارس أعمالها تكويناً لا يصح له الاخبار بانتفاء الضرر خارجاً.

هذا مضافاً إلى امكان ذكر جواب ثان، وهو: أنَّ حمل الحديث على ما ذكره الفاضل التونسي يلزم منه تخصيص الأكثر، فالانسان إذا عثر وانكسرت رجله لا يضمن ضرره أحد، وإذا احترق داره أو كتبه بدون نسبة الاحتراق إلى شخص لم يضمن أحد ذلك، وإذا مات ربُّ الأسرة تضرر أعضاؤها ولم يضمن ذلك أحد، وإذا مرض الإنسان وانحرفت صحته تضرر ولم يضمن ذلك أحد، إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا يكون الضرر فيها منسوباً إلى شخص معين.

أجل في خصوص القتل إذا فرض ان الشخص وُجد مقتولاً ولم يعرف قاتله، أو فرض انَّ الزحام الشديد في منى أو عرفات أو صلاة الجمعة أودى بحياته أمكن الحكم بضمانته من بيت مال المسلمين، للخبر الصحيح عن الإمام الصادق ع: قال: «قضى أمير المؤمنين ع في رجل وُجد مقتولاً لا يدرى من قتله، قال: إنَّ كان عرف له أولياء يطلبون ديته اعطوا ديته من بيت مال المسلمين، ولا يبطل دم امرئ

مسلم، لأن ميراثه للإمام، فكذلك تكون ديته على الإمام ويصلون عليه ويدفونه. قال: وقضى في رجل زحمه الناس يوم الجمعة في زحام الناس فمات: أن ديته من بيت مال المسلمين<sup>(١)</sup>.

### الاستدلال على الرأي الثالث

إن تفسير الحديث بمعنى الحكم الضرري هو المعروف بين المتأخرین، واختاره الشيخ الأعظم والمیرزا والسيد الخوئی. وبناء على هذا التفسير يلزم الاستفادة الكثيرة من الحديث، حيث يثبت أن كل حكم من الأحكام منفي حالة الضرر. وتصویر هذا الاحتمال يمكن أن يكون بأحد أشكال ثلاثة:

أ - ان تقدر كلمة «حكم». اي: لا حكم ضررياً أو لا حكم ينشأ منه الضرر.

ب - ان لا تقدر كلمة «حكم»، بل تجعل كلمة الضرر بنفسها معبرة عن الحكم، فعُبّر بكلمة «ضرر» وقصد منها الحكم. وعلى الاحتمال الأول لا تلزم المجازية في كلمة ضرر، بل تكون مستعملة في معناها بنحو الحقيقة، وإنما العناية من حيث التقدير، من قبيل: «وسائل القرية...»<sup>(٢)</sup>.

بينما على الاحتمال الثاني تلزم المجازية في استعمال كلمة الضرر حيث قصد بها غير معناها، والمصحح هو ان الحكم يستلزم الضرر.

ج - ان تكون كلمة «ضرر» مستعملة في نفس الحكم كما على

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به ح.

(٢) يوسف: ٨٢.

الاحتمال الثاني، ولكن يدعى هنا ان الاستعمال المذكور حقيقي وليس بمجازي، بدعوى ان المورد من موارد السبب والسبب التوليدي، واستعمال لفظ السبب التوليدي في السبب التوليدي استعمال عرفي حقيقي وليس مجازياً، يقال: فلان أحرق الورقة. والحال أنه ألقاها، أو: فلان قتل فلاناً. والحال أنه أطلق عليه الرصاص<sup>(١)</sup>. وهذا التقريب ذكره الشيخ النائيني.

### مناقشة الرأي الثالث

هذا ما يمكن به تقريب الرأي المذكور.

وهو وإن كان في نفسه وجيه إلا ان تقريباته الثلاثة قابلة للتأمل.  
اما الأول فلأنه بحاجة إلى تقدير، والدليل عليه مفقود، مضافاً إلى  
ان الحكم لا يوصف بالضرر وإنما هو ضرري.  
واما الثاني فلأن استعمال الضرر وارادة الحكم ليس عرفياً ولو  
بنحو المجاز.

وعلى تقدير التنزيّل وصحة الاستعمال المذكور فالذى يصحّ هو

(١) المقصود من السبب والسبب التوليدي العلة التامة ومعلوها، فان العلة التامة متى ما تحققت سببّت وولدت المعلولة، فالعلة تسمى بالسبب التوليدى، والمعلولة يسمى بالسبب التوليدى.

ومثال ذلك النار والاحراق، فالنار سبب توليدى والاحراق سبب توليدى.  
وفي مقابل هذا المصطلح الفعل المباشرى، وهو الفعل الذى يصدر من الفاعل باختياره، فالانسان يشعل النار ويحصل بذلك الاحراق؛ ان اشتعال النار فعل يصدر منه بارادته واختياره، ويسمى بالفعل المباشرى، واما الاحراق فيصدر منه بدون اختياره، اذ اشتعال النار علة تامة للحرق بدون مدخلية للاختيار. ويسمى الاشتعال بالسبب التوليدى والحرق بالسبب التوليدى.

استعمال لفظ الضرار في الحكم لا لفظ الضرر فإن الضرر هو نفس النقص، والحكم ليس نفس النقص بل هو يوجده ويحصله، بخلاف ذلك في الضرار فان النسبة فيه ملحوظة.

وبذلك يتضح وهن التقريب الثالث بالاولى.

هذا، ولكن وهن هذه التقريبات الثلاثة لا يعني وهن أصل الرأي الثالث، بل سيأتي تقريبه ببيان آخر إن شاء الله تعالى.

#### الاستدلال على الرأي الرابع

والرأي الرابع يرى ان المقصود من الحديث نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

والفرق بين هذا الرأي والرأي الثالث: أن الثالث يجعل كلمة الضرر مستعملة في الحكم ودلالة عليه، بينما هذا الرأي يرى أنها مستعملة في الموضوع دون الحكم، ففي قولنا: الوضوء واجب يكون الوضوء بمنزلة الموضوع والوجوب حكماً، وعلى الرأي الثالث تكون كلمة «الضرر» مستعملة في الوجوب، بينما على الرأي الرابع تكون مستعملة في الوضوء. هذا فارق.

وفارق ثان أنه على الرأي الثالث ينتفي الحكم كلما استوجب الضرر، سواء كان الضرر بسبب موضوعه أو بعض مقدماته، وهذا بخلافه على الرأي الرابع فإنه لا ينتفي إلا إذا كان موضوعه ضررياً، ولا يكفي لانتفاءه كون مقدماته ضررية.

ففي مثال الوضوء تارة نفترض أن الوضوء نفسه ضرري، وأخرى يفترض أن مقدمات تحصيل الوضوء تستوجب الضرر، وفي الحالة الأولى يرتفع وجوب الوضوء بدون فرق بين الاحتمالين، وفي

الحالة الثانية يرتفع وجوب الوضوء على الاحتمال الثالث ولا يرتفع على الاحتمال الرابع.

واستدل الأخوند على رأيه هذا بانه: بعد عدم امكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة، فاقرب المجازات هو نفيها ادعاءً، مضافاً إلى ان التركيب المذكور كثيراً ما يستعمل في النفي الادعائي بخلاف غيره من المعاني.

#### مناقشة الرأي الرابع

وي يمكن ان يناقش الرأي المذكور باّن فكرة نفي الحكم بلسان نفي موضوعه يصعب تطبيقها في المقام، ففي مثل قولنا: لا ربا بين الوالد وولده. يمكن تطبيق الفكرة المذكورة، لأن الربا موضوع للحرمة فنفيه نفي لها، وفي المقام حكم الضرر هو الحرمة والضمان<sup>(١)</sup>، فإذا نفي لزم من ذلك نفي الحرمة والضمان، وذلك عكس المقصود.

وعليه فلتتصحّح تطبيق الفكرة المذكورة لابد من أخذ عنوان الضرر مشيراً إلى مثل الوضوء حتى يكون المنفي هو الوضوء ومن ثم حكمه وهو الوجوب. وهذا قابل للتأمل لأن التعبير عن الوضوء بالضرر الذي هو نفس النقص ليس عرفيأً، فان الوضوء يستوجب الضرر وسبب له لا انه نفسه.

وفي المحاورات العرفية وان كان قد يستعمل اللفظ أحياناً بنحو المراتية إلى شيء آخر، إلا ان ذلك يختص بباب العنوان والمعنون، فالعنوان قد يطلق بنحو المراتبة على معونه، والمصحح لذلك هو

(١) فإن الحكم المتصور للضرر لو كان فهو الحرمة والضمان -ولا يوجد حكم غيرهما- وإن كان في ذلك شيء من المساحة، باعتبار ان الضرر الذي هو نفس النقص لا حكم له، وإنما الحرم والواجب للضمان هو الضرار بمعنى الاضرار.

الاتحاد الثابت بينهما، فالعنوان عين المعنون ومتّحد معه، وهذا بخلافه في باب السبب والسبب فإنه لا يستعمل أحدهما مرآة للأخر، فلا تستعمل كلمة النار مرآة للاحرق ولا بالعكس، وماذاك إلا لعدم الاتحاد بينهما.

والأمر في المقام كذلك فان الضرر مسبب عن الوضوء وليس عينه وعنواناً له.

هذا مضافاً إلى أنّ فكرة نفي الحكم بلسان نفي موضوعه لا يمكن تطبيقها على المقام من جهة أخرى، باعتبار أنّه عندنا مصطلحان: موضوع ومتّعلق، والذي يصح نفي الحكم بنفيه هو الموضوع دون المتعلق، وفي المقام الموضوع متّعلق وليس موضوعاً فلا يصح بنفيه نفي الحكم.

وللتوسيح المصطلحين المذكورين نقول: أنّ ما يلزم فرضه في المرتبة السابقة وبعد ذلك يثبت الحكم هو الموضوع. وأماماً ما يكون الحكم مقتضياً لايجاده أو نفيه، ويكون تحققه من نتائج الحكم بدون ان يلزم فرضه في المرتبة السابقة فهو المتّعلق.

ففي قولنا: يجب الحجّ على المستطيع يكون المستطيع موضوعاً، لأنّه متى ما فرض تتحققه يثبت الحكم، بينما الحجّ متّعلق لأنّه لا يلزم فرضه في المرتبة السابقة وبعد ذلك يتحقق الوجوب، بل ان الوجوب يحرك نحو تحقيقه، بخلاف ذلك في المستطيع، فإنّ الوجوب لا يحرك نحو تحقيقه.

وفي قولنا: الربا محرم، يكون الربا موضوعاً للحرمة، لأنّه متى ما فرض صدق الربا على البيع أو القرض كان ارتكابه محرماً، فالربا

موضوع وارتكابه متعلق، وفي مثل ذلك يصح نفي الحكم ببيان نفي الموضوع، فيقال مثلاً: «لا ربا بين الوالد وولده».

وهذا بخلافه في مثل الموضوع، فاته متعلق حيث يجب ايجاده، لانه على تقدير فرض تحققه يصير واجباً.

والوجه في اختصاص الفكرة السابقة بذلك هو الوجdan العرفي فهل ترى يصح أن يقال لا وضوء عند الضرر ويقصد بذلك انه ليس بواجب؟ كلاماً يصح ذلك، وهذا بخلافه في مثل: لا ربا بين الوالد وولده فانه يصح، إذ الربا إذا لم يتحقق لم تثبت الحرمة، وهذا بخلافه في الموضوع فانه إذا لم يتحقق لم يلزم انتفاء الوجوب.

ان ما ذكرناه مطلب وجداً. ونكتة هي أن الموضوع إذا لم يتحقق لم يتحقق الحكم، ولذا يصح التعبير بانتفاء الموضوع بقصد إفاده انتفاء الحكم، وهذا بخلافه في المتعلق فان انتفاءه لا يستلزم انتفاء الحكم، فمن لا يتوضأ عصياناً لا ينتفي الوجوب عنه، ومن هنا لا يصح التعبير عن انتفاء هذا بانتفاء ذاك.

الصحيح أن يقال

والصحيح أن يقال: انه توجد لدينا فقرتان: فقرة «لا ضرر» وفقرة «لا ضرار»، وكل واحدة منها يمكن ان يستفاد منها غير ما يستفاد من الأخرى، ولا ينبغي التعامل معهما بشكل واحد.

اما فقرة «لا ضرر» فيمكن ان نستفيد منها انتفاء كل حكم يكون ثبوته مستلزمأً للضرر كما افاده الشيخ الاعظم، ولكن لا لأحد البيانات السابقة فانها ضعيفة كما تقدم، وانما ذلك من جهة ان كلمة الضرر تعني نفس النقص كما تقدم، وإرادة النهي عن ذلك غير محتملة كما

تقديم، اذ نفس النقص لا معنى للنهي عنه فماذا يقصد اذن؟  
 انَّ النَّبِيَّ ﷺ حينما يتكلُّمُ لَا بَدْ وانه يتكلُّمُ بما هو شارع،  
 والشارع حينما يخبر عن عدم الضرر لَا بَدْ وأن يكون مقصوده نفي  
 تحقق الضرر من ناحية أحكامه وتشريعاته، انَّ ذلك هو المناسب له.  
 وبذلك يثبت انَّ المقصود نفي تتحقق الضرر في حق المكْلُف من  
 ناحية التشريع والأحكام، فكل حكم يكون ثبوته مستلزمًا للضرر يكون  
 متنقِيًّا.

وفرق هذا التقريب عن التقريبات السابقة انه على هذا التقريب لا  
 تكون بحاجة إلى تقدير كلمة حكم، كما انه لا يلزم استعمال كلمة  
 الضرر في الحكم وإنما المنفي هو نفس الضرر لكننا نقىد النفي وأنه  
 نفي للضرر من ناحية الحكم والتشريع.

ولا يخفى انه لو خلينا نحن وهذه الفقرة لأمكن ان نستفيد منها  
 - اضافة إلى ما ذكرناه من انتفاء كل حكم ضرري - حرمة الاضرار  
 بالآخرين وعدم اباحتة، لأنَّ الحكم بإباحته مستلزم للضرر<sup>(١)</sup> على  
 الآخرين فيكون متنقِيًّا.

وعليه فما رأمهُ شيخ الشريعة من استفاده تحريم الضرر يكون  
 ثابتاً ضمن هذا التفسير أيضاً.

هذا بالنسبة إلى فقرة «لا ضرر».

واما بالنسبة إلى فقرة «لا ضرار» فيستفاد منها النهي عن

---

(١) غير أنه يستفاد منها عدم اباحة الاضرار بالآخرين، ولا يستفاد منها عدم ثبوت  
 اباحة اضرار الانسان نفسه، بخلاف ذلك في فقرة «ولا ضرار»، فأنه يمكن ان يستفاد منها  
 ذلك تمسكاً بالاطلاق.

الاضرار وتحريمه كما رأى ذلك شيخ الشريعة، حيث ان الضرار لوحظ فيه جنحة الصدور من الفاعل، وهو أشبه بكلمة اضرار، فكما اتى في جملة «لا اضرار» يستفاد النهي عن الاضرار كذلك في لا ضرار.

ونلقت النظر إلى ان تحريم الاضرار بدون تشريع وسائل وقائية تحول دون حدوث الضرر أو دون بقاءه ليس عقلائياً، فالتحريم تكليفاً للاضرار يلزم تشريع الوسائل المانعة من حدوث أو بقاء الضرر.

وبهذا يتضح الجواب عن التساؤل الذي ستأتي الإشارة له إن شاء الله تعالى وهو: أن المناسب لحرمة الاضرار منع دخول سمرة الى منزل الانصاري دون الأمر بقلع النخلة.

ووجه الجواب: ان تحريم الاضرار منفكًا عن تشريع الوسائل الوقائية حيث اتى ليس عقلائياً فيكون أمر النبي ﷺ بقلع النخلة من هذه الناحية.

كما يتضح من خلال ما ذكرناه وجه الارتباط بين تحريم الاضرار وتشريع حق الشفعة، ان ذلك من جهة ان بيع الشريك لحصته لما كان يولد حقاً للشريك الأول في المطالبة بالحصة لنفسه بازاء بذلك للثمن، ولما كان منعه من إعمال حقه هذا اضراراً به فمن المناسب بعد حرمة الاضرار ثبوت حق الشفعة.

فالتناسب على هذا تناسب بين الفقرة الثانية وثبتوت حق الشفعة، وليس تناسباً بين الفقرة الأولى وحق الشفعة.

#### ٧- تطبيق الحديث على قضية سمرة

هناك إشكال ذكره الشيخ الأعظم في رسالة لا ضرر بقوله: «وفي

هذه القضية إشكال من حيث حكم النبي ﷺ بقطع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه، ونفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن ذلك لا يخل بالاستدلال».

وحاصله: انه ﷺ أمر بقلع الشجرة وعلل ذلك بقوله لا ضرر ولا ضرار، والحال ان تحريم الضرر لا يقتضي جواز قلع الشجرة، وإنما أقصى ما يقتضي منع سمرة من الدخول بدون استئذان، حيث ان في ذلك اضراراً وهو محرم، ولا معنى لتجویز قلع الشجرة.

هذا بناء على ان مفاد قاعدة لا ضرر تحريم الاضرار، واما إذا كان مفادها نفي الحكم الضرري فالأمر مشكل أيضاً لأن الحكم بثبوت حق لسمرة فيبقاء نخلته في ملك الأنصاري ليس ضرراً على الأنصاري لكي يكون مرفوعاً بالقاعدة، وإنما الحكم الضرري هو تجویز الاستطراق بدون استئذان فيكون هو المرفوع.

وقد أجب عن ذلك بعده أجوبة ذكر منها:

١ - ما أشار إليه الشيخ الأعظم في العبارة السابقة وهو ان عدم المعرفة بكيفية التطبيق لا يمنع من الاستدلال بالقاعدة ولا يؤثر على ذلك.

ويرده: ان عدم التعرّف على كيفية التطبيق على نفس المورد يولّد احتمال كون المقصود من القاعدة شيئاً آخر غير مانفهمه، إذ لو كان المقصود ما نفهمه منها يلزم عدم الملازمة بين ما نفهمه منها وبين تطبيقها.

٢ - ما اختاره جماعة كالميرزا والسيد الخوئي<sup>(١)</sup>، من ان الأمر بالقلع لم يستند إلى القاعدة، وإنما استند إلى ولایته فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ وكونه حاكماً وظيفته حفظ النظام، فمن باب كونه يجب عليه الحفاظ على النظام أمر بالقلع وليس من باب قاعدة لا ضرر.

ويرده: انه فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ حينما أمر بالقلع علل بقوله لا ضرر، حيث قال فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ اذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنه لا ضرر ولا ضرار؛ فإن ذلك واضح في كون القاعدة قد ذكرت كتعليل للأمر بالقلع.

٣ - ما ذكره بعض الأعلام<sup>(٢)</sup>- من أن قاعدة لا ضرر ولا ضرار التي ذكرها النبي فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ وتمسك بها لم يذكرها من باب أنها قاعدة من القواعد الإلهية التي أمر النبي فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ بتبليغها كقانون من الله سبحانه، وإنما ذلك حكم صادر منه فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ بما هو رئيس للحكومة الإسلامية، فالقاعدة حكم سلطاني وحكومتي وليس إليها.

وتوجيه ذلك: ان الروايات على قسمين: بعضها عبر بكلمة «قضى»، مثل رواية عبادة وعقبة، حيث قيل قضى رسول الله فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ بالشفعة وقال لا ضرر، ودلالة مثل ذلك بقرينة كلمة «قضى» على كون القاعدة حكماً سلطانياً واضحة.

وبعضها الآخر مثل رواية الكافي- لم يعبر فيها بكلمة «قضى»، ولكن بالرغم من ذلك تكون القاعدة فيه حكماً سلطانياً؛ لأنّ الانصارى لما ظلمه سمرة شكا أمره إلى النبي فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ بما هو سلطان ورئيس للحكومة فحكم فَلَمْ يَرَكُوكُنْهُ بأنه لا يضر أحد أخاه في حكومتي ودولتي.

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٢٢.

(٢) الرسائل ٥٥.

قال <sup>عليه السلام</sup> بعد استعراض الإشكال ما نصّه: «وأمّا الإشكال فلا يرد على ما ذكرنا ضرورة أنّ المورد مندرج تحت الحكم السلطاني الكلي، فيكون الأمر بالقطع لقطع مادة الفساد المتوقع في المقام»<sup>(١)</sup>. وإذا قيل: إنّه بناءً على هذا يكون مفاد الحديث هو النهي عن الضرر وهو نفس ما أفاده شيخ الشريعة.

كان الجواب: إنّ شيخ الشريعة كان يقول بأنّ المقصود بيان التحرير والنهي الإلهي، بينما على هذا التصوير يكون المقصود بيان التحرير والنهي السلطاني. وعلى الأوّل يكون النبي ﷺ مبلغاً لحكم إلهي، وعلى الثاني لا يكون النبي ﷺ مبلغاً بل مقتناً لحكم سلطاني. وإذا قيل: ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الثالث الذي ذكر فيه كون الأمر بالقلع حكماً ولايتياً؟

كان الجواب: إنّه على الجواب السابق تكون قاعدة لا ضرر ولا ضرار حكماً إلهياً قد أمر النبي ﷺ بتبليغه، غايته أنّه أمر بالقلع من باب الولاية وحفظ النظام، وهذا بخلافه على هذا الجواب، فإنّ القاعدة بنفسها حكم سلطاني.

ويردّه: إنّ المشكلة لا تتحلّ بكون النهي عن الضرر والضرار سلطانياً؛ إذ يبقى أنّ مجرد تحريم الضرار والمنع عنه ولو سلطانياً لا يقتضي إلا المنع من الدخول بلا إذن ولا يقتضي تجويف القلع.

٤ - ما اخترناه سابقاً وهو أنّ الحديث يشتمل على فقرتين، وفي فقرته الثانية يدلّ على تحريم الضرار، وتحريم الاضطرار يستبطن

---

(١) الرسائل: ٥٩

بالملازمة العقلانية تشريع الوسائل الوقائية والوقوف أمام تحقق الظلم أو بقائه ولو بإعطاء ذلك كصلاحية للحاكم. وهذا نظير النهي عن الاحتكار، فإنه لو نهى شخص عن الاحتكار وبالرغم من ذلك احتكر، فلو جاء الحاكم وأخرج السلع المحتكرة وباعها لم يشكل على ذلك بأنّ النهي عن الاحتكار لا يستوجب إلّا تحريم الاحتكار لا أكثر، بل يرون وجود ملازمة بين تحريم الاحتكار وتشريع الوسيلة الوقائية وإنّ الأول دون الثاني أشبه بالتفكيك بين المتلازمين.

وفي المقام أحد تلك الوسائل: قلع النخلة، إذ بدون قلعها يبقى سمرة داخلاً وخارجأ، وذلك يستلزم استمرار الأضرار، ومجرّد منعه بدون استئذان لا يكفي للوقوف أمام ظلمه، اللهم إلّا إذا فرض ايقاف شرطي عند الباب يأمر سمرة بالاستئذان، وذلك أمر غير عملي، ولأجل انحصار الوسيلة الوقائية بالقلع أمر فَلَمْ يَرَهُ اللَّهُ وَلَمْ يَنْهَا بالقلع.

#### ٨- كيف يدفع محذور كثرة التخصيص

هناك إشكال أشار له الشيخ الأعظم في الرسائل حاصله: إنّ قاعدة لا ضرر قد طرأت عليها تخصيصات كثيرة بمعنى: أنّ هناك أحكاماً كثيرة ثابتة في الإسلام وهي ضرورية ولا ترتفع بقاعدة لا ضرر، كما هو الحال في الحدود، والديات، والتعزيرات، والقصاص، وباب الضمان بالاتفاق أو اليد، وباب الخمس، والزكاة، والجهاد، والحجّ، والإنفاق على الزوجة والأقارب، وباب الكفارات، كفارة خلف اليمين، أو الإفطار، أو كفارات الحجّ، وباب تنحّس الملاقي؛ فإنّ المرق

الكثير إذا لاقى نجاسة وجب التجنب عنه وإن كان كثيراً، وذلك ضرر<sup>(١)</sup>.  
أن الحكم بالحدّ والتعزير والقصاص إدخال للنقص على الجاني  
وأضرار به، وهكذا الأمر في باب الضمان ونحوه.

وكثرة التخصيص هذه توجب بلا ريب وهن القاعدة، ومن ثمَّ  
توجب أن لا يكون المقصود من القاعدة معناها الظاهر؛ إذ لازمه كثرة  
التخصيص المستهجن، وعليه فيلزم أن يكون المقصود من القاعدة  
معنى آخر لا يلزم من إرادته محذور تخصيص الأكثر، وحيث إنَّ ذلك  
المعنى غير معلوم لنا فيلزم سقوط القاعدة عن الاعتبار أو على أقل  
تقدير. لا يصح التمسك بها إلا في الموارد التي تمسك فيها المشهور  
بها.

وبالجملة: إنَّ العمل بالقاعدة على عمومها بحيث لا يلتزم  
بتخصيصها بما تقدم من الموارد يلزم منه - على حد تعبير الشيخ - فقه  
جديد، والالتزام بتخصيصها يلزم منه ما تقدم.  
هذه حصيلة الإشكال.

ويمكن أن نطرحه بصيغة ثانية أو بروح أخرى هي: إنَّ كثرة  
تخصيص الحديث يعني أنَّ في الإسلام أحكاماً كثيرة هي ضرورية ولا  
ترتفع بحديث نفي الضرر، ومن ثمَّ تكون ثابتة بالرغم من كونها  
ضرورية، وهذا معناه: أنَّ الإسلام ضرري في كثير من أحكامه وأنَّه  
يوقع أتباعه في الضرر. وهذا تشويه واضح لسمعة الإسلام النزيه عن  
هذا وأمثاله.

---

(١) ولعلَّ على هذا المنوال يمكن ذكر أمثلة أخرى، من قبيل سلب حرية الزوجة من التزوج  
بنزوج آخر، أو عدم جواز خروجها من البيت بدون إذن زوجها أو ...

وإشكال كثرة التخصيص الذي طرحته الشيخ الأعظم يمكن أن يجعل منه أعداء الإسلام من باب: من فمك أدينك. وسيلة للطعن على الإسلام، فإنّ من قبّل بلزوم تخصيص الأكثر بشكل وآخر فقد قبّل بتشويه سمعة الإسلام من حيث لا يدري.

هذه صياغة ثانية للإشكال.

ويمكن أن نتقدّم بصياغة ثالثة للإشكال، وهي أنّ الحديث مسوق مسوق الامتنان على الأمة الإسلامية، وسوق القضية مسوق الامتنان يجعلها عرفاً تأبى عن التخصيص حتى ولو فرض عدم كثرته أو فرض عدم استهجان كثرة التخصيص، خصوصاً إذا التفتنا إلى أنّ الخارج من القاعدة هو من القضايا الأساسية في الإسلام، كالحدود والديات وأمثالها.

إنّ خروج أمثل هذه الأحكام الأساسية في الإسلام عن القاعدة المسوقة مسوق الامتنان مستهجن ومرفوض عرفاً.

وهل ترى من المناسب أن يقول الشارع: لم أجعل عليكم حكماً ضررياً امتناناً مثني عليكم إلا في باب الحدود والديات والقصاص فقد أثبتت عليكم حكماً ضررياً ولم أمنن عليكم؟!

هذه صيغة ثلث للإشكال، والمذكور منها في كلمات الأعلام هو الصيغة الأولى فقط.

وقد ذكروا للجواب عن ذلك عدّة وجوه نذكر من بينها:

١ - ما أفاده الشيخ الأعظم من أنّ خروج الأكثر حصل بعنوان واحد جامع لها ولم يخرج كل واحد منها بعنوانه الخاص، كل ما في الأمر أنّ ذلك العنوان الجامع مجهول لنا. ومتى ما كان الخروج بعنوان

واحد فهو ليس بمستهجن حتى ولو كان الخارج به الأكثر، كما إذا قيل: «أكرم الناس» ودلل دليل آخر على خروج الفاسق الذي هو شامل لأكثر الأفراد، فإنه لا استهجان فيه.

ورد الآخوند ذلك بأنه لا فرق في الاستهجان بين أن يكون ذلك بعنوان واحد أو بعناوين متعددة.

والميرزا<sup>(١)</sup> وتبعه على ذلك السيد الخوئي - ففصل بين القضية الحقيقة والخارجية، ففي الخارجية يمتنع تخصيص الأكثر ولو بعنوان واحد، كما لو قيل: أكرم من في العسكرية، ثم أخرج بنى تميم الذين يساوي عددهم عدد العسكري باستثناء ثلاثة أو أربعة، وأماماً في القضية الحقيقة فلا يمتنع ذلك.

ثم أفاد أنّ الحديث الشريف حيث إنّه من قبيل القضايا الخارجية باعتبار أنّه ناظر إلى الأحكام التي بلغها الله سبحانه إلى الناس بلسان نبيه ﷺ فالحق مع الآخوند.

وهذا الجواب كما ترى يسلّم بأنّ أكثر الأحكام ضرورية فيبقى الإشكال بصيغته الثانية.

٢ - ما ذكر في جملة من الكلمات بالنسبة إلى الديات والحدود والقصاص والحجّ والجهاد، من أنّها مجعلة ضرورية ومبنيّة على الضرر، والحديث ناظر إلى العمومات التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون ويقيّدها بصورة عدم الضرر، ومعه فكل حكم جعل ضرورياً بطبيعة من أول الأمر لا يكون مشمولاً لحديث لا ضرر.

---

(١) رسالة لا ضرر: ٢١١.

وهذا كما ترى يسلم بالضرر في الأحكام المذكورة فيبقى  
الإشكال بصيغته الثانية.

٣ - إنّه في باب الخمس لا يصدق الضرر، لأنّ الشارع لم يعتبر  
الشخص مالكاً لمقدار الخمس حتى يكون وجوب إخراجه ضرراً عليه،  
بل اعتبره شريكاً مع السادة، ولكن يصدق قلة النفع وهي ليست  
بضرر<sup>(١)</sup>: أجل الزكاة هي فرع الملك ويصدق الضرر بالنسبة إليها،  
ولكن لا يشملها الحديث من باب أنها بطبعها مبنية على الضرر.

٤ - ما ذكر في غير واحد من الكلمات، من أنّ موارد الضمان  
والقصاص هي من موارد تعارض الضررين، فإنّ عدم الضمان ضرر  
على المضمون له والضمان ضرر على الضامن. وهكذا يرد في موارد  
القصاص، فإنه ضرر على الجاني وعدهم ضرر على المجنى عليه،  
والحديث لا يشمل موارد تعارض الضررين.

إلى غير ذلك من الأوجه، وهي كما ترى لا يخلو أكثرها من  
تكلف، مضافاً إلى أنها لا تحلّ الإشكال بجميع صيغه.

والذي نراه في الجواب أن يقال: إنّه لو فرضنا أسرة كبيرة تعيش  
في بيت واحد، وكان ربّ الأسرة يشرف عليها ويدير أمرها بما يراه  
صلاحاً لها فقال من باب الحفاظ عليها: على الثري من أفراد الأسرة أن  
يدفع في نهاية كل عام جزءاً من الفائض عنده ليُصرف في إصلاح  
شؤون الفقراء من الأسرة، أو ليرمم به البيت الذي تعيش فيه الأسرة، أو  
ليشتري به للأسرة سيارة يستفيد منها كل أفرادها، هل ترى في مثل

(١) هكذا ذكر جماعة منهم السيد الحوئي في المصباح ٢: ٥٣٩. هذا ولكن السيد الشهيد في التقرير ٥: ٤٧٤ اختار أن كلّيهما في طول الدخول في الملك.

ذلك أنّ مدير الأُسرة قد أضرّ بحال من أخذ منه الأموال؟ إنّه لم يأخذها ليضعها في كيسه الخاص بل أخذها لصلاح شؤونهم.

وهكذا لو فرض أنّه قال: من أتلف أموالاً لغيره بعمد أو غير عمد فيلزم أن يدفع عوضها، أو قال: من جنى على غيره فللمجنى عليه، أو أوليائه الجنائية بالمثل أو أخذ الفداء<sup>(١)</sup>، هل ترى أنّ أمثال هذه المقررات التي يصدرها رب الأُسرة أو شيخ العشيرة ضرر، أو هي عين النفع والعدالة والاستقامة التي بها ينتظم أمر المجتمع؟

وهكذا إذا قال: كلّ من تلوث طعامه بالميكروبات فعليه عدم تناوله حفاظاً على صحته، هل مثل هذا يعدّ إضراراً بهم؟

وهكذا إذا قال: على أفراد الأُسرة القادرين على حمل السلاح مداهمة العدو والهجوم عليه بين آونة وأخرى حفاظاً على الأُسرة من العدو، هل مثل ذلك يعدّ اضراراً بها؟

وهكذا إذا قال: على كلّ واحد من أولادي المتزوجين سُدّ حاجة زوجته وأطفاله، هل يعدّ مثل ذلك إضراراً؟

وهكذا إذا قال: كلّ من التزم على نفسه بقضية معينة فعليه الوفاء بالتزامه، وإذا لم يفِ فعليه دفع غرامة معينة، هل ترى مثل ذلك إضراراً؟

وهكذا إذا قال: كلّ من خالف المقررات المرسومة لصالحه عزّر، أو سجن لفترة تأدبياً، أو يلزمته دفع غرامة معينة، هل يعدّ مثل ذلك إضراراً؟

(١) المعبر عنه بالفصل في الأوساط العراقية.

وهكذا إذا قال: على التلاميذ إطاعة تكاليف المعلم، وعلى الأولاد إطاعة أوامر أبيهم، وعلى الزوجة إطاعة أمر زوجها، هل مثل ذلك يعُد إضراراً؟

إننا إذا قبلنا عدم كون مثل هذه القوانين إضراراً بأفراد الأسرة، أو هي بالاحرى ليست إضراراً بالنظره العقلائية وبلحاظ القيم العقلائية التي يسمى الإنسان إلى تحقيقها وإن كانت إضراراً من زاوية اللغةـ فلماذا لا نقول مثل ذلك في الإسلام؟

إن الإسلام ينظر إلى المجتمع الإسلامي كأسرة واحدة، والشارع هو المشرف على مصالحها، كيف لا، والمسلمون في تراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكي منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر؟!

وتكتفينا الآيات القرآنية حيث تخاطب المسلمين بخاطب الواحد: «كُنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ...»<sup>(١)</sup>.

إن قوانين الإسلام في باب الحدود والديات والتعزيرات والقصاص والضمان والخمس والجهاد والزكاة والإنفاق على الزوجة والأقارب ترجع مصالحها إلى المجتمع الواحد، كيف تكون إضراراً؟ إن بهاديمومة المجتمع وبدونها لا يدوم ولا يمكن له الاستمرار، كيف تكون إضراراً؟

وهل حكم الشارع بتنجّس المضاف ووجوب اراقته حفاظاً على المجتمع الإسلامي من الميكروبات إضراراً به؟!

(١) آل عمران: ١١٠.

أم هل الحجّ الذي به يلتقي المسلمون بعضهم ببعضهم الآخر، ويحصل التعرف بينهم وحل مشاكلهم، وفيه ارتزاق أهل مكّة واستفادة الفقراء من الذبائح والتجارة، والاطلاع على مهد الرسالة ومواقع نزول جبرئيل والتقاء أفراد الأمة بأئمتها وعلمائها، والتواجد في مثل تلك المشاعر الشريفة التي يشعر فيها المؤمن بالاتصال بالله وصقل روحه صقلًا كاملاً، هل في مثل ذلك كله ضرر؟  
إن بذلك وحدة المسلمين وقوتهم واستمرارهم، هل مثل ذلك ضرر أو عين النفع والصواب؟!

إِنَّا لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نُؤَسِّسْ مَجَمِعًا عَقْلَائِيًّا يَعِيشُ الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ  
لَمَا كَنَّا نَعْدُ أَمْثَالَ هَذِهِ الْقَوَانِينَ، وَلَئِنْ كَنَّا نَعْدُ بَعْضَهَا فَذَلِكَ وَلِيدَ  
جَهْلَنَا بَهَا وَعَدَمِ تَوْصِلِ عَقُولِ الْعَقَلَاءِ إِلَيْهَا.

والذي نراه سبباً لنشوء فكرة التخصيص الكبير: النظر إلى الإسلام كمجموعة تشريعات جاءت لإصلاح شؤون الأفراد دون المجتمع، أن النظر إلى الإسلام بهذا الشكل يولد حتماً مثل هذه الشبهة، أمّا إذا نظرنا إليه بصفته مجموعة تشريعات جاءت لإصلاح الساحة العالمية أيضاً فلا يتمّ ما ذكر، لأنّ الساحة العالمية تحتاج إلى مثل هذه القوانين ليلتئم فيها النظام وتسود به السعادة؛ «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب»<sup>(١)</sup>.

والكلمة المختصرة في حلّ الشبهة: إنّ الضرر في الأمثلة المتقدمة وغيرها يصدق فيما إذا لم يعد نفع القانون إلى الشخص نفسه

.١٧٩.(١) البقرة: ١٧٩.

أو إلى المجتمع الإسلامي، أمّا بعد عود النفع إلى أحد هذين فالضرر غير صادق على المستوى العقلائي ولا يعد لدى العقلاء ضرراً، أو على الأقل يعُد ضرراً غير أنه ضرر مقبول لدى العقلاء، وحديث نفي الضرر حينما يقول: لا ضرر يقصد نفي ما يكون ضرراً على المستوى العقلائي.

#### ٩ - شمول الحديث للأحكام العدمية

وقع الكلام في أنّ حديث لا ضرر هل يشمل الأحكام العدمية أو يختص بالأحكام الوجوية، فوجوب الوضوء مثلًا حكم وجودي ولا إشكال في شمول الحديث له حالة الضرر، وأمّا عدم ثبوت حق الطلاق لغير الزوج عند عدم قيامه بالإنفاق على الزوجة، أو عند حبس الزوج لفترة طويلة تستوجب تضرر الزوجة- فهو حكم عدمي، وعدم انتفاءه في الحالات المذكورة وأمثالها يستوجب الضرر، فهل يمكن تطبيق الحديث عليه ومن ثم ليثبت حق الطلاق لغير الزوج؟

اختار السيد اليزدي في ملحقات العروة ثبوت حق الطلاق للحاكم لأنّ عدم ثبوته له يستلزم الضرر، فينتفي ذلك العدم بحديث لا ضرر وبالتالي يثبت الوجود، أي يثبت حق الطلاق للحاكم<sup>(١)</sup>.

ومثال ثانٌ لذلك: إذا حبس شخص شخصاً آخر حرّاً يوماً أو يومين وفات بذلك عمله، إنّ المشهور قالوا بعدم الضمان ويختص الضمان بمن حبس عبد الغير أو حبس أجير الغير، فإنّ منافع العبد

(١) ولم يستند السيد اليزدي إلى حديث لا ضرر فقط، بل تمسّك بالروايات الخاصة أيضاً.

والأجير فاتت بسبب الحبس فيمكن تطبيق قاعدة من أتلف مال الغير فهو له ضامن وهذا بخلاف الحرّ فإنه ليس بمال فلا تشمله قاعدة من أتلف مال الغير، بل إذا كان هناك مدرك للضمان فهو يختص بقاعدة لا ضرر بناءً على شمولها للأحكام العدمية، فيقال: إنّ عدم ضمان منافع الحرّ المحبوس ضرر عليه فيلزم ضمانها بحديث لا ضرر بناءً على شموله للأحكام العدمية.

ومثال ثالث لذلك: ما إذا كان العبد تحت الشدّة والمولى يؤذيه كثيراً، فإنّ عدم انعتاقه ضرر عليه فيلزم انعتاقه تطبيقاً لحديث لا ضرر بناءً على شموله للأحكام العدمية.

وقد يستدلّ على عدم شمول الحديث للأحكام العدمية بما يلي:

- ١ - ما أفاده الشيخ النائي<sup>(١)</sup>، من أنّ حديث لا ضرر ناظر إلى الأحكام التي جعلها الشارع وشرّعها لينفيها حالة الضرر، وعدم الحكم ليس أمراً مجعلولاً من قبله ليشمله الحديث، وإنما هو عدم جعل لا جعل للعدم.

والسيد الخوئي في مصباح الأصول<sup>(٢)</sup> سلم نظر الحديث إلى خصوص الأحكام المجنولة، ولكنه دفع ذلك بأنّ عدم جعل الحكم في الموضع القابل للجعل نحو جعل للعدم، وكأنّ الشارع قد جعل عدم الحكم.

وما أفاده لا يخلو من تكليف.

والمناسب أن يقال: لا موجب لتخصيص نظر الحديث إلى

(١) رسالة لا ضرر: ٢٢٠.

(٢) مصباح الأصول: ٢: ٥٦٠.

خصوص الأحكام المجنولة، فإن ذلك بلا موجب، إذ المقصود نفي الضرر اللازم من الموقف الشرعي، ففي عالم التشريع لم يتّخذ الشارع موقفاً يلزم منه الضرر على المكلفين، ومن الواضح أنَّ عدم حكم الشارع بثبوت حق الطلاق للزوجة، أو للحاكم الشرعي موقفٌ من قبيل الشارع يلزم منه الضرر على الزوجة، وهكذا بالنسبة إلى بقية الأمثلة. هذا مضافاً إلى أنَّ بعض الأمثلة المتقدمة يمكن تصوير الحكم فيها وجدياً، كما هو الحال في مثال الزوجية، فإنَّ ثبوت حق الطلاق للزوج وكونه خاصاً به بشكل مطلق يستلزم الضرر في الحالات المتقدمة فيكون منفياً.

وهكذا يمكن تصوير الحكم وجدياً في مثال العبد، فإنَّ حكم الشارع ببقاء الرقيب بشكل مطلق وفي كل الحالات يستلزم الضرر.

٢ - ما أفاده الشيخ النائيني أيضاً من أنَّ لازم شمول الحديث للأحكام العدمية تأسيس فقه جديد، إذ يلزم صيرورة أمر الطلاق بيد الزوجة في حالة تضرّرها، فمن حقّها أن تطلق نفسها ولو لم يطّلقها الزوج، وهذا غريب لم يعهد من أحد القول به.

وفيه: أنَّ ما ذكره ليس إلا مجرد شعار وإعلام، فقد نقل هو بيته أنَّ السيد الطباطبائي اليزدي في ملحقات العروة يرى: إمكان الحكم بثبوت حق الطلاق لغير الزوج تمسكاً بحديث لا ضرر.

والمناسب أن يقال بشمول الحديث للأحكام العدمية والالتزام بما يؤدي إليه من نتائج فيما إذا لم يكن هناك إجماع على خلافها، ومجرد عدم كونها معروفة بين الفقهاء لا يمنع من التمسك بعموم الحديث.

٣ - أنَّ حديث لا ضرر حديث نفي وليس حديث إثبات، فهو كأنَّه

يقول: أنا أنفي الأحكام التي يستلزم ثبوتها الضرر، ولا يقول: أنا أثبت الأحكام التي يستلزم عدمها الضرر.

وفيه: إنّا نسلّم ظهوره في النفي دون الإثبات حيث عبّر بكلمة «لا» النافية، إلاّ أنه ينفي الضرر من زاوية عالم التشريع، فكأنّه يقول لا يلزم ضرر من ناحية موافق التشريعية في عالم التشريع، وواضح أنّ نفي الضرر من هذه الزاوية له مصداقان، أحدهما: نفي الحكم الذي يستلزم ثبوته الضرر والآخر: إثبات الحكم الذي يستلزم عدمه الضرر. فإنّ إثبات الحكم الذي يستلزم عدمه الضرر إذن مصدق للمدلول المباشري، ولا ندعى كونه مدلولاً مباشرياً.

٤- إنّه بناءً على شمول الحديث للأحكام العدمية يكون مفيداً بيان تشريع أحكام يستلزم عدمها الضرر. ومن المناسب للإنسان العرفي إذا أراد بيان تشريع أحكام وجودية أن يعبر بنفس الحكم الوجودي، ويقول: شرّعت هذا الحكم الوجودي، وليس من المناسب الاستعانة ببني النفي، فإنّ نفي النفي وإن كان إثباتاً، إلاّ أنه ليس طريقة عرفية لإفاده الحكم الوجودي.

وفي مقامنا لو كان عدم ثبوت حقّ الطلاق للزوجة ضررياً ومشمولاً للحديث لكان لازم ذلك دلالة الحديث على نفي عدم ثبوت حقّ الطلاق للزوجة، الذي هو عبارة أخرى عن ثبوت حقّ الطلاق للزوجة، ومثل هذه الطريقة ليست عرفية، فليس من المناسب بيان ثبوت حقّ الطلاق للزوجة ببني النفي، فالحديث بناءً على شموله للأحكام العدمية يكون قد استعان بهذه الطريقة التي هي ليست عرفية.

وفيه: إنّ الحديث بلسانه المباشري ينفي الضرر من زاوية

الموقف التشريعي لا أكثر، لكن نفي الضرر من هذه الزاوية قد يتطابق بحسب النتيجة مع نفي النفي، فنفي النفي ليس مدلولاً للدليل بشكل مباشر حتى يقال: إن ذلك أمر غير عرفى؛ وإنما هو قضية متطابقة بحسب النتيجة مع مفاد الدليل المباشرى، والذي هو مستهجن كون مفاد الدليل بشكل مباشر نفي النفي، أما مجرد التطابق فليس بمستهجن.

#### ١٠ - وجه تقديم الحديث على الأدلة الأولية

لا إشكال في أن نسبة حديث نفي الضرر إلى أدلة الأحكام الأولية نسبة العموم من وجهه، فدليل وجوب الوضوء - مثلاً - يدل على وجوب الوضوء في حالتي الضرر و عدمها، وحديث نفي الضرر يدل على نفي الحكم الضرري، سواء كان من قبيل وجوب الوضوء أو غيره، فذاك يشمل حالة الضرر وغيرها، وهذا يشمل وجوب الوضوء وغيرها. ومادة الاجتماع التي يتعارضان فيها هي الوضوء الضرري، فإن أحدهما يثبت الوجوب فيها والآخر ينفيه.

والمناسب في موارد المعارضنة بنحو العموم من وجهه هو تساقط الدليلين في مادة المعارضنة لا تقديم أحدهما، ومعه فلماذا يقدم حديث نفي الضرر على الأدلة الأولية؟

ونلفت النظر إلى أنه لا إشكال بين الأعلام في تقديم حديث نفي الضرر، وإنما الإشكال والتساؤل عن النكتة الفنية لذلك. وفي هذا المجال ذكرت عدة أجوبة كان أحدها كون التقديم من جهة حكمة الحديث.

وحيثما انجرّ الحديث إلى الحكومة وقع اختلاف ثان في المقصود من مصطلح الحكومة فهل يقصد منه نظر أحد الدليلين إلى الآخر أو يقصد منه شيء آخر؟

وانجرّ الحديث إلى اختلاف ثالث وهو: ما هي النكتة الفنية التي لأجلها يقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم؟  
أنّ هذه مواطن ثلاثة للاختلاف نحو الامرور عليها بشكل سريع.

#### وجه التقدّم

أمّا بالنسبة إلى وجه تقدّم الحديث على الأدلة الأولية فهناك عدّة آراء، نذكر من بينها:

١ - إنّ حديث نفي الضرر حينما نلحظه بالقياس إلى كل دليل من أدلة الأحكام الأولية بانفراده فالنسبة وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أنّه حينما نلحظه بالقياس إلى مجموع الأدلة الأولية فالنسبة نسبة العموم والخصوص المطلق، فإن دليل وجوب الصلاة لو ضم إلى دليل وجوب الصوم والحجّ و ... صار مجموعها بمنزلة دليل واحد يقول: تجب الصلاة والصوم وبقيّة الواجبات، ونسبة هذا الدليل الواحد الملحوظ بهذا الشكل إلى حديث لا ضرر نسبة العموم والخصوص المطلق، فحديث لا ضرر بمنزلة الأخص ويقدم من جهة الأخصية.

والوجه في صيروته أخص: إن دليل وجوب الصوم والصلاحة و... وإن كان يثبت وجوب الأمور المذكورة في حالة الضرر وعدمها وهو من هذه الناحية أعم - إلا أنّ حديث نفي الضرر يصير خاصاً وتنتفى عنه جهة العمومية، لأنّه إنّما كان أعمّ باعتبار أنه ينفي الحكم

الضرري، سواء كان وجوب الصلاة أو وجوب الصوم أو بقية الأحكام، فإذا فرض أن كل الأحكام لوحظت بمنزلة حكم واحد فلا تبقى له عمومية.

وفيه: أن ملاحظة مجموع الأدلة الأولية بمنزلة دليل واحد عناية تحتاج إلى ما يبررها بعد فرض أن كل واحد منها دليل مستقل حقيقة، ولا مبرر يثبت ذلك.

٢- لولم يقدم حديث لا ضرر على الأدلة الأولية يلزم الغاؤه رأساً وعدم بقاء مورده له، وهذا بخلاف ما لو قدم فإنه لا يلزم إلغاء الأدلة الأولية رأساً، وإنما يلزم اختصاصها بموارد عدم الضرر. وكلما دار الأمر بين دليلين من هذا القبيل قدم ما يلزم من عدم تقديم الغاؤه رأساً، وهو حديث لا ضرر في المقام.

وفيه: أن هذا الوجه جيد، ولكن لا ينحصر وجه التقديم به كما سيتبين.

٣ - ما ذكره الآخوند في الكفاية. وحاصله: أنه كلما كان عندنا دليلان، أحدهما: وارد لبيان الحكم الأولي للشيء، والآخر: لبيان الحكم الثانيي له فالعرف يوفّق بينهما بحمل الأول على الحكم الاقتضائي والثاني على الحكم الفعلي، وفي المقام حيث إن الضرر عنوان ثانوي للأشياء فالعرف يحمل حديث نفي الضرر على بيان الحكم الفعلي وأنّ الوضوء محكوم فعلاً بعدم الوجوب وإن الوجوب الذي كان ثابتاً له ثابت بنحو الاقتضاء، أي أنّ في الوضوء مصلحة واقتضاء للوجوب بدون أن يصل ذلك إلى مرحلة الفعلية.

إن الآخوند يعتقد أنه كلما اجتمع دليلان: أولي وثانوي فالعرف

يوفّق بينهما بحمل الأولي على الاقتضائي، والثانوي على الفعلي.  
وعند اجتماع الحكم الفعلي والاقتضائي لا إشكال في لزوم الأخذ  
بالحكم الفعلي.

وفيه: أنّه ليس بوسعنا التصديق بورود الأدلة الأولية لبيان الحكم  
الاقتضائي. وكيف يحتمل ورود مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا  
قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُو أُجُوهَكُمْ...»<sup>(١)</sup> لبيان الحكم الاقتضائي، وأنّ هناك  
مقتضياً ومصلحةً في الوضوء تقتضي وجوبه من دون أن يكون دالاً  
على وجوبه الفعلي؟!

وإذا قيل: ليس المدعى أنّ دليلاً وجوباً الوضوء يدلّ على الحكم  
الاقتضائي دائماً وفي جميع الحالات، وإنّما المدعى دلالته على ذلك عند  
كونه مضرّاً. وبتعبير أوضح هو يدلّ على الوجوب الفعلي عند عدم  
كونه مضرّاً، وعلى وجوبه الاقتضائي عند كونه مضرّاً.

قلنا: إنّ الدليل الواحد إما أن يدلّ على الوجوب الفعلي فقط، أو يدلّ  
على الوجوب الاقتضائي فقط، ولا معنى لأن يدلّ على هذا في حالة  
وعلى ذاك في حالة أخرى؛ إذ ذلك مخالف للظاهر جزماً، فإنّ ظاهر كلّ  
دليل الدلالة على حكم واحد وليس على حكمين.

٤ - إنّ دليل القاعدة والأدلة الأولية متعارضان، وبعد التعارض  
والتساقط يرجع إلى الأصل العملي، وهو يقتضي البراءة التي هي تتفق  
مع نتيجة تقديم قاعدة لا ضرر.

وفيه: أنّ المعارضة والتساقط غير تامين، لإمكان الجمع العرفي

---

(١) المائدة: ٦.

بالحكومة كما سنذكر.

٥- أن يكون الوجه في ذلك هو حكومة حديث لا ضرر على الأدلة الأولية، وهذا الوجه هو المعروف بين المتأخرین. وماذا تعنى الحكومة؟

### الحكومة

انّها تعنى نظر أحد الدليلين إلى الآخر بحيث يكون الأول لغوًأ لو لم يفرض الثاني في مرحلة أسبق وهذا كما هو الحال في مقامنا، فإنّ حديث لا ضرر ينفي الضرر من زاوية التشريع، فلابدّ من فرض تشريع وأحكام في مرحلة سابقة لينفيها حديث لا ضرر في حالة الضرر.

هذا، وهناك رأي ثانٌ<sup>(١)</sup> في تفسير الحكومة يقول: إنّ الدليلين متى ما كان لسان أحدهما مسالمًا للدليل الثاني فالأول هو الحاكم والثاني هو المحكوم، فلو قيل: أكرم العالم، ثم قيل لا تكرم العالم الفاسق، كان لسان الثاني منافياً للأول، أمّا لو قيل بدل الدليل الثاني: الفاسق ليس بعالم، كان لسانه مسالمًا للأول.

وإذا كان اللسان مسالمًا فهو مورد الحكومة، وإذا لم يكن مسالمًا فهو مورد التخصيص.

وتظهر الثمرة بين التفسيرين فيما إذا فرض أنّ حديث لا ضرر لم يثبت نظره إلى الأدلة الأولية كما هو رأي الآخوند- فإنه على الرأي الأول لا يكون حاكماً، في حين أنه على الرأي الثاني يكون حاكماً، لأنّ لسانه مسالم للأدلة الأولية.

ثم إنّ الآخوند في الكفاية رفض تقديم حديث لا ضرر من ناحية

(١) تبناه السيد السيستاني (دام ظله) في قاعدة لا ضرر: ٢٣٩.

الحكومة، باعتبار أنها متقوّمة بالنظر ولم يثبت نظر حديث لا ضرر إلى الأدلة الأولية، وبني على كون التقديم من جهة التوفيق العرفي بالبيان المتقدم.

ولعل السبب في إنكاره للنظر أنّ حديث لا ضرر كأنّه يقول بلسانه: أنا لا أجعل حكماً ضررياً، وواضح أنّ مثل هذا اللسان لا يتوقف على افتراض وجود أحكام مسبقة، فإنّ اللسان المذكور يصح حتى لو فرض عدم تشريع أحكام مسبقة، إذ عدم جعل حكم ضرري لا يتوقف على وجود أحكام مسبقة.

ويردّه: أن ذلك يتمّ لو فرض أنّا كنّا نحتمل أنّ المولى لم يشرع حكماً سوى قاعدة لا ضرر، أمّا بعد جزمنا بوجود شريعة وأحكام فلا بدّ من كون الحديث ناظراً إلى تلك الشريعة والأحكام ليبين أنّها غير ثابتة في حالة الضرر.

#### نكتة تقدم الحاكم

يبقى علينا أن نعرف نكتة تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، فإنّ من المسلم بين جميع الأعلام تقديم الدليل الحاكم، وإنّما اختلفوا في نكتة تقدمه. وفي هذا المجال يوجد رأيان:

١ - ما أفاده الشيخ النائيني<sup>(١)</sup>. وحاصله: أنّ الدليل المحكوم يتکفل إثبات الحكم على تقدير ثبوت الموضوع ولا يتکفل إثبات الموضوع وأنّه متحقق بالفعل أو لا في حين أن الدليل الحاكم ينفي تحقق الموضوع، ومثل هذين لا تعارض بينهما، فدليل أكرم العالم

(١) رسالة لا ضرر: ٢١٣، وتبيّن هذا الرأي السيد الخوئي أيضاً في مصباح الأصول: ٢

مثلاً- يقول: على تقدير كون هذا أو ذاك عالماً يجب اكرامه، أمّا أنّ هذا أو ذاك عالم بالفعل فلا يتکفل إثباته، فإذا جاء دليل ثان يقول الفاسق ليس بعالم فلا يكون معارضًا للأول ليتأمل في وجه تقدّمه عليه.

ويردّه: إنّ دليل أكرم العالم يثبت وجوب الإكرام لمن كان عالماً حقيقةً واقعًا كما هو شأن كل دليل حيث يثبت الحكم للموضوع الواقعي، واضح أنّ دليل الفاسق ليس بعالم لا ينفي العالمية واقعًا كي لا يتنافي ووجوب إكرام كلّ عالم.

٢- أن يكون وجه التقدّم هو النظر، فإنّ كون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم هو بنفسه نكتة تكفي في نظر العرف للتقدّم، لأنّ معنى كونه ناظراً هو أنّ المتكلّم قد أعدّ لتوضيح المقصود من الدليل المحكوم، واضح أنّ ما أعدّ لتوضيح المقصود من غيره يكون هو المقدّم في نظر العرف.

### ١١- الضرر الواقعي أو العلمي

كلّ عنوان يؤخذ في الدليل يحمل على الواقعي دون العلمي، فحينما يقال: الدم نجس فالمقصود أنّ ما كان دمًا واقعًا هو نجس، سواء علم المكلّف بكونه دمًا أو لا، فالمدار إذن على تحقق العنوان بوجوده الواقعي وليس على تحققه بنظر المكلّف وعلمه.

وفي ضوء هذا يلزم أن يقال بأنّ حديث لا ضرر حينما ينفي كلّ حكم شرعي في حالة الضرر فالمقصود: نفي ذلك حالة تحقق الضرر واقعًا حتى وإن لم يحرز المكلّف ذلك.

ويتفرّع على هذا أنّ المكلّف لو كان يعتقد حينما يريد الوضوء

بعدم كونه مضرّاً، وبعد أن توضّأ اتّضح أنّه مضر فالمناسب الحكم ببطلانه، لأنّه ما دام مضرّاً واقعاً فالأمر به يكون منتقياً بسبب حديث لا ضرر، ومع انتفاء الأمر به يلزم وقوعه باطلًا، والحال أنّ المعروف بين الأعلام بل قيل بتسالمهم على الحكم بصحته.

وبكلمة مختصرة: كيف يُوجّه الحكم بصحة الوضوء في الحالة المذكورة، والحال أنّ المناسب لحديث لا ضرر هو البطلان؟

وهناك عدّة أوجهة عن ذلك نذكر منها:

١ - ما أفاده الشيخ النائيني رحمه الله من أنّ الضرر في المقام لم ينشأ من الحكم الشرعي بوجوب الوضوء ليرتفع الحكم بالوجوب، وإنّما نشأ من اعتقاد المكّلّف وتخيله عدم الضرر في وضوئه، فاعتقاده عدم الضرر هو الذي أوقعه في الضرر وليس الحكم الشرعي بوجوب الوضوء، ولذا لو فرض أنّ الحكم بوجوب الوضوء لم يكن واقعاً لوقع المكّلّف في الضرر بسبب اعتقاده عدم الضرر.

وما دام الضرر لم ينشأ من الحكم الشرعي بوجوب الوضوء فلا يرتفع وجوب الوضوء -بحديث نفي الضرر.

ومع عدم ارتفاع وجوب الوضوء يقع الوضوء -صحيحاً من جهة تعلّق الأمر به وعدم انتفاءه.

وفيه: إنّ وجوب الوضوء لو كان ثابتاً في مورد الفرض فهو ثابت في مورد تحقّق الضرر واقعاً فيلزم انتفاءه. ومجّرد أنّ الضرر خارجاً لم يتحقّق بسببه غير مهمّ فإنّ الميزان في تطبيق حديث لا ضرر هو على ثبوت الحكم الشرعي في مورد الضرر وليس على نشوء الضرر خارجاً من جهة الحكم الشرعي حتى يتعدّر تطبيقه في المقام.

٢- إنّ حديث نفي الضرر، حيث إنّه وارد مورد الامتنان، فهو يرفع الالزام والوجوب دون أصل الطلب والمشروعية، فإنّ رفع ذلك ليس امتناناً وإنّما الامتنان هو في رفع الالزام لا أكثر. وهذا معنى ما يقال من أنّ نفي الضرر هو على نحو الرخصة دون العزيمة.

وهذا الجواب يظهر من السيد اليزدي في مبحث التيمم من العروة الوثقى.

وقد يشكل على ذلك بأنّ الوجوب ليس مركباً من جزأين: طلب الفعل والالزام ليكون حديث نفي الضرر رافعاً للجزء الثاني دون الأول، بل هو أمر بسيط عبارة عن الطلب الشديد، أو يقال: إنّ الصيغة تدل على الطلب فقط، والالزام يستفاد من حكم العقل بناء على المسلك القائل باستفادة الوجوب من حكم العقل دون الوضع<sup>(١)</sup>.

وفيه: إن الوجوب حتى لو افترضناه أمراً بسيطاً، ولكن جعل الوجوب يستلزم بالتبع جعل المشروعية والطلب، فالمشروعية مجعلة بالتبع وليس بالأصالة من باب أنها جزء مدلول الوجوب لينكر ذلك. وإن شئت قلت: كما ان الأربعة لها لازم لا ينفك عنها وهو الزوجية وان الجاعل للأربعة يكون جاعلاً للزوجية بالتبع كذلك الحال في الوجوب، فان له لازماً لا ينفك عنه وهو المشروعية، وجعل الوجوب يستلزم جعل المشروعية بالتبع، والامتنان يتحقق برفع المجعل الأصلي بلا حاجة إلى رفع المجعل التبعي.

وإذا قيل: إن المولى إذا رفع المجعل الأصلي فمن أين نعرف

---

(١) التنجيح ٤٢٤: ٩.

عدم رفعه للمجعل التبعي؟

قلنا: ان نفس الامتنان دليل على عدم رفع اليد عن المجعل التبعي؛ إذ الامتنان يتحقق برفع اليد عن الوجوب بلا حاجة إلى رفع اليد عن المشروعية، بل رفع اليد عنها مخالف للامتنان.

وإذا قيل: ان المشروعية ما دامت لازماً للوجوب فبرفع الوجوب كيف تبقى المشروعية؟ ان بقاءها خلف كونها لازمة وتابعة للوجوب.

قلنا: ان الإشكال المذكور يتم في الأمور التكوينية دون الاعتبارية، فان الاعتبار سهل المؤونة، والوجوب والمشروعية هما من الأمور الاعتبارية، وبالامكان ان يفترض ان المولى يرفع الوجوب دون المشروعية.

والذى يكشف عن صحة ما ذكرناه ان الوجدان قاض بصحة تصريح المولى: اني ارفع الوجوب دون المشروعية.

وإذا قيل: إن هذا كله وجيه على غير مسلك حكم العقل، واما بناء على كون الوجوب حكماً عقلياً فلا يكون الوجوب حكماً مجعلولاً بالأصلية لتكون المشروعية مجعلولة بالتبع ثم ليتصور رفع المولى يده عن المجعل الأصلي دون التبعي.

قلنا: انه بناء على كون الوجوب حكماً عقلياً يلزم عدم امكان رفع الوجوب حتى مع الانضمام إلى رفع المشروعية، لأن الوجوب ليس أمراً مجعلولاً ليتمكن رفعه.

وهذا ينبغي عده كمنبه وجداً على بطلان مسلك حكم العقل، فان له لوازمه باطلة، من جملتها عدم امكان رفع الوجوب بحديث نفي الضرر أو حديث الرفع أو غيرهما.

٣ - ان دليل وجوب الوضوء يدل على شيئين: وجوب الوضوء واحتتماله على المالك، وحديث نفيضرر حيث انه وارد مورد الامتنان، وهو يكفي في تحقق نفي الوجوب فقط دون المالك فيكون المرفوع بالحديث هو الوجوب فقط دون المالك، ومع بقاء المالك يقع الوضوء صحيحاً من ناحية المالك<sup>(١)</sup>.

ونوش ذلك بأن الدال على المالك هو الوجوب، فإذا ارتفع بالحديث فلا يبقى ما يدل على المالك ليتمكن التقرب به<sup>(٢)</sup>.

وقد يضاف إلى ذلك أيضاً بأن المالك أمر تكويني وليس أمراً معمولاً من قبل الشارع ليتمكن رفعه أو إبقاءه بالحديث، فإن القابل للرفع والابقاء هو الأمر المعمول دون الأمر التكويني.

هاتان مناقشتان قد توردان على هذا الوجه.

ويرد المناقشة الأولى: أنّ حديث نفيضرر مادام وارداً مورد الامتنان فلابدّ من كون المرفوع خصوص الوجوب؛ إذ رفع المالك اضافة إلى رفع الوجوب مستلزم لمخالفة الامتنان، لأنّ لازم ذلك بطidan وضوء الجاهل بالضرر ولزوم الاعادة عليه، وذلك مخالف للامتنان.

ويرد المناقشة الثانية: أنّنا لا ندعى دلالة الحديث على إبقاء المالك ليقال بأن إبقاء المالك ورفعه ليس أمراً ممكناً، بل نقول: إنّ الحديث يدل على أنّ المالك باقٍ واقعاً ولم يتأثر فهو كاشف عن بقاء المالك لا أنه يبقيه بتقرير: أنّ الضرر حينما يذكر سبباً للرفع يفهم منه العرف كونه مانعاً من تأثير المالك لا رافعاً له من أساسه، إذ لو كان

(١) من جملة من اختار ذلك السيد الحكيم في المستمسك ٤: ٣٣٢.

(٢) التنجيح ٩: ٤٢٥.

مرتفعاً لما كان الحديث مسوقاً للامتنان، لأن الامتنان لا يتحقق مع ارتفاع المصلحة من الأساس، وإنما يتحقق لو رفع الحكم - بالرغم من وجود المصلحة - لأجل الضرر.

وبهذا تتضح أن الوجه المذكور تام وصالح للاعتماد عليه.

#### شيطان لصحة الوضوء

وقد يقال: إن الحكم بصحمة الوضوء في المقام موقوف على إثبات أمرين:

أ - ان تكون آية الوضوء ذات اطلاق تدل بواسطته على صحة الوضوء في جميع الحالات، بما في ذلك حالة الضرر الواقعي ليتمكن التمسك باطلاقها بعد فرض قصور حديث نفي الضرر عن اثبات البطلان.

وبكلمة أخرى: ان قصور حديث لا ضرر عن اثبات بطلان الوضوء لا يستلزم الحكم بصحته إلا بعد فرض وجود اطلاق يمكن التمسك به، وآية الوضوء لا إطلاق فيها؛ إذ تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمْ سَتُّ النَّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...﴾<sup>(١)</sup>.

ان الآية الكريمة تدل على تقييد مطلوبية الوضوء بحالة عدم المرض، وحيث إن المرض ملحوظ بما هو طريق إلى الضرر<sup>(٢)</sup> فيكون

(١) المائدة: ٦.

(٢) لوضوح ان ذكر المرض هو من باب استلزمته للضرر عادة، ولو فرض ان مريضاً لم

وجوب الوضوء مقيداً بحالة عدم الضرر وليس له اطلاق.

ويرده: ان هذا وجيه لو كانت صحة الوضوء موقوفة على وجود الأمر به، أمّا بناء على كفاية الملاك فلا نكون بحاجة إلى اطلاق الآية الكريمة وتكفينا دلالة حديث لا ضرر علىبقاء الملاك.

ب - ان لا يُبني على حرمة كل ما هو مضر للإنسان وإنّما وقع الوضوء باطلأ، لأنّه لو كان مضرّاً واقعاً يلزم وقوعه محراً، ومع حرمته كيف يقع صحيحاً ومصداقاً للمطلوب؟

وفيه: إنّ حتى لو بنينا على حرمة مطلق ما يوجب الضرر فلا يلزم من ذلك بطلان الوضوء، لأنّه ما دام مشتملاً على الملاك واقعاً حسب ما هو المفروض - وقد صدر بقصد التقرب يلزم وقوعه صحيحاً، وحرمته واقعاً لا تستلزم امتناع التقرب به بعد فرض كونها مجهولة. ودعوى ان المحرم لا يمكن ان يقع مصداقاً لما هو الصحيح شرعاً قضية غير مدرومة بالدليل.

#### حرمة الاضرار بالنفس

وحيث انجرّ الحديث إلى مسألة حرمة الاضرار بالنفس فلا بأس بالتعرض إلى هذه المسألة باختصار.

ان الاضرار بالنفس تارة يكون بدرجة كبيرة موجبة للموت ولاشكال في حرمة مثل ذلك لقوله تعالى: «...وَلَا تُلْقُوا إِلَيْنَا أَنْتُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...»<sup>(١)</sup>.

وأخرى لا يكون واصلاً إلى درجة الموت، ولكنه بدرجة يعلم

يضره استعمال الماء لم يجوز له التيمم.

(١) البقرة: ١٩٥.

بمبغوضيته شرعاً، كقطع الإنسان يده أو رجله مثلاً.  
وثلاثة يفترض كونه ليس من أحد النحوين السابقين بل هو  
بدرجة أخف منها، كالضرر المتولد من التدخين، أو من استعمال الماء  
للمربيض وأمثال ذلك.

والكلام هو في هذا النحو الثالث فهل هو حرام أو لا؟  
قد يقال بحرمة الوجوه التالية:

- ١ - ان السيرة العقلائية جارية على التجنب عن كل ما يجب  
الضرر، وحيث لم يردع عنها شرعاً فهي مضادة.  
ويرده: ان العقلاء وان تجنبوا عن كل ما يجب الضرر، إلا ان ذلك  
ليس بنحو الالزام، بل بنحو الرجحان ومن باب كونه أجدر، وإن فهل  
يتحمل حرمة ملء المعدة بالطعام، أو أكل المصاب بمرض السكر  
لبعض الاطعمة التي قد ترفع من درجة السكر؟ وهل يتحمل حرمة  
الجماع الزائد، أو الخروج من المكان الدافئ إلى البارد وأمثال ذلك؟  
٢ - التمسك بحديث لا ضرر، حيث ورد في الفقرة الثانية «ولا  
ضرار»، وقد ذكرنا سابقاً امكان حمل هذه الفقرة على النهي واته لا  
يجوز الاضرار.

وفيه: ان المنصرف من النهي المذكور هو النهي عن الاضرار  
بالآخرين دون اضرار الشخص بنفسه.

- ٣ - التمسك بالأيات الناهية عن ظلم الإنسان نفسه، بتقريب: ان  
ارتكاب ما يضر بالنفس ظلم لها.

وفيه: ان صدق الظلم على ارتكاب شيء فرع حرمه في المرتبة  
السابقة، وإن فلا يصدق لأن المراد ظلمها بارتكاب الذنوب وادخالها

نار جهنّم عقوبة على ذلك، والمفروض بعد لم تثبت حرمة مطلق المضر.

٤- التمسك ببعض الروايات الدالة على أنّ علة تحريم بعض المحرمات هو اضرارها ببدن الإنسان، من قبيل رواية المفضل بن عمر: «قلت لأبي عبد الله عليهما السلام لِمَ حرم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ قال إن الله تبارك وتعالى ... علم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم...»<sup>(١)</sup>. ونحوها غيرها بتقريب: أنّ علة تحريم المحرمات إذا كانت هي الاضرار بالنفس فيلزم حرمة كل ما يوجب الضرر بالنفس، وإلا لاما صلح أن يكون علة لتحريم المحرمات.

وفيه: ان الحديث وإن دلّ على حرمة الاضرار بالنفس، ولكن لم يوضح ان الضرر من أي قسم وبأي درجة يكون محرماً، وليس له اطلاق من هذه الناحية ليتمسّك به، ولعلّ المحرم حصة خاصة من الضرر.

بل أنّ بعض الأحاديث يستفاد منها عدم حرمة الاضرار بالنفس، كالأحاديث التي ترشد إلى رجحان عدم تناول بعض الأطعمة لكونها مضرة.

وبالجملة: لا دليل على حرمة مطلق ما يوجب الضرر، إلا في أحد النحوين الأولين.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأطعمة المحرمة ح ١.

## ١٢ - تعارض الضررين

من الأبحاث التي تعرض لها الشيخ الاعظم في الرسائل في قاعدة لا ضرر مسألة تعارض الضررين.

وننتخب من ذلك صورتين نتعرض لهما باختصار.

### الصورة الأولى

إذا دار الأمر بين ضررين في حق شخصين فأيهما المقدم؟  
بمعنى: انه لو كان شخصان دار الأمر بين ان يتضرر هذا او ذاك، ورفعا أمرهما إلى الحاكم، فهل يقدم الحاكم تضرر هذا أو تضرر ذاك؟ والمثال المتواتر لذلك: ما إذا أدخلت دابة شخص رأسها في قدر شخص آخر، ودار الأمر بين كسر القدر حفاظاً على رأس الدابة وبين قطع رأس الدابة حفاظاً على القدر، فأيهما المقدم؟ بعد وضوح أن الحكم بكسر القدر يستوجب الضرر على صاحبه، والحكم بقطع رأس الدابة يستوجب الضرر على صاحبها، فالامر على هذا يدور بين حكمين يستلزم كل منهما الضرر.

وفي هذه الحالة إذا فرض ان الطرفين تم اتفاقهما على أمر معين، ككسر القدر مثلاً. فلا اشكال، لأن المال مالهما وبإمكانهما التصالح كيغما أحبا.

وتنحصر المشكلة بما إذا لم يتصالحا على أمر معين ورفعا أمرهما إلى الحاكم، فماذا يفعل؟

إنه ليس بالامكان التمسك بحديث لا ضرر، لأن التمسك به في صالح أي واحد منهما ترجيح بلا مرجح بعد استلزم كل منهما الضرر.

ولا محicus للحاكم - بعد عدم امكان التمسك بحديث لا ضرر - من ملاحظة من يتضرر أقل فيرجح اتلاف ماله، وعند التساوي من هذه الناحية وسائر الخصوصيات الموجبة للترجيح العقلائي ينتقل إلى القرعة، لأنها طريق عقلائي في أمثال هذه المقامات. كل ذلك مع ضمان قيمة النقص الطارئ بسبب الكسر أو قطع الرأس على الطرف الثاني. والوجه في ذلك هو التمسك بقاعدة العدل والانصاف، فإن مقتضى العدالة هو ما ذكرناه.

وإذا قيل: إن القاعدة المذكورة لم ينعقد عليها بناء عقلائي، ولا مستند لها سوى عذوبة ألفاظها، كما ناقش بذلك السيد الخوئي في بعض الموضع من كلماته<sup>(١)</sup>.

كان الجواب: يكفيانا لاثباتها في الجملة كتاب الله العزيز حيث يقول: «...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعُدْلِ...»<sup>(٢)</sup>.

#### مثال معاصر

والمثال الموروث - كما قلنا - هو ما تقدم، بيّن أنّه قد يبدل بمثال معاصر، وهو: ما اذا كانت امرأة حاملاً بطفلي، ودار الأمر بين الحفاظ على الطفل الموجب لتضررها والحفاظ على الأم الموجب لقتل الطفل<sup>(٣)</sup>. وان شئت قلت: إن حكم الشارع بوجوب الحفاظ على الأم حيث

(١) راجع كتاب المُحْسَن من مستند العروة الوثقى: ١٤٧، أجل التزم بهما في مصباح الأصول ٢: ٥٦٤.

(٢) النساء: ٥٨.

(٣) ومن الأمثلة المعاصرة أيضاً: ما اذا كان الإنسان راكباً سيارة ودار الأمر بين أن يضرر الآخرين أو يضرر نفسه.

يستلزم الضرر على الطفل، وهكذا العكس بالعكس فلا يمكن التمسك بحديث نفي الضرر، لأن ذلك ترجيح بلا مرجح.  
وإذا كان الاستشهاد بالمثال المذكور قابلاً للمناقشة من بعض الجهات، إلا أنه جيد في الجملة.

وفي تحقيق حاله نقول: إذا كان ضرر الأم بدرجة موتها وكان موتها مستلزمًا لموت الحمل أيضاً فلا إشكال في تعين الحفاظ على حياتها، لأن الأمر يدور بين موت الأم وحملها أو موت خصوص الحمل، والثاني متعين.

وإذا كان تضررها شديداً ولكنه لا يبلغ درجة الموت فيجوز لها اسقاطه أيضاً باعتبار ان الدليل على حرمة الاسقاط: إما هو الاجماع والتسالم أو روایات ثبوت الديّة في الاسقاط بناء على دلالة ذلك بالملازمة على الحرمة، وكلاهما لا اطلاق فيه.

وطبيعي جواز الاسقاط لا يعني ارتفاع الديّة، بل هي ثابتة بالرغم من جواز الاسقاط لاطلاق دليلها.

وهل عملية الاسقاط ينبغي أن تكون من الحامل نفسها أو تجوز من الطبيب أيضاً؟

المناسب جوازها من الطبيب أيضاً، لأن الاسقاط من الطبيب لا دليل على حرمته في مثل هذه الحالة فيتمسك بأصل البراءة.

#### الصورة الثانية

ان يفترض أن إنسان ملكاً، كدار أو غيرها، وأراد التصرف باحداث حمام فيها إلى جانب غرفة بيت جاره فاعتراض الجار بأن رطوبة الحمام تسرى إلى غرفتي.

وهذه المسألة من موارد الابتلاء الكثيرة في حياتنا.

وطبيعي ينبغي ان نحصر الكلام بحالة: إذا لم يتمكن صاحب الدار من إحداث الحمام في غير ذلك المكان الذي يضر بالجار، وإنما فمنعه من إحداث الحمام لا يولد له ضرراً، بل أقصى ما يلزم عدم امكان تصرفه في داره بالشكل الذي يحب، وذلك لا يعدّ ضرراً بالنظر العقلائي، كما ينبغي ان نفترض أن إحداثه للحمام ضروري بحيث يشكل عدمه ضرراً عليه.

وإذا قيل: إن منع المالك من التصرف في ملكه كيما أحب حرج عليه، وهو منفي في التشريع الإسلامي.  
كان الجواب: أن ذلك ليس بحرج؛ لأن الحرج هو المشقة الشديدة، والمفروض عدم لزومها.

إذن لابد من فرض البحث في حالة دوران الأمر بين ضررين، وعلى أساس هذا الافتراض لا يمكن التمسك بحديث نفي الضرر، لأن الأمر يدور بين حكمين ضرريين، فالحكم بجواز إحداث الحمام مستلزم للضرر على الجار، والحكم بعدم جوازه مستلزم للضرر على المالك، والتمسك بالحديث بلاحظ أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

وإذا قيل: إن قاعدة الناس مسلطون على أموالهم ترجح طرف المالك، حيث أن منعه من التصرف في ملكه خلاف سلطته على ماله.  
كان الجواب: أن القاعدة المذكورة لا دليل معتبر عليها من الروايات، فانها لم ترد في معاجمنا الحديثية إلا في البحار<sup>(١)</sup>. أجل قد

---

(١) البحار: ٢٧٢: ٢.

تشتمل عليها بعض كتبنا الفقهية، كالخلاف للشيخ الطوسي<sup>(١)</sup>، بل قيل: إنّ المعاجم الحديثية المشهورة للعامة لا تشتمل عليها.

وعلى هذا فمهم المستند لقاعدة المذكورة هو سيرة العقائد وارتكازهم، والقدر المتيقن من ذلك حالة عدم استلزم تصرف الإنسان في ملكه الضرار بالآخرين.

وبعد اتضاح عدم امكان التمسك بقاعدة لا ضرر يتعين الرجوع بعد الشك في جواز تصرف المالك في ملكه - إلى أصل البراءة.

### ١٣ - تطبيقات

- ١ - هل يمكن أن نستفيد - وفق حديث لا ضرر - حكم التطبير في عزاء سيد الشهداء عليه السلام جوازاً أو تحريماً؟
- ٢ - هل يمكن في ضوء حديث لا ضرر استفاداة حكم التدخين جوازاً أو تحريماً؟
- ٣ - يخرج في وجه الشخص أحياناً بعض اللحوم الصغيرة الزائدة فإذا أراد قطع تلك اللحوم من خلال شدّ خيط عليها ونحوه مع عدم وصول الماء إليها يوماً أو يومين خلال فترة وجود الخيط فهل ذلك جائز بعد الالتفات إلى امتناع الوضوء خلال تلك الفترة؟
- ٤ - امرأة أرادت وضع لولب لمنع الحمل فهل ذلك جائز؟ فضل الشقوق المتتصورة في ذلك.
- ٥ - شخص لا يمكنه القيام أثناء الصلاة كيف نشخص وظيفته

---

(١) الخلاف ١٧٦:٣.

طبق الأدلة؟

- ٦- إذا فرض أن شخصاً يتضرر بشكل وآخر من أداء الصلاة  
فهل يجوز له تركها؟ ولماذا؟
- ٧- مؤمن يعمل في بعض الدوائر الرسمية يحتاج لسبب وآخر  
إلى حلق لحيته فهل يجوز له ذلك على تفصيل أو مطلاقاً؟
- ٨- هل يجوز للمرأة استعمال أقراص منع الحمل، ولماذا؟
- ٩- مؤمن اعتقد بأن الصلاة من قيام مضرة له فصلٌ من جلوس  
ثم اتضح له خطأ اعتقاده فما حكم صلاته؟ ولو فرض العكس: بأن  
اعتقد أن القيام غير ضرر له فصلٌ من قيام ثم اتضح الخطأ فما حكم  
صلاته؟
- ١٠- هل يشمل حديث لا ضرر للأحكام الترخيصية؟ فلو فرض  
أن شخصاً كان يضره استعمال الماء فهل يرتفع بذلك جواز شرب  
الماء بمقتضى الحديث؟ أوضح نكتة جوابك.

# قاعدة نفي المرج

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - المقصود من المرج والفرق بينه وبين الضرر
- ٤ - وجه تقديم القاعدة على الأدلة الأولية
- ٥ - وهن القاعدة بكثرة التخصيص
- ٦ - هل المدار على رفع المرج النوعي أو الشخصي
- ٧ - هل رفع المرج رخصة أو عزيمة
- ٨ - هل القاعدة تعم الحكم الوضعي أيضاً
- ٩ - تطبيقات



من القواعد المهمة التي يتكل الفقيه كثيراً عليها في مقام الاستنباط قاعدة نفي الحرج.

ومن الجدير التعرض للبحث عن هذه القاعدة بشكل مستقل ومستوعب بعد اهميتها، ولكن مع الاسف لم يتعرض لها الأعلام كذلك، وإنما يتعرّضون بنحو الإشارة إلى كل حكم حرجي، ويقولون: هو مرفوع من ناحية قاعدة نفي الحرج.

أجل في كتب القواعد الفقهية تبحث بشكل مستقل، ولعل أول من بحثها هو النراقي في عوائد<sup>(١)</sup>.

وهذا كله بخلافه في قاعدة لا ضرر وغيرها من القواعد المتقدمة فإنها بحثت بشكل مشبع ومستقل، إما في الكتب الاصولية أو الفقهية. وعلى أي حال الكلام في قاعدة لا حرج يقع ضمن نقاط:

---

(١) عوائد الأيام: ٥٧

- ١- مضمون القاعدة.
- ٢- مدرك القاعدة.
- ٣- المقصود من الحرج والفرق بينه وبين الضرر.
- ٤- وجه تقدم القاعدة على الأدلة الأولية.
- ٥- وهن القاعدة بكثرة التخصيص.
- ٦- هل المدار على رفع الحرج النوعي أو الشخصي؟
- ٧- هل رفع الحرج رخصة أو عزيمة؟
- ٨- هل القاعدة تعم الحكم الوضعي أيضاً؟
- ٩- تطبيقات.

### ١- مضمون القاعدة

اذا كان المقصود من قاعدة لا ضرر قد وقع فيه الاختلاف بين الاعلام بالشكل المتقدم فان المقصود من قاعدة لا حرج لم يقع فيه الاختلاف - في حدود علمنا - فالمعنى المقصود منها: نفي كل حكم يستلزم ثبوته على العباد الحرج، فوجوب الوضوء أو الغسل أو وجوب اعفاء اللحية أو حرمة كشف المرأة عورتها امام الطبيبة للفحص أو ... إذا استلزم الحرج يكون مرفوعاً.

والسبب في عدم الاختلاف هنا هو ان مدرك القاعدة يقول:  
﴿...مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَةٌ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ...﴾<sup>(١)</sup>، وعدم جعل الحرج في الدين ليس الا عبارة اخرى عن عدم تشريع الاحكام

(١) الحج: ٧٨.

المستلزم ثبوتها للحرج، ولا يحتمل ارادة معنى ثان من الآية الكريمة.

## ٢ - مدرك القاعدة

قد دلَّ على القاعدة المذكورة جملة من النصوص بعضها من الكتاب الكريم وبعضها الآخر من السنة الشريفة.  
اما الكتاب الكريم فالآية المتقدمة ﴿...مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ...﴾ واضحة الدلالة على ذلك.

كما قد يستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامْسَתُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامسحُوا بِوْجُوهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرْجٍ﴾<sup>(١)</sup>.

واما قوله تعالى في آية الصوم ﴿...وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةُ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾<sup>(٢)</sup> فلا يمكن الاستدلال به لاحتمال اختصاص قوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُم...﴾ بخصوص الصوم ولا يعم بقية الأبواب، فإنه ليس علة ليتمسك بعموم العلة في الغاء الاحتمال المذكور، بل هو حكمة، لانه لو كان علة يلزم دوران الحكم مدارها، والحال ان المسافر يلزم الإفطار حتى ولو لم يعسر عليه الصوم.

واما السنة الشريفة فيمكن الاستشهاد منها بجملة من النصوص

(١) المائدة: ٦.

(٢) البقرة: ١٨٥.

أنهاها الشیخ النراقی فی عوائدہ الی ثمانیة عشر حدیثاً<sup>(١)</sup>، بید انہ لا حاجة الی استعراضها بعد دلالة الكتاب الکریم علی ذلك.

### العقل والاجماع

وهل يمكن الاستدلال علی القاعدة المذکورة مضافاً الی الكتاب والسنۃ بالاجماع والعقل؟ کلا لا يمكن الاستدلال بذلك.

اما ان العقل لا يمكن الاستدلال به فباعتبار انه لا يرى امتناع التکلیف بالأمر الشاق، كيف وقع التکلیف بالأمر الشاق فی الشرائع السابقة، كما تشير الیه الآیة الکریمة ﴿...رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا...﴾<sup>(٢)</sup> فان الاصر عبارة عن الأمر الشاق.

وانما العقل یمنع من التکلیف بالأمر غير المقدور، ولكن المفروض ان الحرج ليس هو الامر غير المقدور وان كان ذلك یظهر من بعض-بل هو الأمر الشاق.

واما ان الاجماع لا يمكن الاستدلال به فلأنه مدرکي -لاننا نتحمل او نجزم بان مدرك المجمعین هو النصوص من الكتاب والسنۃ الشریفین-. والاجماع المدرکي ليس حجة، لأن حجية الاجماع هي باعتبار کاشفیته یداً بید عن وصول الحكم من الامام علیہ السلام، ومع وجود مدرك يحتمل استناد المجمعین إلیه لا یجزم بوصول الحكم من الامام علیہ السلام حتى يكون حجة، بل یلزم الرجوع الى المدرك وملاحظة أنه تام سندأً ودلالة أو لا.

ومن خلال هذا کله یتضح ان المدرك للقاعدة هو الكتاب والسنۃ

(١) عوائد الايام: ٥٨ - ٥٧.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

**الشريfan دون العقل والاجماع.**

ومن الغريب ما ينقل عن بعض<sup>(١)</sup>، من عدم وجود مدرك صحيح لقاعدة لا حرج، إنّه غريب بعد تصریح الكتاب الكريم بقوله: «...ما جعل عليکم في الدين من حرج...».

### ٣- المقصود من الحرج والفرق بينه وبين الضرر

قد يتصور ان المقصود من الحرج عدم القدرة على الشيء، فكل شيء لا يكون ممكناً ومقدوراً يكون حرجياً.

ولكنه مرفوض، فان المبادر من الحرج هو المشقة والضيق دون عدم القدرة، اجل ليس كل مشقة حرجاً، بل هو عبارة عن خصوص المشقة الشديدة.

والشاهد على ذلك - مضافاً الى قضاء الوجдан والتبارد - ان لازم تفسيره بمطلق المشقة كون جميع التكاليف حرجية، لأن التكليف انما كان تكليفاً باعتبار اشتتماله على الكلفة والمشقة، والا كان اباحة ولم يكن تكليفاً.

واذا سألت عن الفرق بين الضرر والحرج كان الجواب: ان الضرر هو النقص، إما في المال أو البدن أو غيرهما، فما لا يكون نقصاً لا يكون ضرراً، وهذا بخلافه في الحرج، فانه المشقة ولو لم تكن مشتملة على النقص، كالوضع بالماء البارد في الشتاء القارس، فانه قد يبلغ المشقة الشديدة من دون طرو مرض على البدن.

---

(١) اشير الى ذلك في القواعد الفقهية للشيرازي: ١٥٩.

وهكذا الحال فيما لو حصل المكلّف على مقدار من المال يساوي مقدار الاستطاعة إلى الحج، وكان بحاجة إلى شراء بيت به، فان وجوب صرفه في الحج لا يوجب الضرر بمعنى النقص، وإنما يوجب الحرج بمعنى الواقع في المشقة لا أكثر.

انه في هذين الموردين يصدق الحرج بدون الضرر.  
وقد ينعكس الامر، كما اذا أوجب الوضوء المرض كالحمى-  
بدون أن يكون ذلك حرجاً.

#### ٤ - وجه تقدم القاعدة على الأدلة الأولية

لو لاحظنا النسبة بين الأدلة الأولية وقاعدة لا حرج وجدناها العموم من وجهه، فدليل وجوب الوضوء - مثلاً - يثبت وجوب الوضوء بشكل مطلق وشامل حتى لحالة الحرج، ودليل نفي الحرج ينفي كل حكم حرجي بما في ذلك وجوب الوضوء. ومع كون النسبة هي العموم من وجهه فلماذا تقديم القاعدة على الأدلة الأولية ولا يعكس الامر؟  
وقد تقدم عند البحث عن قاعدة لا ضرر بيان عدة وجوه لتقديم  
قاعدة لا ضرر، ولعل تلك الوجوه تأتي هنا أيضاً.

إلا أن المتعيين هنا كما كان هو المتعيين في قاعدة لا ضرر - كون الوجه في التقديم هو الحكومة، فقاعدة لا حرج حاكمة بمعنى أنها ناظرة إلى الأدلة الأولية وترى ان تبيان ان تلك الأدلة الأولية لا تزيد اثبات الاحكام بشكل مطلق وشامل حتى لحالة الحرج، بل هي تختص بحالة عدم الحرج، فان الله سبحانه لم يجعل على عباده الحرج في تشريعاته ودينه.

**٥ - وهن القاعدة بكثرة التخصيص**

قد يشكل على قاعدة نفي الحرج كما أشكل بذلك في قاعدة لا ضرر-بكثرة التخصيص، فالجهاد حرجي وقد خرج وجوبه من القاعدة، فهو واجب بالرغم من كونه حرجياً، وهكذا حرمة الفرار من الزحف أو وجوب تسليم النفس للحُدُّ والقصاص و ...

وكثرة التخصيص، حيث إنّها مستهجنّة فيكشف ذلك عن ارادة معنى من القاعدة غير ما نفهمه منها لا تلزم منه كثرة التخصيص، وحيث إنّ ذلك المعنى مجهول لنا فلا يمكن الاستدلال بعد هذا بالقاعدة في شيء من الموارد.

ويرده ما تقدمت الاشارة إليه في قاعدة لا ضرر من ان الالزام بمثل هذه الأمور حيث انه عقلائي فلا يكون مشمولاً للقاعدة من البداية لأن رفع الالزام في مثل الموارد المذكورة ما دام ليس عقلائياً لما يترتب على الالزام المذكور من المصالح وحفظ النظام. فلا معنى لرفعه، فان رفعه خلاف عقلائية ثبوته، والقاعدة ناظرة الى ما يكون رفعه عقلائياً.

**٦ - هل المدار على رفع الحرج النوعي أو الشخصي؟**

الحرج تارة يكون شخصياً وأخرى نوعياً.

والمراد من الحرج الشخصي: الحرج الثابت لهذا الشخص بخصوصه أو لذاك بخصوصه، بينما المراد من الحرج النوعي: الحرج الثابت لنوع الناس، أي غالبهم. كما هو الحال في وجوب الوضوء حالة

المرض، فإنه حرجي لغالب المرضى وإن لم يكن حرجياً بلحاظ بعض المرضى.

وإذا كان المدار على الحرج الشخصي فوجوب الوضوء مثلاً لا يرتفع إلا عن ثبوت الوجوب في حقه حرجياً بالخصوص، ولا يكفي كونه حرجياً بلحاظ النوع والغالب، وهذا بخلافه بناء على ارادة الحرج النوعي، فإنه يرتفع الوجوب في حق كل مريض حتى من لم يكن ثبوت الوجوب في حقه حرجياً.

وباتضاح المقصود نعود لنطرح التساؤل: هل قاعدة لا حرج تنفي الأحكام الأولية في حالة لزوم الحرج الشخصي بالخصوص ولا يكفي لزوم الحرج النوعي، أو أنها تنفي الأحكام حالة الحرج النوعي أيضاً ولا يلزم تحقق الحرج الشخصي.

الصحيح كون المدار على الحرج الشخصي، لأن ذلك هو المتبادر والمفهوم من لسان دليل القاعدة «...ما جعل عليكم في الدين من حرج...»، والحمل على الحرج النوعي يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة.

#### ٧ - هل رفع الحرج رخصة أو عزيمة؟

إذا كان وجوب الوضوء في حق مريض حرجياً فلا إشكال في ارتفاعه بالقاعدة، ولكن لو فرض أنه تكلف واتى به بالرغم من كونه حرجياً في حقه فهل يقع منه صحيحاً؟

ان الجواب عن ذلك يرتبط بتحقيق نقطة، وهي: هل المقصود من القاعدة رفع الالزام بالوضوء دون الرخصة في الاتيان به، أو ان المقصود منها رفع الالزام والرخصة معاً؟

فعلى الأول يقال: إن الرفع في القاعدة وارد بنحو الرخصة، أي ان المكلف مرخص في ترك الوضوء مثلاً وليس بملزم به، ولكن في نفس الوقت مرخص في الاتيان به، في حين إنّه على الثاني يقال: ان الرفع وارد بنحو العزيمة<sup>(١)</sup>، اي ان المكلف ملزم بترك الوضوء - مثلاً - وليس مرخصاً في ذلك.

وقد اختار جماعة، منهم السيد اليزدي في العروة الوثقى<sup>(٢)</sup> كونه بنحو الرخصة دون العزيمة في حين اختار آخرون كونه بنحو العزيمة.

وقد يستدل على كون الرفع بنحو العزيمة دون الرخصة بوجهين:

- ١ - ما تمسك به الشيخ النائيني في خصوص مسألة الوضوء. وحاصله ان الآية الكريمة: «...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا أَصْبِعِيْدًا طَيِّبًا...»<sup>(٣)</sup> تدل على ان موضوع وجوب الوضوء هو الواجب للماء، بمعنى القادر عليه، وموضوع وجوب التيمم هو الفاقد للماء، بمعنى غير القادر عليه، فإذا فرض كون الرفع في قاعدة لا حرج بنحو الرخصة دون العزيمة فهذا يعني: أن المكلف يجوز له في حالة الحرج كلا الأمرين: التيمم والوضوء، وهو غير ممكن لأن لازمه كون المكلف واجداً للماء وغير واجد له، وهو مستحيل لكونه اجتماعاً للمتناقضين.

اما كيف يلزم كونه واجداً وغير واجد؟ ذلك باعتبار أن الوضوء

(١) المقصود من العزيمة هو الالزام والوجوب.

(٢) راجع المسألة ١٨ من فصل مسوغات التيمم.

(٣) المائدة: ٦.

إذا كان جائزًا فلازمه كونه واجدًا للماء - إذ موضوع وجوب الوضوء هو الواجد للماء كما تقدم- وإذا كان التيمم جائزًا له أيضًا فلازمه كونه فاقدًا للماء، لأن موضوع وجوب التيمم هو فقدان الماء.

وبالجملة لا يمكن ان يكون رفع الحرج بنحو الرخصة لأن لازمه التخيير بين الوضوء والتيمم في حالة الحرج، وهو غير ممكن، لأن لازم التخيير اجتماع المتناقضين، وأن المكلف واجد للماء وغير واجد له.

ويرده: ان الجمع بين المتناقضين يلزم لو فرض أننا قلنا بوجوب كلا الأمرين الوضوء والتيمم- على المكلف بنحو التعين، بمعنى انه يجب الاتيان بالوضوء بنحو التعين وبالتيمم بنحو التعين، انه آنذاك يلزم الجمع بين المتناقضين، اما إذا قلنا بوجوب كل واحد منها بنحو التخيير أي هو مخير في الاتيان بادههما- فلا يلزم المحذور المذكور، لأن الوجدان ليس موضوعاً لوجوب الوضوء بنحو التخيير، بل هو موضوع لوجوبه بنحو التعين، وهكذا بالنسبة الى فقدان، فانه موضوع لوجوب التيمم بنحو التعين، لأن ذلك هو المستفاد من الآية الكريمة، والمفروض اننا لا نقول بوجوب كل منها بنحو التعين، بل بوجوب ادھما بنحو التخيير.

٢- ان كون الرفع في قاعدة نفي الحرج بنحو الرخصة دون العزيمة يتم لو فرض اننا قلنا بان المرفوع بالقاعدة هو خصوص الالزام دون أصل الطلب والرجحان والملك، انه بناء على هذا يمكن الحكم بصحة الوضوء في موارد الحرج استناداً الى الملك والرجحان، ولكن هذا لا يمكن الالتزام به، حيث ان الدال على الملك والرجحان هو الوجوب، فإذا رفع الوجوب بقاعدة لا حرج لا يبقى ما يدل على بقاء

الملك والرجحان حتى يمكن بواسطته الحكم بصحة الوضوء. ويرده: اننا ندعى ان قوله تعالى «...ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» حيث انه وارد للامتنان على الامة الاسلامية فهو يدل على مطلبين في آن واحد: رفع الوجوب وبقاء الملك والرجحان، إذ لو كان الملك والرجحان غير باقيين لما كان رفع الحكم في موارد الحرج امتنانياً، فان رفع الحكم انما يكون امتنانياً لو كان هناك ملاك يقتضي ثبوته ولكنه يرفع من باب المانع وهو الحرج، اما إذا لم يكن له ملاك فلا قابلية لثبوته في نفسه حتى يكون رفعه امتنانياً.

وعليه فالحكم بصحة الفعل الحرجي في موارد الحرج هو المناسب. اللهم الا ان يدعى انعقاد اجماع تعبدى على عدم الصحة، كما قد يدعى ذلك في باب الوضوء وانه انعقد اجماع على عدم التخيير بين الوضوء والتيمم.

#### ٨- هل القاعدة تعم الحكم الوضعي أيضاً؟

قد يتساءل عن قاعدة نفي الحرج: هل ترفع خصوص الأحكام التكليفية أو ترفع الأحكام الوضعية أيضاً؟

ينبغي في مقام الجواب التفصيل بين ما إذا كان الحرج لازماً لخصوص الحكم التكليفي دون الحكم الوضعي فيكون المرتفع بالقاعدة خصوص الحكم التكليفي، وبين ما إذا كان لازماً للحكم الوضعي أيضاً فيكون المرتفع بالقاعدة الحكم الوضعي أيضاً. مثال الأول: إذا فرض ان امرأة كان زوجها سيئ المعاشرة بحيث يضربها دائماً ويتعامل معها اسوأ من معاملة العبيد فانه في مثل ذلك

يمكن الحكم بجواز خروجها من المنزل إلى بيت أهلها من دون استئذانه، لأن حرمة الخروج بدون اذنه تستلزم الحرج لها، ولكن هذا لا يعني زوال الزوجية التي هي حكم وضعى- فان الحرج لا يترتب على بقاء الزوجية، بل على وجوب اطاعة الزوج تكليفاً فيكون هو المرتفع دون الزوجية.

ومثال الثاني: لزوم البيع في حالات الغبن، فإنه يترتب عليه وقوع المغبون في الحرج، فيحكم بعدم لزوم البيع وجواز فسخه تمسكاً بالقاعدة.

#### ٩ - تطبيقات

- ١- رجل حصل على مال يساوي مقدار الاستطاعة للحج ولم يكن له دار سكن فهل من حقه صرف ذلك في شرائهما؟
- ٢- رجل حصل على ما يساوي مقدار الاستطاعة وكانت له دار سكن فهل من حقه شراء دار سكن ثانية؟
- ٣- هل يجوز لمن حصل على ما يساوي الاستطاعة صرف المال في شراء سيارة أو في الزواج به؟
- ٤- هل يجوز للزوجين إذا لم ينجبا الفحص لدى الطبيب أو الطبيبة، مع العلم بأن ذلك يستدعي الكشف عن العورة؟
- ٥- كثيراً ما تذهب النساء إلى الطبيبة لإجراء فحوصات عليها بالرغم من عدم وجود حاجة ملحة لها فهل يجوز ذلك؟
- ٦- إذا ثبتت بواسطة الأجهزة الحديثة أن الحمل مشوه الخلقة فهل يجوز للأم الاجهاض؟

### قاعدة نفي الحرج

- ٧- إذا حضر الرجل بعض الحفلات التي يشترك فيها الرجال والنساء وتقدمت امرأة إليه للمصافحة فهل يجوز له تقديم يده؟
- ٨- إذا كان للمكلف مكتبة أو سيارة أو دار ثانية فهل يجب عليه بيعها والحج بثمنها؟
- ٩- إذا كان للمرأة حل ذهبية لو باعوها استطاعت للحج فهل يجب عليها بيعها؟
- ١٠- الزنا محظوظ في الشريعة الإسلامية، ولكن هل يمكن الحكم بجوازه أحياناً تطبيقاً لقانون لا حرج؟
- ١١- شخص حصل على مال الاستطاعة وكان ولده بحاجة إلى زوجة فهل يجوز له صرف ذلك المال في تزويج ولده؟
- ١٢- الذبح في منى للحج يصعب في اليوم العاشر فما حكمه؟



# قاعدة اليد

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - قاعدة اليد اصل أو أمارة
- ٤ - اعتبار الجهل بالحالة السابقة في أمارية اليد
- ٥ - حالات اليد بلحاظ المقابل
- ٦ - ضابط اليد
- ٧ - اليد على المنافع
- ٨ - عموم أمارية اليد في حق صاحبها
- ٩ - تطبيقات



من القواعد التي يستفيد منها الفقيه في باب المعاملات والقضاء  
قاعدة اليد.

وقد تعرض الاصوليون الى هذه القاعدة تبعاً للشيخ الأعظم في الرسائل، حيث تعرض في نهاية مبحث الاستصحاب الى مسألة ما لو اجتمع في مورد واحد الاستصحاب وقاعدة من القواعد الأخرى و من جملة تلك القواعد التي ذكرها قاعدة اليد. فايهما المقدم؟ فهل الاستصحاب هو المقدم أو القاعدة المقابلة؟

وبهذه المناسبة تعرض بشكل مختصر الى قاعدة اليد، وجاء الاصوليون من بعده و تعرضوا على ذلك المنوال لقاعدة المذكورة.

وقد تعرض -حسب اطلاعنا- إلى هذه القاعدة قبل الشيخ الأعظم استاذه الشيخ النراقي في عوائده<sup>(١)</sup>.

---

(١) عوائد الايام: ٢٥٤.

وقد كتب بعض في هذه القاعدة رسالة مستقلة، نخص بالذكر من بينهم الشيخ الاصفهاني صاحب كتاب نهاية ال دراية، حيث ذُكر في ترجمته ذلك، ولكننا لم نرّ الرسالة المذكورة.

والكلام عن القاعدة المذكورة يقع ضمن النقاط التالية:

- ١ - مضمون القاعدة.
- ٢ - مدرك القاعدة.
- ٣ - قاعدة اليد اصل أو أماراة.
- ٤ - اعتبار الجهل بالحالة السابقة في أماراة اليد.
- ٥ - حالات اليد بلحاظ المقابل.
- ٦ - ضابط اليد.
- ٧ - اليد على المنافع.
- ٨ - عموم أماراة اليد في حق صاحبها.
- ٩ - تطبيقات.

### ١ - مضمون القاعدة

يقصد بالقاعدة المذكورة: ان من له استيلاء على شيء بحيث كان ذلك الشيء واقعاً في حوزته ويعدُّ من توابعه فذلك الاستيلاء يكون أمارة على الملكية، فمن كان لا يمتلك ثوابت يتصرف فيه تصرف المالك، أو له سيارة أو كتاب أو دار و Ashton ذلك ويتصرف في ذلك تصرف المالك بذلك بنفسه يعدُّ أمارة على ملكيته لذلك الشيء، إلا أن تقوم بينة ونحوها على الخلاف فتسقط أماراة اليد عن الاعتبار.

وبهذا نعرف المقصود من اليد، فإنه يراد بها الكنية عن

الاستيلاء وكون الشيء تحت تصرف الشخص وفي حوزته، وليس المقصود بها الجارحة الخاصة بنحو الحقيقة.

ولعل المناسبة في الاستعانة باليد للتعبير عن ذلك هي أن التصرف والاستيلاء يقع عادة باليد، بل إذا رجعنا إلى المنشأ الأقل لملكية الإنسان للأشياء وجدنا أنه الحيازة، فبحيازة الأشياء كان يستولي على الأشياء وأما العقود وسائر أسباب الملكية الأخرى فوُجِدَتْ بعد ذلك وبالتدريج - وحيث إن الحيازة تقع عادة باليد لذا صَحَّ التعبير باليد كنهاية عن الاستيلاء.

وسيأتي إن شاء الله تعالى تحديد المقصود من اليد بشكل أدق. وينبغي أن لا يغيب علينا الفرق بين قاعدة اليد وقاعدة أخبار ذي اليد، فقاعدة اليد تعني أن نفس اليد ولو بدون أخبار - أمارة على ملكية صاحبها، فمن كان ساكناً في دار ويتصرف فيها تصرف المالك فنفس ذلك أمارة ملكيته لها حتى ولو لم يخبر عن ملكه لها، وهذا بخلافه في قاعدة إخبار ذي اليد، فإن المقصود منها: أن من كانت له يد واستيلاء على شيء فإذا أخبر عن حال من أحواله ككونه طاهراً أو نجساً صُدِّقَ في ذلك وكان إخباره حجة.

والحجية في القاعدة الثانية هو الأخبار المقيد باليد دون نفس اليد، وهذا بخلافه في القاعدة الأولى، فإن الحجية هو نفس اليد دون أخبارها. كما أنه في القاعدة الأولى يكون المقصود استكشاف الملكية من خلال اليد، ولكنه في القاعدة الثانية يكون المقصود استكشاف أحوال أخرى، كالطهارة والنجاسة وأمثال ذلك.

وعلى هذا يكون الفارق بين القاعدتين من حيث الدال تارة ومن

حيث المدلول أُخرى، فان الدال في القاعدة الاولى هو نفس اليد، بينما في القاعدة الثانية هو أخبارها. والمدلول في القاعدة الاولى هو الملكية، بينما في القاعدة الثانية هو أحوال أخرى.

#### قاعدة على اليد

كما ينبغي أن لا يغيب علينا الفرق بين قاعدة اليد وقاعدة على اليد ما أخذت حتى تؤدي، فان الأولى يراد بها جعلها أمارة على الملك، بينما الثانية يراد بها جعل اليد سبباً للضمان، وهي قاعدة أخرى مستقلة.

#### ٢ - مدرك القاعدة

قد تذكر مدارك متعددة لقاعدة اليد، إلا ان أهمها: سيرة العلاء الجارية على التعامل مع صاحب اليد معاملة المالك، فمن كانت له يد على دار نتعامل معه معاملة المالك، فإذا أراد بيعها اشتريناها منه، وإذا وهبها قبلنا هبته، وإذا اجاز الدخول إليها والتصرف فيها دخلنا فيها وتصرفاً، كل ذلك من دون مطالبته بالبينة على مالكيته.  
ان عادة العلاء قد جرت على ذلك، وحيث انه لم يردع عنها فهي  
ممضة.

ان المدرك المهم هو هذه السيرة.

واما الاجماع المدعى على القاعدة فهو محتمل المدرك، حيث يحتمل استناده الى السيره المذكورة أو غيرها، وقد تقدم في قاعدة نفي الحرج عدم حجية الاجماع في حالة احتمال كونه مدركيأً.  
وأما الاخبار المستدل بها على القاعدة المذكورة فهي وان كانت كثيرة ولا يخلو بعضها من وجاهة، إلا انه ليس لها اطلاق يمكن التمسك

به في موارد الشك، وإنما تدل على قاعدة اليد في الجملة وعلى نحو القضية الموجبة الجزئية.

هذا مضافاً إلى أنه لا يستفاد منها حجية قاعدة اليد بنحو التأسيس في مقابل السيرة العقلائية، بل الظاهر منها ورودها كارشاد إلى السيرة العقلائية، ومعه فلا يمكن أن يستفاد منها أكثر مما يستفاد من السيره العقلائية.

ونذكر تبركاً بعض تلك الأخبار.

أ - رواية حفص بن غياث عن أبي عبدالله ع: «قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال: نعم. قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره. فقال أبو عبدالله ع: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم. فقال أبو عبدالله ع: فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تتقول بعد الملك هو لي، وتحلف عليه ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال ع: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق»<sup>(١)</sup>.

ب - صحيحة عثمان بن عيسى وحمد بن عثمان عن أبي عبد الله ع في حديث فدك: إن أمير المؤمنين ع قال لأبي بكر: أتحكم فيما يخالف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا. قال: فإن كان في يد المسلمين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ح ٢.  
وأغا عربنا بالرواية دون الصحاح أو المونقة باعتبار امكان الخدشة في سندها من ناحية القاسم بن يحيى - فان الكليني رواها عن علي بن ابراهيم عن أبيه وعلي بن محمد القاساني جيعاً عن القاسم بن يحيى عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث - حيث لم تثبت وثاقته الا بناء على وثاقه كل من ورد في اسناد كامل الزيارة. واما بقية رجال السنن فهم ثقات.

شيء يملكونه ادعى أنا فيه من تسأل البينة؟ قال: إياك كنت أسائل البينة على ما تدعى على المسلمين. قال: فإذا كان في يدي شيء فادعنى فيه المسلمون تسألني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حياة رسول الله ﷺ وبعده...»<sup>(١)</sup>.

حيث تدلّ على أن من بيده شيء لا يطالب بالبينة وإنما يطالب بها غيره، وهذا لا وجه له إلا حجية اليد.

ج - صحيحة العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله عن مملوك ادعى أنه حرّ ولم يأت ببينة على ذلك اشتريه؟ قال: «نعم»<sup>(٢)</sup>. فإنه لا وجه لجواز شرائه ورفض دعواه الحرية الاحادية يد البائع.

د - موثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة. قال: «ما كان من متع النساء فهو للمرأة، وما كان من متع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له»<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق ح ٢.

وقد روى الحرّ الحديث المذكور عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن أبيه عن ابن أبي عمر عن عثمان بن عيسى ومحمّاد بن عثمان. والكلّ ثقات.

(٢) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب بيع الحيوان ح ١.

وقد روى الحديث الشيخ الطوسي بسنده إلى الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم، وحيث أن سند الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح - كما يتضح من خلال مراجعة مشيخة التهذيب - وبقية الرجال ثقات فالرواية صحيحة.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج ح ٢.

واما كانت موثقة باعتبار اشتغال سندها على علي بن الحسن بن فضال الذي هو فطحي.

فإن جملة «ومن استولى على شيء منه فهو له» واضحة الدلالة على حجية اليد.

وهناك روايات أخرى يمكن الاستشهاد بها على قاعدة اليد أعرضنا عن ذكرها خوف الملل.

ومجموع الروايات المذكورة كما ترى- يدل على حجية اليد في الجملة ولكن لا اطلاق لها يمكن الركون اليه في موارد الشك. وهذه نقطة لها تأثيرها على ما يأتي من أبحاث.

والخلاصة: المهم في الدليل هو السيرة العقلائية المتقدمة.

#### نكتة السيرة

والاعلام بعد تسليمهم لهذه السيرة وقع كلام بينهم في تحديد النكتة الفنية التي لأجلها بنى العقلاط على امارية اليد.

فالشيخ النائيني اختار ان ذلك من جهة الغلبة، أي بما ان الغالب في أصحاب الأيدي كونهم ملائكة وليسوا غاصبين لذا يبني العقلاط على امارية اليد ودلالتها على الملكية<sup>(١)</sup>.

بينما اختار الشيخ العراقي ان ذلك من باب كون قاعدة اليد وظيفة عملية يرجعون اليها في ظرف الجهل بالواقع، فإن العقلاط كما لهم أمر يرجعون اليها من باب كونها كاشفة عن الواقع، كما هو الحال في خبر الثقة وبقية الامارات كذلك لهم أمر يرجعون اليها عند استثار الواقع من باب ان استقامة نظام معاملاتهم لا تتم إلا بذلك، فيبنون عليها من باب كونها وظيفة عملية ظرف الجهل بالواقع<sup>(٢)</sup>.

(١) فوائد الاصول ٤:٦٠٣.

(٢) نهاية الأفكار الجزء الثاني من القسم الرابع: ٢١.

والشيخ الأعظم في الرسائل أشار في كلامه إلى كلتا النكتتين المذكورتين فقال: إن من المحتمل تمسك العقلاء باليد من باب الغلة ومن المحتمل كونه من باب الوظيفة العملية، ثم رجح في نهاية كلامه كون النكتة هي الغلة<sup>(١)</sup>.

وللسيد الشهيد في بحوثه كلام مجمل قد يلتئم مع الغلة أكثر، حيث ذكر أن العقلاء يبنون على اليد من جهة كاشفية الاستيلاء الخارجي عن الاستيلاء التشريعي الذي هو عبارة أخرى عن الملكية<sup>(٢)</sup>. وثمرة الاختلاف في النكتة الفنية تظهر في البحث الآتي ان شاء الله تعالى.

### ٣- قاعدة اليد أصل أو امارة

وقع كلام بين الباحثين عن قاعدة اليد في أنها أصل أو امارة. والثمرة لهذا البحث تظهر في التعرّف على نكتة تقدم اليد على الاستصحاب عند اجتماعهما في مورد واحد.

وبتعبير أوضح: إن الأعلام اتفقت كلمتهم على تقدم اليد على الاستصحاب، وإنما الكلام في تحقيق النكتة الفنية لذلك. وقبل تحقيق تلك النكتة لابد من استذكار الفرق بين الامارة والأصل.

والمعروف في التفرقة بينهما أن ما جعل حجة من حيث جهة الكشف والطريقة الثابتة له فهو امارة، وما لم يجعل حجة من هذه

(١) فرائد الأصول، الطبعة القدية الحشة بجوashi رحمت الله: ٤٠٩.

(٢) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٢: ١٠٤.

الجهة بل جعل حجّة من حيث كونه وظيفة عملية عند عدم وجود كاشف معتبر عن الواقع فهو أصل.

وفي ضوء هذا نقول: الصحيح كون اليد حجّة من حيث الامارية لأنّ مهم الدليل على حجيتها هو السيرة العقلائية، وأما الأخبار فهي - كما قلنا - واردة لتأكيد السيرة العقلائية وليس في صدد بيان مطلب جديد، وواضح. أن العقلاً يعتبرون اليد حجّة من حيث كشفها الغالب عن الملكية، وليس لحجيتها بعيداً من باب كونها وظيفة عملية عند الجهل بالواقع، فإن القضايا التعبدية بعيدة عن الحياة العقلائية وإن اصرّ على امكان ذلك الشيخ العراقي، وقال ما نصّه: «لأن العقلاً كما لهم أمور يرجعون إليها لكونها كاشفة عن الواقع، كذلك لهم أمور يرجعون إليها عند استثار الواقع، باعتبار كونها وظيفة عملية في ظرف الجهل بالواقع»<sup>(١)</sup>.

وعلى أي حال إذا قلنا بأن اليد امارة فوجه تقدمها على الاستصحاب واضح، وإذا قلنا بكونها أصلاً فأيضاً يلزم تقديمها، من جهة أنه لو لم تقدم يلزم أن لا يبقى لها مورد للجريان؛ إذ ما من مورد تجري فيه اليد عادة إلا ويوجد استصحاب يجري إلى جانبها يثبت من خلاله عدم ملكية صاحب اليد، فإن صاحب اليد على العين غالباً ما هو مسبوق بعدم مالكيته، بمعنى أنه لم تكن العين مملوكة له من القديم وإنما كانت ملكاً لغيره، فإذا شك في انتقالها إليه استصحاب عدم مالكيته.

(١) نهاية الأفكار الجزء الثاني من القسم الرابع : ٢١

وإذا لم يبق مورد لليد بدون جريان الاستصحاب إلى جانبها يلزم من ذلك اختلال النظام، لأنه إذا أردنا أن نشتري داراً أو غيرها من شخص فنحتمل عدم كونه مالكاً ومن ثم يلزم عدم صحة الشراء منه، وهذا هو اختلال النظام الذي أشارت له رواية حفص بن غياث المتقدمة بقولها:

«لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

وهذا المعنى أو قريب منه هو الذي أشار له الشيخ الأعظم بقوله: «وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضاً مقدمة على الاستصحاب وان جعلناه من الامارات الظنية، لأن الشارع نص بها في مورد الاستصحاب. وان شئت قلت: ان دليله أخص من عمومات الاستصحاب»<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - اعتبار الجهل بالحالة السابقة في امارية اليد

اذا كان شخص يسكن داراً بحيث كان صاحب يد عليها فتارة يجهل الحال السابق لليد وأخرى تعرف الحالة السابقة.

وقد يذكر للحالة الثانية عدّة شقوق نشير إلى اثنين منها:

١- ان تكون اليد سابقاً يد امانية أو غصبية أو يد اجارة أو نحو ذلك ثم احتمل تحولها الى يد ملك، بأن نفترض ان شخصاً كان يسكن داراً في زمن سابق بنحو الاجارة واحتمل شراؤه لها بعد ذلك، وهكذا لو فرض انه كان غاصباً لها فيما سبق أو كانت في يده أمانة واحتمل شراؤه لها بعد ذلك، انه في مثل هذه الحالة التي يعلم بأن اليد فيها

(١) فرائد الأصول، الطبع القديم: ٤٠٩.

سابقاً لم تكن يد ملك واحتمل تحولها إلى يد ملك بعد ذلك هل تكون اليد فيها امارة على الملكية؟

٢ - أن يعلم بكون الدار سابقاً وقفأً، واحتمل عروض بعض المسوغات لبيعها، وصاحب اليد اشتراها وصار مالكاً لها بسبب عروض تلك المسوغات.

وبعد هذه الفهرسة للحالات نقول :

اما إذا كان الحال السابق لليد مجهولاً - بأن رأينا شخصاً يسكن داراً ولا نعرف الحال السابق لليد، فنتحمل أنه توارثها أباً عن جد أو اشتراها من مالكها الشرعي، ونتحمل في نفس الوقت أن وصولها إليه لم يكن شرعاً بل نتيجة غصب ونحوه - فذلك هو القدر المتيقن من سيرة العقلاء على التمسك باليد.

واما الحالة الثانية فقد فرضنا لها شقين:

### الشق الأول

اما بالنسبة إلى الشق الأول فالمناسب الحكم بعدم حجية اليد لا لأجل استصحاب الحال السابق لليد، كما حاول ذلك الشيخ النائيني<sup>(١)</sup> حيث ذكر ان اليد ما دامت غاصبة سابقاً فيجري استصحاب بقائها على كونها غاصبة، ومع ثبوت حال اليد الآن بسبب الاستصحاب وكونها غاصبة لا معنى للتمسك باليد، فإن التمسك بها فرع الشك والجهل بحالها، والمفروض معرفة حالها وكونها غاصبة. وهكذا الحال لو كانت يد امانة سابقاً أو يد اجراء، فإنه يجري استصحاب الحال

(١) فوائد الأصول ٤: ٦٠٥.

السابق، وبه يتضح حال اليد الآن.  
هكذا ذكر الشيخ النائيني.

والمناسب ان يقال في توجيهه عدم حجية اليد في الشق المذكور بدلاً عما ذكره الشيخ النائيني: ان الدليل المهم على حجية اليد ليس إلا السيرة العقلائية، واما الأخبار فهي واردة كمؤكدة للسيرة العقلائية لا أكثر، مضافاً إلى انه ليس لها اطلاق يمكن التمسك به في حالات الشك.  
واذا كانت السيرة العقلائية هي الدليل المهم فحيث انها دليل لبي وليس لفظياً ذا اطلاق ليتمكن من الاقتصار على القدر المتيقن،  
وهو فيما اذا كان الحال السابق لليد مجهولاً.

وعليه فلا حاجة إلى بيان الميرزا النائيني، بل هو قابل للتأمل باعتبار ان لازمه: عدم امكان التمسك باليد في أي مورد من الموارد، لجريان استصحاب عدم تحقق الملكية والنقل والانتقال إلى صاحب اليد في جميع الموارد على ما تقدمت الاشارة إليه سابقاً.

#### وجه الاعتماد على السننات

ومن هنا يتضح الوجه في قبول الاعلام لسنادات الایجار، فإنه لو فرض ان شخصاً كان يسكن داراً ويُدعى أنها له، وتقدم شخص ثانٍ إلى الحاكم يُدعى ان الدار ملك له وأنه آجرها لصاحب اليد الفعلية، وكان له سند يشهد باليجار، انه في مثل هذه الحالة تطرح اليد ولا يعارض أهمية لها، ويؤخذ بسند الایجار ويحكم بكونها ملكاً للمدعى صاحب السنن.

ومن خلال بياننا السابق اتضح الوجه للحكم المذكور؛ ان ذلك من جهة ان اليد اذا كانت سابقاً يد ايجار فلا تكون حجة في اثبات الملك

فعلاً، من جهة عدم الجزم بانعقاد السيرة على الأخذ باليد والحكم على طبقها، وذلك يكفي في اسقاطها من الاعتبار، ومع عدم حجيتها يبقى استصحاب الملك السابق أو الإيجار السابق بلا معارض فيؤخذ به.

### الشق الثاني

#### هذا كله في الشق الأول.

واما الشق الثاني، وهو فيما اذا كانت الدار سابقاً وفقاً - فيمكن أن تتصوره بشكلين:

- أ - ان يعلم بأن اليد حينما طرأت على الدار طرأت عليها وهي وقف، بأن يفرض ان صاحب اليد استأجر الوقف، ولكننا نحتمل بعد ذلك طرو أحد المسوغات لبيع الوقف فاشتراها من له حق بيعها.
- ب - ان لا نجزم بكون الدار وفقاً حين طرو اليد عليها، بل نحتمل بطلان الوقف أولاً بأحد الأسباب الشرعية، ثم شراء صاحب اليد لها بعد ذلك.

اما الشكل الأول في ينبغي أن يكون واضحاً عدم حجية اليد لنفس النكتة المتقدمة وهي: عدم الجزم بانعقاد السيرة على الأخذ باليد، لأن حال اليد سابقاً معلوم وهو كونها يد إيجار للوقف مثلاً، ويشك في انقلابها عن ذلك فيدخل ذلك في الشق الأول، ولا يوجد فارق معه ويكون حكمه حكمه.

واما بالنسبة إلى الشكل الثاني فقد اختار فيه السيد اليزدي - في كتاب القضاء من ملحقات العروة الوثقى - الحكم بامارية اليد على الملكية وعدم انتزاع الدار من صاحب اليد وتسليمها إلى أرباب الوقف. وقد قيل باحتمال أخذه لهذا الحكم من استاذه السيد محمد باقر

الاصفهاني الشفتي، حيث اشتهر عنه هذا الحكم في اصفهان<sup>(١)</sup>. وقد قيل في توجيه حجية اليد في مثل ذلك بأنه لا مانع من الأخذ باليد سوى استصحاب بقاء الدار وقفًا وعدم انتقالها ملكاً إلى صاحب اليد بيئد أن هذا المقدار لا يقف أمام حجية اليد والا لزم عدم حجية اليد فيسائر الحالات أيضاً، لأن استصحاب بقاء الدار على ملك مالكها السابق على صاحب اليد يجري ويقف أمام اليد، وإذا كان مثل هذا الاستصحاب لابد من طرحة وعدم وقوفه أمام اليد يلزم مثل ذلك في استصحاب بقاء الدار على وقفها السابق.

ويرده: أنه في الحالات المتعارفة لليد حيث يبني العقلاء على التمسك باليد فيكون ذلك موجباً لحجيتها ومن ثم لسقوط الاستصحاب المقابل لها عن الاعتبار، وهذا بخلافه في محل كلامنا، فإنه لا يحرز انعقاد السيرة على التمسك باليد لتوقف بذلك حائلاً أمام الاستصحاب. والخلاصة من كلّ ما تقدم: إن المقدار الذي يجزم بانعقاد السيرة فيه على امارة اليد هو فيما اذا كان الحال السابق لليد مجهولاً ولا يجزم بانعقادها فيما سوى ذلك.

#### ٥ - حالات اليد بلحاظ المقابل

اذا كان شخص يسكن داراً مثلاً وكانت تحت يده وتصرفه فقد قلنا سابقاً: ان يده تكون امارة على الملكية لو فرض ان الحال السابق لليد مجهول. وهذا واضح.

---

(١) نهاية الأفكار الجزء الثاني من القسم الثاني: ٢٥.

ومن هنا سوف نفترض في بحثنا لهذه النقطة ان الحال السابق لليد مجهول وبعد تحقق الجهل نقول:

تارة يفترض عدم وجود من يدّعى ملكية الدار في مقابل صاحب اليد كما لا توجد بيّنة أو إقرار يتنافى وملكية صاحب اليد. وفي مثل هذه الحالة لا اشكال في حجية اليد واماريتها على الملكية.

مضافاً إلى دخول المورد تحت قاعدة الدعوى بلا منازع، فإن كل من ادعى شيئاً ولا منازع له قبلت دعواه لجريان السيرة العقلائية المضادة شرعاً على ذلك.

وثانية يفترض وجود من يدّعى ملكية الدار بالفعل. وفي مثل ذلك ان كانت للمدّعى بيّنة دفعت له الدار وإنّما بقيت في يد صاحب اليد.

وثالثة يفترض قيام الحجّة على كون الدار ملكاً فيما سبق لشخص آخر غير صاحب اليد من دون ان يثبت بتلك الحجّة انتقال الدار من مالكها السابق إلى صاحب اليد بأحد النوائل، كما لو فرض ان البيّنة شهدت بأن الدار كانت فيما سبق ملكاً لشخص آخر غير صاحب اليد، أو فرض ان الحكم كان يعلم بذلك، أو فرض ان نفس صاحب اليد أقر بذلك.

ويلزم أن نفترض ان ذلك الغير السابق يدّعى ملكية الدار الآن - وإن كانت اليد ثابتة بلا منازع وتثبت الملكية بلا كلام - إلا أنه يدعىها من دون وجود حجّة له، لأن الحجّة تشهد بالملك السابق لا أكثر<sup>(١)</sup>.

(١) لا يقال : انه بناء على هذا يكون الحال السابق لليد معلوماً فلا تكون حجّة على الملك كما تقدّم سابقاً بلا حاجة الى استئناف بحث جديد.  
فإنه يقال: المقصود من الحال السابق كون اليد اجرة أو غصباً مثلاً، وفي المقام لم نفترض

وفي هذه الحالة لا يَبْعَد من التفصيل بين اقرار صاحب اليد وغير ذلك.

فعلى تقدير قيام البَيِّنَة أو علم الحاكم بأن الدار كانت سابقاً لشخص آخر ويحتمل انتقالها إلى صاحب اليد فلا إشكال في امارية اليد والحكم على طبقها بملكية.

والوجه: انعقاد السيرة على ذلك، فإن من يشتري داراً من غيره كثيراً ما يعلم ان تلك الدار كانت مملوكة لانسان آخر ثالث، وبالرغم من علمه يقدم على شرائها حتى مع دعوى المدعى المالك سابقاً ملكيتها فعلاً. واستصحاب بقاء ملك السابق لا ينفع بعد جريان قاعدة اليد.

واما على تقدير اقرار صاحب اليد بكونها سابقاً ملكاً لفلان، ونفترض ان ذلك الغير السابق يدعىها بالفعل، في حين أنّ صاحب اليد يدعى انتقالها إليه من المالك السابق فالمشهور اختار ان الدار تنزع من ذي اليد وتسلم إلى المدعى، لأنّه بإقراره تنقلب الدعوى ويصير المدعى منكراً والمنكر مدعياً.

#### الاشكال من ناحية فدك

ثم إنّه على الرأي المشهور القائل بانقلاب صاحب اليد مدعياً في حالة اقراره بالملك للمالك السابق فيما اذا كان المالك السابق مدعياً للعين- يرد اشكال حاصله: ان الخليفة الأول ادعى ان النبي ﷺ لا يورث، وأنّ فدكاً ينبغي أن لا تكون ارثاً للزهراء ظاهرلا بل فيئاً لجميع المسلمين، إلا إذا أقامت -سلام الله عليها- شهوداً على ان النبي ﷺ قد

---

ذلك، بل افترضنا أنها ليست مالكة سابقاً، وهذا لا يؤثر على حجية اليد، وإن لم تكن لدينا يد حجة.

انحلها إياها في حياته فأنه يحكم بكونها ملكاً لها، وإنما لا حق لها.  
وفي هذا المجال اعترض أمير المؤمنين عليه السلام بأن الزهراء عليها السلام  
مادامت صاحبة يد على فدك فلماذا مطالبتها بالبينة، فإن صاحب اليد لا  
يطلب بالبينة.

فقد ورد في احتجاج الطبرسي وشرح المعزلي<sup>(١)</sup>: «فقال أبو بكر:  
هذا فيء المسلمين، فإن أقامت شهوداً أن رسول الله عليه السلام جعله لها وإنما  
لا حق لها فيه.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أبو بكر أتحكم فيما بخلاف حكم الله  
في المسلمين؟  
قال: لا.

قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ثم ادعى أنا فيه،  
من تسأل البينة؟  
قال: إياك أسأل البينة.

قال: فما بال فاطمة سألتها البينة على ما في يدها وقد ملكته في  
حياة رسول الله عليه السلام وبعد ذلك، ولم تسأل المسلمين بيته على ما أدعوا  
شهوداً، كما سألتني على ما ادعى عليهم؟  
فسكت أبو بكر فقال عمر: يا علي دعنا من كلامك فانا لا نقوى  
على حجتك، فإن أتيت بشهود عدول، وإنما فهو فيء المسلمين لا حق لك  
ولا لفاطمة فيه...».

ان الزهراء عليها السلام كانت تعترف بأن فدكاً كانت للنبي عليه السلام، ومع

---

(١) الاحتجاج ١: ١٢١، وشرح ابن أبي الحديد ١٦: ٢٧٤.

اعترافها بكونها للنبي ﷺ فهي تدعى انتقالها منه إليها وأنه وهبها إياها، وبذلك تصير مدعية للهبة فلتزمها البيينة، ومع عدم البيينة لها ينبغي أن تبقى على ملك النبي ﷺ، وحيث أنه لا يورث ينبغي أن تنتقل فيئاً لل المسلمين. إذن كيف يقول أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَفَافُ إن الزهراء عَلَيْهِ الْكَفَافُ مادامت صاحبة يد فلا معنى لمطالبتها بالبيينة؟

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن شخصاً لو دفع إلى ثان قطعة قماش مثلاً و خاطها الثاني و لبسها فترة طويلة من الزمن وكان يتصرف فيها تصرف الملاك، ثم بعد فترة مات الأول، فهل يحق للوصي مطالبة الثاني بقطعة القماش فيما إذا كان الثاني يدعى أن الأول ملكها إياها؟ كلام لأن الثاني بسبب يده الثابتة ز من المالك السابق و سكوته عن ذلك بل و أمضائه لا يتحول إلى مدعٍ، وإنما يكون المدعى هو الوصي، كيف لا ونحن نعرف أن المدعى هو من اذا سحب نفسه و سكت اغلقت الدعوى، وهذا الضابط ينطبق على الوصي، فإنه لو سكت اغلقت الدعوى.

ولا يخفى أن جوابنا هذا يرجع إلى ما حاصله: ان إقرار صاحب اليد إنما يقلبه إلى كونه مدعياً فيما لو فرض ان الطرف الثاني الذي يدعى عدم تملك العين لصاحب اليد هو المالك نفسه أو ورثته دون ما إذا كان هو الوصي كما في المقام - فإن الخليفة الأول ليس هو المالك لفديك سابقاً وليس هو الوارث للنبي ﷺ، بل أقصى ما يمكن تسليمه هو كونه وصياً، والوصي لا يقبل منه ما يدعى في مقابل اليد الفعلية، بل السيرة منعقدة على حجية اليد، ولا أقل تكفياناً قصة المنازعة في فدك هذه، ولا يتسجل بسببها اشكال على المشهور، فإن كلام المشهور ناظر إلى حالة ما إذا كان الطرف المقابل لليد هو المالك نفسه دون

الوصي عنه خصوصاً وان الوصي - حسب الفرض - لا يدّعى عدم حصول التمليل من قبل المالك لصاحب اليد، بل أقصى ما يقوله: اني لا اعلم بحصول الانتقال، وعدم العلم بالانتقال لا يقف أمام اليد الفعلية. وان شئت قلت: ان المدعى اثما يطلب منه البيتة لو كان له طرف ينكر دعواه ووإلا كان المورد من قبيل الدعوى بلا منازع التي هي مقبولة بلا حاجة إلى اثبات - والمفروض ان الخليفة الأول لم يكن منكراً، وانما يدّعى عدم العلم لا العلم بالعدم.

واذا قيل: المهم صدق عنوان المدعى عليه ولا يلزم صدق عنوان المنكر.

كان الجواب: ان الخليفة الأول لا ينطبق عليه عنوان المدعى عليه،  
بل النبي ﷺ هو المدعى عليه النحلة.

على انا لو تنزلنا وسلمنا ان دعوى الوصي كدعوى الميت  
الوصي باعتبار انه اعرف بحاله فذلك يتم فيما لو كان الوصي قد  
نصبه الميت دون ما لو لم ينصبه الميت، وانما تم نصبه بعد ذلك  
لاتفاق المسلمين على بيعته بعد النبي ﷺ كما هو المعروف لدى  
ال العامة.

## ٦ - ضابط اليد

بعد أن عرفنا ان اليد اマارة على الملك للسيرة العقلائية يجدر ان  
نحدد المقصود من كون الشيء تحت اليد.  
انه لا يقصد جزماً كون الشيء مقبوضاً باليد، كقبض القلم  
والدينار للجسم بتحقق اليد في مثل السيارة والدار عرفاً، والحال انها

ليست مقبوسة باليد.

وكذلك لا يكفي كون الشيء واقعاً تحت القدرة بحيث يقدر على التصرف فيه كيف شاء، للجزم عرفاً بعدم تحقق اليد على الشيء بمجرد القدرة، وإنما كان رئيس كل دولة ذا يد على جميع ما في الدولة من أشياء، لأنَّه قادر على التصرف فيها كيفما شاء.

ولايُكفي أيضاً وقوع الشيء في حوزة الإنسان من دون أن يعُد من توابعه، كما هو الحال في الوكيل الذي وكل في التصرف في شيء كيُفما أحبَّ، فإِنَّه حتى لو تصرف فيه لا يكون صاحب يد عرفاً، لأنَّ الشيء لا يعودُ من توابعه.

وعليه فلا يبعد أن تكون اليد عبارة عن تصرف الشخص في شيء ووقوعه في حوزته بحيث يعودُ من توابعه عرفاً.  
ويبقى الرجوع إلى العرف هو الميزان الأساسي لتشخيص صدق اليد وعده، فمن بيده مفتاح الدار مع سكن الغير فيها لا يصدق كونه صاحب يد عليها، بخلاف ما إذا لم تكن مسكونة.

## ٧ - اليد على المنافع

تارة يفرض أن اليد تتعلق بالعين، وهذا ما تقدّم الحديث عنه وقلنا ان السيرة قد انعقدت على كونها امارة على الملك، وأخرى تتعلق بالمنفعة، وهذا قد وقع البحث عنه في كونها امارة على الملك أو لا.  
مثال ذلك: ما اذا كان شخص يسكن داراً وعلمنا بعدم كونه مالكاً للعين، بئْدَ اثْنَا كَتَنَا نحتمل كونه مالكاً للمنفعة باجارة ونحوها فهل يحکم بملكيته لها تمسكاً بamarie اليد؟

يمكن أن يقال: ان القدر المتيقن من سيرة العقلاء هو اثبات ملك العين باليد، واما ملك المنافع مستقلأً عن العين فهو مشكوك فيقتصر على القدر المتيقن.

أجل اذا كان المتصرف مسلماً حمل تصرفه على كونه تصرفأً صحيحاً، فلو آجر الدار أو أغارها حمل ذلك على الصحة، بيد ان هذا مطلب آخر، وكلامنا في اثبات ملكية المنفعة بنفس اليد بدون اخبار ولا غيره من القواعد الأخرى.

والثمرة تظهر فيما لو فرض - مثلاً - ان شخصاً كان يسكن داراً نعلم بعدم ملكيته لها، ونفترض انه لو كان مالكاً للمنفعة فهو راض جزماً بالسكن في الدار، ولكننا نشك في ملكيته لها، ونحتمل انه أبيع له السكن فقط على وجه لا يحق له إباحة ذلك لغيره.

ثم إنه بعد عدم الجزم بانعقاد السيرة على الحكم بملكية المنفعة لأنطيل البحث عن امكان تصور تعلق اليد بالمنافع والاشكال على ذلك، بدعوى ان المنافع ليس لها وجود فعلى لتعلق به اليد، وانما توجد بالاستيفاء شيئاً فشيئاً.

#### ٨- عموم امارية اليد في حق صاحبها

تارة يفرض ان الانسان صاحب يد على شيء ويشك الغير في مالكيته، وأخرى يفرض ان صاحب اليد نفسه يجد في بيته أو صندوقه شيئاً ويشك انه له أو لا، ففي مثل ذلك هل يحكم بملكية صاحب اليد لما يجده في حوزته؟

قد يقال بعموم دليل حجية قاعدة اليد وهو السيرة العقلائية لذلك

بتقريب ان العقلاء انما يحكمون بامارية اليد فيسائر الموارد من باب غلبة كون ما تحت اليد ملكاً لصاحبها، ومن النادر أن يكون غاصباً وواضح ان هذه النكتة تعمّ المقام أيضاً، فإن الغالب كون ما في صندوق الانسان أمراً راجعاً اليه وخاصةً به وليس راجعاً الى الغير، لبعد ان يضع غير صاحب الصندوق فيه شيئاً. أجل إذا كان الصندوق مُعداً لوضع أشخاص متعددين فيه أشياءهم فلا يحكم باختصاص الشيء بصاحب الصندوق.

ان هذا التفصيل اذا سُلم فيها وإلا فيمكن التمسك بصحيحة جميل بن صالح: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً. قال: يدخل منزله غيره؟ قلت: نعم كثير، قال: هذا لقطة. قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً؟ قال: يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً قلت: لا. قال: فهو له»<sup>(١)</sup>.

## ٩ - تطبيقات

١ - اذا كان شخص صاحب يدٍ على شيء وادعاه غيره فما هو الموقف؟

٢ - اذا كان شخص صاحب يدٍ على شيء، وكان يعترف انه ليس له وتداعاه اثنان، كل واحد منهما يقول: هو لي، فما هو الموقف في حالة تصديق صاحب اليد لأحدهما، وما هو الموقف في حالة سكوته وعدم تصديقه لأحدهما؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب اللقطة ح ١.

- ٣ - اذا كان شخص يسكن داراً وقال هي ملكي، فقبولنا لقوله  
يدخل تحت أي قاعدة؟
- ٤ - اذا كان شخصان يسكنان داراً، فتارة يدعىها أحدهما، وأخرى  
يدعىها كلاهما، وثالثة يدعىها شخص ثالث غيرهما. ما هو الموقف في  
هذه الحالات؟
- ٥ - إذا كان شخص كافر يدعى أن شيئاً معيناً ملك له فأي قاعدة  
يمكن تطبيقها لاثبات ملكه؟
- ٦ - اذا اختلف المسلم والكافر في دعوى ملكية شيء فعلى طبق  
قول أيهما يحكم؟
- ٧ - اذا كان شخص يبيع لحاماً شك انه مذكى أو لا فبماذا نحكم،  
وعلى طبق أي قاعدة؟
- ٨ - اذا دخلنا دار شخص، وقال: ان هذا المكان من الدار نجس  
فهل يحكم بحجية ما يقول ولأي قاعدة؟

تم ب توفيق الله سبحانه مراجعة  
كتابنا المذكور في مدينة قم المقدسة  
يوم ٢١ / جمادي أول / ١٤١٧ هـ  
باقر الايراني



## فهرس الكتاب

|    |   |
|----|---|
| ٩  | المدخل  |
| ٩  | مدى أهمية البحث عن القواعد الفقهية .....                  |
| ١٠ | تاريخ البحث في القواعد الفقهية .....                      |
| ١٣ | القاعدة الفقهية والفارق بينها وبين القاعدة الأصولية ..... |
| ١٥ | المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية .....                    |
| ١٦ | ما به الاشتراك والامتياز .....                            |
| ١٦ | القواعد الفقهية لا تتحصر في عدد معين .....                |
| ١٩ | قاعدة لاتعاد .....  |
| ٢٢ | ١- مضمون القاعدة .....                                    |
| ٢٢ | ٢- مدرك القاعدة .....                                     |
| ٢٥ | ٣- عدم شمول القاعدة للعامد .....                          |
| ٢٥ | ٤- هل تختص بالناسي .....                                  |
| ٢٦ | ٥- هل تعُّمُ الجاهل بكل أقساميه .....                     |

|  |           |
|--|-----------|
| ٦-معدورية العاًم في بعض الحالات .....      | ٢٨        |
| ٧-هل تختص القاعدة بحالة الفراغ .....       | ٢٨        |
| ٨-عموم القاعدة لحالة الزيادة .....         | ٢٩        |
| ٩-نكتة عدم الإشارة إلى بعض الأركان .....   | ٣٠        |
| ١٠-ما المراد بالظهور .....                 | ٣١        |
| ١١-هل تعم القاعدة المowanع .....           | ٣٢        |
| ١٢-تطبيقات على ضوء قاعدة لاتعاد .....      | ٣٣        |
| <b>قاعدتا الفراغ والتجاوز .....</b>        | <b>٣٥</b> |
| ١-مضمون القاعدتين .....                    | ٣٨        |
| ٢-مدرك القاعدتين .....                     | ٣٩        |
| ٣-قاعدة واحدة أو قاعدتان .....             | ٤٣        |
| ٤-عموم القاعدتين لغير الصلاة والوضوء ..... | ٤٨        |
| ٥-استثناء الوضوء من قاعدة التجاوز .....    | ٤٩        |
| ٦-هل يعتبر الدخول في الغير .....           | ٥٣        |
| ٧-ما المراد من الغير .....                 | ٥٦        |
| ٨-احتمال الالتفات .....                    | ٦٦        |
| ٩-تطبيقات .....                            | ٦٨        |
| <b>أصلالة الصحة .....</b>                  | <b>٧١</b> |
| ١-المقصود من القاعدة .....                 | ٧٤        |
| ٢-الفرق بينها وبين قاعدة الفراغ .....      | ٧٤        |
| ٣-مدرك القاعدة .....                       | ٧٦        |
| ٤-هل يشترط العلم بالصحة والفساد .....      | ٧٨        |

|     |  |
|-----|--|
| ٧٩  | ٥- هل تختص بحالة الشك في وجود المانع .....       |
| ٨٠  | ٦- يلزم احراز وقوع الفعل الجامع .....            |
| ٨٠  | ٧- الصحة عند الفاعل أو عند الحامل .....          |
| ٨٢  | ٨- تطبيقات .....                                 |
| ٨٥  | <b>قاعدة لا ضرر .....</b>                        |
| ٨٩  | ١- مضمون القاعدة .....                           |
| ٨٩  | ٢- مدرك القاعدة .....                            |
| ٩٤  | ٣- اختلاف صيغة الحديث .....                      |
| ١٠٠ | ٤- الجمع في الرواية أو في المروي .....           |
| ١١٢ | ٥- توضيح مفردات الحديث .....                     |
| ١١٨ | ٦- المقصود من قاعدة لا ضرر .....                 |
| ١٣٢ | ٧- تطبيق الحديث على قضية سمرة .....              |
| ١٣٦ | ٨- كيف يدفع محذور كثرة التخصيص .....             |
| ١٤٤ | ٩- شمول الحديث للأحكام العدمية .....             |
| ١٤٨ | ١٠- وجه تقدم الحديث على الأدلة الأولية .....     |
| ١٥٤ | ١١- الضرر الواقعي أو العلمي .....                |
| ١٦٣ | ١٢- تعارض الضررين .....                          |
| ١٦٧ | ١٣- تطبيقات .....                                |
| ١٦٩ | <b>قاعدة نفي الحرج .....</b>                     |
| ١٧٢ | ١- مضمون القاعدة .....                           |
| ١٧٣ | ٢- مدرك القاعدة .....                            |
| ١٧٥ | ٣- المقصود من الحرج والفرق بينه وبين الضرر ..... |

|   |            |
|---|------------|
| ٤-وجه تقدم القاعدة على الأدلة الأولية .....         | ١٧٦        |
| ٥-وهن القاعدة بكثرة التخصيص .....                   | ١٧٧        |
| ٦-هل المدار على رفع الحرج النوعي أو الشخصي .....    | ١٧٧        |
| ٧-هل رفع الحرج رخصة أو عزيمة .....                  | ١٧٨        |
| ٨-هل القاعدة تعم الحكم الوضعي أيضاً .....           | ١٨١        |
| ٩-تطبيقات .....                                     | ١٨٢        |
| <b>قاعدة اليد .....</b>                             | <b>١٨٥</b> |
| ١-مضمون القاعدة .....                               | ١٨٨        |
| ٢-مدرك القاعدة .....                                | ١٩٠        |
| ٣-قاعدة اليد اصل أو أمارة .....                     | ١٩٤        |
| ٤-اعتبار الجهل بالحالة السابقة في أمارية اليد ..... | ١٩٦        |
| ٥-حالات اليد بلحاظ المقابل .....                    | ٢٠٠        |
| ٦-ضابط اليد .....                                   | ٢٠٥        |
| ٧-اليد على المنافع .....                            | ٢٠٦        |
| ٨-عموم أمارية اليد في حق صاحبها .....               | ٢٠٧        |
| ٩-تطبيقات .....                                     | ٢٠٨        |





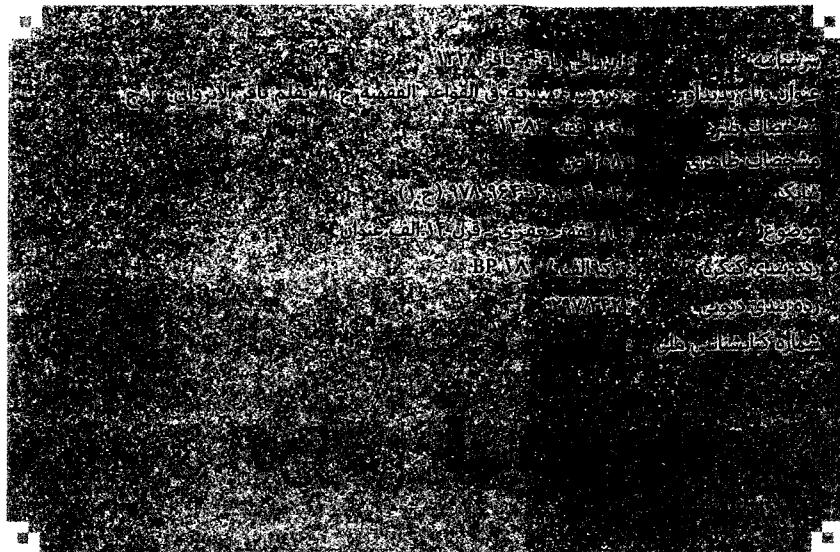
**دروس تمهيدية  
في القواعد الفقهية**



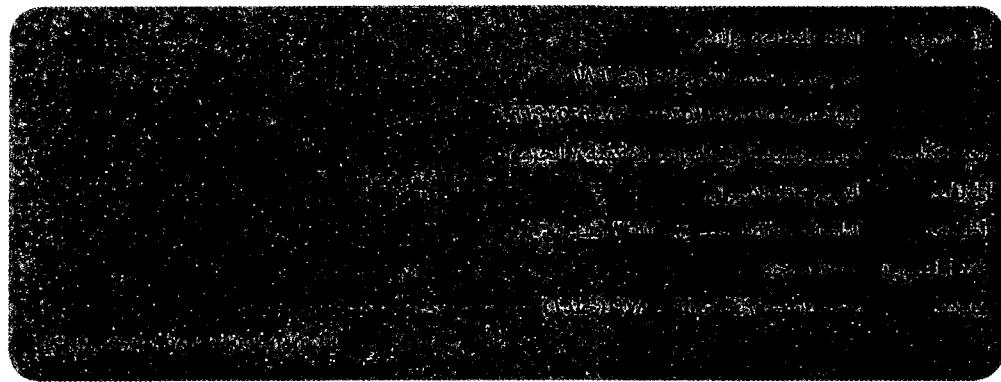
دروس تمهيدية  
في القواعد الفقهية

بقلم  
باقر الايررواني

الجزء الثاني



دار الفقه للطباعة والنشر



**التوزيع:**

قلم - انتشارات فقه خيابان سميـه نـيش كـوـچـه ٤٣ - ١٨٩ - ٧٨٣١٥١٥ - ٠٢٥ - ٦١٦٢٦٢٩٤٨٤  
 تمام حقوق النشر محفوظة لدار الفقه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلوة والسلام على اشرف الخلق  
محمد وعلى اهل بيته الطيبين الطاهرين.



# قاعدة القرعة والاستخاراة

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - عموم القاعدة لما لا تعين له واقعاً
- ٤ - عموم القاعدة لغير باب التنازع والقضاء
- ٥ - القرعة أصل أو أمارة
- ٦ - اختصاص القرعة بالأمام
- ٧ - القرعة رخصة أو عزيمة
- ٨ - مورد القرعة
- ٩ - كيفية القرعة
- ١٠ - الاستخاراة بين نصوص أهل البيت عليهما السلام والمتشرعة
- ١١ - تطبيقات لقاعدة القرعة



من القواعد التي تعرّض لها الأعلام في الأصول تارة والفقه أخرى قاعدة القرعة، فالشيخ التراقي في كتابه عوائد الأيام<sup>(١)</sup> تعرّض للقاعدة المذكورة ضمن نقاط وبحث مسهب. وجاء بعده تلميذه الشيخ الأعظم في الرسائل<sup>(٢)</sup> فتعرّض لها في أواخر مبحث الاستصحاب بشكل مختصر وضمن ثلاثة أسطر تحت عنوان أن الاستصحاب إذا اجتمع مع القرعة فأيّهما المقدم. وتبعه على ذلك بقية الأصوليين فتعرّضوا لها من الزاوية المذكورة وبشكل مختصر في الموضوع المذكور.

هذا في الأصول.

وأماماً في الفقه فتعرّضوا لها في مناسبات مختلفة وبشكل عابر من قبيل أن العبد الذي يجوز له الزواج بأربع إماء بالعقد الدائم لو كان عنده

---

(١) عوائد الأيام : ٢٢٢ .

(٢) الرسائل : ٤٢٤ الطبع القديم .

أربع اماء وصار حرّاً فعليه طلاق ثنتين اما بتعيين ذلك من خلال اختياره على احتمالـ او من خلال القرعة على احتمال آخرـ . وحينما ابرز احتمال مرجعية القرعة أخذوا بالبحث العابر عنها ومن الزاوية التي يهمهم التعرّض لها في المسألة المذكورةـ اما البحث بشكل متكامل او شبه متكامل فلم نعثر عليه في الكتب الفقهية والاصوليةـ .

وروايات القرعة تذكر في كتب الحديث في أبواب متعددة وبمناسبات مختلفةـ . وحاول الحر العاملـي ان يجمع شطراً كبيراً منها في كتاب القضاء في الباب (١٢) من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوىـ . هذا بالنسبة الى القرعةـ .

اما بالنسبة الى الاستخارـة فهيـ كما سنوضحـ مصداق من مصاديق القرعة او قريبة من ذلكـ . وليس لها تعرّض في الكتب الاصوليةـ وانما تذكر في الكتب الفقهية في كتاب الصلاة عند البحث عن اقسام الصلاة المستحبـة التي منها صلاة الاستخارـةـ .

وقد ذكر الحر العاملـي الأحاديث المرتبطة بذلك في كتاب الصلاة في المورد المذكورـ .

وعلى أي حال يقع البحث عن القاعدة المذكورة ضمن النقاط التاليةـ :-

- ١ـ مضمون القاعدةـ .
- ٢ـ مدرك القاعدةـ .
- ٣ـ عموم القاعدة لما لا تعين له واقعاًـ .
- ٤ـ عموم القاعدة لغير باب التنازع والقضاءـ .
- ٥ـ القرعة أصل أو أمارةـ .

## قاعدة القرعة والاستخارة

- ٦- اختصاص القرعة بالامام.
- ٧- القرعة رخصة أو عزيمة.
- ٨- مورد القرعة.
- ٩- كيفية القرعة.
- ١٠- الاستخارة بين نصوص أهل البيت عليهما السلام والمتشرّعة.
- ١١- تطبيقات لقاعدة القرعة.

### ١- مضمون القاعدة

لعل مضمون القاعدة واضح، وهو ان الواقع إذا أشكل في مورد ولم يمكن تشخيصه من خلال أمارة أو أصل فيمكن المصير في تعينه إلى الاقتراع وذلك بكتابة قطع متعددة وسحب واحدة منها.

### ٢- مدرك القاعدة

قد يستدل على حجية القرعة بالكتاب العزيز تارة وبالسنة الشريفة ثانية وبسيرة العقلاءثالثة.

اما الاجماع فهو وان ادعي إلا ان ثبوته بنحو يكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام قابل للتأمل بعد احتمال الاستناد إلى المدارك الثلاثة المتقدمة.

وعليه فالمعنى هو المدارك الثلاثة المتقدمة .

اما الكتاب الكريم فقد استدل منه بآيتين :

الأولى: قوله تعالى: «وَانْ يُونِسٌ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ \* إِذَا بَقَى إِلَى الْفَلْكِ

المشحون\* فسادهم فكان من المدحدين<sup>(١)</sup>.

وقد ورد أن يonus لما لم يجبه قومه إلا بالتكذيب والرد دعا عليهم بالعذاب وأوعدهم بتنزوله عليهم وخرج من بينهم إلى ساحل البحر وإذا بسفينة مشحونة فركب فيها ولم تتمكن السفينة من مواصلة سيرها أما لاعتراض الحوت لها وعدم اندفاعه إلا بالقاء واحد لها لتلتقطه أو لزيادة وزنها الذي تحتاج معه إلى القاء أحد الركاب منها. ثم تم الاتفاق على الاقتراع وخرجت القرعة باسم يonus وكان بذلك من المدحدين، أي المغلوبين. وذلك مما يدل على حجية القرعة.

وقد يعترض على الاستدلال المذكور بالاعتراضين التاليين :

أ - إن الآية الكريمة تنقل قصة وقعت في زمن غابر اشتملت على الاقتراع، وذلك لا يدل على أمضاء ما وقع فيها من أحداث حتى في تلك الشريعة فضلاً عن شريعتنا.

وفيه: إن الآية الكريمة صريحة في اشتراك يonus - الذي هونبي معصوم - في عملية المساعدة. مضافاً إلى أن السكوت عن تأنيب الفعل يستفاد منه الامضاء.

ب - إن الحكم المذكور لعله خاص بالشريعة السابقة ولا دليل على أمضاءه في شريعتنا.

وفيه: مضافاً إلى دلالة السكوت المتقدمة يمكن التمسك باستصحاب حكم الشريعة السابقة وعدم نسخه.  
إذن لا اعتراضان المذكوران غير تامّين.

---

(١) الصافات : ١٣٩ - ١٤١.

الثانية: قوله تعالى: «وَمَا كُنْتَ لِدِيْهِمْ إِذْ يَلْقَوْنَ أَقْلَامَهُمْ أَيْهُمْ يَكْفُلُ مَرِيمَ وَمَا كُنْتَ لِدِيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِّمُونَ»<sup>(١)</sup> فانه ورد في الأخبار ان «حنة» و«اشياع» كانتا اختين تزوجت الأولى بعمران أحد زعماء بنى اسرائيل ولم تنجب أولاداً فدعت الله سبحانه ان يرزقها مولوداً فاستجاب دعاءها وأوحى سبحانه إلى عمران انه سيهبه ولداً يشفى المرضى الذين لا يمكن علاجهم ويحيي الموتى بإذن الله. وحينما حملت حنة ظنت انه ذلك المولود فنذرته محراً الخدمة بيت المقدس. وحينما وضعته انشى «قالت رب إني وضعتها انشى... وليس الذكر كالأنثى واني سميتها مريم»<sup>(٢)</sup> وحينما حملتها إلى بيت المقدس أخذ علماء بنى إسرائيل بالتنافس في الفوز بتربيتها لكونها من أسرة آل عمران المعروفة واتفقوا على الاقتراع وألقوا أقلامهم -أي السهام أو الأقلام التي كانوا يكتبون بها الكتاب المقدس -في النهر وغطس جميعها الا قلم زكريا فإنه طفا، وذلك مما يدل على حجية القرعة.

والاعتراضان السابقان يردان هنا أيضاً. والجواب هو الجواب.

والصحيح في الاعتراض على الآيتين الكريمتين ان يقال: انهما لاتدللان على حجية القرعة بمعنى كونها المرجع المتعين من قبل الشرع المقدس بحيث لا يمكن الحياد عنه إلى غيره عند تمشكل الأمر بل لعل ذلك من باب تسالم الخصوم على الرجوع لها والأخذ بمضمونها نظير ما إذا تم الاتفاق على الأخذ بحكم شريف العشيرة أو ما يشبه ذلك. ان هذا محتمل في الآيتين، ومعه لا يمكن التمسك بهما لاثبات حجية القرعة

(١) آل عمران: ٤٤.

(٢) آل عمران: ٣٦.

وكونها المرجع الشرعي المتعين عند تمشكل الأمر.

وممّا يؤكّد ما أشرنا إليه من الاعتراض أن الآية الكريمة عبرت بالادحاض حيث قالت «فكان من المدحضين»، ومثل هذا التعبير لا يتناسب والأخذ بوظيفة شرعية عينت من قبل الشرع للسير على طبقها عند تمشكل الأمر بخلاف ما إذا فرضنا ان الأخذ بها كان من باب تباني الخصوم عليها فان مثله لا حجازة فيه.

هذا مضافاً الى انها حتى لو دلت على حجّية القرعة وتعيينها من قبل الشارع كمرجع عند تمشكل الأمر فهي خاصة بموردها وليس لها اطلاق تدل بواسطته على مرجعية القرعة في غير موردها.

وعليه فالاستدلال بالآيتين الكريمتين على المطلوب غير ممكن. وأما السنة الشريفة فييمكن ان يدعى بلا مبالغة توادر الأخبار الدالة على حجّية القرعة، بيد ان توادرها معنوي لا لفظي. وييمكن تصنيفها إلى أخبار عامة وأخبار خاصة.

اما الأخبار العامة فييمكن ان نمثل لها بصحيحة محمد بن حكيم: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء فقال لي: كل مجھول ففيه القرعة. قلت له: ان القرعة تخطئ وتصيب. قال: كل ما حكم الله به فليس بمحظى»<sup>(١)</sup>. ودلالتها على العموم واضحة فانه وان لم يحدد فيها المقصود من كلمة «شيء» ومن المحتمل اختصاصه بمورد معين الا ان ذلك لا يمنع من استفاداة العموم منها فان العبرة بعموم الجواب ولا يضر بذلك اختصاص السؤال بمورد معين.

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم حديث .١١

واما ما ورد على لسان الفقهاء من ان القرعة لكل أمر مشكل أو مشتبه فليس عليه روایة صحيحة. أجل في دعائم الإسلام قال: عن أمير المؤمنين وأبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: انهم أوجبوا الحكم بالقرعة فيما اشکل<sup>(١)</sup>.

ولكن الروایة المذکورة ضعيفة السند ولا أقل من جهة الإرسال.  
واما صحيحة محمد بن حکیم فقد عبّر عنها في كلمات الاعلام بالروایة الذي هو مصطلح عادة للروایة الضعیفة، إلا أنّه يمكن تصحیحها، فانّها بطريق الشیخ الطوسي وان كانت ضعیفة بـ «علي بن عثمان» لعدم ورود توثیق في حقّه إلا أنّها بطريق الشیخ الصدوق صحيحة.

أجل يمكن التأمل في محمد بن حکیم نفسه باعتبار ان الشیخ والنجاشي وان ذکرها ولكنّهما لم يوثقا.

الا أنّه يمكن توثیقه من خلال ما نقله الكشي بطريق صحيح عن حماد: «كان أبو الحسن عليهما السلام يأمر محمد بن حکیم ان يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله عليهما السلام وان يكلّمهم ويخاصمهم حتى كلامهم في صاحب القبر فكان إذا انصرف إليه قال له: ما قلت لهم وما قالوا لك ويرضى بذلك منه»<sup>(٢)</sup> فإنه ليس من المناسب للأمام عليهما السلام ان يأمر شخصاً بتمثيل المذهب الجعفري والتحدث عن لسانه الا إذا كان له وثوق كامل به.

واما الأخبار الخاصة فهي كثيرة تذكر كمثال لذلك صحيحة ابراهيم

(١) مستدرک الوسائل باب ١١ من أبواب كيفية الحكم حديث ١.

(٢) رجال الكشي رقم ٣١٥.

## ١٨ دروس تمهدية في القواعد الفقهية

بن عمر عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَفَافُ «رجل قال: أَوْلَ مَمْلُوكٍ أَمْ لَكَ فَهُوَ حَرْ فُورْثٌ ثَلَاثَةٌ قَالَ: يَقْرُعُ بَيْنَهُمْ فَمِنْ أَصَابَهُ الْقَرْعَةَ اعْتَقَّ. قَالَ: وَالْقَرْعَةُ سَنَّةٌ»<sup>(١)</sup>.  
هذا وبالإمكان عدُّها من الاخبار العامة بقرينة التعبير في الذيل:  
«والقرعة سنة».

واما السيرة العقلائية فلا اشكال في انعقادها على العمل بالقرعة في الأمور المشكلة والأمثلة في حياتنا الاجتماعية اليوم كثيرة فيقريع بين الطلاب في المدارس إذا زاد عددهم عن الحد المقرر للقبول وبين من تقدّم بطلب الحج إذا زاد العدد، وهكذا في أمثلة أخرى.  
وهذه السيرة حيث لا نحتمل حدوثها جديداً ولم يرد عنها ردع بل ورد ما يدل على الامضاء - من قبيل جملة «والقرعة سنة» في الصحيحه السابقة - فتكون حجة.

### ٣ - عموم القاعدة لما لا تعين له واقعاً

الشيء المجهول تارة يكون متعيناً واقعاً وبهما ظاهراً، وأخرى لا يكون له تعين حتى واقعاً.  
فمن اعتق عبداً معيناً من عبيده ثم اشتبه عليه بعد ذلك فهو من النحو الأول بينما لو اعتق من البداية عبداً غير معين من عبيده فهو من النحو الثاني.

والقدر المتيقن من أدلة حجية القرعة ما إذا كان الشيء متعيناً واقعاً وطرأ عليه الابهام ظاهراً.

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم حديث ٢.

اما إذا كان الشيء مبهمًا واقعاً أيضاً فقد وقع الخلاف بين الاعلام في شمول عموم أدلة حجية القرعة له. فالشيخ العراقي مثلاً في نهاية الأفكار<sup>(١)</sup> استدل على عدم الشمول بالقصور في المقتضي بتقرير ان عنوان «المجهول» الوارد في أدلة حجية القرعة لا يصدق عرفاً إلا على ما هو متعين واقعاً واشتبه وخفى ظاهراً واثباتاً.

وزاد في المستمسك ان بعض الأحاديث الشريفة وان ورد فيما لا تعين له واقعاً الا انه خاص بمورده ولا عموم له، فصحيحه ابراهيم السابقة مثلاً وان كان موردها ذلك الا انها خاصة بموردها وهو حرية أول مملوك ولا يمكن استفادته التعميم منها<sup>(٢)</sup>.

ومن الغريب انهم في الموارد الأخرى يستعينون بضم مقدمة خارجية وهي عدم القول بالفصل بينما في المقام لم يجروا على سيرتهم المذكورة.

والمناسب الحكم بالتعميم، فان السيرة العقلائية لها عموم من هذه الناحية، والأمثلة المتقدمة التي ذكرناها للسيرة العقلائية هي ذات واقع غير متعين في نفسه، بل ان في نصوص أهل البيت ع ما يدل على التعميم، فصحيحه ابراهيم المتقدمة مثلاً وان كانت واردة في عتق أول مملوك وتختص بذلك الا ان ذيلها المعتبر فيه «والقرعة سنة» يفهم منه التعميم وعدم الخاصية لموردها.

ومن الملفت للنظر اختلاف رأي السيد الخوئي في حينما اختار في

(١) نهاية الأفكار: ٤: ١٠٤.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٤: ١٠٤.

دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ..... مصباح الأصول الاختصاص اختار في مباني العروة الوثقى التعميم فلاحظ<sup>(١)</sup>.

#### ٤ - عموم القاعدة لغير باب التنازع والقضاء

المورد المشكّل الذي يراد فيه الرجوع إلى القرعة تارة يكون مشتملاً على التنازع ويحتاج في رفعه إلى القضاء الشرعي وأخرى لا يكون كذلك.

فمثلاً إذا اختلف شخصان في طفل كلّ منهما يدّعى أنه ولده وأقام البيئة على ذلك أو اختلفا في دار كلّ منهما يدعىها ولا يدّ له عليها رجعنا إلى القرعة لرفع الخصومة والنزاع وكان ذلك مثالاً للأول. أما إذا فرض في مثال الطفل أن كلّ واحد من الشخصين لا يقول هو ولدي بل يقول لا أدرى هو ولدي أو لا مع علمهما بأنه لا يدعوهما وهو ابن أحدهما جزماً كان ذلك مثالاً للثاني.

والقدر المتيقن من دليل حجية القرعة هو المورد الأول الذي فيه نزاع وخصومة وإنما الكلام في عمومه للمورد الثاني.

وقد يفهم من تمسك الفقهاء في موارد مختلفة من باب القضاء بالقرعة اختصاصها بذلك وعدم حجيتها في غيره.

والصحيح هو التعميم فان بناء العقلاء لا يختص بذلك وهكذا صحيح محمد بن حكيم المتقدم الذي ورد فيه : «كل مجھول ففيه القرعة» مطلق من هذه الناحية. بل ان صحيح ابراهيم بن عمر المتقدم

(١) مصباح الأصول ٣:٣، مباني العروة الوثقى ١:١٨٩.

الوارد في حرية أول مملوك يملكه يختص بحالة عدم النزاع والخصومة وناظر للمورد المذكور، وتعبير الإمام عثيمان رحمه الله في الذيل «القرعة سنة» يدل على حجية القرعة فيما شابه المورد المذكور من الموارد التي ليس فيها نزاع ولا يختص به.

## ٥- القرعة أصل أو أمارة

نحن نعرف الفارق بين الأمارة والأصل فان ما جعله الشارع حجّة من جهة قوّة كاشفيته هو امارة والا فهو أصل. وقد وقع الخلاف في القرعة وانها أمارة أو أصل. وكأن بعض الأخبار يوحى بكونها أمارة ففي صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «...ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم الحق»<sup>(١)</sup> فإنه قد يستفاد منها كاشفيتها الظنية بل القطعية عن الواقع. وهذا البحث لا نرى له ثمرة مهمة فان القرعة حتى لو كانت امارة لا تتقّدم على غيرها امارة كان أو أصلاً بل جميع القواعد الأخرى من امارات واصول تتقّدم على القرعة باعتبار ان موضوع حجية القرعة هو الأمر المجهول ومع وجود قاعدة شرعية تحدّد الموقف الشرعي لاتبقى جهالة في المورد ليرجع إلى القرعة.

أجل يمكن ظهور الثمرة بناء على حجّة الامارة في لوازمهما غير الشرعية - كما هو رأي المشهور من أعلام الاصوليين - فان القرعة لو كانت امارة ودللت على شيء كانت حجّة في لوازمهما غير الشرعية

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم حديث ٦.

بخلاف ما لو كانت أصلاً.

والمناسب كون القرعة أصلاً فان السيرة لو لاحظناها وجدنا ان العقلاء يأخذون بالقرعة لا من باب كاشفيتها بل من باب انّها الموقف العملي الأخير لحل المشكلة حيث لا حلّ غيره.

واما الصحيحة السابقة فلا دلالة لها على الامارية إذ هي لا تدلّ على ان جعل الشارع الحجية لها ناشئ من كاشفيتها بل لعل المقصود انّها أصل ولم تعتبر الحجية لها من جهة الكشف غايته ان المتقارعين إذا أجروا القرعة وتوكلوا على الله سبحانه فهو من جهة انّهم أوكلوا أمرهم إليه يقرر لها اصابة الواقع نظير من يدخل في عملية اصلاح بين طرفين طالباً بذلك رضا الله عزّوجلّ فإنّه يسده ويجعل كلامه مؤثراً وموافقه مصيبة للواقع.

والصحيحة نفسها تدلّ على ان تقدير اصابة الواقع لها مختص بحالة تفويض الأمر الى الله سبحانه، وهل يتحمل التفصيل وان القرعة امارة في حالة تفويض الأمر الى الله عزّوجلّ وأصل في غير الحالة المذكورة!

## ٦ - اختصاص القرعة بالأمام

هناك كلام في ان القرعة هل هي من الوظائف الخاصة بالأمام عليه السلام بحيث لا تتحقق لغيره أو تعمّ نوابه المجتهدين أو تعمّ غيرهما أيضاً؟ اختار الشيخ النراقي في عوائده<sup>(١)</sup> كونها

---

(١) عوائد الأيام : ٢٢٨.

وظيفة للإمام عليه السلام ونوابه.

والمناسب التفصيل بين ما إذا كان هناك نزاع يحتاج حلّه إلى قضاء الحاكم الشرعي وبين ما إذا لم يكن ذلك، ففي الأول تكون وظيفة للحاكم كسائر ما يستعين به الحاكم في باب القضاء من البيئة والقسم وفي الثاني لا يكون وظيفة له.

والوجه فيما ذكرناه: إن حلّ الخصومة بما أنّه مطلوب شرعاً ولا يحتمل اختصاص مطلوبيته بزمان حضور الإمام عليه السلام فلا معنى معه لاحتمال كونها وظيفة خاصة بالامام عليه السلام بل ينبغي ثبوت ذلك لحكام الشرع أيضاً كسائر ما يستعان به لحلّ النزاع.

واما إذا لم يكن هناك نزاع فلا موجب للاختصاص بالامام عليه السلام ولا بنوابه وتكتفي عمومات حجية القرعة من بناء العقلاء واطلاق القرعة سنة وأنّها لكل أمر مجهول.

أجل ورد في مرسلة حمّاد عمن ذكره عن أحد همّام عليه السلام: «القرعة لا تكون إلا للإمام»<sup>(١)</sup> وفي رواية يونس: «رجل كان له عدّة مماليك فقال: أيّكم علمني آية من كتاب الله فهو حرّ فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر أيّهم الذي علمه أنّه قال: يستخرج بالقرعة. قال: ولا يستخرج إلا الإمام لأنّ له على القرعة كلاماً ودعاء لا يعلمه غيره»<sup>(٢)</sup>.

الآن المرسلة مضافاً إلى ضعف سندتها بالارسال يمكن ان تكون ناظرة إلى باب النزاع والخصومة وأنّه مع وجوده تكون عملية

(١) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب كيفية الدعوى حديث .٩.

(٢) وسائل الشيعة باب ٢٤ من أبواب العتق حديث .١

الاقتراع خاصة به، إنّها ناظرة إلى ذلك والا فهل يتحمل عدم حجية القرعة في مثل زماننا وابقاء الخصومة والنزاع على ما هما عليه؟! واما رواية يونس فمضافاً إلى ضعف سندها باسماعيل بن مرار الذي لم يرد في حقه توثيق الا بناء على وثاقة جميع رجال كامل الزيارات، ومضافاً إلى كون الرواية مقطوعة بمعنى ان المسؤول هو يونس دون الامام طائلاً يمكن ان يقال بظهورها في الاستحباب بقرينة التعليل المذكور فيها فان الدعاء ليس لازماً عند الاقتراع جزماً ولو كان لازماً يلزم اختصاص القرعة بزمان حضور الامام طائلاً وهو أمر غير محتمل كما تقدّم.

## ٧- القرعة رخصة أو عزيمة

وقد يقع البحث في ان عملية الاقتراع في موارد تمشكـل الأمر لازمة بحيث ليس للمكلف الحياد عنها أو جائزة يمكنه تركها. وبكلمة أخرى: هل عملية الاقتراع رخصة أو عزيمة؟

ولعل السبب الباعث على ذلك ان أدلة مشروعية القرعة لا يفهم منها الالزام والختمية فقولهم عليه السلام: «القرعة سنة» أو «ليس من قوم تقارعوا ثم فوّضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم الحق» لا يستفاد منه إلا الرجحان والمشروعية لا أكثر.

والتساؤل السابق يأتي نفسه في نتيجة القرعة، فلو تقارع الطرفان وعيت القرعة إحدى النتيجتين فهل يتحتم الأخذ بذلك؟ والمناسب في الجواب عن كلام التساؤلين ان يفصل بين ما إذا كان اتخاذ القرار على طبق القرعة لازماً - كما إذا تنازع شخصان في طفل

## ٢٥ ..... قاعدة القرعة والاستخارة

كل منهما يدعى أنه ولده أو كالمولود الذي ليس له فرج الذكور ولا فرج الإناث - فيكون الأخذ بها وبنتيجتها لازماً وإلا فلا. هذا هو المناسب.

وليس من المناسب التفصيل بين وجود واقع مجهول يراد تعينه - كمثال الطفل المتنازع فيه - فيكون الأخذ بالقرعة وبنتيجتها لازماً وبين ما إذا لم يكن واقع مجهول - كمن قال أولاً عبد أملكه حر - فلا لزوم.

والوجه في وهن ما ذكر: إن الواقع قد يكون له تعين مجهول وبالرغم من ذلك لا يكون الأخذ بالقرعة لازماً كالدار التي اختلف في ملكيتها شخصان وتصالحا على تقسيمها نصفين أو تنازل أحدهما للأخر عنها.

وقد لا يكون تعين للواقع وبالرغم من ذلك يلزم الأخذ بالقرعة، كما لو نذر المكلف أكراام أقل داخل عليه فدخل عليه ثلاثة وهو لا يستطيع أكراام أكثر من واحد فان الأخذ بالقرعة لازم عليه بالرغم من عدم تعين الواقع.

## ٨ - مورد القرعة

ومورد الذي تجري فيه القرعة هو كل موضوع فقد القواعد الشرعية القابلة لتعيين الحال فيه، فانا لو أخذنا سيرة العقلاء بنظر الاعتبار وجدنا ان العقلاء إنما يتمسكون بالقرعة في خصوص المورد المذكور، ولا أقل هي دليل لي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو ماذكرناه. ولو أخذنا النصوص بنظر الاعتبار وجدناها تحدد موضوع

القرعة بالمحظوظ وهو لا يصدق مع امكان تعين الحال من خلال  
قاعدة شرعية.

وبهذا يتضح ان الشبهات الحكمية لا يمكن تطبيق القرعة فيها، فلو  
شكنا في حرمة التدخين أو نحو ذلك فلا يمكن الرجوع إليها لأنّه في  
مورد الشبهات الحكمية لابدّ من وجود قاعدة تحديد الموقف اما  
بالبراءة فيما إذا كان الشك في أصل التكليف أو بالاحتياط فيما إذا كان  
الشك في المكلف به أو بالتخير فيما إذا كان الدوران بين المحظوظين  
أو بالاستصحاب فيما إذا كان الشك في بقاء الحالة السابقة.

وهكذا لا تجري القرعة في الشبهة الموضوعية التي يمكن تحديد  
الحال فيها من خلال قاعدة شرعية، كما لو شكنا في ان الدار المتنازع  
فيها هي لزيد أو لعمرو وكان أحدهما صاحب يد أو بيته.

وعليه فينحصر مورد القرعة بالشبهات الموضوعية الفاقدة  
للقاعدة التي يمكن تحديد الموقف من خلالها، كما لو اختلف شخصان  
في دار وكل منهما بيته بلا يد.

وبهذا تتضح عدّة أمور:

أ - التأمل في صحة ما ذكره الشيخ العراقي في نهاية الأفكار<sup>(١)</sup>  
من ان القرعة انما لا تجري في الشبهات الحكمية من جهة ظهور عنوان  
المجهول والمشتبه في كونه وصفاً لذات الشيء المردّ بين الأشياء  
وليس وصفاً لحكمه، ومن الواضح ان الاشتباه في موارد الشبهات  
الحكمية ليس في ذات الشيء بل في حكمه، فنحن نعلم مثلاً ان هذا الحم

---

(١) نهاية الأفكار ٤: ١٠٥.

الأرب وانما نشك في حكمه وأنه يحرم أكله أو يحل.  
ووجه التأمل : ان تحديد الاشتباه بخصوص ما ذكر أقول الكلام  
وعهده عليه.

وكان بامكانه التمسك لاخراج الشبهات الحكمية عن دليل القرعة  
بما ذكرناه من عدم صدق عنوان المجهول بعد امكان الاستعانة بقاعدة  
من القواعد الشرعية.

ب - ان الاستصحاب وغيره من القواعد والاصول متقدم على  
القرعة بالورود، بمعنى انها بجريانها ترفع عنوان المجهول الذي هو  
موضوع حجية القرعة.

ج - ورد في كلمات غير واحد من الاصوليين ان دليل القرعة  
لا يمكن التمسك بعمومه في مورد إلا بعد الانجبار بعمل الأصحاب  
وذلك من جهة كثرة التخصيصات الطارئة عليه، وحيث ان كثرة  
التخصيص أمر مستهجن فيكشف ذلك عن كون الموضوع لحجية  
القرعة معنى خاصاً لا يلزم منه كثرة التخصيص، وبما ان ذلك المعنى  
الخاص مجهول لنا فنبقى غير قادرين على التمسك بعموم دليل القرعة.  
قال الشيخ الأعظم في الرسائل: «ذكر في محله ان أدلة القرعة  
لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم»<sup>(١)</sup>.

ووجه النظر: ان محذور التخصيص الكثير غير وارد بعد  
اختصاص موضوع القرعة بالمجهول الذي لا يصدق مع امكان تطبيق  
أي قاعدة من القواعد الشرعية فان المورد المذكور نادر وقليل ولا يلزم

---

(١) الرسائل الطبع القديم : ٤٢٣.

خصوصاً في الأمور المهمة، ففي حديث ناجية عن أبي عبدالله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّأُ: «كان إذا أراد شراء العبد أو الدابة أو الحاجة الخفيفة أو الشيء اليسير استخار الله فيه سبع مرات فإذا كان أمراً جسيماً استخار الله مائة مرّة»<sup>(١)</sup>.

الثاني: الاستخارة بمعنى طلب المشورة من الله سبحانه، فالمؤمن إذا أقدم على عمل معين وهو لا يعرف أن فيه مصلحة أو لا يستشير الله عزوجل ليتعرف من خلال ذلك وجود المصلحة وعدمها.

اما كيف تتحقق الاستشارة من الله سبحانه؟ ذلك اما من خلال الرقاع أو المصحف الشريف أو بالقبض على مقدار من خرز المسبيحة وما شاكل ذلك.

وقد ورد في غالب الطرق المذكورة روایات تتسم بشكل عام بضعف السند. ويمكن مراجعة تلك الروایات في كتاب وسائل الشيعة<sup>(٢)</sup>.

وقد قام صاحب الجواهر والحدائق<sup>(٣)</sup> باستعراض مجموعة من تلك الطرق بل وألف السيد رضي الدين بن طاووس رسالة خاصة في هذا المجال سماها برسالة الاستخارات.

ونلفت النظر إلى أن مسألة الاستخارة لم تختص بها معاجم الحديث الشيعية بل وردت في معاجم حديث العامة أيضاً، ففي كنز

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب صلاة الاستخارة حديث ١.

والرواية ضعيفة بناجية نفسه لعدم ثبوط وثاقته.

(٢) وسائل الشيعة. كتاب الصلاة. أبواب صلاة الاستخارة وما يناسبها.

(٣) جواهر الكلام ١٢: ١٥٥ - ١٧٦. الحدائق الناضرة ١٠: ٥٢٤ - ٥٣٣.

العمال عن النبي ﷺ: «إذا هممت بأمر فاستخر ربك فيه سبع مرات ثم انظر إلى الذي يسبق إلى قلبك فان الخير فيه»<sup>(١)</sup>.

وفي مستدرك الحاكم عن رسول الله ﷺ: «من سعادة ابن آدم استخارته إلى الله، ومن شقاوة ابن آدم تركه استخارة الله»<sup>(٢)</sup>.  
الآن كما ترى ناظرة إلى الاستخارة بالمعنى الأول.

وبعد هذه اللمحات الموجزة عن الاستخارة نطرح تساؤلات ثلاثة:

#### التساؤل الأول

كيف ثبت اعتبار الاستخارة بشكلها المتداول اليوم بين المؤمنين؟

يمكن الاستعانة بالطريقين التاليين :

١ - التمسك بروايات القرعة، ففي صحيحه محمد بن حكيم: «كل مجهول في القرعة»<sup>(٣)</sup>، فإنها باطلاقها تشمل كل مجهول بما فيه المورد الذي يقدم عليه المؤمن ويشك في وجود المصلحة وعدمها.  
وقد تقدم أن القرعة لا تنحصر بكيفية معينة بل يمكن أن تتحقق من خلال المساحة وغيرها.

بل إن روايات القرعة الأخرى الناظرة إلى حالة وجود التنازع من قبيل صحيحة أبي بصير: «...ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم الحق»<sup>(٤)</sup> يمكن التمسك بها بعد الغاء خصوصية

(١) كنز العمال ٧: ٨١٣.

(٢) مستدرك الحاكم ١: ٥١٨.

(٣) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم حديث ١١.

(٤) المصدر السابق حديث ٦.

النزاع، فأنه يمكن ان يفهم منها ان تمام النكتة تكمن في وجود حق مجهول يراد تعرّفه، وبتفويض الأمر الى الله سبحانه يمكن الوصول الى ذلك الحق المجهول - وهو وجود المصلحة وعدمها في المقام - من خلال الاقتراع الذي له أنحاء متعددة من جملتها الاستعانة بالمسبحة.

٢- نحن لسنا بحاجة في اثبات مشروعية الاستخارة بأشكالها المتداولة اليوم إلى قيام دليل خاص بل تكفينا أدلة الحث الشديد على الدعاء والتي تجعل منه عبادة بأسمى معانيها «وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم دارين»<sup>(١)</sup> اذ من الواضح ان الذي يقبح المسбحة ونحوها من وسائل الاستخارة يأخذ بالدعاء والالحاح على الله سبحانه في تشخيص واقع الأمر المجهول عليه، وأي محذور في ان يطلب المؤمن أثناء دعائه تشخيص الواقع المجهول له من خلال المسбحة وغيرها؟

ان المسألة مادامت مسألة دعاء فهي لا تحتاج بعد ذلك الى دليل خاص يدل على المشروعية وتكتفى أدلة مشروعية الدعاء ورجحانه. كما ان المسألة بعد هذا لا تبقى منحصرة بالمسبحة وبطريقة خاصة بل من حق المؤمن الاستعانة بأي وسيلة شاء - سواء كانت هي المسبحة أو القرآن الكريم أو الرقاع الخاصة أو أي وسيلة أخرى - مادام هو يدعو الله سبحانه ويطلب منه من خلال تلك الوسيلة الخاصة تشخيص الواقع المجهول له.

وأيضاً مادامت القضية ترجع الى كونها مصداقاً من مصاديق

---

(١) غافر : ٦٠.

الدعاء فمن الراجح اختيار الوقت المناسب والمكان المناسب والالاح  
عليه سبحانه في اراءة الطريق من خلال المسбحة أو غيرها من  
الوسائل.

والأجدر بالمؤمن ان يجمع بين كلا معنوي الاستخارة، فاذا أراد  
الاقدام على قضية معينة وكان شاكاً في سلامه نتائجها استخار  
بالمعنى الثاني من خلال المسبحة أو غيرها فاذا تشخيص له الموقف  
الذى يلزمـه اتخاذـه استـخارـ الله سبحانه بـ المعـنىـ الأولـ بـ معـنىـ طـلبـ  
تقديرـ الخـيرـ والمـوقـقـيـةـ فـيـ المـوقـفـ الذـىـ صـمـمـ عـلـىـ اـتـخـادـهـ.

وينبغي الالتفات الى ان من احسن وسائل الاستخارة بالمعنى  
الثاني وأقواها ان يدعـ الله عـزـوجـلـ أـوـلـاـ بتـقدـيرـ المـوقـقـيـةـ وـالـخـيرـ فـيـماـ  
سوفـ يتـخـذـهـ منـ مـوـقـفـ وـيـدـعـوـ مـنـضـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ بـأـنـ يـلـهـ سـبـانـهـ قـلـبـهـ  
بـمـاـ هـوـ سـدـادـ فـيـفـكـرـ وـيـهـتـدـيـ فـيـ تـفـكـيرـهـ إـلـىـ ذـلـكـ أـوـ يـسـتـرـشـدـ بـعـضـ  
اخـوانـهـ فـيـوـفـقـونـ فـيـ اـرـشـادـهـ إـلـىـ ذـلـكـ.

ان هذا الطريق كما هو عقلائي في نفسه ويدخل تحت مصداقية  
الدعاء قد دلت عليه بعض الروايات، ففي رواية هارون السابقة:  
«...تبتدأ فتستخير الله فيه أولاً ثم تشاور فيه فإنه إذا بدأ بالله أجرى له  
الخير على لسان من يشاء من الخلق»<sup>(١)</sup>.

وفي حديث الامام الصادق عليه السلام: «إذا عرضت لأحدكم حاجة  
فليبشر الله ربّه فإن أشار عليه اتبع وان لم يشر عليه توقف. قال: قلت:  
يا سيدِي كيف أعلم ذلك؟ قال: يسجد عقب المكتوبة ويقول: اللهم خ

---

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب صلاة الاستخارة حديث ٢.

لي مائة مرة ثم يتوسل بنا ويصلّى علينا ويستشف بنا ثم تنظر مايلهمك تفعله فهو الذي أشار عليك به<sup>(١)</sup>.

وينبغي ان لا يغيب علينا ان الاستخارة بالمعنى الثاني بعد دخولها في مصداقية الدعاء فمن المناسب الاقتصار فيها على الحدود العقلانية للدعاء، فكما لا يليق للعقل ان يدعوا بنزول مائدة عليه من السماء بل اللائق ان يدعوا بالموفقية في سعيه وطلبه للرزق كذلك من المناسب اقتصره في الاستخارة بالمعنى الثاني على مثل ذلك فيستخير عند تحيره وعدم معرفته بالمصلحة وعدم وجود من يمكنه الاستعانة به في مقام الاستشارة.

وإذا قيل: بناء على ادخال الاستخارة بالمعنى الثاني في مصداقية الدعاء ينبغي الحكم باستحبابها كما يحكم باستحباب الدعاء.

كان الجواب: ان الطلب من الله سبحانه بأن يرزق عبده أموالاً وأولاداً دعاء جزماً فإذا حكم باستحباب مثله فليحكم باستحباب الاستخارة بالمعنى الثاني أيضاً وإذا لم يحكم باستحباب مثل ذاك لم يحكم باستحباب الاستخارة أيضاً.

### التساؤل الثاني

هل من الصحيح ايكال أمر الاستخارة الى شخص ثانٍ وعدم تصدّي صاحب القضية نفسه لها كما هو المتداول بين المتشرعة من المؤمنين يومنا هذا؟ أجاب صاحب الجواهر عن ذلك بأولوية استخارة المؤمن نفسه لنفسه لخلو النصوص من الاشارة الى فكرة النيابة بل

---

(١) المصدر السابق باب ٤ حديث ٣.

لعل الأصل يقتضي عدم مشروعية ذلك لأنّها من المستحبات المشتملة على التضرّع والدعاء ممّا لا يجري الاستنابة فيه وإن تعارف في زماننا هذا بل وما تقدّمه بين العلماء فضلاً عن العوام الاستنابة في ذلك<sup>(١)</sup>.  
هذا والمناسب الجزم بجواز ذلك لأنّ القضية مادامت ترجع إلى مصداقية الدعاء فما أجرد أن يكون الدعاء للمؤمن ببيان لم يرتكب به ذنبًا فيدعى المؤمن لأخيه المؤمن من خلال المسبحة أو غيرها بارشاده إلى طريق الصواب والموقفية.

بل لعل الأجر من زاوية هو النيابة حيث توحّي بأن الشخص لا يرى لنفسه اللياقة في التحدث وطلب الحاجة من الله سبحانه. وقد جرت العادة في أن طالب الحاجة من السلطان العظيم لا يتقدّم إليه بنفسه بل بواسطة شفيع. وهو سبحانه وإن كان كما ورد في الدعاء: «الحمد لله الذي أناديه كلّما شئت لحاجتي وأخلو به حيث شئت لسري بغير شفيع فيقضي لي حاجتي» إلا أن تقديم الشفيع أكثر تأديباً واحتراماً.

وبعد هذا البيان لاثبات جواز الاستنابة في الاستخاراة لا نبني حاجة إلى ما ذكره البعض من التمسك بأدلة رجحان قضاء حاجة المؤمن بتقريب ان المؤمن إذا طلب من أخيه الاستخارة له فمن باب رجحان اجابة دعوته تشرع الاستخارة له.

### التساؤل الثالث

قد يعرض على مشروعية الاستخارة بالنهي عن الاستقسام

(١) جواهر الكلام: ١٢: ١٧٥.

بالأزلام في قوله تعالى: «حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنة والموقوذة والمرتبة والنطحة وما أكل السبع الاما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق...»<sup>(١)</sup> حيث قيل ان المراد به النهي عما كان متداولاً زمن الجاهلية من الضرب بالسهام لاستعلام الخير والشر في الأفعال وتمييز النافع من الضار، فمن يريد سفراً أو زواجاً أو ما شاكل ذلك يضرب بالسهام لتشخيص ما فيه الخير فيعمل به، والاستخاراة المتداولة يومنا هذا من خلال الرقاع أو غيرها لتمييز ما فيه المصلحة عما ليس فيه ليست إلا الاستقسام بالأزلام المنهي عنه.

ومن الغريب تسليم المحقق الأردني في كتابه زبدة البيان بهذا الاعتراض وحكمه بحرمة بعض أقسام الاستخاراة المشابهة للاستقسام بالأزلام<sup>(٢)</sup>.

وهكذا قد يعرض على مشروعية الاستخاراة بالنفي عن التفاؤل بالقرآن الكريم الوارد في رواية الشيخ الكليني عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن بعض رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام: «لاتتفاؤل بالقرآن»<sup>(٣)</sup>.

هكذا قد يعرض على الاستخاراة.

ويتمكن مناقشة الاعتراض الأول بأن المقصود بالاستقسام بالأزلام هو الميسر الذي قيل عنه بأنه عبارة عن شراء جزور

(١) المائدة: ٣.

(٢) زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٢٦.

(٣) وسائل الشيعة باب ٣٨ من أبواب قراءة القرآن حديث ٢.

وتقسيمها إلى عشرة أقسام سبعة ذات نصيب وثلاثة بلا نصيب ويكتب ذلك على سهام عشرة، ومن خرج له أحد السهام السبعة دفعت له حصة من الجوز بلا ثمن مقابل، ومن خرج له أحد السهام الثلاثة تكفل بدفع ثلث قيمة الجوز من دون أن يحصل على شيء من اللحم.  
ان المقصود من الاستقسام بالأزلام هو ما ذكر دون التفسير المتقدم بقرينة سياق الآية فان جميع ما ذكر فيها هو من أقسام اللحوم المحرّمة.

هذا مضافاً إلى ان اثبات جملة «وان تستقسموا بالأزلام» على المعنى الثاني الذي ذكرناه واضح وليس فيه أي عنایة لأنّه تطلب قسمة الجوز من خلال الأزلام وب بواسطتها، وهذا بخلافه على المعنى الأول فإنه وان كانت فيه استعانته بالأزلام ولكن ليس فيه استقسام ولا قسمة ولا طلب للأقسام.

ثم انه لو تنزلنا عن كلتا هاتين القرینتين فيكون الشك واحتمال ارادة المعنى الثاني لأننا أثبتنا فيما سبق مشروعية الاستخارة بواسطة أدلة مشروعية القرعة وأدلة مشروعية الدعاء، وبعد ثبوت المقتضي للمشروعية يشك في وجود المانع والمعارض، وحيث انه مجمل ذو احتمالين فلا يمكن التمسّك به وتبقى أدلة المشروعية بلاعارض.

كما ويمكن مناقشة الاعتراض الثاني بأن الرواية الناهية عن التفأّل بالقرآن الكريم مضافاً إلى ضعف سندها بالارسال لابد من حملها على النهي عن التفأّل بمعنى محاولة تعرّف الحوادث المستقبلية من سرور وخيرات من دون تعليم للاستخارة بمعنى محاولة تعرّف

وجود مصلحة أو مفسدة في ايقاع فعل معين بقرينة رواية اليسع الهمي  
التي تحث على الاستخارة بالقرآن الكريم بسان: «وافتتح المصحف  
فانظر الى أول ما ترى فيه فخذ به إن شاء الله»<sup>(١)</sup>.

#### مناقشة ابن إدريس

رفض ابن إدريس بعض أقسام الاستخاراة واقتصر على  
الاستخارة ذات الصلاة والدعاء بعدها. واستند في ذلك إلى أن رواة  
بعض الأقسام فطحية لا يعتمد على روایتهم<sup>(٢)</sup>.  
ووافقه على ذلك المحقق الحلي قائلاً: «اما الرقاع فيتضمن افعل  
ولا تفعل وفي خبره الشذوذ فلا عبرة بها»<sup>(٣)</sup>.

وقد اتضح لنا من خلال ما تقدم اننا في غنى عن خبر صحيح  
لاثبات كل نوع من أنواع الاستخارة بعد كونها جمیعاً من مصاديق  
الدعاء والتوجه إلى الله سبحانه في جعل الرقاع ونحوها وسيلة لتعرف  
وجدان الفعل الذي يراد الاقدام عليه للمصلحة أو المفسدة.

#### ١١ - تطبيقات لقاعدة القرعة

- ١ - إذا اخالط مال شخص بمال آخر فما هو الحكم؟
- ٢ - شخص عقد على امرأة معينة ثم حصل له التردد فيها بين  
ثنتين فما هو الحكم؟
- ٣ - الامارة مقدمة على الأصل إلا في مورد واحد. ولماذا؟

(١) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب صلاة الاستخاراة حديث ٦.

(٢) السرائر ١: ٣١٤.

(٣) المعتبر ٢: ٣٧٦.

## قاعدة القرعة والاستخارة

- ٤- قطيع من الغنم تحقق وظء واحد منها من دون امكان تشخيصه فما هو حكمه؟
- ٥- لو علم المكلف بأنه نذر شيئاً ولا يدرى ما هو فما هو حكمه؟
- ٦- إذا علم بنجاسة أحد اثنين فلماذا لا يستعان بالقرعة لتشخيصه؟
- ٧- إذا وجد شخص مقتول وادعى اثنان ان كل واحد منهما هو القاتل وهكذا لو تحققت سرقة وادعواها اثنان فما هو الحكم؟
- ٨- إذا كان لدينا اثناءان أحدهما نجس والآخر طاهر وعلمنا بوقوع نجاسة في أحدهما فهل يمكن تطبيق قاعدة القرعة؟ ولماذا؟



# قاعدة الطهارة

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - عموم القاعدة للشك في النجاسة الذاتية
- ٤ - عموم القاعدة لمورد استصحاب النجاسة
- ٥ - شمول القاعدة لموارد الشبهة الحكمية
- ٦ - قاعدة الطهارة حكم ظاهري أو واقعي
- ٧ - شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة
- ٨ - تطبيقات



من القواعد المسلمة التي لم يقع فيها خلاف في الجملة قاعدة الطهارة، ولئن كان هناك تشكيك فهو في سمعتها وحدودها لا في أصلها. ولم يبحثها الاعلام بشكل تفصيلي ومستقل بل يمرون عليها مرّ الكرام.

فمثلاً السيد اليزدي في العروة الوثقى بعد ان أنهى استعراض النجاسات ذكر في المسألة الثانية ما نصه: «كل مشكوك طاهر سواء كانت الشبهة لاحتمال كونه من الأعيان النجسة أو لاحتمال تنبعه مع كونه من الأعيان الطاهرة» واكتفى الاعلام في مقام التعليق بأن قاعدة الطهارة مسلمة لموثقة عمّار وغيرها من دون فرق بين أقسام الشبهة، والحال ان صاحب الحدائق في المقدمة الحادية عشرة أشار الى وجود خلاف في الشبهة الحكمية كما سيأتي إن شاء الله توضيحه. وإذا كان للفقه قواعد تدور عليها رحاه فمن تلك قاعدة الطهارة. والكلام عنها يقع ضمن النقاط التالية:

- ١ - مضمون القاعدة.
- ٢ - مدرك القاعدة.
- ٣ - عموم القاعدة للشك في النجاسة الذاتية.
- ٤ - عموم القاعدة لمورد استصحاب النجاسة.
- ٥ - شمول القاعدة لموارد الشبهة الحكمية.
- ٦ - قاعدة الطهارة حكم ظاهري أو واقعي.
- ٧ - شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة.
- ٨ - تطبيقات.

### ١ - مضمون القاعدة

ان مضمون القاعدة واضح، وهو الحكم بطهارة كل شيء يشك في طهارته وتحتمل نجاسته بنحو الحكم الظاهري المغنى بالعلم بالنجاسة، فمتى ما تحقق العلم بالنجاسة ارتفع الحكم بالطهارة ومتى لم يتحقق لم يرتفع وكان باقياً.

إذن ليس المقصود الحكم على الأشياء بالطهارة في مرحلة الواقع بل الحكم عليها بذلك في مرحلة الظاهر، أي مادام لا يعلم بالطهارة والنجاسة واقعاً، ومتى ما علم أاما بالطهارة واقعاً أو بالنجاسة واقعاً كان المدار على ذلك العلم دون قاعدة الطهارة.

### ٢ - مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال على القاعدة المذكورة بأمور أربعة :

- ١ - التمسك بموثقة عمار عن أبي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ

حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك<sup>(١)</sup>.  
ودلالتها واضحة. وهي أهم ما يمكن التمسك به.

٢- التمسك ببعض الروايات الخاصة التي قد يتصيد من  
مجموعها القاعدة الكلية.

من قبيل معتبرة حماد بن عثمان: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه  
قدر»<sup>(٢)</sup>.

وموثقة حفص بن غياث عن جعفر عن أبيه عن علي عليهما السلام: «ما أبالي  
أبؤل أصابني أو ماء إذا لم أعلم»<sup>(٣)</sup>، فان قوله: «إذا لم أعلم» يدل على  
كفاية الشك وعدم العلم في الحكم بالطهارة، وهذا ليس الا عبارة أخرى  
عن مضمون قاعدة الطهارة.

وصحيحة علي بن جعفر: «سألته عن الفأرة والدجاجة والحمام  
وأشبهها تطا العذرة ثم تطا الثوب أيغسل؟ قال: ان كان استبان من  
أثره شيء فاغسله وإلا فلا بأس»<sup>(٤)</sup>، فان الحكم بعدم وجوب الغسل عند  
عدم الاستبانة لا وجه له إلا الاستناد الى قاعدة الطهارة.

وفي موثقة عمّار عن أبي عبدالله عليهما السلام: «رجل يجد في انانئه فأرة  
وقد توضأ من ذلك الاناء مراراً أو اغتسل منه أو غسل ثيابه وقد كانت  
الفأرة متسلخة فقال: ان كان رآها في الاناء قبل ان يغتسل أو يتوضأ أو  
يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الاناء فعليه ان يغسل ثيابه

(١) وسائل الشيعة باب ٣٧ من أبواب التجasات حديث ٤.

(٢) المصدر السابق باب ١ من أبواب الماء المطلق حديث ٥.

(٣) المصدر السابق باب ٣٧ من أبواب التجاسات حديث ٥.

(٤) المصدر السابق حديث ٣.

#### ٦ ..... دروس تمهيدية في القواعد الفقهية

ويغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلوة، وان كان انما رأها بعدها فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من ذلك الماء شيئاً وليس عليه شيء لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه. ثم قال: لعله ان يكون انما سقطت فيه تلك الساعة التي رأها<sup>(١)</sup> فان ابراز احتمال السقوط تلك الساعة انما ينفع بناء على تاممية قاعدة الطهارة. إلى غير ذلك من الروايات الخاصة.

والاستدلال بالروايات الخاصة المذكورة على قاعدة الطهارة يتم بشرطين: الغاء خصوصية المورد بتنقيح المناطق وإلا بقيت خاصة بموردها، وانحصر المستند في الحكم بالطهارة بقاعدة الطهارة وعدم وجود مدرك آخر كاستصحاب الطهارة.

ولئن تم الشرط الأول فالثاني غير تمام لاحتمال أن يكون حكم الامام عليه السلام بالطهارة في رواية «الماء كله طاهر حتى...» مستندًا إلى استصحاب طهارة الماء الثابتة في بداية تولده. وان يكون عدم مبالغة أمير المؤمنين عليه السلام في الرواية الثانية مستندًا إلى استصحاب الطهارة الثابتة قبل احتمال اصابة البول. وان يكون عدم لزوم الغسل عند عدم استبانة شيء من الأثر في التوب مستندًا إلى استصحاب طهارة التوب أو عدم اصابة النجاسة له<sup>(٢)</sup>. وان يكون عدم غسل الثياب في موثقة

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب الماء المطلق حديث ١.

(٢) ولا يعارض استصحاب عدم اصابة النجاسة للثوب باستصحاب بقاء النجاسة في رجل الحيوان إلى حين الاصابة.

والوجه في عدم المعارضة: أنّ الغرض من استصحاب بقاء النجاسة في رجل الحيوان ان كان مجرد إثبات بقاء النجاسة في رجل الحيوان ولو لم تكن مصيبة للثوب فذلك لغو وبلا فائدة، وان كان الغرض من ذلك إثبات تحقق اصابة النجاسة للثوب فذلك لا يتم إلا بناء على حجية الأصل

عمّار مستنداً إلى استصحاب طهارة الماء مادام لم يتيقّن بوقوع الفارة فيه من البداية.

ثم إنّه لو تنزلنا وسلّمنا بتمامية الشرطين المتقدّمين ومن ثمّ تسلّيم امكان اقتناص قاعدة الطهارة من الموارد المذكورة فيمكن أن يقال ان المستفاد من الموارد المذكورة ثبوت قاعدة الطهارة في الجملة ولا يمكن استفادة التعميم لموارد الشك في الطهارة بنحو الشبهة الحكمية أو لموارد الشك في النجاسة الذاتية، وهذا بخلافه على المستند الأول فأنّه يمكن التمسك باطلاقه.

٣- التمسك بدعوى ان عادة الشارع قد جرت على بيان النجاسات ولم تجر على بيان الأمور الظاهرة، فهو يقول: هذا نجس أو ذاك نجس، ولا يقول: هذا ظاهر أو ذاك ظاهر فان بيان الأمور الظاهرة غير ممكّن لعدم انحصرها بخلاف الأمور النجسة.

ونظير هذا ما قيل في باب اصالة البراءة من ان عادة الشارع قد جرت على بيان المحرمات دون المباحات، فمن عدم بيانه لحرمة شيء يفهم كونه مباحاً، وهكذا الحال في المقام.

بل ان الشك في النجاسة يرجع أحياناً إلى الشك في الحرمة - كما لو أريد أكل شيء مشكوك النجاسة - فيجري أصل البراءة بلا حاجة إلى اجراء أصل الطهارة.

وإذا أريد الصلاة أو الطواف في شيء المشكوك أمكن اجراء البراءة عن تقيد الصلاة الواجبة والطواف الواجب بعدم لبس المشكوك،

---

المثبت، إذ لا دليل شرعي يدلّ على أن النجاسة إذا كانت باقية في رجل الحيوان فهي مصيبة للثوب وإنما ذلك ثابت بالملازمة العادية.

كما هو الحال في لبس ما يشك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فكما تجري البراءة عن تقيد الصلاة أو الطواف بعده - باعتبار ان المانعية انحلالية بعد افراد المانع، والصلاحة مقيدة بعدم كل واحد من الموانع، والشك في نجاسة المشكوك شك في حدوث مانع جديد ومن ثم شك في حدوث تقيد جديد، وأصل البراءة يقتضي عدمه - كذلك تجري في المقام.

هذا هو المدرك الثالث.

وهو وان كان وجيهًا ولكنّه خاص بما إذا كان الشك في الطهارة بنحو الشبهة الحكمية بأن شك في ان العصير العنبى إذا غلى هل حكم الشارع عليه بالنجاسة أو لا، والأربن هل حكم الشارع عليه بالنجاسة أو لا، وهكذا، ولا يتم في الشبهات الموضوعية، كما لو شك في ان هذا الثوب طاهر أو نجس وذاك الماء طاهر أو نجس، وهكذا.

٤ - التمسك بالاستصحاب بأن يقال ان النجاسة نشك في جعلها للشيء المشكوك، ومقتضى الأصل عدم جعلها.

وهذا الطريق ينفع في الموارد التي تكون النجاسة فيها مانعاً دون الموارد التي تكون فيها الطهارة شرطاً فأنه بالأصل يمكن نفي مانعية النجاسة ولا يمكن اثبات شرطية الطهارة.

هذه مدارك أربعة لاثبات قاعدة الطهارة، والمهم منها كما عرفنا هو الأول.

واما التسالم فلا يمكن الاستناد إليه لاحتمال مدركته بل يلزم بذلك.

### الأشكال في سند موثقة عمار

عرفنا ان المدرك المهم لقاعدة الطهارة هو موثقة عمار. والموثقة المذكورة طويلة ولم تذكر في الوسائل مجموعة بل ذكرت مقطعة في أبواب مختلفة وانما ذكرت مجموعة في التهذيب<sup>(١)</sup> وذكر في آخرها الجملة المتقدمة: «كل شيء نظيف...».

وذكرت قطعة منها في الاستبصار<sup>(٢)</sup> من دون أن تشتمل على الجملة المتقدمة.

كما ذكرت قطعة منها في الكافي<sup>(٣)</sup> من دون أن تشتمل على ماذكر.

وذكرت بشكل مرسل في الفقيه<sup>(٤)</sup> من دون أن تشتمل على ما ذكر أيضاً.

اذن ما يشتمل على الجملة المذكورة ليس إلا التهذيب. واذا لاحظنا سند الرواية فيه وجذناه بالشكل التالي: محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار السباطي عن أبي عبد الله عليه السلام.

ولا مشكلة في رجال السند بل كلهم ثقات ما خلا أحمد بن يحيى المتوسط بين محمد بن أحمد بن يحيى وأحمد بن الحسن فانه لم

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٢٨٤.

(٢) الاستبصار ١ : ٢٥.

(٣) فروع الكافي ٣ : ٩.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١ : ١٠.

دروس تمهيدية في القواعد الفقهية

يعرف من هو. ويوجد بهذا الاسم أشخاص بعضهم ثقة وبعضهم ليس كذلك.

وهذا الشخص «أحمد بن يحيى» موجود في سند التهذيب فقط ولا يوجد في سند الاستبصار والكافي. ولكن ذلك غير مجدٍ بعد عدم وجود الجملة المطلوبة فيهما.

ويمكن التغلب على المشكلة المذكورة بأن السند المذكور - محمد بن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار - قد تكرر من الشيخ في التهذيب والاستبصار عشرات المرات<sup>(١)</sup> وفي الكل ذكر من دون توسط أحمد بن يحيى بين محمد بن أحمد بن يحيى وأحمد بن الحسن وإنما ذكر متوسطاً فقط في هذا المورد لغير، وهذا مما يحصل الاطمئنان بأن ذكره قد حصل اشتباهاً.

وبهذا البيان نفسه يمكن التغلب على المشكلة لو قيل بأن جامع أحاديث الشيعة قد أشار إلى أن بعض نسخ التهذيب قد ذكر فيها الشخص المتوسط باسم «محمد بن يحيى» بدل «أحمد بن يحيى»، ومحمد بن يحيى هو المعانوي شيخ محمد بن أحمد بن يحيى، وهو من لم يوثق بل قد استثنى من رجال نوادر الحكمة.

(١) كما في الجزء الأول من التهذيب حديث رقم ١٠١١، ١٣٥٢، ١٣٧٣، ١٤٢١، ١٤٦٦، ١٥٤٨، والتهذيب، الجزء الثاني، حديث ٤٧٠، ٤٧١، ٧٨٨، ٨٣٤، ٨٣٦، ٨٧٢، ...

ويدعم ذلك أيضاً أن سند الاستبصار والكافي لا يشتمل على الشخص المتوسط المذكور.

ان الجواب عن ذلك: ان محمد بن يحيى وان كان شيخاً لمحمد بن احمد ويروي عنه إلا أنه يمكن حصول الاطمئنان بأن ذكره هنا قد حصل اشتباهاً لنفس ما ذكر سابقاً خصوصاً وانا لو رجعنا الى الموارد التي يروي فيها محمد بن احمد عن محمد بن يحيى لوجدنا ان محمد بن يحيى لا يروي عن احمد بن الحسن بل كل مورد ذكر فيه احمد بن الحسن فهو متصل بمحمد بن احمد بن يحيى من دون توسط شخص بينهما.

### ٣ - عموم القاعدة للشك في النجاسة الذاتية

النجاسة المشكوكة تكون عارضة تارة وذاتية أخرى. فاما شكنا في تتجس الماء أو الثوب أو البدن وما شاكل ذلك بملاقاة البول ونحوه كان ذلك شكّاً في النجاسة العارضة، اما إذا شكنا في نجاسة الحديد أو الخمر أو الكافر وما شاكل ذلك كان ذلك شكّاً في النجاسة الذاتية إذ شكنا في النجاسة لم يحصل من جهة احتمال طرو نجاسة عارضة بل لاحتمال كون الشيء نجساً في نفسه.

ولم يطرح في الكلمات تشكيك في عموم القاعدة لكلا النحوين إلا أنه قد يشك في شمولها للشك في النجاسة الذاتية ويبرز احتمال اختصاصها بالشك في النجاسة العارضة بتقريب أن من المحتمل كون كلمة «قدر» فعلاً ماضياً، والمعنى: كل شيء نظيف حتى تعلم أنه تقدر، وبناء عليه تختص القاعدة بالأشياء التي يتحمل طرو القذارة عليها بعد أن لم تكن قدرة في نفسها.

ويكفي مجرد ابراز هذا الاحتمال لصيغة الرواية مجملة

وسقوطها عن قابلية الاستدلال بها في موارد الشك في النجاسة الذاتية.  
وفيه: ان المقابلة لكلمة «نظيف» تستدعي أن تكون كلمة «قدر»  
اسماً لا فعلاً، بمعنى ان المتكلم لو كان يقصد الفعلية احتاج ذلك الى  
تحريك للحروف بشكل ملفت للسامع - قَدْرُ - بحيث لو كان ذلك ثابتاً  
حقاً لنقله الراوي لنا تحفظاً منه على نقل كل ما هو ملفت للسامع.

#### ٤ - عموم القاعدة لمورد استصحاب النجاسة

حالة المشكوك سابقاً تارة يفرض هي الطهارة ويشك في  
عروض النجاسة عليه بعد ذلك، وأخرى يفرض العكس، بأن تكون  
حالته السابقة هي النجاسة ثم يشك في عروض الطهارة عليه، وثالثة  
يفترض الجهل بالحالة السابقة.

اما الحالة الأولى والثالثة فهما القدر المتيقن من مورد قاعدة  
الطهارة. واما الحالة الثانية - والتي هي مورد لاستصحاب النجاسة -  
فقد يشك في شمول القاعدة لها، كما لو فرض ان الماء المتغير  
بالنجاسة زال تغيره من قبل نفسه، أو فرض ان ثوبنا المنتجس شكنا  
قد غسل وطهر أو لا.

ومنشأ التشكيك ما أشرنا اليه في البحث السابق، فان من  
المحتمل كون كلمة «قدر» فعلاً، أي كل شيء ظاهر حتى تعلم انه قد  
تقذر، وواضح انه في مقامنا حيث يعلم ان الشيء قد تقدر سابقاً فيلزم  
أن لا يكون محكماً عليه بالطهارة.  
والجواب: ما أشرنا إليه سابقاً.

وقد تقول: ما هي الثمرة لهذا البحث بعد عدم امكان التمسك

**بقاعدة الطهارة عند كون الحالة السابقة هي النجاسة باعتبار ان استصحاب النجاسة مانع بالاتفاق من التمسك بقاعدة الطهارة؟**

وفيه : ان الثمرة تظهر فيما اذا لم يمكن جريان الاستصحاب من جهة المعارضة، كما لو فرض ان الشيء قد طرأ عليه سابقاً حالتان الطهارة والنجاسة ولا يميز المتقدم عن المتأخر فان الاستصحاب حيث لا يمكن جريانه للمعارضة فيبقى المجال مفتوحاً لقاعدة الطهارة فتجريي بناء على شمولها لموارد النجاسة المعلومة سابقاً وإلا فلا.

ثم انه قد يقال بأن قاعدة الطهارة لو كانت تشمل موارد اليقين بالنجاسة سابقاً فلماذا علل الامام علیہ السلام في صحيحۃ عبد الله بن سنان -الواردة فيمن أغار ثوبه الذمي وهو يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير - عدم وجوب تطهير الثوب عند استرجاعه بقوله: «إنك أعرته إياه وهو ظاهر ولم تستيقن أنه نجس»<sup>(١)</sup>، ان التعليل بكون الحالة السابقة هي الطهارة لا داعي له بعد جريان قاعدة الطهارة في موارد النجاسة السابقة بل المناسب التعليل بأنك ما دمت تشک في نجاسته بالفعل فاحكم بتطهارته بلا حاجة الى ملاحظة حالته السابقة لأن في ملاحظتها اعملاً لعنایة زائدة لا حاجة اليها.

وهكذا الكلام يأتي في صحيحۃ زرارة الثانية المذکورة في باب الاستصحاب حيث ان الامام علیہ السلام علل عدم وجوب اعادة الصلاة في حق من ظن اصابة النجاسة لثوبه قبل الصلاة ثم رآها بعد الصلاة بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن

---

(١) وسائل الشيعة باب ٧٤ من أبواب النجاسات حديث ١.

تنقض اليقين بالشك أبداً<sup>(١)</sup> فان اصالة الطهارة لو كانت تجري مع كون الحالة السابقة هي النجاسة فلا وجه لأخذ اليقين بالطهارة السابقة بعين الاعتبار.

وفيه : ان أقصى ما يدل عليه العدول الى الاستصحاب انه مع وجود حالة سابقة معلومة لا تصل النوبة الى قاعدة الطهارة، ولعل ذلك ليس من جهة عدم وجود المقتضي لها بل من جهة وجود الحاكم وهو الاستصحاب.

## ٥ - شمول القاعدة لموارد الشبهة الحكيمية

الشك في الطهارة والنجاسة تارة يكون بنحو الشبهة الحكيمية -بمعنى كون الشك متعلقاً بالحكم الشرعي الكلي كما اذا شك في تنفس الماء المضاف البالغ كرأ أو اقراراً بمقابلة النجاسة له بمقدار رأس الابرة- وأخرى بنحو الشبهة الموضوعية، بمعنى كون الشك متعلقاً بالموضوع والحكم الجزئي، كما لو حكمنا بتنفس المضاف بمقابلة النجاسة القليلة له ونكن شكنا في تحقق المقابلة وعدتها.

وقد نقل في المقدمة الحادية عشرة من المقدمات المذكورة في بداية الحديث ان الأمين الاستربادي في فوائد المدنية قد اختار عدم جريان القاعدة إذا كان الشك بنحو الشبهة الحكيمية ومال الشيخ يوسف نفسه الى ذلك.

واستدل له بان المتيقن من المؤثقة ان احتمال اصابة النجاسة

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤٢ حديث ٢.

لشيء الطاهر لا يعنى له دفعاً للوساوس الشيطانية والشكوك النفسانية، وأما تطبيقها في حالات الجهل بالحكم الشرعي فلا يخلو من الأشكال والجرأة<sup>(١)</sup>.

وفيه: ان اطلاق الموثقة حجة تتنفي معه الجرأة والاشكال.

#### ٦ - قاعدة الطهارة حكم ظاهري أو واقعي

المعروف لدى الأصحاب ان قاعدة الطهارة تثبت طهارة ظاهيرية عند الشك. هذا ولكن صاحب الحدائق اختار كون الطهارة واقعية لظاهيرية<sup>(٢)</sup>، بمعنى ان من لا يعلم بكون الشيء نجساً واقعاً فهو ظاهر في حقه واقعاً لا ظاهراً فقط.

ويترتب على ذلك ان من تناول النجس وهو لا يعلم بنجاسته ثم اطلع على ذلك فلا يلزم تطهير فمه وملابسه وبدنـه لأن ذلك النجس محكوم بالطهارة واقعاً فترة عدم العلم.

واستدل<sup>يشئ</sup> على ذلك بلزم العسر والحرج ومخالفة ظواهر الأخبار لو كان المجهول نجساً واقعاً. هذا مضافاً إلى التمسك بظاهر قوله<sup>يشئ</sup>: «فإذا علمت فقد قدر» الدال على ان القذارة تثبت عند العلم بها.

وكان من المناسب ان يتمسّك بظاهر قوله<sup>يشئ</sup>: «كل شيء نظيف» فان كل وصف أخذ في القضية يحمل على إرادة الواقع منه دون الظاهر، خصوصاً أن المقابلة في المقام تستدعي ذلك أيضاً فان وصف

(١) الحدائق الناصرة ١: ١٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٦.

القدر حيث يراد به القدر واقعاً فالم المناسب ان يراد من وصف النظيف ذلك أيضاً.

وفيه:

أ - إن المؤثقة قالت: «حتى تعلم أنه قدر»، وهذا يدل على أن الشيء قدر واقعاً والعلم يتعلق بما هو قدر واقعاً، وإذا كان الشيء قدرًا واقعاً فكيف يحكم عليه بكونه نظيفاً واقعاً، انه تناقض واضح.

أجل لو كانت كلمة «قدر» ملحوظة بنحو المرآتية الى الأعيان النجسة - بأن كان المقصود منها الاشارة الى البول والمني مثلاً - لم يتحقق بذلك تناقض ولكن حمل الوصف المذكور على ذلك خلاف الظاهر، خصوصاً ان كلمة «نظيف» لم يقصد منها المرآتية فمن المناسب ان لا يقصد ذلك من كلمة «قدر» أيضاً.

ب - ان لازم كون الحكم بالطهارة واقعياً ان الدم مثلاً ظاهر واقعاً في حق شخص وهو الشاك ونجس واقعاً في حق آخر وهو العالم، والتفسير الواقعي المذكور خلاف ما هو المرتكز لدى المتشرعة.

ج - ان المؤثقة قالت بعد ذلك «وما لم تعلم فليس عليك شيء» ولم تقل: وما لم تعلم فليس بقدر، وهذا مما يدل على ان القذارة قد تكون ثابتة واقعاً ولكنها ليست منجزة على المكلف مادام لا يعلم بها.

د - ان للرأي المذكور لازماً لا يمكن الالتزام به، وهو ان قطرة بول لو أصابت ماء قليلاً مثلاً ولم نعلم بالاصابة حين تحققتها بل بعد فترة فلا يحكم عليه بالتنجس لا قبل الالتفات الى الاصابة ولا بعد ذلك. اما عدم التنجس قبل الالتفات فالأجل ان قطرة البول آنذاك ظاهرة واقعاً فلا تكون موجبة للتنجس.

واما عدم التنجس بعد ذلك فلأنه بعد الالتفات لا تتحقق اصابة جديدة للبول، بل ان الاصابة قبل ذلك كانت اصابة للطاهر الواقعي وبعد ذلك لا اصابة جديدة لتوجب التنجس، ومن ثم يلزم جواز شرب ذلك الماء وغسل الثياب المتنجسة به حتى بعد الالتفات.

#### ٧ - شرطية الطهارة ومانعية النجاسة

هناك كلام في ان الامور المشروطة بالطهارة كالصلوة وغيرها هل تكون الطهارة فيها شرطاً أو ان النجاسة مانع؟ ربما يظهر من السيد الخوئي في مصباح الاصول<sup>(١)</sup> عند بحثه عن دلالة الصححة الثانية لزيارة على حجية الاستصحاب عدم الثمرة في النزاع المذكور.

وربما يوجّه ذلك بأن اصالة الطهارة بناء على تماميتها تثبت الطهارة إذا كانت شرطاً وتنتفي النجاسة إذا كانت مانعاً، ومعه فلا ثمرة من هذه الناحية.

وفيه: ان بالامكان تصور الثمرة في موارد تقدّمت الاشارة الى بعضها. فمثلاً في موارد الشك في النجاسة الذاتية إذا قلنا بعدم شمول قاعدة الطهارة لمثلها فباستصحاب عدم تشريع النجاسة يمكن نفي المانع وهو النجاسة ومن ثم تجوز الصلاة مع الشيء المشكوك ويجوزتناوله، بينما بناء على شرطية الطهارة لا يمكن احراز الشرط بالاستصحاب ومن ثم لا تجوز الصلاة معه ولا تناوله فان استصحاب

العدم ينفي تشريع الطهارة ولا يثبتها.  
وإذا سألت: أي واحد من الاحتمالين هو الصحيح فهل الطهارة  
شرط أو النجاسة مانعة؟ كان الجواب: أن تحقيق ذلك يقع على ذمة  
الفقه عند البحث عن شرطية الطهارة في الصلاة أو جواز التناول.

## ٨ - تطبيقات

- ١ - كيف يمكن توجيهه جواز تناول الأدوية المستوردة من بلاد الكفار؟
- ٢ - هل يجوز تناول الحليب ومشتقاته إذا استورد من بلاد الكفار؟ وما الفرق بينه وبين اللحوم التي لا يجوز تناولها؟
- ٣ - يسأل بعض من يذهب إلى البلاد الكافرة عن ان مقاعد السيارات أيام الشتاء تكون مبللة فهل يحكم بتنجسها؟
- ٤ - قد يذهب الشخص إلى المرافق لقضاء الحاجة ويجد الماء واقفاً على الأرض فما حكم ذلك الماء؟
- ٥ - إذا شك في اعتبار تعدد الغسل في الثوب المتنجس أو شك في اعتبار العصر فعند غسله مرّة أو بدون عصر سوف يشك في حصول الطهارة له فهل يمكن التمسك آنذاك بقاعدة الطهارة؟
- ٦ - إذا كان عندنا أناءان علمنا بوقوع النجاسة في أحدهما فتارة يفترض أن الحالة السابقة في كليهما مجهرة وأخرى يفترض كونها معلومة وثالثة يفترض كونها معلومة في أحدهما مجهرة في الآخر. والسؤال هل يمكن التمسك بقاعدة الطهارة في الحالات المذكورة؟

# قاعدة الالزام

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - قاعدتا الالزام والامضاء
- ٣ - مدرك القاعدة
- ٤ - اباحة أو صحة واقعية
- ٥ - عموم القاعدة لسائر ذوي الأديان
- ٦ - مصاديق لقاعدة الالزام
- ٧ - تطبيقات



قاعدة الالزام هي من القواعد التي لم يتعرض لها في الفقه ولا في الأصول ببحث مستقل، بل ولا توجد اشارة لها سوى في بعض التفريعات المذكورة في مسائل الطلاق والميراث.

أجل قد نقرأ في ترجم بعض الاعلام كتابة بحث خاص عنها، ولكنه مع الأسف لم يخرج الى عالم الطبع وبقي حبراً على ورق. وإذا كانت هناك إشارة مستقلة لها قد برزت إلى عالم الطبع فهي في الكتب المعدّة لبحث القواعد الفقهية لا غير.

والقاعدة المذكورة وان لم تكن من القواعد المهمّة التي يحتاج إليها الفقيه في مواطن متعددة بل في مواطن نادرة ومعدودة كما سوف نلاحظ ولكن الاطلاع عليها وبحثها ضروري.

والبحث عنها يقع ضمن النقاط التالية :

١- مضمون القاعدة.

٢- قاعدتنا الالزام والامضاء.

٣ - مدرك القاعدة.

٤ - اباحة أو صحة واقعية.

٥ - عموم القاعدة لسائر ذوي الأديان.

٦ - مصاديق لقاعدة الالزام.

٧ - تطبيقات.

١ - مضمون القاعدة

يقصد بالقاعدة المذكورة ان غير الشيعي إذا قام بفعل معين يعتقد بصحته - أو كان له معتقد لا يرتبط بالفعل كما ستأتي أمثلة ذلك إن شاء الله تعالى - وكان الشيعي لا يعتقد بصحته فله الحق في ترتيب الآثار التي هي في صالحه بالرغم من عدم اعتقاده بصحته الزاماً للطرف المقابل بما يقتضيه اعتقاده.

فالزواج مثلاً بلا اشهاد عادلين صحيح عندنا وباطل عندهم - حيث أنهم يشترطون الاشهاد في الزواج ولا يشترطونه في الطلاق على العكس منا تماماً - فلو فرض ان عامياً تزوج بلا اشهاد فهو باطل في معتقد وصحيح في معتقدنا، ومادام باطلًا في معتقده فلنا الزمام بذلك وترتيب آثار البطلان عليه التي منها جواز التزوج بتلك المرأة.

وهكذا الطلاق بلا اشهاد صحيح عندهم وباطل عندنا، فلو طلق غير الإمامي زوجته فالطلاق وان كان باطلًا بنظرنا وهي بعد باقية زوجة له إلا أنه من باب الزمام بمعتقده يصح لنا الزواج بتلك التي طلقها بلا اشهاد.

والطلاق ثلاثة بلفظ «أنت طالق ثلاثة» باطل عندنا وصحيح

عندهم، فلو طلق العامي زوجته كذلك صحّ منا الزواج بها الزاماً لهم بذلك.

وهكذا الحال في أمثلة أخرى تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

## ٢ - قاعدة الالزام والامضاء

ونفت النظر إلى أن قاعدة الالزام هذه تغير قاعدة امضاء ما لدى كل ذوي دين من أحكام وقوانين، وتلك القاعدة غير هذه.

فالكتابي إذا تزوج على طبق مالديهم من قوانين حكم بصحّة ذلك الزواج ولم يحق لنا التزوج بزوجته وتعاملنا معها معاملة ذات البعل. وليس ذلك لقاعدة الالزام بل لقاعدة الامضاء.

وهكذا إذا طلق الكتابي زوجته على طبق مالديهم من قوانين أُمسي الطلاق وحكمنا بجواز زواجهما من كتابي آخر لو تحاكموا إلينا. والفرق بين القاعدتين هو أنّه في قاعدة الالزام يفترض أن الإمامي يطبق القاعدة ليتنفع من تطبيقها ولن يكون ذلك في صالحه بخلاف ذلك في قاعدة الامضاء فإن نتيجة تطبيقها ليست في صالحه. فغير الإمامي إذا تزوج بغير الإمامية بزواج هو باطل عندنا وصحيح عندهم فليس بالمكان تطبيق قاعدة الالزام بل لابدّ من تطبيق قاعدة الامضاء، ويلزم من ذلك الحكم بصحّة الزواج ومن ثم لا يجوز للإمامي التزوج بها. وهي نتيجة في غير صالحه.

بينما لو فرض في المثال المذكور نفسه ان الزواج المجرى كان باطلاً عندهم وصحيحاً عندنا فالإمكان تطبيق قاعدة الالزام وتزوج

الامامي بتلك المرأة. وهي نتيجة في صالحه.

### ٣ - مدرك القاعدة

ذكر الحُرُّ العاملِي مجموعتين من الروايات التي تصلح أن تشكل مدركاً للقاعدة أحدهما: في باب الطلاق، وثانيهما: في باب الارث. وهي وإن كانت متعددة إلا أن ما يدل منها على القاعدة الكلية هو كما يلي:

١ - ما رواه الشيخ الطوسي بسنده إلى الحسن بن محمد بن سماعة عن عبدالله بن جبلة عن غير واحد عن علي بن أبي حمزة أنه سأله أبا الحسن عليه السلام: «المطلقة على غير السنة<sup>(١)</sup> أيتزوجها الرجل؟ فقال: الزموهم من ذلك ما ألموه أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك»<sup>(٢)</sup>.

٢ - روى الصدوق عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن جعفر بن محمد الأشعري عن أبيه عن الرضا عليه السلام: «من كان يدين بدين قوم لزمه أحكامهم»<sup>(٣)</sup>. ولربما يفهم من هذه الرواية النظر إلى القاعدة الثانية، أي امضاء ما لدى كل ذوي دين من قوانين.

٣ - روى محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن عبدالله بن محرز قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «رجل ترك ابنته واحته لأبيه وأمه فقال: المال كله لابنته وليس للاخت

(١) أي المطلقة بطلاق فقد للشروط الشرعية الالزمة.

(٢) وسائل الشيعة باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث ٥.

(٣) المصدر السابق حديث ١٠.

من الأب والأم شيء. فقلت: فانا قد احتجنا الى هذا والميت رجل من هؤلاء الناس واخته مؤمنة عارفة قال: فخذ لها النصف خذوا منهم كما يأخذون منكم في سنتهم وقضاياهם. قال ابن أذينة: فذكرت ذلك لزرارة فقال: ان على ما جاء به ابن محرز لنوراً<sup>(١)</sup>. وهذه تدل على ثبوت حق المقاصلة النوعية وانه مادام هم يأخذون منكم فأنتم خذوا منهم بالمقابل أيضاً.

٤- ما رواه الشيخ عن علي بن الحسن بن فضال عن السندي بن محمد البزار عن العلاء بن رزين القلا عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «سألته عن الأحكام قال: تجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحون»<sup>(٢)</sup>. أي ان كل ما يرونـه حلالاً وصحيحاً يكون ممضاً عليهم.

ولابد من الوقفة القصيرة عند اسناد الروايات المذكورة.

اما الرواية الأولى فيها مشكلتان: الارسال عن غير واحد، وعلى بن أبي حمزة البطائني.

اما المشكلة الأولى فيمكن التغلب عليها بناء على أن التعبير المذكور يدل على ثلاثة فما زاد واجتماع العدد المذكور على الكذب في نقل مثل الحكم المذكور بعيد جدًا ويحصل الاطمئنان بعده.

واما البطائني فهو الرجل المشهور بالوقف. وقد ذكره الشيخ والنجاشي بدون توثيق بل روى الكشي عن ابن فضال انه كذاب

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب ميراث الأخوة والاجداد حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب ميراث الاخوة والاجداد حديث ٤.

ملعون. وفي مورد آخر: كذاب متهم<sup>(١)</sup>.

وروي عن الإمام الرضا عليه السلام أن البطائني بعد موته أُقعد في قبره فسئل عن الأئمة عليهما السلام فأخبر بأسمائهم حتى انتهى إلى فسئل فوق فضرب على رأسه ضربة امتدأ قبره ناراً<sup>(٢)</sup>.

هذا إلا أن بالامكان توثيقه بالبيان التالي: أن البطائني كان وكيلًا للإمام الكاظم عليه السلام في حفظ أمواله وأميناً عليها. والانسان العاقل لا يقدم على جعل شخص أميناً على أمواله إلا إذا كان لديه في أعلى درجات الوثاقة. ولو كان غير ثقة في مجال الأحاديث فقط فليس من المناسب للإمام عليه السلام الركون إلى مثله وجعله أميناً على أمواله.

اذن الانحراف الذي حصل يلزم أن يكون قد تجدد بعد الوثاقة الكاملة. ولازم ذلك أن تكون الروايات المنقولة عنه قد نقلت عنه قبل انحرافه إذ مثل هذا الانحراف العظيم يتحقق سبباً لنفرة الخط المعتدل عنه، فنقل الثقات عنه كاشف عن حصول ذلك قبل انحرافه.

وممّا يؤكّد وثاقته نقل الثقات عنه ممّن قيل عنه أنه لا يروي إلا عن ثقة كابن أبي عمير وصفوان. وقد نقل الشيخ في العدة عمل الطائفة برواياته إذا لم يكن لها معارض.

واما أنه كذاب متهم أو ملعون فيمكن حمله على فكرة الوقف التي حصلت منه وخيانته في الأموال المودعة لديه من قبل الإمام الكاظم عليه السلام.

واما الرواية الثانية فتصحيح سندها صعب فان ماجيلويه وان

(١) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٠٥ طبع مؤسسة آل البيت عليهما السلام.

(٢) المصدر نفسه.

أمكن توثيقه من خلال شيخوخة الإجازة إلا أن جعفر بن محمد الأشعري ووالده مجاهيلان.

واما الرواية الثالثة فقد يشكل في سندتها من ناحية عبدالله بن محرز فإنه لم يوثق إلا أن تعبير زرارة بان على رواية عبدالله بن محرز نوراً يمكن أن يسهل الأمر من هذه الناحية.  
واما الرواية الرابعة فهي صحيحة السند.

#### ٤- اباحتة أو صحة واقعية

إذا طلاق غير الشيعي زوجته بدون أشهاد فطلاقه صحيح في نظره ويجوز للشيعي ترتيب آثار الطلاق الصحيح عليه وذلك بالتزوج بها. والسؤال: لو فرض أن غير الشيعي استبصر فهل تعود بذلك زوجيته السابقة أو لا؟

ومن الطبيعي يختص السؤال بحالة ما إذا لم تتزوج المطلقة، وأما لو تزوجت فلا يتحمل عود الزوجية باستبصره إذ المفروض أن الزواج الثاني صحيح، ولازم صحته زوال الزوجية الأولى، ومع زوالها فعودها يحتاج إلى عقد جديد.

وانما الكلام فيما إذا لم تتزوج المطلقة حتى استبصر زوجها فإذا استبصر فهل يحق له الرجوع إليها بدون عقد جديد؟ وأوضح من ذلك ما إذا فرضنا أن الزوجة استبشرت أيضاً.

وقد طرح هذا كسؤال على السيد الحكيم <sup>رض</sup> أيام حياته فأجاب

دروس تمهيدية في القواعد الفقهية

بأنّها باقية زوجة له<sup>(١)</sup> بينما أجاب الشيخ حسين الحلي بالنفي<sup>(٢)</sup>. وقد نسب الأول إلى الشيخ حسن صاحب أنوار الفقاہة أيضاً<sup>(٣)</sup>.

ومنشأ الاختلاف في الجواب يرجع إلى الاختلاف فيما هو المستفاد من الروايات فهل المستفاد منها ان الطلاق الفاقد للشرائط باطل غايته ان الشيعي يباح له ترتيب آثار الصحة أو ان المستفاد منها صحة الطلاق واقعاً مادام صاحبه يعتقد بصحته فكان الاعتقاد بالصحة يقلب الواقع من البطلان إلى الصحة كالاضطرار الذي يقلب الحرام إلى مباح واقعاً.

والمناسب هو الأقل فان مقتضى أدلة شرطية الاشهاد في الطلاق ان الطلاق بلا اشهاد باطل، وهذا من دون فرق بين كون الطلاق صادراً من امامي أو من غيره.

اذن مقتضى القاعدة الأولية بطلان الطلاق بلاشهاد حتى في حق غير الامامي، والخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة يحتاج الى دليل. وانا كان ذلك الدليل مجملاً ويحتمل أن يكون المراد منه صحة الطلاق بلا اشهاد من غير الامامي واقعاً وان يكون المراد منه مجرد ترتيب آثار الصحة من دون أن يكون صحيحاً واقعاً فلابد من التمسك بمقتضى القاعدة المذكورة.

وباتضح هذا نرجع إلى روايات قاعدة الالزام لنلاحظ هل تدل على الصحة الواقعية أو على مجرد ترتيب آثار الصحة.

(١) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٥٢٤.

(٢) بحوث فقهية: ٢٧٤.

(٣) المصدر السابق: ٢٧٧.

اما الرواية الأولى فأقصى ما تدل عليه هو حق الالزام وترتيب آثار الصحة إذ كلمة الالزام يفهم منها عرفاً ان الطلاق باطل واقعاً ولكنه يجوز ترتيب آثار الصحة عليه الزاماً له، ان هذا هو معنى «الزمه» عرفاً. ومع التنزل عن هذا الظهور فلا أقل من اجمال الرواية وكونها ذات احتمالين: الصحة واقعاً ومجراً ترتيب آثار الصحة. ومع اجمال الرواية يلزم الرجوع الى مقتضى القاعدة القاضي ببطلان واقعاً. وهكذا الحال في الرواية الثالثة إذ الوارد فيها «خذوا منهم كما يأخذون منكم»، وتعبير «خذوا منهم» يرادف تعبير «الزمومهم» ولا فرق بينهما فيأتي فيه ما ذكرناه في الرواية الأولى.

واما الرواية الثانية فقد توحى بالصحة الواقعية حيث قالت: «...لزمه أحكامهم» ولزوم الأحكام غير الالزام بها ولذلك قلنا يحتمل كون المقصود منها قاعدة الامضاء دون قاعدة الالزام. ولكنها مضافاً الى ضعف سندها يحتمل كون المقصود من اللزوم الالزام فاته لا حرازة عرفاً في استعمال «لزمه أحكامهم» بمعنى الزموهم بأحكامهم. ومع وجود كلا الاحتمالين في الرواية تعود مجملة، وبذلك يلزم الرجوع الى مقتضى القاعدة القاضي ببطلان الطلاق.

واما الرواية الرابعة فقد توحى بالصحة الواقعية أيضاً لأنها عبرت بكلمة «تجوز»، أي ان ما يرون حلالاً يمضي عليهم، وظاهر الماضي الماضي واقعاً وكون الطلاق ماضياً وصحيحاً واقعاً. ولكن من المحتمل كون المقصود الحلية للغير عليه لا له على الغير، أي ان الطلاق ماضٍ عليه وملزم به لا انه ماض له واقعاً، ومع كون الرواية ذات احتمالين يتبعن التمسك بمقتضى القاعدة.

واذا قيل: إذا لم يكن الطلاق صحيحاً واقعاً فكيف يجوز للشيعي  
الزواج بالمرأة التي لم يتحقق طلاق الزوج لها؟ وهل يجوز الزواج بذات  
البعل!

كان الجواب: ان من المحتمل ان الشيعي متى ما تزوج تحقق  
الطلاق من حين وقوعه وكان التزوج كاشفاً عن ذلك.  
هذا مضافاً الى ان عدم جواز التزوج بذات البعل ليس من الأحكام  
العقلية حتى لا تقبل التخصيص بل هو حكم شرعي قابل للاختصاص  
بغير موارد الالزام.

وبنفس هذا نجيب عن مثل موثق عبد الرحمن البصري عن أبي  
عبد الله عليه السلام: «قلت له: امرأة طلقت على غير السنة. فقال: تتزوج هذه  
المرأة، لا تترك بغیر زوج»<sup>(١)</sup>. فان الأمر بتزوج المرأة قد يوحى بصحة  
الطلاق الواقع على غير السنة. ولكن الجواب عنه ما تقدم من التمسك  
بفكرة الانكشاف أو التخصيص.

## ٥ - عموم القاعدة لسائر ذوي الأديان

وهل تعم القاعدة سائر ذوي الأديان؟ فلو فرض ان الكتابي طلق  
زوجته طلاقاً فاقداً للشروط عندنا فهل يجوز لنا الزواج بها؟ نعم  
لوجهين:

١ - ان المسلم من غير الشيعة إذا كان يلزم بذلك فبالأولى الزام  
غير المسلم.

---

(١) وسائل الشيعة باب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق حديث .٣

٢ - ان صحيحة محمد بن مسلم قالت: «يجوز على أهل كل ذوي دين ما يستحلون»، وهذا يعم الجميع.

#### ٦ - مصاديق لقاعدة الالزام

١ - لا يرى الامامية اعتبار الاشهاد في النكاح. وبعض العامة وافق الامامية في ذلك، وكثير منهم ذهب الى فساده، وبعض منهم ذهب الى فساده على تقدير عدم الاعلان عنه، فالمدار عنده على الاعلان وعده لا على الاشهاد وعدهما.

وعلى هذا فلو تزوج رجل من العامة الذين يعتقدون بفساد العقد بدون اشهاد بامرأة من دون اشهاد فمن السائغ للامامي الزواج بها تطبيقاً لقاعدة الالزام حيث يرى الزوج فساد العقد بدون اشهاد.

٢ - لا يرى العامة جواز الجمع بين العممة وابنة أخيها وهكذا بين الخالة وابنة أختها بل متى ما تقارن العقدان فسدا معاً ومتى ما تقدم أحدهما بطل المتأخر.

واما الامامية فترى ان ادخال العممة والخالة عليهما لا محذور فيه ويصح العقدان، واما ادخال بنت الاخ والأخت على العممة والخالة فلا يصح إلا برضاء العممة والخالة.

وعلى هذا فلو تزوج العمami بالعممة أو الخالة على بنت الاخ أو الأخت أو بالعكس أو تقارنا جاز للامامي الزواج بالعممة والخالة بدون شرط وهكذا جاز له الزواج ببنت الاخ أو الأخت بشرط اذن العممة والخالة لو كان عقدهما - العممة والخالة - متقدماً، كل ذلك لقاعدة الالزام.

٣ - المطلقة إذا كانت يائسة أو صغيرة لا تجب عليها العدة مع

الدخول بها لدى الامامية بينما تجب عند العامة.  
وعلى هذا فلو كانت الزوجة شيعية أو تشيعت<sup>(١)</sup> فلها حق المطالبة  
بالنفقة أيام العدة باعتقادهم.

واذا كان الزوج شيعياً والزوجة المطلقة من غير الشيعة فله الحق  
في الرجوع إليها الزاماً لها بالعدة وبأحكامها التي منها جواز الرجوع  
إليها فيها.

٤ - يرى الامامية ان التركة اذا فضل منها شيء عن السهام  
المقررة المفروضة رد الفاضل على ذوي السهام بينما العامة ترى رده  
على عصبة الميت<sup>(٢)</sup> كالأخ أو الأخت أو العم.  
وهذا معنى بطلان التعصيب لدى الامامية، أي يرد الفاضل على  
ذوي السهام.

وعلى هذا فلو خلف الميت أخاً وبنتاً فعلى رأي الامامية يدفع  
النصف إلى البنت بالفرضية والباقي يرد عليها، واما على رأي العامة  
فيدفع النصف الباقي إلى الاخ.

ويترتب على هذا ان الأخ إذا كان من الامامية والبنت من غيرهم  
أخذ الأخ الباقي بمقتضى قاعدة الازام.  
وهكذا لو ترك الميت بنتاً وعمماً فأنه لو كان العم إمامياً والبنت  
ليست كذلك جاز له أخذ النصف بالتعصيب طبقاً لقاعدة الازام.

(١) والتقييد في منهاج الصالحين للسيد المخونi ١: ٤٢٤ بما اذا تشيعت لا نعرف له وجهأ.

(٢) قال في جمجم البحرين: عصبة الرجل بالتحريك جم عاصب كثرة جم كافر، وهو بنوه  
وقرايته لأبيه، والجمع «العصاب». قال الجوهري: وإنما سُوا عصبة لأنهم عصبا به، أي أحاطوا  
به، فالأخ طرف، والابن طرف والأخ جانب والعم جانب.

٥ - في باب ارث الزوجة يرى الامامية انها ترث من الأموال المنقوله، واما الأموال غير المنقوله - وهي الأرض وما ثبت عليها من بناء وأشجار- فلا ترث من الأرض شيئاً وتترث مما ثبتت عليها من قيمته دون عينه. هذارأي الامامية. واما العامة فيرون انها ترث من جميع التركة بدون تفصيل.

وعلى هذا فلو كانت الزوجة من الشيعة بينما بقية الورثة من غيرهم فلها أخذ الربع أو الثمن من جميع التركة بقاعدة الالزام.

## ٧ - تطبيقات

١ - اذا تزوج الامامي بأمرأة من العامة بدون اشهاد أثناء العقد فما هو الحكم اتجاه نفقتها وارثها لو مات زوجها أو أحد أولادها؟

٢ - اذا فرض العكس بأن تزوجت الامامية بغير الامامي بدون اشهاد فما هي الأحكام المترتبة بمقتضى قاعدة الالزام؟

٣ - إذا كان الزوج امامياً وله زوجة من العامة وطلقها ثلاثة في مجلس واحد الذي هو باطل عندنا فهناك أحكام تثبت بمقتضى قاعدة الالزام وأحكام تثبت بقطع النظر عنها. أوضح كلا القسمين من الأحكام.

٤ - الامامي إذا تزوج بأمرأة عامية بدون اشهاد فهل يجوز له الزواج باختتها تطبيقاً لقاعدة الالزام؟

٥ - اذا طلق غير الامامي زوجته التي ليست هي بامامية أيضاً فتارة نفترض ان شخصاً ثالثاً غير امامي أراد الزواج بها وأخرى نفترض ان الثالث امامي. ففي الحالة الأولى يجوز زواج الثالث طبقاً لأي قاعدة؟ وهكذا في الحالة الثانية يجوز زواج الثالث طبقاً لأي قاعدة؟

٦- إذا تزوج غير الإمامي بغير الإمامية بعقد نفترضه تارة صحيحاً عندهم وأخرى باطلأ. وفي الحالة الأولى لا يجوز للإمامي الزواج بتلك المرأة بينما في الحالة الثانية يجوز ذلك. أوضح وجه الفرق.

٧- هناك أشياء لا يجوز بيعها لحرمة أكلها كالسمك الجري مثلاً، ولكن حيث يستحلها غير الإمامي فهل يمكن الحكم بجواز بيعها عليه تطبيقاً لقاعدة الالزام؟

# قاعدة سوق المسلمين

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - يد المسلم
- ٤ - السوق امارة
- ٥ - تحليل نكتة امارية السوق
- ٦ - لا فرق بين فرق المسلمين
- ٧ - مصنوع أرض الاسلام
- ٨ - تطبيقات



قاعدة سوق المسلمين من القواعد المهمة التي ينتفع بها كثيراً في مجال تعايش المسلمين بعضهم مع البعض الآخر. فمن دون حجية القاعدة المذكورة لا يمكن شراء اللحم من الأسواق والأكل منها لاحتمال عدم تذكيتها.

ويشير الفقهاء عادة إلى هذه القاعدة عند بحثهم عن النجاسات فان احدها هو الميّة التي يراد بها كل حيوان زهقت روحه بدون تذكية شرعية. وبهذه المناسبة يذكرون مسألة أخرى وهي ان الحيوان الذي يشك في تذكيته محظوم بحرمة تناول لحمه إلا إذا أخذ من سوق المسلمين فإنه محظوم بالحل. وبهذه المناسبة أيضاً يأخذون بالبحث عن القاعدة المذكورة بشكل مختصر ومن بعض الجوابات.

وننهج البحث عنها ضمن النقاط التالية:

- ١- مضمون القاعدة.
  - ٢- مدرك القاعدة.

- ٣ - يد المسلم.
- ٤ - السوق امارة.
- ٥ - تحليل نكتة امارية السوق.
- ٦ - لا فرق بين فرق المسلمين.
- ٧ - مصنوع أرض الاسلام.
- ٨ - تطبيقات.

#### ١ - مضمون القاعدة

يقصد من القاعدة المذكورة الحكم بامارية السوق على التذكية،  
فإن الحيوان إذا لم يذكر لم يجز تناول لحمه ولا الصلاة مع جلده، وإذا  
شك في تذكيره حكم عليه بعدمها تمسّكاً باستصحاب عدمها فإن  
الحيوان حالة حياته لم يكن مذكى فإذا شك في حصولها له عند زهاق  
روحه استصحاب ذلك العدم. وهذا الاستصحاب حجة ويعكم على  
الحيوان بعدم التذكية ومن ثمّ بعدم جواز تناول لحمه ولا الصلاة في  
جلده بل وفي رأي المشهور يحكم بنجاسته وتنجس اليدين والملابس  
باصابتها مع الرطوبة.

وهذا الاستصحاب محكم ولا يجوز تجاوزه إلا إذا كان ذلك  
مأخوذاً من سوق المسلمين فإنه محكوم بالتذكية ومن ثمّ بحلية تناول  
اللحم وجواز الصلاة مع الجلد والطهارة.

اذن امارية سوق المسلمين تختص بهذا المجال وهو اثبات  
التذكية، واما اثبات الملكية والطهارة فذلك أجنبى عن امارية السوق،  
فلو فرض ان شخصاً أراد شراء شيء من سوق المسلمين وهو لا يدرى

ان ذلك الشيء ملك للبائع أو لا، أو شك في طهارته وعدمها فليس له جعل السوق امارة على الملكية أو الطهارة بل الملكية تثبت بقاعدة اليد ولو لم تكن يد مسلمة، والطهارة تثبت بقاعدة الطهارة ولو لم تكن اليد مسلمة أيضاً.

## ٢ - مدرك القاعدة

يمكن الاستدلال على القاعدة المذكورة بالوجوه الثلاثة التالية:

الأول: التمسك بسيرة المتشرّعة، فانتنا نذهب الى السوق ونشتري اللحم ونتعامل معه معاملة المذكى بالرغم من ان القصاب الذي نشتري منه ذلك لانجزم بتذكيره للحيوان بل نحتمل اما انه لم يذكه رأساً او زكاه لا على الوجه الشرعي المضبوط، ومن تحرّج عن الشراء والأكل عُدّ منحرفاً عن الاتجاه العام الذي يسير عليه المسلمون قاطبة.

وهذه السيرة لا نحتمل كونها متتجدة وحاصلة في العصر المتأخر، كيف وهل يحتمل ان المسلمين في عصر الأئمة عليهم السلام لم يكونوا ليشتروا اللحم من السوق، أو هل يحتمل انهم كانوا يجزمون بأن جميع القصابين في ذلك العهد يجرؤون التذكير على وجهها الشرعي المضبوط من دون احتمال تخلّف أحدهم عن ذلك؟!

وإذا سلمنا بانعقاد هذه السيرة فلا نحتاج الى اثبات حجيتها بفكرة الامضاء من خلال عدم الردع - كما نكون بحاجة الى ذلك في السيرة العقلائية - بل هي حجة بدون ذلك لأن افتراض كونها سيرة متشرّعة نفسه يستبطن افتراض كونها ملتقة من الشرع المقدس وإلا لم تكن سيرة متشرّعة.

الثاني: ان لازم عدم حجية سوق المسلمين اختلال النظام إذ يلزم ان يذبح كل فرد مسلم الحيوان لنفسه ولا يجوز له شراء اللحم من السوق والأكل منه لأن احتمال عدم التذكية مادام موجوداً فبالاستصحاب يثبت عدم تذكية الحيوان المشكوك ومن ثم عدم جواز تناوله.

الثالث: التمسك بالروايات. وقد وردت في هذا المجال عدّة روايات نذكر المهم منها:

أ - صحيحة فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم حيث سألا أبا جعفر<sup>عليه السلام</sup> عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما صنع القصابون فقال: «كُلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَسْأَلْ عَنْهُ»<sup>(١)</sup>. والرواية واضحة الدلالة وصحيحة السند حيث يرويها الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمر عن عمر بن أذينة عن فضيل وزرارة ومحمد بن مسلم. والكل ثقات.

ب - موثقة إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح<sup>عليه السلام</sup>: «لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي الْفَرَاءِ الْيَمَانِيِّ وَفِيمَا صُنِعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ». قلت: فان كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس<sup>(٢)</sup>. والدلالة والسند جيدان فان الشيخ الطوسي يرويها بسنته الى سعد عن ايوب بن نوح عن عبدالله بن المغيرة عن اسحاق. والكل ثقات. وطريق الشيخ الى سعد صحيح أيضاً.

ج - صحيحة البزنطي: «سأله عن الرجل يأتي السوق فيشتري

(١) وسائل الشيعة باب ٢٩ من أبواب الذبائح حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٠ من أبواب النجاسات حديث ٥.

جَبَّةٌ فِرَاءٌ لَا يَدْرِي أَذْكِيَةً هِيَ أُمُّ غَيْرِ ذَكِيَّةٍ أَيْصَلَّى فِيهَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةَ، إِنَّ أَبَا جَعْفَرَ عَلَيْهِ الْكَلَّالَ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْخُوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ، إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ»<sup>(١)</sup>.

وهي تدل على ذم السؤال والفحص حذراً من ايقاع المؤمن نفسه في المشقة. وهي صحيحة السند أيضاً لأن الشيخ يرويها بسنده الصحيح إلى ابن محبوب عن أحمد بن محمد<sup>(٢)</sup> عن البزنطي. والكل ثقات.

وإذا قيل: ان الرواية مضمرة ولعل المسؤول ليس هو الامام عطية.  
قلنا: ان البزنطي حيث انه من اجلة الأصحاب الذين لا يليق بهم الرواية عن غير الامام عطية فيتعمّن أن يكون المسؤول هو الامام عطية.  
هذا مضافاً الى امكان تطبيق البيان العام الذي ذكرناه سابقاً  
لحجية جميع المضمرات<sup>(٣)</sup>.

وهناك روایات أخرى في هذا المجال يمكن ملاحظتها في الباب  
(٥٠) من أبواب النجاسات في كتاب وسائل الشيعة.

### ٣ - يد المسلم

اللحم تارة تأخذه من سوق المسلمين، وهذا كما عرفنا  
محكم بالتنكية، وأخرى تأخذه من يد شخص مسلم بهدية أو شراء  
من دون أن يمرّ ذلك الأخذ بسوق المسلمين، كما لو أخذناه

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من أبواب النجاسات حديث ٣.

(٢) أبي أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الثقة الجليل.

(٣) راجع الجزء الأول : ٤٢.

منه في البلاد الكافرة.

وهل يد المسلم كسوق المسلمين امارة على التذكية؟

اننا لو رجعنا الى الروايات نجدها تعبر بكلمة السوق إلا انه بالرغم من ذلك يمكن الحكم بالإيجاب باعتبار ان الامارية التي ثبتت لسوق المسلمين لانتحمل اعتبارها له بما هو بناء خاص يشتمل على محلات معدودة وانما اعتبرت له من جهة كونه المحل الذي يضم المسلمين والكافر عن كون اليدين المأخوذ منها يداً مسلمة.

اذن الامارة على التذكية - في ضوء هذا - هي يد المسلم دون السوق نفسها وانما السوق امارة على الامارة.

#### ٤ - السوق امارة

من يقرأ الروايات السابقة يفهم منها بوضوح ان السوق ليس امارة تعبدأ ولا لنكتة عقلائية بل هو امارة لنكتة عقلائية وهي كاشفتيه عن كون البايع مسلماً وكاشفية يده عن كونها تطبق الشرائط الشرعية للتذكية بدقة وبالكامل.

وكلتا الكاشفتين تستند الى نكتة الغلبة، فانه لما كان الغالب في السوق تواجد المسلمين فيه فوجود المحل في السوق يكشف عن كون صاحبه مسلماً، ولما كان الغالب على المسلمين التحفظ على الشروط الشرعية للتذكية فالأخذ من اليدين المحكوم بإسلامهما يكشف عن تحقق الشروط.

اذن السوق يكشف عن كون اليدين المأخوذ منها يداً مسلمة لأجل الغلبة، والأخذ من اليدين المسلمة يكشف عن تتحقق الشروط الشرعية

٨٣ ..... قاعدة سوق المسلمين ..... لأجل الغلبة أيضاً.

ويتفرّع على كون حجية السوق من الناحية المذكورة وليس لنكتة تعبيدة الأمور التالية :

أ - ان السوق لا يكون امارة على التذكية إلا إذا كان الطابع العام على أصحاب السوق الاسلام بحيث كان الكل أو الأغلب من المسلمين. أما إذا كان الكل أو الأغلب من غير المسلمين فلا يكون امارة.

والوجه في ذلك واضح - بالرغم من اطلاق كلمة السوق في صحيحة البزنطي - فان السوق بما هو سوق وبقطع النظر عن كونه سوق المسلمين لا يحتمل اماريته على التذكية.

وبقطع النظر عن ذلك يمكن أن نستفيد اعتبار غلبة المسلمين من خلال التصريح بالقييد المذكور في الرواية الأولى والثانية.

ب - ويتربّ على ذلك أيضاً أن السوق الإسلامي إذا كان يستورد بعض الأحزمة والأحذية المصنوعة من جلد الحيوانات من بعض الدول الكافرة مع الجزم بعدم مبالغة المسلم المستورد بقضية التذكية بل تمام همه تحصيل الأرباح لا غير فلا يجوز شراؤها استناداً إلى امارية السوق لأن السوق لا امارية له بعد ضعف المبالغ بتعاليم الاسلام أو انعدامها.

ج - ويتربّ على ذلك أيضاً ان السوق الاسلامي لو كنا نجزم باشتمال بعض المحلات فيه على لحوم غير مذكاة وليس بامكاننا تشخيص ذلك المحل عن غيره فلابد من هجر الشراء من تلك المحلات لسقوط السوق عن الامارية بعد العلم باشتماله على غير المذكى فان السوق امارة عند الشك في التذكية لا عند الجزم بعدمها.

وبتسليم سقوط السوق عن الامارية فيما يجزم بعدم تذكيره نقول: ان بقاء السوق على الحجية والامارية بلحاظ جميع المحلات باطل للعلم بسقوطه عن الحجية بلحاظ بعضها وهو ما يجزم باشتماله على غير المذكى، وبقاوئه على الامارية بلحاظ بعض دون آخر ترجيح بلا مرجع فيلزم سقوطه عن الاعتبار بلحاظ أي فرد من المحلات. هذا ما تقتضيه القاعدة.

بيّنَ أَنَّهُ قَدْ يُسْتَفَادُ مِنْ مَوْثِقَةِ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَارِ الْمُتَقْدِمَةِ كَفَايَةً غَلَبَةً الْمُسْلِمِينَ فِي الْحُكْمِ بِالْحَلِيَّةِ إِذْ وَرَدَ فِيهَا: «لَا بَأْسُ بِالصَّلَاةِ فِي الْفَرَاءِ الْيَمَانِيِّ وَفِيمَا صُنِعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ». قَلْتَ: فَإِنْ كَانَ فِيهَا غَيْرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ؟ قَالَ: إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمِينَ فَلَا بَأْسُ».

د - ويترتب على ذلك أيضاً أن يد المسلم إنما تكون امارة على التذكير فيما لو كان يتعامل مع ما هو تحت يده التعامل الخاص بالمذكى كعرض "الجلود للبيع أو لبسها في الصلاة أو مسها برطوبة وما شاكل ذلك، أما إذا لم يكن له هذا التعامل، كما إذا احتفظه باللحم لأجل الالقاء في المزبلة أو الاحتراق فلا تكون يده حجة لفقدان الامارية في مثل الحالة المذكورة.

## ٥ - تحليل نكتة امارية السوق

من الواضح ان سوق المسلمين بما هو سوق المسلمين وبقطع النظر عن ضم نكتة أخرى لا عبرة به.

وبكلمة أخرى: لا نتحمل ان حجية سوق المسلمين قضية تعبدية بشكل بحت وإنما يلزم ان اللحم المشكوك تذكيره إذا كان بيد الكافر فهو

محرم ولكن بمجرد أن يدفعه الكافر إلى المسلم - غير المبالي بتعاليم الشريعة الإسلامية - يصير حلالاً، فعملية النقل من هذه اليد إلى تلك توجب الحلية بالرغم من الجزم بعدم تحقيق اليد الثانية المسلمة عن قضية التذكية.

وعلى هذا الأساس لا بد من وجود نكتة عقلائية على أساسها تثبت الحجية لسوق المسلمين. وفي تلك النكتة العقلائية احتمالات ثلاثة:

أ - ان يكون ذلك لما أشرنا إليه سابقاً من ان تواجد المسلمين في السوق لما كان هو الطابع العام كان ذلك كاشفاً عن كون يد البائع يداً مسلمة، واليد المسلمة بدورها وأجل الغلبة تكشف عن تحقق شروط التذكية.

والسوق على هذا الأساس يكون امراة على الامارة.

ب - ان يكون السوق كاشفاً ابتداء عن تذكية الحيوان - بلا توسط الكاشفية عن اليد المسلمة - باعتبار ان الغالب فيما يتداول في سوق المسلمين كونه مذبوحاً على الطريقة الإسلامية.

والثمرة بين هاتين النكتتين تظهر فيما لو كان صاحب أحد المحلات في سوق المسلمين كافراً، فإنه على النكتة الأولى لا يمكن الحكم بتذكية اللحم المشترى منه لأنّ السوق امراة على اسلام الذاجح حالة الشك في كونه مسلماً والمفروض الجزم بكفره، بينما على النكتة الثانية يمكن الحكم بالتذكية لأنّ السوق بحكم غلبة تواجد المذكى فيه يكشف عن تذكية اللحم المشكوك الموجود فيه حتى ولو كان بيد الكافر.

ج - أن يكون السوق كاشفاً عن مرور مشكوك التذكية بيد المسلم من خلال البيع ونحوه، والانتقال إلى يد الكافر - ان كان - قد تم من خلال المرور باليد المسلمة لأن الكافر مadam أحد الأفراد في السوق المسلمة فلابد أن يكون وصول الدجاج ونحوه إلى يده قد تم من خلال الانتقال إليه من المذايحة المسلمة.

فالسوق المسلمة على هذا كاشفة بنحو الاجمال عن وجود يد مسلمة قد مرّ الحيوان بها، وتلك اليد المسلمة المعلومة بنحو الاجمال هي الامارة على تحقق التذكية.

والسوق على هذه النكتة امارة على الامارة كما هو الحال على النكتة الأولى ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

والثمرة بينهما تظهر فيما لو كان البائع في السوق المسلمة كافراً ولكن كنا نحتمل ان اللحم الموجود عنده قد مرّ باليد المسلمة فإنّه على النكتة الأولى لا يحكم بالتذكية لأنّ حجية السوق - بناء عليها - باعتبار كاشفيته عن اسلام البائع والمفروض في المقام الجزم بعدم اسلامه، بينما على النكتة الثالثة يحكم بالتذكية لكاشفية السوق عن مرور الحيوان باليد المسلمة.

ويبقى بعد هذا الفرق بين النكتتين الأخيرتين واضحًا إذ في مثال البائع الكافر يحكم بكون اللحم المأخوذ منه مذكى على النكتة الثانية حتى ولو علم بعدم سبق يد المسلم عليه بينما على النكتة الثالثة لا يحكم بذلك إلا مع احتمال سبق ذلك.

وبعد هذا الاستعراض لنكتة امارية سوق المسلمين يمكن الحكم بترجيح النكتة الأولى اما لأنّها هي المفهومة عرفاً من خلال قراءة

النصوص أو لأنّه بعد اجمالها وعدم تعين الأولى ينبغي الاقتصار على القدر المتيقن وهو الأولى لأنّه بناء عليها يلزم اعتبار كون البائع مسلماً ولا يكون السوق حجّة في صورة العلم بعدم إسلام البائع بخلافه على الآخرين، ومقتضى الاقتصار في مخالفة استصحاب عدم التذكية على المقدار المتيقن هو عدم الحكم بالتذكية إلا مع إسلام البائع.

## ٦ - لافرق بين فرق المسلمين

وهل الحكم بامارية سوق المسلمين على التذكية يختص بما إذا كان مسلمو السوق من الامامية؟ كلا، بل يعمّ ما إذا كانوا من الفرق الأخرى - بالرغم من ذهاب كلّهم أو جلّهم إلى القول بطهارة جلد الميّة بالدّبغ وحلية ذبائح أهل الكتاب - وذلك لوجهين:

أ - اطلاق النصوص وعدم تقييد كلمة «المسلمين» فيها بفرقة دون أخرى.

ب - ان الطابع العام على سوق المسلمين عصر صدور النصوص احتواها على الطوائف الأخرى غير الامامية، وتخصيصها بهم دون غيرهم يلزم منه تخصيص الأكثر الذي هو مستهجن عرفاً.  
اذن ذهاب الفرق الأخرى من غير الامامية الى القول بطهارة جلد الميّة بالدّبغ أو حلية ذبائح أهل الكتاب لا يمنع من امارية سوق المسلمين للوجهين المتقدّمين خلافاً لما ينسب الى العلّامة الحلي من عدم الحكم بالامارية.

وقد يستشهد له - العلّامة الحلي - برواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء فقال: كان علي بن الحسين عليهما السلام

رجلًا صرِدًا<sup>(١)</sup> لا يدفأه فراء الحجاز لأنّ دباغها بالقرظ<sup>(٢)</sup> فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال: إنّ أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون أنّ دباغه ذكاته<sup>(٣)</sup>.

ورواية عبد الرحمن بن الحجاج قلت لأبي عبدالله عليهما السلام: «إنّي أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها: أليس هي ذكية؟ فيقول: بلّى فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال: لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية. قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله عليهما السلام»<sup>(٤)</sup>.

ولكن يرد الأولى ضعفها الدلالي - باعتبار أن القاء الإمام عليهما السلام للفرو فعل وهو مجمل إذ لعل ذلك صدر منه من باب الرجحان دون اللزوم - والسندي لاشتمال الطريق على جملة من المجاهيل كما يتضح من خلال المراجعة<sup>(٥)</sup>.

ويرد الثانية ضعفها الدلالي أيضًا - لأنّ أقصى ما تدل عليه عدم

(١) الصَرِدُ بفتح الصاد وكسر الراء: من يجد البرد سريعاً.

(٢) القرظ بالتحريك: ورق السَّلْمَ يدبغ به الأديم.

(٣) وسائل الشيعة باب ٦١ من أبواب لباس المصلي حدث ٢.

(٤) المصدر السابق باب ٦١ من أبواب النجاسات حدث ٤.

(٥) فان الكليفي رواها عن شيخه علي بن محمد عن عبدالله بن إسحاق العلوى عن الحسن بن علي عن محمد بن سليمان الديلمي عن عيثم بن أسلم النجاشي عن أبي بصير. فان الكل مجاهيل ماعدا علي بن محمد وأبي بصير.

جواز الشهادة والتعهد بكون المشكوك مذكى ولا تدل على الحكم عليه بعدم كونه مذكى - والسندي<sup>(١)</sup>.

## ٧- مصنوع أرض الاسلام

قد يعيش المسلم أحياناً في بلاد كافرة ويجد الأحزمة أو الأحذية المصنوعة من الجلود في أسواقها، إن أمثال تلك محظوم عليها بمقتضى استصحاب عدم التذكرة بكونها غير مذكاة ومن ثم بنجاستها على رأي المشهور - وتنجس الرجل عند ملاقاتها لها مع الرطوبة. بيئد أنه نستثنى من ذلك ما إذا كان قد كتب على الجلد بأنه قد صنع في تركيا مثلاً التي هي من البلدان الإسلامية، أنه في مثل هذه الحالة إذا لم يحصل الاطمئنان الكامل بصدق الكتابة وحقانيتها فلا يجوز الاتكال عليها، وأما إذا حصل ذلك جاز الاتكال عليها والحكم بالتزكية ومن ثم الطهارة إذ يثبت بذلك كونه مصنوعاً في أرض الإسلام، وهو كافٍ في الحكم بالتزكية ولا يتوقف الحكم بها على الأخذ من سوق المسلمين.

والمستند في ذلك موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة عند بيان مدرك القاعدة إذ ورد فيها: «لا بأس بالصلاحة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام...» فائتها تدل على المدعى بوضوح.

### الخلاصة

والمتحصل من مجموع كل هذا العرض: أن الجلد أو اللحم الذي

---

(١) لأن الشيخ الطوسي رواها بسنده عن الحسن بن علي عن محمد بن عبدالله بن هلال عن عبد الرحمن بن الحجاج، ومحمد بن عبدالله بن هلال مجاهول.

يشك في تذكيته محكوم بعدم التذكية استناداً إلى استصحاب عدم التذكية. وهذا الاستصحاب لا يجوز تجاوزه إلا إذا قامت إمارة شرعية على خلافه. والإمارة ذات أفراد ثلاثة: سوق المسلمين، ويد المسلمين، والصنع في أرض الإسلام.

#### ٨ - تطبيقات

- ١ - تباع الجلود - كال أحزمة والأحذية - في محلات البلدان الكافرة. ونحن تارة نطمئن بسبق يد المسلم عليها وأخرى نظن بذلك وثالثة نتحمل ذلك. ما هو الحكم في الحالات الثلاث المذكورة؟
- ٢ - ما حكم الأسماك التي تباع في أسواق البلدان الكافرة أو معلبات السمك التي تجلب منها وتباع في أسواق البلاد الإسلامية؟
- ٣ - المسلمين في لندن كثيرون في هذه الفترة فهل يجوز الاستناد بعد هذا إلى أسواقها والحكم بالتذكية؟
- ٤ - إذا كان بلد يشتمل على سوقين أحدهما مسلم والآخر ليس كذلك ولم نميز هذا عن ذاك فهل يجوز الشراء من أحدهما؟
- ٥ - اشترينا أحزمة من بلاد إسلامية ولكن لا ندرى هي مصنوعة فيها أو مستوردة من بلاد كافرة فما هو الحكم في مثل ذلك؟
- ٦ - بعض البلدان المسلمة يباع في مطاعمها الدجاج المستورد من البلدان الكافرة هل يجوز لنا التناول منه؟
- ٧ - بلاد كافرة فيها سوق كبير صاحب أحد المحلات فيه مسلم وهو المحل الوحيد الذي صاحبه مسلم - وهو يبيع اللحوم فهل يجوز لنا الشراء منه؟ وما هي القاعدة التي تستند إليها في الجواز حكمنا به؟

- ٨- شخص له محل في شارع معين وليس في السوق ولا ندري هو مسلم أو لا، والطابع العام على البلاد الاسلام. ما حكم شراء اللحوم منه ولأي قاعدة؟
- ٩- الاجبان أو الزبدة أو الحليب التي تباع في سوق البلاد الكافرة هل يجوز شراؤها وتناولها؟ ولماذا؟
- ١٠- تباع معلبات البازنجان وغيرها في أسواق البلاد الكافرة هل يجوز تناولها؟
- ١١- إذا اشترينا طعاماً من البلاد الكافرة وهو يشتمل على مادة لاندري هي من قسم اللحوم أو لا هل يجوز تناوله؟ ولماذا؟
- ١٢- يوجد في بعض الدول الكافرة سوق للمسلمين ولكن المسيطر عليه وصاحب القوة والنفوذ هم أشخاص من اليهود فهل يحكم بالتذكية على المشترى من ذلك السوق؟



# قاعدة السلطنة

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - المحتملات في قاعدة السلطنة
- ٤ - حدود قاعدة السلطنة
- ٥ - التسلط على الحقوق
- ٦ - التسلط على النفس والأعضاء
- ٧ - السلطنة والضرر
- ٨ - تطبيقات



من القواعد المسلمة لدى الفقهاء والتي يذكرونها عادة في باب المعاملات قاعدة السلطنة ولكنهم كعادتهم في بقية القواعد يكتفون بمجرد الإشارة إليها والمرور عليها بلا بحث مستقل.

ففي مسألة ان المعاطاة تفيد الملك دون الاباحة ذكر الشيخ الأعظم في المكاسب ان من الوجوه التي قد يستدل بها على ذلك قاعدة الناس مسلطون على أموالهم. وهكذا أشار الى امكان الاستدلال بها في مسألة ان الأصل في الملك عند الشك في كونه جائزاً أو لازماً هو اللزوم.

وهناك موضع آخر يشار فيه الى القاعدة المذكورة وهو مسألة لا ضرر عند بحثهم عن حدودها وتفاصيلها، فان أحد الأبحاث هناك مسألة تعارض قاعدة لا ضرر مع قاعدة السلطنة، كما لو أراد شخص أن يحدث حماماً في داره ولكنه كان موجباً لتضرر جاره، فان قاعدة لا ضرر تنفي جواز الاضرار بالجار بينما قاعدة السلطنة تقضي بجواز

ذلك وان لزم تضرر الجار لأن ذلك مقتضى سلطنة المالك على ملكه،  
وعند التعارض المذكور ماذا يكون الموقف؟

ولكنهم في هذا الموضوع وسابقه يكتفون بالاشارة الى قاعدة  
السلطنة من دون بيان مدرکها وحدودها وما يرتبط بها من أبحاث.

وحيثنا عن القاعدة المذكورة يقع ضمن النقاط التالية :

١ - مضمون القاعدة.

٢ - مدرك القاعدة.

٣ - المحتملات في قاعدة السلطنة.

٤ - حدود قاعدة السلطنة.

٥ - التسلط على الحقوق.

٦ - التسلط على النفس والأعضاء.

٧ - السلطنة والضرر.

٨ - تطبيقات.

## ١ - مضمون القاعدة

يقصد بقاعدة السلطنة ان كل مالك لشيء هو مسلط على  
التصرّف فيه بما يشاء ضمن الحدود الشرعية، فله الحق في بيعه  
واهداه وایجاره وأكله إلى غير ذلك من التصرّفات التي لم يثبت من  
الشريعة صدور منع عنها.

هذا هو المقصود من قاعدة السلطنة. وليس المقصود منها ان  
المالك لشيء لا يحق لغيره التصرّف فيه بدون رضاه وطيب نفسه فان  
ذلك ليس تمام المقصود من قاعدة السلطنة بل المقصود منها أوسع

من ذلك وهو ان المالك لشيء له حق التصرف فيه بأي شكل شاء،  
ولازم ذلك ان الغير لا يحق له التصرف فيه بدون رضاه.

## ٢ - مدرك القاعدة

المدرك المهم للقاعدة المذكورة ألمان:

أ - السيرة بكل قسميه: سيرة العقلاة وسيرة المتشرعة.  
اما سيرة العقلاة فمن الواضح انعقادها على ذلك بحيث لو مُنع  
احدهم من التصرف في ماله لهب العقلاة منديين بالمنع ورافضين  
لذلك التضييق للسلطنة. بل ان حكمهم بسلطنة كل انسان على ما يملكه  
يكاد يكون من البديهيات الأولية عندهم.

وحيث ان السيرة المذكورة لا نتحمل حدوثها بعد عصر  
المعصوم عليه السلام، كما ولا نتحمل الردع عنها فيثبت بذلك ا懋اؤها.  
اما سيرة المتشرعة فانعقادها بينهم وبشكل متصل بزمن  
المعصوم عليه السلام أمر لا يقبل التشكيك.

وحيث انها سيرة متشرعة بما هم متشرعة فيكتفي نفس افتراض  
ذلك لحجيتها بلا حاجة إلى افتراض فكرة الامضاء المستكشفة بعدم  
الردع - على خلاف سيرة العقلاة حيث تحتاج إلى ذلك - لأن نفس  
افتراض كونها سيرة متشرعة يستبطن تلقيها يدأ بيد من  
المعصوم عليه السلام.

ب - النصوص الدالة على ان الانسان مادام حياً فله الحق في أن  
يصنع بما له ماشاء من قبيل موثقة سماعة: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن  
عطية الوالد لولده فقال: اما إذا كان صحيحاً فهو ماله يصنع به ماشاء»

واما في مرضه فلا يصلاح»<sup>(١)</sup>، فان ظاهر «يصنع به ماشاء» ان له الحق في كلّ تصرّف شاء بلا اختصاص لذلك بالعلمية. هذا هو الدليل على قاعدة السلطة.

وقد يستدل على ذلك أيضاً بالاجماع أو بالحديث المشهور «الناس مسلطون على أموالهم» أو بالنصوص الدالة على عدم جواز التصرّف في أموال الآخرين بدون رضاهـ.

من قبيل قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل لأن تكون تجارة عن تراضي منكم»<sup>(٢)</sup>، فإنه يدل على اعتبار التراضي في صحة التجارة فلا تصح التجارة بأموال شخص بدون رضاـهـ.

ومن قبيل قوله تعالى: «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنئاً مريناً»<sup>(٣)</sup>، فإنه يدل على عدم جواز أكل مهور النساء بلا طيب أنفسهنـ.

ومن قبيل الحديث المشهور: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه»<sup>(٤)</sup>.

هذا والكل قابل للتأملـ.

اما الاجماع فلأنه بعد انعقاد السيرة العقلائية فمن المحتمل قريباً استناد المجمعين الى السيرة المذكورة وليس ذلك لوصول الحكم لهم

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب الوصايا حديث ١١.

(٢) النساء : ٢٩ .

(٣) النساء : ٤ .

(٤) عوالى الالى ١١٣:١ حديث ٣٠٩

من الامام عليه السلام يداً بيده.

واما الحديث المشهور فهو ضعيف السند لأنّه لم يروه إلاّ الشيخ المجلسي في بخاره<sup>(١)</sup> عن عوالي اللائي. وإذا رجعنا إلى المصدر الأصلي وجدنا ابن أبي جمهور الاحسائي صاحب العوالي يروي الحديث في موضع أربعة: تارة عن بعض كتب الأصحاب وأخرى عن بعض كتب الشهيد وثالثة عن الفاضل المقداد ورابعة عن ابن فهد الحلي<sup>(٢)</sup>.

والواسطة بين المنقول عنه والامام عليه السلام حيث أنها مجهولة فتسقط الرواية عن الاعتبار.

وقد روي الحديث في كتابنا الفقهية الاستدلالية ولكن بشكل مرسل أيضاً فقد رواه العلامة الحلي في المختلف<sup>(٣)</sup> والتذكرة<sup>(٤)</sup> والارديبيلي في مجمع الفائدة والبرهان<sup>(٥)</sup> والشهيد الثاني في مسالك الافهام<sup>(٦)</sup> وفخر المحققين في ايضاح الفوائد<sup>(٧)</sup>.

وهو في جميع الموارد المذكورة روي بشكل مرسل عن النبي صلوات الله عليه وسلم.

وعليه فالحديث ضعيف السند لارساله، ولا طريق لتصحیحه

(١) بخار الأنوار ٢: ٢٧٢.

(٢) عوالي اللائي ١: ٢٢٢، ٤٥٧، ٢٢٢، ٤٥٧، ٢٠٨: ٣، ١٣٨: ٢.

(٣) مختلف الشيعة ٦: ٢٧٨.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٤٨٩.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٣٥٨.

(٦) مسالك الافهام ٦: ٢٨، ١٣٥، ٣١٤.

(٧) ايضاح الفوائد ٢: ٥٩٤.

سوى دعوى انجباره اما بالشهرة الروائية أو بالشهرة الفتowائية، ولكن ذلك قابل للتأمل.

اما انجباره بالشهرة الروائية فباعتبار عدم تحقق الشهرة المذكورة لأنها ائمّا تتحقق بشهرة نقل الرواية في كتب الحديث وذلك لم يتحقق لأنّها لم تنقل في شيء من كتب الحديث سوى عوالى اللالى الذي هو معروف بالضعف لنقل الأحاديث فيه بشكل مرسل.

واما انجباره بالشهرة الفتowائية فباعتبار ان ذلك موقف على عمل الطبقة المتقدمة من اعلامنا به ولا يكفي اشتهر العمل به بين الطبقة المتأخرة كالعلامة الحلي ومن بعده فان الكاشف عن حقانية الرواية وصدرها هو عمل الطبقة المتقدمة المقاربة لعصر صدور النص ولا يكفي عمل الطبقة المتأخرة.

واما النصوص الدالة على اعتبار الرضا في جواز التصرف في أموال الآخرين فهي أجنبية عن المقام أو غير وافية بالمطلوب إذ أقصى ماتدل عليه ان غير المالك لا يجوز له التصرف في املاك غيره إلا برضاه ولا تدل على ان المالك يحق له التصرف في ملكه بأي نحو شاء.

والخلاصة: ان مهم المستند على قاعدة السلطة هو السيرة والنصوص الدالة على ان الإنسان مادام حيّا له الحق أن يصنع بما له ماشاء.

### ٣ - المحتملات في قاعدة السلطة

في المراد من قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم» عدّة احتمالات:

أ - ان يكون المقصود اثبات السلطنة للملك بشكل مطلق بما في ذلك السلطنة على أسباب النقل والانتقال كالبيع والاجارة والهبة و... بل بما في ذلك تفاصيل أسباب النقل، فكل مالك مسلط مثلاً على بيع ماله بالعربية وبغيرها وبالقول والمعاطاة وبالماضوية وبغيرها و... وهكذا بالنسبة الى الهبة والاجارة و... .

وعلى أساس هذا الاحتمال يمكن التمسك بالقاعدة المذكورة لاثبات صحة البيع بالمعاطاة وبغير العربية وبغير الماضوية و... ولربما يظهر هذا الاحتمال من صاحب الجواهر حيث استدل على شرعية المعاطاة المقصود بها الاباحة بعموم سلطنة الناس على أموالهم<sup>(١)</sup>.

ب - ان يكون المقصود اثبات السلطنة على أسباب النقل والانتقال من دون نظر إلى تفاصيلها، فالمالك له حق بيع ماله واجارته وهبة و... وليس لها نظر إلى تفاصيل الأسباب، فهي لا تدل على السلطنة على البيع بالمعاطاة أو بغير العربية أو بغير الماضوية وإنما تدل على السلطنة على أصل البيع وعلى أصل الاجارة وعلى أصل الهبة لا أكثر.

وهذا الاحتمال هو المختار للشيخ الأعظم حيث ذكر في مبحث المعاطاة عند الاستدلال على شرعيتها وافادتها الملك ما نصّه: «واما قوله عليه السلام: ان الناس مسلطون على أموالهم فلا دلالة فيه على المدعى لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنة فهو إنما يجدي فيما إذا شك في ان هذا النوع من السلطنة ثابتة للملك ومامضية شرعاً في حقه أم لا،

---

(١) جواهر الكلام: ٢٢٨: ٢٢.

اما إذا قطعنا بأن سلطنة خاصة كتمليك ماله للغير نافذة في حقه وماضية شرعاً لكن شك في أن هذا التملك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطي مع القصد أم لابد من القول الدال عليه فلا يجوز الاستدلال على سببية المعاطاة في الشريعة للتملك بعموم سلط الناس على أموالهم<sup>(١)</sup>.

ج - ان يكون المقصود نفي الحجر عن كل تصرف مشروع، فالحديث لا يدل على شرعية البيع والسلطنة عليها ولا على شرعية الاجارة والسلطنة عليها ولا على ... وانما يدل على ان البيع مثلاً إذا كان مشروعأً بقطع النظر عن حديث السلطنة فصدره من المالك لا يتوقف على كسب الاجارة من الغير، فالزوجة إذا أرادت هبة بعض أموالها أو بيعها فلا يتوقف ذلك على موافقة الزوج مثلاً. وهكذا الحال بالنسبة الى غير البيع.

فالحديث على هذا يدل على ان كل سبب ثبتت مشروعيته في نفسه فالمالك غير محجور عليه ولا يتوقف صحته على موافقة الآخرين، اما ما هي الأسباب المشروعة فذلك ساكت عنه ولا يمكن من خلاله اثبات مشروعية هذا السبب وذاك عند الشك.  
وهذا الاحتمال هو ظاهر الاخوند الخراساني في حاشيته على المكاسب<sup>(٢)</sup>.

د - ان يكون المقصود اثبات السلطنة بلحاظ التصرفات غير الناقلة فيجوز للمالك ان يحيط ثوبه المملوك له ويجوز له أيضاً ان

(١) كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنباري - قسم البيع - منشورات دار الحكمة: ٤١.

(٢) حاشية المكاسب للشيخ الآخوند: ١٢، ١٤.

يضعه في هذا المكان أو ذاك وغير ذلك من التصرّفات غير الناقلة. وأما بيعه وهبته ونحو ذلك من الأسباب الناقلة فلا يدل على شرعيتها، فان عنوان «ماله» والاضافة الخاصة المذكورة لابد من انحفاظها بعد ذلك، فمثل البيع والهبة لا يدل الحديث على شرعيتها لأنه بذلك يزول عنوان «ماله» والحديث لا ينظر إلى حيثية ازالة المال عن الملك بل إلى كل تصرّف بعد انحفاظ الاضافة الخاصة.

وهذا الاحتمال هو ظاهر الشيخ الايرواني في حاشية المكاسب<sup>(١)</sup>.

هذه احتمالات أربعة في مفاد قاعدة السلطنة.

ولا معنى للنظر الى لفظ القاعدة وان الظاهر منه أي واحد من الاحتمالات المذكورة فان ذلك وجيه لو كان سند القاعدة باللفظ المذكور تماماً وصادراً من المعصوم عليه السلام، اما بعد عدم تمامية السند وكون المدرك السيرة العقلائية والروايات الدالة على ان الإنسان مادام صحيحاً له الحق ان يصنع بماله ما شاء فلابد من ملاحظة ذلك دون لفظ حديث السلطنة.

اما السيرة فالقدر المتيقن انعقادها على الاحتمال الثالث وان المالك ليس بمحجور عليه في التصرف في ملكه ولا تتوقف صحة تصرّفه على كسب موافقة الآخرين بعد ان كان السبب قد ثبتت شرعيته في نفسه. ان هذا مما يجزم بانعقاد السيرة عليه بخلاف الاحتمالين الأولين فإنه لا جزم بانعقادها عليهمما. وينبغي الاقتصار على القدر المتيقن وهو الاحتمال الثالث عند الدوران بينه وبين الأولين.

---

(١) حاشية المكاسب للشيخ الايرواني ١: ٧٧.

واما الاحتمال الرابع فيجزم بعدم تقيد السيرة به. وهل يحتمل عدم انعقاد السيرة على جواز بيع المالك ملكه أو اهدائه.  
واما المدرك الثاني فلا يبعد نظره إلى الاحتمال الثالث أيضاً - أو لا أقل هو القدر المتيقن عند اجمال النص -، أي ان كل مالك لشيء له الحق ان يصنع به ما شاء مادام صحيحاً بلا حاجة إلى كسب الاجازة من غيره كأولاده وغيرهم.

#### ٤ - حدود قاعدة السلطنة

لم تمض الشريعة الإسلامية قاعدة السلطنة على اطلاقها بل أجرت عليها بعض التعديلات بنحو التخصيص أو التخصص. ونذكر لذلك بعض الأمثلة :

أ - موارد التبذير والاسراف، فمن حق كل انسان أن يتصرف في أمواله مادام لم يصل تصرفه حدّ الاسراف والتبذير وإلا من لقوله تعالى: «ولا تبذير تبذيراً إن المبذيرين كانوا أخوان الشياطين»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا فليس من حق المالك لشيء اتلافه بإلقائه في البحر أو احراقه بالنار وما شاكل ذلك من التصرفات التي يصدق عليها عنوان السرف والتبذير، ومثل المورد المذكور خارج عن قاعدة السلطنة بالتفصيص.

ب - موارد الضرائب المالية، فليس من حق المالك لأموال تتعلق بها ضريبة الزكاة أو الخمس التصرف فيها قبل اخراج

---

(١) الاسراء : ٢٦ - ٢٧.

الضريبة المتعلقة بها.

وهذا يرجع اما الى تخصيص قانون السلطنة، بمعنى ان المالك للأموال المتعلق بها الضريبة هو مالك لها جميعاً ولكنه ممنوع من التصرف فيها قبل اخراج الضريبة، او إلى التخصص، بمعنى ان المالك للأموال المتعلق بها الضريبة ليس هو مالكاً لمجموعها بل هو مالك لما عدا مقدار الضريبة، فمقدار الضريبة ليس مملوكاً له بل هو مملوك لأربابها، وذلك المقدار حيث انه مشاع فيكون المالك ممنوعاً من التصرف باعتبار ان المال المشترك لا يجوز التصرف فيه إلا بموافقة جميع المالك.

ج - موارد صرف المال في المجال المحرم، فليس من حق المالك أن يشتري بأمواله خمراً أو بعض آلات اللهو والفساد أو بعض كتب الضلال أو أقراضه وبيعه بشكل ربوى وما شاكل ذلك، فان قانون السلطنة قد طرأ عليه التخصيص في المجالات المذكورة.

د - التصرف بعد الموت بالمقدار الزائد على الثلث، فان من حق كل إنسان مادام حياً أن يهب جميع أمواله أو يوقفها أو... واما بعد موته فله الحق في أمواله بمقدار الثلث دون ما زاد، فله الحق أن يوصي باهداء مقدار من أمواله بعد وفاته لبعض أصدقائه أو القراء مادام ذلك لا يتتجاوز مقدار الثلث وإلا توقف مضي الوصية على اجازة الورثة.

وهذا في روحه لا يرجع إلى التخصيص بل إلى التخصص، بمعنى ان الشخص بعد وفاته لا يكون مالكاً إلا بمقدار الثلث لا انه مالك للمجموع ويمنع من التصرف في المقدار الزائد على الثلث.

هـ- موارد مرض الموت، فان المشهور اختيار ان المالك إذا تمّرض

بمرض الموت فليس من حقه اهداه أمواله أو بيعها بأقل من ثمن المثل  
إلا إذا كان ذلك التصرف في حدود الثالث.

و - موارد الشفعة، فان لكل مالك لدار مشتركة بينه وبين غيره  
بيع حصته متى ما أحب، ولكن متى ما أراد بيعها لإنسان آخر غير  
الشريك فمن حق الشريك أن يعمل حق الشفعة، بمعنى الزام المالك  
ببيعها عليه دون غيره.

فالمالك إذا باع حصته بثمن معين فمن حق الشريك متى ما اطلع  
على البيع أن يقول أعملت حق الشفعة فياخذ بذلك الحصة التي بيعت  
بعد دفع الثمن إلى المالك.

ي - إذا أراد المالك احداث حتماً مثلاً في ملكه وكان ذلك موجباً  
للاضرار بجاره فإنه ليس من حقه ذلك مادام الجار يتضرر بذلك وهو  
لا يتضرر بترك احداث مثل ذلك.

وهذا المورد - وهكذا سابقاً - يرجع في روحه إلى التخصيص  
كما هو واضح.

## ٥ - التسلط على الحقوق

لاشكال في ثبوت السلطة للملك على ما يملكه. وهل هناك  
سلطة على الحقوق أيضاً؟ فلو كان شخص خيار المجلس فهل له  
سلطة على اسقاطه؟ ولو ثبت له حق في مكان معين بسبب التحجير -  
فيما إذا كان من المباحثات العامة - أو بسبب السبق إليه - فيما لو كان  
مسجدًا - فهل له سلطة على اسقاطه؟ والزوجة لها حق النفقة والمبيت  
عندها هل لها سلطة على اسقاطه؟ والعمة والخالة لهما الحق في أن لا

يجيزا عقد بنت الأخ والأخت هل لها سلطنة على اسقاطه؟ والزوج له حق الزواج بالثانية والثالثة والرابعة هل له سلطنة على اسقاطه؟ إلى غير ذلك من الأمثلة.

والجواب: ان بعض الحقوق قابل لذلك، كما في الخيار وحق النفقة والمبيت وبعضها لا يقبل ذلك كالزواج بالثانية.

ولربما يصطلاح على الثاني الذي لا يقبل الاسقاط بالحكم، فجواز الزواج بالثانية حكم شرعي وليس حّقاً ليقبل الاسقاط، وهذا كما هو الحال في شرب الماء والحليب و Ashton ذلك فان لكل انسان الحق في ذلك ولكن لا يقبل الاسقاط، وهو لأجل ذلك يكون في الحقيقة حكماً شرعياً وليس حّقاً.

وعليه فنخرج بهذه النتيجة، وهي ان كل ما يقبل الاسقاط يكون حّقاً وما لا يقبله يكون حكماً شرعياً.

وبعد هذا نعود إلى التساؤل من جديد. لماذا صارت الحقوق قابلة للاسقاط وما هي النكتة في ذلك؟ فهل ذلك لقاعدة السلطنة وان كل إنسان كما هو مسلط على أمواله مسلط على حقوقه؟

والجواب: انه متى ما استظهرنا من النص الشرعي ان هذا أو ذاك حق شرعي فهذا بنفسه يستتبطن افتراض قابلية للاسقاط وإلا لم يكن حّقاً بل حكماً شرعياً.

وعليه فالدليل على قابلية الحقوق للاسقاط هو نفس الدليل على تشرعيف الحقوق المذكورة بلا حاجة الى التماس دليل آخر من قاعدة السلطنة أو غيرها.

## ٦ - التسلط على النفس والأعضاء

هل الإنسان مسلط على نفسه وأعضائه كما هو مسلط على أمواله؟ كلا ليس مسلطاً على ذلك، فان السلطة المذكورة لا دليل عليها، ويكتفى عدم الدليل للحكم باتفاقها.

بل قد يقال بدلالة الدليل على نفي السلطة المذكورة. فبالنسبة الى النفس دلّ قوله تعالى: «ولَا تلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ»<sup>(١)</sup> على نفي السلطة عليها وان الإنسان ليس له سلطنة على نفسه بإلقائها في التهلكة من خلال الانتحار وغيره.

واما بالنسبة إلى الأعضاء - كالتبّرع بالكلية أو العين أو اليد أو الرجل - فقد يستدل على حرمة ذلك بأحد الوجوه التالية :

أ - التمسك بالسيرة العقلائية الجارية على التجنب عن كل ما يوجب الضرر. وحيث انه لم يردع عنها شرعاً فتكون مضافة. وفيه: ان سيرة العقلاة وان جرت على ما ذكر إلا أنها ليست بنحو الالزام بل قد يقدمون عليه إذا كان لداعٍ عقلاً، كالتبّرع بالكلية لمن كان بحاجة ماسة إلى ذلك.

وكيف يقال بلزوم التجنب عمّا يوجب الضرر والحال ان لازم ذلك حرمة الأكل الزائد أو الجماع الكثير أو الخروج من المكان الدافئ إلى البارد وما شاكل ذلك.

ب - التمسك بحديث نفي الضرار حيث ورد في الحديث الشريف:

---

(١) البقرة: ١٩٥.

«لا ضرر ولا ضرار»<sup>(١)</sup>، وحيث ان إرادة النهي عن الاضرار من الفقرة الثانية «ولا ضرار» أمر قريب جدًا فيلزم الحكم بحرمة الاضرار. وفيه: ان المنصرف إليه النهي المذكور تحرير الاضرار بالآخرين دون الاضرار بالنفس.

ج - التمسك بما دلّ على حرمة الجنائية على النفس وظلمها بتقريب ان قطع مثل اليد أو الرجل نحو ظلم لها فيحرم لقوله تعالى: «وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون»<sup>(٢)</sup>.

وفيه: ان صدق عنوان ظلم النفس فرع حرمة مثل قطع اليد في المرحلة السابقة، والمفروض فقدان ذلك.

والتأمل في صدق عنوان الظلم أوضح لو فرض ان الداعي للقطع كان عقلائياً كالتبّرع بالكلية لحفظ على نفس محترمة.

د - التمسك بما دلّ على ان علة تحرير الخمر اضرارها - كما قال تعالى: «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس واثمها أكبر من نفعهما»<sup>(٣)</sup> - فإنه بعد ضم ما دل على «ان الله حرم الخمر بعينها فقليلها وكثيرها حرام»<sup>(٤)</sup> الى ذلك يثبت ان كل ما كان مضرًا فلا فرق بين كثيرة وقليلة في التحرير.

وفيه: ان هذا حكم خاص بالخمر ولا يمكن التعدي منه إلى غيره لاحتمال وجود خصوصية فيه.

(١) راجع الحديث في الجزء الأول عند البحث عن قاعدة لا ضرار.

(٢) النحل: ١١٨.

(٣) البقرة: ٢١٩.

(٤) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب الأشربة المحرمة حديث ٤.

ذ - التمسك ببعض الروايات الدالة على ان علة تحرير بعض المحرمات اضرارها ببدن الإنسان، من قبيل رواية المفضل بن عمر: «قلت لأبي عبدالله عليهما السلام: لِمَ حَرَمَ اللَّهُ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ؟» قال: ان الله تبارك وتعالى... علم ما يضرّهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم...»<sup>(١)</sup> بتقرير ان علة تحرير المحرّمات إذا كان هو الاضرار بالنفس فيلزم حرمة كل ما يوجب الضرر كقطع اليد أو الرجل وإلا لما صلح ان يكون علة لتحرير المحرّمات.

وفيه: ان الحديث وان دلّ على حرمة الاضرار بالنفس ولكن لم يبين ان الضرر بأي درجة يكون محرّماً، وليس له اطلاق من هذه الناحية ليتمسّك به، ولعل المحرم حصّة خاصة من الضرر. بل ان بعض الأحاديث يستفاد منها عدم حرمة الاضرار بالنفس كالاحاديث التي ترشد الى رجحان عدم تناول بعض الأطعمة لكونها مضرّة.

ومن خلال هذا كله يتضح عدم تمامية دليل على حرمة مطلق الاضرار بالنفس ليثبت من خلاله حرمة قطع الانسان بعض اعضائه. والمناسب ان يقال: ان الاضرار بالنفس إذا كان بحدٍ يعلم بمحظوظية الشارع له - كقطع الانسان يديه ورجليه مثلاً - فهو محرّم، وإذا لم يكن بالحد المذكور - كاخراج الدم من بعض الأعضاء أو التسبب الى طرو الحمى - فيكون جائزاً لا من باب التمسك بقاعدة السلطنة بل لأصل البراءة عن حرمة مثل ذلك.

---

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الأطعمة المحرمة حديث ١.

اذن الاضرار بالنفس إذا لم يكن بالدرجة التي يعلم بمبغوضيتها شرعاً فارتکابه جائز لا من باب سلطنة الانسان على نفسه وأعضائه، فان السلطنة المذكورة لم تثبت، بل لأننا ما دمنا نشك في حرمة مثل ذلك فمقتضى أصل البراءة الجواز.

#### ٧- السلطنة والضرر

قد تتعارض أحياناً قاعدة السلطنة مع قاعدة نفي الضرر فما هو الموقف في مثل ذلك؟

فمثلاً إذا أراد المالك أن يحدث في ملكه حماماً أو بالوعة وكان ذلك موجباً للاضرار بالجار فسوف تتعارض قاعدة حرمة الاضرار بالجار مع قاعدة تسلط المالك على ملكه، فان مقتضى قاعدة السلطنة جواز احداث المالك للحمام أو بالوعة في ملكه بينما مقتضى قاعدة نفي الضرر عدم جواز مثل ذلك. ومعه فأي من القاعدتين هو المقدم؟ والمناسب أن يقال: تارة يفترض ان المالك لا يتضرر من عدم احداث الحمام وبالوعة وأخرى يتضرر.

فعلى الأقل يكون المناسب عدم جواز احداث ذلك لحرمة الاضرار الآخرين.

ولا يعارض ذلك بقاعدة السلطنة لقصورها عن شمول مثل الحالة المذكورة فان السلطنة الثابتة للمالك بالسيرة العقلائية قاصرة عن الشمول لما إذا كان اعمال السلطنة مستلزمأً للاضرار الآخرين. وهكذا موثقة سماعة الدالة على ان المالك مادام حياً صحيحاً فله

أن يصنع بماله ما شاء<sup>(١)</sup> قاصرة عن الشمول لمثل هذه الحالة فانّها ليست في مقام البيان من الجهة المذكورة، فلا تزيد أن تقول ان له حقاً في ان يصنع بماله ما شاء وان استلزم ذلك الاضرار بالآخرين.

واما إذا فرض تضرر المالك من عدم احداثه للحمام والبالغة فالمورد يدخل في تعارض الضررين: ضرر المالك وضرر الجار. وفي مثله حيث لا دليل على حرمة احداث المالك لما ذكر في ملكه فلا يعود محظور في التمسك بأصل البراءة لاثبات جواز ذلك.

#### ٨ - تطبيقات

- ١ - إذا شك في حلية لحم الأرنب وكان لإنسان أرنب فهل يمكن التمسك بقاعدة السلطنة لاثبات جواز أكله؟
- ٢ - إذا شك في شرطية معلومية العوضين في باب البيع فهل يمكن التمسك بقاعدة السلطنة لاثبات جواز البيع في حالة عدم معلومية العوضين؟
- ٣ - هل يمكن التمسك بقاعدة السلطنة لاثبات ان البيع المعاطاتي مفید للتمليك دون مجرد الاباحة؟
- ٤ - إذا شك في لزوم البيع المعاطاتي فهل يمكن التمسك بقاعدة السلطنة لاثبات اللزوم؟ وبأي بيان؟
- ٥ - من حق الإنسان أن يتناول الأطعمة المباحة. هل بإمكانه اسقاط الحق المذكور بقاعدة السلطنة؟

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب الوصايا حديث . ١١

- ٦ - من حق الرجل الزواج بالثانية، هل بإمكانه اسقاط الحق المذكور؟ وإذا لم يمكنه ذلك فما هو الطريق لتوصيل الزوجة الأولى إلى عدم تزوج زوجها بزوجة ثانية؟
- ٧ - هل يمكن التمسك بقاعدة السلطنة لاثبات جواز طلاق الزوجة نفسها إذا اشترط لها الزوج ذلك في العقد؟ وما هي الطريقة الشرعية للتوصيل إلى ذلك إذا لم يمكن التمسك بقاعدة السلطنة؟
- ٨ - كيف نوجه أخراج الدم من الرأس في عزاء سيد الشهداء عليه السلام. وهكذا الضرب على الظهر بالسلسل الحديدية؟ وهل الجواز موقوف على اثبات سلطنة الإنسان على جوارحه؟



# قاعدة الميسور

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - الاستصحاب والقاعدة
- ٤ - اطلاق الأدلة الأولية والقاعدة
- ٥ - تطبيقات



من القواعد المهمة التي يستفيد منها الفقيه كثيراً - على تقدير تماميتها - قاعدة الميسور. فإذا تعدد غسل الوجه في الوضوء تعين الاكتفاء بالباقي من دون انتقال إلى التيمم، وإذا تعدد غسل بعض المواقع في الغسل تعين الاكتفاء بالباقي من دون انتقال إلى التيمم أيضاً، وإذا تعدد الامساك في تمام يوم الصوم تعين الاكتفاء بالباقي، وهذا في بقية الموارد.

وقد بحث الشيخ الأعظم في الرسائل القاعدة المذكورة في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين - مبحث الشك في جزئية جزء أو شرطية شرط - حيث انجر كلام الاصوليين إلى ما لو تعدد جزء معين من أجزاء الواجب لسبب وآخر<sup>(١)</sup> فهل يلزم الاتيان ببقية الأجزاء أو لا؟  
ان وجوب باقي الأجزاء وعدمه يرتبط بمحصلة ان جزئية الجزء

---

(١) طباعي لابد من افتراض ذلك في غير الصلاة إذ الصلاة لا انكال في عدم سقوط وجوبها بمعنى بعض أجزائها.

المتعدد هل هي مختصة بحالة امكان الاتيان بالجزء أو هي مطلقة؟ فعلى تقدير اختصاصها بحالة الامكان يلزم الاتيان بالباقي لأنّه يعد كاملاً ولم ينقص منه شيء على التقدير المذكور، بينما على تقدير عدم الاختصاص لا يلزم الاتيان بالباقي لأنّه ناقص، والناقص لم يتعلّق به الوجوب وإنّما تعلّق بالكامل.

ومن هنا انجر البحث إلى أنه هل يوجد أمر بالناقص بناء على كون جزئية الجزء المتعدد مطلقة وغير خاصة بحالة التمكّن؟

وأحد الطرق التي طرحت لليثبت من خلالها الأمر بالناقص هي قاعدة الميسور. وبهذه المناسبة انجر البحث إلى قاعدة الميسور. ان الشیخ الأعظم تعرّض لقاعدة الميسور في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين للمناسبة المذكورة. وأخذ بقية الأصوليين يبحثون القاعدة المذكورة في المورد المذكور بالرغم من كونها أجنبية بتمام معنى الكلمة عن علم اصول الفقه.

وقد بحث القاعدة المذكورة قبل الشیخ الأعظم استاذه الشیخ النراقي في كتابه المعروف بـعوائد الأيام<sup>(١)</sup>.

هذا هو منشأ البحث عن قاعدة الميسور في علم الاصول والسلسل التاريخي لذلك.

وننهج الحديث عن القاعدة المذكورة ضمن النقاط التالية:

١ - مضمون القاعدة.

٢ - مدرك القاعدة.

---

(١) عوائد الأيام (العايدة ٢٧): ٨٨.

- ٣- الاستصحاب والقاعدة.
- ٤- اطلاق الأدلة الأولية والقاعدة.
- ٥- تطبيقات.

### ١- مضمون القاعدة

يراد بالقاعدة المذكورة أَنَّه لو كان لدينا واجب مركب من مجموعة أجزاء وتعذر الاتيان ببعض تلك الأجزاء فمن اللازم الاتيان بالباقي فان الأجزاء الميسورة لا يسقط وجوبها بتعذر الأجزاء التي تعسر الاتيان بها بالرغم من اقتضاء القاعدة الأولية لعدم وجوب الباقي لأن الأمر كان متعلقاً بالمركب الكامل التام ولم يتعلق بالناقص، فوجوب الناقص على هذا يحتاج إلى دليل خاص لأنَّه مخالف للقاعدة الأولية، وذلك الدليل الخاص هو قاعدة الميسور فإنَّها تثبت الأمر بالناقص وعدم سقوطه بسقوطه الأمر بالكل.

ومن الطبيعي ان هذا البحث لا يحتاجه في مثل الصلاة لأنَّه بتعذر بعض أجزائها لا يسقط وجوب الباقي لقاعدة لا تسقط الصلاة بحال المستفادة من ضرورة الفقه ومن بعض الروايات الخاصة<sup>(١)</sup>.  
وانما نحتاج إلى هذا البحث في غير الصلاة من الواجبات الأخرى.  
وي ينبغي الالتفات إلى أن مورد القاعدة - كما قلنا - المركب ذو الأجزاء، أما ما وجب بنحو العموم الافرادي فلاشك في عدم سقوط

(١) ورد المضمون المذكور في رواية واحدة وهي صحيحة زرارة الواردية في المستحاضة حيث قال عليه السلام : «... ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حالٍ فان النبي عليه السلام قال: الصلاة عباد دينكم» وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الاستحاضة حديث ٥.

وجوب الباقي بتعذر البعض، فإذا تعذر صوم بعض الأيام في شهر رمضان لم يسقط وجوب صوم الباقي لأنّ صوم كل يوم من أيام الشهر واجب بوجوب مستقل، ولا مجال لتوهم سقوط الوجوب في مثله بتعذر صوم بعض الأيام وإلا كان ذلك خلف فرض الاستقلالية.  
وهكذا لو وجب اكرام كل فرد من أفراد العلماء وتعذر اكرام بعض فإنه لا يسقط وجوب اكرام الباقي لنفس النكتة المتقدمة وبلاحاجة إلى الاستعانة بقاعدة الميسور.  
اذن مورد القاعدة الاجزاء الواجبة بوجوب واحد دون الافراد الواجب كل واحد منها بوجوب استقلالي.

## ٢ - مدرك القاعدة

قد يتصور ان القاعدة المذكورة بدويهيّة لا تحتاج إلى دليل إذ من الواضح ان من تعذر عليه قضاء قسم من دينه وتمكن من قضاء قسمه الآخر فلا يسقط وجوب قضاء الثاني بتعذر الأول، وهل يتحمل احتياج اثبات مثل ذلك إلى دليل؟!

بيّد ان التصور المذكور خاطئ لأن ما ذكر وجيه في الافراد الواجبة بوجوبات مستقلة، وقد أشرنا الى عدم نظر القاعدة إلى ذلك بل للمركب الذي يتألف من أجزاء متعددة وجب مجموعها بوجوب واحد من دون استقلالية، ومن الجلي أن ثبوت الوجوب للناقص بعد ما لم يكن هو المتعلق له يحتاج إلى دليل.  
والمعروف الاستدلال لها بروايات ثلاث:

### الرواية الأولى

ما روی عن أمیر المؤمنین عليه السلام من ان «الميسور لا يسقط بالمعسor». هكذا المشهور على الألسن إلا ان الوارد: «لا يترك الميسور بالمعسor»<sup>(١)</sup>.

ولعل دلالة الرواية واضحة إذ هي تدل بطلاقها على ان كل ميسور بما في ذلك اجزاء المركب الواحد لا تسقط بالمعسor ولا تختص بالواجبات الاستقلالية.  
وقد أشكل عليه بعدة اشكالات:

أ - ان الرواية ناظرة إلى الافراد المتعددة الواجب كل واحد منها بوجوب مستقل لا للمركب من أجزاء متعددة التي وجبت بوجوب واحد، والمهم اثبات نظرها إلى الثاني وانه بتعذر بعض الأجزاء لا يسقط وجوب الباقي دون الأول.

والوجه في كونها ناظرة إلى الأقل التعبير الوارد فيها بكلمة «يسقط» فان السقوط فرع الثبوت السابق، فمن وجب عليه صوم شهر وتتعذر عليه صوم عشرة أيام فالعشرون الباقية يصح أن يقال عنها لا يسقط وجوبها الثابت لها سابقاً، فان كل يوم قد ثبت له وجوب مستقل، وذلك الوجوب المستقل لا يسقط بتعذر صوم العشرة، أما الأجزاء الواجبة بوجوب واحد فلا يصح مثل التعبير المذكور فيها لأن الأجزاء الباقية لم يثبت لها الوجوب سابقاً كي يقال هو لا يسقط عنها بتعذر بعض الأجزاء.

---

(١) عوالي اللائي: ٤: ٥٨.

أجل كانت هي واجبة سابقاً بوجوب ضمني وفي داخل وجوب المركب التام إلا أن ذلك قد سقط جزماً عند سقوط الأمر بالكل لأنَّه تابع له وفي ضمنه، والمدعى ليس هو اثبات بقاء ذلك الوجوب الضمني فانه قد سقط ولا يحتمل بقاؤه وإنما المدعى ثبوت وجوب نفسي استقلالي له، وهذا الوجوب لم يكن ثابتاً سابقاً كي يحكم عليه بعدم السقوط، وما كان ثابتاً قد سقط جزماً.

وهذا الاشكال قد تبناه السيد الخوئي<sup>(١)</sup> وعلى أساسه ناقش دلالة الرواية. ومن قبله ناقش الشيخ النراقي بذلك<sup>(٢)</sup>.

والشيخ الأعظم في الرسائل<sup>(٣)</sup> قد تعرّض لهذا الاشكال وأجاب عنه بجوابين كلاهما متين:

الأول: ان الرواية لم تقل لا يسقط حكم الميسور بسقوط حكم المعسور ليقال ان حكم الميسور الذي يراد بقاؤه لم يكن ثابتاً سابقاً وما كان ثابتاً قد سقط بل قالت نفس الميسور يبقى ثابتاً.

الثاني: ان الوجوب الذي يراد اثباته وان لم يكن ثابتاً سابقاً وما كان ثابتاً سابقاً قد سقط جزماً إلا ان التفرقة بين الوجوبين وان احدهما ضمني سقط جزماً والآخر استقلالي لم يكن ثابتاً سابقاً مبتنية على الدقة وإنما فالنظرية العرفية ترى الوجوب واحداً وترى ان الوجوب إذا لم يثبت للباقي فالتعبير عنه بأنه قد سقط وجيه بالرغم من انه بحسب الدقة لم يكن ثابتاً سابقاً.

(١) مصباح الاصول : ٤٨٥ .٢

(٢) عوائد الأيام : ٩٠

(٣) الطبع القديم : ٢٩٤

هاتان مناقشتان للشيخ الأعظم.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك: إن التعبير بجملة «لا يسقط» لم يثبت ورودها في الرواية وإنما ذلك متداول على الألسن بلا مستند بل الوارد: «لا يترك الميسور بالمعسور» على ما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ب - ما تبناه الأخوند في كفاية الأصول من احتمال نظر الرواية إلى الأفراد المتعددة التي وجب كل واحد منها بوجوب مستقل وليس إلى المركب من أجزاء التي وجبت بوجوب واحد<sup>(١)</sup>.

وفيه: أن هذا الاحتمال لا يعني له بعد ثبوت الاطلاق.

ج - ما ذكر في الكفاية أيضاً من أن جملة «لا يسقط» لابد من حملها على الرجحان دون اللزوم لأن الزواية شاملة للمستحبات أيضاً ولا اختصاص لها بالواجبات<sup>(٢)</sup>.

وفيه: أن المقصود عدم سقوط الميسور بما له من الحكم فان كان مستحباً فيبقى الاستحباب وان كان وجوباً يبقى الوجوب.

ومن كل هذا اتضح ان دلالة الرواية على المطلوب تامة إلا ان المشكلة تبقى في سندها فانها لم ترق إلا في كتاب عوالى اللئالي عن أمير المؤمنين عليه السلام بشكل مرسل. والكتاب المذكور معروف بالضعف فكيف إذا اجتمع معه الارسال.

ولايمن التخلص من الضعف السندي المذكور إلا بما ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل وبعض من تأخر عنه من الانجبار باشتهر التمسك بها بين الأصحاب.

(١) كفاية الأصول / الجزء الأول / مبحث قاعدة الميسور.

(٢) المصدر السابق .

وتمكن المناقشة بأن الشهادة إنما تكون جابرة لو كانت ثابتة بين المتقدمين دون ما لو كانت خاصة بالمتاخرين، فإن ما يمكن أن يورث الاطمئنان بحقانية الرواية هو الشهادة بين المتقدمين دون الشهادة بين المتاخرين، وفي المقام لم يشتهر التمسك بالرواية بين المتقدمين كالشيخ الكليني والصدوق والطوسي فإن أول من ذكرها هو ابن أبي جمهور الحسائي في كتاب عوالي اللالي الذي هو من أعلام القرن التاسع ومتأخر عن العلامة الحلي.

#### الرواية الثانية والثالثة

واستدل أيضاً بالحديث الوارد عن النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، وبالحديث الوارد عن أمير المؤمنين ع: «مالا يدرك كله لا يترك كله».

وكلاهما ضعيف السند إذ لم يرويا إلا في كتاب عوالي اللالي<sup>(١)</sup> بشكل مرسل لا مجال لدعوى الانجبار فيه على ما تقدم.  
وبعد ضعف السند لا تبقى حاجة إلى البحث عن تمامية الدلالة  
وعدمها.

#### ٣ - الاستصحاب والقاعدة

قد يحاول إثبات وجوب الأجزاء الميسورة من خلال الاستصحاب.  
وقد يبدو أن التمسك بالاستصحاب أمر غريب لأن الوجوب السابق الذي كان ثابتاً للأجزاء الميسورة - وهو وجوبها الضمني

---

(١) عوالي اللالي ٤: ٥٨.

الثابت ضمن وجوب الكل - قد سقط جزماً لأنَّه ثابت ضمن وجوب الكل فإذا سقط سقط ما في ضمنه، والوجوب الذي يراد اثباته - وهو الوجوب النفسي الاستقلالي - لا ثبوت له سابقاً ليستصحب. وعليه فما كان سابقاً لا يمكن استصحابه وما يراد استصحابه لم يكن ثابتاً سابقاً.

ومن هنا كان اجراء الاستصحاب بحاجة الى توجيه.

ويمكن في هذا المجال ذكر عدّة بيانات :

أ - اجراء الاستصحاب في كلي الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي، ببيان ان الوجوب الضمني للجزاء الميسورة كان ثابتاً لها سابقاً وهو وان سقط جزماً إلَّا أنَّا نحتمل حلول الوجوب النفسي الاستقلالي محله فنستصحب الوجوب الكلي الجامع بين الوجوبين ولا نستصحب أحدهما بالخصوص ليقال: ان الوجوب الضمني سقط جزماً والوجوب الاستقلالي لم يكن ثابتاً سابقاً ليستصحب.

وفيه: ان هذا الاستصحاب هو استصحاب الكلي من القسم الثالث وهو لا يجري.

اما انه من القسم الثالث فلأن الفرض الجزم بارتفاع الفرد الأول من الوجوب الذي يتيقن بوجود الكلي ضمنه غايتها يحتمل حدوث فرد ثان مقارناً لارتفاعه، وذلك هو ملاك القسم الثالث من استصحاب الكلي.

واما انه لا يجري فباعتبار ان وجود الكلي في الخارج ليس وجوداً مستقلاً وإنما هو بوجود افراده وضمنها، وهو ما يعبر عنه بكونه موجوداً بالخصوص فهناك حصص من الكلي بعدد الافراد وليس

وجوده واحداً ضمن جميع الأفراد.

وعليه فالحصة من كلي الوجوب الثابتة ضمن الوجوب الضمني قد ارتفعت جزماً والحصة الثانية من كلي الوجوب الثابتة ضمن الوجوب الاستقلالي لم تكن ثابتة سابقاً ل تستصحب. ومعه فلا يجري استصحاب الكلي لعدم تمامية أركان الاستصحاب.

وائماً تتم الأركان لو فرض أن وجوده كان واحداً ضمن جميع الأفراد فإنه آنذاك يقال أن ذلك الوجود الواحد للكلي كان ثابتاً سابقاً جزماً والآن - أي بعد تعذر بعض الأجزاء - يشك في بقائه فيستصحب بقاوه.

إلا ان المبني المذكور باطل - وان كان هو المنسوب للرجل الهمداني الذي التقى به الشيخ الرئيس في مدينة همدان - لأن لازمه اتصف الشيء الواحد بالصفات المقابلة كالموت والحياة والبياض والسوداد والعلم والجهل و... .

ب - استصحاب الوجوب النفسي الاستقلالي فإنه كان ثابتاً قبلًا جزماً ويشك في ارتفاعه بتعذر بعض الأجزاء فيستصحب بقاوه. وبناء على هذا يكون الاستصحاب للجزئي دون الكلي.

وفيه: ان الوجوب النفسي الاستقلالي الذي كان ثابتاً للمجموع قد ارتفع جزماً، والذي هو ثابت للميسور يشك في أصل حدوثه. وإذا أريد ملاحظة الجامع بينهما صار الاستصحاب للكلي - دون الجزئي - وهو من القسم الثالث الذي تقدم عدم جريانه فيه.

ج - استصحاب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلوة فيشار إلى الصلاة ويقال: سابقاً كانت واجبة وهي الآن يشك في وجوبها، فإنه

بنقصان بعض الأجزاء - فيما إذا كان المتذر قليلاً وغير مقوم لها - تبقى الصلاة هي تلك الصلاة ويصح أن يشار إليها ويقال: كانت سابقاً واجبة والآن كذلك.

وهذا الوجه للاستصحاب جيد شريطة كون المتذر قليلاً وغير مقوم لمفهوم الصلاة، فإنه بناء على هذا يكون موضوع الصلاة باقياً عرفاً وتصح الاشارة إليه وأنه كان متتصفاً بالوجوب الاستقلالي سابقاً والآن كذلك.

#### ملاحظة مشتركة

هناك قضية لابد من الالتفات إليها وهي أن الاستصحاب في هذه الوجوه الثلاثة لا يجري إلا إذا كان التعذر قد طرأ بعد دخول وقت الواجب، إذ بعد دخول الوقت يمكن أن يشار إلى الصلاة ويقال: كانت قبل قليل واجبة والآن كذلك، أما إذا كان التعذر قد طرأ قبل دخول الوقت فلا يجري إذ لا تمكن الاشارة إلى الصلاة والحكم عليها بانها كانت واجبة قبلأ، بل حينما يدخل الوقت يشك في أصل حدوث الوجوب فيستصحب عدمه لا وجوده وبقاءه.

وهذه الملاحظة مشتركة ولا تختص بالوجه الثالث بل تعم جميع الوجوه الثلاثة.

#### ٤ - اطلاق الأدلة الأولية والقاعدة

ان قاعدة الميسور لو تمت فلا يصح التمسك بها إلا بعد فقدان الاطلاق في الأدلة الأولية، فمثلاً إذا دلّ دليل وجوب الحج على ان الحج واجب مطلق، بمعنى انه ثابت حتى في حالة تعذر بعض الاجزاء فيلزم

الأخذ باطلاق دليل الواجب المذكور ويثبت بذلك وجوب الحج في حالة تعذر بعض الاجزاء بدون أن تصل النوبة الى قاعدة الميسور.

كما انه إذا كان لدليل جزئية الجزء المتعدد اطلاق يثبت من خلاله ان الجزئية مطلقة وثابتة حتى في حالة التعذر فالمتناسب للأخذ بالاطلاق المذكور ويثبت بذلك سقوط وجوب الواجب وعدم لزوم الاتيان بالميسور بدون أن تصل النوبة الى قاعدة الميسور.

وإذا كان الاطلاق ثابتاً في كل من الدليلين: دليل الواجب ودليل الجزء فالمتناسب للأخذ باطلاق دليل الجزء والحكم بعدم وجوب الميسور فان دليل الجزء بمثابة المقيد لدليل الواجب الذي هو بمثابة المطلق، وكما ان أصل المقيد مقدم على المطلق بقانون الجمع بالتقييد كذلك اطلاق الدليل المقيد مقدم على اطلاق الدليل المطلق بنفس الملاك والنكتة.

اذن وصول النوبة إلى قاعدة الميسور يختص بحالة فقدان الاطلاق في دليل الواجب ودليل الجزء.

## ٥ - تطبيقات

١ - إذا كان الغسل يضرُّ المكلف فهل بالامكان تطبيق قاعدة الميسور بناء على تماميتها لاثبات وجوب اراقة الماء على الملابس بدلاً من ارقتها على البدن؟ وبناء على عدم تماميتها هل يمكن اجراء الاستصحاب لاثبات ذلك؟

٢ - هل يمكن تخرير وضوء الجبيرة على طبق قاعدة الميسور بحيث تكفينا القاعدة المذكورة لاثبات مشروعيته بلا حاجة إلى دليل

خاص يدل على ذلك؟

٣ - من كان على بعض بدنـه قطعة قير لا يمكنه إزالتها فـما هي  
الوظيفة بـلـحـاظ غسلـه وـوـضـوـئـه؟

٤ - المـيـت يـجـب تـغـسـيلـه بـمـاء السـدـر أـوـلـاً ثـم بـمـاء الكـافـور ثـم بـالمـاء  
الـقـرـاحـ فـإـذـا تـعـذـرـ السـدـر أـوـ الـكـافـور فـمـا هـيـ الـوـظـيـفـةـ؟ وـإـذـا كـانـ المـاءـ  
الـمـطـلـقـ مـفـقـودـاً فـهـلـ تـصـلـ النـوـبـةـ إـلـىـ التـغـسـيلـ بـمـاءـ المـضـافـ؟

٥ - شـخـصـ لـمـ يـصـمـ عـصـيـانـاًـ فـتـرـةـ طـوـيـلـةـ مـنـ عمرـهـ ثـمـ رـجـعـ وـتـابـ  
وـلـمـ يـمـكـنـهـ قـضـاءـ تـلـكـ الفـتـرـةـ الطـوـيـلـةـ أـوـ التـكـفـيرـ عـنـهاـ فـمـاـ هـوـ حـكـمـهـ؟



# قاعدة على اليد

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - حكم وضعى أو تكليفى
- ٤ - ضمان المنافع والأعمال
- ٥ - المثل أو القيمة وبدل الحيلولة وأجرة الرد
- ٦ - عموم القاعدة للجاهل والصغير
- ٧ - استثناء يد الامانة والاحسان
- ٨ - أسباب أخرى للضمان
- ٩ - تطبيقات



هناك قواعد تداولها الفقهاء في باب الضمان بصفتها مستندات لاثباته من قبيل «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، وقاعدة الغرور، وقاعدة الاقدام على الضمان، وقاعدة الأمر بالاتفاق.

ومن جملة تلك القواعد بل من أهمّها قاعدة على اليد التي هي من القواعد المشهورة ويتداول ذكرها في مبحث الغصب ومحث المقبوض بالعقد الفاسد ومحث تعاقب الأيدي وعند التعرض لقاعدة ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده وما لا يضمن بصحيحة لا يضمن بفاسده.

ففي مبحث الغصب يتعرض إلى أن الغاصب وكل من تعاقبت يده على المغصوب ضامن له لقاعدة على اليد.

وعلى المنوال المذكور يتعرض لها في مبحث المقبوض بالعقد الفاسد باعتبار أنه باقٍ على ملك مالكه السابق فكل من تعاقبت يده عليه يكون ضامناً له لقاعدة على اليد.

وفي قاعدة ما يضمن ... يتعرض إلى قاعدة على اليد بصفتها  
مدركاً لها.

وقد تكرر من الشيخ الأعظم رحمه الله في مكاسبه الاشارة إليها في بعض الأبحاث المذكورة، ولكننا لا نقرأ في الكتاب المذكور ولا غيره من الكتب الفقهية أو الاصولية بحثاً مستقلاً ومتاماً عنها بالرغم من شدة الحاجة إليها وكثرة التمسك بها. أجل تعرض لها الشيخ النراقي في عوائده<sup>(١)</sup> ببحث مختصر لا يشفى الغليل.

ونمنهج الحديث عنها ضمن النقاط التالية:

- ١ - مضمون القاعدة.
- ٢ - مدرك القاعدة.
- ٣ - حكم وضع أو تكليفي.
- ٤ - ضمان المنافع والاعمال.
- ٥ - المثل أو القيمة وبديل الحيلولة وأجرة الرد.
- ٦ - عموم القاعدة للجاهل والصغير.
- ٧ - استثناء يد الامانة والاحسان.
- ٨ - أسباب أخرى للضمان.
- ٩ - تطبيقات.

### ١ - مضمون القاعدة

يقصد من قاعدة على اليد أن كل من استولى على مال غيره ووقع

---

(١) عوائد الأيام: ١٠٨.

تحت يده كان ضامناً له وان لم يتلف أو تلف عند غيره.

فإذا ركب شخص سيارة غيره من دون كسب موافقته كان ضامناً لها وملزماً بإرجاعها إليه سالمة. فإذا تعيب بعض أجهزتها أو سرقت منه ولو مع تحفظه الكامل عليها أو حدث زلزال فتلفت أو ... كان ضامناً لها في كل الحالات المذكورة.

وطبيعي في حالة اتلافها عن قصد وتعمد يكون الضمان ثابتاً لها بالاولى ولكن لا من باب القاعدة المذكورة بل لقاعدة أخرى يصطلاح عليها قاعدة الاتلاف، أي ان من أتلف مال الغير فهو له ضامن.

اذن دائرة قاعدة على اليد تنحصر بما اذا لم يفرض تحقق الاتلاف من قبل المستولي على العين عن قصد وتعمد وإلا كان مدرك الضمان قاعدة الاتلاف دونها.

كما ينبغي الالتفات الى انه في حالة تعاقب الأيدي على العين تكون كل واحدة منها ضامنة لقاعدة على اليد، ومن حق المالك الرجوع على كل واحدة منها وان كان التلف متحققاً عند غيرها. فلو فرض ان الأيدي المتعاقبة كانت ثلاثةً وتحقق التلف عند الثالثة فمن حق المالك الرجوع على الأولى أو الثانية أيضاً فضلاً عن الثالثة لتحقق الضمان باليد في حق كل واحدة منها.

كما انه في حالة بقاء العين سالمة عند الأول يكون ملزماً بارجاعها وعليه كامل نفقات الارجاع لقاعدة على اليد.

وبهذا كله اتضحت الفارق بين قاعدة على اليد وقاعدة الاتلاف.  
يبقى علينا أن نستوضح الفارق بين قاعدة على اليد وقاعدة اليد التي تقدّمت الاشارة إليها في أبحاث سابقة.

ان الفارق هو انه في قاعدة اليد لا يراد اثبات الضمان بل يراد اثبات امارية اليد على الملكية وان من كانت له يد على شيء فذلك امارة على كونه مالكاً له، وهذا بخلافه في قاعدة على اليد فانه يراد اثبات ان المستولي على مال غيره هو ضامن له.

وعليه توجد لدينا قواعد ثلاثة: قاعدة على اليد وقاعدة اليد وقاعدة الاتلاف، وقد اتضح الفارق بين كل واحدة والأخرى.

## ٢ - مدرك القاعدة

المدرك المعروف للقاعدة المذكورة هو الحديث المشهور عن النبي ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي».

وليس للحديث المذكور أثر في معاجمنا الحديثية المعروفة. وأول من سجله هو الاحسائي في عواليه<sup>(١)</sup>، ومن ثم نقله عنه المحدث النوري في مستدركه<sup>(٢)</sup>.

أجل هو مما يستشهد به فقهاؤنا كثيراً في كتبهم الفقهية الاستدلالية. وأول من وجدناه يتمسك به الشيخ الطوسي في خلافه<sup>(٣)</sup> ثم تابعه على ذلك من تأخر عنه.

والظاهر ان المصدر الأصلي للحديث هو المعاجم الحديثية للجمهور فقد رواه كثير منهم كأحمد بن حنبل في مسنده والحاكم في مستدركه وابن ماجه في سننه والبيهقي في سننه والترمذي في

(١) عوالي اللالي: ١٠٦ حديث ٢٢٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ٨٨: ١٧.

(٣) الخلاف: كتاب الغصب: مسألة ٢٢.

صحيحه وابي داود السجستاني في سنته<sup>(١)</sup> وغيرهم.

والكل رواه بسند ينتهي الى الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ.

والمقصود من الحسن هو الحسن البصري المعروف بالعداء

لأمير المؤمنين ع، فابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة ينقل: كان الحسن البصري يبغض علياً ع ويدمه ومن المخذلين عن نصرته وقد أنكر على أمير المؤمنين ع إراقته الدماء الكثيرة فقال له: أوساءك ذلك؟ قال: نعم، فقال أبو الحسن ع: لازلت مسؤواً، فما رؤي الحسن البصري بعد هذا إلا مهموماً عابساً إلى أن مات<sup>(٢)</sup>.

واما سمرة بن جندب فهو عامل زياد على البصرة المعروف بالشقاء والوقوف في وجه النبي ﷺ في قصة العذق والأنصارى المشتملة على قضية «لا ضرر ولا ضرار» حيث قال له النبي ﷺ اترك هذا العذق ولك بدله عذق في الجنة الدال على ضمان النبي ﷺ لأمررين: دخوله الجنة وحصوله على عذق فيها ولكنه لشقاء أبي حتى ضمان النبي ﷺ له دخول الجنة.

وهو الخارج لحرب الامام الحسين ع والمتأذل أمام دراهم معاوية مقابل ادعاء نزول بعض آيات الوعيد في حقّ أمير المؤمنين ع وبعض آيات الوعد في حق ابن ملجم لعنه الله تعالى. واضافة الى هذا يوجد تشكيك في أصل سماع الحسن من سمرة

(١) مسند أحمد بن حنبل ٥:٥، ١٢، ٨:١٣، ١٢، ٨:٢، سنن ابن ماجه ٢:٢٠٢، حديث ٤٠٠، سنن البيهقي ٦:٩٥، صحيح الترمذى بشرح ابن العربي ٦:٢١، سنن أبي داود السجستاني ٣:٢٩٦.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١:٣٦٨ طبعة مصر الأولى.

فقليل لم يسمع منه غير حديث واحد وهو حديث العقيقة.  
وبعد كون سند الحديث بهذه المنزلة لا يبقى إلا أن يقال بانجبار  
ضعفه بالشهرة كما قال الشيخ النراقي: «ان اشتهرها بين الأصحاب  
وتداولها في كتبهم وتلقاهم لها بالقبول واستدلالهم بها في موارد غير  
عديدة يجبر ضعفها ويكتفي عن مؤونة البحث في سندها»<sup>(١)</sup>.

بيد أنه أشرنا عند البحث عن قاعدة السلطنة ان المقصود من  
الشهرة ان كان هو الروائية فهي غير محققة لعدم تواجد الرواية في  
المعاجم الحديثية، وان كان هو الفتواوية فهي جابرة لو كانت بين  
القدماء حيث انهم الطبقة المقاربة لعصر صدور النصوص - ولا يكتفي  
تحققاها بين المتأخرین فقط. والشهرة في المقام هي بين المتأخرین فقط  
لأنه لم يستند الى الرواية من المتقدمين سوى الشيخ رحمه الله، والمقدار  
المذكور لا يحقق شهرة الفتوى على طبق الرواية بين المتقدمين.

بل ان عمل الشيخ في الخلاف برواية لا يكشف عن صحتها حتى  
في نظر الشيخ لاحتمال ان يكون تمسكه بها من باب الزام العامة  
برواياتهم وقواعدهم لأن كتاب الخلاف مؤلف لبيان موارد الخلاف بين  
الشيعة وغيرهم.

هذا مضافاً الى احتمال أن يكون استناد من استند اليها لا لأجل  
الوثوق بصدورها بل لكون مضمونها مضموناً عقلائياً مسلماً لا يحتاج  
إلى رواية صحيحة.

وعليه فالتمسك لاثبات القاعدة بالحديث المذكور أمر قابل للتأمل.

---

(١) عوائد الأيام: ١٠٩.

والمناسب الاستدلال عليها بالسيرة العقلائية فأنّها انعقدت على  
ان كل من استولى على مال غيره فهو ضامن له.  
ونحن وان سلمنا بمضمون الحديث السابق من خلال السيرة إلّا  
ان الثمرة تظهر في بعض تعابير الحديث التي قد يستفاد منها بعض  
الأحكام بخلافه بناء على السيرة فان تلك الأحكام قد لا يمكن اثباتها كما  
سيتضح ذلك خلال ما يأتي إن شاء الله تعالى.

\*\*\*

وهل يمكن الاستدلال على القاعدة بما دلّ على احترام أموال  
المسلم من قبيل صحيحة الحبّي ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عَلَيْهِمَا السَّلَامُ:  
«هل تجوز شهادة أهل ملة من غير أهل ملتهم؟ قال: نعم، إذا  
لم يوجد من أهل ملتهم جازت شهادة غيرهم إنّه لا يصلح ذهاب  
حق أحد»<sup>(١)</sup>، فان التعليل في الذيل يدل على الاحترام المطلوب  
اثباته.

ومن قبيل صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «سباب المؤمن  
فسوق... وحرمة ماله كحرمة دمه»<sup>(٢)</sup>.

ومن قبيل صحيحة أبي اسامة زيد الشحام عن أبي عبد الله عَلَيْهِمَا السَّلَامُ:  
«ان رسول الله عَلَيْهِمَا السَّلَامُ وقف بمنى حتى قضى مناسكها في حجّة الوداع ...  
فقال: أي يوم أعظم حرمة؟ فقالوا: هذا اليوم، فقال: فأي شهر أعظم  
حرمة؟ فقالوا: هذا الشهر، قال: فأي بلد أعظم حرمة؟ قالوا: هذا البلد،  
قال: فان دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم

(١) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أحكام الوصايا حديث ٣.

(٢) أصول الكافي ٢: ٣٥٩ باب السباب حديث ٢.

هذا في بلدكم هذا الى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد، ألا من كانت عنده أمانة فليؤدّها الى من ائتمنه عليها فانه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلّا بطيبة نفسه ولا تظلموا أنفسكم ولا ترجعوا بعدي كفّاراً<sup>(١)</sup>.

والاستدلال بذلك قابل للتأمل، إذ الحديث الأول والثاني يدلان على ان المال لو تلف فلا بدّ من ضمانه ولا يمكن تحقق التلف بدون ضمان لأنّه يلزم ذهاب الحق هدراً وهو مناف لحرمة مال المؤمن، وهذا المقدار أضيق بكثير من المضمون الذي يراد اثباته بقاعدة اليد، فان المراد اثباته بها تتحقق الضمان بمجرد وضع اليد وان لم يتحقق تلف أو تحقق عند انسان آخر.

والحديث الثالث ناظر الى الحكم التكليفي وان التصرف لا يجوز بدون طيب نفس صاحب المال وليس ناظراً الى الحكم الوضعي، وهو الضمان.

وعليه فالمدرك منحصر بالسيرة العقلائية الممضية بسبب عدم الردع. ولا بدّ في كل مورد من ملاحظة حدود السيرة لا حدود الحديث وألفاظه.

### ٣- حكم وضعي أو تكليفي

لا اشكال في ان المراد من الـ في القاعدة الكناية عن الاستيلاء وان من استولى على شيء فهو عليه الى ان يتحقق منه الردُ الكامل.

---

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب القصاص في النفس حديث ٣.

وانما عبر باليد لأنها الوسيلة عادة لتحقق الاستيلاء.

وال مهم تحقيق المقصود من التعبير بـ «على اليد» فما المقصود من كونه عليها؟ فهل المقصود الاشارة بذلك الى الحكم التكليفي أو الى الحكم الوضعي؟

ظاهر الشيخ النراقي في عوائد الايام احتمال كون المقصود هو الحكم التكليفي، أي على اليد حفظ ما أخذت إلى زمان ادائه، و معه فلا يكون الحديث ناظراً الى الحكم الوضعي، وهو الضمان.

وكأن الشيخ الأعظم رحمه الله في مبحث المقبول بالعقد الفاسد ناظر الى ذلك حينما ذكر ان الحمل على إرادة الحكم التكليفي وجيه لو كانت النسبة الى فعل من أفعال المكلف بأن قيل هكذا: على اليد حفظ ما أخذته، انه في مثل ذلك يتولد ظهور في ارادة الحكم التكليفي، بخلاف ما لو كانت النسبة إلى نفس المال - كما هو الحال في الحديث - فان الكلام يكون ظاهراً آنذاك في إرادة الضمان، فحينما يقال: عليك دينار فالمراد: انك ضامن ومشغول الذمة بدينار<sup>(١)</sup>.  
هذا ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله.

والمناسب ان يقال: بعد ان حصرنا المدرك بالسيرة العقلائية وليس لنا الا الرجوع اليها، وهي تقتضي الضمان لا مجرد الحكم التكليفي، فمن استولى على سيارة غيره مثلاً ودفعها إلى ثانٍ جاز لدى العقلاء رجوع صاحبها الى الأقل و مطالبته بها.

---

(١) كتاب المكافئ: ١٨٠، منشورات دار الحكمة.

#### ٤ - ضمان المنافع والاعمال

وقع البحث في أن قاعدة على اليد هل تشمل المنافع والاعمال أو لا؟ فمثلاً لو استولى شخص على سيارة غيره بدون اذنه وأرجعها بعد يوم دون حدوث أي نقصان فيها ولكنه انتفع منها بركوبها في مسافة قصيرة فهل يمكن التمسك بقاعدة على اليد لاثبات ضمان المنفعة في الفترة المذكورة؟

ويصلح على مثل المنفعة المذكورة بالمنفعة المستوفاة في مقابل ابقاء السيارة بلا انتفاع منها طيلة الفترة.  
ويصلح على المنافع التي يمر الزمن دون استفادة منها بالمنافع غير المستوفاة.

وقد وقع البحث في أن قاعدة على اليد هل تدل على ضمان المنافع المستوفاة وغير المستوفاة أو لا؟

وهكذا الكلام بالنسبة إلى الأعمال، فلو فرض ان شخصاً قدّم قطعة قماش إلى خياط فخاطها ثم انكشف أنها ليست له وقد اشتبه في تقديمها إلى الخياط. ان الاجارة في مثل ذلك فاسدة، ولكن هل يمكن اثبات ضمان عمل الخياط بقاعدة على اليد؟

أُستشكل في شمول القاعدة لمثل ذلك اما لأنّ عنوان الأخذ لا يصدق إلا بالنسبة الى الاعيان دون المنافع والاعمال أو لأن الذيل المذكور في القاعدة هو «حتى تؤدي»، والاداء حيث لا يمكن تحققه بالنسبة الى غير الاعيان فتختص القاعدة بها.

ونعود هنا من جديد لنقول: ان المناسب الرجوع الى السيرة

العقلانية دون القاعدة بألفاظها الخاصة لضعف سند الحديث. وإذا رجعنا إلى السيرة فلا يبعد قضاها بالضمان في المنافع لأنها مال فوت على صاحبه. وهكذا في الأعمال باعتبار تحقق الأمر بعمل الخياطة، والأمر بالعمل بنفسه موجب من موجبات الضمان في نظر العقلاة كما ستأتي الإشارة إليه.

#### ٥- المثل أو القيمة وبديل الحيلولة وأجرة الرد

لا اشكال في ان العين المأخوذة من الغير بدون كسب موافقته يلزم ردها كاملة إليه. ولو تلفت فبناء على قاعدة على اليد وقاعدة لا يصلح ذهاب حق أحد هدراً لزوم ضمان التالف. وهل يلزم الضمان بالمثل أو بالقيمة؟

قد يقال المناسب لقاعدة على اليد ضمان المثل فان تعذر فالقيمة. ثم انه على تقدير تعذر المثل فهل المدار على قيمة العين يوم الاستياء عليها أو يوم تعذر المثل أو يوم المطالبة أو يوم الدفع والاداء؟

قد يقال: المناسب لقاعدة على اليد كون المدار على قيمة يوم الاداء لأن العين بالاستياء عليها بدون اذن تكون بنفسها ثابتة في الذمة حتى مع تعذر المثل، فان القاعدة تقول: على اليد ما أخذت، أي ان نفس ما أخذته ثابت في الذمة وتنشغل به الى ان تؤديه فهو باق في الذمة حتى بعد تعذر المثل ولا ينتقل الى القيمة إذ لا موجب لذلك فان مقتضى اطلاق على اليد ما أخذت بقاء ما استولى عليه في ذمة المستولي حتى بعد تلفه بل وحتى بعد تعذر المثل، أجل عند تلف العين

وتعدّ مثلها لابدّ من الانتقال إلى القيمة آنذاك لأنّها البديل الممكن  
فتثبت قيمة المثل حين المطالبة وارادة الدفع.

كما ان هناك سؤالاً آخر، وهو ان العين لو كانت موجودة وليس  
بتالفة ولكن تعدّ الوصول إليها كالخاتم الذي يقع في البحر فهل يلزم  
ضمان بدل الحيلولة، بمعنى ان المستولي على الخاتم بلا اذن صاحبه  
هل يلزم دفع خاتم مماثل للسابق كبدل عن الحيلولة الحاصلة في  
فترة يوم أو يومين إلى ان يخرجه الغواصون؟

وبكلمة أخرى : نفترض ان العين لم يتحقق تلفها وبالإمكان  
ردها بعد يوم أو يومين فهل يلزم دفع البديل في الفترة  
المذكورة؟

ولربما يستدل بقاعدة على اليد على ضمان بدل الحيلولة.  
وهناك تساؤل ثالث أو رابع وهو ان العين إذا كانت موجودة  
وبالإمكان ردّها ولكن كان ردّها يحتاج إلى أجور فهل الأجور على  
المستولي بلا اذن؟

قد يقال: نعم هي عليه لقاعدة على اليد.

وبالجملة : ان قاعدة على اليد قد يتمسّك بها لاثبات وجوب المثل  
مع وجوده أو القيمة مع عدمه. وهكذا قد يتمسّك بها لاثبات وجوب بدل  
الحيلولة وأجور الردّ.

هذا والمناسب في ضوء ما ذكرناه الرجوع إلى السيرة العقلائية  
وهي تقتضي وجوب المثل مع امكانه والقيمة مع عدمه. ولا يبعد انها  
تقتضي اعتبار قيمة يوم الدفع وتقتضي أيضاً تعلق الأجور بالمستولي  
على العين.

واما بدل الحيلولة ففي اقتضائها لذلك تأمل، ومع الشك يرجع إلى البراءة.

#### ٦ - عموم القاعدة للجاهل والصغير

بعد وضوح ضمان من وضع يده على مال الغير إذا كان عالماً بالغاً قد يتساءل عن الضمان لو كان جاهلاً بكونه مال الغير أو كان غير بالغ فهل يكون ضامناً أيضاً أو لا؟

قد يجاب بأن الأحكام حيث تختص بالعالم البالغ فمن المناسب عدم استقرار الضمان في المقام.

وما ذكر قابل للتأمل لأن الحكم بالضمان حكم وضعي وهو لا مانع من شموله للجاهل والصغير وإنما الذي لا يشملهما هو الحكم التكليفي بالخصوص.

وعليه فوجوب الرد مثلاً لا يشمل غير البالغ بخلاف الضمان لو تحقق التلف عنده فإنه لا محذور في شموله له، غايته يكون المكلف بالدفع من أموال الصبي هو وليه.

وهكذا الحال فيمن وضع يده على مال الغير وهو جاهل بذلك متخيلاً أنه ملكه فإنه ضامن له لو تلف عنده بل ولو لم يتلف أيضاً، كل ذلك للسيرة العقلائية وليس لحديث على اليد لعدم تمامية سنته.

#### ٧ - استثناء يد الأمانة والاحسان

ان كل من استولى على مال غيره كان ضامناً له اما لحديث على اليد أو للسيرة العقلائية. ويستثنى من ذلك نحوان من اليد:

يد الأمانة ويد الاحسان.

اما يد الأمانة فلا اشكال في عدم ضمانها حتى مع تحقق التلف عندها، وذلك اما لأن السيرة العقلائية التي هي المدرك لضمان اليد ضيقة من الأول ومحدودة من البداية بحدود اليد غير الامانة، فان العقلاء إذا ائمنوا شخصاً وأودعوا عنده مالاً وتلف لديه فلا يحکمون عليه بالضمان إلا إذا فرط وتعذر.

أو للروايات الخاصة القاضية بأن يد الأمانة لا تكون ضامنة إلا مع التعدي والتفريط كما في صحيحة مساعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام: «أن رسول الله صلوات الله عليه وسلم قال: ليس لك ان تتهم من قد ائمنته...»<sup>(١)</sup>.

والصحيحه المذكورة تدل بوضوح على الضمان مع تتحقق التعدي والتفريط.

ثم ان الأمانة تارة تكون مالكية وأخرى شرعية.

والمراد بالأولى الأمانة التي يقوم بها مالك الشيء نفسه، وبالثانية الأمانة التي يقوم بها الشارع من قبل المالك، كما هو الحال في اللقطة، فان الشارع مادام قد جوز التقاط الشيء الخائن فلازم ذلك جعله الملقط أميناً على الشيء ومن ثم تكون أمانته من قبل الشارع امانة شرعية.

والأمين في كلتا الحالتين لا يكون ضامناً مادام لم يفرط.  
هذا كله في يد الأمانة.

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أحكام الوديعة حديث ١٠.

واما يد الاحسان فهي ليست ضامنة أيضاً لقوله تعالى: «ما على  
المحسنين من سبيل»<sup>(١)</sup>.

أجل يد الاحسان هي في واقعها مصداق من مصاديق يد الامانة  
وليس شيئاً مغايراً لها. وذكرها بالخصوص لأجل اشارة الآية  
الكريمة لها بالخصوص.

والذي ينبغي الالتفات إليه ان اليد لا يصدق عليها كونها محسنة  
إلا إذا كان التصرف مأذوناً به من قبل المالك، فمن أوع عنده مال  
وأخذ يتاجر به لغرض تحصيل الأرباح للمالك من دون ان ياذن المالك  
بذلك وخسر في تجارتة يكون ضامناً بالرغم من كون غرضه الاحسان  
لصاحب المال، وليس ذلك إلا لعدم صدق عنوان الاحسان بعد عدم اذن  
المالك.

ثم انه بعد استثناء يد الامانة والاحسان يبقى تحت القاعدة كل يد  
لم تكن من أحد القسمين حتى وان لم تكن يد غصب كاليد التي تستولي  
على شيء جهلاً بكونه لغيرها.

وبذلك يتضح عدم اختصاص الضمان باليد العدوانية، بل قد  
يصطلاح على كل يد غير امانية باليد العدوانية.

## ٨-أسباب أخرى للضمان

للضمان أسباب متعددة كانت من جملتها اليد. وهناك أسباب  
أخرى له يجدر الالتفات إليها من جملتها:

---

(١) التوبة : ٩١.

أ - الاللاف، فان من أتلف مال غيره فهو له ضامن حتى لو لم يكن صاحب يد عليه، كمن رمى زجاجة الغير بحصاة وكسرها فإنه ضامن لها لاتلافها وليس لليد لعدم تحققها.

والمستند في ذلك ليس حديث «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» فان ذلك لم يثبت كونه حديثاً حتى على سبيل الارسال بل المستند المهم لذلك السيرة العقلائية الممضاة بعدم الردع.

ب - الأمر بالعمل، فان من أمر غيره بعمل معين ولم يتبعني على التبرع فهو ضامن متى ما قام الغير بالعمل، فلو فرض ان شخصاً قال للبناء: ابنِ داري أو قال للحمّال: احمل متاعي الى البيت أو قال للخياط: خط ثوببي أو قال للطبيب: عالج ولدي المريض وما شاكل ذلك كان ذلك موجباً لضمان الأمر حتى ولو لم تتحقق اجرة ونحوها.

والمستند في ذلك هو السيرة العقلائية أيضاً الممضاة بعدم الردع. وهذا السبب للضمان قد لانجد له اشارة في كلمات الاعلام خصوصاً المتقدمين منهم ولكن الأمر كما ذكرنا للسيرة العقلائية.

ج - الاقدام على الضمان. وقد نقل الشيخ الأعظم في المكاسب هذا السبب للضمان كتوجيه لقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، فالبائع إذا كان صحيحاً فيه ضمان، بمعنى أنه لو تلف المبيع عند المشتري يكون تلفه من كيسه ولا حق له في الرجوع على البائع حتى ولو لم يكن التلف عن تفريط، وكذلك الحال لو اتضحت فساد البيع لسبب آخر فان تلف المبيع يكون على المشتري ولو لم يكن عن تفريط. ولكن لماذا ذلك الحال ان المبيع مع افتراض فساد البيع ليس ملكاً للمشتري ليكون تلفه منه بل هو ملك البائع؟

ان سبب ذلك على ما ذكر الشهيد الثاني في المسالك<sup>(١)</sup> والشيخ الطوسي في المبسوط<sup>(٢)</sup> هو التمسك بقاعدة الاقدام على الضمان. هذا ولكن القاعدة المذكورة على ما أشار إليه الشيخ الأعظم: «مطلوب يحتاج إلى دليل»<sup>(٣)</sup>. والسيرة العقلائية لم يثبت انعقادها على الضمان بمجرد الاقدام من دون تحقق الاتلاف أو اليد أو الأمر بالعمل.

د- الغرور، بمعنى ان من غرّ غيره وأوقعه في الضمان يكون هو الضامن ويستقر عليه. فلو فرض ان شخصاً قدّم طعاماً إلى غيره موحياً له انه ملكه وقد أباح له أكله فاذا أكله واتضح بعد ذلك انه لغير من قدّمه فمن حقّ المالك الرجوع على الآكل لقاعدة الاتلاف ولكن الآكل بدوره له الحق في الرجوع على من قدّمه له لقاعدة الغرور.

ويأتي البحث عن هذه القاعدة بشكل مستقل إن شاء الله تعالى.

هـ- التسبب لخسارة الغير. ويأتي التحدث عن ذلك ضمن قاعدة الغرور.

## ٩ - تطبيقات

- ١ - لو دفعت قطعة قماش الى خيّاط فتجاوز الحد المقرر له اشتباهاً وتحقق منه تلف القماش بمعنى نقصان قيمته فهل يكون ضامناً بعد الالتفاتات الى كون يده يد أمانة؟
- ٢ - شخص دفع الى غيره خمساً باعتقاد انه متعلق بذمته ثم

(١) مسالك الافهام: ٢٣٣: ١.

(٢) المبسوط: ١٢٦: ٢، ٨٥: ٣، ٨٩.

(٣) كتاب المكاسب: منشورات دار الحكمة، ١٩١.

اتضح اشتباهه وعدم تعلقه بذمته. وفي مثل ذلك تارة نفترض بقاء  
الخمس وأخرى نفترض تلفه، وعلى كلا التقديرتين تارة نفترض علم  
المدفوع إليه بواقع الحال وأخرى نفترض جهله. ما هو الحكم من حيث  
الضمان في الحالات المذكورة؟

٣- إذا دخل شخص بيته فرأى فيه طعاماً فأكله باعتقاد أنه راجع  
إليه ثم اتضح أنه لغيره فهل يكون ضامناً ولماذا؟

٤- شخص دفعه إليه أموال كاجور لعبادات استيجارية وسرقت  
منه بعد ان وضعها في بيته، على من تكون الخسارة؟

٥- شخص تعلق بذمته الخمس وفرزه في مال معين، وفي  
الطريق سرق منه قبل ايصاله إلى مصرفه أو يفرض أنه دفعه لشخص  
ثقة ليوصله إلى مصرفه وفرض سرقته من ذلك الثقة فعلى من  
الخسارة في الحالتين المذكورتين؟

٦- إذا غصب شخص شيئاً من غيره وانتقل ذلك الشيء إلى  
شخص ثان، من هو الضامن في الحالة المذكورة؟

٧- لو فتح شخص باب دار غيره ودخل سارق وأخذ ما فيها، على  
من يكون الضمان؟

٨- لو غصب شخص أرضاً وزرع فيها حبّاً فلمن يكون الناتج  
وماذا يستحق صاحب الأرض.

٩- إذا كان لشخص دين على آخر وامتنع من أدائه وصرف في  
سبيل تحصيله مقداراً من المال فعلى من تكون خسارة ذلك المقدار؟

١٠- إذا دفع الغاصب الشيء الذي غصبه لشخص ثانٍ، وهذا  
الثاني دفعه بدوره إلى الشخص الأقل الغاصب فالمالك يرجع على من؟

# قاعدة الغرور

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - قاعدة التسبيب
- ٤ - اعتبار الجهل في صحة التمسك بالقاعدة
- ٥ - تطبيقات



من القواعد التي يشار إليها في الفقه ويتمسك بها بصفتها مدركاً للضمان في موارد محدودة وقليلة قاعدة الغرور والتي قد يعبر عنها أيضاً بقاعدة المغرور يرجع على من غرّه، فيشار إليها في باب النكاح في مسألة ما لو زوج شخص أمة غيره من شخص آخر جاهلاً بكونها لغيره وأولادها طفلاً، فان الزوج يضمن لمولى الامة لأجل الدخول بها عشر قيمتها ان كانت بكرأً ونصف العشر ان كانت ثيبياً، كما يضمن قيمة الولد، ويرجع الزوج بكلتا الغرامتين اللتين غرمهما للمولى على ذلك الشخص الغار لقاعدة الغرور<sup>(١)</sup>.

كما يشار إليها في باب الغصب في مسألة ما لو قدم الغاصب الطعام المغصوب لغيره موحياً له انه ملكه، فان المالك إذا رجع على الآكل لقاعدة الاتلاف أو على اليد رجع هو بدوره على

---

(١) العروة الوثقى، كتاب النكاح، فصل نكاح العبيد والاماء، مسألة: ٢٠.

الغائب لقاعدة الغرور<sup>(١)</sup>.

ان قاعدة الغرور ذكرت في هذين الموردين وما شاكلهما من دون اشارة إلى تفاصيلها وما يرتبط بها من أبحاث.

ولو تمت القاعدة المذكورة مدركاً حصلنا على سبب آخر للضمان مضافاً إلى أسبابه الأخرى وهي: اليد، الاتلاف، الأمر بالعمل، والاقدام على الضمان في رأي، والتسبيب لخسارة الآخرين.

بيد أنها محل اختلاف بين الفقهاء فمنهم من قبلها كسبب من أسباب الضمان ومنهم من رفض ذلك.

وننوه الحديث حول القاعدة ضمن النقاط التالية:

١ - مضمون القاعدة.

٢ - مدرك القاعدة.

٣ - قاعدة التسبيب.

٤ - اعتبار الجهل في صحة التمسك بالقاعدة.

٥ - تطبيقات.

## ١ - مضمون القاعدة

يقصد بالغرور الخديعة. يقال غرّه غروراً بمعنى خدعاً. وينبغي عدم الخلط بين الغرور والغرر، فالأول يراد به الخديعة بينما الثاني يراد به كل جهالة تشمل عليها المعاملة. والمقصود من القاعدة - على هذا - ان كل من خدع غيره وأوقعه

---

(١) جواهر الكلام: ٣٧: ١٤٥.

في الخسارة ضمن تلك الخسارة، فالغاصب إذا قدّم الطعام المغصوب لغيره ضمن ذلك الغير الأكل قيمة الطعام لصاحبها لقاعدة على اليد أو الاتلاف ولكنه بدوره يرجع على الغاصب الغار لقاعدة الغرور.

ولا ينبغي أن نفهم من هذا ان قاعدة الغرور ترافق القاعدة الثانية المعروفة بقاعدة التسبب إلى الضمان، كلا ان القاعدتين وان التقتا في كثير من مواردهما إلا أنهما قد يفترقان في بعض الموارد الأخرى، كما لو فرض ان الطبيب وصف للمريض علاجاً خاصاً اشتباهاً وتضرر بذلك المريض، انه في مثل ذلك لا يمكن التمسك بقاعدة الغرور لأن الطبيب مادام مشتبهاً فلا يصدق عليه عنوان الغار ولكنه سبب الخسارة والضرر على المريض فتشمله قاعدة التسبب ويحكم بضمائه لأجلها - بناء على تماميتها - دون قاعدة الغرور.

وهكذا لو فرض ان انساناً نجّس مسجداً أو المصحف الشريف واحتاج التطهير الى بذل اجرة معينة، ان تلك الاجرة يجب بذلها على من يتمكن منها. والسبب في خسارتها هو ذلك الشخص المنجّس، فبناء على تامة قاعدة التسبب وكون المثال مصداقاً لها يلزم ضمانه لأجلها وليس لقاعدة الغرور.

وهكذا لو فرض ان انساناً نجّس فرش الغير واحتاج تطهيره الى اجرة معينة، فان ضمانها لو ثبت على المنجس فهو لقاعدة التسبب وليس لقاعدة الغرور.

وهكذا لو فرض ان تاجراً استورد بضاعة معينة بمقدار كبير أوجب خسارة بقية التجار الذين لديهم تلك البضاعة، ان ضمان الخسارة المذكورة لو ثبت فهو لقاعدة التسبب دون قاعدة الغرور.

وبهذا ننتهي إلى أن قاعدة التسبيب قد تصدق من دون قاعدة الغرور، والعكس ليس ب صحيح، فان قاعدة الغرور لا تنفك عن قاعدة التسبيب عادة، فالنسبة بينهما على هذا هي العموم والخصوص المطلق.

ودعوى ان بالامكان صدق قاعدة الغرور دون قاعدة التسبيب، كما لو مدح شخص امرأة فتزوجها آخر اغتراراً بالمدح، فإنه في مثل ذلك لا تصدق قاعدة التسبيب لأن المادح لم يصدر منه التزويج بينما تصدق قاعدة الغرور، ومعه تكون النسبة هي العموم من وجهه.  
مدفوعة: بان نفس المدح نحو تسبيب عرفاً لزواج الآخر

## ٢ - مدرك القاعدة

أهم ما يمكن التمسك به للقاعدة وجهاً:  
الوجه الأول

التمسك بالسيرة العقلائية بدعوى أنها منعقدة على ضمان الغار،  
وحيث أنه لم يرد ردع عنها شرعاً فتكون ممضاة.

ودعوى السيرة مقبولة في الجملة وليس في جميع موارد القاعدة.  
انها مقبولة في مثل الغاصب الذي قدم الطعام المغصوب للغير وأكله ايحاء بأنه ملكه أو في مثل من ركب سيارة باعتقاد أنها سيارته التي يضعها في مكانها المقرر وإذا بها سيارة شخص آخر وضعت مكان الأول عن قصد وعمد.

وليس مقبولة فيما إذا قال شخص آخر: ان التجارة الفلانية مربحة فتاجر بها وإذا الأمر بالعكس، أو فرض ان شخصاً عنده بضاعة

معينة بكمية كبيرة لم يفصح عنها وأوهم الآخرين عدم وجود تلك البضاعة عنده فلما استورد الآخرون تلك البضاعة إذا به يعرضها في السوق، الأمر الذي يوجب خسارة ذلك المستورد، انه في المثالين المذكورين ولا أقل الثاني لا يحکم العقلاء بضمان الغار.

وعليه فليس بامكانتنا ان نستفيد من السيرة العقلائية الضمان بشكل مطلق في موارد الغرور بل يختلف ذلك باختلاف الموارد.

### الوجه الثاني

#### التمسك بالأحاديث العامة والخاصة.

اما الحديث العام فهو ما اشتهر بلسان «المغرور» يرجع على من غرّه». وقد نسب بعض الفقهاء ذلك الى النبي ﷺ، كما في جواهر الكلام وحاشية الارشاد ومستمسك العروة الوثقى وغيرها<sup>(١)</sup>.

بيّن انه باللسان المذكور لا توجد رواية منسوبة الى النبي ﷺ حتى في معاجم الحديث للعامة فضلاً عن الخاصة. أجل يوجد بأسنة أخرى منسوباً الى غير النبي ﷺ كما سيتضح.

وعليه فدعوى انجبار ضعف سند الحديث بعمل الأصحاب كما يتراهى من المستمسك وغيره ضعيفة باعتبار ان الجملة المذكورة لم يثبت كونها حديثاً ليتم انجبارها بناء على تمامية كبرى الانجبار واحراز الصغرى وان الأصحاب استندوا إلى ما ذكر وهو معتمدهم في مقام الفتوى، وهذا غير ثابت أيضاً.

نعم ورد ما يقرب من مضمون الجملة السابقة منسوباً الى أمير

(١) جواهر الكلام ٣٧: ١٤٥. وقد نقل في هامش الجوهر ذلك عن حاشية الارشاد للمحقق الثاني. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٣٥٠.

المؤمنين عليهم السلام، فالبيهقي في سننه نقل عن الشافعي عن علي عليه السلام: في المغدور يرجع بالمهر على من غرّه<sup>(١)</sup>.

بَيْدَ أَنَّ الْحَدِيثَ الْمَذْكُورَ عَلَى تَقْدِيرِ تَامَّيْةِ سُنْدِهِ خَاصٌ بِخُصُوصِ الْمَهْرِ وَلَا يَعْمَلُ بِغَيْرِهِ.

واما الأحاديث الخاصة فكثيرة. والمهم منها:

١ - صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليهم السلام: «امرأة شهد عندها شاهدان بأن زوجها مات فتزوجت ثم جاء زوجها الأول. قال: لها المهر بما استحل من فرجها الآخر، ويضرب الشاهدان الحد، ويضمنان المهر بما غرّا الرجل، ثم تعتد وترجع إلى زوجها الأول»<sup>(٢)</sup>، بتقريب أن الباء في جملة «بما غرّا الرجل» سببية، أي: يضمنان بسبب انهما غرّا الرجل فيتمسك بعموم التعليل ويثبت بذلك ان مطلق الغرور يوجب الضمان.

وهي تامة السند أيضاً، فان كلاً من الصدوق والشيخ رواها بطريقه الخاص. وكلا الطريقين ولا أقل طريق الصدوق تام، إذ رواها بسنته إلى إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليهم السلام. وطريق الصدوق إلى إبراهيم صحيح على ما في المشيخة. وإبراهيم وأبو بصير من ثقات أصحابنا.

أجل يبقى ان صاحب الوسائل روى جملة «بما غرّا» بعنوان نسخة، ولكن إذا رجعنا إلى المصدر الأصلي، وهو الفقيه والتهذيب رأيناها ثابتة في كليهما فلا مشكلة من هذه الناحية.

(١) السنن الكبرى للبيهقي ٢١٩:٧ باب من قال يرجع المغدور بالمهر على الذي غرّه.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٣ من أبواب الشهادات حديث ٢.

٢ - ما رواه رفاعة بن موسى: «سألت أبا عبدالله عليهما السلام عن البرصاء، فقال: قضى أمير المؤمنين عليهما السلام في امرأة زوجها ولديها وهي برصاء ان لها المهر بما استحل من فرجها وان المهر على الذي زوجها، وإنما صار عليه المهر لأنّه دلسها...»<sup>(١)</sup>.

ودلالتها واضحة، فإنّها تدل بعموم التعليل على ان كل مدلس -الذي هو تعبير آخر عن الغار -ضامن.

إلا ان سندها يشتمل على سهل الذي وقع محلّاً للكلام. ولكنها تصلح على أي حال لدعم الصحيحه الأولى.

٣ - ما رواه إسماعيل بن جابر: «سألت أبا عبدالله عليهما السلام عن رجل نظر الى امرأة فأعجبته فسأل عنها فقيل: هي ابنة فلان، فأتى أباها فقال: زوجني ابنتك فزوجه غيرها فولدت منه فعلم بها بعد انها غير ابنته وإنّها امة. قال: ترد الوليدة على مواليها، والولد للرجل، وعلى الذي زوجه قيمة ثمن الولد يعطيه موالي الوليدة كما غرّ الرجل وخدعه»<sup>(٢)</sup>. ودلالتها واضحة. إلا ان سندها يشتمل على محمد بن سنان الذي وقع محلّاً للكلام أيضاً. ولكنها تصلح للدعم كما تقدّم.

وبهذا يتّضح ان ثبوت الضمان بقاعدة الغرور أمر صحيح. ويتبّع أيضاً ان مناقشة السيد الخوئي في القاعدة باعتبار ان المدرك المهم لها هو رواية إسماعيل ورفاعة، وكلتا هما ضعيفة السند<sup>(٣)</sup> قابلة للتأمل.

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب العيوب والتدعيس حديث ٢.

(٢) المصدر السابق باب ٧ من أبواب العيوب والتدعيس حديث ١.

(٣) مبني العروة الوثقى ٢: ١٣٢.

ووجه التأمل: ان صحیحة أبي بصیر تام الدلالة والسد فلا يضر بعد ذلك ضعف الروایتين.

على ان اتفاق روایات ثلاثة - بل أكثر - وبلسان متقارب على مطلب واحد قد يورث للفقیه الاطمئنان بحقانیة المطلب.

ويتضح بهذا أيضاً ان التمسك بالاجماع لاثبات القاعدة أمر غير وجيه لأن حجيتها هي باعتبار کاشفیته عن رأي المعصوم عَلَيْهِ الْمُبَارَكَةُ يبدأ بید، ومع احتمال المدرک له - وهو السیرة والروایات - لا يمكن الجزم بکاشفیته عن رأي المعصوم عَلَيْهِ الْمُبَارَكَةُ.

### ٣ - قاعدة التسبیب

هناك قاعدة باسم قاعدة التسبیب - ويعبّر عنها على لسان القدماء بقاعدة السبب أقوى من المباشر - وقع الكلام في حجيتها. ومضمونها ان شخصاً لو سبب لثانِ الوقوع في خسارة فهو ضامن لتلك الخسارة.

مثال ذلك: ما لو نجس شخص قطعة فرش لغيره وكانت طهارتها أمراً ضرورياً واحتاج التطهير إلى اجرة معينة، فبناء على تمامية قاعدة التسبیب يلزم المنجس ضمان تلك الاجرة كما ويلزمه ضمان النقص الطارئ على العين بسبب التطهير لو فرض نقصان قيمتها بذلك.

هذا ولكن السيد الخوئي رفض الضمان بتقریب ان سبب الضمان منحصر بأمرین: الاتلاف واللید، وكلاهما غير متحقق، إذ بالتجیس لم يتحقق اتلاف قطعة الفرش ولا الاستیلاء عليها ليلزمه ضمان اجرة التطهير أو قيمة النقص الطارئ.

هذا لو لم يفرض ان قيمة الفرش قد نقصت بالتنجيس نفسه، اما إذا نقصت بالتنجيس نفسه وقبل ان يغسل ثبت الضمان لقاعدة الاتلاف حيث تم اتلاف وصف كمالي من أوصاف الفرش بعملية التنجيس نفسها.

وبالجملة: إذا لم تنقص قيمة الفرش بالتنجيس نفسه واحتاج تطهيره الى اجرة أو فرض نقصان القيمة على تقدير التطهير فلا ضمان لتلك الاجرة ولا لذاك النقصان لعدم صدق اليد ولا الاتلاف، وسبب الضمان لا يعود أحد هذين الأمرين اما اليد أو الاتلاف .

#### ثم أوصاف <sup>شُرُق</sup> قائلًا:

واما التسبيب فهو ليس سبباً مستقلّاً للضمان في مقابل السببين المذكورين بل هو يوجب الضمان لو صدق عنوان المتفّل على السبب. وعليه فينبغي التفصيل في موارد التسبيب بين ما إذا صدق على السبب انه متلف وبين ما إذا لم يصدق عليه ذلك، ففي الأقل يضمن لقاعدة الاتلاف دونه في الثاني.

مثال صدق ذلك: ما لو أرسل شخص دابته واتلفت زرع الغير أو أعطى شخص سكيناً بيد صبي وأمره بضرب شخص، فانه يصدق على الشخص المذكور عنوان المتفّل وينسب إليه اتلاف زرع الغير وجرح الشخص، باعتبار ان المباشر اما لا إرادة له أو ذو إرادة ضعيفة بحيث يعُد آلة بيد السبب، وينسب العرف بنحو الحقيقة الاتلاف إليه إلى المباشر.

ومثال عدم صدق ذلك: ما لو توسطت في البين الارادة التامة للمباشر، كما لو أمر شخص شخصاً آخر كثيراً باتلاف زرع الغير أو

جرحه وقام بتنفيذ ذلك. ان الاتلاف في مثل ذلك ينسب الى المباشر باعتبار توسيط إرادته التامة - وليس إلى السبب. هذا ما أفاده <sup>نهج</sup> في هذا المقام<sup>(١)</sup>.

وهناك مسألة ثانية بحثها الفقهاء ترتبط بالمسألة المتقدمة، وهي ان زيداً لو نجس المصطفى الشريف أو المسجد - اللذين يجب تطهيرهما فوراً - واحتاج تطهيرهما إلى بذل اجرة معينة فهل يختص ضمانها بزيد أو يعم كل فرد مسلم؟

انه بناء على تمامية قاعدة التسبب يمكن الحكم بضمان زيد للاجرة، بتقريب ان زيداً صار بفعله سبباً لخسارة الآخرين قيمة التطهير، فاذا تصدى بعض الناس للتطهير جاز له الرجوع عليه لقاعدة المذكورة.

بل ويمكن الحكم بضمانه لخسارة حتى بناء على انكار قاعدة التسبب وحصر سبب الضمان بالاتلاف واليأس، بتقريب ان الآخر المتصدى للتطهير وان تصدى بإرادته إلا انه لما كان ملزماً من قبل الشارع بالتطهير فإرادته تصبح إرادة مغلوبة وفي حكم العدم، وبذلك يسند الاتلاف عرفاً إلى السبب ويكون استقرار الضمان عليه دون غيره.

ولا ينقض على ذلك بما ذكره السيد الخوئي <sup>نهج</sup> من ان لازم ذلك ان المعسر لو تزوج وأولد أطفالاً وهو عاجز عن القيام ببنفقتهم وفرض ان المسلمين قاموا بالاتفاق عليهم من باب وجوب حفظ النفس

---

(١) التنجيح: ٣٢٣: ٢.

المحترمة على كل مسلم، ان لازم ذلك ضمان ذلك المعسر المتزوج بما ينفقه الناس على أطفاله، والحال ان ذلك لا يمكن التزامه<sup>(١)</sup>.

وهكذا لا ينقض بما لو فرض ان شخصاً ابراً شخصاً آخر من دين مانع من الاستطاعة فترتب على ذلك تحقق عنوان الاستطاعة للحج في حقه ووجوبه عليه، فبناء على عد الإرادة المغلوبة بحكم العدم يلزم ضمان المبرء لنفقات الحج، وهو بعيد أيضاً.

ان هذين النصتين وأمثالهما قابلان للدفع، باعتبار ان العرف يفهم من حكم الشارع بجواز زواج المعسر وابراء المديون عدم كونهما ضامنين. وهذه الدلالة الالتزامية العرفية هي المانع من الحكم بالضمان، وهذا بخلافه في مثال تنحيس المسجد أو المصحف الشريف فإنه لا توجد مثل هذه الدلالة.

وعلى أي حال ان قاعدة التسبيب لها نتائج تظهر في الأمثلة المذكورة وغيرها، وقد أنكرها بعض الأعلام بدعوى عدم تمامية دليل عليها، ومن ثم أنكر الثمرات المترتبة عليها في الأمثلة السابقة، كضمان قيمة تطهير الفرش وقيمة النقص الطارئ بسبب التطهير وأجرور تطهير المسجد والمصحف.

إلا ان من القريب جداً دعوى انعقاد السيرة العقلائية عليها والحكم بضمان المسبب لخسارة الآخرين فيما إذا كان تسبيبه تسبباً غير مأذون به شرعاً. وحيث ان السيرة المذكورة لم يثبت ردع عنها ف تكون مضافة.

---

(١) التنجيح: ٣٢١: ٢.

#### ٤- اعتبار الجهل في صحة التمسك بالقاعدة

قد يفرض أن الشخص الغار عالم بما يترتب على فعله من الخديعة ووقوع الغير في الخسارة وقد يكون جاهلاً بذلك. وهذا الحال بالنسبة إلى الشخص المغدور قد يفرض جهله بواقع الحال وقد يفرض علمه.

فإن فرض علم الغار وجهل المغدور بذلك هو القدر المتيقن من  
قاعدة الغرور:

واما إذا فرض علم المغدور فلا اشكال في انتفاء عنوان الغرور  
سواء كان الطرف الآخر عالماً أو جاهلاً.

واما إذا كانا جاهلين معاً فقد ادعى البعض صدق عنوان الغرور،  
بدعوى ان عناوين الأفعال ليست متقومة بقصد تلك العناوين، فمن قام  
أو قعد يصدق عليه عنوان القائم أو القاعد وان لم يكن قاصداً لذلك بل  
كان غافلاً، فمن قدم طعام الغير إلى آخر يصدق عليه انه غار ولو لم  
يكن ملتفتاً لكونه طعام الغير بل معتقداً بكونه طعام نفسه<sup>(١)</sup>.

وهناك من قال بأن عنوان الغرور لا يصدق مع جهل الغار بيّد أن قاعدة الغرور تشمل مثل ذلك ملاكاً وإن لم تشمله عنواناً<sup>(٢)</sup>.

وكلتا الدعويين كما ترى.

اما الاولى فلتقوم صدق الغرور عرفاً بعلم الغار وجهل المغرور.

واما الثانية فلأن ملاك الضمان في باب الغرور ليس إلا التسبيب

(١) القواعد الفقهية للسيد البجنوردي ٢٢٥ : ١

(٢) القواعد الفقهية للشيخ ناصر مكارم الشيرازي ٢٩٥:

للخسارة، ومعه فان تمت قاعدة التسبيب كانت هي بنفسها دليلاً على الضمان، وان لم تتم وأنكرنا انعقاد السيرة العقلائية عليها فلا معنى للحكم بالضمان من باب صدق قاعدة الغرور ملاكاً لأن ملاكها بقطع النظر عن صدق عنوان الغرور ليس سبباً للضمان حسب الفرض. وعليه فالمناسب في حالة جهلهما معاً عدم التمسك بقاعدة الغرور لاثبات الضمان بل بقواعد أخرى، كقاعدة الاتلاف أو اليد أو التسبيب حسب اختلاف الموارد.

## ٥ - تطبيقات

- ١ - إذا دفع شخص للخياط قطعة قماش وقال له: إن كانت تكفي قميصاً فقصّها فلما قصّها اتضح العكس فهل يضمن؟
- ٢ - شخص أراد الزواج ومدح له ثانٌ أخلاق امرأة معينة فلما تزوجها ظهر له سوء أخلاقها فهل يكون المادح غاراً ويلزمه ضمان المهر؟
- ٣ - الطبيب إذا عالج المريض وأخطأ في علاجه فتارة يفرض أنه يعالج المريض مباشرة بإجراء عملية له وأخرى يصف له الدواء ويسبب له بعض المضاعفات فهل يكون ضامناً في الحالتين المذكورتين؟ وما هو التوجيه الفني لذلك؟
- ٤ - الختان إذا أخطأ وسبّب ضرراً للمختون فهل يكون ضامناً ولماذا؟
- ٥ - إذا مدح البائع سلطته فلما اشتراها المشتري اتضح له الخلاف وسبّب ذلك له بعض الخسائر فهل يضمن البائع ذلك ولماذا؟

- ٦ - شخص قدّم طعاماً للغير باعتقاد أنه له ثم اتضح أنه لغيره فهل يكونان ضامنين؟ ولماذا؟
- ٧ - شخص دعى لمأدبة فاصطحب معه شخصاً آخر فهل يكون ضامناً لما أكله الآخر؟
- ٨ - إذا قال شخص لآخر توجد في معرض الكتاب كتب تباع بسعر زهيد فسافر إليه فلم يجد الأمر كما أخبر فهل يجوز تغريمه أجور السفر؟
- ٩ - شخص له قطعة فرش فرشها في الشارع الذي تمرُّ به السيارات لينزل منها ما التحق بها من تراب فمررت سيارة مثقلة بالحديد فشققت قطعة الفرش فهل يكون صاحب السيارة ضامناً؟

# قاعدتا الاقرار

- ١ - مضمون القاعدتين
- ٢ - قاعدة واحدة أو قاعدتان
- ٣ - مدرك القاعدتين
- ٤ - استثناءات من قاعدة قبول الاقرار
- ٥ - الاقرار بالدلالة الالتزامية
- ٦ - التفكيك في الاقرار الواحد
- ٧ - اختصاص القبول بموارد السلطة الفعلية
- ٨ - تطبيقات



هناك قاعدتان تداول ذكرهما على لسان الاعلام في باب الاقرار والمسائل المرتبطة بذلك احداهما باسم «اقرار العلاء على أنفسهم جائز»، وثانيتها باسم «من ملك شيئاً ملك الاقرار به». اما القاعدة الأولى فهي الأصل الأساسي الذي تعتمد عليه مسائل كتاب الاقرار، فانا لو أقينا نظرة على تلك المسائل لرأيناها بشكل عام تعتمد على قاعدة «اقرار العلاء على أنفسهم جائز». واما القاعدة الثانية فنادراً ما تذكر على لسان الفقهاء، فنجد ذكرها في كلمات الشيخ الطوسي رض في مسألة العبد المأذون في التجارة، فقد ذكر ان العبد المذكور لو أقرَ بمال يتعلّق بالتجارة بأن قال مثلاً هذا يستحق على ثمن المبيع في هذا البيع وأمثال ذلك قبل اقراره لأن من ملك شيئاً ملك الاقرار به<sup>(١)</sup>.

---

(١) رسالة من ملك شيئاً ملك الاقرار به الملتحقة بآخر المكاسب للشيخ الأنصاري.

وبقي ذكرها مستمراً على لسان من جاء بعد الشيخ من الفقهاء، فقد أشار إليها المحقق الحلي في الشريعة في مسألة العبد المأذون أيضاً.

وأشار لها الشهيد الأقل في قواعده بعنوان «كل من قدر على إنشاء شيء قادر على الاقرار به»<sup>(١)</sup>.

وحينما وصل الأمر إلى الشيخ الأعظم الأنباري نراه قد ألل رسالة في القاعدة المذكورة ذكر في مقدمتها : «اشتهر على السنة الفقهاء من زمان الشيخ إلى زماننا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كانها بنفسها دليل معتبر أو مضمون دليل معتبر، وهي أن من ملك شيئاً ملك الاقرار به...»<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن هناك كلاماً في أن القاعدتين المذكورتين هل هما قاعدة واحدة أو ان الاولى مستند للثانية أو هما متبادرتان ولا ربط لاداهما بالأخرى غايته قد تلتقيان في بعض الموارد. وسيوضح إن شاء الله تعالى ان الاحتمال الثالث هو الصحيح.

والذي نريد ان نفهمه من هذا الخلاف ان قلة التعرض لقاعدة من ملك صار سبباً لأن ينتابها شيء من الغموض ومن ثم صار سبباً لتوجه ا أنها وال الاولى قاعدة واحدة أو ان الاولى مدرك للثانية.

ونمنهج الحديث حول القاعدتين ضمن النقاط التالية:

- ١ - مضمون القاعدتين.
- ٢ - قاعدة واحدة أو قاعدتان.

(١) القواعد والقواعد: ٢٧٩.

(٢) الرسالة الملحقة في آخر المكاسب للشيخ الأنباري.

٣- مدرك القاعدين.

٤- استثناءات من قاعدة قبول الاقرار.

٥- الاقرار بالدلالة الالتزامية.

٦- التككك في الاقرار الواحد.

٧- اختصاص القبول بموارد السلطة الفعلية.

٨- تطبيقات.

### ١- مضمون القاعدين

المقصود من قاعدة «اقرار العقلاء على أنفسهم جائز» ان كل عاقل إذا اعترف بشيء هو في غير صالحه كان ملزماً باعترافه، فلو اعترف بأن الدار التي يسكن فيها ليست هي لي بل لزيد أخذ باعترافه وكان ملزماً به.

وهكذا لو قال: أني لم أدفع المهر لزوجتي وهو بعد في ذمتني كان ذلك منه اعترافاً على نفسه وكان ملزماً به.

اما إذا قال: الدار التي يسكن فيها زيد ليست هي لي بل قد غصبها مني لم يكن ذلك منه مقبولاً بل احتاج في تصديقه إلى إثبات بالبينة لأنّه ليس اعترافاً على نفسه بل هو ادعاء في صالح نفسه ونفعها، والادعاء المقبول هو ما كان في ضرر المدعى ولم يكن في صالحه لا ما كان في صالحه.

ومنه يتضح ان كلمة «على» المذكورة على لسان القاعدة يراد بها الاشارة الى حقيقة كون الادعاء في ضرر المدعى، فهو عليه وليس له. كما اتضح ان المقصود من كلمة «جائز» الواردۃ على لسان

القاعدة هو الجواز بمعنى النفوذ والالزام وليس بمعنى الاباحة، فالاقرار على النفس جائز يراد به ان الاقرار على النفس نافذ وتكون ملزمة به. هذا بالنسبة الى القاعدة المذكورة.

واما قاعدة «من ملك شيئاً ملك الاقرار به» فالمقصود منها ان كل من كان من حقه القيام بتصريف معين فمتى ما أخبر عن تحقق ذلك التصرف قبل اخباره من دون مطالبة باثبات ذلك، فلو اخبر الزوج الذي من حقه طلاق زوجته متى ما شاء: اني طلقت زوجتي قبل منه الاخبار المذكور وحكم بتحقق طلاق الزوجة بلا ان يطالب باثبات ما اخبر عنه من خلل البينة.

وهكذا الحال لو أوكلنا تصريفاً معيناً إلى شخص فقلنا لأحد أصدقائنا: أنت وكيلي في شراء الدار الفلانية فجاء بعد فترة مخبراً باني اشتريتها بسعر كذا قبل منه ذلك بلا ان يطالب بالاثبات.

ومن هذا يتجلی ان المقصود من جملة: «ملك شيئاً» السلطنة على التصرف المعين. كما وان المقصود من جملة: «ملك الاقرار به» نفوذ الاخبار عن تحقق ذلك التصرف المعين بلا مطالبة بالحجة على تتحققه. واتضح أيضاً من خلال كل ما ذكرناه ان معنى كلمة الاقرار في القاعدة الأولى والقاعدة الثانية متغير، ففي القاعدة الأولى يراد منها الاعتراف في غير صالح النفس بينما في القاعدة الثانية يراد منها الاخبار عن تحقق التصرف المعين.

٢ - قاعدة واحدة أو قاعدتان  
من خلال ما ذكرناه في معنى القاعدتين يتضح ان القاعدتين

لاترجعان إلى قاعدة واحدة بل لكل واحدة معنىً يغاير المعنى  
المقصود من الثانية.

وبعد المغایرة بينهما لا وجه أيضًا للدعوى ان قاعدة اقرار العلاء  
هي مستند لقاعدة من ملك.

ان هاتين الدعويين قد نقلهما الشيخ الأنصاري عن بعض<sup>(١)</sup>. وقد  
اتضح التأمل في كل منهما.

والمناسب ان يقال: إن القاعدتين متغايرتان مفهوماً بَيْنَ أَنْهُمَا قد  
يلتقيان مورداً.

فإذا أخبر شخص بأئمَّي قد أوقفت دارِي على الفقراء أو أوصيت  
بها إليهم قُبِّلَ منه وكان ذلك مورداً لكلا القاعدتين.

وإذا قال: اني سرقت أو قتلت فلاناً كان ذلك مورداً لقاعدة اقرار  
العلاء ولم يكن مورداً لقاعدة من ملك لأن السارق والقاتل ليسا  
مُسْلِطِين على القتل والسرقة.

وإذا أخبر الوكيل عن شخص في بيع داره بتحقق بيعها قُبِّل  
ذلك منه لقاعدة من ملك دون قاعدة اقرار العلاء لأن الأخبار  
المذكور من الوكيل ليس أخباراً على نفسه بل هو أخبار عن قضية  
ترتبط بغيره.

وعليه فالنسبة بين القاعدتين من حيث المورد هي العموم  
من وجه.

---

(١) رسالة من ملك شيئاً ملك الأقرار به الملحةقة باخر المكاسب.

### ٣ - مدرك القاعدة

بالنسبة إلى قاعدة «اقرار العقلاء على أنفسهم جائز» قد يستدل عليها بالأدلة الأربعة.

اما الكتاب الكريم فلقوله تعالى: «أقررتم وأخذتم على نذركم اصرى قالوا أقررنا»<sup>(١)</sup>، وقوله: «وآخرون اعترفوا بذنوبهم»<sup>(٢)</sup>، وقوله: «ألسُّتُّ بربكم قالوا بلى»<sup>(٣)</sup>، وقوله: «كُونوا قَوَّامِينَ بِالْقُسْطِ شُهَدَاءُ اللَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ»<sup>(٤)</sup>.

واما السنة الشريفة فيكتفي الحديث المشهور عن النبي ﷺ:

«اقرار العقلاء على أنفسهم جائز»<sup>(٥)</sup>.

واما العقل فباعتبار ان العاقل لا يكذب على نفسه بما يضره فاذا أقر على نفسه حصل القطع بصدق المضمون المقرر به.

واما الاجماع فواضح إذ لا مخالف في المسألة.

والكل كما ترى.

اما الآيات الكريمة فلأن المهم منها هو الآية الأخيرة - وإنما قبلها أجنبني عن المقام - وهي تدل على ان الانسان يجب ان يشهد بالحق ولو كان ذلك في غير صالح نفسه، وغاية ما يقتضيه هذا ان ما ثبت كونه

(١) آل عمران: ٨١.

(٢) التوبة: ١٠٢.

(٣) الاعراف: ١٧٢.

(٤) النساء: ١٣٥.

(٥) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الاقرار حديث ٢.

حقاً تلزم الشهادة به، وبالالتزام العرفي تدل على وجوب قبوله، ولا تدل على انه لو شهد شخص على نفسه بشيء واحتمنا كونه مشتبهاً يلزم قبول ذلك أيضاً.

وبكلمة أخرى: هي تدل على ان الحق إذا شهد به يلزم قبوله، وهذا أمر مسلم غير قابل للشك وإن لم يكن الحق حقاً، ولا تدل على ان كل ما شهد به مادام هو على النفس يلزم قبوله حتى ولو لم يحرز كونه حقاً. وأما الحديث المشهور فهو كما قال صاحب الوسائل رواه جملة من علمائنا في كتبهم الاستدلالية من دون ان يعرف له مستند غير ذلك<sup>(١)</sup>.  
**أجل رواه الاحسائي في كتابه عوالي اللالي ناسباً له**  
 للنبي ﷺ<sup>(٢)</sup>، والكتاب المذكور ليس مورداً للاعتماد.

واما شهرة العمل به -على تقدير كونه حديثاً - فهي لو تقت ببرئ وصغرئ فلا يمكن التعويل عليها في المقام لاحتمال ان استنادهم إليه ليس لثبوت حجيته لديهم كحديث بل لأن مضمونه مضمون عقلائي لا يحتاج إلى روایة.

واما حكم العقل فهو غير ثابت بعد احتمال اشتباه المقرر في اقراره. على انه لا ينفع في موارد تراجع المقر وادعائه الخطأ في اقراره.  
 واما الاجماع فلأنه محتمل المدرك - بل جزمي المدرك - لاحتمال استناد المجمعين إلى المدارك السابقة، وهو إنما يكون حجة من باب كاشفيته يبدأ بيد عن موافقة المعمصوم ظليلاً، ومع احتمال المدرك لا يجزم بكاشفيته المذكورة لاحتمال استناد المجمعين إلى المدرك - ومعه يجب

(١) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الأقرار حديث ٢.

(٢) مستدرك الوسائل ١٣: ٣٦٩ باب ٣ من أبواب بيع الحيوان حديث ٣.

تقييم المدرك في نفسه بقطع النظر عن دعوى الاجماع - وليس الى المعصوم عليه السلام.

والمناسب ان يتمسك لتوجيه حجية الاقرار على النفس بالسيرة العقلائية المنعقدة على قبول الاقرار المذكور والزام المقرّ به حتى مع تراجعه، وحيث انه لم يردع عنها ف يستكشف امساوهها.  
هذا كله بالنسبة إلى مدرك قاعدة اقرار العقلاء.

واما قاعدة من ملك شيئاً فقد ملك الاقرار به فقد يستدل عليها بما يلي:

١ - ما ذكره الشيخ العراقي من ان السلطة على ايقاع الشيء واقعاً تلازم السلطة على اثباته والأخبار عنه، فالسلط على بيع داره مثلاً مسلط على اثبات ذلك بالأخبار عن تتحققه<sup>(١)</sup>.

وفيه: ان الملازمة المذكورة ليست ثابتة عقلاً - لامكان التفكيك في نظر العقل - ولا شرعاً.

أجل غاية ما يمكن ادعاوه هو الملازمة العقلائية، بمعنى ان العقلاء يرون ان الشخص إذا كان من حقه ثبوتاً بيع داره فمن حقه اثبات ذلك من خلال الاخبار عنه.

وهذا شيء له وجاهة ولكن بالتأني يرجع الى التمسك بالسيرة العقلائية وليس إلى الملازمة المذكورة.

٢ - التمسك بما دلّ على عدم جواز اتهام الامين، كما في صحيحة مساعدة بن زياد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام : «ان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

---

(١) القواعد الفقهية للسيد الجنوردي ١:٧.

قال: ليس لك ان تتهمن من قد ائتمنته...»<sup>(١)</sup>.

وفيه : ان ما ذكر يتم في مثل الوكيل الذي قد ائتمنه الموكل على القيام بتصرف معين ولا يتم في مثل الزوج إذا أخبر عن طلاق زوجته.

٣ - التمسك بالسيرة العقلائية الجارية على ان الوكيل إذا أوكل إليه بيع دار أو طلاق زوجة وما شاكل ذلك ثم جاء بعد فترة وأخبر بتحقق ذلك قبل منه. وهكذا إذا أخبر الزوج بطلاق زوجته أو صاحب الدار ببيعها أو وقفها أو هبتها قبل ذلك منه بلا مطالبة بالبيضة. وهكذا الحال في كل من كان من حقه ايقاع تصرف معين فإنه يقبل منه اخباره عن تتحقق.

وفيه: ان السيرة المذكورة وان كانت مسلمة في الجملة إلا انها لا تدل على المطلوب، فان القبول في باب الوكالة يحتمل ان يكون اما من باب ان الوكيل تفترض وثائقه عادة وإلا لما أوكل إليه الأمر ومن ثم يكون القبول من باب حجية خبر الثقة، او من باب انه قد ائتمن، وليس لك ان تتهمن من قد ائتمنته كما ورد في الصحيحه السابقة.

وهكذا الحال في اخبار الشخص عن طلاق زوجته أو الوصيه بماله فإنه يقبل منه اما لوثائقه أو لكون المورد من موارد الاقرار على النفس.

ومن ثم لا يمكن ان نخرج بنتيجة كلية، وهي ان كل من ملك شيئاً ملك الاقرار به، فان السيرة العقلائية لو تمت - ولم نحتمل استناد العقلاء إلى قواعد أخرى - فهي خاصة بموارد خاصة ولا يمكن التعميم

---

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب الوديعة حديث ١٠.

إلا بمقدار ما انعقدت عليه السيرة.

٤ - وقد يتمسك بالاجماع المنعقد على التمسك بالقاعدة. قال الشيخ الانصارى: «الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية، بمعنى انه ما من أحد من الأصحاب ممن وصل إلينا كلامهم إلا وقد عمل بها في بعض الموارد بحيث يعلم انه لا مستند سواها»<sup>(١)</sup>. وفيه : انه محتمل المدرك - لاحتمال استناد المجمعين الى السيرة أو غيرها من المدارك المتقدمة - بل ان أصل تحققه غير محرز، فان أول من تمسك بالقاعدة في حدود علمنا هو الشيخ الطوسي ولا يعلم بتمسك من قبله بها.

والنتيجة التي نخرج بها هي ان ثبوت القاعدة المذكورة بنحو القضية الموجبة الكلية أمر غير ثابت بل لابد من الاقتصار على المتيقن من السيرة العقلائية.

#### ٤ - استثناءات من قاعدة قبول الاقرار

تقدّم ان قاعدة اقرار العقلاء على أنفسهم جائز هي من القواعد التي انعقدت عليها سيرة العقلاء بيد انه يستثنى من ذلك بعض الموارد، كموارد الاتهام، كما لو فرض ان شخصاً أقرَّ بكونه سارقاً واحتلمنا ان غرضه من وراء ذلك قطع يده ومن ثمَّ اعفاؤه عن الخدمة العسكرية، ان الاقرار في مثل ذلك لا يكون نافذاً لأن مدرك حججته على ما تقدّم هو السيرة العقلائية، وهي خاصة بموارد عدم الاتهام.

---

(١) رسالة من ملك الملحقية باخر المكاسب.

كما ويستثنى من ذلك باب الزنا فان من أقرَّ على نفسه بالزنا لا يحكم عليه به بل لابدَّ من اقراره بذلك أربع مرات للروايات الخاصة في المجال المذكور.

#### ٥ - الاقرار بالدلالة الالتزامية

تارة يكون الاقرار بالدلالة المطابقية، لأن يقول شخص: الدار التي أسكنها هي لزيد، وأخرى يكون بالدلالة الالتزامية، لأن يقول الشخص. الدار التي أسكنها اشتريتها من زيد، فان ذلك يتضمن الاعتراف بكونها لزيد غايتها يدعى انتقالها منه إليه فيكون كلامه المذكور من الناحية الأولى حجة عليه وملزماً به.

وهكذا لو قال أحد المتخاصمين للأخر في مال معين: يعني، فإنه يستبطن الاعتراف بكونه للأخر فيكون ملزماً بذلك.

والوجه في الالزام بالاقرار التضمني في الحالات المذكورة هو السيرة العقلائية التي هي المدرك لحجية الاقرار فانها لا تفرق بين وجوه الاقرار.

#### ٦ - التفكيك في الاقرار الواحد

إذا ادعى شخص ان المرأة الفلانية هي زوجتي فهذه الدعوى تستبطن من ناحية الاعتراف بوجوب الانفاق عليها وبحرمة التزوج باختها وأمّها وبناتها وبحرمة التزوج بزوجة أخرى اضافة إليها لو كانت رابعة. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى يتضمن الادعاء المذكور وجوب تمكين نفسها منه وجواز النظر إليها وبحرمة الزوج بزوج آخر

غيره وما شاكل ذلك.

واللوازم المذكورة من الناحية الأولى تعدُّ اقراراً من الشخص على نفسه بينما هي من الناحية الثانية تعدُّ اقراراً منه لنفسه وليس على نفسه.

وعليه يكون الشخص المذكور ملزماً باللوازم المذكورة من الناحية الأولى لقاعدة «اقرار العقلاء على أنفسهم جائز» بينما لا يكون له الحق في تطبيقها من الناحية الثانية لعدم وجود المثبت لها، فان المثبت ليس إلا قاعدة الاقرار، وهي تختص بما يتضمن الاقرار على النفس دون ما يتضمن الاقرار للنفس.

والمستند في التفكيك المذكور هو السيرة العقلائية المنعقدة على التمسك بالقاعدة فأنّها تفكك بين الآثار بالشكل الذي ذكرناه. أجل يمكن ان يقال بالنسبة الى الانفاق بعدم الزامه به لأنّه ثابت في مقابل تمكين الزوج من نفسها فاذا لم يحصل التمكين لم يجب عليه الانفاق.

ومن هذا القبيل أيضاً ما لو قال شخص: زيد له على ألف دينار كثمن للدار التي اشتريتها منه، فان هذا الكلام يتضمن ادعاءين: ادعاء اشتغال ذمته لزيد بآلف دينار وادعاء عدم ملكية زيد للدار بالفعل، وهو من الناحية الأولى اقرار على النفس فيقبل ويلزم بدفع ألف دينار بينما من الناحية الثانية ليس هو اقراراً على النفس بل للنفس فلا يكون حجة. ويمكن ان يقال بأن زيداً مادام لا يلزم بتسلیم الدار إلى المدعى فلا يكون المدعى بدوره ملزماً بتسلیم الثمن بل له حق الامتناع من باب المقاومة.

#### ٧ - اختصاص القبول بموارد السلطة الفعلية

لو فرض انا قبلنا القاعدة الثانية، أي قاعدة من ملك وسلمنا انعقاد السيرة العقلائية عليها فلابد من تخصيصها بموارد تحقق السلطة فعلاً، ولو فرض ان الزوج بعد انتهاء عدة زوجته ادعى اني رجعت قبل انتهائها لم يقبل ذلك منه لأنّه في هذه الحالة ليس مسلطاً فعلاً على الرجوع ليقبل منه اخباره عن تتحقق قبلًا. والسيرة العقلائية ان لم يجزم بعدم انعقادها على القبول في هذه الحالة فلا أقل من الشك، وينبغي الاقتصار على القدر المتيقن في موارد الدليل الليبي كما هو واضح.

وهكذا الحال بالنسبة الى الوكيل في بيع الدار مثلاً فانه إذا اخبر بعد عزله عن الوكالة ببيعه للدار قبل العزل لم يقبل منه ذلك لما تقدم نفسه.

#### ٨ - تطبيقات

- ١ - إذا ادعى المسلم انه أعطى الذمام للكافر فهل يمكن الحكم  
بلزوم تصديقه؟ ولماذا؟
- ٢ - إذا أقرَّ شخص بكون شيء معين بيده ملكاً لزيد ثم عقبه  
بكونه ملكاً لعمرو فما هو الموقف في الحالة المذكورة؟
- ٣ - لو قال شخص لفلان عليَّ مال ولم يشخص ذلك المال فما هو  
موقف الحاكم في الحالة المذكورة؟
- ٤ - لو قال شخص فلان يستحق عليَّ درهماً ثم تراجع عن اقراره

وادعى كونه مخطئاً أو فسّره بما يخالف الظاهر فما هو الموقف في  
الحالة المذكورة؟

٥ - لو دخلنا بيت شخص وقال: هذا المكان نجس فهل نصدّقه  
ولماذا؟ وإذا قال: هذا ظاهر فهل نصدّقه ولماذا؟

٦ - إذا كان شخص يسكن داراً وادعاهما شخصان فتارة يكذبهما  
ويقول: هي لي، وأخرى يصدق أحدهما، وثالثة يقول: ليست هي لي من  
دون أن يقول هي لهما، ورابعة يقول: هي لهما، فما هو الموقف في  
الحالات المذكورة؟

٧ - إذا قال شخص قد وثبت داري لزيد سابقاً فلأي قاعدة يقبل  
قوله المذكور؟

٨ - إذا قال شخص داري بعتها لزيد بآلف دينار مثلاً وقال زيد:  
نعم يستحق عليّ الشخص المذكور ألف دينار مقابل الدار صدقة في  
ذلك، ولكن هل يحتاج في تصديقهما إلى بيته أو يمين ولماذا؟

٩ - إذا رأينا رجلاً وامرأة في خلوة وادعيا الزوجية بينهما فهل  
يصدقان ولماذا؟

١٠ - إذا قال شخص: هذا الكتاب الذي بيدي هو لزيد وقال: زيد  
ليس هو لي فما هو الحكم في هذه الحالة؟

# قاعدة الفراش

- ١ - مضمون القاعدة
- ٢ - مدرك القاعدة
- ٣ - ألفاظ حديث الفراش ومعناه
- ٤ - بِمَ يتحقق الفراش
- ٥ - مصاديق متعددة للفراش
- ٦ - الدوران بين الفراشين
- ٧ - القيافة وقاعدة الفراش
- ٨ - أبو حنيفة وبعض آرائه
- ٩ - تطبيقات



من القواعد المشهورة التي تسامم عليها جميع المسلمين قاعدة الفراش المستندة للحديث المشهور عن النبي ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

ويشار إلى القاعدة المذكورة عادة في موردين: باب النكاح وباب اللعان.

اما باب النكاح فيذكر فيه ان الزوجة إذا تحقق منها الزنا أو وطء الشبهة فالولد المتكون بعد ذلك يبقى ملحقاً بالزوج ولا يجوز نفيه عنه لقاعدة الفراش.

واما باب اللعان فيذكر فيه ان من ولد له ولد وكان يشك في نسبته إليه فلا يجوز له نفيه عنه لقاعدة الفراش ولكن لو جرّم بأنه ليس منه باعتبار أنه لم ي الواقعها طيلة الفترة فيلزمه نفيه عنه لئلا يتحقق بنسبه ما ليس منه، ولكن لا يحكم الحكم بالانتفاء عنه ظاهراً إلا بعد اللعان، بأن يقول أمام الحاكم: أشهد بالله أنني لمن الصادقين فيما قلت

من نفي ولدها، مكرراً ذلك أربع مرات، ثم يقول بعد ذلك مرّة واحدة:  
لعنة الله على إِنْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ.

وإذا تمت صورة اللعان هذه حكم بانتفاء الولد عن الزوج  
ظاهراً، ولا يتحقق بينهما بعد ذلك توارث وتنفسخ الزوجية ويزول  
الفراش.

هذا كله لو أمكن التحاق الولد به تطبيقاً لقاعدة الفراش، أما إذا لم  
يمكن الالتحاق به - كما لو فرض أن الزوج كان في مكان والزوجة في  
مكان آخر وثبت لدى الحاكم عدم تحقق شيء بينهما سوى العقد -  
تحقق الانتفاء بدعواه بلا حاجة إلى لعان.

انه في هذين الموردين تذكر قاعدة الفراش ويتمسّك بها ولكن  
كما هي العادة لا يشار إلى تفاصيلها وحدودها.  
ونمنهج الحديث حولها ضمن النقاط التالية:

- ١- مضمون القاعدة.
- ٢- مدرك القاعدة.
- ٣- ألفاظ حديث الفراش ومعناه.
- ٤- بِمَ يَتَحَقَّقُ الْفَرَاشُ؟
- ٥- مصاديق متعددة للفراش.
- ٦- الدوران بين الفراشين.
- ٧- القيافة وقاعدة الفراش.
- ٨- أبو حنيفة وبعض آرائه.
- ٩- تطبيقات.

### ١- مضمون القاعدة

يقصد بالقاعدة المذكورة ان الزوجة متى ما اولدت ولداً ولم يجزم بانتفائه عن الزوج فهو ملحق به ولا يحق له نفيه عنه لمجرد عدم مشابهته له أو لغير ذلك من الأسباب. فكما ان الزوج لا يحق له نفي الولد عنه في صورة الجزم بكونه ولده كذلك لا يحق له ذلك حالة الشك واحتمال انه ولده.

وبهذا يتضح ان قاعدة الفراش هي كسائر القواعد المقررة حالة الشك، فكما ان قاعدة الطهارة تتضمن الحكم بالطهارة على كل شيء حالة الشك في طهارته كذلك قاعدة الفراش تحكم بالحاق الولد بالزوج حالة الشك في انتسابه له.

ولا ينبغي ان يفهم من القاعدة المذكورة الحكم بالحاق الولد بالزوج حتى في حالة عدم امكان الالتحاق به - كما إذا فرض تحقق العقد فقط وغياب الزوج عن الزوجة غياباً كاملاً أو فرض ولادة الطفل قبل مضي فترة الحمل أو بعد مضي أقصى فترة الحمل - كما ينسب ذلك إلى أبي حنيفة على ما سيأتي بل المقصود الحكم بذلك حالة الشك وامكان الانتساب.

### ٢- مدرك القاعدة

تستند القاعدة المذكورة الى الحديث المشهور عن النبي ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». والحديث المذكور متافق بيننا وبين العامة على روايته عنه ﷺ.

وقد روي عندنا في نصوص متعددة، كصحيفة سعيد الأعرج عن أبي عبدالله ع: «سألته عن رجلين وقعا على جارية في طهر واحد لمن يكون الولد؟ قال: للذي عنده لقول رسول الله ع: الولد للفراش وللعاهر الحجر»<sup>(١)</sup>.

والمقصود من قوله ع: «للذي عنده» : المولى المالك للجارية، كما نبه على ذلك الفيض الكاشاني في كتابه الواقي<sup>(٢)</sup>.

وفي صحيحة الحطبي عن أبي عبدالله ع: «إِنَّمَا رَجُلٌ وَقَعَ عَلَى وَلِيْدَةٍ قَوْمًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا فَادْعَى وَلَدَهَا فَإِنَّمَا يَوْرَثُ مِنْهُ شَيْءًا، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفَرَاشِ وَالْعَاهِرُ حَجْرٌ...»<sup>(٣)</sup>.

هذه بعض الأمثلة في روایاتنا.

واما في أحاديث العامة فقد روى مسلم بسنده إلى عائشة : «اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام فقال سعد: هذا يارسول الله ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إليّ أنه ابنه، انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يارسول الله ولد على فراش أبي من ولادته، فنظر رسول الله ع إلى شبهه فرأى شبيهاً بيناً بعتبة فقال: هو لك يا عبد، الولد للفراش وللعاهر الحجر...»<sup>(٤)</sup>.

وقد نقل أحمد بن حنبل في مسنده عن عبادة بن الصامت قسماً

(١) وسائل الشيعة باب ٥٨ من أبواب نكاح العبيد والاماء حديث ٤.

(٢) الواقي ٢٣: ١٤٠٧.

(٣) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب ميراث ولد الملاعنة حديث ١. ولعل الأنسب في الكلمة «شيء» ان تكون منصوبة أي «شيئاً».

(٤) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب ١٠ الولد للفراش وتوكى الشبهات، حديث: ١٤٥٧.

كبيراً من أقضية النبي ﷺ، حيث قال مانصّه: «ان من قضاء رسول الله ان المعدن جبار والبئر جبار والعماء جرحها جبار... الى ان قال: وقضى ان الولد للفراش وللعاهر الحجر...»<sup>(١)</sup>.

ونصوصهم التي تنقل قاعدة الفراش كثيرة. وما ذكرناه مثال لها. وقصة الطعن على معاوية على القائمة الحديث المذكور في سلسلة المهملات مشهورة، فان مطاعن الشخص المذكور وان كان يصعب حصرها إلا ان أشهرها أربعة: حربه لأمير المؤمنين عثمان ، وقتلها حجراً الذي هو من خيار أصحاب النبي ﷺ، واستخلاقه ولده من بعده، واستخلافه زياداً بأبي سفيان هاجراً بذلك حكم النبي ﷺ بكون الولد للفراش وللعاهر الحجر<sup>(٢)</sup>.

ولا يراد بهذا الحكم أن زياداً ولد زنا ليقال كيف اذن نسبه لأمير المؤمنين عثمان فترة خلافته أميراً على بعض بلاد الاسلام الأمر الذي يستلزم امامته لجماعة المسلمين في صلاتهم التي لا تجوز لولد الزنا، كلا لا يراد الحكم بأنّه ولد زنا ولا يمكن الحاقه بأبي سفيان مادام ولد زنا وإنما يراد ان يقال ان مقتضى قاعدة الفراش الحاقد بوالده وزوج امه لأنّه صاحب الفراش دون من زنا بها كأبي سفيان فان ذلك خلاف القاعدة المذكورة.

وبالجملة: الحديث المذكور يقطع بتصوره عن النبي ﷺ ولا حاجة للبحث عن سنته وان كان تماماً أيضاً اتفاقاً.

(١) قاعدة لا ضرر لشيخ الشريعة الاصفهاني: ١٩.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد / فصل «أخبار متفرقة عن معاوية» ٥ : ١٣١ الطبعة المحقّقة من قبل محمد أبي الفضل إبراهيم.

هذا هو المدرك للقاعدة المذكورة.

واما الاجماع فلا يمكن التمسك به بعد كونه مستنداً للحديث المذكور كما هو واضح.

### ٣ - ألفاظ حديث الفراش ومعناها

تطلق كلمة «الفراش» بالكسر على المرأة باعتبار ان الرجل يفترشها ولكن المقصود منها في الحديث صاحب الفراش، وهو الزوج أو المولى.

والعاهر هو الزاني من العهر بمعنى الزنا.

والمقصود من ثبوت الحجر للعاهر الكناية عن الخيبة وعدم ثبوت شيء له، فان العرب تقول: فلان له التراب أو الحجر تقصد بذلك الكناية عن خيبته وعدم ثبوت شيء له.

وربما يتحمل كون المقصود الكناية عن الرجم وانه في حالة الزنا والشك في انتساب الولد يلحق بصاحب الفراش والزاني يرجم بالحجارة.

إلا ان المعنى الأول أرجح باعتبار ان حكم الزاني ليس هو الرجم بالحجارة دائماً بل يختص ذلك بما إذا كان محسناً، واما غير المحسن فحكمه الجلد.

### ٤ - بم يتحقق الفراش

لا اشكال في كون المقصود من الفراش هو الزوج، ولكن بم يتحقق كونه فراشاً ومتى يصدق ذلك؟ فهل يكفي في تحقق ذلك مجرد

### تحقق العقد أو يلزم تحقق الدخول؟

ان في ذلك احتمالات:

- أ - تتحققه بمجرد العقد وان لم يتحقق بعده الدخول، فنفس العقد بمجرده كافٍ في تتحقق عنوان الفراش ويوجب الحاق الولد بالزوج. وربما يناسب ذلك الى أبي حنيفة، فقد ذكر العيني في عمدة القاريء الذي هو شرح لصحيح البخاري: شدَّ أبو حنيفة فيما إذا عقد شخص على امرأة وطلّقها عقب النكاح من غير امكان الوطء فاتت بولد لستة أشهر من وقت العقد حيث ألحقه بالزوج. وهذا خلاف ما جرت به عادة الله من ان الولد ائمماً يكون من ماء الرجل والمرأة<sup>(١)</sup>.
- ب - تتحققه بالعقد وامكان الوطء. وربما يناسب ذلك إلى الشافعي وأحمد.

ج - تتحققه بالعقد والدخول بالفعل. ويناسب ذلك الى مذهب ابن تيمية<sup>(٢)</sup>.

هذا والأقرب ان يقال : ان المدار في تتحقق الفراش على العقد وامكان تتحقق الحمل من الزوج، فلو فرض ان الزوج لم يدخل بزوجته ولكنه أراق منيئه على فرجها كفى ذلك في تتحقق الفراش والحادق الولد به.

والوجه في ذلك: ان كلمة الفراش وان كان يراد بها الزوج، ومقتضى اطلاق الحديث كفاية تتحقق العقد في الالحاق بالزوج كما هو المنسوب إلى أبي حنيفة إلا ان من الواضح ان القاعدة المذكورة قاعدة

(١) عمدة القاريء ١١٠: ١١.

(٢) زاد المعاد على هامش شرح الزرقاني لابن القيم ٣٦٣: ٧.

شرّعت في حالات الشك في الانتساب، إذ مع الجزم بالانتساب إلى الزوج فلا معنى لأن يعبدنا الشارع بالالحاق به لأنّه تعبد بما هو معلوم بالوجودان، وهكذا لا معنى للتعبد مع الجزم بعدم امكان الالتحاق بالزوج -لكونه في حبس أو مكان بعيد لا يمكن أن يصل معه إليها - إذ لا يمكن التعبد بما يجزم ببطلانه، فإنه تعبد مرفوض عقلاً وعقلائياً فيتعمّن بذلك كون المقصود التعبد بالالحاق بالزوج في الحالات التي يمكن فيها الانتساب إليه، ومن الواضح أن إمكان الالتحاق بالزوج لا يكفي فيه مجرد العقد كما لا يلزم فيه تحقق الدخول بل يكفي إمكان حصول التأثير من ماء الرجل ولو مع الجزم بعدم تتحقق الدخول.

#### ٥ - مصاديق متعددة للفراش

لا اشكال في تحقق الفراش بالعقد الدائم، وذلك هو القدر المتيقن منه. ولكن ليس ذلك هو المحقق الوحيد له بل يتحقق أيضاً بالعقد المنقطع وبالملك، فان عنوان الفراش يصدق في الحالتين المذكورتين حقيقة.

هذا مضافاً إلى صحيحة سعيد الأعرج المتقدمة حيث دلت على ان الجارية المملوكة لمولاها إذا وطئها اثنان في ظهر وحملت كان الطفل لモلاها التي هي عنده.

وهل يكفي في تتحقق الفراش تحليل المولى جاريته لشخص فترة؟ نعم ذلك وجيه باعتبار ان التحليل سبب لحلية الجارية كالعقد والملك ولا فرق بينهما، فكما يتحقق الفراش ويصدق بهما كذلك يتحقق بالتحليل.

وقد تساءل عن وطء الشبهة هل يكفي في تحقق عنوان الفراش؟  
والجواب: تارة يفرض ان المرأة لها زوج ووطئها فترة الزوجية  
شخص آخر شبهة، وأخرى يفترض عدم وجود زوج لها ووطئها  
شخصان أحدهما شبهة والآخر بالزنا.

اما في الحالة الأولى فالولد ملحق بالزوج دون الواطئ شبهة لأن  
عنوان الفراش صادق على الزوج دون الواطئ شبهة.

وإذا قيل: ان حديث الولد للفراش يريد الحالق الولد بالزوج في  
الحالات التي يكون فيها أمر الولد مردداً بين كونه متولداً من الزوج أو  
متولداً من الزنا وليس بناظر لحالة دوران أمره بين كونه من الزوج أو  
من الواطئ شبهة.

والقرينة على نظر الحديث لما ذكر تعبيره في الجملة الثانية  
بجملة «للعاهر الحجر»، فان المراد من العاهر خصوص الزاني ولا يعم  
الواطئ بالشبهة.

قلنا: هذا صحيح ولكن المفهوم من الحديث ان الولد متى ما أمكن  
الحاقة بالفراش يلزم الحaque به سواء كان المقابل هو احتمال التولد من  
الزاني أو احتمال تولده من الواطئ بالشبهة ولا يفهم العرف  
الخصوصية لكون الاحتمال المقابل هو التولد من الزنا.

واما في الحالة الثانية فيمكن ان يقال بلزم الاقتراع لتشخيص  
انتساب الولد لأن احتمال تولده من كل منهما موجود، وعنوان الفراش  
لا يصدق على أحدهما.

نعم إذا فرض صدق عنوان الفراش على الواطئ شبهة الحق به،  
كما لو فرض ان امرأة كان لها زوج فترة سنوات وبعد ذلك اتضح انه

اخوها من الرضاع فلا يبعد صدق عنوان الفراش عليه ويكون الولد ملحاً به عند زنا شخص بتلك المرأة.

## ٦ - الدوران بين الفراشين

إذا فرض ان امرأة طلّقها زوجها الأول وتزوجت بآخر بعد انتهاء العدة وولدت طفلًا بعد زواجها الثاني فهل يلحق الطفل بزوجها الأول أو بزوجها الثاني؟ ان لذلك أربع صور:

الأولى: ان يفترض امكان الحاقه بالأول ولا يمكن الحاقه بالثاني، كما إذا كانت ولادتها لأقل من ستة أشهر من حين وطء الثاني مع عدم تجاوز أقصى فترة الحمل من حين وطء الأول.

انه في مثل ذلك يلزم الحاقه بالأول لفرض عدم امكان الحاقه بغيره ويكتشف بطلان نكاح الثاني لوقوعه في العدة إذ تكون المرأة المذكورة حاملاً من الأول حين تزوجها بالثاني، وعدة الحامل تنقضى بالولادة ومن ثم يكون تزوجها بالثاني زواجاً في العدة، والعقد على ذات العدة مع الدخول موجب لحرمتها المؤبدة ولو مع الجهل.

الثانية: ان لا يمكن الحاقه بالأول بينما يمكن الحاقه بالثاني عكس الصورة السابقة، كما إذا فرض ان الولادة تحققت بعد مضي أقصى فترة الحمل من حين وطء الأول، بينما يفترض الفترة من حين وطء الثاني ليست أقل من فترة أقل الحمل ولا أكثر من فترة أقصى الحمل.

وفي مثل ذلك يتبعن الالحاق بالثاني بعد عدم امكان الالحاق بالأول.

**الثالثة:** ان لا يمكن الحاقه بادهم، كما إذا كانت الفترة بين الولادة ووطء الأول أزيد من فترة أقصى الحمل وبينها وبين وطء الثاني أنقص من فترة أقل الحمل.

وفي مثل ذلك يكون متقياً عنهم معاً لعدم امكان الحاق بهما. ولكن ذلك لا يعني كونه من زنا لاحتمال دخول حيمن فيها بشكل آخر وهي لا تدرى فتكون هي املاً له بلا أب.

**الرابعة:** ان يفترض امكان الحاق بهما. وفي مثاله يكون المناسب سقوط القاعدة في حقهما للمعارضة.

إلا أنه قد يقال بالالحاق بالثاني لأن ظاهر جملة «الولد للفراش» كونه تابعاً للفراش الفعلى، وحيث ان الفراش الفعلى هو الثاني فيلزم الالحاق به.

وفيه: ان الظهور المذكور مسلم إلا ان المدار في فعلية الفراش على فعليته حين تحقق الوطء لا حين تتحقق الولادة، ومن الواضح انه في زمان وطء الأول كان هو الفراش الفعلى وفي زمان وطء الثاني كان هو الفراش الفعلى.

وعليه فالالحاق بالثاني من هذه الجهة مشكل. والأنسب التمسك بذلك بموثق أبي العباس قال: «إذا جاءت بولد لستة أشهر فهو للأخير وإن كان لأقل من ستة أشهر فهو للأول»<sup>(١)</sup>.

---

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب أحكام الأولاد حديث ١٢.

## ٧- القيافة وقاعدة الفراش

القيافة تعني ملاحظة وجوه الشبه بين اثنين في اليدين أو الرجل ونحوهما ليحكم بأن هذا ابن ذاك أو أخوه مثلاً.

والمشهور بين الفقهاء حرمتها فيما إذا قصد ترتيب أحكام النسب بعد ملاحظة وجوه الشبه.

ويكفي لاثبات حرمتها أن العمل على طبقها يستلزم طرح قاعدة الفراش التي جعلها الشارع الميزان الوحيد في الحكم بالنسبة عند الشك.

هذا ولكن توجد روايات قد يفهم منها جواز القيافة نذكر منها روايتين:

الأولى: ما ورد في قصة استسلام الإمام الرضا عليهما السلام للقافة في قضية ولده الإمام الجواد عليهما السلام، فقد روى الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعلي بن محمد القاساني جميعاً عن زكريا بن يحيى بن النعمان الصيرفي قال: «سمعت علي بن جعفر يحدّث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين فقال: والله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليهما السلام» فقال له الحسن: إيه والله جعلت فداك لقد بغي عليه أخوته فقال علي بن جعفر: أي والله ونحن عمومته بغياناً عليه، فقال له الحسن: جعلت فداك كيف صنعتم فاني لم أحضركم؟ قال: قال له أخوته ونحن أيضاً ما كان فينا أمام قطّ حائل اللون؛ فقال لهم الرضا عليهما السلام: هو ابني، قالوا: فان رسول الله عليهما السلام قد قضى بالقافة وبيننا وبينك القافة، قال: ابتعوا أنتم اليهم فاما أنا فلا ولا تعلمونهم لما دعوتهم ولتكونوا في بيوتكم. فلما جاءوا

أقعدونا في البستان واصطف عمومته وآخوته وآخواته وأخذوا الرضا عليه السلام وألبسوه جبة صوف وقلنسوة منها ووضعوا على عنقه مسحة وقالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه، ثم جاؤوا بأبي جعفر عليه السلام فقالوا: أحقوا هذا الغلام بأبيه فقالوا: ليس له هاهنا أب ولكن هذا عمُ أبيه وهذا عمُ أبيه وهذا عمّه وهذه عمّته وإن يكن له هاهنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه وقدميه واحدة فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه...»<sup>(١)</sup>.

ولأجل هذا الخبر خالف صاحب الحدائق المشهور في مسألة القيافة واختار جوازها باعتبار أنه عليه السلام أجابهم إلى ما سألوه ولو كان ذلك محرّماً لما أجابهم إلى ذلك، وكيف يجيب عليه السلام إلى محرم، مضافاً إلى أنّهم نقلوا عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضاءه بالقافة وهو عليه السلام يكذّبهم بل قررهم على ذلك<sup>(٢)</sup>.

الثانية: ما روی في كتب العامة مكرراً عن عائشة: «ان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دخل على مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: ألم ترى ان مجّزاً نظر آنفاً إلى زيد بن حaritha وأسامة بن زيد فقال: ان بعض هذه الأقدام لمن بعض»<sup>(٣)</sup>.

وكأن الوجه في التشكيك في نسبة أسامة إلى زيد ان زيداً أبيض اللون بينما اسامة شديد السواد لأنّ أمّه أم أيمن كانت جبشية سوداء.

(١) أصول الكافي ٣٢٢:١.

(٢) الحدائق الناضرة ١٨٣:١٨.

(٣) صحيح مسلم باب ١١ من كتاب الرضاع حديث ١٤٥٩ والبخاري في باب القائف من كتاب الفرائض ٤: ١٠٥ وأبو داود السجستاني في كتاب الطلاق من سننه ٢: ٢٨٠ وغيرهم.

واستَرَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ شَهادَةَ مَجْزُورِ الْقَائِفِ الَّذِي كَانَ يَجْزُ نَاصِيَةِ الْإِسْرَاءِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ - وَمِنْ هَنَا سَمِّيَ بِمَجْزُورٍ - أَزَالَتْ ذَلِكَ السُّرُورَ الْمُذَكُورَ وَرَكَونَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى شَهادَةِ الْقَائِفِ يَدِلُ عَلَى جُوازِ الْقِيَافَةِ وَالْإِسْتِنَادِ إِلَيْهَا.

وَكُلُّا الرَّوَايَتَيْنِ كَمَا تَرَى.

أَمَّا الْأُولَى فَلَأَنَّهَا ضَعِيفَةٌ بِزَكْرِيَا الصَّيْرِيفِيِّ الرَّاوِيِّ لَهَا فَانِّهُ مَجهُولُ الْحَالِ. وَمَضْمُونُهَا لَا يُمْكِنُ قَبُولُهُ إِذْ كَيْفَ يَحْتَمِلُ وَصُولُ الْمُسْتَوْىِ بِأَعْمَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَخْوَتِهِ إِلَى حَدٍّ لَا وَازْعُ لَهُمْ مِنْ ابْرَازِ مَخْدَرَاتِهِمْ - بَنَاتِ النَّبِيَّةِ وَالْإِمَامَةِ - أَمَامِ الْقَائِفِ نَاظِرًا فِي أَرْجُلِهِنَّ.

وَكَيْفَ يَحْتَمِلُ ذَلِكَ فِي حَقِّ عَلِيٍّ بْنِ جَعْفَرٍ الَّذِي كَانَ يَقْدِسُ مَقَامَ الْإِمَامَةِ إِلَى حَدٍّ بَعِيدٍ، فَقَدْ رَوَى الْكَلِينِيُّ بِسَنْدِهِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَمَارٍ: «كُنْتُ عِنْدَ عَلِيٍّ بْنِ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ جَالِسًا بِالْمَدِينَةِ وَكُنْتُ أَقْمِتُ عِنْدَهُ سَتَّيْنَ أَكْتَبَ عَنْهُ مَا يَسْمَعُ مِنْ أَخِيهِ - يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الرَّضا عَلَيْهِ السَّلَامُ - مَسْجِدُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَوَثَبَ عَلَيْهِ بْنُ جَعْفَرٍ بِلَا حَذَاءٍ وَلَا رِداءً فَقَبَّلَ يَدَهُ وَعَظَّمَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا عُمَّا أَجْلَسَ رَحْمَكَ اللَّهُ فَقَالَ: يَا سَيِّدِي كَيْفَ أَجْلَسْتَ وَأَنْتَ قَائِمًا، فَلَمَّا رَجَعَ عَلِيٌّ بْنُ جَعْفَرٍ إِلَى مَجْلِسِهِ جَعَلَ أَصْحَابَهُ يَوْبَخُونَهُ وَيَقُولُونَ: أَنْتَ عَمُّ أَبِيهِ وَأَنْتَ تَفْعَلُ بِهِ هَذَا الْفَعْلَ، فَقَالَ: اسْكُتُوكُمْ إِذَا كَانَ اللَّهُ عَزُّوجَلٌ - وَقَبَضَ عَلَيْهِ لَحِيَتِهِ - لَمْ يَؤْهَلْ هَذِهِ الشَّيْءَةُ وَأَهْلُ هَذَا الْفَقْتِ وَوَضْعُهُ حَيْثُ وَضْعُهُ أَنْكَرَ فَضْلَهُ! نَعُوذُ بِاللَّهِ مِمَّا

تقولون بل أنا له عبد»<sup>(١)</sup>.

واما الرواية الثانية فلو ثبت صحة سندها وفرض نزول تحريم القيافة تلك الفترة فيمكن ان يقال: ان سرور النبي ﷺ كان للنتائج التي توصل اليها مجزء، وهي نفي التشكيك عن نسب اسامة وذلك ليس فيه أي دلالة على امضاء القيافة وفعل القائم.

#### ٨- أبوحنيفه وبعض آرائه

عرفنا فيما سبق ان قاعدة الفراش شرعت أمارة حالة الشك في الانتساب ولم تشريع لاثبات الانتساب الى الزوج تعبدًا حتى مع الجزم بعدم الانتساب إليه.

هذا ولكن المنسوب الى أبي حنيفة ان حيثية الفراش تتحقق بمجرد العقد ولو لم يتحقق دخول وأنتج ذلك نتائج غريبة التزم بها وبنى عليها اشار الى بعضها ابن قدامة في المغني منها:

أـ إذا غاب الزوج غيبة طويلة وبلغ الزوجة خبر وفاته فاعتدت ثم تزوجت بآخر وجاءت منه بأولاد ثم جاء زوجها الأول فالعقد الثاني باطل ويلحق الأول بالأول لأنّه صاحب الفراش.

بـ لو تزوج مشرقي بمغربية ولم يجتمعا أصلًا وجاءت بولد لستة أشهر من حين العقد الحق بالزوج حتى لو طلقها عقب العقد بلا فاصل.

جـ لو تزوج رجلان اختين وزفت كل واحدة الى زوج الأخرى

---

(١) اصول الكافي ٢٢٢:١

اشتبهاً ووطئ كلّ منهما من زفت إليه وحملت فالولد للزوج الأصلي  
تطبيقاً لقاعدة الفراش<sup>(١)</sup>.

والانتهاء إلى مثل هذه النتائج ليس بغرير بعدها نقل ابن حزم في  
المحلّي: من عجائب الدنيا ابطال أبي حنيفة الحج بوطء الرجل امرأته  
ناسياً لاحرامه وقد صح أن الله تعالى لا يؤاخذ بالنسيان ثم لا يبطل  
الحج بتعهد القصد إلى أن يلوط في احرامه أو يلاظ به، فهل في  
الفضائح والقبائح أكثر من هذه المعصية وأعجب شيء دعواهم الاجماع  
عليه<sup>(٢)</sup>.

وفتوحه في عدم لزوم قتل اللائط متأولاً في ذلك الأحاديث الدالة  
على لزوم قتل الفاعل والمفعول به بحملها على المستحل أو على أمر  
سياسي قد تناقلتها كتب علماء الحنفية<sup>(٣)</sup>.

## ٩ - تطبيقات

- ١ - امرأة متزوجة زنا بها شخص وولدت طفلاً يشابه الزاني  
 تماماً وأجريت الفحوصات وتحاليل الدم فلوحظ الشبه الكامل في الدم  
 وغيره بين الزاني والطفل فبمن يلحق؟
- ٢ - امرأة لها زوج لا ينجب زرقت بحيامن شخص آخر وحملت  
بمن يلحق الطفل؟

(١) المعني لابن قدامة ٤٣١: ٧.

(٢) المحلى لابن حزم ١٨٦: ٧ مسألة ٨٥٠.

(٣) كالبحر الرائق ٥: ١٦، وفتح القدير ٤: ١٥٠، وبدائع الصنائع ٧: ٣٥، والميزان للشعراني ٢:  
. ١٣٥

- ٣ - شخص لم يجامع زوجته من القبل وزرّقت لها حيامن شخص آخر أو زنا بها آخر وحملت بمن يلحق الحمل؟
- ٤ - شخص كان يجامع زوجته عازلاً عنها المنى أو كان يستعمل الكيس أو تتناول هي الأقراص وحملت فلمن الحمل بعد افتراض أن شخصاً زنا بها أو وطئها شبهة؟
- ٥ - شخص أجرى لنفسه عملية جراحية منعه بذلك من الانجاب ولو حملت زوجته بعد ذلك - بعد فرض زنا شخص آخر بها - فبمن يلحق الطفل؟
- ٦ - إذا وطئ شخصان بالشبهة امرأة فولدت فبمن يلحق الطفل؟

\*\*\*

تم بتوفيق الله سبحانه مراجعة كتابنا المذكور في مدينة قم المقدسة يوم ٢٦ / ذي الحجة / ١٤١٧ هـ. ونسأله تعالى أن يتقبل ذلك منا بلطفه وكرمه انه الجواب الكريم.

باقر الايراني



## **فهرس الكتاب**

|          |   |
|----------|---|
| ٩ .....  | <b>قاعدة القرعة والاستخاراة</b>             |
| ١٣ ..... | ١-مضمون القاعدة                             |
| ١٣ ..... | ٢-مدرك القاعدة                              |
| ١٨ ..... | ٣-عموم القاعدة لما لا تعين له واقعاً        |
| ٢٠ ..... | ٤-عموم القاعدة لغير باب التنازع والقضاء     |
| ٢١ ..... | ٥-القرعة أصل أو أمارة                       |
| ٢٢ ..... | ٦-اختصاص القرعة بالأمام                     |
| ٢٤ ..... | ٧-القرعة رخصة أو عزيمة                      |
| ٢٥ ..... | ٨-مورد القرعة                               |
| ٢٨ ..... | ٩-كيفية القرعة                              |
| ٢٨ ..... | ١٠-الاستخاراة بين نصوص أهل البيت: والمتشرعة |
| ٣٨ ..... | ١١-تطبيقات لقاعدة القرعة                    |

|  |     |
|--|-----|
| ..... دروس تمهيدية في القواعد الفقهية        | ٢٠٤ |
| ..... قاعدة الطهارة                          | ٤١  |
| ..... ١-مضمون القاعدة                        | ٤٤  |
| ..... ٢-مدرك القاعدة                         | ٤٤  |
| ..... ٣-عموم القاعدة للشك في النجاسة الذاتية | ٥١  |
| ..... ٤-عموم القاعدة لمورد استصحاب النجاسة   | ٥٢  |
| ..... ٥-شمول القاعدة لموارد الشبهة الحكمية   | ٥٤  |
| ..... ٦-قاعدة الطهارة حكم ظاهري أو واقعي     | ٥٥  |
| ..... ٧-شرطية الطهارة ومانعية النجاسة        | ٥٧  |
| ..... ٨-تطبيقات                              | ٥٨  |
| ..... قاعدة الالزام                          | ٥٩  |
| ..... ١-مضمون القاعدة                        | ٦٢  |
| ..... ٢-قاعدتا الالزام والامضاء              | ٦٣  |
| ..... ٣-مدرك القاعدة                         | ٦٤  |
| ..... ٤-اباحة أو صحة واقعية                  | ٦٧  |
| ..... ٥-عموم القاعدة لسائر ذوي الأديان       | ٧٠  |
| ..... ٦-مصادرية لقاعدة الالزام :             | ٧١  |
| ..... ٧-تطبيقات                              | ٧٣  |
| ..... قاعدة سوق المسلمين                     | ٧٥  |
| ..... ١-مضمون القاعدة                        | ٧٨  |
| ..... ٢-مدرك القاعدة                         | ٧٩  |
| ..... ٣-يد المسلم                            | ٨١  |
| ..... ٤-السوق امارة                          | ٨٢  |

|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| ٢٠٥ | فهرس الكتاب .....                     |
| ٨٤  | ٥-تحليل نكتة امارية السوق .....       |
| ٨٧  | ٦-لفرق بين فرق المسلمين .....         |
| ٨٩  | ٧-مصنوع أرض الاسلام .....             |
| ٩٠  | ٨-تطبيقات .....                       |
| ٩٣  | <b>قاعدة السلطنة</b> .....            |
| ٩٦  | ١-مضمون القاعدة .....                 |
| ٩٧  | ٢-مدرك القاعدة .....                  |
| ١٠٠ | ٣-المحتملات في قاعدة السلطنة .....    |
| ١٠٤ | ٤-حدود قاعدة السلطنة .....            |
| ١٠٦ | ٥-السلط على الحقوق .....              |
| ١٠٨ | ٦-السلط على النفس والأعضاء .....      |
| ١١١ | ٧-السلطنة والضرر .....                |
| ١١٢ | ٨-تطبيقات .....                       |
| ١١٥ | <b>قاعدة الميسور</b> .....            |
| ١١٩ | ١-مضمون القاعدة .....                 |
| ١٢٠ | ٢-مدرك القاعدة .....                  |
| ١٢٤ | ٣-الاستصحاب والقاعدة .....            |
| ١٢٧ | ٤-اطلاق الأدلة الأولية والقاعدة ..... |
| ١٢٨ | ٥-تطبيقات .....                       |
| ١٣١ | <b>قاعدة على اليد</b> .....           |
| ١٣٤ | ١-مضمون القاعدة .....                 |
| ١٣٦ | ٢-مدرك القاعدة .....                  |

|           |   |
|-----------|---|
| .....     | 206   |
| .....     | <b>دروس تمهيدية في القواعد الفقهية</b>      |
| ١٤٠ ..... | ٣- حكم وضعی أو تکلیفی                       |
| ١٤٢ ..... | ٤- ضمان المنافع والاعمال                    |
| ١٤٣ ..... | ٥- المثل أو القيمة وبدل الحيلولة وأجرة الرد |
| ١٤٥ ..... | ٦- عموم القاعدة للجاهل والصغير              |
| ١٤٥ ..... | ٧- استثناء يد الامانة والاحسان              |
| ١٤٧ ..... | ٨- أسباب أخرى للضمان                        |
| ١٤٩ ..... | ٩- تطبيقات                                  |
| ١٥١ ..... | <b>قاعدة الغرور</b>                         |
| ١٥٤ ..... | ١- مضمون القاعدة                            |
| ١٥٦ ..... | ٢- مدرك القاعدة                             |
| ١٦٠ ..... | ٣- قاعدة التسبب                             |
| ١٦٤ ..... | ٤- اعتبار الجهل في صحة التمسك بالقاعدة      |
| ١٦٥ ..... | ٥- تطبيقات                                  |
| ١٦٧ ..... | <b>قاعدتا الاقرار</b>                       |
| ١٧١ ..... | ١- مضمون القاعدتين                          |
| ١٧٢ ..... | ٢- قاعدة واحدة أو قاعدتان                   |
| ١٧٤ ..... | ٣- مدرك القاعدة                             |
| ١٧٨ ..... | ٤- استثناءات من قاعدة قبول الاقرار          |
| ١٧٩ ..... | ٥- الاقرار بالدلالة الالتزامية              |
| ١٧٩ ..... | ٦- التفكيك في الاقرار الواحد                |
| ١٨١ ..... | ٧- اختصاص القبول بموارد السلطة الفعلية      |
| ١٨١ ..... | ٨- تطبيقات                                  |

|     |                             |
|-----|-----------------------------|
| ٢٠٧ | فهرس الكتاب                 |
| ١٨٣ | قاعدة الفراش                |
| ١٨٧ | ١-مضمون القاعدة             |
| ١٨٧ | ٢-مدرك القاعدة              |
| ١٩٠ | ٣-اللفاظ حديث الفراش ومعناه |
| ١٩٠ | ٤-بِمَ يتحقق الفراش         |
| ١٩٢ | ٥-مصادرية متعددة للفراش     |
| ١٩٤ | ٦-الدوران بين الفراشين      |
| ١٩٦ | ٧-القيافة وقاعدة الفراش     |
| ١٩٩ | ٨-أبوحنفة وبعض آرائه        |
| ٢٠٠ | ٩-تطبيقات                   |

