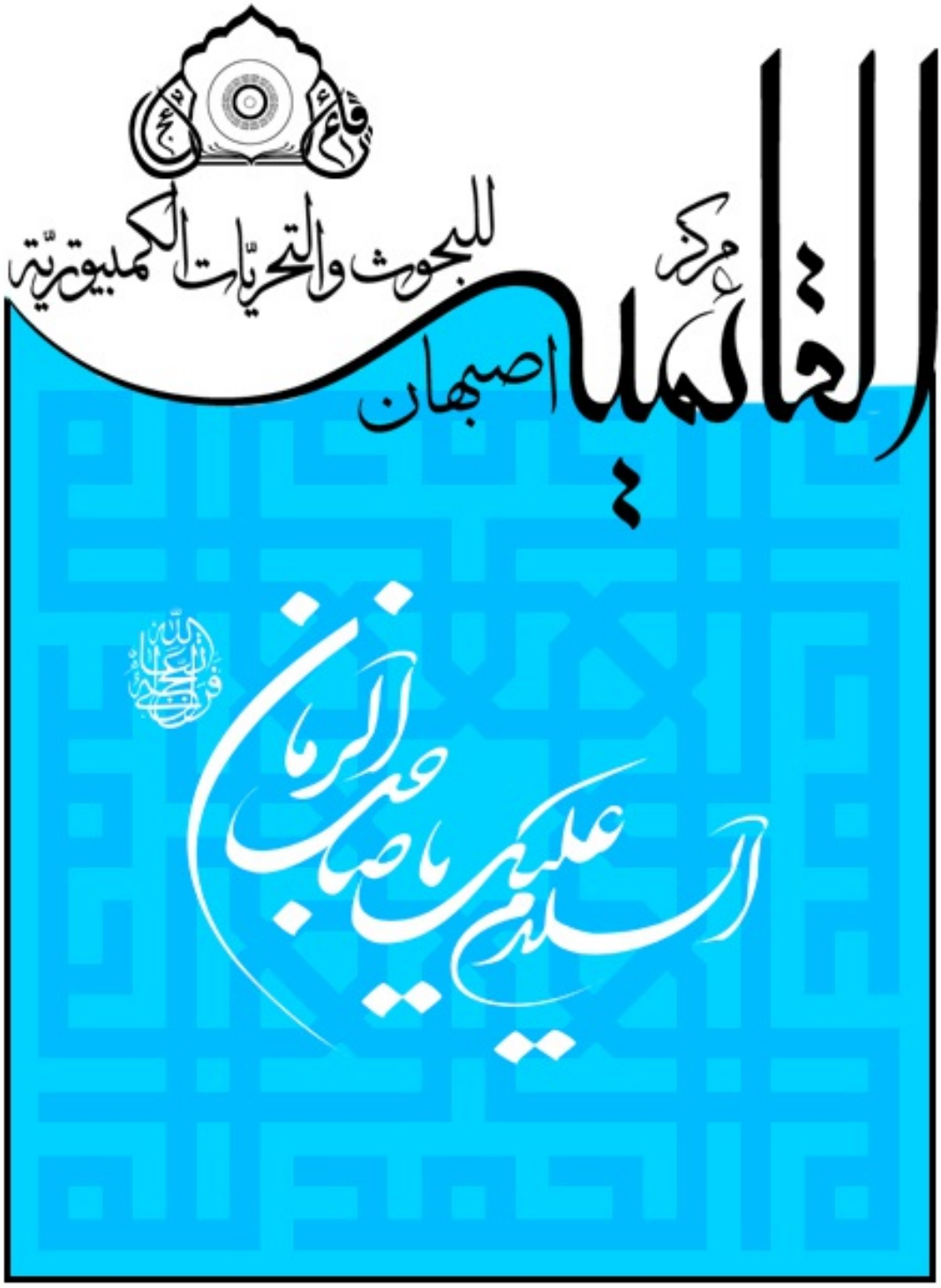

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

ثلاث رسائل

١ـ [illegible]

٢ـ [illegible]

٣ـ [illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

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

کاتب:

محمد الفاضل اللنکرانی

نشرت فی الطباعة:

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی‌الحرج ۲- الفجر فی‌اللیالی‌القمره ۳ - عده‌المراه‌التی اخرج رحمها ----- ۱۲
اشارة ----- ۱۲
تمهید ----- ۱۲
قاعدة نفی الحرج ----- ۱۳
اشارة ----- ۱۳
الفرق بین قاعدة «لا ضرر» و «لا حرج» ----- ۱۳
المسألة الأولی: مدرک القاعدة و مستندها: ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
عدّة آیات من القرآن الکریم ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
الآیة الأولی: الواردة فی سورة الحج [مٰا جَعَلَ عَلَیکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ] ----- ۱۴
اشارة ----- ۱۴
التّحقیق فی المراد من الآیة الکریمة ----- ۱۴
من هم المخاطبون؟ ----- ۱۵
هل کلمة (أَبِیکُمْ) مجاز، أم حقیقة؟ ----- ۱۶
[آیة أخری تساعد فی فهم هذه الآیة و هی قوله تعالی وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْرَاهِیمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ] ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
المراد بالظلم فی المفهوم القرآنی ----- ۱۸
شرط العصمة فی الإمام ----- ۱۹
المراد من الأب و الذّریة ----- ۲۱
حلّ التعارض الظاهری بین الآیات ----- ۲۲
موقعیة العترة من الرّسالة ----- ۲۳

هل المراد بالذّریة هم العرب بالخصوص؟ ----- ۲۳
الرّوایات الشّریفة [فی تفسیر هذه الآیة] ----- ۲۵
من الذی سمّاهم بالمسلمین؟ ----- ۲۶
اشارة ----- ۲۶
مؤیّدات و قرائن علی التفسیر المختار ----- ۲۶
الجهاد فی اللّه و الجهاد فی سبیل اللّه ----- ۲۷
روایة اصول الکافی ----- ۲۸
نتیجة البحث ----- ۲۸
عود إلی قاعدة الحرج ----- ۲۹
الآیة الثّانیة: [مَا یُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ] ----- ۳۰
اشارة ----- ۳۰
التعلیل و رجوعه إلی الطهارات الثلاث ----- ۳۱
مساعدة الظهور للاحتمال الأوّل ----- ۳۲
الآیة الثالثة: [یُرِیدُ اللّهُ بِکُمْ الْیُسْرَ وَ لَا یُرِیدُ بِکُمْ الْعُسْرَ] ----- ۳۳
اشارة ----- ۳۳
هل أنّ العسر مختصّ بالصوم؟ ----- ۳۴
الآیة الرّابعة [رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَیْنَا إِصْراً] ----- ۳۴
اشارة ----- ۳۴
الاستدلال بصدر الآیة و بیان المراد من «الوسع» ----- ۳۵
الروایات الدالّة علی القاعدة ----- ۳۷
اشارة ----- ۳۷
الروایة الأولی [صحیحة فضیل بن یسار] ----- ۳۸
الروایة الثانیة: [الروایة المعروفة الواردة فی أبواب الوضوء، نقلًا عن الشیخ الطوسی قدس سره] ----- ۴۱
اشارة ----- ۴۱

سند الروایة ----- ۴۱
البحث فی دلالة الروایة ----- ۴۲
روایة قرب الإسناد ----- ۴۶
الروایة الثالثة: [موثقة أبی بصیر] ----- ۴۷
الرّوایة [الرابعة روایة محمد بن أبی نصر] ----- ۴۸
اشارة ----- ۴۸
الروایة و سوق المسلمین ----- ۴۹
الروایة و ذکاة الحیوان ----- ۴۹
دلیل الإجماع علی القاعدة ----- ۵۰
دلیل العقل ----- ۵۱
الاستدلال بموارد التکلیف بما لا یطاق ----- ۵۱
العناوین المختلفة للحرج ----- ۵۳
اشارة ----- ۵۳
العنوان الأوّل: هو عنوان الحرج ----- ۵۳
اشارة ----- ۵۳
الاستدلال بالرّوایات ----- ۵۵
الحرج و الإصر ----- ۵۵
و أمّا العنوان الأخیر، و هو عنوان العسر، ----- ۵۶
اشارة ----- ۵۶
معنی العسر فی العرف العامّ ----- ۵۷
[مفاد القاعدة] ----- ۵۹
نسبة قاعدة لا حرج إلی (قاعدة لا ضرر): ----- ۵۹
اشارة ----- ۵۹
الآراء الأربعة فی مدلول «لا ضرر» ----- ۵۹

النفی الحقیقی و الادّعائی ----- ۶۰
رأی الشیخ الشریعة المحقق الأصفهانی قدس سره: ----- ۶۱
الإمام الخمینی و النهی الولائی ----- ۶۱
الأقوال الأربعة و قاعدة نفی الحرج ----- ۶۲
هل یمکن الاستفادة من القرآن فی الأحکام الولائیة؟ ----- ۶۲
النفی الادّعائی و قاعدة نفی الحرج ----- ۶۳
الثمرة علی اختلاف المبانی: ----- ۶۴
آیة الحرج و مفهوم الوصف ----- ۶۵
قاعدة لا حرج و الأدلّة المثبتة للأحکام ----- ۶۶
اشارة ----- ۶۶
ردّ کلام صاحب الریاض و النراقی قدس سره ----- ۶۸
قاعدة لا حرج و التخصیص ----- ۶۸
اشارة ----- ۶۸
الموارد الحرجیّة فی الشّریعة المقدّسة ----- ۶۹
التوفیق بین هذه الموارد و القاعدة ----- ۷۱
الاستفادة من ظهور الآیة: ----- ۷۲
جواب صاحب الفصول قدس سره: ----- ۷۲
الحرج من خلال الملاکات و المصلحة: ----- ۷۳
الحرج بالقیاس إلی الحالة النفسیّة للمکلّف: ----- ۷۴
القاعدة و إیقاع الإنسان نفسه فی الحرج: ----- ۷۴
حکومة حدیث الرفع و قاعدة نفی الحرج: ----- ۷۵
الحرج الشخصی أو النوعی؟ ----- ۷۶
اشارة ----- ۷۶
موارد الحرج فی کلام الشّهید الأوّل: ----- ۷۸

خلاصة البحث: ۷۹
قاعدة لا حرج و الأحكام غير الإلزاميّة: ۷۹
جريان القاعدة بالنسبة إلى أقسام الواجب ۷۹
اشارة ۸۰
قاعدة لا حرج و الوجوب التخييرى: ۸۰
هل تدخل المحرّمات فى التكاليف الحرجيّة؟ ۸۱
جريان القاعدة فى الأحكام الوضعية: ۸۱
قاعدة نفى الحرج نافية لا مثبتة ۸۲
هل تقع العبادة بعد رفع الوجوب صحيحة؟ ۸۲
اشارة ۸۲
أدلّة القائلين بالبطلان: ۸۵
الدليل الأوّل: خلاصة ما أفاده المرحوم المحقّق النائينى مع توضيح مختصر ۸۵
اشارة ۸۵
الجواب علىٰ دليل المحقّق النائينى: ۸۶
جواب آخر علىٰ دليل المحقّق النائينى: ۸۶
الدّليل الثانى علىٰ البطلان: ۸۷
اشارة ۸۷
الجواب علىٰ الدليل الثانى: ۸۷
تحقيق المسألة: ۸۸
اشارة ۸۸
إشكال و جواب: ۸۹
نتيجة البحث ۹۰
بقى بحث أو بحثان فى قاعدة (لا حرج) ۹۱
اشارة ۹۱

التعارض بین «لا ضرر» و «لا حرج» ----- ۹۱
جریان القاعدة فیما إذا تحقّق الموضوع من ناحیة المکلّف ----- ۹۲
الفجر فی اللیالی المقمرة ----- ۹۲
اشارة ----- ۹۲
[مقدمة خادمی] ----- ۹۳
[ما هو حکم الصلاة و الصوم فی اللیالی المقمرة] ----- ۹۳
اشارة ----- ۹۳
و العمدة هو البحث عن الکتاب ----- ۹۴
[شأن نزول و مفاد قوله تعالی أُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیامِ الرَّفَثُ إِلی نِسائِکُمْ] ----- ۹۴
الکلام فی الغایة [أی غایة قوله تعالی حتّی یتبین لکم الخیط الأبیض] ----- ۹۴
اشارة ----- ۹۴
مُلخّص نظر الإمام الخمینی ----- ۹۷
کلام المحقّق الهمدانی فی المسألة ----- ۹۸
نقد نظریة الهمدانی رحمه الله ----- ۹۹
روایات الباب ----- ۹۹
اشارة ----- ۹۹
صحیحة علی بن مهزیار: ----- ۹۹
اشارة ----- ۱۰۰
سند الروایة ----- ۱۰۰
دلالة الروایة ----- ۱۰۰
الأصل العملی فی المسألة ----- ۱۰۶
اشارة ----- ۱۰۶
الشبهة الموضوعیة ----- ۱۰۶
الشبهة الحکمیة ----- ۱۰۶

محصل الکلام ----- ۱۰۷
عدّة المرأة التی أخرجت رحمها ----- ۱۰۷
اشارة ----- ۱۰۷
فصل فی عدّة الفراق طلاقاً کان أو غیره ----- ۱۰۷
مسألة ۱: لا عدة علی من لم یدخل بها و لا علی الصغیرة، و هی من لم تکمل التسع و إن دخل بها، و لا علی الیائسة ----- ۱۰۷
اشارة ----- ۱۰۷
عدّة من لا تحیض و هی فی سن من تحیض ----- ۱۱۱
اشارة ----- ۱۱۱
تکمیل ----- ۱۲۱
مسألة ۲: یتحقّق الدخول بإیلاج تمام الحشفة قبلًا أو دبراً و إن لم ینزل ----- ۱۲۱
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۱۲۲

ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی‌الحرج ۲- الفجر فی‌اللیالی‌القمره ۳ - عده‌المراه‌التی اخرج رحمها

اشارة

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان و نام پدیدآور : ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی‌الحرج ۲- الفجر فی‌اللیالی‌القمره ۳ - عده‌المراه‌التی اخرج رحمها/ محمدفاضل اللنکرانی.

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

مشخصات ظاهری : ۲۴۸ص.

شابک : ۲۰۰۰۰ ریال۶-۱۹-۷۷۰۹-۹۶۴ :

وضعیت فهرست نویسی : برنسپاری

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : فقه -- قواعد

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵/ف۲ث۸ ۱۳۸۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۰۸۵۸۱۲

تمهید

الکتاب الحاضر بین یدی القارئ الکریم یشتمل علی ثلاث رسائل: الرسالة الأولی: رسالة فی قاعدة «لا حرج» ألقاها سماحة آیة اللّه العظمی الفاضل اللنکرانی دام ظلّه الوارف فی شهر رمضان المبارک من سنة ۱۴۰۷ ه ق و حضر هذه المحاضرات عدّة من الفضلاء و ترجمت من الفارسیة إلی اللغة العربیّة، و قد نظّمها و رتّبها مع استخراج المدارک، سماحة حجّة الإسلام و المسلمین الشیخ مرتضی الواعظی دامت افاضاته و نحن نشکر جهوده فی هذا المجال. و تمتاز البحث عن القاعدة فی هذه الرسالة عن مشابهاتها بما فیها من البحث استطراداً لمسألة الإمامة حیث ألقی سماحة الشیخ المرجع دام ظلّه أبحاثاً دقیقة فی هذه المسألة و استفاد فی البحث عن القرآن مع قطع النظر عن الروایات فی إثبات إمامة أمیر المؤمنین و الأئمّة المعصومین من ولده صلوات اللّه علیهم أجمعین، و الامتیاز الآخر کثرة التتبع فی الأقوال المعتنی بها فی القاعدة و الإشارة إلیها، و کذلک تنقیح القاعدة و دفع الإشکالات الواردة علیها. الرسالة الثانیة: البحث حول مسألة اللیالی المقمرة و عدم تأخیر الفجر فی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶

هذه اللیالی عن سائرها، و المقرّر للمحاضرات المرتبطة بهذه المسألة حجّة الاسلام و المسلمین الشیخ اکبر الخادمی الاصفهانی، فانه قد جدّ و اتعب نفسه فی تقریرها و اعدادها للطبع و نحن نشکر جهوده و نسأل اللّه تبارک و تعالی أن یوفقه أکثر مما مضی. الرسالة الثالثة: کتبه سماحة آیة اللّه العظمی الفاضل اللنکرانی دام ظلّه بقلمه الشریف فی کتاب الطلاق، و لمّا وصل فی بحث العدّة إلی عدّة من لا تحیض، بحث استطراداً حکم المرأة التی أخرجت رحمها بالعملیّة الجراحیّة لبعض الأمراض، و بالتالی تصیر هذه العملیّة سبباً لأن لا تحیض، و هذا البحث و إن طبعت ضمن کتاب الطلاق من کتاب تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، لکن لمّا کان نفع

هذه المسألة عامّاً و مورداً للابتلاء قمنا بطبعه ضمن هذا الكتاب. نسأل من اللّه تعالى أن يحفظ الشيخ المرجع دام ظلّه و يديم فى عمره الشريف، و أن يستفيد المشتغلين بالعلوم الدينيّة من وجوده الشريف و من آرائه العلمية و أفكاره الفقهية و الاصولية و التفسيرية. و السلام. مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام محمد جواد الفاضل اللنكرانى

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷

قاعدة نفى الحرج

اشارة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹

قاعدة نفى الحرج قاعدة لا حرج تدرج عادة إلى جانب قاعدة لا ضرر و فى مستوى واحد تقريباً. و قد بحثت قاعدة لا ضرر فى الاصول بالتفصيل فى خاتمة مباحث الاشتغال، و قد بحثناها هناك أيضاً بالتفصيل، و مع أن قاعدة لا حرج لها مزاياها و خصوصيّاتها حيث تشتمل على جوانب غير موجودة فى قاعدة لا ضرر، إلّا أنها لم تبحث بشكل مفصّل لحدّ الآن، و نشير إلى إحدى هذه المزايا.

الفرق بين قاعدة «لا ضرر» و «لا حرج»

فى قاعدة لا ضرر هناك عدّة احتمالات متصوّرة، أحدها هو الاحتمال الذى بحثه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام- دام ظلّه العالى- و بحثناه أيضاً، و هو أنّ «لا» فى قاعدة لا ضرر هى «لا» الناهية، و إنّ هذا النهى هو نهى ولائى، و إذا صحّ ذلك فإنّ قاعدة لا ضرر لا تعتبر حكماً إلهيّاً و لو بالعنوان الثانوى. لكن مثل هذا الاحتمال غير موجود بالنسبة لقاعدة لا حرج، لأنّ قاعدة لا حرج- كما سنبحث أدلّتها إن شاء اللّه- تستمدّ جذورها من القرآن، و لها أساسها القرآنى، و لا يمكن أن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰

نعتبرها حكماً ولائيّاً ضمن دائرة ولاية رسول اللّه بعنوان المتصدّى للأمر كما هو الحال فى قاعدة لا ضرر، فقاعدة لا حرج غير منظور فيها هذا اللحاظ، و هذه من أكبر الامتيازات التى تمتاز بها قاعدة لا حرج على قاعدة لا ضرر. حيث إنّ قاعدة لا ضرر يحتمل أن لا تكون لها أيّة علاقة بالفقه، و أمّا قاعدة لا حرج فإنّ مثل هذا الاحتمال غير متصوّر فيها، و من هنا فإنّ قاعدة لا حرج تكون ذات أولويّة بالنسبة لقاعدة لا ضرر. و مع الأخذ بنظر الاعتبار لهذه الخصوصيات نقول: إنّ أوّل من بحث قاعدة لا حرج هو المحقّق ملّا أحمد النراقى رضوان اللّه تعالى عليه فى كتابه «عوائد الأيّام» و هو من الكتب القيّمة و المفيدة، و قد بحثت هذه القاعدة هناك و لكن ليس بالتفصيل، و فى زماننا الحاضر فإنّ المرحوم آية اللّه البجنوردى قدس سره قد بحثها فى كتابه «القواعد الفقهية» الذى يقع فى سبعة مجلّدات تقريباً، و هو من الكتب القيّمة و النّفيسة جدّاً، خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار شخصية المؤلّف العلميّة حيث يعدّ من أكابر الفضلاء و المحقّقين، و قد كتب هذا الكتاب بقلم شيّق و أسلوب بليغ. و كلّ من كتب بعد المرحوم النراقى قدس سره فى هذا المجال، تحتم عليه أن يتطرق إلى هذه القاعدة. و فى بحثنا لهذه القاعدة، هناك عدّة جوانب يجب أنْ نتعرّض لها، منها سند هذه القاعدة، حيث رأينا أنّ من المناسب أنْ نلاحظ السند أوّلًا قبل كلّ شىء، و من ثمّ و بعد ذلك بيان معنى كلمة الحرج، و حدود هذه الكلمة، و هذا بحث لاحق يأتى تباعاً، ويتعيّن علينا فى أطار بحثنا هذا أن نتدارس معانى و دلالات المفردات و العبارات ضمن سياق الآيات و الروايات. و على ضوء ما تحمله هذه العبارات من دلالات و معانى نكون على أتمّ الاستعداد فى الدّخول فى البحث، إذن أوّل محطّة لا بدّ أن نتوقّف عندها فى قاعدة لا حرج هى مسألة مدرك هذه القاعدة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱

المسألة الأولى: مدرک القاعدة و مستندها:

اشارة

لقد تمسّک العلماء بالأدلّة الأربعة لإثبات هذه القاعدة، و لکی نری مدی صحّة هذا الادّعاء و مدی سقمه ینبغی لنا مناقشة الأدلّة واحداً بعد واحد، فلنبدأ من کتاب اللّه تبارک و تعالی. لقد طرحت هناک

عدّة آیات من القرآن الکریم

اشارة

کسند لقاعدة لا حرج:

الآیة الأولى: الواردة فی سورة الحج [مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ]

اشارة

حیث یقول اللّه عزّ و جلّ: وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ هُوَ اجْتَبٰاکُمْ وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْرٰاهِیمَ هُوَ سَمّٰاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هٰذٰا لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ فَأَقِیمُوا الصَّلاٰةَ وَ آتُوا الزَّکاٰةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلاٰکُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلىٰ وَ نِعْمَ النَّصِیرُ «۱». قد یتصوّر الإنسان لأوّل وهلة من قراءة الآیة الکریمة «وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» إنّ الخطاب لجمیع المکلّفین و لجمیع المسلمین، و هذا ما قد یستدلّ علیه من خلال مفردات الآیة الشّریفة. لذلک ذهب المفسّرون من أهل السّنة مثل صاحب «المنار» إلى هذا المعنى، و أنّ المراد من قوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنٰا أُمَّةً مُسْلِمَةً «۲» هم العرب، بالخصوص، و استدلّ بذیل الآیة حیث یقول: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ «۳» حیث إنّ العرب کانوا علی بُعدٍ من التذکیة و التعلیم و تلاوة الکتاب، فبملاحظة هذه النکتة ذکر إبراهیم و إسماعیل فی ذیل دعائهما: «إنّ اللّه هو العزیز الحکیم» أی قادر علی أن یجعل العرب البعید من التعلیم و التربیة تحت تعلیم الرسول و تزکیته إیّاهم بالقدرة التوأم

---

(۱). الحج: ۷۸.

(۲). البقرة: ۱۲۸.

(۳). البقرة: ۱۲۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲

مع الحکمة. فالمستفاد من هذا الکلام- بملاحظة إرجاع الضمائر إلی العرب- أنّ المراد من «ذُرِّیَّتِنٰا» عموم العرب، و فیه أنّه لا ینتهی نسب جمیع طوائف العرب إلی ذریّة إبراهیم و إسماعیل، و یزید الإشکال بملاحظة ورود لفظة «مِنْ» الدالّة علی التبعیض. أمّا قوله تعالی: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْرٰاهِیمَ فالأنسب هنا إمّا إنّ یکون علی الحقیقة، حیث أن العرب من ذریّة إبراهیم، أو بحملها علی المجاز إذا قصد جمیع المسلمین، فیکون بمعنی المربّی و المعلّم کما یقول المعلّم لتلمیذه: یا بنیّ.

التّحقیق فی المراد من الآیة الکریمة

هنا نواجه عدّة عقبات لا تساعد على الأخذ بالتفسير المتقدّم، فإنّ ذيل الآية الكريمة يرشدنا إلى أنّ المخاطب فى الآية الشريفة ليس عامّة النّاس، و لا عامّة المكلّفين، لأنّ الآية تقول: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النّاسِ فيتّضح أنّ النّاس ليسوا هم المخاطبين. هنا توجد ثلاثة عناوين: أحدها: هم المخاطبون فى عَلَيْكُمْ، و العنوان الآخر: هو رسول اللّه، و هناك عنوان ثالث: وهم النّاس فى قوله تعالى:....

شُهَدَاءَ عَلَى النّاسِ. تقول الآية: لِيَكُونَ الرَّسُولُ هذا هو العنوان الأوّل- شَهِيداً عَلَيْكُمْ هو العنوان الثّانى و هم المخاطبون، و من ثمّ تقول الآية وَ تَكُونُوا أى أنتم المخاطبين شُهَدَاءَ عَلَى النّاسِ. إذن النّاس عنوان آخر غير المخاطبين و هو العنوان الثالث. و هنا يأتى هذا السّؤال: من هو المخاطب فى الآية الكريمة: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؟ هل هم عامّة النّاس، أو أنّهم المخاطبون خاصّة،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳

لا- رسول اللّه صلى الله عليه و آله و لا- النّاس- و على كلّ حال من هم هؤلاء؟ و ما هى دلالة الآية؟. ثمّ إنّ الآية الكريمة: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هل تعنى: ما جعل على المسلمين من حرج؟ ما جعل على المكلّفين من حرج؟ أو ما جعل عليكم من حرج؟ و هناك نقطة اخرى يمكن بحثها فيما بعد، و هى أنّ الآية هل جاءت فى سياق التخصيص، أم لا؟. فمع الأخذ بنظر الاعتبار مفاد الآية و مدلولها الأوّلى بلحاظ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ فالسؤال عن الأفراد الذين يشملهم ضمير الآية كم، و هذا بحث جيّد يطرح فى هذا المجال و لا بأس من التطرّق إليه. و البحث الآخر الّذى نودّ التّطرق إليه هنا هو أنّه بالإمكان تشخيص المخاطبين فى هذه الآية بضم آية اخرى إليها و بحثهما معاً، و يرتبط هذا البحث بقاعدة لا حرج من جهة، و من جهة اخرى فهو بحث تفسيرى دقيق و ممتنع. و من جهة ثالثة يسلّط الأضواء على موضوع أساسى و أصيل فى باب الإمامة، و برأيى فإنّ هذا المدلول من كرامات و معجزات القرآن، و يتضح هذا المعنى من خلال التدبّر فى القرآن الكريم، حيث يبيّن لنا ما هى مميّزات الإمامة؟

و من هى الفرقة التى تترسخ فيها هذه الفكرة؟ و أىّ من الطّوائف تنادى بها؟

و مضافاً إلى ذلك تحدّد لنا ميزة خاصّة من ميزات الإمامة، و هى مسألة علم الإمام بالغيب فى خصوص قوله تعالى: وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النّاسِ و سنوضح ذلك فيما بعد إن شاء اللّه.

من هم المخاطبون؟

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴

فهل أنّ الضمير كم يعود على كافّة المكلّفين، كافّة المسلمين؟ إذن لما ذا تقول الآية وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النّاسِ؟ فالناس هنا خارج دائرة الخطاب، فهنا عنوان آخر و مجموعة اخرى لا- ينطبق عليها عنوان الرّسول و لا- عنوان النّاس، و مشخّصات الآية تعكس لنا مشخّصات هذه المجموعة. و الآن نلقى نظرة على هذه المشخّصات، و من ثمّ نستعرض آية اخرى ذات علاقة بهذا الموضوع، و من خلال هاتين الآيتين سنتوصّل إلى نتائج باهرة على مختلف الأصعدة. أحد خصائص الآية الكريمة هى قوله تعالى: هُوَ اجْتَبٰاكُمْ، فالاجتباء و الاصطفاء بمعنى الاختيار و الانتخاب، و ما نلاحظه هو أنّ اللّه تبارك و تعالى استعمل كلمتى «الاصطفاء و الاجتباء» لخواصّه و المقرّبين إليه، قال تعالى: إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفىٰ آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْرٰاهِيمَ وَ آلَ عِمْرٰانَ عَلَى الْعٰالَمِينَ «۱» هنا وردت مفردة الاصطفاء، و فى آية اخرى وردت مفردة الاجتباء و هو قوله تعالى: يَجْتَبِى مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشٰاءُ «۲». أى أنّ الرّسول بما أنّه رسول ليس له

صلاحیّة الاجتباء، فالاجتباء یعنی الاختیار علی أساس خصائص و مزایا محدودة تتوفّر لدی بعض الأفراد، و قوله تعالی هُوَ اجْتَبَاکُمْ إنّکم تتوفّرون علی الخصوصیّة أو المیزة التی تجعلکم مجتبون من قبل اللّه تعالی. و السؤال هو: هل یمکن لنا أن نعمّم مفهوم هُوَ اجْتَبَاکُمْ علی عامّة النّاس أو المسلمین الحقیقیین، فنقول: إنّ المسلمین مجتبون من قبل اللّه و أنّهم مصطفون؟ و نلاحظ أن هناک ثمّة خصوصیّة و میزة معیّنة ترافق هذا التعبیر و هذه العبارة، فالآیة فی بدایتها تقول «هُوَ اجْتَبَاکُمْ» أی أنّ

---

(۱). آل عمران: ۳۳.

(۲). آل عمران: ۱۷۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵

هؤلاء المخاطبین قد أحرزوا مقام الاجتباء أوّلًا، و من ثمّ تقول: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْرَاهِیمَ.

هل کلمة (أَبِیکُمْ) مجاز، أم حقیقة؟

و المقصود من الأب هنا هو الأب الحقیقی، و لیس هناک ما یبرّر لنا صرف کلمة «الأب» عن معناها الحقیقی، فما لم توجد هناک قرینة علی المجاز، لا بدّ من حمل کلمة الأب علی معناها الواقعی. و هذه قرینة اخری علی استبعاد أن یکون المراد فی ضمیر «کم» کافّة المسلمین و الالتزام بأن لفظة: أَبِیکُمْ مجاز. إذن الآیة الکریمة تقول: إنّ هؤلاء هم أبناء إبراهیم الحقیقیّون- ملّة إبراهیم- و إبراهیم الأب الحقیقی لهؤلاء، و هذه خصوصیّة تطرحها الآیة الکریمة، و تعیننا علی التعرّف علی هؤلاء الأفراد. هُوَ سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هٰذا الضمیر «هُوَ» یعود علی اللّه، و «مِنْ قَبْلُ» یعنی فی الماضی، و «فِی هٰذا» یعنی فی القرآن، أی فی الکتب السابقة و فی القرآن أیضاً اللّه سبحانه و تعالی هو الذی أطلق علیکم اسم المسلمین. و من ثمّ تخلص الآیة إلی أخذ النتیجة من هذا القول، لتبیّن الهدف من جمیع هذه الخصائص، و هو لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ. اللام هنا لام الغایة وَ تَکُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النّاسِ أی علی غیر المسلمین من الیهود و النصاری، فهو المقصود هو أنّکم أیّها المسلمون تکونون شهداء علی الیهود و النصاری، أم أنَّ المراد هم أنتم الصنف الخاص، الجماعة الخاصّة، و الامّة الخاصّة کونوا شهداء علی الآخرین؟ و سنتطرق فیما بعد إلی معنی هذا القول. و ظاهر الکلام هو ما قلناه، فلیس المقصود من الناس هم الیهود و النصاری، و أما ما یبدو بالنظرة البدویة من أنّ اللّه سبحانه و تعالی هو الذی سماکم بالمسلمین،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶

لتکونوا أنتم- أیّها المسلمون- شُهَدَاءَ عَلَی النّاسِ، بهذا المعنی لا بدّ أن یکون الناس من غیر المسلمین، و یجب أن ندخل الیهود ضمن الناس، فی حین أنّ ظاهر الآیة یرشدنا إلی معنی آخر، فالناس هنا هم المسلمون أنفسهم، إذن الجملة سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ هو عنوان خاص و مرتبط بجماعة خاصّة. و هذه الجماعة الخاصّة لها عدّة خصائص یمکن أنّ نستفیدها من الآیة الکریمة. أحد هذه الخصائص التی غفلنا عنها فی البدایة، هو نفس هذا الخطاب- وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ أی أنّکم مکلّفون بطیّ جمیع مراحل المجاهدة، لما ذا؟ لأنّ اللّه هو الذی اختارکم، أنتم لستم أفراداً عادیین تریدون أن تقوموا بتکالیفکم بین الناس العادیین. و نفس الخطاب هذا لا یمکن أن یکون موجّهاً إلی کافّة الناس «وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ» بتعلیل «هُوَ اجْتَبَاکُمْ»، أی لا یصحّ القول أن اللّه سبحانه و تعالی لمّا اجتباکم و اختارکم، القی علی عاتقکم مسئولیّة أکبر و أثقل، و هل أنّ هذا التعبیر یتناسب مع عامّة الناس؟ و هل هذا التکلیف یمکن أن یتوجّه إلی النّاس کافّة؟ الآیة بنفسها تدلّنا علی أنّ المسألة لیست بهذا الشکل، و المخاطب و المکلّف المسمّی بالمسلمین و أبناء إبراهیم هم أفراد خاصّ من المسلمین، فهم من جهة لا ینطبق علیهم عنوان الرسول، و من جهة اخری لیسوا من الناس العادیین، و

هذا ما یدلّنا أنّهم یحملون عنواناً خاصّاً بین الرسول و بین الناس، و مسئولیّتهم أکبر و أصعب بکثیر من مسئولیّة عامّة النّاس. هذه الآیة لوحدها و من دون أن ندعمها بآیة اخری أو بروایة صحیحة وردت فی تفسیر هذه الآیة- و سنتعرّض إلیها لتأیید ما قلناه فیما بعد- تشیر إلی أن هناک عنواناً آخر یتوفّر علی جمیع هذه الخصائص. و الآن نتطرّق إلی آیة اخری تساعد فی فهم الآیة سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷

وَ فِی هذا... و کما قلت فإن بحثنا معنی تفسیری و یرتبط أیضاً بمسألة الإمامة و بعلم الإمام، و من جانب آخر له علاقة بقاعدة لا حرج الّتی هی محل بحثنا بالأساس، و بما أنّ هذه الآیة الکریمة بالذات هی من أهمّ الآیات التی یستدلّ بها علی قاعدة لا حرج- فلذلک یجب أنْ تدرس و تناقش بدقّة...

[آیة أخری تساعد فی فهم هذه الآیة و هی قوله تعالی وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْرَاهِیمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ]

اشارة

الآیة الثانیة: یقول اللّه تعالی: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْماعِیلُ «۱» بناءً علی الشواهد التأریخیة فإنّ إبراهیم علیه السلام هو الذی بنی الکعبة و ساعده فی ذلک إسماعیل علیه السلام و خلال عملیة البناء یرفعان أیدیهما و یدعوان اللّه بعدّة دعوات: رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ. و من هنا یتّضح لنا إنّهما إنّما قاما بهذا العمل بأمر من اللّه تعالی، و تزامناً مع امتثالهما لأمر اللّه رفعا أیدیهما بالدعاء بأن یتقبّل منهما ذلک. الدعاء الثّانی الذی دعوا به هو: رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ «۲» هذا الدعاء یحتاج إلی وقفة و تأمّل، و استعراض الظروف التی کانت تحیط بالنبی إبراهیم علیه السلام عند دعائه بهذا الدعاء، ففی ذلک الوقت کان إبراهیم علیه السلام یمتاز بمقام النّبوة و بمقام الإمامة أیضاً نظراً لمقتضی الآیة الکریمة: وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً «۳»، و بحسب الرّوایات و القرائن فإنّ أهمّ الکلمات التی ابتلی اللّه بها إبراهیم علیه السلام هو ذبح إسماعیل علیه السلام و تقدیمه قرباناً، و فی الحقیقة فإنّ ذبح إسماعیل من الابتلاءات التی لم یسبق لها مثیل، کما أنّها لا مثیل لها فی اللاحق أیضاً،

---

(۱). البقرة: ۱۲۷.

(۲). البقرة: ۱۲۸.

(۳). البقرة: ۱۲۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸

حیث یتلقّی أب و نبیّ أمراً من اللّه تبارک و تعالی أن یذبح ابنه بیده، ذلک الابن الذی رزقه اللّه إیّاه فی أواخر عمره. و الآن لننظر إلی إسماعیل فی غضون تلک الحادثة حیث یعمل مساعداً لإبراهیم فی بناء الکعبة، فیحتمل أن یکون عمر إسماعیل فی ذلک الوقت خمس و عشرین سنة إلی ثلاثین سنة، و بالطبع فإنّ إبراهیم علیه السلام فی ذلک الوقت کان حائزاً لمقام النبوّة، و باعتقادی أنّه کان حائزاً علی مقام الإمامة أیضاً، و مع ذلک نراه یقول داعیاً: رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ، و هذا تحصیل حاصل بالنسبة لإبراهیم، و مع ذلک نجده علیه السلام یطلب شیئاً محصّلًا، أو أنّه یطلب دیمومة ما کان حاصلًا، و هذا یشبه ما نقول نحن فی الصلاة: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ. و یشبه الطریقة التی نوجّه بها هذا الدعاء لأنفسنا و نفسّره. فهنا نبحث فی الآیة الکریمة: وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ فظاهر الآیة أن المقام الذی کان الأب و الابن یدعوان اللّه سبحانه تعالی للوصول إلیه، مقام رفیع جدّاً، تتوفّر فیه جهتان و خصیصتان: أحدهما: فی قوله- مسلمین- أی التسلیم المطلق بدون أیّ قید مهما صغر، و بدون أیّ تعلیق و لو مختصر. الثانیة: إنّ الجهة التی نسلّم إلیها هی

مُسْلِمَيْنِ لَكَ، و هذا مقام رفيع جدّاً، و هو المقام الذى يكون فيه الإنسان أمام اللّه تعالى فى حالة من التسليم المحض، لا فى مقام العمل فقط، و إنّما فى مقام الاعتقاد، و فى مقام الفكر. لأنّنا قد نرى مسلماً يعيش حالة التسليم فى مقام العمل، لكنّه فى مقام الاعتقاد قد يحمل بعض الأفكار غير السليمة، فقد يذهب هذا الشخص إلى مكّة و هو يعيش حالة التسليم و الامتثال، و لكن قد تخطر فى باله بعض الأفكار من قبيل أن يقول لنفسه: أ ليس من الأفضل أن تبنى هذه الكعبة على سفوح الجبال الخضراء ذات الحدائق،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹

ليرتوى الإنسان من الماء البارد هناك؟ و هذا اللون من الخواطر و التفكير معناه أنّ هذا الشخص ليس لديه تسليم قلبىّ خالص، فالتسليم القلبىّ الخالص يعنى أن لا يخطر فى باله شىء من هذا القبيل قيد أنملة. و بعبارة اخرى: إنّنا فى البحوث العلميّة قد تواجهنا ثمّة إشكالات نحاول أن نردّ عليها، أمّا التسليم الخالص فمعناه أن لا يوجد هناك أىّ إشكال، و هذا يكشف عن اعتقاد راسخ، و إيمان و يقين فى مستوى عالٍ جداً، بحيث لا يرقى إليه أىّ إشكال، فلا إشكال فى البين كى يستتبع تبرير. مثل هذا الإنسان ذو الأيمان الصلب لا يرد عليه مثل هذا الإشكال ليبرّره بعد ذلك بأنَّ اللّه أعلم بما يصلح، و أنّه أحاط بكل شىء علماً، و الأجوبة من هذا القبيل تجاه الواردات القلبية لا تمثّل حالة التسليم المطلق، فالتسليم المطلق أعلى و أرفع مقاماً و رتبةً بكثير، و يتمثّل بالانقياد التامّ للّه تبارك و تعالى فى جميع المجالات. فعلى سبيل المثال فإن كلام سيدنا آدم عليه السلام بحسب الظاهر دون مستوى التسليم المطلق، حيث طرأ على ذهنه هذا الإشكال و هو: لما ذا نهانى اللّه عن الأكل من هذه الشجرة؟ و لو لم يخطر هذا التساؤل على باله لما استطاع الشيطان بوسوسته أن يغيّر شيئاً من الأمر، و مع التسليم المطلق لا يبقى أىّ مجال لخطور مثل هذه الأفكار فى مخيّلة الإنسان. و هنا نقول: إنّ الدعوى المطروحة للبحث هى قوله تعالى: وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ، لقد دعا إبراهيم بهذا الدعاء فى أواخر عمره و فى حال بنائه للكعبة رمزاً لتوحيده و مركزه حتّى تقوم القيامة، و من ثمّ يكمل دعاءه بقوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ و لنا وقفة طويلة مع هذه الآية، حيث نرى إبراهيم و إسماعيل عليه السلام و فى ظلّ تلك الظروف الحسّاسة دعوا اللّه سبحانه و تعالى أن يجعل من ذريّتهما- أى من

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰

ذريّة الابن و التى تنتهى بالتالى إلى الأب- امّة مسلمة، فجمع بين ذريّة الأب و ذريّة الابن بضمير الجمع للمتكلم «نا»، و هذا الدعاء على وزان قوله تعالى:

وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ لقد أراد إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام لذريّتهما من إسماعيل عليه السلام أن تكون لديها حالة التسليم أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ، كما أرادا ذلك لأنفسهما من قبل وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ. إذن، تبيّن لنا أنّ أحد أدعية إبراهيم عليه السلام هو أن تكون هناك امّة من ذريّة إبراهيم عن طريق إسماعيل مسلمة لله، و يبدو أنّ اللّه تعالى عند ما نقل هذا الدعاء عن لسان إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام، و سكت قد استجاب لهذه الأدعية بقرينة الآية الكريمة: وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً، و هنا قال: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي فأجاب اللّه على الفور لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ. أى:

لا تتصوّر يا إبراهيم أنّ الأمر سيكون إلى جميع ذرّيتك، و أعلم أنّ الظالم لا ينال مقام العهد و الإمامة، فمقام الإمامة و مقام الظالم لا يلتقيان أبداً، هنا بيَّن اللّه سبحانه و تعالى المسألة إلى إبراهيم و أجابه بسرعة، لكنّه بعد أن ينقل دعاء إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام و يسكت عن بيان النتيجة و الجواب، فإنّ هذا السكوت يعنى أنّ هذا الدعاء مقبول: رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ مقبول: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ أيضاً مقبول. فما نلاحظه هو أنّ إبراهيم عليه السلام بعد أن استجيبت دعوته بأن يكون هو و إسماعيل مسلمين، دعا بأن تكون هناك امّة ميزتها و خصوصيّتها أنّها مُسْلِمَةً لَكَ.

المراد بالظلم فى المفهوم القرآنى

و كيف كان، فإنّ الآيتين تشتركان نوعاً فى هذه المسألة، و هى أنّ إبراهيم فى دعائه كان يطمع أن تصير الإمامة و القيادة- قيادة

المجتمع مثلًا- إلی ذریّته، و تتمثّل

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱

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

جٰاعِلُکَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً، و لکن فی تلک الآیة فإنّ القضیّة طرحت بصیغة السؤال، حیث سأل إبراهیم علیه السلام ربّه: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی أی هل للبعض من ذرّیتی نصیباً فی الإمامة و القیادة قیادة الإمامة، فجاء الردُّ من قبل اللّه سبحانه و تعالی، و هو قوله:

لٰا یَنٰالُ عَهْدِی الظّٰالِمِینَ. و یبدو لنا إذا قارنّا بین هذه الآیة و تلک- خاصّة بعد الأخذ بنظر الاعتبار- ما أشرنا إلیه من أنّ الآیات: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْرٰاهِیمُ الْقَوٰاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ... تحکی عن الظروف التی انطلق الدعاء فی أجوائها. حیث تصوّر لنا الآیة أنّ إسماعیل کان شابّاً ذا نظارة و ممتلئاً بالطاقة و الحرکة، و بإمکانه مساعدة إبراهیم فی بنائه للبیت الحرام، و بناءً علی أنّ هذه الآیة جاءت بعد الآیة التی یقول فیها تعالی: قٰالَ إِنِّی جٰاعِلُکَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً قٰالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی، فعمر إبراهیم علیه السلام یدلّنا علی أنّ هذه الآیات فی تسلسلها الزمنی تأتی متأخّرة عن تلک الآیة- و الآن إذا قرنّا بین الآیتین، نری أنّه فی الآیة الأولی یسأل إبراهیم ربّه قائلًا: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی فیردّ علیه تعالی: لٰا یَنٰالُ عَهْدِی الظّٰالِمِینَ. فی الحقیقة هنا حصل إبراهیم علی معیار أو ملاک معیّن حیث فهم أنّ المرشّح لأمر الإمامة بالجعل الإلهی و العطاء الإلهی یجب أن لا یمت إلی الظلم بأیّة صلة.

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲

فنحن نعبّر عن هذه المصادیق بالظلم. أمّا القرآن فإنّه یعدّ أیّ عملیة تمرد، أو أیّ عصیان أو مخالفة تجاه اللّه تبارک و تعالی ظلماً. بدءاً بالشرک و حتّی المعاصی و المخالفات المتعارف علیها. یقول القرآن الکریم فی الشرک: إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ «۱» فی حین نحن لا نعتبر الشرک ظلماً، و لکنّ القرآن لا یعدّ الشرک ظلماً فحسب، بل إنّه ظلم عظیم. و إلی جانب ذلک نلاحظ أنّ القرآن الکریم فی حدیثه عن المعاصی و الذنوب یعبر بقوله: الَّذِینَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ «۲»، و من هنا فإنّ ظلم النفس یدخل فی إطار معصیة اللّه تبارک و تعالی و مخالفة أوامره و نواهیه و لا یمکن تصور أیّ معنی آخر للمفهوم الذی طرحه القرآن الکریم، ألا و هو مفهوم الظالم لنفسه. فالظلم من وجهة نظر القرآن الکریم و الأنبیاء علیهم السلام له معنی أوسع و أشمل من المعنی الذی نتصوّره نحن، و فهم الأنبیاء للظلم یختلف عما نعبّر عنه بالظلم.

شرط العصمة فی الإمام

هنا تکوّن لدی إبراهیم الملاک و المعیار فی مسألة الإمامة، و عرف أنّ الذی یتولّی منه الإمامة و الذی تجعل له الإمامة و تختص به لا بدّ و أن یکون طوال عمره نزیهاً عن الظلم، و لا یمت للظلم بأیّ صلة، و بالطبع فإن من تتوفّر فیه هذه الشخصیّة و یتجسّد هذه المعنی فی شخصیّته لا بدّ و أن یکون أحد مصادیق قوله تعالی: مُسْلِمَةً لَکَ. إذن الشخصیّة التی هی دائماً و أبداً فی مقام التسلیم إلی اللّه تعالی، و لا تخرج عن دائرة التسلیم فی أیّ وقت من الأوقات هذه الشّخصیة هی التی بمقدورها الارتباط

---

(۱). لقمان: ۱۳.

(۲). النساء: ۶۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳

بالإمامة و أن تكون من سنخ الإمامة، و من هنا يتّضح لنا السبب الذى دفع بإبراهيم أن يدعو بهذا الدعاء وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ، لأنّ اللّه قد قال بأنّه لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ، و اقصى الظالم- و لو ارتكب الظلم لحظة واحدة، أو فى جانب، أو بُعدٍ واحد- عن مسار الإمامة، بناءً على الملاك و الضابطة راح إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام يدعوان اللّه سبحانه و تعالى أن يجعل من ذرّيتهما امّة مسلمة له، أى أن تكون ذرّيتهما بمستوى الإمامة و لها صلاحيّة الإمامة. و هنا نقطة لا بدَّ من الإشارة إليها، و هى أنّ قوله تعالى: لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ تقابل تماماً ما جاء على لسان إبراهيم عليه السلام فى دعائه أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ، إذن فى الحقيقة دعاء إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام و ما طلباه من اللّه عزّ و جلّ كان بناءً على تلك الضابطة، و ذلك الملاك الذى حدّده اللّه سبحانه و تعالى لإبراهيم فى الإمامة.

فلم يسأل إبراهيم عليه السلام اللّه تعالى: هل سيحصل أحد من ذرّيتى على منصب الإمامة؟

و إنّما عرض المسألة هذه بصيغة الدعاء. فدعا اللّه أن يجعل من ذرّيته من يتوفّر فيه شرط الإمامة و الملاك المعتبر فيها. سؤالٌ: و هنا قد يتبادر هذا السّؤال إلى الأذهان، و هو أنّ إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام فى دعائهما وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ و فى قولهما و تَقَبَّلْ مِنّا و أَرِنا مَناسِكَنا فى جميع هذه الموارد الدعاء يختصّ بهما، و يعود عليهما بالذات، و لكن فى دعائهما وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ هنا الطلب لا يخصّهما، فما علاقة فحوى الدعاء بإبراهيم و إسماعيل عليهما السلام؟ الجواب: الإجابة عن هذا السّؤال لها علاقة بموضوع الإمامة، فعند ما وجد إبراهيم عليه السلام نفسه تتوفّر فيه شروط الإمامة، أحبَّ بوازع من رغبته فى هداية المجتمع و إرشاد البشريّة عبر مراحلها التاريخية حتّى قيام الساعة، أن يحتفظ بمنصب الإمامة السامى فى ذرّيته، أىّ أن يتصدّى جماعة من ذريّة إبراهيم

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۴

فى المستقبل منصب الإمامة و قيادة المجتمع من بعده. و إلّا لو أردنا تجاوز هذه النقطة إلى مسألة إمامة هذه الامّة المسلمة، تبقى هناك علامة استفهام كبيرة، فما معنى أن يدعو إبراهيم و إسماعيل بهذا الدعاء، و يطلبان من اللّه عزّ و جلّ هذا الطلب؟ و ما ذا يعنى أنّنا ندعو اللّه تعالى أن يجعل فى أبنائنا و أحفادنا أفراداً صالحين و متديّنين؟ و لما ذا لا ندعو بالخير لجميع أبناءنا؟ و لما ذا لم يدعُ إبراهيم لجميع ذريّته؟ إذن، من هنا نتوصّل إلى هذه الحقيقة و فى قوله وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا، يعنى أنّ الأمر ليس أمراً عامّاً، و لا يمكن أن يشمل جميع أفراد الذريّة، و لا يمكن لجميع الذريّة أن تشترك فى هذا الأمر، إذ أنّ الذرية بأجمعها لا يمكن أن تتوفّر فيها مواصفات و شروط الإمامة، فالإمامة أمر خاصّ و محدود بعدّة قليلة ممّن يمكنهم أن يتصدّوا لهذا الأمر، و لذلك جاءت مِنْ الذى مفاده التبعيض. و كذلك فى الآية الاخرى التى أجاب فيها اللّه سبحانه و تعالى على سؤال إبراهيم بقوله: لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ، فهناك أيضاً طرحت المسألة مشتملة على «من» وَ مِنْ ذُرِّيَّتِى. و هذا يدلّ على أنّ المسألة مسألة خاصّة، و ليست عامّة، و إلّا لكان الدعاء عامّاً، و هذا ما يوافق مقتضى طبع الإنسان الذى إذا أراد أن يدعو، فإنّه يدعو للجميع. و بناءً على ذلك، كان المفروض أن يكون الدعاء بهذه الصورة «الهى اصلح جميع ابنائنا القريبين و البعيدين و اجعلهم من المتّقين و المتديّنين»، و أمّا قوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا، فالظاهر أنّه يستتبع هدفاً خاصّاً، و هذا الهدف الخاصّ هو مسألة الإمامة ليس إلّا، و التى تتناسب مع قوله مُسْلِمَةً لَكَ، و لها علاقة أيضاً بقوله تعالى: لا يَنالُ عَهْدِى الظّالِمِينَ. مضافاً إلى وجود شواهد اخرى فى الآية التالية تؤيّد هذا المعنى، و هو أنّ إبراهيم عليه السلام كان ينظر فى هذه الآية إلى جماعة خاصّة من ذريّته، و ليس المقصود من

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۵

دعاء إبراهيم و إسماعيل عليه السلام بحق هؤلاء أن يكونوا اناساً مؤمنين و متديّنين، إذن الهدف أكبر و أهمّ، و هو مسألة الإمامة، فمسألة الإمامة ليست مسألة عامّة يمكن لأىّ شخص أن يتّصف بها، و برأيى أنّ الآية الكريمة رائعة فى تعبيرها فما الذى أراد إبراهيم و إسماعيل أن يقولا فى هذا الدعاء؟ و يبدو جليّاً من خلال الشواهد و القرائن أنّ إبراهيم عليه السلام كان يقصد فى دعائه جماعة من

بنی هاشم، نسمّیهم بعترة الرسول صلی الله علیه و آله، فإبراهیم فی حال بنائه الکعبة و إحداث عمارة الایمان و تأسیس مرکز التوحید، یدعو لإمامة هؤلاء، و لعلّ السّنخیة بین الاثنین [بین الکعبة و الإمامة] أنّ إمامة هؤلاء لها علاقة ببقاء و دیمومة مرکز و رمز التوحید، و لها الدور الأساسی فی حفظ الکعبة و بیت اللّه... إنّ إمامة هؤلاء تعطی للناس المعنی الصحیح للحجّ و المناسک، کما أنّ إمامة هؤلاء لها علاقة وثیقة بالکعبة. إذن یجب أن نلاحظ ظرف الدعاء، لما ذا صدر هذا الدعاء عن إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام عند بنائها للکعبة؟ فقد کان بامکانهما أن یدعوا بهذا الدعاء فی وقت آخر، أمّا فی ذلک الوقت بالخصوص و فی تلک الظروف الخاصّة، فإنّ مثل هذا الدعاء یشعرنا أنّ هناک ارتباطاً تامّاً و صلةً وثیقة بین إمامة هذه الامّة المسلمة له أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ، و بین الکعبة مرکز التوحید و رمزه، و أنّ الإمامة هی التی بمقدورها أن تحقّق هدف التوحید بکلّ ما تعنیه هذه الکلمة من معنی و تنجّز الهدف من بناء الکعبة، و قد شاهدنا عن کثب فداحة الخطب، الخطب فی المسارات البعیدة عن مسار الإمامة و الأئمّة علیهم السلام.

المراد من الأب و الذّریة

و بعد أن تقول الآیة: وَ أَرِنا مَناسِکَنا وَ تُبْ عَلَیْنا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوّابُ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۶

الرَّحِیمُ «۱» نلاحظ أن الدعاء یستمر: رَبَّنا وَ ابْعَثْ فِیهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ یُزَکِّیهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ «۲» هنا و بعد أن دعوا اللّه وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ طلبا من ربّ العزّة أن یبعث فی هذه الامّة المسلمة، رسولًا یکون منهم، و هناک تأکید من قبل إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام علی کلمتی: مِنْ ذُرِّیَّتِی، و الآیة التی قرأناها سابقاً و التی سنعود إلیها فیما بعد بلحاظ حدیثنا عن قاعدة لا حرج یقول فیها تعالی: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ. إذن، فهل من الصحیح أن نغضّ الطرف عن کلّ هذه الشواهد، و نقول بأنّ الأب هنا یعنی الأب الروحی، و أنّ الذریّة هم الأتباع؟ کما فی قول المعلّم لتلمیذه:

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

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

---

(۱). البقرة: ۱۲۷- ۱۲۸.

(۲). البقرة: ۱۲۷- ۱۲۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۷

إن القرآن الذی فیه بیان کلّ شیء لا بدَّ و أن یبیّن بعضه بعضاً «۱». أی من خلال التمعّن فی الآیات مجتمعه، و من خلال التوفیق و الملائمة فیما بینها، یتّضح لنا المعنی بصورة کاملة. فإبراهیم علیه السلام یقول: إنّ الرسول منهم، و أنّهم من ذریة إبراهیم و إسماعیل، یعنی إنّ الرسول صلی الله علیه و آله من ذریّة إبراهیم و إسماعیل، و الامّة کذلک من ذریّة إبراهیم و إسماعیل. أی: ابعث فیهم رسولًا بینهم ممّن یتّصف بمقام الإمامة، و اعطه میزة اخری و هی میزة الرسالة و النّبوة، فمیزة النّبوة تختص بأحدهم، و أمّا میزة الإمامة فتتعلّق

بهم جميعاً، فالرسول الأكرم محمّد صلى الله عليه و آله بالإضافة إلى اختصاصه بمنصب الرسالة فإنّه يختصّ أيضاً بالإمامة، فالرسول صلى الله عليه و آله تتوفّر لديه كلتا الجهتين:

الإمامة و الرسالة وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ، و ضمير الجمع للغائب [هم] يدل على قوله وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا بقرينة الآية السابقة. هنا يعترضنا السّؤال التالى: ما هو الدّور الذى يؤدّيه الرسول فى هذه الامّة المسلمة؟ الجواب: أنّ دور الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله هو دور المعلّم و المربّى و المزكّى، و هؤلاء تلامذة الرسول صلى الله عليه و آله يَتْلُوا عَلَيْهِمْ على الامّة المسلمة آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

حلّ التعارض الظاهرى بين الآيات

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

---

(۱). الميزان ۳: ۳۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۸

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمْ... «۱»، أ ليس المراد بالمؤمنين هنا جميع المؤمنين؟ و قوله تعالى: إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ فقد كرّر الشطر الثّانى منه فى الآية لَقَدْ مَنَّ اللّهُ... فى حين أنّ الآية الثانية تفيد العموم، و لا تختصّ بالأئمّة عليهم السلام قطعاً. و يمكننا أن نجيب على هذا الإشكال بتقديم إشارة و مقدّمة و هى أنّ الآية الثانية [لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ] تنتهى بقوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ، أمّا فى الآية التى نحن بصددها [إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا...] انتهت بقوله يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ و لم تختم بما اختتمت الآية السابقة. و هذا ما يوصلنا إلى الجواب و هو: إنّنا نلاحظ أنّ الدروس التى نتلقّاها و المسائل العلميّة التى نبحثها تنطوى على مراحل، فالذى يدرس كتاب المعالم يدرس الاصول، و الذى يدرس الرسائل هو أيضاً يدرس الاصول، و الكفاية أيضاً هى من علم الاصول، و كذا الحال بالنسبة للذى يدرس الاصول الخارج مدّة عشرين سنة، فهو أيضاً يدرس الاصول، و لكن دروس الاصول هذه تختلف فيما بينها اختلافاً شاسعاً، فلا نستطيع أن نقارن بين هذه الدروس من حيث المرحلة و الرتبة. و من هنا نقول: إنّ كون الرسول معلّماً و كونه مزكّياً و مربّياً يختلف باختلاف التلاميذ، ففى الآية: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ... عند ما نلاحظ تتمّتها و هى قوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ تتّضح لدينا نقطة مهمّة جدّاً، و هى أنّ تزكية و تعليم الرسول لهؤلاء، إنّما كانت لإخراجهم من الظلالة التى تحيط بهم من جوانب مختلفة، فالهدف من تربية و تزكية و تعليم الرسول هو إنقاذ هؤلاء

---

(۱). آل عمران: ۱۶۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۹

من الجهل الذى يعيشوه، و إنقاذهم من العشوائية التى يتخبّطون فيها، سواء على الصعيد الفكرى، أو على الصعيد السلوكى و العملى، و هذا ما يتمثّل بالشرك و السلوك اللاإنسانى و المنحرف الذى كان يمارسه هؤلاء، إذن تعليم الرسول و تربيته و تزكيته فى هذه الآية تشمل الجميع بقرينة قوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ. و لكن نفس هذا المربّى و المعلّم عند ما يكون تلاميذه على حدّ تعبير الآية الكريمة أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ فإنّ دروس التّربية و التعليم تكون فى قمّة مدارج التعليم و التربية، و فى آخر مراحل التربية و التزكية، و لذا لا نجد فى هذه الآية عبارة: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ و إنّما اكتفت الآية بالتطرّق إلى التربية و التعليم بالذات،

و هـذا هو عين الحقّ و الصواب. إذ لا- يمكننـا القول أنّ الرسول صـلى الله عليه و آله ربّى عليـاً عليه السـلام كمـا ربّى غيره من النّـاس العاديين، فهل بمقدورنا أن نقول: إنّ العلم الذى علّمه الرسول صلى الله عليه و آله عليّاً عليه السلام، علّمه سلمان رحمه الله أيضاً؟ و هنا لا بأس من الإشارة إلى الرواية التى ذكرناها فى بحث التعادل و الترجيح عن كتاب سليم بن قيس الهلالى، فقد ورد فى الفقرة الأخيرة من هذه الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «علّمنى رسول اللّه صلى الله عليه و آله الف باب من العلم، يفتح من كلّ باب ألف باب» «۱». إذن نعود فنقول: هل التعليم الّذى يتلقّاه أمير المؤمنين عليه السلام هو نفس التعليم الذى يتلقّاه عامّة النّاس عن الرسول صلى الله عليه و آله؟ و هل التربية نفس التربية و التزكية، أو أنّ الرسول صـلى الله عليه و آله فى تعليمه لعلى عليه السـلام و أهل البيت عليهم السلام يعلّمهم آخر مراحل التعليم و التربية و التزكية؟

---

(۱). بحار الأنوار ۳۸: ۳۳۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۰

أمّا بالنسـبة إلى التربيـة و التزكيـة العامّـة فيلاحظ فيها مقتضـى حال النّاس و اسـتعدادهم، إذن فتكرار قوله تعالى: يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَـةَ وَ يُزَكِّيهِمْ فى الآيـة التى تتحـدّث عن البعثـة العامّة لرسول اللّه صـلى الله عليه و آله لا يعنى أنّ المقصود من قوله تعـالى: أُمَّةً مُسْـلِمَةً لَـكَ هنا هم «المؤمنين» الـذين تحـدّثت عنهم الآيـة بقولها: لَقَـدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ... بحيث يكون أفراد أُمَّةً مُسْـلِمَةً لَكَ هم المسـلمين العاديين، كلّا.. إنّما المقصود من الأمّة المسلمة هم جماعة خاصّة لها صلاحيّة الإمامة، و إبراهيم و إسـماعيل عليهما السـلام دعوا اللّه سـبحانه و تعالى لهذه الامّة بالإمامة، كما أنّهما طلبا من اللّه تعالى أن يرسل فيهم واحداً منهم يكون معلماً و مربياً حتّى على مستوى هذه الامّة المسلمة و التلاميذ المرموقين.

موقعية العترة من الرّسالة

و من هنا نسـتنتج أن أساس الإمامة بالنّسـبة لأئمتنا عليهم السـلام الذين هم من ذرية إبراهيم و إسـماعيل عليهما السـلام يقع فى عرض رسالة رسول اللّه صـلى الله عليه و آله و رسالة خاتم الأنبياء صـلى الله عليه و آله صـلوات اللّه و سلامه عليه، فكلاهما فى دعاء واحد و فى زمن واحـد دعـا به كل من إبراهيم و إسـماعيل، و أمّا غيرهم من ذريـة إبراهيم و إسـماعيل فلم يسـتحقوا مقام الإمامـة. ثمّ إنّ الآية الكريمـة: لَقَـدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حيث كلمة «المؤمنين» المحلّاة بالألف و اللام تفيد العموم. فلا فرق فى آية: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ بين ذريّة إبراهيم عليه السلام و غير ذريّة إبراهيم، تجعلنا نميز الخطّ العامّ لكلّ آية و نفهم الهدف الذى تتوخّاه كلّ آية و نفرق بينهما. فبالنسـبة للآيـة: لَقَـدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ يلاحـظ فيها جميع المؤمنين، و أمّا بالنسـبة للآيـة التى تتناول دعاء إبراهيم و إسـماعيل بحقّ ذريّتهما فنلاحظ فيها كلمة: مِنْ ذُرِّيَّتِنا. و كما قلنا سابقاً فإنّ ظاهر الآية بقطع

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۱

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

هل المراد بالذّرية هم العرب بالخصوص؟

بعض المحققين و العلماء و المفسّرين من أهل السّنة من أمثال صاحب المنار الـذى اسـتوقفته هذه المسألة أراد أن يحمل عنوان الامّة المسلمة على المعنى الظاهرى الذى يتبادر للذهن فى الوهلة الاولى، أى بمعنى المسلمين، فى هذه الحالة كيف سيتعامل مع مِنْ ذُرِّيَّتِنا؟ ذلك أن المسـلمين لا يختصّون بذريّة إبراهيم، بل لا يختصّون بالعرب، حيث يتواجـد المسـلمون فى شـرق العالم و غربه، و يتوزّعون على شـعوب و قوميّات مختلفـة، و يتكلّمون بلغات شتّى، و إذا أراد أن يأخذ بما نقوله نحن و يفهم الآية بالشـكل الّذى فهمناه، فسوف

یتزلزل أساسهم الفکری و العقیدی، فإذا کان المقصود من ذریتنا فی هذه الآیة الأئمّة الطاهرین علیهم السلام و إمامتهم.

فهذا یعنی التراجع عن متبنّیاتهم العقائدیة. إذن ما ذا یرید أن یقول فی مثل هذه الحالة؟ یستفاد من آخر کلام له، أنه فسّر مِنْ ذُرِّیَّتِنا بالعرب، أیّ کلّ العرب، و یستدلّ صاحب المنار علی ذلک بآخر الآیة و التی جاء فیها: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ، حیث یقول: إن هذه العبارة تشیر إلی مسألة، و هی أن العرب- عرب الصحراء- بعیدون عن الحضارة، فالعربی الذی یأبی الرضوخ لأیّ لون من ألوان النظم الاجتماعیة کیف یمکنه تلقّی التعلیم و التزکیة و التربیة؟ فجمیع الضمائر من قبیل: وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ و یَتْلُوا عَلَیْهِمْ تعود علی العرب و لکن أین العرب من تلاوة آیات الکتاب؟ و أین العرب من التربیة و التزکیة؟

فالعربیّ الذی أنس الحرب و القتال و الغارة کیف یتسنی له الآن أن یتعلّم و یتربّی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۲

و یتلی علیه آیات الکتاب؟ فبحسب الظاهر هناک منافاة بین الاثنین، بین العرب و بین کلّ من التربیة و التزکیة و التعلیم و تلاوة آیات الکتاب. إذن کیف دعا إبراهیم علیه السلام بمثل هذا الدعاء؟

و کیف طلب من اللّه أن یبعث بین العرب رسولًا بکونه معلّماً و مربّیاً؟ فلا یوجد أیّ نوع وفاق أو تقارب بین سلوکهم و تفکیرهم و بین هذه القضایا، فهم بعیدون کلّ البعد عنها. یقول صاحب المنار: إنّ إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام کانا ملتفتین إلی هذه النقطة، و مع ذلک قالا- فی آخر دعائهما: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ، و بالطبع هناک معانی عدیدة للعزّة، و أحدها هی القدرة، و العزیز هو القادر، فقول: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ بمعنی إنّک أنت القادر، أی تستطیع بقدرتک أن تعلِّم و تربِّی هؤلاء العرب الذین هم بعیدون عن الحضارة، و بعیدون عن التربیة و التعلیم. صحیح أن الأمر بذاته یعدُّ أمراً صعباً و لا یتناسب مع هؤلاء، و لکن لیست هناک أیّة صعوبة إزاء عزّتک و قدرتک، فبقدرتک یمکن حلّ هذه المسألة، خاصّة إذا کانت القدرة مصحوبة بالحکمة و التدبّر و التعقّل، لا بالخشونة و الغلظة و الإجبار و الإکراه، فإذا کانت هناک قدرة تصحبها الحکمة یمکن حلّ هذه المشکلة. إذن فصاحب المنار أراد أن یخصّص قوله: مِنْ ذُرِّیَّتِنا بالعرب، و من ثمّ حلّه بذیل الآیة: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ. و هنا یطرح هذا السؤال نفسه و هو: هل أن کلّ العرب هم ذریّة إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام؟ و هل تنتهی کافّة القبائل العربیّة بإبراهیم و إسماعیل؟ الآیة تقول: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أی لیس کل الذّریة، و إنّما بعض ذریّة إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام؟ ما علاقة «ذُرِّیَّتِنا» بالعرب حتّی تکون شاملة لکلّ العرب؟

و بوجود «مِنْ» التی تفید التبعیض تبدوا المسألة أصعب من السابق. فما هو المبرّر

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۳

و الأساس فی قولنا: إنّ بعض الذریّة هم العرب، و کلّ الذریّة هم أیضاً عرب؟

فالعرب کانوا عبارة عن طوائف و قبائل متعدّدة، و أحد هذه الطوائف هم بنی هاشم، و ینتهی نسبهم إلی إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام، أمّا کلّ العرب من حیث النسب و الأصل فلیسوا من إبراهیم علیه السلام و إن کانوا یعودون إلی زمن إبراهیم، و من هنا فإنّ هذا النوع من التفسیر مردود. و هناک تفسیر ثالث أری أنه أفضل ممّا ذهب إلیه صاحب المنار، و هو أن نغضّ الطرف عن عبارة: مِنْ ذُرِّیَّتِنا و نفسّر قوله أُمَّةً مُسْلِمَةً بالمجتمع الإسلامی، و الامّة المسلمة، لأن هذا التفسیر علی الأقلّ یعطی تصوّراً صحیحاً للمجتمع الإسلامی حیث یجمع بین العرب و غیر العرب، و فی الحقیقة هناک ثمّة سنخیة بین هذا التفسیر و آیة: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ، أمّا حصرنا للآیة فی العرب فلا یمکن الأخذ به، لأنه لا یتطابق لا مع ظاهر الآیة و لا یوافق الآیة الاخری آیة: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ.... لأنّ فی آیة، لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ لیس المسألة مسألة العرب، و إنّما المقصود هم المسلمین و أتباع الرسول صلی الله علیه و آله، سواء کانوا عرباً، أو لم یکونوا، کسلمان الفارسی رحمه الله الذی یمثّل أوضح مصادیق المؤمنین فی ذلک الوقت، و کان فارسیّاً و بعیداً عنه العروبة تماماً. إذن محصّل القول: إنّ الأساس الذی یجعلنا نتعامل مع هذه الآیة [الآیة ۱۲۷ من سورة البقرة] بخلاف تعاملنا فی فهم آیة لَقَدْ مَنَّ اللّهُ علینا... یکمن فی عبارة وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا، و برأیی أنّ المعنی الذی طرحناه کان علی مستوی من الوضوح.

و قد أشار بعض الإخوة إلى أنّ أحد كتب التفسير تعرض إلى نفس هذا المعنى مستعيناً فى ذلك بالرّوايات، لكن لا على نحو التفصيل الذى أوردناه، و قد راجعت التفسير بنفسى فوجدته قد ذهب إلى ما ذهبنا إليه بمنهجية تختلف عن منهجيتنا بالإفادة من الروايات.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۴

الرّوايات الشّريفة [فى تفسير هذه الآية]

و الآن نستعرض رواية تتناول تفسير الآية: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ و الآيات التى تليها، و يمكن من خلالها التأكّد من المعنى الذى ذكرناه قبل قليل، هذه الرواية نقلها العيّاشى فى تفسيره- و تفسير العيّاشى من التفاسير القديمة جداً، لكنّه بحسب الظاهر لم يصل إلينا بكامله- ينقل العيّاشى عن أبى عمرو الزّبيدى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قلت: أخبرنى عن أمّة محمّد صلى الله عليه و آله من هم؟ قال عليه السلام: «امّة محمّد بنو هاشم خاصّة». [و الظاهر هنا أن المراد من كلمة «بنو هاشم» ليس كلّ بنى هاشم و إنّما خصوص الأئمّة المعصومين و العترة الطاهرة عليهم السلام و هذا ما سيتّضح بقرينة السؤال التالى الذى يسأله الراوى من الإمام عليه السلام]. قلت: «فما الحجّة فى امّة محمّد إنّهم أهل بيته الذين ذكرت دون غيرهم؟». فقال عليه السلام: «قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ... فلمّا أجاب اللّه إبراهيم و إسماعيل... الخ» «۱»؟. هنا يستدلّ الإمام المعصوم عليه السلام بدليل من القرآن، و كما هو واضح لديكم فإنّ تعامل الأئمّة عليهم السلام مع القرآن على نمطين: أحدهما: هو تفسيرهم للقرآن، و لعلّ تفسير الإمام للقرآن من وجهة نظرنا غير منسجم مع ظاهر الآيات، و لكن على ضوء مبادئ و اصول التفسير يبقى رأى الإمام عليه السلام كقرينة على اتجاه معيّن فى التفسير، و ذلك استناداً إلى حديث الثّقلين و سائر الأدلّة المطروحة فى هذا الباب. و النمط الآخر فى تعامل الإمام عليه السلام مع القرآن، هو استشهاده بالقرآن، و فى هذه الحالة يكون الإمام عليه السلام متمسكاً بظاهر الآية، فالإمام المعصوم إذا استدلّ بالقرآن،

---

(۱). تفسير العيّاشى: ج ۱ ص ۶۰.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۵

فمعناه أن القرآن يجب أن يدلّ على ذلك المعنى بغض النظر عن كلام الإمام عليه السلام و حديثه، و إلّا فمن غير المعقول أن يستدلّ عليه السلام بالقرآن و من ثمّ يقول: بأنّ المراد من قوله تعالى معنى غير المعنى الظاهر للآية، فهذا لا يعتبر استدلالًا، إنّما هو تعبّد، و لا بدّ من قبوله، و أمّا فى مقام الاحتجاج فيكون الباب مفتوحاً للاستدلال، و معنى الاستدلال هو أنّ القرآن فى نفسه يظهر من خلاله هذا المعنى، و إلّا فلا يبقى هناك أىّ معنىً للاستدلال بالقرآن. و هنا يطلب السّائل من الإمام عليه السلام الدّليل، مع العلم أن قول الإمام عليه السلام حجّة حتّى لو لم يأت بالدليل، و لكن أحياناً بل مكرّراً يقدّم الإمام عليه السلام الدليل حتّى فى المسائل الفقهيّة. حيث نرى فى باب الوضوء أن زرارة يطالب الإمام عليه السلام بالدليل فى أن مسح الرأس غير منظور فيه استيعاب الرأس كلّه، فيجيبه الإمام عليه السلام معلّلًا: «لمكان الباء» «۱» فى قوله تعالى فى آية الوضوء: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ «۲» حيث جاء بالباء، بخلاف ما إذا تتحدث عن الغسل فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ حيث لا يوجد هناك (باء)، و هذا يعنى أن الإمام يريد أن يبين لزرارة:

إنك إن أمعنت النظر بالآية و تحريت الدّقة فيها حينذاك يكون بإمكانك أن تفرّق بين المسح و الغسل، ففى الغسل تطرح مسألة الاستيعاب و أمّا فى باب المسح فإن الباء تفيد التبعيض، و بناءً على هذا فإنّ المسح يكون على بعض الرأس دون البعض الآخر. نعود إلى بحثنا، فالراوى يسأل الإمام عليه السلام عن دليله فى أنّ المقصود بامّة محمّد صلى الله عليه و آله هم أهل البيت النّبى خاصّة؟ فقال عليه السلام: قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْماعِيلُ، فهذه الآيات دليل على أن الامّة المسلمة

(۱). وسائل الشیعة ج ۳ الصفحة: ۳۶۴، الحدیث ۳۸۷۸.

(۲) المائدة: ۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۶

هم عترة الرسول صلی الله علیه و آله. ثمّ یصل الإمام علیه السلام إلی هذه النتیجة فیقول: فلمّا أجاب اللّه إبراهیم و إسماعیل و جعل من ذریتهما امّة مسلمة [أی من تلک الامّة] من الجماعة الخاصّة، من بنی هاشم یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ... إلی آخر الحدیث. و کما ترون فإنّ الإمام علیه السلام قد استدلّ بهذه الآیة، و معنی استدلاله هو أنّ ظاهر الآیة یتضمّن هذا المعنی، و بناءً علی ذلک یتّضح أنّ قول الإمام من أنّ المقصود من الامّة هم الأئمّة الأطهار علیهم السلام لیس من باب التعبّد أو التفسیر أو التأویل.

من الذی سمّاهم بالمسلمین؟

اشارة

تقول الآیة: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ الکلام یدور عن الأب، فمن هم أولئک الذین کان إبراهیم أباهم، و هم ذرّیته؟ فی الآیات التی بحثناها سابقاً عبّر عنهم القرآن الکریم و علی لسان إبراهیم بقوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا، و أمّا فی هذه الآیة بما أن ضمیر المتکلم یعود علی اللّه سبحانه و تعالی لذلک عبّرت عنهم الآیة الکریمة: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ، هنا الضمیر «هُوَ» قد یبدو لأوّل وهلة أنّه یعود علی إبراهیم، و لکن فی الواقع أنّ «هُوَ» یعود علی اللّه سبحانه و تعالی، و الموضوع له ثمّة علاقة بإبراهیم، علی اعتبار أنّ الآیة لها علاقة و مدخلیة بدعاء إبراهیم، و لکنّنا لا نستطیع أن نرجع الضمیر «هُوَ» علی إبراهیم باعتبار تکملة الآیة، حیث جاء فیها: سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هذا...

أی فی الکتب الإلهیة السابقة و فی القرآن أیضاً، و من هنا لا یحقّ لنا أن نربط الضمیر ب «إبراهیم» لأنّنا لا نستطیع أن نقول بأن إبراهیم هو الذی أطلق علی أئمّتنا علیهم السلام تسمیة الامّة المسلمة. إذن لا بدّ و أن نرجع الضمیر إلی اللّه سبحانه و تعالی الذی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۷

صرّح بهذه الحقیقة علی لسان القرآن: سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هذا...

استجابة لدعاء إبراهیم.

مؤیّدات و قرائن علی التفسیر المختار

ثمّ إنّ القرآن الکریم، یذکر الهدف من ذلک بقوله: لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ، و قلنا فیما سبق أنّ الآیة تطرح ثلاث عناوین: أحدها هو عنوان الرّسول، و الآخر هو النّاس، و العنوان الثالث هم المخاطبین بقوله: أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ أیّ ذریة إبراهیم علیه السلام، و قلنا: إنّ هناک قرائن کثیرة یفهم منها أنّ المخاطبین هم الأئمّة الأطهار علیهم السلام. أحد هذه القرائن هو ما تطرّقنا إلیها فی الآیات السابقة من سورة البقرة، و هو قوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا و قد عبر عنهم فی هذه الآیة ب أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ. القرینة الاخری هی قوله تعالی: هُوَ اجْتَباکُمْ، فالاجتباء إنّما یتمّ بشروط و مواصفات خاصّة. و القرینة الثالثة هی قوله تعالی: لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ. و هناک قرینة أخیرة قد أشرت إلیها سابقاً، و لکنّها بحاجة إلی شرح و توضیح، و هی نفس قوله تعالی: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ، فالأمر بالجهاد هنا لیس موجّهاً إلی عامّة النّاس، لما ذا؟ لأنّ القرآن تحدّث عن الجهاد فی موارد

کثیرة، الجهاد فی سبیل اللّه، و من أجل الأموال و الأنفس، فالجهاد مع ما فیه من الصعوبة، إلّا أنّه یخصّ الجمیع، و لا یقتصر علی جماعة دون جماعة. و کلّ واحد منّا یمکنه أن یکون علی نحو معیّن من المجاهدة، و لکن للجهاد درجات و مراتب.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۸

الجهاد فی اللّه و الجهاد فی سبیل اللّه

فقوله تعالی: وَ الَّذِینَ جٰاهَدُوا فِینٰا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا «۱» یشعرنا أنّ المجاهدة فی اللّه غیر المجاهدة فی سبیل اللّه، حیث أن لها آثاراً، و آثارها هی قوله تعالی:

لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا، فالذی یجاهد علی حدّ تعبیر القرآن (فینا)، أی فی کافّة الأبعاد الإلهیّة و فی جمیع الامور التی تمّت إلی اللّه سبحانه و تعالی بصلة یقول عنه اللّه سبحانه و تعالی: لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا أی نرشدهم إلی السبیل التی تؤدّی بهم إلی اللّه، فالقرآن الکریم أشار فی هذه الآیة الشریفة إلی المجاهدة فی أعلی مراتبها، حیث یقول تعالی:

وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ ثمّ یضیف قائلًا: حَقَّ جِهٰادِهِ. هل یحقّ لنا هنا أن نذهب إلی ما ذهب إلیه أغلب المفسّرون من أن المراد فی هذه الآیة هو أن تصلّوا و تصوموا؟ هل لنا أن نحمل قوله تعالی: وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ علی فعل الطاعات و اجتناب المعاصی؟ هل یوجد هناک ثمّة آیة اخری فی القرآن الکریم عبّر فیه سبحانه و تعالی عن الطاعة و المعصیة بمثل هذا التعبیر؟ لا شکّ أن قوله تعالی: وَ الَّذِینَ جٰاهَدُوا فِینٰا یعبّر عن مقام شامخ و رفیع.

و لذلک نری أن القرآن الکریم لم یکتفِ بالمجاهدة فی اللّه، بل أضاف إلیه قوله: حَقَّ جِهٰادِهِ، و الآن کیف یمکن لنا أن نفسّر ذلک کلّه بأن القرآن یرید أن یقول: ألزموا جانب الطاعة و لا ترتکبوا المعاصی؟ أضف إلی ذلک قوله تعالی فی تتمة الآیة: هُوَ اجْتَبٰاکُمْ فإنّه لا بدّ و أن یتطابق مع ما تقدّم من الکلام، و أن یکون من سنخه، و بناءً علی ذلک فهل یصح أن نفسّر

---

(۱). العنکبوت: ۶۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۹

الآیة بهذا المعنی و نقول: إنّ اللّه سبحانه و تعالی لمّا اجتباکم کامَّةٍ بکامل أفرادها، إذن علیکم أن تطیعوه و لا تعصوه؟ و هنا نتساءل: أ لم یتوجب علی الامم السابقة اجتناب المعصیة؟ فما هی المیزة فی قوله تعالی: هُوَ اجْتَبٰاکُمْ التی یتوجب من خلالها لزوم الطاعة و اجتناب المعصیة؟ فالامم الاخری السابقة هی الاخری أمرت بأن تلزم جانب الطاعة و تجتنب المعصیة. الآیة هنا تخاطب الأئمّة علیهم السلام و تقول: بأنّکم قد اجتباکم اللّه و اختارکم من دون خلقه، و لذلک فإنّ المسئولیّة الملقاة علی عاتقکم و الواجبات المنوطة بکم تختلف عن عامّة النّاس و عامّة المسلمین. أنتم علیکم أن تکونوا مصداقاً لقوله تعالی:

وَ الَّذِینَ جٰاهَدُوا فِینٰا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا بل یؤکد فی الآیة الاخری: وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ أنکم لا بدّ و أن تجسّدوا أعلی مراتب الجهاد فی اللّه لقوله تعالی: حَقَّ جِهٰادِهِ، لما ذا؟ لأنّ اللّه عزّ و جلّ هو الذی اجتباکم، أنتم قادة الامّة أنتم المتصدّون لمقام الإمامة، و بدیهیّ أن المسئولیّة الملقاة علی عاتق من اجتباهم اللّه و اختارهم هی مسئولیّة عظمی، و تختلف کثیراً عن المسئولیة الملقاة علی عاتق عامّة النّاس، فإذا قارنّا هنا بین الآیتین، آیة وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ و آیة: وَ الَّذِینَ جٰاهَدُوا فِینٰا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنٰا لرأینا أن الخطاب هنا لا یمکن أن یکون موجهاً لعامّة النّاس، بل هو خطاب خاصّ موجّه إلی الذین اجتباهم اللّه تبارک و تعالی «۱».

---

(۱). اشکال و جواب قد یقال: إنّ آیة: وَ جٰاهِدُوا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ کقوله تعالی: اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰاتِهِ و الثّانیة عامّة تشمل جمیع

المخاطبين من المؤمنين، فكذلك الاولى. فنقول إنّ: اتَّقُوا اللّهَ غير وَ جاهِدُوا فِي اللّهِ و لا توجد هناك أية علاقة بين الاثنين. فقوله تعالى: اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ خطاب عام للجمع، و الجميع مكلّفون بالأخذ به، أما الآية محل البحث فقد اثبتنا بالقرائن العديدة أنها تخصّ عدة معينة من المؤمنين، و لعلّ فى الآية وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا من المعانى ما لا يمكن أن ندرك كنهها بعقولنا.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۰

و من هنا، يبدو جليّاً و من خلال منطوق الآية و الآيات التى تحدثت عن إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام، أن المخاطبين فى هذه الآية هم الأئمّة المعصومين عليهم السلام و لو لم تكن هناك أيّة رواية فى تفسير هذه الآيات فإن التدبّر فى القرآن يكفى للتوصّل إلى هذا المعنى، و مزيداً للاطمينان نستشهد برواية فى تفسير هذه الآية لرفع أية شبهة يمكن أن ترد فى هذا المجال.

رواية اصول الكافى

فى كتاب اصول الكافى يوجد باب فى أن الأئمّة الأطهار عليهم السلام شهداء اللّه على خلقه، الرواية الرابعة فى هذا الباب رواية عالية السند، و إن كانت هناك ثمّة مناقشة فى السند، و لكنّنا حققنا فلم نجد أىّ إشكال أو مناقشة فى واقع الأمر. الرواية عن على بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم، و قد ناقش البعض فى إبراهيم بن هاشم، و لكنا حققنا فى مجال الفقه فى شخصيّة هذا الرجل و تبيّن لنا أنّ الرجل ثقة، و إمامى، و صحيح الرّواية، و إبراهيم بن هاشم هذا يروى عن محمد بن أبى عمير عن ابن اذينة عن بريد العجلى- و كلّهم من الرّواة المعروفين، إذن الرواية جيّدة السند، قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام: ما معنى قوله تعالى: وَ جاهِدُوا فِي اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباكُمْ و من هو المخاطب فى هذه الآية الشّريفة؟ قال عليه السلام: «إيّانا عنى و نحن المجتبون». ثمّ يسأله الرّاوى عن الآية: مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ. فأجابه عليه السلام بقوله: «إيّانا عنى خاصّة». فإبراهيم أبوهم حقيقة، ثمّ سأله عن معنى قوله تعالى: سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ، فأجاب عليه السلام: «اللّه سمّانا مسلمين من قبل فى الكتب الذى مضت و فى هذا القرآن» و عن معنى الآية الكريمة: لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۱

عَلَى النّاسِ. يقول عليه السلام: «فالرسول شهيد علينا بما بلغنا عن اللّه تبارك و تعالى». أى أنه صلى الله عليه و آله شاهدٌ عليهم على المستوى التبليغى و على المستوى العملى لما بلغهم، ثمّ يقول عليه السلام:

«و نحن الشّهداء على النّاس» ثمّ يفرع على ذلك فيقول: «فمن صدق يوم القيامة صدقناه و إن كذب كذبناه» «۱». و هذا يعنى أن أعمال النّاس كافّة عند الأئمّة عليهم السلام، و هم مطّلعون عليها لكونهم شهداء. و ميزة الشهيد هو إمّا التصديق أو التكذيب، كلاهما يتفرّعان عن العلم و الاطلاع، و فى فرض عدم الاطلاع لا يبقى للتصديق أو التكذيب أىّ معنى. و يبدو أنّنا قد خرجنا عن إطار البحث، لكن لا يخلو خروجنا هذا عن فائدة، و سنبحث فيما بعد عن وجه العلاقة بين هذه المواضيع التى أشرنا إليها و بين أصل البحث. و على أى حال، فقد اتضح من التدقيق فى هذه الآيات أن لدينا مسألتان: إحداهما: إمامة الأئمّة المعصومين عليهم السلام لكونهم من بنى هاشم و ذرّية إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام. و الاخرى: كونهم شهداء على الناس، و هذا يعنى أنّهم مطلعون على أعمال الامّة كافّة، و أنهم يعلمون الغيب و هذا مقتضى الآية بغضّ النظر عن الروايات و التى بدورها تؤيّد هذا المعنى.

نتيجة البحث

فى بداية البحث ذكرنا الآية: وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ للاستدلال بها فى موضوع الحرج، فهى من جهة تصلح لأن تكون

خیر دلیل علی

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۲

هذا الموضوع، و من جهة اخری فإنّ الخطاب فی هذه الآیة غیر موجّه لکافّة الناس. و بناءً علی هاتین المقدّمتین توصلنا بعد البحث و المناقشة إلی أن المخاطبین فی الآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هم الأئمّة المعصومین علیهم السلام خاصّة.

و الآن هل یحقّ لنا أن نقول: إن الآیة وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لا تفید الحصر؟ أیّ إننا بعد أن أثبتنا بالشواهد و القرائن أنّ المخاطبین هم خصوص الأئمّة علیهم السلام. هل نستطیع الاستدلال علی أن هذا الحکم هو حکم کلّی و عام، و لا یتنافی مع قولنا: إن اللّه لم یجعل علی الأئمّة من حرج، و لم یجعل علی سائر النّاس أیضاً فی الدین من حرج؟ و الصحیح أن توجیه الخطاب إلی المعصومین علیهم السلام لا یعنی أن الحکم یختصّ بالأئمّة علیهم السلام، بل یکون نفی الحرج حکماً عامّاً، و لکنّه ورد فی خصوص الأئمّة لوجود مناسبة اقتضت ذلک. و بعبارة أوضح: إن مسألة رفع الحرج فی الدین الإسلامی مسألة عامّة، و کما سیتضح هذا المعنی فیما بعد من الروایات و الآیات، فإنّ الآیة هذه فی مقام الامتنان علی رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله فهی بالإضافة إلی الجوانب الاخری التی یمکن الکشف عنها من خلال الرّوایات تبیّن لنا العنایة الربانیة التی اختصها اللّه تبارک و تعالی بامّة الرسول صلی اللّه علیه و آله دون سائر الامم و الأدیان السالفة، و بالطبع فإنّ الأئمّة المعصومین علیهم السلام بما أنّهم امّة النّبی صلی اللّه علیه و آله بالمعنی الأعمّ مشمولین بهذه المنّة و العنایة الرّبانیة.

عود إلی قاعدة الحرج

نعود إلی أصل الموضوع، فنقول: أن موضوع نفی الحرج الذی تحدثت عنه الآیة الشّریفة وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ موجّه بالدّرجة الاولی إلی الأئمّة المعصومین علیهم السلام إلّا أن کون الخطاب القرآنی موجّهة إلی الأئمّة، لا یعنی أن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۳

الحکم یقتصر علی الأئمّة فقط، بل هم کسائر المسلمین قد شملتهم العنایة الإلهیّة، و لکننا إذا أردنا أن نثبت أن دلیل نفی الحرج هو دلیل عام یشمل الأئمّة علیهم السلام و کذلک سائر النّاس، لا بدّ لنا أن نستمد العون من الخارج، أی من الأحادیث و الرّوایات. و السّؤال هو: هل یمکننا أن نستفید من نفس الآیة الشّریفة شمول الحکم لسائر النّاس و عدم اختصاصه بالمعصومین علیهم السلام، أو لا یمکننا ذلک؟ و للإجابة علی هذا التساؤل نقول: إن عبارة فِی الدِّینِ فی قوله: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ تشعر بأن نفی الحرج أنما یتعلّق فی أحکام الدین الإسلامی، فتکون قرینة علی أن هذه المیزة متأصّلة فی هذا الدین، فلا تختص بأفراد معینین. و کیف کان، فالأمر سهل بعد الرّجوع إلی الرّوایات الشّریفة الناظرة إلی هذه الآیة الکریمة، و التی سنذکرها بالتفصیل فیما بعد، و فی أحدها، أن أحد الرواة عثرت قدمه فأنقطع أظفر القدم، فغطاها بشیء، فسأل الإمام علیه السلام، إذا توضّأ کیف یمسح؟ فأجابه علیه السلام بقوله: یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أی إنّک لو لم تکن تسألنی فاجیبک، لکان من الممکن لک أن تستفید هذا المعنی من نفس الآیة. إذن هناک ثمّة اختلاف بین عمومیة الخطاب و عمومیة الحکم. نحن بامکاننا أن نستفید من ظهور الآیة فقط- و بغض النظر عن الروایات- عمومیة هذا الحکم، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن هذا الحکم العامّ فی هذه الآیة قد تمّ تطبیقه فی خصوص الأئمّة المعصومین علیهم السلام یظهر من سیاق الآیة، فاللّه عزّ و جلّ یخاطب الأئمّة المعصومین علیهم السلام بأن یجاهدوا فیه [أی فی اللّه] حق جهاده، و هذا أعلی مراتب الجهاد، و مع ذلک فأنّ للجهاد هذا مهما بلغت درجته حدوداً، و

حدوده هی قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أن علیکم أن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۴

تجاهدوا، و لکن لا بالشکل الذی یسبب حکم الحرج و المشقة المجهدة الخارجة عن حدود المتعارف.

الآیة الثّانیة: [مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ]

اشارة

و هناک آیة اخری ذکرت فیها کلمة «الحرج» و هی فی سورة المائدة التی تتضمّن أحکام الوضوء، و الغسل، و التیمم، و تبدأ الآیة بقوله تعالی: یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذٰا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرٰافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضیٰ أَوْ عَلیٰ سَفَرٍ أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغٰائِطِ أَوْ لاٰمَسْتُمُ النِّسٰاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ «۱». و فی قوله تعالی: جٰاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغٰائِطِ إشارة إلی الوضوء، و فی قوله:

لاٰمَسْتُمُ النِّسٰاءَ یشیر إلی الغسل، و تختم الآیة لحدیثها بالکلام عن التیمم. و هنا توجد نقطة هامة و التی تشکل بحثاً تفسیریاً بالإضافة إلی کونها بحثاً فقهیاً فی الطهارة، و هی أنّ الآیة قرنت بین المریض الذی یضر الماء به، و بین المسافر و المحدث، مع العلم أن المریض لا یحتاج إلی التیمم إلّا إذا کان محدثاً. و قد بحثنا هذه النقطة بشکل موسع فی کتاب الطهارة و فی غیره، و لا نرید أن نخوض فی هذا الموضوع. و لکن نقول بإجمال: إن الآیة تشیر إلی ثلاث موارد یجب فیها التیمم، أحد هذه الموارد هو المریض، و الآخر هو المسافر الذی لا یجد ماءً، و الثالث هو المحدث الذی لا یجد ماءً. و بعد أن تذکر الآیة الموارد الثّلاثة تقول:

---

(۱). المائدة: ۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۵

فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ و إذا تتبعنا سیاق الآیة نجد أن الآیة تشیر إلی موضوع التیمم. بعد ذلک کلّه تتابع الآیة سیاقها القرآنی بقوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ، و هنا بامکاننا أن نعتبر هذه العبارة تعلیلًا لما سبق، حینئذٍ یواجهنا هذا السّؤال و هو: هل أنّ هذا التعلیل شامل لکلّ الأحکام التی ذکرتها الآیة، أی لهذه الطّهارات الثلاث، أم أنّ التعلیل هو فی خصوص التیمّم فقط، و ذلک لأنّ التیمّم فیه جانبان: جانب عدم، و نفی حیث ینتفی مع التیمّم کلّ من الوضوء و الغسل، و هناک جانب إثبات و وجوب، و هو وجوب التیمّم. فمعنی أن یتیمّم المکلّف بدل الوضوء، أنّ المکلف إذا سقط عنه الوضوء لا یبقی بدون تکلیف، و لا یسقط عنه الواجب الذی وجب الوضوء کمقدّمة له. و بناءً علی ذلک، فإنّ ما جاء فی مقام التعلیل إذا قصرناه علی التیمم، أی قلنا:

إنّ السّبب فی أنّ المریض لا وضوء علیه و المسافر یسقط عنه الوضوء، و الغسل، و کذا الحال بالنّسبة لمن لا یجد ماءً و هو قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ إنّما یرید أن ینفی سقوط التکلیف لتفادی المشقّة و الکلفة فی نفس الوقت، لأنّ استعمال الماء إذا کان مضرّاً بالمریض، فإنّه سیوقعه فی حرج شدید عند الوضوء. سؤال: و هنا قد یسأل البعض: ما هی مدخلیّة قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ بالنسبة لمن لا یجد ماءً؟ أی لا معنی للحرج باعتبار أنّ المکلف لا ماء لدیه، و لا یمکنه أن یتوضأ بالتراب، أو یغسل بغیر الماء؟ الجواب: کما ورد فی الفقه هو أنّ قوله تعالی: فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً یدلّ علی أنّ الملاک لیس افتقاد الماء بالمرّة، و إنّما

عدم الوجدان، و هذا یقع فی حدود معیّنة.

و لذلک یقال: إنّ علی المکلف أن یقطع کذا مسافة بحثاً عن الماء فی المناطق الرخوة،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۶

و کذا مسافة فی الأراضی الصلبة. إذن عدم وجود الماء لا یراد به الإطلاق، أو المعنی الحقیقی للکلمة، لأنّه لو لم یکن هناک ماء حقیقة، لما کان باستطاعة المکلّف أن یتوضّأ، أو أن یغتسل. أمّا لو فسّرنا عدم وجدان الماء بما هو متعارف علیه فی الفقه، حینئذٍ سنصل إلی هذا الحکم، و هو أنّ المکلف الذی لم یجد ماءً فی المنطقة التی یتواجد فیها، لا یجب علیه أن یقطع مسافات بعیدة بسیّارته مثلًا بحثاً عن الماء، و ان کان یحتمل الوصول إلی الماء، و لکن هذا لیس هو الملاک، لأنّه لو کان الملاک هو عدم وجدان الماء حقیقة، لانتفی وجوب الوضوء و الغسل من الأصل، و لا یوجد حینها أیّ مبرّر للحدیث عن الحرج. و أمّا عدم الوجدان بمعناه الفقهی، فیمکن معه أن نتصوّر هذا المعنی، و هو أن یکون واجباً علی المکلّف أن یحصل الماء بأیّ شکل من الأشکال، و بأیّ طریقة، و من أیّ مکان کان، سواء من البحر أو من الصحراء للوضوء و الاغتسال، و هنا یأتی قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ، فیسقط عن المکلّف الوضوء و الغسل للحرج و المشقّة. إذن، محصّلة الحدیث أنّ الآیة: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ إذا خصّصناها بالتیمم، یکون فیها جانبان: الجانب الأوّل: هو نفی وجوب الوضوء و الغسل، و قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ فیه إشارة إلی هذا الجانب، فالمریض لا وضوء علیه، و المسافر لا وضوء و لا غسل علیه، و کذا الحال بالنسبة لمن لا یجد ماءً، و أمّا تتمّة الآیة و هی قوله تعالی: وَ لٰکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ فهی ناظرة للجانب الإثباتی للتیمّم. أی أنّه بعد ما ارتفع وجوب الوضوء و الغسل نظراً للحرج، وجب التیمّم، لما ذا؟

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۷

هنا یأتی التعلیل، و هو: لأنّ اللّه یرید أن یطهّرنا، و التراب أحد الطهورین و من ثمّ یقول تعالی: وَ لِیُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ، و بناءً علی ذلک فإنّ هذه الآیة الشّریفة یمکن أن تکون من الأدلّة علی قاعدة نفی الحرج. و هنا لا بدّ من الإشارة إلی نقطة هامّة، و هی أنّ اللّه سبحانه و تعالی عند ما یقرّر بأنّ المریض لا یجب علیه الوضوء، لأنّه لم یرد أن یجعل علیه من حرج، هنا المریض أحد موارد نفی الحرج، و لا خصوصیّة بحیث تجعل الحکم یختصّ به، فمسألة عدم وجوب الوضوء، و عدم وجوب حکم الغسل لیس فیها أیّة خصوصیّة معیّنة، و إنّما هی موارد و مصادیق للموضوع الأساسی، و ذلک لأنّ قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ جاء بمثابة التعلیل، و کما تعلمون فإنّ المورد لا یکون مخصّصاً، فالتعلیل معنی عامّ یصدق فی هذه الموارد و فی غیرها. و بذلک تصبح هذه الآیة أحد الأدلّة القرآنیة علی قاعدة الحرج، خاصّة و أنّ کلمة الحرج قد وردت فی الآیة نصّاً.

التعلیل و رجوعه إلی الطهارات الثلاث

أمّا علی مستوی الاحتمال الآخر، و هو أنّ قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ له علاقة بالآیة بکاملها، و لیس من باب نفی الحرج فی خصوص التیمم الذی أشرنا إلیه فی الاحتمال السابق، أی أنّه مرتبط بالطهارات الثلاثة، هنا قد یطرح هذا التساؤل، و هو ما معنی قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ؟ هذا أوّلًا. و ثانیاً: إذا أخذنا بهذا الاحتمال، فهل یبقی هناک مجال للحدیث عن قاعدة (نفی الحرج) و الاستدلال علیها بالآیة الشّریفة؟ إذن علینا أوّلًا أن نری ما هو معنی الآیة فی ضوء هذا الاحتمال؟ لا شک أنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۸

الآیة و بناءً علی هذا الاحتمال أیضاً تبقی فی مقام التعلیل، فلا فرق بین هذا الاحتمال و الاحتمال الأوّل، و لکن السؤال: ما هو وجه التعلیل فی هذا الاحتمال؟ التعلیل هنا لبیان العلّة فی وجوب الوضوء، أی للجواب علی هذا السّؤال و هو: لما ذا إذا قمتم إلی الصلاة

علیکم أن تغسلوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ؟

و لما ذا إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا؟ و ما هی العلّة فی أنّکم لو کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ و لم تجدوا ماءً علیکم أن تیمّموا صَعِیداً طَیِّباً؟ ففی جمیع هذه الموارد یأتی التعلیل فی خصوص الجانب الإثباتی للحکم. و لنا أن نتساءل هنا کیف یمکن للتعلیل أن یکون فی الجانب الإثباتی للحکم؟ و الجواب: أنّ اللّه تبارک و تعالی یرید أنّ یبیّن أن ما ألزمکم به عند الصلاة من الوضوء أو الغسل أو التیمّم، فلا ارید بذلک أن أشقّ علیکم أو أثقل کاهلکم، إنّما أقصد بذلک هدفاً أسمی و أعلی. و هذا الهدف الذی أبتغیه یخصّکم أنتم، و یعود علیکم بالمنفعة، و هو تطهیرکم، أی ارید بذلک أن تحصلوا علی طهارة النفس و طهارة البدن أیضاً. بناءً علی ذلک و لتحقیق هذا الهدف السامی هل یعتبر الوضوء أمراً حرجیّاً؟ و هل یعدّ الغسل عملًا صعباً؟ و هل التیمّم شاقاً؟ و مثال ذلک، أن یقول الأب لابنه: یا بنیّ إنّما أوجب علیک الذهاب إلی المدرسة صبیحة کلّ یوم، لا لکی أشقّ علیک، أو أزید فی عنائک، بل أرید بذلک أن تتعلّم و تحصل علی مکانة علمیة سامیة فی المجتمع. إذن، إذا قلنا بأنّ الآیة: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ تتعلّق بالأحکام الثلاثة، و بالجانب الإثباتی لهذه الأحکام، أی أنّ اللّه سبحانه و تعالی أراد أن یقول:

إنّی ما أوجبت الوضوء و لا التیمّم و لا الغسل لکی أشقّ علیکم، أو أجعلکم فی حرج، و إنّما أردت أن أطهّرکم، و هذا المعنی یتطابق مع تعبیراتنا العرفیّة الشائعة، و لکنّه خارج عن إطار بحثنا، و لا علاقة له بقاعدة نفی الحرج، و السبب فی ذلک هو

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۹

أنّ قاعدة نفی الحرج إنّما تستخدم عند ما تکون لدینا إطلاقات و عمومات فی الجانب الإثباتی للحکم، و نرید أن ننفی بعض هذه الأحکام بواسطة هذه القاعدة. فمثلًا، إذا کان الصوم یشکل حرجاً بالنسبة لأحد المکلّفین، هنا یسقط وجوب الصیام الذی یفهم من قوله تعالی: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ و تأتی قاعدة نفی الحرج هنا لتنفی بعض الأحکام التی تفهم بمقتضی الإطلاقات الموجودة فی الآیة، و لو لم تکن هذه القاعدة، لاقتضت الإطلاقات وجوب الصوم علی الإنسان و لو کان فی مرض الموت، کالصلاة التی تجب حتّی علی الغریق الذی یلفظ أنفاسه الأخیرة، و علیه أن یؤدّیها فی لحظة أو لحظات، إذن قاعدة نفی الحرج فی الحقیقة هی قاعدة نفی الحکم، حیث تواجه الدلیل الذی یرید أن یثبت الحکم من خلال الإطلاق فی کلّ الموارد حتّی فی موارد الحرج، فتنتفی ذلک الحکم. لذا یعبّر عنها بالنفی [ما جعل علیکم من حرج] فهناک إشارة إلی أنّ الأحکام المستلزمة للحرج غیر مرادة للشارع. و جعل الجاعل و إرادته الجدیّة لم تبتن علی أساسها، حتّی و لو کان مقتضی الإطلاق یفید الثبوت فی موارد الحرج. و من هنا نتوصّل إلی هذه النتیجة، و هی أنّ مجرّد وجود کلمة (الحرج) فی هذه الآیة: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ لا یعنی أنّها من أدلّة نفی الحرج، بل یجب علینا أن نبحث هل أنّ التعلیل ناظر إلی التیمّم، أو لا؟ و کما أشرنا سابقاً هناک جانبان فی التیمّم: جانب نفی، و هو عدم وجوب الوضوء و الغسل، و جانب إثباتی و هو التیمّم، فإذا کان هذا التعلیل فیما یخصّ التیمّم فی جانب النفی، حینئذٍ یمکن أن نعدّه من الأدلّة علی بحثنا هذا. و إذا کان یتعلّق بکلّ الأحکام الموجودة فی الآیة و فی جانبها الإثباتی، أی ذکر السبب و العلّة فی وجوب الوضوء و وجوب الغسل و التیمّم، حینذاک تکون الآیة خارجة عن إطار بحث قاعدة نفی الحرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۰

مساعدة الظهور للاحتمال الأوّل

و هنا قد یقال: هل إنّ ظاهر الآیة یفید الاحتمال الأوّل، و بذلک تکون الآیة من أدلّة نفی الحرج، أو أنّ ظاهرها یدلّ علی الاحتمال الثانی فتخرج الآیة عن إطار بحثنا هذا؟ لقائل أن یقول: إنّ الآیة فیها إجمال من جهة متعلّق التعلیل، فلا یمکن استظهار عود التعلیل إلی التیمّم فقط لیصحّ الاستدلال بالآیة الشّریفة. و التحقیق أنّه بالإمکان العثور علی ما یرجّح الاحتمال الأوّل. لأنّ اللّه سبحانه و تعالی ذکر

فی باب الغسل: إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، فعبّر عن الغسل بالتطهير.

و علاقة الوضوء و الغسل بالتطهير علاقة واضحة، خاصّةً و أنّ التطهير يتضمّن طهارة الجسم أيضاً، إذن الماء مطهّر، و هذا معلوم و مفروغ عنه، أمّا بالنسبة للصعيد- سواء كان المراد منه التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض- [هذا ينبغی أن نبحثه فی التيمم]، فهو ما لا يستأنس به، إذ لا علاقة للتمسّح بالتراب بالطهارة، بل يمكن اعتبارها ضدّ الطّهارة، و أنّها عمليّة مشفوعة بالقذارة. هنا احتمل [و لا أقول أقطع] أنّ قوله: وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ يتعلّق بنفس التيمّم خاصّةً، أی أنّ اللّه سبحانه و تعالی فی صدد الإجابة علی الاستفهام الذی قد يتبادر إلی الذهن عن طبيعة الأمر بالتيمّم و علاقة التراب بالطهارة، فيقول:

يطهّركم به. و بناءً علی ذلك يستبعد أن يكون قوله تعالی: يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ عائداً علی قوله فيما سبق فَاطَّهَّرُوا فی باب الغسل و فی باب الوضوء، و هذا يؤيّد أن يكون قوله: يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ إنّما هو فی خصوص التيمّم. فاللّه عزّ و جلّ يريد أن ينبّه الإنسان إلی أنّ مسألة التيمّم لا تتلخّص بالصورة الظاهريّة للتيمّم، بل يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ بذلك.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۱

و فی تتمّة الآية يقول تعالی: وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ فهنا إشارة إلی مسألة التيمّم، فالإتمام لا يمكن أن يتصوّر إلّا إذا كان أصل النعمة موجوداً. فما هو أصل النعمة؟ أصل النعمة الطهارة، سواء بالوضوء أو الغسل، فإذا لم تتحقّق الطهارة بالوضوء و لا بالغسل بالمعنی الذی تصوّره الآية الكريمة، و بالتالی إذا لم تتحقّق أصل النعمة فإنّ التيمم كفيل بإتمام النعمة. محصّلة القول: إنّ هذه المؤيّدات التی ذكرناها بالإضافة إلی القرائن الاخری من قبيل أنّ مسألة التيمّم جاءت فی آخر الآية و تبعها قوله تعالی: مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ تشكّل ظهوراً فی الآية الشريفة علی أنّ قوله: مَا يُرِيدُ اللّهُ تتعلّق بالتيمّم، و حينئذٍ تكون الآية صالحة للاستدلال بها علی قاعدة نفی الحرج. و لكن قد يدّعی البعض أنّ الآية فی ظهورها تشمل الطهارات الثلاث، أو أنّها مجملة من هذه الناحية. و فی هذه الحالة تخرج الآية من كونها دليلًا علی قاعدة الحرج.

الآية الثالثة: [يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ]

اشارة

من الآيات التی استدلّ بها علی هذه القاعدة هی الآية الشريفة فی سورة البقرة الواردة فی سياق الحديث عن مسألة الصوم، حيث يقول سبحانه و تعالی:

وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «۱». فقوله: يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، وردت فی مقام

---

(۱). البقرة: ۱۸۰.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۲

التعليل. و الآية الشّريفة فی البداية تذكر التكليف الشرعی، و هو صوم شهر رمضان، مدّته و طبيعته، ثمّ بعد ذلك تستثنی الآية طائفتين من الناس: أحدهما المريض، و الآخر المسافر، حيث يقول تعالی: وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ، أی علی المريض أن يصوم هذه المدّة المقرّرة فی غير شهر رمضان، و كذا المسافر. و ما نلاحظه هنا هو وجود نوع من التناسب. أو إن شئت فقل نوع من السنخيّة بين الحكم و التعليل، ففی هذه الآية هناك حكمان ثبوتيّان، يخصّ أحدهما غير المريض و غير المسافر فی شهر رمضان،

و الحكم الآخر هو للمريض و المسافر فى غير شهر رمضان، إذن هذان حكمان ثبوتيان ذكرتها الآية، و يعلّل اللّه سبحانه و تعالى ذلك بقوله: وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ هذا التعليل يخصّ جانب النفى، و الذى يستفاد من الحكم الثبوتى الثانى. و كما قلنا فى باب التيمّم من وجود حكمين: أحدهما: عدم وجوب الوضوء و الغسل. و الآخر: وجوب التيمّم. هنا أيضاً يوجد حكمين فى خصوص المريض و المسافر، أحدهما: أنّ المريض و المسافر لا يجب عليهما الصيام فى شهر رمضان. و الآخر: تعيّن الصيام عليهما فى غير شهر رمضان. إذن، الآية كأنّها تدلّ علىٰ أنّ المريض و المسافر لا يجب عليهما الصوم فى شهر رمضان، لأنّ اللّه تعالى قال: وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ فمن البديهى أنّ صوم شهر رمضان بالنسبة للمريض فيه عسر و مشقّة، و كذا الحال بالنسبة للمسافر خصوصاً فى الأزمنة السابقة، ما نريد أن نؤكّد عليه هو أنّ قوله تعالى: وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ يخصّ جانب النفى لا الجانب الإثباتى، لأنّ الجانب الإثباتى لا يتناسب

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۳

مع قوله: وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، و بذلك تكون النتيجة: أنّ اللّه عزّ و جلّ أسقط حكم الصيام فى شهر رمضان على المريض و المسافر، فالعسر سبب فى إسقاط وجوب الصوم، مع ما فى الصوم من أهميّة و خطورة التى تعلم من خلال وجوب الكفّارة التى تترتّب على المكلّف إذا أفطر فى شهر رمضان. و ما نحن بصدد إثباته الآن هو أصل قاعدة نفى الحرج. و بيان المعنىٰ الإجمالى لهذه القاعدة من خلال الاستدلال بهذه الآيات الشريفة، فى قبال من أنكر قاعدة نفى الحرج من الأساس، و أنكر وجودها كأصل فقهى و إسلامى.

هل أنّ العسر مختصّ بالصوم؟

فى هذه الآية طرحت مسألة العسر، و من هنا لقائل أن يقول: لعلّ هذا المعنىٰ يختصّ بالصوم فقط لخصوصيّات موجودة فى الصوم، و لذا فإنّ قاعدة نفى الحرج لا تكون عامّة، و لا يمكن الاستفادة منها فى إثبات المدّعىٰ. و للردّ علىٰ هذه الشّبهة هناك نقول: بأنّ هذا التعبير جاء فى مقام التعليل، و الألف و اللام فى قوله تعالى: وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ تدلّ علىٰ العسر المترتّب إثر وجوب الصوم علىٰ المريض و المسافر، أى أنّ (ال) هنا العهدية، كما أنّه قد يفهم من ظاهر الآية أنّ الألف و اللام هى لبيان الجنس و الماهيّة، فقوله تعالى: وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ يعنى طبيعة العسر، جنس العسر، و بذلك لا يوجد أى مبرّر للقول بأنّ الحكم يختص بالصوم لوحده، فإذا استلزم الصوم العسر يسقط. صحيح أنّ موضوع الآية هو الصوم، لكن لو كنّا نحن و الآية لأمكن استنباط شموليّة القاعدة المذكورة لجميع موارد العسر و الحرج. إذن مسألة العسر هى من العناوين المذكورة فى الآيات و التى يرتفع بها التكليف عن عهدة المكلّف.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۴

الآية الرّابعة [رَبَّنٰا وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَيْنٰا إِصْراً]

اشارة

و الآية الاخرىٰ هى قوله تعالى فى آخر سورة البقرة: رَبَّنٰا وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَيْنٰا إِصْراً كَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنٰا «۱» و استناداً إلىٰ المتون الروائية فإنّ اللّه سبحانه و تعالى يحكى فى هذه الآية جملة من الأدعية التى دعا بها رسول اللّه صلى الله عليه و آله ربّه ليلة المعراج و توجد هناك رواية فى هذا الباب قد نتطرّق إليها فى بحثنا الروائى، و مجمل القول إنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله دعا اللّه سبحانه و تعالى بهذا الدعاء: رَبَّنٰا وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَيْنٰا إِصْراً كَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنٰا و يفهم من قوله هذا أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله طلب من اللّه سبحانه و تعالى أن يمنّ علىٰ امّته بمزيّة، و هى أن يرفع عن امّته الإصر الذى حمله علىٰ الامم الماضية. هنا لا

بـدّ و أن نحدّد معنىٰ «الإصـر» بدقّة. المعنىٰ الإجمالی للإصـر هو العبء الثقیل جدّاً و الشّاق. إذن، الرسول الأکرم صـلی الله علیه و آله یـدعو اللّه عزّ و جـلّ بأن یرفع هـذه العبّ الثقیل عنه و عن امّته، و ورد فی الرّوایات نماذج و صور متعـدّدة عن طبیعـة التکالیف الشاقّة التی کانت علىٰ الامم السالفـة و التی دفعها اللّه سـبحانه و تعالی عن هـذه الامّـة رحمـة منه و امتناناً. و منها الروایة المأثورة عن الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله حیث یقول: «جعلت لی الأرض مسجداً و طهوراً» «۲». و لقائل أن یقول: ما هی المزیّة التی منّ اللّه بها علىٰ رسوله و علی امّته فی هذا الحدیث الشریف؟ و الجواب: إنّ قول الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله: «جعلت لی الأرض مسجداً» یعنی أنّ کلّ الأرض جعلت محلّاً للعبادة، و إن کانت هناک أفضلیّة فی بعض الأماکن علىٰ

---

(۱). البقرة: ۲۸۶.

(۲). صحیح البخاری ج ۱، الصفحة ۹۱، باب التیمّم.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۵

غیرها، فالمساجد أفضل من غیرها من الأمکنة، و المساجد نفسها تتفاوت من حیث الأفضلیة، و المشاهد المشرفة أیضاً لها أفضلیتها، إلّا أنّه لا یشترط فی صـحّة الصـلاة أن تؤدّیٰ فی المسـجد، مع أنّ الوارد فی الرّوایات أنّ الامم السالفـة کانت لها أماکن مخصّـصة للعبادة بحیث لو أنّهم أرادوا أن یعبدوا اللّه عزّ و جلّ خارج هذه الأماکن لما صحّت عبادتهم. لذا کان البعض منهم یضطر أن یقطع المسافات الشاسـعة للوصول إلىٰ هـذه البقـاع المخصّـصة للعبـادة بغیـة أن یحرز جـانب الصـحّة فی عبادته. و فی المقابل نجـد أنّ الأرض جعلت لرسول اللّه صـلی الله علیه و آله مسـجداً. لذلک جاز للمسـلم أن یقیم الصلاة فی أیّ مکان شاء، فکلّ مکان یصدق علیه اسم الأرض، یصـلح لأن یکون مسـجداً و کذا الحال بالنسبة لطهوریّة الأرض، حیث أنّ التیمّم هو من المزایا التی امتازت بها هذه الامّة المرحومة. و کان العنوان العامّ الذی یفید التیمم هو أنّ «التراب أحد الطهورین». أمّا فی الامم السالفة فلا یوجد شـیء من هذا القبیل. فمن التکالیف الشاقّة التی کانت مفروضة علىٰ الامم السابقة هو أنّهم إذا أصابت أجسامهم نجاسة، و خاصّة إذا کانت النجاسة بولًا فلا یطهرون إلّا إذا اقتطعـوا تلـک القطعـة المتنجسـة من الجسم بالمقـاریض «۱». و ظـاهر عبـارة الروایـة یتعیّن من خلالهـا قصّ الجلـد بـالمقراض بالقـدر المتنجّس حتّی یطهر. أمّـا بالنسـبة للُامّـة الإسـلامیة فقـد جعـل اللّه الماء مطهراً، بحیث إذا تنجّس المکلّف من أعلىٰ رأسه إلىٰ أخمص قدمیه فبإمکانه أن یتطهّر بالماء. و تذکر الروایة بعض الواجبات و التکالیف التی قد تبدو بعضها شدیدة

---

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۶

الغرابـة، و الآیـة الکریمة: رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا تؤیّد هذا المعنىٰ. و کما أشـرنا سابقاً فی خصوص دعـاء إبراهیم و إسـماعیل علیهما السـلام، فـإن اللّه عزّ شـأنه عنـد ما یحکی دعاء أحـد الأنبیاء ثمّ یسـکت، فهـذا یعنی، أن الـدّعاء قد استجیب، و إلّا لکـان من غیر المنـاسب نقل هـذا الـدعاء، و مع نقله و عـدم إجابته یتحتّم علىٰ اللّه عزّ و جلّ أن یردّ بالنفی علیه. إذن، المنظور فی الآیة لیس مجرّد دعاء الرسول، و إنّما دعاء یستتبعه استجابة.

و هنا کلمة «إِصْراً» جاءت فی سیاق النفی، و هی تفید العموم، أی: لا تحمّلنا أیّ إصر فی أیّ من التکالیف. إذن الآیة تطرح معنیً عامّاً و کلیّاً.

الاستدلال بصدر الآیة و بیان المراد من «الوسع»

بعد ذلک تأتی فقرة جدیدة من الدعاء و هی قوله تعالی: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ، و المتتبع لسیاق الآیة یجد أنّ هناک ارتباطاً خاصّاً بین صدر الآیة:

لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها و بین الفقرة من الدعاء، و هی رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ و قد عدّ المحقّق النراقی رحمه الله فی کتابه العوائد قوله: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها من الأدلّة التی یستدلّ بها علی قاعدة نفی الحرج، و أنّها دلیل مستقل عن هذا المضمار، و تبعه فی ذلک المحقّق البجنوردی رحمه الله فی کتابه «القواعد الفقهیة». و الآن لنری هل هی کذلک، أم لا؟ هنا لا بدّ أن نبحث المسألة من جهتین: الجهة الاولی: هو أنّنا نعلم مسبقاً أنّ القدرة العقلیّة تعتبر شرطاً عقلیاً فی تعیّن التکلیف بالنسبة للإنسان، فلو أمر رجلٌ ابنه بالقیام بعمل لا یقدر علی إنجازه بالمرّة، لاستقبح العقلاء منه ذلک. لأنّ العقل یقرّر هذه الحقیقة، و هی أنّه لا معنی أن تأمر

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۷

و تنهی أو تزجر شخصاً لا حول و لا قوّة له علی القیام بعمل معیّن أو ترکه. و هذا أمرٌ بیّن و واضح، و فی باب الاصول هناک بحث بحثه سیّدنا الأستاذ الأعظم الإمام- مدّ ظلّه العالی- و بحثناه أیضاً تبعاً للسیّد الاستاذ، و مفاده أنّ التکالیف العامّیة هل یشترط فیها القدرة؟ و أمّا کون العجز عن القیام بالتکلیف هل هو معذّر، أم لا؟ فهذا بحث آخر. المسألة هی: أنّ التکلیف حتّی لو کان تکلیفاً غیر عامّ، فإنّه یشترط فیه القدرة علی أدائه، فإذا لم تتوفّر القدرة، یفقد التکلیف معناه، و السیّد الإمام- مدّ ظلّه العالی- یری هذا المعنی. بعد أنّ اتّضح لنا هذا المعنی، ننتقل إلی الآیة الشریفة: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها هل المقصود من الآیة هو القدرة العقلیّة؟ نستبعد ذلک، لأنّ ظاهر قوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها فی مقام الامتنان علی کافّة المکلّفین فی جمیع الملل و الأدیان. فالآیة لا تقول: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها فی هذه الامّة و فی هذه الشریعة، بل معناها أنّ المکلّف یکلّف بقدر وسعه دائماً. و کما أنّ الظّلم ممتنع الصدور منه تعالی، کذلک تکلیف الإنسان بما لا یطاق.

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۸

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

رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ بعد بیان مسألة الحرج و مسألة الإصر؟ و من جهة اخری لا یمکن أن تطرح مسألة القدرة العقلیّة و عدّها فی هذا الخصوص، لأنّها لا تشکّل دلیلًا محکماً لوجود معنی جدید یقع برزخاً بین الحرج و عدم القدرة الفعلیّة، أو فقل درجة تتوسّط بینهما. و سأذکر العنوان الذی یدخل هذا المعنی فی إطاره، کما سأذکر الشواهد التی تؤیّده فیما بعد. و الآن نتساءل هل یمکن أن

نستفید من نفس الآیة علی أنّ قوله تعالی: مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ و کذا کلمة وُسْعَهٰا التی طرحت فی صدر الآیة، لا یدلّان علی مسألة الحرج، بدلیل أنّ هذه الفقرة من الدعاء رَبَّنٰا وَ لاٰ تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً بعیدة عن مفهوم الحرج؟ هذا من جهة. و من جهة اخری فإنّ الدعاء: رَبَّنٰا وَ لاٰ تُحَمِّلْنٰا مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ غیر ناظر

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۹

إلی مسألة عدم القدرة، لأنّه کما قلنا سابقاً- إذا عدم المکلّف القدرة علی القیام بالتکلیف سقط التکلیف، و لا داعی حینئذ للدعاء، و أمّا قوله: لاٰ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا فهذا فی مقام الامتنان. و هناک نقطة اخری لا بدّ من الإشارة إلیها، و هی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله بعد أن قال فی دعائه: رَبَّنٰا وَ لاٰ تُحَمِّلْنٰا مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ لم یقل بعده «کما حملته علی الذین من قبلنا» کما قالها فی دعائه بخصوص الإصر. و الظاهر أنّ الدعاء رَبَّنٰا وَ لاٰ تُحَمِّلْنٰا مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ یدخل ضمن قوله تعالی: لاٰ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا و حیث یقرّر حقیقة عامّة تشمل کافّة الأدیان و الملل و المذاهب. إذن، ما هو ذاک المعنی الذی قد یکون هو الصحیح و الذی عبرنا عنه بأنّه برزخ بین الحرج و بین مسألة القدرة العقلیة؟ إنّه عبارة عن القدرة العرفیّة، أی القدرة علی القیام بالعمل أو عدم القدرة بالمنظور العرفی. فقد یوجد هناک عملٌ لا یستحیل علی الإنسان فعله عقلًا. و لکنّ العرف یری ذلک العمل من المستحیلات. و هذا یشبه تماماً الموارد التی یختلف فیها حکم العرف عن حکم العقل، و الشواهد فی هذا المجال کثیرة و واضحة. و لقائل أن یقول: لما ذا اخترت هذا المعنی؟ الجواب: إنّکم تلاحظون أنّ کل مسألة قائمة علی الدلیل یجب أن یرجع فیها إلی العرف؛ فمثلًا إذا قام الدلیل علی أنّ الدم نجسٌ، فهذا یعنی أنّ کلّ ما یراه العرف دماً یکون نجساً. و إذا قال الدلیل: إنّ البول نجس، فمعناه أنّ ما یراه العرف بولًا یکون نجساً. و لمّا کانت کلّ من کلمتی: «الوسع، و عدم الطاقة» قد اخذتا بنظر الاعتبار فی الدلیل، إذن فالعرف هو الذی یحدّد معنی الوسع. و عدم الطاقة. إنّ العرف إذا أراد أن یفسّر قوله تعالی: وَ لاٰ تُحَمِّلْنٰا مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ و معنی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۰

الوسع، فإنّه یشرحه من وجهة نظره، لا من وجهة نظر العقل و هذا هو الصحیح.

لأنّ معنی الوسع فی قوله: لاٰ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا یجب أن یرجع فیه إلی العرف. و کذلک بالنسبة إلی تحدید دلالة قوله: مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ لا بدّ من الرّجوع إلی العرف، و للعرف ملاکاته الخاصّة فی تحدید معنی الوسع، و معنی عدم الطاقة و التی قد لا تتفق مع ملاکات العقل. و بناءً علی ذلک یتقوّم معنی الآیة، و تأخذ الآیة نسقها الصحیح. و مع الأخذ بنظر الاعتبار السیاق الطبیعی للآیة علی ضوء المعنی الذی قررناه یتضح أن ما أشرنا إلیه- و هو أنّه قوله تعالی: لاٰ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا جاء فی مقام الامتنان- صحیح جدّاً، کما أنّ قوله: رَبَّنٰا وَ لاٰ تُحَمِّلْنٰا مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ أیضاً کدعاء صحیح هو الآخر. و من جهة اخری لا یبقی أیّ مبرّر لأن نربط مفهوم الوسع و عدم الطاقة بمسألة الإصر و الحرج، أی أنّه لیس من الأدلّة التی یستدلّ بها علی قاعدة لا حرج. بناءً علی ذلک، فإنّ ما ورد فی الحدیث الشریف «رفع عن امّتی ما لا یطیقون» هو من باب الامتنان، و یدلّ علی نفس المعنی هذا، و إلّا لو کان المقصود من قوله «ما لا یطیقون» هو ما لا یطیقون عقلًا، لما بقی معنی للحدیث، أی لا معنی لأن یمنّ اللّه علی الامّة الإسلامیة خاصّة بأن یرفع عنها ما هو خارج عن تکلیفها، و ما لم یؤمر به فی أیّ من الأدیان أو المذاهب. محصّلة القول: إنّ هذه الفقرة من الآیة: لاٰ یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَهٰا و التی استدلّ بها بعض العلماء علی قاعدة نفی الحرج، لا تصلح لأن یستدلّ بها علی هذه القاعدة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۱

الروایات الدالّة علی القاعدة

اشارة

هناک روایات کثیرة فی قاعدة نفی الحرج یمکن أن یستشهد بها فی هذا الباب.

و قیل: إنّ هـذه الروایات فی هذا المجال فیها تواتر معنوی. و یقصد بالتواتر المعنوی هو طرح مسألة نفی الحرج بتعابیر و ألفاظ مختلفة فی هـذه الروایات، و المرحوم المیرزا الآشتیانی قـدس سره صاحب الحاشیة الموسّعة علی الرّسائل المسـمّاة ب (بحر الفوائـد) یدّعی التواتر المعنوی فی الروایات. المیرزا الآشتیانی قـدس سره من تلامیـذ المحقق الشّـیخ الأنصاری قدس سره المتفوقین، و قد عثرنا علی رسالة مختصـرة منه رحمه الله فی قاعدة نفی الحرج کتبها بقلمه الشـریف، و بعد أن یسـتعرض سـماحته الروایات، یدّعی أنّ فیها تواتراً معنویّاً. و لا تسـتبعد أن تکون المسألة بهذه الکیفیة و إن لم تکن هناک حاجة لاستشـعار هذا التواتر، لأنّه من بین هذا العدد الکبیر من الروایـات، هنـاک الکـثیر من الروایـات الصـحیحة و المعتبرة، و روایـة واحـدة منهـا کافیـة للاسـتدلال، فضـلًا عن الروایـات الصـحیحة المتعدّدة، فکیف إذا وصلت إلی حدّ التواتر؟ و من الجدیر بنا أن نبحث هنا بعض هذه الروایات.

الروایة الأولی [صحیحة فضیل بن یسار]

هناک روایة یرویها صاحب الوسائل «فی أبواب الماء المضاف، الباب التاسع، الحدیث الخامس» هذه الروایة صحیحة السند عن فضیل بن یسار عن أبی عبد اللّه علیه السـلام: فی الرجل الجنب یغتسل فینتزح من الماء فی الإناء؟ فقال علیه السـلام: «لا بأس، ما جعل علیکم فی الدین من حرج» «۱».

---

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۲

هنـا لاـ بـدّ من الإشـارة إلی أنّنـا فی تعاملنـا مع الروایـات أحیاناً لا ننظر فی مورد الروایات، و لکن ننظر إلی حکم الإمام، فإذا قال علیه السـلام: لا بأس، کما فی هـذا الروایة، ثمّ علّلها بقوله تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فهذا یکفی لأن یکون دلیلًا علی قاعدة نفی الحرج، و بناءً علی ذلک نستنتج أنّ قوله: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یدلّ علی نفی البأس فی موارد الحرج، و یدلّ علی رفع الإلزام فی موارد الحرج. و لکن بالنسـبة لمورد الروایة قد لا نحتاج أن نبحث مورد الروایة المسوقة فی مقام الاسـتدلال علی قاعدة نفی الحرج، علماً بأنّ ملاحظة مورد الروایة قد یکون مؤثّراً فی بعض الفروع التی سـتطرح فیما بعد- إن شاء اللّه- و لکن بالنسبة لأصل القاعدة، فلا ضرورة فی مناقشة موارد الروایات. و لکن وضوح معنی الروایة أمرٌ مهم، و بناءً علی ذلک فمن الأفضل أن ندقّق فی سؤال الراوی و نری مـا هی الموارد الـذی حکم الإمام بنفی البأس عنها. و ما هو الإشـکال الـذی حصل فی ذهن الراوی، و الـذی أراد الإمام حلّه بأن قال له: «لا بأس». و نشـیر إلی عنصـر التدقیق فی أصل نقل الروایات، حیث کان للمرحوم السیّد البروجردی- أعلی اللّه مقامه- باعٌ کبیر فی هـذا المجال، فقـد ذکرت الروایـة بنفسـها فی الباب التاسع بعنوان الحدیث الأوّل، و الراوی هو فضـیل بن یسار، مع وجود اختلاـف فی السؤال، فبـدل من قوله «ینتزح منه الماء» رویت هناک (ینتزح من الأرض فی الإناء)، فالروایـة واحـدة، و الروای هو نفسـه فضـیل بن یسار. و هذه من ضـمن الإشـکالات المهمّة الموجّهة إلی صاحب الوسائل قدس سره، فکثیراً ما حکم بتعدّد الروایات، و هنا عرض روایتین: إحـداهما بعنوان الحـدیث الأـوّل، و الآخر تحت عنوان الحـدیث الخامس، فی حین أنّ الراوی واحـد، و هو فضـیل بن یسار،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۳

و السؤال واحـد، کمـا أنّ الجواب واحـد أیضـاً سوی أنّه ورد فی إحـداهما «ینتزح من المـاء فی الإنـاء». و فی الاخری «من الأرض فی الإناء». و هذا یعنی أنّ الروایتین فی الأصل روایة واحدة، لکن الذین نقلوا من فضـیل رواة کثیرون، و لذلک اختلفوا فی النقل. و هنا لا بـدّ أن نبحث فی عبـارة الروایـة للاختلاـف الموجود فی النقـل، فمرّة ورد «ینتزح من الإنـاء» و الاخری «ینتزح من الأرض فی الإناء». و

یمکن أن نشرح الروایة بصورتین: إحداهما: أنّ الشخص فی حال غسل الجنابة إذا انتزح شیء من ماء الغسل فی إناء الماء الذی یرید أن یکمل به غسله، أو یرید أن یدّخر فیه الماء لیغسل به غسل الجنابة فیما بعد. هنا یوجد احتمالان فی المسألة: الاحتمال الأوّل: هناک مسألة فی کتاب الطهارة مفادها: أنّ ماء الوضوء و الغسل یجب أن لا یکون مستعملًا فی رفع الحدث، یعنی إذا اغتسل الجنب و کان جسمه طاهراً. فتجمع ماء الغسل فی حوض، فهل یجوز لغیره أن یغتسل به؟ هنا الماء طاهر، لکنّه استعمل فی رفع الحدث الأکبر، و لذلک فلا یجوز للغیر أن یغتسل به. أو یتوضّأ، و من هنا قد تکون الشبهة التی طرأت علی ذهن السائل هی: إذا کان الجنب یغتسل فوقعت بعض قطرات ماء الغسل فی إناء الماء [هنا کلمة الانتزاح تعنی قلیلًا من الماء] و استعملت هذه القطرات فی إتمام الغسل، فهل هناک ثمّة إشکال فی الغسل، و هل الغسل باطل، أو لا؟ فیجیب الإمام علیه السلام بقوله «لا بأس»، أی أنّ وقوع قطرات من ماء الغسل فی الإناء و استعماله فی إتمام الغسل لا یقدح بصحّة الغسل. ثمّ یعلّل علیه السلام قوله هذا بالآیة الکریمة «مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ». هذا هو الاحتمال الأوّل الذی یمکن أن تحمل علیه الروایة. الاحتمال الثانی: هو أنّ الجنب قد یکون جسمه طاهراً کلّه، و قد یکون فیه

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۴

شیء من النجاسة. و لمّا کان جسم الجنب فی أغلب الأحیان فیه شیء من النجاسة، من هنا یأتی السّؤال، و هو أنّ الماء لاقی جسم الجنب فتنجّس، ثمّ انتزح هذا القسم من الماء فی الإناء، لسقوط بعض قطرات الماء المتنجّس فی الإناء الذی یستعمل للغسل، فما هو الحکم الشرعی هنا؟ فیجیب الإمام علیه السلام «لا بأس» و یعلّل جوابه بقوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. ثانیهما: و الآن لنری ما الذی یعنیه السائل من سؤاله علی ضوء النقل الآخر للروایة أی بناءً علی القول بأنّ الماء ینتزح من الأرض فی الإناء. فالظاهر من السؤال أنّ السائل شکّ فی نجاسة الأرض بلحاظ أنّ إنساناً جنباً یغسل علی هذه الأرض، و لذلک یحتمل أن تلاقی قطرات الماء هذه الأرض المشکوک فی نجاستها، ثمّ تسقط بعد ذلک فی الإناء. و السؤال هو: کیف نتعامل مع هذا الاحتمال؟ فیجیب الإمام علیه السلام، لا بأس، مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. إذن بناءً علی النقلین، یوجد هناک ثلاث احتمالات: الأوّل: احتمال أنّ الماء قد استعمل فی رفع الحدث الأکبر. الثانی: احتمال أن یکون جسم الجنب نجساً. الثالث: احتمال نجاسة الأرض و ملاقاة الماء لها. فهل یمکن أن یجیب الإمام علیه السلام علی هذه الاحتمالات الثلاثة ب «لا بأس»، و یعلّل جوابه بالآیة الکریمة وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ؟ فی حین أنّ بعض هذه الاحتمالات لا تحتمل أن یجاب علیها ب «لا بأس». و فی البعض الآخر یمکن أن یکون الجواب هو «لا بأس» لکن تعلیل الجواب بالآیة «وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» غیر واضح. أمّا بالنسبة للاحتمال الأوّل و هو سؤال الراوی عمّا إذا وقع شیء من ماء الغسل فی الإناء، هنا الجواب ب «لا بأس» صحیح، و لکنّ التعلیل بقوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۵

عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ غیر واضح و فیه إبهام، لأنّ قطرات الماء بعد سقوطها فی الإناء تستهلک فیه، و إذا استهلکت عندئذٍ لا یصدق أنّه غسل بماءٍ استعمل فی رفع الحدث الأکبر. إذن، لو لم تکن هناک قاعدة لا حرج فی الإسلام، و لو فرضنا عدم وجود الآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فی هذا الحال إذا سقطت عدّة قطرات من ماء الغسل فی إناء الماء، فهل یبطل الغسل بماء الإناء، و لما ذا؟ فإذا قیل: نعم لا یجوز الغسل، لأنّه ماء استعمل فی رفع الحدث الأکبر، فیجاب: إنّ قطرات الماء هذه قد استهلکت فی ماء الإناء، و استعمال الماء الموجود فی الإناء لا یسمّی استخدام الماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر. أمّا الاحتمال الثانی، و هو أنّ الروایة ناظرة إلی تلک النجاسة التی غالباً تکون علی جسم الجنب. ففیه: أنّ عدم التصریح بوجود النجاسة علی الجسم یبعّد هذا الاحتمال.

و المبعد الآخر لهذا الاحتمال، هو أنّ المجنب یلزم علیه أن یُطهّر جسمه قبل أن یغتسل، فی حین أنّ الروایة تفرض أنّ رجلًا جنباً یغتسل، فما المقصود من عبارة یغتسل؟ هل المقصود أنّه یرید أن یغتسل لتشمل ما قبل الغسل، أی تطهیر الجسم؟ و إذا کان المقصود

من عبارة «یغتسل» هو عملیّة الغسل بحدّ ذاتها، حینئذٍ یفترض أنّه طهّر جسمه قبل الغسل. و نحن نبحث هذا الاحتمال و نناقشه، بالرغم من أنّ هناک مبعّدان لهذا الاحتمال. و بناءً علی هذا الاحتمال فإنّ جسم الجنب نجس، و لذا لو سقط الماء المستعمل لطهارة الجسم فی الإناء الذی یرید أن یغتسل به الجنب، فما الحکم؟ یجیب الإمام علیه السلام بقول «لا بأس» فما هو المراد ب «لا بأس»؟ هل یعنی أنّ قطرات الماء لیست

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۶

نجسة أبداً، أو أنّها نجسة، و لکنّها لا تضرّ بالإناء؟ أیّهما نختار؟. فإذا قلنا: إنّ الإمام علیه السلام یقصد من وراء جوابه المتقدّم أنّ هذه القطرات من الماء غیر نجسة، فما علاقة هذا المعنی بقوله تعالی وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أی إنّنا إذا قلنا بأنّ الغسالة لیست بنجسة فلا داعی للتمسّک بقوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و إذا کان مبنی الإمام علیه السلام أنّ هذه القطرات حال وقوعها فی الإناء نجسة، إلّا أنّها لا تنجّس الإناء، یواجهنا إشکال و هو أنّ الإناء قد تنجّس، فلا معنی لقوله: لا بأس. لأنّ الماء إذا کان قلیلًا تنجّس. فهل تستطیع قاعدة الحرج أن تبیح الغسل بهذا الماء. أو أنّه یتعیّن علیه التیمّم؟ هل یصحّ أن نقول بأنّ الماء إذا تنجّس و لا یوجد ماء غیره، فإنّ مقتضی الآیة مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ سقوط شرط طهارة الماء. و بناءً علی ذلک یجوز الغسل بالماء النجس؟ لا- یقول بذلک أحد و حتّی و لو فرضنا أنّ الماء القلیل لا ینفعل، فإنّ التعلیل بالآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لا محلّ له، و غیر وارد. أمّا إذا قلنا بالاحتمال الثالث، بناءً علی النقل الآخر لروایة فضیل بن یسار فهنا تتلخّص المشکلة فی الأرض، حیث یحتمل أن تکون هی النجسة، ففی هذه الحالة، الجواب ب «لا- بأس» صحیح و وارد فی محلّه. هنا تتحقّق إحدی مصادیق قاعدة الطهارة التی تقضی بالحکم بطهارة کلّ شیء مشکوک فی طهارته، فالأرض مشکوک النجاسة، و لذلک فهی تدخل ضمن قاعدة الطهارة، و یحکم بطهارتها، و یتّضح من خلال ذلک أنّ قاعدة الطهارة هی الأساس لقوله «لا بأس»، و السؤال الآن: کیف یمکن أن نُبرّر استناد الإمام علیه السلام للآیة مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. للإجابة علی هذا السّؤال قد یقال: إنّ الآیة تشکّل الأساس و الأصل فی تبلور

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۷

قاعدة الطهارة، أی أنّ اللّه سبحانه و تعالی جعل قاعدة الطهارة لئلّا یقع المکلّف فی الحرج. و الإشکال الذی یرد علی هذا الجواب هو أنّ لسان قاعدة نفی الحرج لسان النفی، و لیس لسان الإثبات، و أمّا قاعدة الطهارة فلسانها لسان إثبات طهارة کلّ شیء حتّی تعلم بنجاسته، فهل من الصحیح أن نجعل قوله: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و الذی یفید النفی دلیلًا علی مسألة ثبوتیة و هی قاعدة الطهارة؟

و حتّی لو سلّمنا بذلک، فإنّ النتیجة المترتّبة علی هذا الأساس لا تفیدنا شیئاً، حیث سیکون الأساس فی هذا الترابط معلّقاً علی قاعدة الطهارة. و حتّی لو قلنا: إنّ بإمکاننا أن نتمسّک بعمومیّة القاعدة، لکن فیما یخصّ المورد فلا یمکن أن تعود علینا بأیّة فائدة، لأنّ قاعدة الطهارة، تجری هنا. و من المستبعد أن تکون الآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ناظرة إلی قاعدة الطهارة، فقاعدة الطهارة و إن کانت فی الأصل مبتنیة علی أساس التسهیل و علی أساس الشریعة السمحة السهلة، و هذا المعنی بنفسه أی کون الشریعة سمحة و سهلة یُراد له فیما بعد أن یکون من الأدلّة علی قاعدة الحرج، أمّا أن نربط آیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فیما یخصّ هذه الروایة بقاعدة الطهارة، فهذا أمرٌ لا یجوّزه العقل. و علینا أن نعود إلی أوّل نقطة انطلقنا منها، و هی إذا لم نستطع أن نحدّد دلالة الروایة بالشکل الصحیح علی ضوء الاحتمالات التی استعرضناها، و لاحظنا أنّ بعضها غیر صحیح أصلًا، و بعضها الآخر لا یستقیم معها التعلیل بالآیة، نقول: فهل لنا أن نعود إلی نفس المعنی الذی أشرنا إلیه مُسبقاً، فالإمام أجاب ب «لا بأس» و لا ندری کیف یمکننا أن نستفید من هذا الجواب، و هل أنّ قوله علیه السلام: لا بأس، یشکّل أصلًا فیما یخصّ فتوی الفقهاء؟ لا ندری، فما هو معلوم أنّ الإمام علیه السلام نفی البأس

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۸

و علّل ذلک ب مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، و هذا التعلیل العامّ فیما یخصّ نفی البأس دلیل علیٰ وجود قاعدة تسمّیٰ قاعدة نفی الحرج. و دلیل علیٰ أنّ الآیة الکریمة حتّیٰ فی هذه الموارد الجزئیة و الفرعیة أیضاً تأخذ مجراها أینما یوجد هناک مورداً حرجیّاً. و لنا أن نتساءل هنا: هل یمکننا أن نقرّر هذا المعنیٰ حتّیٰ لو لم نطّلع علیٰ المعنیٰ الواقعی للروایة؟ لأنّ الاحتمالات الثلاثة الموجودة فی الروایة لا تخلو من إشکال، و الإشکالات الموجودة فیها هی إشکالات موردیّة، و لکن محور بحثنا لیس فیما یخصّ انفعال الماء القلیل، و لا فی خصوص قاعدة الطهارة. و لا فی الماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر، فإذا قصرنا جهدنا فی بحثنا الروائی علی الموارد و المصادیق، فوجود هذه الاحتمالات لا تسمح لنا أن نرجّح أو أن نستظهر، و لکنّنا فی غنیً عن کلّ هذه الموارد، فما نحن بصدده هو أن نتوصّل إلیٰ قاعدة نفی الحرج من خلال هذه الروایة بغضّ النظر عن خصوصیّة الموارد، و بناءً علیٰ ذلک فإنّ النتیجة التی نتوصّل إلیها فی هذه الروایة الصحیحة هی: إنّ الحکم بعدم البأس فی الاستدلال بالآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یکفی بالنسبة لنا فی ما نحن فیه، و إن کان یُراد لتلک الروایات فی مواقع اخریٰ أن نبحث جزئیات و موارد الروایة بما فیها من اشکالات تتعلّق ببحثنا هذا، فلعلّه لا یوجد هناک أیُّ اشکال کما هو الحال فی غیره.

الروایة الثانیة: [الروایة المعروفة الواردة فی أبواب الوضوء، نقلًا عن الشیخ الطوسی قدس سره]

اشارة

من الروایات التی استدلّ بها هی الروایة المعروفة الواردة فی أبواب الوضوء، نقلًا عن الشیخ الطوسی قدس سره بسنده، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: عثرت فانقطع

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۹

ظفری، فجعلت علیٰ إصبعی مرارة، فکیف أصنع بالوضوء؟ قال: یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه عزّ و جلّ، قال اللّه تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ امسح علیه «۱».

سند الروایة

سند الشیخ صحیح باستثناء الراوی الأخیر و هو عبد الأعلیٰ مولیٰ آل سام.

فأغلب الرجالیین باستثناء الکشّی رحمه الله لا یوثّقون المولیٰ عبد الأعلیٰ مولیٰ آل سام هذا توثیقاً جیّداً. و المرحوم الکشّی رحمه الله، عند ما یصل الحدیث إلیه یروی روایة فی مدحه، و الروایة ینقلها عن لسانه و هی أنّ عبد الأعلیٰ قال: قلت لأبی عبد اللّه: إنّ الناس یعیبون علیّ بالکلام، و أنا اکلّم الناس. فقال علیه السلام: «أما مثلک من یقع ثمّ یطیر فنعم، و أمّا من یقع ثمّ لا یطیر فلا» «۲». و یفهم من الروایة أنّ عبد الأعلیٰ آل سام کان ضلیعاً فی علم الکلام، و إذا کبا علیٰ الأرض فسرعان ما ینهض و یطیر، و لکن قد یستشکل علیٰ هذه الروایة أنّ الراوی لها هو عبد الأعلیٰ المولیٰ آل سام نفسه، لذا روایته هذه لیست حجّة. و من ضمن الرواة فی سند هذه الروایة التی یذکرها الشیخ الطوسی رحمه الله هو ابن محبوب، و هو من أصحاب الإجماع الذی أجمعت العصابة علیٰ تصحیح ما یصحّ عنه، و یصل عدد العصابة هذه إلیٰ ثمانیة عشر شخصاً، یتوزّعون علیٰ طبقات مختلفة و أزمنة متفاوتة، و یتمیّز أصحاب الإجماع بخصوصیّة، و هی: أنّ الرّوایة إذا وصلت إلیهم صحیحة، حینئذٍ لا حاجة إلیٰ التأمّل لا فی وثاقة هؤلاء، و لا فی الرواة الذین یروون

عنهم. أی أنّ أحدهم إذا روی عن الإمام علیه السلام بصورة مباشرة

---

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

(۲). اختیار معرفة الرجال- ص ۳۱۹- رقم ۵۷۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۰

فهو حجّة، حتّی و لو کان بینه و بین الإمام علیه السلام وسیط واحد أو عدّة وسائط، فلا داعی لإعمال الدّقة و النظر فی الوسیط و الوسائط، و یکفی فی ذلک أنّ السند یصل مثلًا إلی ابن محبوب، فإذا صحّ السند بالنسبة إلی من سبق ابن محبوب، فلا داعی بعد ذلک إلی التأمّل فیه أو فیمن یروی هو عنهم. و من ضمن الذین یروی عنهم ابن محبوب فی هذا السند هو عبد الأعلی، و إذا أردنا توضیح معنی ما یقال عادة فی خصوص أحد الرواة، أو مجموعة من الرواة من أنهم معقد الإجماع، فمعنی ذلک أنّ العصابة أجمعت علی تصحیح ما یصحّ عن الجماعة، فیلزم ذلک أن نعتبر هذه الروایة صحیحة السند بلحاظ أنّ ابن محبوب فی سند هذه الروایة، و سند الروایة إلی أن یصل إلی ابن محبوب صحیح أیضاً، و من ابن محبوب فصاعداً لا یحتاج إلی تفحّص. أمّا إذا لم نلتزم بهذا المعنی، باعتبار أنّ ما ورد فی کتاب رجال الکشّی فی خصوص من أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عنهم لا یفیدنا أکثر من أنّ هؤلاء متّفقٌ علی وثاقتهم، بخلاف بقیة الرواة، حیث إنّ وثاقتهم غیر محرزة، و قد یؤیّد البعض وثاقتهم، و البعض الآخر یختار الصمت إزاءهم، أو یکونوا مختلفٌ فیهم، أمّا فی خصوص أصحاب الإجماع، فلا أحد یشکّ فی وثاقتهم. إذن معنی «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن جماعة» هو أنّ الروایة إذا وصلت صحیحة إلی أصحاب الإجماع فعلیکم أن لا تشکّوا فیهم، لأنّهم قد احرزت وثاقتهم، إذا التزمنا بهذا المعنی لأصحاب الإجماع، یلزم أن تکون روایة عبد الأعلی مولی آل سام غیر صحیحة بالضرورة، حتّی و لو کان ابن محبوب و الذی یُعدّ من أصحاب الإجماع من ضمن سند الروایة. و من هنا تتّضح لدینا نظریّتان، و ظهر لی من خلال التحقیق أنّ القول الأوّل هو الأصوب، أو فقل: هو أکثر شهرةً من القول الأوّل، أی أنّ میزة أصحاب

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۱

الإجماع لا تقتصر علی أنفسهم فحسب، بل إنّ من ینقل عنهم أیضاً یمتازون بممیزاتهم، یعنی أنّ روایاتهم تکون صحیحة.

البحث فی دلالة الروایة

هذه الروایة تمتاز عن بقیة الروایات الاخری بمیزة، و هی أنّ الإمام علیه السلام یصرّح علی أنّه مع وجود الآیة و هو قوله تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لم تکن هناک حاجة للسؤال، و کان علیک أیّها السائل أن تستعین بکتاب اللّه فی التوصّل إلی حکم هذه المسألة. و هذا ما لم نشهده فی الروایات الاخری، فقد یرد استشهاد فی غیرها من الروایات بقول اللّه تبارک و تعالی، و لکن لیس بالدرجة التی یفقد بوجودها السؤال معناه. و هذا یکشف عن أنّ الآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فیها معنیً عرفیّاً واسعاً لا یحتاج إلی تفسیر، و أنّ معناها بدرجة من الوضوح و الظهور بحیث إنّ الإنسان إذا التفت إلی هذا المعنی، یمکنه أن یستخرج أحکاماً لمصادیق الحرج هذه بنفسه. نتیجة القول: إنّ هذه الروایة صالحة للاستدلال بغضّ النظر عن سندها، و کما قلت، فإنّ دلالة هذه الروایة هی علی موردها. و هناک عدَّة ملاحظات فیما یخصّ جوانب الروایة، إحدی هذه الملاحظات هی أنّ الإمام علیه السلام بعد أن قرأ قول اللّه تبارک و تعالی، قال امسح علیها، أی امسح علی الجبیرة، و السؤال هنا: هل هذا الحکم الإثباتی استفید من قوله تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أو أنّ الآیة الکریمة- کما سنوضّح ذلک إن شاء اللّه- ترید أن تنفی الإلزام أو الوجوب أو التحریم، و لکن نفی الآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لا یستفاد منها أمراً لزومیّاً معیّناً، ففی الآیة التی تطرَّقنا إلیها سابقاً مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ

عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ قلنا: إنّ هذه الآية لا علاقة لها

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۲

بإيجاب التيمم، إنّما لها مدخلية فى نفى وجوب الوضوء، فمن لم يجد ماءً لا يجب عليه الوضوء لقوله تعالى: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ و هنا لا بدّ أن نتصور معنىً مشابهاً لذلك المعنىً، أى أنّ هذا الشخص قبل أن ينقطع ظفره كان واجباً عليه أن يمسح علىٰ البشرة، و يقصد بالبشرة نفس الأظفر. و هو جزء من القدم، و بالتالى جزء من الجسم، فمسح البشرة كان واجباً عليه، و الآن حيث انقطع الظفر و ضُمِّد محل الجرح، فإنّ بقاء وجوب المسح على البشرة مستلزم للحرج، من هنا فإنّ الآية مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ تنفى وجوب المسح علىٰ البشرة، و يرتفع بذلك الوجوب الذى كان ثابتاً علىٰ المكلّف قبل أن يعثر. و السؤال هو: بأىّ دليل توجب المسح علىٰ القماش؟ فهل استند فى صدور هذا الحكم إلىٰ آية نفى الحرج، أو أنّ هذا الحكم مبتنٍ علىٰ قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور»؟. بيّن المرحوم الشّيخ الأنصارى- أعلىٰ اللّه مقامه- فى كتاب الرسائل كيفية الاستدلال بآية الحرج مع كون المسح علىٰ الجبيرة أمرٌ لازم، فيقول: لو انقطع الظفر و لم يكن الحكم قد صدر فى هذه المسألة بعد، لكان المسح علىٰ المكلّف أمراً واجباً.

و فى المسح يوجد هناك لحاظان: أحدهما: إمرار اليد علىٰ المحلّ. و الآخر: هو أن يكون للمحلّ بشرة، أى أن تمر اليد علىٰ البشرة مباشرةً، ثمّ يقول: و الآن حين انقطع الظفر، فأىٌّ من هذين الحكمين اللزوميين- لزوم إمرار اليد على المحلّ و لزوم كون المحلّ هى البشرة- هو من باب الحرج، و باعتقادنا فإنّ الحرج يكمُن فى اللحاظ الثانى، و هو مباشرة البشرة، و وقوع اليد علىٰ البشرة يستلزم الحرج، أمّا أصل إمرار اليد على المحلّ بغضّ النظر عن إمرار اليد على البشرة لا يكون حكماً حرجيّاً، و لا يكون إلزاماً موجباً للوقوع فى الحرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۳

إذن، فى الحقيقة نحن لسنا بحاجة إلىٰ قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) و ما شابهها، فنفس المسح الاختيارى ينحلّ إلىٰ حكمين لزوميّين، و أحد هذين الحكمين اللزوميين يوجب الحرج، و تدخل فى الآية: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يقول مباشرة: (امسح عليه، أى علىٰ المرارة) من باب أنّ المسح علىٰ المرارة يتحقّق معه شرط إمرار اليد. و قد أشكل البعض على الشيخ بأنّه ليس بمقدورنا أن نحلّل الحكم بلزوم المسح إلىٰ حكمين عرضيين، فإمرار اليد إنّما هو مقدّمة للمسح علىٰ البشرة، و صحيح أنّهما حُكمان، أحدهما يعتبر مقدّمة للآخر، فإذا رفعت الآية الكريمة ذا المقدّمة، فإنّ وجوب المقدّمة يرتفع لوحده، لأنّه معلّق بشكل كامل علىٰ وجوب ذى المقدّمة، و لأنّ وجوبها تبع لوجوب ما كانت مقدّمة لأجله. و لكن هذا الإشكال غير صحيح، لأنّه كما لاحظنا فى باب الوضوء بالنسبة للأعضاء التى يجب غسلها كالوجه و اليدين، لا يشترط فى غسلها آلة خاصّة، حيث يصح للمكلّف أن لا يستخدم يدهُ عند الوضوء، كأن يصبّ الماء علىٰ وجهه بواسطة إناء، و كذلك علىٰ اليد اليمنىٰ و اليد اليسرىٰ، فلا مانع من ذلك، لأنّه يشترط فى الغسل غسل الوجه، و لكن بأىّ طريقة تتحقّق عملية الغسل، فهذا غير مهمّ، فيمكنه أن يتوضّأ وضوءاً ارتماسياً، و لكن فى غسل الوجه عليه أن يبدأ من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، و أن يراعى الترتيب، و أن يغطس يديه من الأعلىٰ إلىٰ الأسفل، فالمهمّ فى الوضوء غسل الوجه و الكفّين بأىّ شكل كان. أمّا بالنسبة للمسح، فهل المراد هو إيجاد رطوبة على الرجل، أو أنّ حقيقة المسح و مفهومه هو نفس إمرار اليد، فبالنسبة للوضوء توجد هناك قرينة علىٰ أنّ إمرار اليد له مدخلية فى ماهيّة المسح، إذ لا معنىً لأن نقول: إنّ الإمرار باليد هو مقدّمة وقوع الرطوبة علىٰ بشرة الرجل أو علىٰ بشرة الرأس، و من هنا نلخص إلىٰ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۴

القول بأنّ إمرار اليد نفسه له أصالة و موضوعيّة، و الشرط فى المسح أن تكون يدك مرطوبة. إذن نعود و نؤكّد بأنّه لا يصحّ أن نقول بأنّ إمرار اليد هو مقدّمة فى باب المسح، لأنّ هذا المعنىً لا يلائم مع حقيقة المسح، و لا يلائم مع قوله تعالى:

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ لأنّ نفس عمليّة إمرار اليد لها مدخليّة فى ماهيّة المسح، بخلاف ماهية الغسل و الذى يتحقق بغسل

المحلّ بأیّ نحو کان. إذن هناک فرق بین المسح و بین الغسل، و لیس بمقدورنا أن نفرض موضوع إمرار الید مقدّمة فی باب المسح، أی أنّ الغرض لیس إیصال رطوبة من الوضوء إلیٰ الرأس و إلی الرجلین، و إنّما الهدف هو تحقّق عنوان المسح، و من هنا یتّضح صحّة بیان المرحوم الشیخ الأنصاری قدس سره فی هذا الخصوص حیث یقول: إنّ الآیة:

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ یستفاد منها حکمان لزومیان. أحدهما: إمرار الید، و یستفاد هذا المعنیٰ من الروایات و القرائن الخارجیّة. و الثانی: أنّ ذاک المحل یجب أن یکون علیٰ بشرة، کأن یکون بشرة الرأس و بشرة الرجلین. إذن بعد أن أصبح قید البشرة مستلزماً للحرج، لانقطاع الظفر و وجود المرارة علیٰ المحلّ حیث لا یمکن أن نرفع المرارة- قطعة الضماد و الدواء الموضوع علیٰ محلّ الحرج- فإنّ هذا القید ینتفی بواسطة الآیة الکریمة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، و أمّا أصل قوله تعالی «امْسَحُوا» فیما یخصّ الوضوء الذی تتحقّق فیه حقیقة المسح و هی إمرار الید فهو أمرٌ باق. و الإشکال الآخر الذی یشکل به علیٰ هذه الروایة و یحتاج إلیٰ بحث و مناقشة، هو أنّ المسح علیٰ الرجلین یختلف عن المسح علیٰ الرأس، فبالنسبة للمسح علیٰ الرأس لا یلزم الاستیعاب، لا طولًا و لا عرضاً، و یکفی فی ذلک أن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۵

یصدق مسمّیٰ المسح، أمّا بالنسبة لمسح الرجل تقول الآیة: وَ أَرْجُلَکُمْ. فهنا أَرْجُلَکُمْ معطوفة علیٰ الجار و المجرور، أیّ أنّ حرف الجرّ و هو «الباء» لم یدخل علیٰ کلمة «أَرْجُلَکُمْ» و کما قلنا فإنّ المسح علیٰ الرجل یختلف عن المسح علیٰ الرأس فی استیعاب تمام الرجل طولًا عند المسح، و لا یکفی أن یمسح المکلّف علیٰ ظفره، و الاستیعاب عند المسح طولًا یتحقّق بأن یمسح إلیٰ الکعبین، أمّا بالنسبة للاستیعاب فی المسح عرضاً فهو غیر لازم و إن کان مستحبّاً، فالمکلّف علیه أن یمسح من رأس أحد أظافره- و لنفرض أظفر الأصبع الإبهام- إلیٰ الکعبین لیتحقّق الاستیعاب الطولی و أمّا بالنسبة لبقیّة الأظافر فلا یلزم أن یمسح علیها. و الإشکال هو: أنّ عبد الأعلیٰ لمّا قال: انقطع ظفری، فهل یقصد جمیع أظافر رجله؟ الواقع أنّ ظهور الروایة لا یعطی هذا المعنیٰ، أضف إلیٰ ذلک أنّ الإنسان عند ما یعثر و یسقط علیٰ الأرض، قد ینقطع له ظفر واحد أو ظفرین، لا- کلّ أظافره، و بعد أن انقطع ظفرٌ أو ظفران من رجله و وضع علیه المرارة، لما ذا أمرهُ الإمام علیه السلام بأن یمسح علیٰ المرارة و لم یأمره بأن یمسح علیٰ بقیة أظافره؟ فإنّ المسح بالنسبة لبقیّة الأظافر یمکن أن یتحقّق بتمام معناه، کما أنّه لا یشکل علیٰ المکلّف أیّ نوع من الحرج، فإذا قلنا بأنّ الروایة تشیر إلیٰ انقطاع جمیع أظافر الرجل ممّا أدّیٰ أن تضمد المنطقة کلّها، فهذا خلاف الظاهر، مضافاً إلیٰ ذلک أنّ العثرة و السقوط علیٰ الأرض عادة لا تستوجب ذلک، و إذا قلنا بأنّ ظاهر الروایة یدلّ علیٰ أنّ بعض أظافر رجله قد انقطعت و لیس کلّها، فالحکم الشرعی هو أن یمسح علیٰ بقیّة أظافره، و هو بوسعه أن یفعل ذلک، و لیس فیه أیّ نوع من الحرج. قد یقال فی مقام الجواب: إن الرّوایة غیر ناظرة إلیٰ أظفار الرجل، بل موضوعها هو أظفار الید، حیث یلزم فی غسل الید استیعاب تمام الأجزاء من المرفق و حتّی أطراف الأصابع، أی أنّ فی قول الإمام علیه السلام «امسح علیه»

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۶

استبدل حکمان. أحدهما: الغسل حیث استبدل بالمسح. و الآخر: هو البشرة، حیث استبدلت بالجبیرة، فهنا تمّت إلغاء حکمین شرعیین نظراً للحرج: الغسل، و لزوم کون الغسل علیٰ البشرة، لأنّه بعد أن نضع الضماد فإنّ غسل هذا الضماد تبعاً لوجوب غسل الید یستلزم الحرج، لذلک یتبدّل الغسل إلیٰ المسح و البشرة إلیٰ الجبیرة. و لکن هذا التغییر للروایة یحوی الکثیر من المبعّدات: أوّلها: أنّ التعثّر إنّما یتعلّق بالرجل لا- بالید. ثانیاً: السؤال لم یتضمّن أیّة إشارة إلیٰ هذا المعنیٰ، و کان لازماً علیٰ المجیب علیٰ الأقلّ أن یقول بأنّ الروایة فیها إطلاق، لا أن و یحملها علیٰ خصوص ظفر الید. و ثالثاً: یظهر من قول الإمام علیه السلام «امسح علیه» أنّه علیه السلام لا یرید أن یحدث تبدیلًا فی الحکم، فکلمة «علیه» فیها دلالة کبیرة علیٰ أن یکون المسح علیٰ المرارة بدلًا من المسح علیٰ البشرة، أمّا أن تتضمن الرّوایة علیٰ تغیّر حکمین، أحدهما: حلول المسح بدلًا من الغسل، و الثانی: أن تکون المرارة محلّاً للمسح بدلًا عن البشرة، فهذا

مستبعد، و بالتالی فإنّ حمل الروایة علیٰ أنّها ناظرة إلیٰ ظفر الید غیر صحیح و مستبعد جدّاً. قد یقال: ما هو الخلل فی هذا المعنیٰ؟ أو لیس أنّ الفقه یقرُّ هذه المسألة و هی أنه إذا جُرحت الید، فإنّ الوضوء حینئذٍ یسمّیٰ بوضوء الجبیرة، و یمسح علیٰ الجبیرة؟ فنقول: هذا صحیح، لکن لا علاقة له بهذه الروایة، لأنّ الروایة تقول: یُعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه، فبالنسبة لظفر الید إذا انقطع و وضعت علیه مرارة، فإنّ ما یعرف فی هذه الحالة من کتاب اللّه هو أنّ غسل هذه البشرة غیر واجب، لأنّه

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۷

حرج و عسرٌ، أمّا أن یحلّ المسح محلّ الغسل، فهذا ما لا نستطیع أن نعرفه من کتاب اللّه، فلولا هذه الروایة، و کنّا نحن و آیة الوضوء، و آیة نفی الحرج، و انقطع ظفر یدنا و وضعنا علیه مرارة بحیث کان من الصعب أن نزیل المرارة و نغسلها حیث تسبّب لنا نوعاً من الحرج، فهنا الوقوع فی الحرج الحاصل من الغسل معناه أنّ الغسل لیس بواجب، أمّا وجوب المسح، فهذا ما لا نجدهُ فی کتاب اللّه، مهما دقّقنا و أمعنّا النظر. و أقصی ما نجد فی کتاب اللّه تعالی هو أنّ الغسل و المسح حقیقتان مختلفان، و لیس المسح المرتبة النازلة من الغسل، و لذلک عند ما یسأل الفقیه فی باب الوضوء، عن حقیقة الوضوء، فیقول: هو غسلتان و مسحتان، فللمسح ماهیّة و للغسل ماهیة اخریٰ، و لیس المسح من مراتب الغسل، و لمّا کان الغسل یوجب الحرج، حینذاک یرتفع الغسل، أمّا أن یحلّ المسح محلّ الغسل فإنّه یطلب دلیلًا خاصّاً، و نحن قد استفدنا هذا المعنیٰ من الروایات الاخریٰ من غیر روایات الحرج، و من دون أن نجمع بین آیة الوضوء و دلیل نفی الحرج. حیث توجد روایات خاصّة و حکم تعبدیّ خاصّ فیما یخصّ ظفر الید فهنا الغسل یتبدّل إلیٰ المسح، لا أنّ التبدل یعرف من کتاب اللّه، فهذه المسألة لا یمکن أن نعرفها من کتاب اللّه. إذن، بناءً علیٰ قوله: (امسح علیٰ المرارة) لا یبقی هناک أدنیٰ شکّ فی أنّ موضوع السؤال هو أظفار الرجل بالإضافة إلیٰ ما قرأناه فی أوّل الروایة، حیث یقول الراوی: (عثرت) فمن خلال کلمة «عثرت» یتبادر إلیٰ الذهن أنّ المراد هو ظفر الرجل. و هنا لقائل أن یقول: هذا المعنیٰ نحصل علیه من خلال النظرة البدویة، و لا دلیل لدینا یدعم هذا المعنیٰ.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۸

نقول: دلیلنا علیٰ ذلک هو قوله علیه السلام «امسح علیٰ المرارة» فهو قرینة علیٰ أنّ الظفر، ظفر الرجل. إلّا أنه کیف نواجه الإشکال هذا، و هو إذا انقطع ظفر واحد أو اثنین، و وضعت علیٰ المحلّ مرارة، فلما ذا یکون المسح علیٰ المرارة و لا نمسح علیٰ بقیّة الأظفار؟ و فی معرض الرّد علیٰ هذا الإشکال نقول: إنّ علینا أن نحمل الروایة بلحاظ هذه القرینة الخارجیّة علیٰ أنّ أظفار الرجل الواحدة قد انقطعت أثر التعثّر، بحیث لا یمکن للمکلّف أن یمسح علیٰ أیّ أظفر و لا علیٰ بشرة أیّ من الأظافر، و للعمل بالآیة: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ لا بدّ للمکلّف من المسح علیٰ المرارة فی الخارج. و هذه النقطة هامّة و دقیقة تُرشدنا إلیٰ تفسیر الروایة بهذا المعنیٰ. و هنا نورد مؤیّداً آخر علیٰ أنّ المراد هو ظفر الرجل لأظفر الید، و ذلک برفع اشکال آخر یرد علیٰ الروایة، فقد أشکل البعض بأنّ الروایة عند ما تصرّح ب «امسح علیٰ المرارة» فإنّ مورد الروایة هذا لیس فیه خصوصیّة معیّنة، و یلزم عن هذه أمرٌ لا یلتزم به أحدٌ من الناس، فلو کان الإنسان مریضاً، بحیث یضرّ الماء به، فما المانع من أن یتوضّأ علیٰ القمیص، و یمسح علیه، فهل یوجد هناک فقیه یفتی بذلک، یعنی إذا أضرَّ الماء بشخص فلما ذا ینتقل من فرض الوضوء إلیٰ فرض التیمّم، لما ذا لا یتوضّأ علیٰ القمیص کما قال الإمام علیه السلام امسح علیٰ المرارة. هنا أیضاً یکون الفرض أن یمسح علیٰ الید، لأنّه ما الفرق بین أن یمسح علیٰ المرارة و علی القمیص، أ لم یکن حکم الظفر هو وجوب الغسل؟ أ لم یتوجب فی بادئ الأمر غسل البشرة، و قد انتقل الحکم إلیٰ المسح علیٰ المرارة؟ إذن بالنسبة لهذا الفرض، لما ذا لا یصحّ لنا أن نأمر المکلّف بأن یمسح علیٰ القمیص؟ فما الفرق بین المسح علیٰ المرارة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۹

أو المسح علیٰ القمیص؟ و الجواب: هو أنّ قوله علیه السلام «امسح علیٰ المرارة» فسّرت بشکل مغلوط، حیث إنّ الأمر بالمسح علیٰ المرارة لم یکن بالنسبة لظفر الید، فلو کان بخصوص ظفر الید، لکان للإشکال هذا مدخلیّة، لأنّه لا فرق بین أن یقال للمکلّف: «امسح

علیٰ المرارة» أو «امسح علیٰ القمیص»، لأنّ الغسل علیٰ البشرة فیه حرجٌ. إذن یرد هذا الإشکال إذا قلنا بأنّ موضوع الروایة هو أظفار الید، و أمّا إذا أرجعنا قول المعصوم علیه السلام «امسح علیٰ المرارة» إلیٰ ظفر الرجل، فإن عملیّة المسح باقیة بقوّتها، و إنما الّذی یتخصّص به الحرج هو المباشرة و إمرار الید علیٰ البشرة لما فیها من الحرج. و أمّا إذا قرّرنا أنّ قوله علیه السلام «امسح علیٰ المرارة» هو فی خصوص ظفر الرجل، فهل هذا یستلزم أن نقول بالمسح علیٰ القمیص أیضاً؟ فالملاک فی امسح علیٰ المرارة بالنسبة لظفر الرجل و المسح علیٰ القمیص فی غسل الید واحد، أو أنّ فی المسح علیٰ المرارة بدل الظفر هناک حکم واحد قد تغیّر، و هو المسح علیٰ البشرة، أمّا ماهیّة المسح فهی باقیة. و لقائل أن یقول: بغضّ النظر عن الروایة، فإن أیّ شخص إذا انقطع ظفره و وضعت علیه المرارة یکون صدور الحکم بالمسح علی المرارة هو حکم خاصّ، و له روایات خاصّة، و هناک روایات خاصّة فی المسح علیٰ الجبیرة، و هذه الرّوایات الخاصّة لا تفید بأنّ المریض یمکنه أن یمسح علیٰ القمیص، و لکن فی خصوص هذه الروایة، أی روایة عبد الأعلیٰ مولیٰ آل سام یمکننا أن نُسند هذا المعنیٰ إلیها. فالروایة تفید العموم، لأنّها لم تذکر خصوصیّة معیّنة لظفر الید، و إنّما قالت: یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه. و هکذا، فإن روایة عبد الأعلیٰ مولیٰ آل سام و إن لم نستطع أن نحرز جانب

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۰

السند فیها، لکنّها من حیث الدلالة و المعنی روایة واضحة و معتبرة، و تتفرّد هذه الروایة عن غیرها من الروایات بمیزة و هی قول الإمام بأنّه: لا حاجة لمثل هذا السؤال: لأنّکم بإمکانکم أن تستفیدوا هذه المسألة من آیة نفی الحرج، و هذا أبلغ و أرفع درجة من مجرّد استشهاد الإمام بآیة نفی الحرج. و فی هذا المجال توجد هناک عدّة روایات نستشهد بواحدة منها فی خصوص معنیٰ الحرج و التی نحتاج إلیها فیما بعد.

روایة قرب الإسناد

عبد اللّه بن جعفر الحمیری فی کتاب قرب الإسناد- و کتاب قرب الإسناد، کتاب صغیر، و قد طبع هذا الکتاب فی زمن المرحوم السیّد البروجردی قدس سره، و السبب بتسمیته ب «قرب الإسناد» هو أنّ رواته قلیلون- عن مسعدة بن زیاد و هذا الراوی من الثقات. قال مسعدة... عن جعفر عن أبیه عن النّبی الأکرم صلی الله علیه و آله قال: «مما أعطیٰ اللّه أمتی و فضّلهم علیٰ سائر الامم، أعطاهم ثلاث خصال لم یعطهم إلّا نبیّ....» «۱» و فی بعض النسخ وردت العبارة بصورة مغلوطة، و هی: لم یعطها الأنبیاء، و الصحیح: لم یعطها إلّا الأنبیاء، أو لم یعطها إلّا نبیّاً. أحد هذه الخصال هو رفع الحرج، و ذلک أنّ اللّه تبارک و تعالی، کان إذا بعث نبیّاً قال له: اجتهد فی دینک و لا حرج علیک، أیّ أن الاجتهاد یجب أن لا یوقعک فی حرج و مشقّة، و هذه من خصائص الأنبیاء السابقین. و لکن بالنسبة إلیٰ امم هؤلاء الأنبیاء کان هناک حرج فی التکلیف و مشقّة.

---

(۱). قرب الإسناد: ۸۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۱

و کما أشرنا سابقاً فان الآیة الشریفة: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا، تفیدنا أنّ الإصر کان محمّلًا علیٰ الامم السّابقة، و کانت الامم مکلّفة بما فیه الحرج و المشقّة، و قد استعرضنا بعض هذه التکالیف سابقاً. نعود للروایة. یقول الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله فی تتمّة قوله: إنّ اللّه تبارک و تعالی أعطیٰ ذلک أمّتی حیث یقول: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و کما قلنا فإنّ الهدف من استعراض هذه الروایة هو أنّ هذه الروایة تفسّر لنا الآیة حیث یقول الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله فی هذه الروایة «من ضیق» و قول الرسول هذا ناظرٌ إلیٰ الآیة مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یعنی من ضیق، و سنصل فی ما بعد إلیٰ معانی هذه

المفردات، منها كلمة الحرج، و كلمة العسر، و الإصر، و تضاف إلى هذه المفردات كلمة الضيق هذه و التى جاء مفسّرة للآية «مِنْ حَرَجٍ». إذن هذه الرواية لها دلالة تامّة على هذا المعنى، كما أنّها تبيّن الامتنان الإلهى و العناية الرّبانيّة على هذه الامّة حيث رفع عنها الحرج.

الرواية الثالثة: [موثقة أبى بصير]

من الروايات التى تدخل فى هذا المضار، هى الرواية التى ينقلها صاحب الوسائل فى أبواب الماء المطلق، و هى رواية موثّقة يرويها أبو بصير «۱». قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: «إننا نسافر فربّما بُلينا من الغدير من المطر كان إلى جانب القرية» و قوله «بُلينا» بلحاظ العبارة التى تأتى بعدها و هى «فيكون فيه العذرة و يبول فيه الصبى و تبول فيه الدّابة و تروث؟ فقال الإمام الصادق عليه السلام: «إن عرض فى قلبك شىء فقل هكذا، أو فافعل

---

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۲

هكذا، أفرج الماء بيدك ثمّ توضّأ فإنّ الدين ليس بمضيّق، لأن اللّه تبارك و تعالى يقول: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». و لسنا بصدد مورد الرواية و طبيعة السؤال و ما يريده السائل من وراء سؤاله هذا و طبيعة الجواب. فهذه المواضيع تبحث عادة فى كتاب الطهارة و لكن ما نريد أن نبحثه هو قول الإمام عليه السلام: «لأنّ الدين ليس بمضيّق» و استشهد عليه بآية: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. يكفى هذا القدر بالنسبة لنا فى مقام الاستدلال على قاعدة نفى الحرج. أمّا من حيث فهم الرواية و إمكان وضوح عدّة نقاط ترتبط بقاعدة نفى الحرج لا بدّ من مراجعة مورد الرواية و التعرّف على سؤال الراوى؟ فهل يراد بالسؤال أنّ الغدران التى ذكرتها الرواية ليست كرّاً، بل هى ماء قليل، و المسألة التى تبحثها الرّواية هى ملاقاة الماء القليل بالنجاسة؟ و الظاهر أنّ الغدران من حيث المقدار تبلغ الكرّ مع الأخذ بنظر الاعتبار مقدار الغدير، فما ذا يريد السائل بسؤاله؟. فهل كان السائل يحتمل أن الكرّ مثل الماء القليل يتنجّس بمجرد ملاقاة النجاسة؟ و لو لا ذيل الرواية لا يستطيع الإنسان أن يحتمل هذا المعنى. و هنا نتساءل: ما ذا جاء فى نهاية السؤال حيث قال: «تبول الدابة و تروث»؟

و كما تعلمون فإنّ بول روث الدابّة ليس نجساً، فالحصان و الحمار و البقر التى ترد غدير المطر غير نجسة من حيث البول و لا الروث، و لعلّ أبا بصير حكم على بول روث الدابة بالنجاسة نظراً لنجاسة عذرة الإنسان و بول الصبى، و من هنا عطف بول و روث الدابة على عذرة و بول الإنسان و حكم بنجاسة الجميع، و بناءً على ذلك طرح أبو بصير هذا السؤال و هو: هل ينجس ماء الكرّ بملاقاة النجاسة؟ و لو كان هذا المعنى صحيحاً فليس من الصحيح عطف روث و بول الدابّة على

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۳

عذرة الإنسان و بول الصبىّ حيث نشاهد أنّ الإمام عليه السلام قرّر ذلك لأبى بصير، و لم يقل له: إنّه ليس صحيحاً أن نعطف بعضهم على البعض الآخر، لأنّ البعض نجس و البعض الآخر ليس نجساً. و من هنا يمكننا أن نلتمس مسلكاً جديداً فى فهم الرواية، و هو أن ننظر فى إمكانيّة أن يكون الراوى قد قصد شيئاً آخر بسؤاله هذا. أى أنّ أبا بصير لا يريد أن يستفهم هل الماء الكرّ ينجس بملاقاته للنجاسة، أو لا؟ خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ أبا بصير من الرواة المعتمد عليهم، و من المستبعد أن يسأل مثل هذا السؤال، و لو كان السؤال: هل ينجس الماء القليل بالملاقاة، أو لا؟ لقيل: إنّ هذه مسألة فقهية اختلف فيها، أمّا لو تنجّس الماء بملاقاة الكرّ، فحينئذٍ لا يتمكّن الإنسان من تطهير أىّ شىء، إذن من المستبعد جدّاً أن يسأل أبو بصير عن الماء الكرّ هل ينجس بالملاقاة أو لا ينجس. لذا يبدو من الأفضل أن نقول: إنّ سؤاله عن القذارة العرفية، أى هل يمكن للمكلّف أن يتوضّأ بماء الغدير و هو يرى عذرة الإنسان و

روث الدابّة، و یری بامِّ عینه الصبی یتبوّل فیه؟ أی مع وجود مثل هذه القذارة العرفیّة هل یصحّ الوضوء من ماء الغدیر لأجل تحصیل الطهارة؟ و جواب الإمام علیه السلام بقوله: «إن عرض فی قلبک شیء» یشعرنا بأنّ المقصود من السؤال هو هذا المعنی. أی أنّک قد یداخلک شیء فی قلبک من قبیل أنّ هذا الماء قذر و وسخ یحوی علیٰ عذرة الإنسان و روث الدواب. فمع قذارته هل یصلح للوضوء؟ فیقول الإمام علیه السلام: أخرج الماء بیدک حتّیٰ تذهب القذارة و یتجدّد الماء. و السؤال المطروح هنا: هل یحقّ لنا أن نحمل السؤال علیٰ هذا المعنیٰ. أو أن نقول بأنّ الروایة ناظرة إلیٰ انفعال و عدم انفعال الماء الکرّ؟ ثمّ قال الإمام علیه السلام: «ثمّ توضّأ، فإنّ الدین لیس بمضیّق، مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۴

الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» و لکن آیة نفی الحرج هذه التی استشهد بها الإمام علیه السلام یصعب التوفیق بینها و بین المعنیٰ الذی حملنا السؤال علیه، فإنّ ذلک سیؤدّی بنا إلیٰ القول بأنّ آیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و التی یفترض أن تکون محصورة فی دائرة الأحکام الإلزامیة لا تتناسب مع هذا المعنیٰ، لأنّ المستحب یتضمّن جواز المخالفة، کما أنّ المکروه فی ذاته یتضمّن جواز الارتکاب، و بالتالی فإنّ هذه الأحکام الشرعیة لا تتناسب مع آیة الحرج. أقول: إذا أخذنا بهذا المعنیٰ للروایة، فإنّ الآیة ستکون لها مدخلیّة فی ما یخصّ المستحبات و المکروهات، و لکن التزام هذا المعنیٰ أولیٰ من أن نحمل السؤال علیٰ أنّه وارد فی خصوص انفعال ماء الکرّ و عدم انفعاله، و من ثمَّ أفضل من القول بأنّ استشهاد الإمام علیه السلام بالآیة الشریفة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هو من باب أنّ ماء الکرّ لو تنجّس بملاقاة النجاسة لاستلزم الحرج و المشقّة، و لذا جعل اللّٰه سبحانه و تعالی الماء الکرّ لا ینجس بملاقاة النجاسة. إنّ هذا الفهم للروایة و للآیة یغایر ما نُرید أن نستفیده من قاعدة لا حرج فیما بعد، لأنّنا نرید فیما بعد أن نستفید من قاعدة لا حرج مقابل الإطلاقات التی تثبت حکماً ما، و ظاهر هذه الإطلاقات أنّها تثبت الحکم سواء فی الموارد غیر الحرجیّة، أو فی موارد الحرج، إلّا أنّ قاعدة (لا حرج) تدخل کدلیل حاکم و مبیّن تقول: إنّ هذا الدلیل و إن کان یثبت الحکم فی موارد الحرج، إلّا أنّه لا توجد إرادة جدّیة علیٰ ذلک، فالدلیل المطلق یشمل مورد الحرج، أمّا وظیفة قاعدة الحرج تحدید الدلیل، و بالتالی تحدید دائرة الحکم، و من هنا فمن الأفضل أن نحمل الروایة علیٰ ذلک المعنیٰ.

الرّوایة [الرابعة روایة محمد بن أبی نصر]

اشارة

الثّالثة نتطرّق إلیٰ روایة أخریٰ و هی آخر روایة فی هذا الباب، و فیها جانب إضمار

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۵

و یتبیّن بقرینة کلمة «أن أبا جعفر» أنّه هو الإمام هو الصادق علیه السلام، قال: سألته عن الرجل یأتی السوق فیشتری جبّة فراء، لا یدری أ ذکیّة هی أم غیر ذکیّة، أ یُصلی فیها؟ فقال علیه السلام: «نعم، لیس علیکم المسألة، ثمّ یستشهد الإمام علیه السلام بالقول: إنّ أبا جعفر علیه السلام کان یقول: إنّ الخوارج ضیّقوا علیٰ أنفسهم بجهالتهم، إنّ الدین أوسع من ذلک» «۱». الروایة هذه واضحة فی سؤالها، حیث لا یوجد فی السؤال أیّ غموض، و لا مجال للشکّ و الترديد فیها فالسؤال هو عن جبّة فراء اشتراها أحدهم، و یشکّ هل هی نجسة أو طاهرة، فهل له أن یصلّی فیها؟ و یجیبه الإمام علیه السلام: «لا مانع من ذلک، لیس علیکم المسألة، إنّ الدین أوسع من ذلک» لأنّ مقتضیٰ القول أنه لو لا قاعدة الحرج للزم التحقیق، أی لو لم تکن قاعدة الحرج، و لو لم یکن الدین أوسع من ذلک لکان التحقیق أمراً لازماً؟ و السؤال الذی یرد هنا: ما هو الأساس فی لزوم التحقیق؟ هل أنّ لزوم التحقیق نابع من أنّ طهارة الثوب شرط

صحّة الصلاة، و على الإنسان أن يحرز هذا الشرط، إذ أنّ وجود شرط داخل فى الواجب المفروض علىٰ المكلّف يملى عليه أن يتأكّد من تحقّقه، و لا يكفى أن نشكّ فى ذلك، فالشكّ فى الشرط لا يوجب الاكتفاء بما أوتى به مع الشكّ فى المشروط، و من هنا فإنّ الطّهارة شرطٌ لا بدّ من إحرازه، و الإمام يقول: «ليس عليكم المسألة» هذا من جانب. و من جانب آخر فإنّ إحراز الطهارة أمرٌ لازم فى تحقّق الصلاة، فما الأصل الذى حلّ محلّ الشرط فى إحراز الطهارة و على أساسه قال الإمام عليه السلام: ليس عليكم المسألة؟

---

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۶

هل استند الإمام فى هذا إلىٰ قاعدة الطهارة للتخفيف من الكلفة و المشقّة المفروضة علىٰ الناس، و لرفع الحرج و الضيق عن أفراد المجتمع الإسلامى، هل هذا هو ما تعنيه الرواية؟ أ ليس من الواجب إحراز الشرط؟ نقول: إنّ قاعدة الطهارة هى التى أحرزت الشرط، لجريانها هنا، و بعد أن استند عليه السلام إلىٰ قاعدة الطهارة، قال عليه السلام: «ليس عليكم المسألة»، و يمكن أن تعتبر هذا القول تتمّة لقاعدة الطهارة، لأنّ قاعدة الطهارة لو أنّها جرت فى الشبهات الحكمية لكان لا بدّ من الفحص، أمّا فى الشبهات الموضوعية فلا يلزم فيها الفحص. ففى الشبهات الموضوعية إذا شكّ الإنسان فى طهارة ردائه، لا يلزم أن يتفحّص، بل بمجرّد أن يشكّ فى أنّ هذا نجس أو طاهر تجرى قاعدة الطهارة، فهل أنّ كلمة «نعم» تعنى الاستناد إلىٰ قاعدة الطهارة؟ و قوله ليس عليكم المسألة هو تتمّة قاعدة الطهارة؟ و إذا صحّ ذلك فإنّ عبارة «إنّ الدّين أوسع من ذلك» تبيّن الحكمة من قاعدة الطهارة، أى أنّ الإسلام إنّما أقرّ قاعدة الطهارة لرفع الحرج و المشقّة من الناس، و بذلك تكون علاقتها بقاعدة لا حرج غير وثيقة.

الرواية و سوق المسلمين

و بإمكاننا أن نوجّه عبارة «ليس عليكم المسألة» بشكل آخر، و هو أنّ كلّ هذا الكلام هو فى السوق، فقد جاء فى سؤال الراوى كلمة السوق، و الظاهر أنّ المقصود بالسوق فى الرواية هو سوق المسلمين لا غير المسلمين، و من هنا نقول:

بأنّ سوق المسلمين له حجيّته الشرعيّة و إمارته الشرعيّة، و هذا يعنى أنّ قوله عليه السلام:

ليس عليكم المسألة، لأنّه اشترىٰ جبّة فراء من سوق المسلمين، فحتّىٰ لو كان البائع مشكوك فى أمره هل هو مسلم، أو غير مسلم، فلا شىء علىٰ المبتاع، لأنّه اشترىٰ سلعته من سوق المسلمين، و مع كون السوق للمسلمين، فلا حاجة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۷

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

الرواية و ذكاة الحيوان

و هناک احتمال ثالث یمکن علی ضوئه أن نعطی للروایة معنیً أفضل، و أن نستفید منها قاعدة لا حرج أیضاً، و هو أنّ المکلّف هنا قد شکّ فی أنّ هذا الجلد طاهر أو غیر طاهر، و هذا الشکّ نجده عند الشیعة الإمامیّة، أمّا أهل السنّة فهم یرون أنّه حتّی الحیوان غیر المذکّی یطهر بالدباغة. فبناءً علی الاحتمال الثالث فإنّ الرّوایة لا ترید أن تتطرّق إلی السوق، و لا ترید أن تبیّن الحکمة من قاعدة الطهارة، و إنّما قد ترید أن تقول للمکلف: إنّک إذا شککت بأن جبّة الفراء هذه طاهرة أو غیر طاهرة فبالتالی أنت شاکٌّ بین أن یکون هذا الحیوان مذکّی أو غیر مذکّی، و الأصل هنا استصحاب عدم التذکیة، و لا یمکن للمکلّف أن یترک استصحاب عدم التذکیة إلّا إذا تحقّق بنفسه و تیقّن من أنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۸

الحیوان کان مُذکّی. و لو فرضنا أنّ المکلّف تعیّن علیه التحقیق و التفحّص نتیجةً لاستصحاب عدم التذکیة، لاستلزم ذلک الحرج و المشقّة، فمن الصعوبة التحقیق فی هذا الأمر، و ظاهر الروایة یشیر إلی هذا المعنی حیث تقول: «لیس علیکم المسألة» ثمّ یعلّل مقبولیّة هذه بأنّ «الدین لیس بمضیّق» إشارة إلی سماحة الدین وسعته، و لو لم یکن الدین متّسعا لوجبت علی المکلف المسألة. إذن، لو کانت هناک ثمّة مدخلیة لقاعدة الطهارة لانتفی المبرّر لقوله علیه السلام «لیس علیکم المسألة»، و لو کان السوق مأخوذاً بنظر الاعتبار لما بقی هناک وجه لمثل هذا القول أیضاً. و هنا لقائل أن یقول: لما ذا کلّ هذا التأکید علی الصلاة بلا فحص و بدون أن ینتزع المکلّف جبّته؟ فمن الممکن أن لا یسأل و لا یفحص المکلّف، بل ینزع الجُبّة حین حلول وقت الصلاة، فالإشکال فی لبس الجُبّة عند الصلاة فقط، أمّا خارج الصلاة فلا یوجد ثمّة إشکال فی ذلک، و من هنا یتبیّن أنّ الرّوایة تفترض فی نزع الجُبّة الحرج و المشقّة، و کأنّه هناک ضرورة عرفیّة فی لبس الجُبّة عند الصلاة، و إذا قلنا بهذه الضرورة العرفیّة، حینئذٍ یکون أصل الاستصحاب فی عدم التذکیة جاریاً، و مع ذلک لا یجب علی المکلف أن یتحقّق من طهارة اللباس أو نجاسته إذا حملنا الروایة علی هذا المعنی، فإنّ قوله علیه السلام: «إنّ الدین أوسع من ذلک» یکون مناسباً لبحثنا هذا. و لا ارید أن أقول: إنّ الروایة تعنی هذا المعنی حقیقة، و لکن ظهور الروایة یؤیّد هذا المعنی، کما أنّه لیس من المستبعد أن تکون الروایة ناظرة إلی مسألة السوق الإسلامی. أو أن تستند إلی قاعدة الطهارة. و بالتالی هناک ثلاث احتمالات فی هذه الروایة. الاحتمالین الأوّل و الثانی لا یرتبط بنا، أمّا الاحتمال الثالث فهو یتعلّق بما نحن فیه.. هذا آخر ما أوردناه بعنوان الدلیل للقاعدة، و فیما ذکرناه منها غنی و کفایة، و قد ادّعی المحقّق الآشتیانی تواتر الروایات علی القاعدة بالتواتر المعنوی.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۹

دلیل الإجماع علی القاعدة

و قد استدلّ علی نفی الحرج بالإجماع، فقد ادّعی صاحب الفصول تحقّق الإجماع علیه، بل قیل: ادّعی علیه إجماع المسلمین. و لکنّ فیه- مضافاً إلی عدم اعتبار الإجماع المنقول- أنّه حکی عن صاحب الوسائل فی کتاب «الفصول المهمّة» بعد أن ذکر الروایات أنّه قال: إنّ نفی الحرج الذی دلّت علیه الروایات مجملٌ، و القدر المتیقّن منه هو نفی التکلیف بما لا یطاق و بغیر المقدور، و أمّا غیره فجمیع التکالیف الإلهیّة مشتملة علی الحرج و الضیّق، بل التکلیف هو جعل الغیر فی الکلفة و المشقّة «۱». و لا یخفی أنّ التکلیف بما لا یطاق خارج عن مورد البحث فی قاعدة الحرج؛ لأنّه ممتنع عقلًا و لا یمکن حتّی بالنسبة إلی الموالی العرفیّة فضلًا عن الحکیم علی الإطلاق، فلا یکون صاحب الوسائل رحمه الله ممّن قال بنفی الحرج فی مورد البحث علی نحو الموجبة الجزئیّة. و فی مقابلة حکی عن بعض أساتیذ الشیخ الأنصاری رحمه الله أنّه جعل قاعدة الحرج من القواعد المسلّمة العقلیّة، و لذا ادّعی استحالة تخصیصها، لأنّ دلیل العقل غیر قابل للتخصیص. و هناک قول بأنّ القاعدة حکم شرعی لا عقلی، و لکنّها ممّا لم یردّ علیه التخصیص، لوجود خصوصیّة فیها توجب عدم التخصیص. و قول رابع بأنّ القاعدة قد خصّصت فی کثیر من الموارد، و من القائلین بهذا القول الشیخ قدس سره، بل زاد:

إنّ القاعدة المذكورة من جهة ورود التخصيص عليها فی كثير من الموارد بحيث يكون الخارج عن موردها أكثر من الباقی موهونة جدّاً.

---

(۱). الفصول المهمّة ۱: ۶۲۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۰

و بعد فرض وجود هذا الاختلاف فی القاعدة لا معنی لكونها مجمع عليها بحيث كان الإجماع دليلًا مستقلّاً مع قطع النظر عن الكتاب و السنّة، فإنّ حجيّة الإجماع إنّما هی من جهة كشفه عن رأی المعصوم عليه السلام و من المعلوم أنّ مع ذلك الاختلاف لا يكشف عن رأی المعصوم حتّی علی نحو الموجبة الجزئيّة، مع أنّ تحقّق الموجبة الجزئيّة لا يجدی فيما هو المقصود من الاستدلال بالقاعدة فی الموارد المختلفة. هذا ما يردّ عليه أوّلًا. و يردّ عليه ثانياً: أنّ الإجماع علی فرض تحقّقه فی المقام لا يكون تعبّدياً، بل يكون محتمل المدركيّة، لاحتمال استناد المجمعين إلی الأدلّة الموجودة فی المقام.

دليل العقل

و هنا نصل إلی دليل العقل. نری كيف يمكن الاستدلال بدليل العقل فی خصوص قاعدة نفی الحرج؟ لو قلنا: إنّ قاعدة نفی الحرج تشمل حتّی التكليف بما لا يطاق، عندئذٍ يمكننا القول بأنّ العقل له مدخليّة فی قاعدة نفی الحرج علی نحو الموجبة الجزئيّة، و ذلك لأنّ العقل لا يجيز التكليف بما لا يطاق حتّی فی الموالی العرفيين. و أمّا إذا قلنا: إنّ القاعدة لا تشمل التكليف بما لا يطاق استناداً إلی التفسير السابق الذی فسّرنا به الآية الكريمة: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها فستواجهنا ثلاث مسائل، لأنّ التكليف بما لا يطاق ممتنع عقلًا. أی أنّ المكلّف لا يستطيع أن يأتی بالتكليف أبداً. كأن يريد المولی من المكلّف أن يجمع بين الضدين، فی حين أنّ الجمع بين الضدين لا يقرّ به العقل. إذن، هذا التكليف مستحيل عقلًا. أمّا ما يأتی فی المرتبة الأقلّ منها، و يصطلح عليها الامتناع العرفی من الناحية العقلية لا يوجد أیّ دليل و برهان علی امتناعه و لكنّه ممتنع عرفاً. و هذا ما فسّرنا به

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۱

قوله تعالی: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها حين استفدنا من الآية الكريمة بقرينة ذيل الآية من أنّ اللّه تبارك و تعالی لم يكلّف هذه الامّة و لا حتّی الامم السابقة بالامور التی يعتبرها العرف ممّا لا يطاق. إذن، فما تعارف عليه العرف بأنّه لا يطاق هو أيضاً خارج عن قاعدة نفی الحرج. و من هنا إذا أخرجنا هذه المسألة عن دائرة البحث ستواجهنا مسائل من نوع آخر. هذه المسائل ليست ممتنعة، لا عقلًا، و لا عرفاً، لكن فيها مشقّة و كلفة شديدة، نعبّر عنها بالحرج. و سنبحث فيما بعد فی دائرة الحرج سعة و ضيقاً، و سنناقش العناوين التی تطرّقت إليها الآيات و الروايات فی هذا المجال إن شاء اللّه، و نقايس فيما بينها من حيث كون هذه العناوين تدخل فی دائرة واحدة، أو أنّ هناك ثمّة اختلاف و تباين فيما بينها. مجمل القول إنّ هذه القضايا غير ممتنعة، لا عقلًا، و لا عرفاً، بل فيها مشقّة شديدة، كما يشاهد ذلك فی بعض التكاليف، و هذا ما يدخل فی دائرة البحث ضمن قاعدة نفی الحرج.

الاستدلال بموارد التكليف بما لا يطاق

و هنا قد يتساءل البعض: هل بمقدورنا أن نستدلّ بالموارد التی تدخل ضمن عنوان التكليف بما لا يطاق علی هذا القسم فی البحث؟ و بذلك نعطی للمسألة بعداً عقلانياً. هذه المسألة ليست مسألة عقلية، و إنّما هی تعبديّة. و الدليل علی ذلك أن الامم السابقة كان فيها هذا اللون من التكاليف الحرجيّة، و الآية الشريفة تنصّ علی ذلك حين تقول: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا. من التكاليف التی كانت واجبة عليهم، فی حين أنّ هذه التكاليف قد رفعت عن هذه الامّة، إذن، فما يمتنع عادة و عرفاً خارج عن

دائرة بحثنا هذا.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۲

و هنا نسأل: هل من الممكن أن نطرح التكليف بما لا يطاق فی هذا المجال كدليل عقلی؟ من هنا نرد علی المحقّق النّراقی قدس سره- الذی قال فی كتاب «العوائد» من أنّ التكليف بما لا يطاق يدلّ علی نحو الموجبة الجزئيّة علی قاعدة نفی الحرج- بأنّ التكليف بما لا يطاق لا علاقة له بنفی الحرج أبداً، فالاستدلال بالدليل العقلی المذكور تمسّك بالدليل فی غير مورده «۱». و يمكن تصوير دليل العقل بصورة اخری، و هی أن نقول: بأنّ الدليل علی قاعدة نفی الحرج هو أنّنا لو لم نقل بهذه القاعدة، يلزم عن ذلك اختلال النظام الموجود. و لا يمكننا أن نتصوّر بأنّ اللّه سبحانه و تعالی يقرّر بما هو من شأنه الإخلال بالنظام. و هذه المسألة فيها لزوم عقلی متعيّن علی البارى تبارك و تعالی. و فی مقام الردّ علی هذا الاستدلال نسأل: ما ذا يراد باختلال النظام؟ هل عاشت الامم السابقة و التی لم توجد فی زمانها قاعدة نفی الحرج، نوعاً من الاختلال فی النظام؟ و هل أنّ البارى جلّ و علا قد سبّب خللًا فی النظام فی الامم السابقة من خلال عدم طرحه لقاعدة نفی الحرج آنذاك؟ ما هو ذاك الاختلال فی النظام الذی يحدث بسبب عدم القول بقاعدة نفی الحرج؟ مع أنّ هذا الحرج- كما سيبحث فيما بعد إن شاء اللّه- حرج شخصی و ليس حرجاً نوعيّاً. فمثلًا، إذا سبّب الصوم. حتّی مع كونه واجباً متعيّناً علی كافّة الناس.

فالفرد إذا وقع فی حرج بسبب الصوم. يسقط عنه الصوم. فهل من المتصوّر أنّ مثل هذا الحرج الشخصی سيسبب اختلالًا للنظام ما لم

---

(۱). عوائد الأيّام: ۵۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۳

توجد هناك قاعدة نفی الحرج هذه؟ و هل سيؤدّی ذلك إلی التعارض مع الحكم العقلی؟ ليست هنا ارتباط بين نفی الحرج و اختلال النظام، حتّی يكون مستنداً للبعض من خلال ذلك أن يعطی للمسألة صبغة عقليّة أو يجعلها قاعدة عقليّة. نعم، يوجد هناك كلام للبعض فی خصوص هذا النوع من موارد الحرج، لا فيما يخصّ التكليف بما لا يطاق العقلی أو العرفی، مفاده أنّ أحد القواعد العقلية المسلّم بها، هی قاعدة اللطف، و خلاصة القول فی هذه القاعدة هو أنّ علی اللّه تعالی أن يقرّب العبد من نفسه، و يرشده و يهديه إليه، كما أنّه يجب عليه سبحانه و تعالی أن يحذّر العبد من كلّ شیء يبعّده عن ساحته المقدسة. من هنا نقول: إذا كان لدينا قاعدة اللطف، فهل بإمكاننا أن نطبقها بخصوص قاعدة الحرج؟ بأن نقول: إنّ اللّه سبحانه و تعالی لو جعل تكاليفاً حرجيّة حينئذٍ سيتخلی الناس عن هذه التكاليف و سيحاولون التهرّب منها. لأنّ الناس لا يميلون إلی تأدية مثل هذه التكاليف، و بالتالی فإن هذه التكاليف الشّاقة سوف تبعّد الناس عن اللّه تبارك و تعالی. و هذا يتنافی مع قاعدة اللطف. إذ ينبغی أن لا يكون هناك ما من شأنه إبعاد الناس عن ساحة القدسی الإلهيّة. و الجواب علی ذلك يتخلص فی النقاط التالية: الأولی: إنّ التكاليف الحرجية كانت موجودة فی السابق، و لو كانت هذه القاعدة عقليّة فلا يمكن تخصيصها، إذن وجود التكاليف الحرجية فی الامم السابقة دليل قاطع علی عدم وجود قاعدة عقليّة فی هذا المجال. ثانياً: ليست المسألة بالشكل الذی تمّ تصويرها من خلال السؤال، فالأمم السابقة هل كانت مجمعةً علی مخالفة التكاليف الحرجيّة؟ أو أنّ حوزة التكاليف كانت كسائر التكاليف الاخری، تارةً تطاع و تؤدّی، و تارةً اخری تُخالف. فلو أنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۴

التكاليف الحرجيّة كانت تواجه من قبل كافّة النّاس بالمخالفة و العصيان لكان من الممكن أن نقبل الرأی الذی يقول بعقلائيّة قاعدة نفی الحرج. و لكنّنا نشاهد أنّ التكاليف الحرجيّة كسائر التكاليف الاخری، البعض يعمل بها، لأنّه إنسان متعبّد و مقيّد، و البعض الآخر يتركها، لكونه إنسان غير ملتزم و غير متعبّد. فالإنسان غير الملتزم نراه لا يلتزم بأسهل التكاليف الإلهيّة الخالية من أيّة مشقّة. و فی المقابل فإنّ الإنسان الملتزم و المتعبّد نراه مستعدّاً لأن يصوم سبعة عشر ساعة فی طقس حارّ قد تصل فيه الدرجة إلی خمسين درجة

مئویـة. إذن الأساس فی العمل بالتکالیف و عـدم العمل التقوی و الالتزام، لیس إلّا. و من هنا نصل إلی هذه النتیجة، و هی أنّه لا یوجد هناک دلیل عقلی یمکن التعویل علیه فی هـذه المسألـة. و ما یدّعی أن یکون دلیلًا عقلیاً إمّا أن یکون خارجاً عن قاعدة نفی الحرج، و إمّا أن یکون داخلًا فی حوزة قاعـدة نفی الحرج، إلّا أنّه ناقص و غیر تامّ. من هنا نخلص إلی هـذه النتیجـة، و هی أنّ الدلیل علی قاعدة نفی الحرج ینحصر فی خصوص الآیات و الروایات، و أمّا الإجماع و العقل فلا یمکن أن نعتبرهما دلیلان مستقلّان.

العناوین المختلفة للحرج

اشارة

العنـاوین الـتی ذکرت فی مجموع الآیـات و الروایـات هی أربعـة عنـاوین، الحرج، العسـر، الإصـر، الضـیق. و عنوان الضـیق نصّت علیه الروایات خاصّة.

و الآن لنری هل یوجد هناک اختلاف بین هذه العناوین، أو أنّها متساویة فی المفهوم و المعنی أو قل: متقاربة؟ و إذا کان هناک تباین بین هذه العناوین، فما هی کیفیّة هذا

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۵

التبـاین؟ و علی فرض التباین، کیف یکون الحکم؟ فی البدایـة یجب أن نـدقّق فی معانی هـذه العناوین خصوصاً عنوان الحرج، باعتبار أنّ القاعدة عرّفت بهذا العنوان.

العنوان الأوّل: هو عنوان الحرج

اشارة

. عرّف کبـار أهـل اللغـة الحرج بمـا یلی: یقول الجوهری فی کتـاب الصـحاح:- مکـانٌ حرج: أی ضـیّق. فهنـا أوّلًا جعل الحرج صـفة للمکان، ثمّ عرّفه بأن قال عنه: ضـیّق. و فی الحقیقة فإنّ الحرج أساساً یعنی الضـیق کما أنّه فسّره بالإثم أیضاً. حیث یقول الجوهری فی الصـحاح قد یسـتعمل کلمة الحرج بمعنی الإثم. و جاء فی القاموس، الحرج: «المکان الضـیق الکثیر الشجر» و من هنا یمکن أن نستفید من القاموس فائدة جدیدة لم یشـر إلیها فی الصـحاح، و هی أنّ المعنی الأوّل للحرج أخذ فیه المکان. لأنّ عبارة الصـحاح هی الحرج، أی الضـیّق، و أمّا القاموس فقـد عرّف فیها الحرج قائلًا: المکان الضـیّق، الکثیر الشـجر. و فی الحقیقة فإنّ هذا المعنی راجع إلی المعنی الأوّل. لأنّ المکان الذی یکثر فیه الشـجر، یکون ضـیقاً. لأنّ کثرة الشجر تعنی المسافة بین الأشجار متقاربة جدّاً، و بالتالی فهذا یتضمّن حالةً من الضـیق. المعنی الثالث للحرج- الذی ینصّ علیه القاموس- هو الإثم. و هذا المعنی بنفسه قد اشـیر إلیه فی الصحاح، و یضیف ابن الأثیر فی کتاب النهایـة إضافـة جدیدة علی المعنیین المتقدّمین فیقول: إنّ الحرج فی الأصل الضـیق، و یقع علی الإثم و الحرج. إلّا أن المعنی الأصـلی للکلمة هو الضـیق، و أمّا معنی الإثم و الحرام فهو لیس أصـلًا، ثمّ یقول: و قیل: الحرج، أضـیق الضـیق. أی لا مطلق الضیق، بل الضیق الشدید. و محصّله أنّ للضیق عدّة مراتب، أعلی هذه المراتب هی الحرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۶

و ورد فی مجمع البحرین: أنّ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أی ما ضـیّق. و هـذا یعنی أنه فسّـر الحرج بالضـیق. و لکن أری أنّ تفسـیره ب «ما ضـیّق» یستقیم معه معنی الجملة. فیکون معنی الآیة «ما ضیّق بأن یکلّفکم ما لا طاقة لکم به و ما تعجزون علیه» و سبق و أن قلنا: إنّ العجز و عدم الطاقة لیس بمعنی الحرج.

لکن نعود فنقول: إنّ الأسـاس هو أنّه فسّـر الحرج بالضـیق و التضـیّق. بعـد ذلک یورد صاحب مجمع البحرین قولًا یؤیّـد فیه ما جاء فی

کتاب النهایة.

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۷

و بذلک فهو یعطی لکلمة الحرج معنی لا نجده من أیّ من الکتب التی أشرنا إلیها آنفاً. ثمّ یقول: فقیل للضیق حرج- أی أنّ استعمال کلمة الحرج فی معنی الضیق جاء فی رتبة متأخّرة- و للإثم حرج. أمّا استعمال کلمة الحرج فی معنی الإثم فقد ورد فی التفاسیر. و الإثم أحد مصادیق الضیق. لأنّ الإثم یعنی أنّ هناک تقصیر من قبل العبد تجاه المولی، و بعبارة اخری، هناک مؤاخذة علی العبد فی مقابل الباری تعالی، و هذه المؤاخذة تعدّ ضیقاً علی العبد و ضیقاً علی العاصی. و حتّی مع عصیان العبد و تمرده فإنّ الضیق متحقّق. إذن الإثم أیضاً هو من مصادیق الضیق بالشکل الذی أشرنا إلیه. و من جهة اخری هناک بعض الآیات الکریمة التی یستفاد منها بأنّ الحرج بمعنی الضیق کما استفید هذا المعنی من مفردات الراغب هذا. فالآیة الکریمة تنصّ علی ذلک حیث قال تعالی: وَ مَنْ یُرِدْ أَنْ یُضِلَّهُ یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً «۱» هنا کلمة «حَرَجاً» یقصد بها نفس الضیق، و لا یراد بها معنیً آخر. بل یمکن اعتباره نوعاً من الفنّ فی التعبیر، حیث ذکر کلمة «ضَیِّقاً» ابتداءً ثمّ قال «حَرَجاً» فالجمع بینهما فی هذه الآیة یمکن أن نسوقه کدلیل علی أنّ الحرج هو نفس الضیق، و إلّا لا یمکن أن نتصوّر أنّ الآیة تریدأن تخطر فی الذهن معنیین مختلفین. و قد اختلف فی تفسیر الآیة، و خاصّة فی کیفیة: یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً؟

و یمکن تصوّر هذا المعنی بأن نقول: إنّ کلّ من کان علی صراط غیر مستقیم، و علی غیر الإسلام، فإنّه یفتقد الاطمئنان و السکینة، و هذا ما یظهر من قوله تعالی:

أَلا بِذِکْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ «۲» و القلب الذی یفتقد الطمأنینة و السکینة هو قلب

---

(۱). الأنعام: ۱۲۵.

(۲). الرعد: ۲۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۸

یعیش الضیق و الحرج. و طمأنینة القلب لا تحصل إلّا فی ظلّ ذکر اللّه و الاعتقاد به و التوجّه إلیه فی کافّة الامور. و توجد هناک آیتان إذا جمعنا بینهما، یمکن أن نتوصّل من خلال ذلک أنّ الحرج هو بمعنی الضیق، أحدهما قوله تعالی: فَلا یَکُنْ فِی صَدْرِکَ حَرَجٌ مِنْهُ «۱» و کلمة «لا یکن» مثار للبحث، هل أنّها تفید النهی، أو الدعاء، أو ما شابه ذلک؟

و هذا خارج عن دائرة بحثنا. و أمّا ما نحن بصدد بحثه هو أنّ اللّه سبحانه و تعالی یخاطب رسوله من جهة بقوله: فَلا یَکُنْ فِی صَدْرِکَ حَرَجٌ مِنْهُ «۲» و من جهة اخری یقول فی آیة أخری: أَ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ فشرح الصدر هذا فی مقابل ذلک الحرج. فالشرح هو

التوسیع و الإنارة، إذن لو أخذنا الآیتین معاً بنظر الاعتبار، حینئذٍ یمکن أن نستفید من القرآن أیضاً علیٰ أنّ الحرج هو بمعنیٰ الضیق. و هناک آیات اخریٰ فیها کلمة الحرج. من قبیل قوله تعالی: لَیْسَ عَلَی الْأَعْمیٰ حَرَجٌ وَ لٰا عَلَی الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لٰا عَلَی الْمَرِیضِ حَرَجٌ «۳»*. و قد فسّر البعض «الحرج» هنا بالإثم، أی لیس علیٰ المریض إثم، و لیس علیٰ الأعمیٰ إثم. فی حین أنّه لا داعی لأن نفسّر الحرج بالإثم. فلو قلنا فی خصوص هذه الآیات أنّ الحرج یعنی الضیق، فیلزم عن ذلک أنّ نفس قوله تعالی: وَ لٰا عَلَی الْمَرِیضِ حَرَجٌ* بأنّ المریض و المجنون لا ضیق علیهما، و لا یناط بها ما من شأنه أن یشکّل صعباً علیهما. لأنّ کلٌ یتحمّل بقدره. فالأعرج لکونه أعرج ینبغی أن نلاحظ ما هو ضیق بالنسبة إلیه و ما هو لیس بضیق. و من هنا یتّضح أنّ قوله

---

(۱). الأعراف: ۲.

(۲). الانشراح: ۲.

(۳). سورة النور: ۶۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۹

تعالی: وَ لٰا عَلَی الْأَعْرَجِ حَرَجٌ* بمعنیٰ أنّ الأعرج بما هو أعرج لا ضیق علیه، و کما قلنا فقد فسّروا الحرج هنا بالإثم. و هو من مصادیق الضیق أیضاً. و لا داعی أن نفسّر هذه الآیات بالإثم. بل یکفی فی ذلک أن نفسّر الحرج بالضیق، لانّه معنیٰ عام للحرج الذی صرّح به القرآن الکریم.

الاستدلال بالرّوایات

و یمکن الاستدلال علیٰ ما قلناه بالروایات التی سبق و إن استعرضناها. منها الروایة التی استشهد فیها المعصوم بالآیة الکریمة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ثمّ فسّرها مباشرة بأن قال علیه السلام: أی من ضیق. و هناک روایة اخریٰ لم تفسّر الآیة، لکن یمکن أنّ نستفید منها ذلک المعنیٰ بقرینة استشهاد الامام علیه السلام بالآیة، فقد جاء فی روایة أبی بصیر أنّ الإمام علیه السلام قال مستطرداً: فإنّ الدین لیس بمضیّق و قد قال اللّه تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، فقوله: إنّ الدین لیس بمضیّق، و استشهاده بالآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هو دلیل علیٰ أنّ الحرج فی هذه الآیة بمعنیٰ الضیق. و ذلک لأنّ قوله علیه السلام: «إن الدین لیس بمضیّق»، إنّما یستند إلیٰ الآیة الکریمة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. إذن، أقوال اللّغویین، و الروایات، و القرآن الکریم کما فی قوله تعالی: یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً جمیعها تشیر إلیٰ أن الحرج یعنی الضیق. فلا مجال للشکّ فی أنّ الحرج هو تعبیر آخر للضیق.

الحرج و الإصر

أحد العناوین التی ورد فی القرآن الکریم، هو عنوان الإصر. کما فی قوله

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۰

تعالی: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا «۱» فما هو معنیٰ الاصر؟ یقول صاحب الصحاح فی معنیٰ الاصر: اصره حبسه، أی أنّ الإصر بمعنیٰ الحبس. و یقول أیضاً فی معنیٰ الإصر: و أصرت الشیء إصراً کسرته. ثمّ یقول:

و الإصر العهد، و الإصر الذنب، و الإصر الثقل. و یقول صاحب النهایة: الإصر الإثم و العقوبة، و أصله من الضیق و الحبس. و یرجعه إلیٰ الضیق، و یتّضح من أقوال اللغویین أنّ لفظ الإصر نوعاً ما یستعمل بمعنیٰ الحبس، و فی الحقیقة الحبس یستلزم الضیق و الشدّة. و لذلک أخذ فی الإصر معنیٰ الحبس، و قوله فی الصحاح:

و أصله من الضیق و الحبس، فیه إشارة إلیٰ أنّ الإصر یعود فی معناه إلیٰ الضیق. و جاء فی القاموس: الإصر بالکسر، العهد. إذن ما هی

خصوصیّة العهد؟

نقول: إنّ العهد بموجب العقل یستلزم الوفاء. أی أنّه یواجه الإنسان ضغطاً و ضیقاً.

فالإنسان إذا لم یکن قد تعهد بشیء، فهو حرّ، و لا یوجد هناک ضیق و لا ضغوطات مسلّطة علیه. و لکنّه إذا أبرم عهداً معیّناً، حینئذٍ سیعیش ضیقاً معیّناً. و من هنا یتّضح لدینا أنّ العهد لمّا کان مستلزماً لشیء من الضیق و الضغط، لذلک عبّر عنه بالإصر. و یصدق هذا القول فی خصوص الذنب أیضاً، فالذنب یجعل الإنسان فی ضیق و شدّة. أمّا الثقل، فتارةً یلحظ به نفس مسمّی الثقل، و اخری یلحظ ما یلزم عن الثقل، و هو الضیق، إذن، فالملاک واحد و هو الضیق. و یستعمل الإصر لمعنی العهد و الدین و الثقل، إلّا أنّه عادة ما یستعمل الإصر بمعنی الحبس. یقول الراغب فی

---

(۱). البقرة: ۲۸۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۱

المفردات: الإصر عقد الشیء و حبسه بقهره. أی أنه یسلب الاختیار علی الشیء. و من البدیهی أنّ مثل هذا العقد أو الحبس یستلزم الضیق. ثمّ یقول: و المأصر و المأصد کلاهما بمعنی حبس السفینة، أی العمل علی ربط فیها السفینة بالقرب من السواحل. فالمحبس هو المکان الذی تعاق فیها حرکة السفینة، و یضیّق علیها بأن لا تعطی مجالًا لأن تمیل إلی هنا و هناک. بعد ذلک یورد الراغب قوله تعالی: وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ «۱» فیقول: إصرهم أی الامور التی تثبتهم و تقیّدهم عن الجزاء و الوصول إلی الثواب، ثمّ یقول: و علی ذلک- أی علی نفس المعنی- الآیة الکریمة: وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً. و ورد فی مجمع البحرین: أنّ أصل الإصر الضیق و الحبس، و إنّما ذکر الحبس لاشتماله علی معنی الضیق. یقال أصّره بإصره، إذا ضیّق علیه و حبسه. یقال للثقل إصراً لأنّه یأصر صاحبه عن الحرکة، أی ما یمنع الإنسان عن الحرکة و یجعله فی ضیق، ثمّ یقول: إنّ قوله تعالی: وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ هو مثل لثقل تکلیفهم، التکلیف الذی کان علیهم و الذی کان علی الامم قبلهم. فهذه التکالیف کانت ثقیلة بالنسبة إلیهم و کانت تسبّب لهم ضیقاً و شدّة. و لذلک کان من برکات رسول اللّه صلی الله علیه و آله علی الامّة الإسلامیة أن یضع عنهم إصرهم. و ما لاحظناه هنا هو أنّ الإصر فی الحقیقة معناه الضیّق. إذن نحن لم نتوصل بعد إلی الفرق بین العناوین الثلاثة: الضیق، و الحرج، و الإصر. فالحرج فسّر بالضیق. و الإصر أیضاً و إن کان قد أخذ فیه معنی الحبس، إلّا أنه استعمل بهذا المعنی لکونه یفید معنی الضیق.

و أمّا العنوان الأخیر، و هو عنوان العسر،

اشارة

فقد ورد فی الآیة الکریمة: یُرِیدُ اللّهُ

---

(۱). الأعراف: ۱۵۷.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۲

بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ «۱» جاء فی النهایة: أنّه ضدّ الیسر، و هو الضیق و الشّدة و الصعوبة، و کما هو واضح فإنّ هذه المعانی الثلاثة تعطی معنی واحد عبّر عنه بتعابیر شتّی. و ورد فی القاموس: العسر بالضم ضدّ الیسر، و تعسّر علیه الأمر، و تعاسر و استعسر، اشتدّ و التوی، الشّدة و الالتواء هو تعبیر آخر عن الضیق، بدلیل أنّ صاحب النهایة أورد الضیق و الشدّة معاً، و فی القاموس قال: اشتدّ و التوی و یومٌ عسر، أی شدیدٌ أو شومٌ. إنّما جاء بالشؤم بلحاظ ما یرافقه من شدّة. فالشؤم عادةً یلازمه مصیبة ما و شدّة عبر عنها بالعسر.

و هنا نری أنّ هـذا العنوان هو الآخر یرادف الضـیق. و ورد فی المفردات- و هو برأیی من أدقّ الکتب اللغویة-: أعسـر فلان، أی ضاق فلان، و تعاسـرا لقوم طلبوا تعسـیر الأمر. و یوم عسـیر یتعصّب فیه الأمر. ثمّ بعد أن أتی بلفظ یتعصّب. قال بعدها مباشرةً: ضاق: تعصّب فیه الأمر، من هنا نجد أنّ صاحب النهایة اسـتعمل الضـیق و الشدّة و الصعوبة التی عبر عنها فی المفردات بالقول «یتعصّب فیه الأمر» فی ردیف واحد. إذن، فما یفهم من اللغة أنّ عنوان الحرج، و عنوان الإصـر، و عنوان العسـر کلّها بمعنی واحد، و هو الضـیق، و الضـیق هو الرتبـة العلیـا من الصـعوبة و الشـدّة و مـا شابه ذلک. و کما لاحظتم فی ما سـبق فإنّ هناک جملـة من الروایات فسّـرت الحرج فی الآیة الکریمة بالضیق. لکن المحقّق النّراقی قدس سره فی کتابه «العوائد» یری أنّ العسر فی قوله تعالی:

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

---

(۱). البقرة: ۱۸۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۳

و الخصوص المطلق، و کلّ ضیق یمکن أن نقول عنه أنّه عسر، و لکنّ کلّ عسر لا ینطبق علیه أنه ضیق. و هناک مصادیق فی العسر، لا ینطبق علیها الضیق، ثمّ یورد عدّة أمثلة فی هذا المجال «۱»، فیقول: لو أنّ مولی من الموالی کان له عبد، و أجبر هذا المولی عبده علی تناول دواء کریه. و لنفرض أن هـذا الدواء کریه بدرجة أنه لا یوجد هناک انسان یرغب فی تناوله. هنا یتحقّق عنوان العسـر، فیقال: إنّ المولی أجبر العبـد علی القیـام بعمـل شاقّ. و لکن فی نفس الوقت، لا یعبّر عنه بأنه ضـیّق علیه، فلا یقال: إنّ المولی ضـیق علیه بسـبب شرب هـذا الدواء. و مثال آخر: لو فرضـنا أن هناک شـخصاً یقوی علی حمل مائة کیلوغرام من الثقل، و لیس بمقدوره أن یحمل أکثر من هـذا الثقـل، فلو اعطی لهـذا الشـخص حمولـة بوزن تسـعین کیلو علی أن یحملها مسافـة فرسـخ واحـد. هـذا العمل علی حـدّ تعبیر المرحوم النّراقی قدس سره هو عملٌ شاقّ. و لکن لو تکرّر هذا العمل منه، بأن یقال له:

علیک أن تحمل هـذا القـدر من الثقل إلی المکان الفلانی یومیّاً. هـذا التکرار للعمل یبدّل حالة العسـر الذی کان علیها إلی ضـیق. هنا یقال عنه: إنّ الأمر قـد ضـیّق علیه. من هنا یتضـح لـدینا أنّ هناک فرق بین العسـر و الضـیق. ما هو الملاک الـذی اسـتند علیه فی هـذا المثـال؟ هـل هو اللغـة أم العرف؟ فـإذا کـان الملاـک فی الاختلاـف المفروض هو اللغـة، فهـذا ما أجبنا عنه فی خلال نقلنا لآراء کبار اللغویین. حیث لاحظنا أنّ الراغب فی مفرداته یصـرّح بأنّ قوله: أعسر فلان، نحو أضاق، أی مثل أضاق فلان. و هنا لا یقصد أنّ هناک مماثلـة أدبیّـة و لغویـة. إنّما هـذه المماثلـة هی مماثلة معنویّة. فقوله: أعسـر فلان نحو أضاق، أی مثل أضاق فی المعنی، یعنی أنّ معنی أعسر هو نفس معنی أضاق، فلو کان الملاک هو اللغة، فإنّ تتبّع أقوال

---

(۱). عوائد الأیام: ۶۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۴

اللغویین و التدقیق فی تعبیراتهم یؤکّد لنا أنّه لا یوجد هناک فرق بین العسر و الضیق، و العسر لا یکون أعمّ من الضیق.

معنی العسر فی العرف العامّ

إذا قلتم أنّ الملاک فی ذلک هو العرف العامّ، ففی حال مخالفة العرف العامّ للّغة، ینبغی أن نحمل ألفاظ الکتاب و السـنّة علی العرف العامّ، بـدلیل أن النّاس هم المخاطبون، و أن الحـدیث إنّما یـدور مع الناس. بناءً علی ذلک، إذا حصل هناک اختلاف بین اللغـة و بین العرف، أی بین الفهم اللغـوی و الفهم العرفی، فالملاـک هـو العرف. و العرف العـامّ فی خصوص هـذا المورد یری أن العسـر أعمّ من الضـیق. و فی معرض الرّد علی هذا الاسـتدلال نشـیر إلی نقطتین هامتین: النقطة الأولی: إن التعبیر بالیسـر و العسر فی الآیة الشّریفة جاء

فی سیاق الحدیث عن الصوم. حین ابتدأت الآیة بالکلام عن الصوم و هو قوله تعالی: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ، و ورد فی تتمة الآیة: وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ «۱» و قلنا سابقاً فی تفسیر هذه الآیة، أنّ قوله یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ إنّما هو لبیان الحکم الإثباتی، أی الجانب الإثباتی فی الآیة، و أمّا قوله وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ فهو بیان لجانب النفی الذی یتضمّنه الحکم الشرعی. بعبارة أوضح: إنّه إشارة إلی المریض و المسافر، و أنّ اللّه سبحانه و تعالی أراد أن یعلّل عدم إیجابه للصوم فی شهر رمضان علی المریض و المسافر بأن قال:

وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ، و أمّا قوله: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ فهل المقصود منه أن

---

(۱). البقرة: ۱۸۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۵

یکون علّة لتعیّن وجوب الصوم فی شهر رمضان علی غیر المریض و المسافر. أو أنّه علّة فی وجوب الصوم فی عدّة أیّام اخر علی المریض و المسافر، أو أنّه یمکن أن یکون تعلیلًا للموردین معاً، أو أنّ الصحیح هو أن نقول بأنّ هذا القسم من الآیة:

وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ لا علاقة له بأصل الصوم، و إنّما سیقت العبارة للتأکید علی فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ. و نلاحظ أنّ الآیة بعد أن صرّحت بأنّ المریض و المسافر علیهما أن یصوما فی وقت آخر، قالت: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ. فالآیة الکریمة ربطت بین الیسر و بین وجوب الصوم فی الأیام الاخر. و سواء قلنا بأنّ قوله تعالی: وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ناظرة إلی وجوب الصوم مطلقاً فی رمضان لغیر المریض و المسافر، و فی غیر رمضان للمریض و المسافر، أو أنّ العبارة جاءت فی خصوص وجوب الصوم علی المریض و المسافر فی عدّة من أیّام اخر، فإنّ هذا القسم فی الآیة: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ إنما جیء به للتعبیر عن وجوب الصوم فی شهر ما، فهذا یسر فی قبال العسر. فالعسر هنا هل یمکن أن یکون بمعنی غیر معنی الضیق؟ و إذا قلنا، أنّ أقلّ صعوبة و شدّة تسمّی عسر، فأین یتحقّق الیسر الذی تشیر إلیه الآیة؟ بناءً علی ذلک، إذا أردنا أن نطرح مسألة العرف و نقول بأنّ الآیة ناظرة إلی العرف، فلا بدّ أن ندقّق لنری فی أیّ مورد صرف اللّه سبحانه و تعالی کلمة الیسر، و جعل العسر فی قبال الیسر؟ نقول: أوّلًا: إنّ نفس الآیة تشیر إلی ذلک المعنی، حتّی لو لم یکن للّغة فی هذا المجال أیّ رأی، و لم تتعرّض إلی هذا المعنی، بل إنّ نفس قوله تعالی: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کفیل بحلّ المسألة. فقد عبر عن وجوب الصوم فی شهر رمضان بالیسر، مع أنّه أشکل و أعسر من حمل تسعین کیلو مع القدرة علی حمل مائة کیلو.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۶

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

وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، إنّما هو بصدد بیان مسألة الضیق. و بناءً علی ما قیل من أنّ العُسر أعمّ من الضیّق،، فإنّ الآیة الکریمة وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ناظرة إلی معنیً أوسع و أعمّ، فیشمل الضیق، کما أنه یشمل غیره من الموارد من مصادیق العسر. أی أنّ عنوان نفی العسر- إن صحّ التعبیر- أعمّ من عنوان نفی الحرج. و بناءً علی ذلک قد یری البعض وجاهة الرأی الذی أشار إلیه المرحوم المیرزا الآشتیانی قدس سره من أنّ الآیتین لا تنافی بینهما. فکلا الآیتین جاءتا بصیغة النفی من دون أن تکن هناک منافاة بین الآیتین، و کأنّ الآیتین قد جاءتا بصیغة الإثبات. کما أنّه لا یمکن حمل أحدهما علی الاخری، لأنّه لا توجّه هناک آیة مقیّدة و اخری مطلقة. و لمّا لم یکن هناک تنافٍ بین الآیتین، أمکن أن نقول: إن آیة: وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ أعمّ من الآیة الاخری. و بعبارة اخری: إنّ قاعدة نفی العسر أعمّ من قاعدة نفی الحرج. و لنا أن نقول: إنّه لیس ممکناً أن نتوصّل إلی هذه النتیجة. لأنّ فی بحث المطلق و المقید، عند ما یکون هناک توافق من حیث الإثبات و النفی، قال الأصحاب إنّه حتّی لو استفدنا وحدة الحکم من طریق وحدة السبب فهذا من قبیل حمل المطلق علی المقید. فمثلًا إذا کان هناک دلیل مفاده: إن ظاهرت فأعتق رقبة، و وجد دلیل آخر فحواه: إن ظاهرت فأعتق

رقبة مؤمنة. فهنا وحدة السبب- و هو الظهار- تكشف عن أنّ الحكم هنا واحد لا أكثر، و الحكم الواحد لا يكون مقيّداً و مطلقاً فی آنٍ واحد. إذن لا بدّ لنا أن نحمل المطلق علىٰ المقيّد. و حتّى لو استفدنا وحدة الحكم من

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۷

الخارج، فهذا لا يغيّر حكم المسألة. و بناءً علىٰ ما تقدّم فی باب المطلق و المقيّد نقول: إنّ القرآن الكريم يستعمل تعبيرات شتّى فی بيان مقصوده، و هذا ما نجده فی الآيات التی استعرضناها سابقاً و التی تشكّل محور بحثنا هذا. و هی قوله تعالى: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ و وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَيْنٰا إِصْراً كَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنٰا فجميع هذه الآيات تستهدف معنىً واحد، و بناءً علىٰ ذلك و حتّى لو سلّمنا بأنّ العسر أعمّ من الضيق، لا بدّ و أن نأخذ بالمقيّد، لأنّنا نعلم أنّه لا توجد لدينا مسألتان، مسألة نفی العسر و مسألة نفی الحرج، و إنّما هناك مسألة واحدة عبر عنها بتعبيرات مختلفة. و من هنا يتعيّن علينا أن نأخذ بالقدر المتيقّن، و هو الحرج و الضيق. فالقاعدة سواء عبّرت عنها بقاعدة الحرج، أو نفی العسر، أو قاعدة نفی الإصر- عبر عنها بما شئت- إنّما مدار البحث فيها هو الضيق.

[مفاد القاعدة]

نسبة قاعدة لا حرج إلىٰ (قاعدة لا ضرر):

اشارة

بعد ما تبيّن ثبوت قاعدة «لا حرج» فی الجملة و المراد من العناوين المذكورة فی خطاباتها لا بدّ لنا من البحث فی مفاد القاعدة و أنّه هل يجری فيها الاختلاف الواقع فی مفاد قاعدة لا ضرر أو لا يجری و نقايس بين قاعدة لا حرج و قاعدة لا ضرر. خاصّة إذا عرفنا أنّ هناك احتمالات متعدّدة تطرح فی قاعدة لا ضرر، لنرىٰ هل أنّ قاعدة لا حرج هی مثل قاعدة لا ضرر. أی أنّها غير محدّدة المعنىٰ. أو أنّ قاعدة لا حرج لها معنىً محدّد، و لا تحتمل وجوه و احتمالات متعدّدة كما هو الحال بالنسبة لقاعدة لا ضرر؟! و لكی تتّضح عمليّة المقايسة بين القاعدتين لا بدّ من إشارة سريعة للمعانی المختلفة فی قاعدة لا ضرر.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۸

الآراء الأربعة فی مدلول «لا ضرر»

توجد هناك أربعة آراء مهمّة فی خصوص هذه القاعدة. و تبحث هذه الآراء فی كلمة «لا» الموجودة فی العبارة «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» هل هی «لا» نافية، أو هی ناهية؟ هناك رأيان من هذه الأربعة يذهبان إلىٰ أنّ «لا» هذه تفيد النفی، أحد هذين الرأيين هو للشيخ الأنصاری أعلىٰ اللّه مقامه «۱»، و الآخر للمرحوم المحقّق الخراسانی قدس سره فی كتاب الكفاية «۲». و أمّا الرأيان الآخران فمفادهما: أنّ «لا» تفيد النهی. أحدهما للمرحوم شيخ الشريعة الأصفهانی قدس سره و الآخر لسيّدنا الاستاذ الإمام الخمينی قدس سره، و هناك آراء اخرىٰ فی هذا المضمار ليست ذات أهميّة. يقول الشيخ الأنصاری قدس سره فی كتابه الرسائل: إنّ عبارة «لا ضرر» تفيد الإخبار «ذلك لأنّ النفی يفيد الإخبار» و معناها أنّه لا ضرر فی الإسلام. فالمعنىٰ أنّه لم يجعل فی الإسلام حكمٌ يوجب تحقّق الضرر، بل إنّ الشيخ يتوسّع فی ذلك فيقول: إنّ عبارة «لا ضرر» تفيد عدم الحكم أيضاً، و تخبر عنه فی حال كون عدم الحكم موجباً للضرر أو يساعد علىٰ الضرر. أی أنها تنفی عدم الحكم. و مثال ذلك لو فرضنا أن الوضوء أصبح مضرّاً بتمام معنىٰ الضرر. و لنفرض أنّ فيه ضررٌ مالی، كأن يقال لشخص ما: أعطنا مليون تومان لنعطيك ماءً تتوضّأ به، فلو باع جميع ما لديه لما تمكّن من أن يوفّر هذا القدر فی

المال. فیلزم وجوب الوضوء علیٰ هذا الشخص الضرر التّام. و أمّا المثال علیٰ عدم الحکم، فیفرض الشیخ الأنصاری قدس سره هذا الفرض، و هو أنّه لو لم یکن هناک فی الإسلام خیار باسم خیار الغبن، فإنّ عدم جعل الخیار هذا

---

(۱). فرائد الاصول ۲: ۴۶۰.

(۲). کفایة الاصول: ۳۸۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۹

بالنسبة للمغبون فی المعاملة یکون ضرریاً. هنا بناءً علیٰ قاعدة لا ضرر، یثبت الخیار. إذن، رأی الشیخ الأنصاری قدس سره هو أن ما یأتی بعد «لا» النافیة هو صیغة للحکم المحذوف، أی أنّ «لا ضرر» تعنی لا حکماً ضررییاً، لا عدم الحکم الضرری، أی لا یمکن أن ینتفی الحکم إذا کان انتفاؤه ضرریّاً. ثمّ یفسّر قاعدة «لا ضرر» بالمعنیٰ التالی: و هو أنّکم أینما وجدتم حکماً یستلزم الضرر، فلا بدّ أن تستدلّوا بالقاعدة بأنّه لا وجود لهذا الحکم، و إذا رأیتم أنّ عدم الحکم، أی انتفاء الحکم یستدعی الضرر فلا بدّ و أن تحکموا استناداً إلیٰ القاعدة أنّ عدم الحکم غیر متحقّق، بل إنّ هناک حکماً قد تحقّق.

النفی الحقیقی و الادّعائی

و یتّفق المرحوم المحقّق الآخوند قدس سره فی کتابه «الکفایة» مع المحقّق الشّیخ الأنصاری قدس سره فی أنّ «لا» هنا، نافیة، و لکنّه یفسّر العبارة بطریقة متفاوتة فیقول:

لدینا استعمالات کثیرة تشبه إلیٰ حدٍّ ما عبارة «لا ضرر فی الإسلام» و هذه الاستعمالات علیٰ نوعین: البعض منها علیٰ نحو الحقیقة، و البعض الآخر مبتنیة علیٰ الادّعاء و الزعم لیس إلّا. فمثلًا إذا لم یکن هناک رجلٌ فی الدار و أردت أن تخبر عن ذلک فتقول: لا رجل فی الدار. هنا أنت تنفی حقیقة کون رجلٍ فی الدار. و نفی الحقیقة هذا «علیٰ حدّ تعبیر المرحوم الآخوند قدس سره» إنّما یبیّن علیٰ نحو الحقیقة. فعند ما لا یکون هناک رجلٌ فی الدار، و أردت الإخبار عن ذلک بقولک «لا رجل فی الدار» هنا نفیت الرجولیة فی الدار علیٰ نحو الحقیقة، و لیس علیٰ نحو الزعم و الادّعاء. و لکن هناک استعمالات من نوع آخر ظاهرها نفی الحقیقة، و لکن بعد النظر و الإمعان نری أنّ نفی الحقیقة فی هذه الاستعمالات لیس علیٰ نحو الحقیقة و إنّما علیٰ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۰

نحو الادعاء. و مثال ذلک قول أمیر المؤمنین علیه السلام: «یا أشباه الرجال و لا رجال» «۱». فهنا الإمام علیه السلام ینفی عنوان الرجال و حقیقة الرجال. و لکن هذا النفی لا علیٰ نحو الحقیقة، بل علیٰ نحو الادّعاء. أی أنّه إذا وجد هناک رجال، و لکن لم یلمس فیهم خصال الرجال، من قبیل الحمیّة و الغیرة و الشهامة و الشجاعة، حینئذٍ یمکن أن یقال علیٰ نحو الادّعاء «لا رجال» لا علیٰ نحو الحقیقة.

یقول المرحوم الآخوند قدس سره:

إنّ عبارة «لا ضرر فی الإسلام» هی من قبیل قول الإمام علیه السلام «لا رجال» فالإسلام یرید أن یبیّن هذه الحقیقة، و هی أنّ الآثار و الصفات المترتّبة فی الموارد الضرریّة «هنا یقع المرحوم فی مغالطة و لسنا هنا بصدد بیان هذه المغالطة» من قبیل الوضوء الضرری و الغسل الضرری تنتفی، و حینئذٍ لا یبقی هناک وضوء و لا غسل. أی أنّ الوضوء إذا خرج عن کونه حکماً و انتفت منه صفة المقدّمیة للواجب لا یعدّ وضوءاً. و بعبارة اخریٰ: الوضوء مع احتمال الضرر لیس بوضوء. لانعدام آثار الوضوء من قبیل الوجوب و المقدمیّة للصّلاة. و نلاحظ علیٰ المرحوم المحقق الآخوند قدس سره بالإضافة إلیٰ مغالطته، أنّه یریٰ أنّ الآثار و الصفات المترتّبة علیٰ الموارد الضرریّة تنتفی بقاعدة لا ضرر. فوجوب الوضوء مثلًا، إذا کان ضرریّاً فإنّ قاعدة لا ضرر تأتی و تنفی هذا الوجوب کمقدّمة للصلاة. إذن، فی الحقیقة هو یفسّر «لا» بأنّها نافیة، و لکنّه لا یوجّه النفی إلیٰ الحکم مباشرةً، بل یوجّه حکم النفی باتّجاه الموضوع الضرری و

یقول: إنّ حقیقة هذا الموضوع منتفیة، أی ینفی ماهیّة الوضوء باعتبار أنّ الوضوء الضرری لا یتحقّق فیه آثار و صفات الوضوء.

---

(۱). کفایة الاصول: ۳۸۱. و راجع نهج البلاغة، الخطبة: ۲۷.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۱

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

رأی الشیخ الشریعة المحقق الأصفهانی قدس سره:

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

إنّ قاعدة «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» معناها أنه لا یحقُّ لأحدٍ فی الإسلام أن یلحق الضرر بالآخرین. و هذا نهیٌ و خطابٌ تکلیفی. ثمّ یذکر عدّة آیات تشابه فی دلالتها علیٰ النهی قاعدة لا ضرر منها قوله تعالی: فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ «۱». فهنا لا رفث یعنی: یحرم الرفث فی الحجّ، یحرم الفسوق فی الحجّ، یحرم الجدال فی الحجّ. و یقول قدس سره: إنّ قاعدة لا ضرر فی الإسلام هی ینفی هذا المعنیٰ، أی یحرم الضرر. ف «لا ضرر» تدلّ علیٰ أنّ هناک تکلیف من قبل الباری مفاده: أنّ إضرار المسلم بأخیه المسلم هو من الأعمال المحرّمة إلیٰ یوم القیامة «۲».

الإمام الخمینی و النهی الولائی

و أمّا الإمام القائد قدس سره فیری أیضاً أنّ قاعدة «لا ضرر فی الإسلام» تفید النهی أیضاً. و یعتقد أنّ النهی هنا هو من باب حرمة الضرر فی الإسلام. لکنّه یقول: إنّ حرمة الإضرار هذه لا یکون حکماً إلهیّاً، بل إنّ الحرمة هنا هو حکم ولائی من قبل الرسول. فالرسول له شئون مختلفة، منها النّبوة و الوساطة فی البلاغ عن اللّه سبحانه و تعالی، و للرسول عنوان آخر، و هو کونه حاکم علیٰ المسلمین. و بناءً علیٰ

---

(۱). البقرة: ۱۹۷.

(۲). قاعدة لا ضرر و لا ضرار ص ۳۷، الفصل الثامن، (ط) مؤسسة آل البیت.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۲

ذلک له الحقّ فی أن یتدخّل فی امور المسلمین و یحکم بما یراه، لأنّه ولیّ أمر المسلمین. و هذا ما نراه واضحاً فی قضیّة سمرة بن جندب، حین تدخّل الرسول الأکرم قدس سره و حکم لصالح الرجل الأنصاری، لأنّ سمرة کان یدخل دار الأنصاری دون أن یستأذن، أو یعلم الرجل الأنصاری و زوجته حین دخوله. و هذا ما یسبّب إحراجاً للأنصاری و زوجته التی فوجئت أکثر من مرّة بدخوله و هی علیٰ غیر حجاب، فطلب منه أن یستأذن و یُعلم من فی الدار بدخوله فأبیٰ بحجّة أنّ النخلة فی دار الرجل الأنصاری ملکه، و من حقّه أن یأتی إلیها متیٰ ما شاء، و بعد أن شکا الرجل الأنصاری إلیٰ الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله أحضر الرسول سمرة، و خاطبه بلین فی أن یستأذن قبل أن یدخل الدار، فلم یقبل ذلک. فطلب منه صلی الله علیه و آله أن یبیعها بأکثر من ثمنها، و أبدی استعداده لشراء النخلة منه مهما کان الثمن. و قال له: أعوض نخلتک هذه بنخلة فی الجنّة. و لکن سمرة بن جندب رفض هذه العروض، هنا التفت الرسول صلی الله علیه و آله إلیٰ الرجل الأنصاری و قال له: أذهب و أقطعها فلا ضرر فی الإسلام «۱». من وجهة نظر الإمام الخمینی قدس سره فإنّ لا ضرر لیس حکماً تحریمیاً مثل «لا تشرب الخمر»، أی أنه لیس حکماً تحریمیاً ثابتاً إلیٰ یوم القیامة. بل هو حکم

ولائی یدخل ضمن المهامّ الحکومیّة للرسول صلی الله علیه و آله شرّعه الرسول حفاظاً للنظام الموجود فی مجتمعه صلی الله علیه و آله آنذاک. و من هنا فإنّ مقولة «لا ضرر» علیّ رأی سیّدنا الإمام قدس سره لا تفید الفقه لا من قریب و لا من بعید. کما أنّه یعتقد بضرورة فصل هذه المقولة عن فقهنا.

---

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۳

و من هنا یمکن أن نقول: أنّ قاعدة لا حرج تمتاز علیّ مقولة لا ضرر بأنّها لا یصدق فیها هذا الکلام.

الأقوال الأربعة و قاعدة نفی الحرج

هنا قد یتساءل: هل تجری هذه الأقوال الأربعة فی قاعدة نفی الحرج جمیعها، أولًا؟. فی الجواب علیّ ذلک نقول: إنّ القولین اللذین یعتبران أنّ «لا» فی «لا ضرر» ناهیة، و یفسّران القاعدة علیّ هذا الأساس لا یمکن تسریتهما فی قاعدة لا حرج، لأنّ قاعدة «لا حرج» تتضمّن «ما» و لا توجد فیها «لا» کی یتردّد فی شأنها: هل هی «لا» ناهیة أم نافیة؟ أضف إلیّ ذلک أنّ ظهور العبارة یفید الاخبار و الحکایة. و لا یمکن أن نتصور أنّ مفاد قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هو جملة إنشائیة.

إذن، هذان الرأیان لا یردان فی هذه القاعدة، و أمّا بالنسبة للتعبیرات الاخری من قبیل وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ بمعنیّ أنّ اللّه عزّ و جلّ أراد أن ینفی إرادة الإعسار بکم، فلا معنیّ للنهی. صحیح أن هناک «لا» قد وردت، لکنّها نافیة و لیست ناهیة. و الآیة الاخری التی لا بدّ من التوقّف عندها هی قوله تعالی علیّ لسان الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا. هذه الآیة جاءت بصیغة الدعاء و الطلب. و بناءً علیّ القواعد اللغویة و الأدبیة فإنّ «لا» هنا ناهیة، و لذا جزمت الفعل المضارع. و لکن هذا لا یعیّن أنّ السیاق فی هذه الآیة یفید النهی الوارد علیّ لسان الرسول بصیغة الدعاء. أی أنّ القاعدة لیس مفادها «لا تحمل». بل مفادها هو الاستجابة، کما أشرنا إلیّ ذلک فیما سبق. حیث قلنا: إنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۴

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

و هذا یعنی أنّ الجملة خبریّة و لیست إنشائیّة. من هنا نلخّص إلیّ هذه النتیجة، و هی أنّ الآیات الواردة فی قاعدة لا حرج، لا یمکن أن نستفید منها المفهوم الذی یستخلصه شیخ الشریعة الأصفهانی قدس سره من قاعدة لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام.

هل یمکن الاستفادة من القرآن فی الأحکام الولائیة؟

و یتّضح رأی الإمام قدس سره فی هذه المسألة من خلال وجهة نظره فی خصوص قاعدة لا ضرر، إذ أنّ قاعدة لا حرج مستندة إلیّ القرآن الکریم، أی أنّها کلام اللّه، بخلاف قاعدة لا ضرر التی لا تستند إلیّ أصل قرآنی، بل هی قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی قضیّة سمرة بن جندب. و لو کانت قاعدة لا ضرر تستند إلیّ أصل قرآنی لما اعتبرها السیّد الإمام قدس سره حکماً ولائیاً. إذن، قاعدة نفی الحرج لا تشملها مقولة الإمام قدس سره فی خصوص قاعدة لا ضرر، لأن أدلّة قاعدة الحرج، مأخوذة من فی القرآن الکریم. و لیست حکماً ولائیاً کما هو الحال فی قاعدة لا ضرر. و الحکم الولائی لرسول اللّه صلی الله علیه و آله لا دلیل علیه من القرآن إلّا أنّ القرآن الکریم قد یذکر حکماً ولائیاً من باب الحکایة عنه. أی أنّه قد یذکر بعض المسائل من قبیل الحکایة، لا بمعنیّ أنه یتبنّیّ تلک المسائل بنفسه، بناءً علیّ ذلک لا یمکن طرح أیّاً من مبنیی المرحوم شیخ الشّریعة الأصفهانی قدس سره و السیّد الإمام

قدس سره الوارد فی لا ضرر، فی قاعدة لا حرج. و أمّا الرأی الآخر و الذی یتبنّی علی أساس أنّ «لا» فی لا ضرر هی نافیة، و عبّر عنه ببیانین: أحدهما للشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه- و الآخر للمحقّق الخراسانی قدس سره فی کتاب الکفایة، و السؤال الذی یطرح نفسه هو: هل یصدق کلا

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۵

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

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

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۶

النفی الادّعائی و قاعدة نفی الحرج

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۷

علی قاعدة لا ضرر، و بناءً علی هذا الرأی، أمکن القول أنّ مفاد وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أن اللّه تبارک و تعالی لم یقرّ

جعلًا ينشأ منه الحرج.

الثمرة علىٰ اختلاف المبانى:

هنا لا ـ بدّ فى التوقّف عند نقطتين: النقطة الاولىٰ: هى أنّنا لو فرضنا أنّ المعنىٰ الذى أشار إليه المحقّق الخراسانى قدس سره فى خصوص قاعدة لا ـ ضرر يمكن أن يصدق هنا أيضاً، فقوله «ما جعل» علىٰ أنها تفيد نفى الحقيقة. و كأنّ آية: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هى بمعنىٰ: ليس فى الدين وضوء حرجى. فإذا حملناها علىٰ هذا المعنىٰ، فهل هناك ثمرة بين هذا المعنىٰ و المعنى الظاهرى. ذكر المرحوم البجنوردى قدس سره فى كتابة القواعد الفقهية فى قاعدة لا ـ حرج، ثمرة علمية مبتنية علىٰ أساس كلام المرحوم الشيخ الأنصارى قدس سره المحقق الخراسانى قدس سره إذا أردنا تطبيق كلامهما علىٰ قاعدة لا حرج. و الثمرة هى أن المرحوم الآخوند قدس سره فى الكفاية فى بعض الموارد استفاد من قاعدة لا حرج فى إبطال وجوب الاحتياط العقلى. بعبارة اخرىٰ: هناك بعض الموارد التى مع فرض عدم وجود قاعدة لا ـ حرج، يحكم العقل فيها بالاحتياط. و من هذه الموارد الشبهات غير المحصورة. و نعنى بالشبهات غير المحصورة إنّك لو علمت علماً إجماليّاً بأنّ أحد أفراد الخبز فى المدينة طبخ من طحين نجس و لنفرض أن الطحين كان يحوى علىٰ فضلة فأر، و تعلمون أنّ فى الشبهة المحصورة يحكم العقل بوجوب الاحتياط، و بالتالى بوجوب الاجتناب فى جميع أطراف العلم الإجمالى. و الشبهات غير المحصورة حكمها الأوّلى هو نفس هذا الحكم. إذ أنّ العلم الإجمالى لا يختلف عن العلم

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۸

التفصيلى من حيث منجزيّته. فكما أنّ العلم التفصيلى منجّز، العلم الإجمالى هو أيضاً منجّز، فلو تحقّق العلم الإجمالى بالحرمة، فإنّ العقل يحكم بلزوم الاجتناب إذا كانت أطراف العلم الإجمالى محصورة، و يحكم بلزوم الاحتياط إذا كانت أطراف العلم الإجمالى غير محصورة، إلّا أن المرحوم المحقق الخراسانى قدس سره يقول بأنّه من الممكن أن نرفع اليد عن لزوم الاحتياط بقاعدة نفى العسر و الحرج. و من هنا وجد التباين بين الشبهة المحصورة و غير المحصورة. لأنّ لزوم الاحتياط فى الشبهات المحصورة لا يستلزم العسر و الحرج. أمّا فى الشبهات غير المحصورة فإنّ لزوم الاحتياط يستلزم العسر و الحرج. و لذلك نرفع اليد عن هذا اللزوم. و نقول: لا يلزم عليك أن تحتاط. و أمّا القدر الذى يمكن أن يرتفع، فهذا خارج عن دائرة البحث، بل إنّ المرحوم الخراسانى قدس سره يذهب إلىٰ أكثر من ذلك، و هو أنّنا لا نرفع اليد عن لزوم الاحتياط استناداً إلىٰ قاعدة نفى الحرج فحسب، بل نجعل هذا المعنىٰ هو الملاك فى الشبهة غير المحصورة. إذن، المرحوم المحقق الخراسانى قدس سره يرفع لزوم الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة بقاعدة العسر و الحرج. و هنا يُطرح هذا السؤال علىٰ المرحوم الخراسانى قدس سره: ما هو التعريف الذى عرفت به قاعدة نفى العسر و الحرج و الذى يمكن من خلاله رفع اليد عن لزوم الاحتياط العقلى مع كونه حكماً عقلياً بالتمسّك بقاعدة نفى الحرج؟ من وجهة نظرنا فإنّ وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ غير خارجة عن دائرة الأحكام الشرعيّة. فالفعل «جعل» فاعله هو «اللّه» أى: مٰا جَعَلَ اللّه عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، و قاعدة لا حرج تقول: إنّ الحكم الشرعى إذا استلزم الحرج فإنّ هذا الحكم حينئذٍ غير مجعول من قبل البارى عزّ و جلّ. و من هنا فى الشبهات غير المحصورة نسأل الآخوند قدس سره عن رأيه فى قاعدة لا

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۹

حرج، و كيف يفهمهما؟ لأنّ الموجود فى الكفاية هو تفسيره لقاعدة لا ضرر، و أمّا قاعدة لا حرج فلا ندرى ما هى وجهة نظره فيها. فإذا كان يرىٰ أن قاعدة لا حرج تساوق قاعدة لا ضرر من حيث المعنىٰ، فهذا يعنى أنّه لا يمكن الجمع بين فتواه فى خصوص الشبهة غير المحصورة، و بين المعنىٰ الذى يأخذ به فى خصوص القاعدة. لأنّه استناداً علىٰ مبناه، فإنّ ما يمكن أن نستفيده من الآية فى المثال أنّ هناك علماً إجمالياً بالنجاسة فى الأطراف غير المحصورة، إذاً، لا نجاسة، و كأنه لا توجد هناك أيّة نجاسة، حيث تنفى حقيقة

وجود النجاسة. لتحقّق الحرج. فالآخوند قدس سره ينفى النجاسة المتردّدة بين الأطراف غير المحصورة، أى ينفى موضوع النجاسة لما يلزم منها الحرج. و لكن النجاسة بنفسها لا- يلزم منها الحرج، و إنّما لزوم الاحتياط فى النجاسة هو يلزم الحرج. فلو لم يلزم عن العلم الإجمالى الاحتياط العقلى، لما وقعنا فى الضيق و الحرج، حتّى مع بقاء العلم الإجمالى بالنجاسة على قوّته. و فى الردّ على ذلك نقول: أوّلًا: إنّ قاعدة الحرج لا تستلزم حكماً عقلياً. ثانياً: إنّ الأثر المترتّب على النجاسة أثر شرعى، و لزوم الاحتياط العقلى يستلزم الحرج، و بناءً على ذلك إذا أراد المرحوم الآخوند قدس سره أن يطبق مفاد قاعدة لا ضرر فى خصوص قاعدة لا حرج، أى يرفع لزوم مراعاة الاحتياط بقاعدة لا حرج، لزم من ذلك التناقض مع ما قلناه من أنّ قاعدة لا حرج لا تستلزم حكماً عقلياً. و أمّا على ما نقول به نحن، فيمكن أن نوفّق بينهما. لأنّنا نناقش الموضوع على الأساس الحكم الشرعى، فمثلًا، إذا اختلطت فضلة الفأرة بالطحين فى أحد أفراد الخبز، و استلزم الحكم بنجاسة فضلة الفأرة لزوم الاحتياط، حينئذٍ يمكننا القول أنّ الحكم بالنجاسة يلزم عنه الحرج، و هنا يتدخّل الشارع انطلاقاً من قوله تعالى: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و يرفع الحكم بالنجاسة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۰

آية الحرج و مفهوم الوصف

و الآن نبحث هذه القاعدة من زاوية اخرى، فنقول هل الحرج الموجود فى الآية ينطبق عليه عنوان الوصف؟ و إذا كان كذلك فما هو الموصوف؟ الموصوف هو الحكم، فقوله: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يعنى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حكم حرجى، فهل الحرج هنا صفة و نعت للحكم، أو أنّ الحرج صفة لفعل المكلّف، أى مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ من فعل حرجى و عمل حرجى؟ فإذا جعلنا الحرج صفة للفعل، حينئذٍ يكون «وَ مٰا جَعَلَ» بمثابة، ما أوجب، يعنى: ما أوجب اللّه عليكم فى الدين فعلًا حرجيّاً، و لقائل أن يقول: ما الداعى لإثارة مثل هذا الاستفهام و الخوض فيه؟ و الذى يدعونا لإثارة هذه النقطة، هو أنّنا عادة ما نواجه حرجاً فى موارد متعدّدة، و عليه لا بدّ أن نشخّص ما هى الامور التى تستدعى الحرج، هل التوضؤ أو الاغتسال فى جوّ شديد البرودة هو من الحرج؟ فإذا قلنا بذلك فمؤدّى ذلك أنّ الأمر الحرجىّ هو ما كان يحسب حرجيّاً فى الخارج، أى أنّ عمل المكلّف قد يسبّب حرجاً، و هذا يستدعى أن نعتبر الحرج فى الآية الكريمة صفة للفعل، و إذا جعلنا الحرج صفة للفعل فيكون معنى الآية: ما أوجب اللّه عليكم فعلًا حرجيّاً، و ما أوجب اللّه عليكم وضوءاً حرجيّاً. و لكن هذا الفهم للآية غير موافق لظاهرها، لأنّ عبارة «مِنْ حَرَجٍ» فى الحقيقة حلّت محلّ مفعول مطلق نوعى، فلو أردنا أن نمعن النظر فى الآية من الناحية الأدبيّة يبدو أنّ الحرج يتعلّق بالفعل. أى أنّ الحرج صفة للفعل. فهو مفهوم نوعى مطلق، هنا لا بدّ من الإجابة على هذا السؤال، و هو: هل المجعول الذى دلّ عليه فعل «جَعَلَ» هو نفس فعل المكلّف، أو أنّ المجعول هو عبارة عن الحكم الشرعى؟ أى أنّ ما جعله اللّه تبارك و تعالى هو جعل الإيجاب كوجوب الوضوء،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۱

أو الوضوء بذاته غير مجعول من قبل اللّه، و بغضّ النظر عن أنّ الوضوء يتضمّن حقيقة شرعيّة، فإنّ مواضع أفعال المكلّف ليست من المجعولات الشرعيّة. فليس بمقدورنا أن نقول بأنّ اللّه تبارك و تعالى جعل الوضوء، ثمّ نفسّر جعل الوضوء بمعنى أنّه أوجب الوضوء. و الصحيح أن اللّه جعل وجوب الوضوء، و لذلك نرى أنهم يعبّرون عن الأحكام التكليفيّة بالمجعولات الشرعيّة. ففى شرب الخمر هل من الصحيح أن نقول: جعل شرب الخمر؟ قد يقال: إنّ الجعل فى الواجبات التى ليس لها أيّة حقيقة شرعية يستعمل كذلك، فهل من الصحيح أن نقول: إنّ الشارع جعل ردّ السّلام، أو أنّ الصّحيح هو أنّ الشّارع جعل وجوب ردّ السلام، فمجعول الشارع هو وجوب ردّ السلام لا ردّ السلام بذاته، ردّ السلام فعل للمكلّف، و هو أمر تكليفى و حقيقة خارجية. أمّا ما يتعلّق بالشارع بما أنّه جاعل فهو الحكم المتعلّق بردّ السلام، أى وجوب ردّ السلام. إذن، لا- معنى لأن نعلّق الجعل على الوضوء فنقول: جعل الوضوء، و من ثمّ نقول: جعل الوضوء يعنى وجوب الوضوء. فالأحكام التكليفيّة هى المجعولة شرعاً، و أمّا متعلّقاتها فليست مجعولة. و السبب فى إثارتنا لهذه النقطة

التی هی خارجة عن دائرة بحثنا هو أنّهم قالوا:

لا بدّ من تشخیص موارد الحرج فی الخارج، فالوضوء بالماء البارد فی فصل الشتاء ممّا یستدعی الحرج، و بناءً علی ذلک فسّروا قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ بمعنی ما أوجب اللّه من فعل حرجی. و فی مقام الردّ علی هذا المعنی نقول: لیکن الوضوء بالماء البارد أمراً حرجیّاً، فما علاقة ذلک بی کمکلّف إذا لم یکن الوضوء واجباً، و کلمة «عَلَیْکُمْ» التی وردت فی الآیة الکریمة توحی أنّ الأمر مرتبط بالمکلّف، و أمّا الوضوء فما لم یکن حکماً

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۲

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

الوضوء هو المجعول، و الفعل هو المجعول إلّا علی سبیل المجاز و المسامحة. و الشیخ الأنصاری قدس سره فی بیانه لقاعدة لا ضرر اختار هذا المعنی أیضاً، حیث اعتبر کلمة «ضرر» صفة للحکم و قال: إنّ «لا ضرر» یعنی ما جعل فی الإسلام حکم ضرری، و یتّضح هـذا المعنی بشکل أکبر فی الآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و من الناحیة الأدبیّة أیضاً یفترض أن تکون العبارة «مِنْ حَرَجٍ» مکـان المفعول المطلق و الـذی یفیـد النوع، أی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ جعلًا حرجیاً. محصّل القول: إنّ قاعـدة لا حرج واضـحة و صریحـة فی معناهـا، و هو أنّ اللّه تبـارک و تعـالی امتنانـاً علی الامّـة الإسـلامیة و علی الأمّـة المرحومـة لم یجعـل لها حکماً حرجیّاً، و الأحکام التی جعلت للُامّة هی أحکام غیر حرجیّة.

قاعدة لا حرج و الأدلّة المثبتة للأحکام

اشارة

ثمّ ندخل فی مباحث اخری، فی تحدید النسبة القائمة بین قاعدة لا حرج

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۳

و الأدلّـة للأحکـام بـالعنوان الاـوّلی، و بعبـارة اخری: ما هی النسـبة بین قاعـدة لا حرج و دلیل وجوب الوضوء؟ و أیّ نسـبة بینها و بین الدلیل الموجب للغسل، و ما هی العلاقة بینها و بین الدلیل الذی یقضـی بوجوب الصـیام عند ما یکون الصـیام مستدعیاً للحرج؟ إذ أنّ تحدیـد النسـبة بین قاعـدة لا حرج و الأدلّـة الأولیّة هو من البحوث المهمّـة. البحث الآخر فی أنه هل یوجـد هناک ثمّـة موارد خاصّـة خرجت عن هذه القاعدة، أو لا؟ و لو سلّمنا بوجود موارد خرجت بالتخصیص، فهل هذه المواد کثیرة بحیث تجعل من قاعدة لا حرج قاعـدة موهونـة، أو أنّها لیست من الکثرة بحیث توجب الوهن فی القاعـدة؟ و من المباحث الاخری فی هذا المجال هو لو أنّ إنساناً لم یستفد من التسـهیل و الامتنان الـذی توفّره له القاعـدة، و لنفرض أنّه صام مع کون الصوم بالنسـبة إلیه حرجیّاً، فهل یصحّ صومه أم أنّ صیامه باطل؟ و هناک عـدّة مواضع اخری کلّ منها مفیـدة بحـدّ ذاتها. نعود إلی البحث الأوّل الذی أشـرنا إلیه فی النسـبة بین قاعدة لا حرج و الأدلّـة الأولیّـة المثبتـة للتکلیف. المرحوم صاحب الریاض «۱» و المرحوم النّراقی قـدس سره فی کتاب «العوائد» «۲» ذهبا إلی الرأی القائل بأنّ قاعـدة لا حرج تعارض الأدلّـة الأولیّـة، و التقابل الموجود هو تقابل العموم و الخصوص من وجه، فأیّ دلیل من الأدلّة

إذا ما قیس بالقاعدة سوف یکون بینهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، فلو أخذنا قاعدة لا حرج مع دلیل الوضوء علی سبیل المثال نری أنّ دلیل الوضوء ینصّ علی أنّ الوضوء واجب، سواء استدعی الحرج، أو لم یستدعی، فمفاد قاعدة لا حرج هو أنّ الحکم

---

(۱). لم نعثر علیه.

(۲). العوائد، ص ۶۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۴

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۵

إذن ما یقول المرحوم الشّیخ الأنصاری قدس سره هو أنّ الآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ تعتبر دلیلًا حاکماً، و لذا لا داعی لأنّ نلحظ النسبة، کما أنّه لا یلزم أن یکون هناک حرج خارجیّ، لأنّ العبارة حاکمة و جاءت فی مقام الإخبار، و هی ناظرة إلی المجعولات، أی الامور التی هی ترتبط بالباری جلّ و علا، خصوصاً و أنّ الآیة ورد فیها «فی الدین» یعنی مجموعة التکالیف، سواء اشتملت کلمة الدین علی العقائد، أو لم تشتمل، فهذا ما لسنا بصدده و خارج عن موضوع بحثنا. ما یهمّنا من کلمة «فِی الدِّینِ» هو الجانب الفقهی، ففی الدین یعنی فی المقرّرات الإسلامیة، و فی الأحکام الإلهیّة، فی الوجوبات و التحریمات و أمثال ذلک. فلو کانت العبارة هی کالتالی «مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی التکالیف مِنْ حَرَجٍ» إذن تکون واضحة فی دلالتها علی الوضوء و الغسل و الصوم و غیر ذلک من التکالیف التی تشکّل بمجموعها مفهوم الدین، فحتّی لو لم تکن هناک عبارة «فِی الدِّینِ» فإنّ معنی حاکمیّة هذه القاعدة ظاهرة من خلال العبارة، و لکن عبارة «فِی الدِّینِ» توضح المسألة بشکل أکبر. و توحی أنّ مجموعة الأحکام ما جعل فیها الباری تبارک و تعالی من حکم حرجی، و إذا کان الإطلاق الموجود فی بعض الأدلّة یقیّد تعیّن الوجوب فی الوضوء حتّی فی حال الحرج، فإنّ حقیقة الأمر لیس کذلک، و وجوب الوضوء لیس مجعولًا. إذن عبارة «فی الدین» لها دخل فی قاعدة نفی الحرج. فإنها تخرج المسألة عن باب التعارض فلا یبقی أی مجال للقول بأنّ قاعدة نفی الحرج تقع فی موازاة دلیل وجوب الوضوء، و بعبارة اخری: إنّها بقوّة الأدلّة التی تدلّ علی الإیجاب و تشرع الأحکام. أضف إلی ذلک أنّ روایة عبد الأعلی التی بحثناها سابقاً تحکی عن الإمام

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۶

قوله: «یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه» أی من الآیة الکریمة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ إذن، الآیة تحلّ لنا الإشکال، و لکن لو کان هناک تعارض بین الآیة، و الدلیل علی الوضوء، فکیف تحلّ المسألة؟ یری المحقق النراقی قدس سره صاحب کتاب العوائد أنّه فی حال حصول التعارض بین الآیة و بین دلیل الوضوء فنحتاج إلی مرجع خارجی، و عند ما ترجعون إلی آیة «مٰا جَعَلَ» فإنکم فی الواقع قد رجعتم إلی دلیل معارض، أمّا الرّوایة فمفادها أنّ المسألة لیس بهذا الشکل، فمتی دقّقتم فی الآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فسوف تتوصّلون إلی هذه النقطة، و هی أنّ المسح علی البشرة غیر واجب، و السؤال هو: متی یصحّ هذا الکلام؟ و الجواب: أنّه غیر صحیح ما لم یکن مبتنیاً علی أساس الحکومة، أی علی أساس أنّ هناک دلیلًا حاکماً علی دلیل آخر. و بناءً علی ذلک نصل إلی ما أفاده الشیخ الأنصاری قدس سره من أنّ قاعدة لا حرج لا یبحث فیها مسألة معارضتها للأدلّة الأولیّة، بل أنّ البحث فیها هو من جهة الحاکمیّة و المحکومیّة، و الدلیل الحاکم لا یبحث فیه سوی جهة حاکمیته، و لا یلحظ فیه لا النسبة و لا قوّة الدلالة، فإذا ثبت الدلیل الحاکم، فلا داعی لبحث الأظهریّة و الظاهریّة، لأنّ الظاهریّة و الأظهریّة بحث آخر، و لا یرتبط بمسألة الحاکمیّة و المحکومیّة و التی تشکل باباً مستقلّاً بنفسها.

ردّ کلام صاحب الریاض و النراقی قدس سره

أمّا ما أفاده المرحوم النراقی و المرحوم صاحب الریاض (قدّس سرّهما) من أنّه: لا بدّ من مرجّح خارجی. ففی مقام الردّ علیهما فنقول: نحن لا نسلّم بأنّ هناک تعارضاً، هذا أوّلًا.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۷

و علی فرض تسلیمنا فالإشکال الثّانی هو أنّه لقائل أن یقول: إنّ قاعدة لا حرج لا بدّ و أن تکون متقدّمة علی غیرها، و لا تحتاج بالأساس إلی مرجّح خارجی، و السبب فی تقدّم قاعدة لا حرج مع افتراض التعارض هو أنّ قاعدة لا حرج إنّما جاءت فی مقام الامتنان، و هذا دلیل علی تقدّمها علی الأدلّة الأولیّة، و إلّا لو کانت محکومة من قبل الأدلّة الواقعیّة. أی أن تکون الأدلّة الأولیّة متقدّمة علیها لما بقی هناک ما یُمَنَّ به اللّه علی هذه الامّة، إذن أین هذا الامتنان؟ و قد منّ اللّه علی هذه الامّة بما لم یمنّ به علی غیرها من الامم فاقتضی ذلک أن تکون القاعدة راجحة علی دلیل الوضوء دائماً، و لا حاجة إلی مرجع آخر، بل أنّ القاعدة بنفسها متقدّمة، لکونها جاءت فی مقام الامتنان، و الامتنان هو المرجع الذی یقتضی أن تکون قاعدة لا حرج متقدّمة علی الأدلّة الأولیّة. و لو فرضنا أنّ هناک نوعاً من التعارض، مع ذلک لا حاجة للتعویل علی المرجع الخارجی، بل إنّ قاعدة الامتنان تثبت أرجحیّة قاعدة نفی الحرج حتّی مع فرض التعارض، و الصواب هو فیما عرضه الشیخ الأنصاری قدس سره من أنّ دلیل نفی الحرج حاکم علی الأدلّة الأوّلیّة.

قاعدة لا حرج و التخصیص

اشارة

هل تقبل قاعدة لا حرج التخصیص، أو لا؟ و بعبارة اخری: هل یمکن تخصیصها، أو لا یمکن تخصیصها؟ و لو فرضنا أنّ تخصیصها أمراً ممکناً، فهل جری علیها التخصیص أم لا؟ و لو فرضنا وقوع التخصیص، فهل أنّ موارد التخصیص کثیرة، أم لا؟ و هذا البحث من المباحث المهمّة فی قاعدة لا حرج. أمّا إمکان التخصیص و عدمه، فقد قلنا فیما سبق: من أنّ البعض اعتبر قاعدة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۸

لا حرج قاعدة عقلیة، و ذکرنا جملة من القرائن استدلّ بها هذا البعض. و لکن جمیع الاستدلالات و القرائن التی ساقوها کانت قابلة للردّ و المناقشة. و لو سلّمنا بأن هذه القاعدة هی قاعدة عقلیّة کما ذهب إلیه بعض الأعلام من أساتذة الشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه،

حینئذٍ تکون غیر قابلة للتخصیص، لأنّ حکم العقل لا یخصّص، فلا یمکن أنّ نتصوّر أنّ هناک استثناء و شواذّ فی القاعدة، إلّا إذا کان الاستثناء استثناءً منقطعاً خارجاً عن موضوع حکم العقل، و أمّا مع بقاء الموضوع، فلا استثناء فی الأحکام و القواعد العقلیّة. إذن، القائلون بأنّ قاعدة لا حرج هی قاعدة عقلیّة، رفضوا إمکان التخصیص. و بناءً علی ذلک لا یمکنهم أن یبحثوا فی أنّ القاعدة، هل خصّصت أو لم تخصّص؟ و لکن إذا قلنا بشرعیّة القاعدة، أی أنّها قاعدة شرعیّة تعبدیّة، فمن الواضح أنّ القاعدة الشرعیّة قابلة للتخصیص، و علیه فالقائلین بشرعیّة القاعدة یمکنهم أن یفرضوا موارد استثناء و موارد تخصیص للقاعدة. أمّا لو قلنا بأن القاعدة وردت فی مقام الامتنان، فهل هی بذلک قابلة للتخصیص، أو أنّها غیر قابلة للتخصیص؟ هل هناک ثمّة منافاة بین کون القاعدة واردة فی مقام الامتنان، و بین قبولها التخصیص؟ مع أنّنا فی مقام الإثبات قد یتراءی لنا فی الظاهر أنّ القاعدة لم تخصّص، و لکن هذا الاستظهار یتعلّق بمقام الإثبات، أمّا من حیث الثبوت فلیس بمقدورنا أن نجزم بأنّ ما ورد فی مقام الامتنان لا یمکن أن یخصّص. فالحدیث المشهور «رفع عن امّتی ما لا یطیقون» ورد فی مقام الامتنان، لکن و مع علمنا أنّ من الموارد التسعة التی ذکرت فی هذا المجال هو «ما استُکرهوا علیه»، إلّا أن الإکراه علی القتل قد استثنی بمقتضی الأدلّة الخاصّة. فالإکراه علی القتل لا یجیز القتل حتّی و لو هُدِّد المکرهُ بالقتل. إذن لا یوجد لدینا أیّ دلیل علی استحالة هذا المعنی و هو

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۹

أنّه إذا کانت القاعدة واردة فی مقام الامتنان، حینئذٍ تکون کالقاعدة العقلیّة فی استحالة التخصیص. فمن الممکن أن ترد القاعدة فی مقام الامتنان و مع ذلک فهی قابلة للاستثناء فی بعض الموارد، لوجود خصوصیّة معیّنة تمتاز بها تلک الموارد. من هنا نخلص إلی القول بأنّ قاعدة لا حرج هی قاعدة شرعیّة و تعبّدیة، و هذا یبدو واضحاً من خلال أسانید القاعدة. فالقاعدة تستند إلی الآیات و الروایات فقط. و حتّی الإجماع لا مدخلیّة له فی قاعدة لا حرج. کما أنّ دلیل العقل لا مجال له فی هذه القاعدة. و کما یظهر من الروایات و الآیات أنّ القاعدة وردت فی مقام الامتنان. و بناءً علی ذلک فإنّ قاعدة لا حرج قابلة للتخصیص.

و علیه لا بدّ من أن نبحث فی الشریعة الإسلامیة لنری هل هناک ثمّة أحکام مخصّصة فی قاعدة لا حرج؟ و ما یظهر من أدلّة القاعدة هو أنّ هذه القاعدة فی مقام الإثبات لم تخصّص.

فلو أمعنّا النظر فی الآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أو فی الآیة وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ و الآیة: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا خاصّة الآیة الأخیرة، حیث نلحظ فیها أنّ کلمة «إِصْراً» وردت نکرة فی سیاق النفی. و ظاهر هذه الآیة أنّ دعاء الرسول جاء بهذا النحو أیضاً. إنّ تعبیر الآیة یختلف عن التعبیر فی قوله تعالی: یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ حیث نلاحظ أنّ هناک موارد خصّصت فیها عبارة أَوْفُوا بِالْعُقُودِ. أمّا فی هذه الآیة، فقد لاحظنا فیها أن الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله، دعا الباری تعالی فی مسألة عامّة. و استجابت له بشکل عامّ و کلّی.

الموارد الحرجیّة فی الشّریعة المقدّسة

و یظهر من خلال هذه الآیة و الآیات السابقة أنّ القاعدة لم تخصّص، و إن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۰

کانت التخصیص غیر مستحیل بالنسبة لها. و من جهة اخری هناک بعض التکالیف الإسلامیة التی إذا لاحظها الإنسان فسوف یجد فیها حرجاً شدیداً، و هذه التکالیف لو قیست بالموارد التی نفی فیها الإلزام و الوجوب استناداً إلی قاعدة نفی الحرج، لشاهدنا أنّ الحرج الموجود فی تلک التکالیف أشدّ بکثیر من هذه الموارد، و مع ذلک لم یصدر فیها أیّ حکم للنفی. الموارد التی نتحدّث عنها کثیرة منها: الجهاد. فالجهاد مع ما فیه من تبعات و آثار یمکن أن نقول عنه بأنّه یتضمّن کثیراً من الحرج و القتل و الإعاقة و حتّی تلاشی الجسد و تلف الأموال و غیر ذلک من المصائب. و هنا نسأل: أ لیس الجهاد أمر حرجی؟ فالجهاد فی نفسه یبدو فی الوهلة الاولی أنّه

تکلیف حرجی من دون أن نحتاج فی ذلک إلی أن نعقد نسبة بینه و بین موارد الحرج. و لکن فلو فسّرنا الحرج بمعنی الضیق و الشدّة و الصعوبة فسوف یتّضح لنا أنّ الجهاد یتضمّن أعلی مراتب الشدّة و الضیق. و مع ذلک نلاحظ أنّ تکلیف الجهاد لا یرتفع بقاعدة لا حرج. هذا أوّلًا. و ثانیاً: إذا أردنا أن نعقد نسبة بینه و بین بعض الموارد التی تتضمّن شیئاً یسیراً من الحرج، فهذا ما یعقد المسألة بصورة أکبر. حیث نشاهد أنّ بعض الموارد فیها شیء یسیر من الحرج قد شملتها القاعدة، مثال ذلک الصوم بالنسبة للمسافر.

و الآیة فی هذا الخصوص بیّنه الدلالة حیث جاء فیها: فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ* یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ «۱». هنا إذا أردنا أن نقیس هذه الموارد بالجهاد، أ لا یتضح من خلال المقایسة بینهما أنّ الجهاد أکثر حرجاً من صوم المسافر؟ و هناک موارد اخری منها: إنّنا نقرأ

---

(۱). سورة البقرة، ۱۸۳- ۱۸۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۱

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

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۲

و قد یعتاد الإنسان لا سمح اللّه علی ارتکاب محرّم من المحرّمات، و وظیفته الشرعیّة فی مثل هذه الحالة أن یقلع عن عادته، و کما یقال فإن ردّ المعتاد عن عادته کالمعجز، أی أنّ الإقلاع عن الذنب و ترکه بالنسبة لمن اعتاد علی الذنب یستدعی الحرج. و مع ذلک فإنّ وجوب ترک الذنب یبقی ثابتاً. و لا یحقّ لمثل هذا الشخص أن یحتجّ و یقول: إنّی اعتدت علی هذا الذنب، و قاعدة لا حرج ترفع عنّی الوجوب. و یذکر المرحوم المیرزا الآشتیانی قدس سره مثالًا فیقول: نفس هذا الاجتهاد الذی نسعی جمیعاً للحصول علیه، هو واجب کفائی، من واجبات الإسلام و من الوظائف الشرعیّة، و حیث لا تفرّق القاعدة بین الوجوب الکفائی و الوجوب العینی فإنّ هذا الوجوب الکفائی للاجتهاد من حیث الشدّة و الصعوبة [علی حدّ تعبیره] أشدّ من الجهاد الأکبر. ثمّ یقول: و قد یتصوّر البعض أنّ الاجتهاد مثل التجارة، فکما إذا انصرف الإنسان عن التجارة عدّة سنوات. یعود بعد هذه السنوات تاجراً، فکذلک هو الاجتهاد، و لکن هؤلاء لم یعرفوا بعد حقیقة الاجتهاد و ما فیه من الصعوبة و المشقّة، و مع ذلک، نلاحظ أنّ قاعدة لا حرج لا تتدخّل هنا و لا تمنعه من أن یکون واجباً کفائیاً. و لا أحد یدّعی أنّ الحکم بالوجوب هذا مرتفع بدلیل قاعدة لا حرج. المرحوم المیرزا الآشتیانی رحمه الله

یذکر مثالًا آخر فیقول: لو أنّ شخصاً نذر أن یحجّ إلی بیت الحرام ماشیاً، فهذا النذر صحیح و ینعقد، و یتوجّه إلیه الخطاب: (أوفوا بالنذر) حیث إنّ وجوب الوفاء بالنذر هو من أشدّ مراتب الحرج بالنسبة إلیه. و کذا إذا نذر أن یصوم سنة کاملة ففی جمیع هذه الموارد یتعیّن الحکم الشرعی بوجوب الوفاء بالنذر، و بحسب الظاهر لا بدّ أن یرتفع بقاعدة لا حرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۳

التوفیق بین هذه الموارد و القاعدة

و هنا نسأل: مع وجود هذه الموارد، کیف یمکننا أن نوفّق بینها و بین قاعدة لا حرج؟ هل یمکننا أن نقول بأنّ هذه الموارد تخرج عن قاعدة لا حرج بالتخصیص. أو أنّ هناک علل اخری بموجبها تکون هذه الموارد خارجة بالتحقیق. و من جملة علمائنا الأعلام (رحمهم اللّه) الذین بحثوا هذا الموضوع هو المرحوم صاحب الفصول قدس سره. فقد أفرد- بحثاً خاصّاً فی آخر کتاب الفصول تحت عنوان «استحالة التکلیف بما لا یطاق»، بحث فیه: هل أن التکلیف بما لا یطاق محال، أو لیس بمحال؟ و البعض فصّل بین موارد ما لا یطاق، و بعد أن یتمّ المرحوم صاحب الفصول بحثه هذا، یفرد تتمّة لبحث قاعدة لا حرج «۱». و هناک یری رضوان اللّه علیه أنّ الموارد التی ذکرت فی باب تخصیص قاعدة لا حرج، لیست من موارد التخصیص، بل إنّها خارجة عن قاعدة لا حرج بلحاظ موضوعاتها. و یشیر إلی عدّة موارد منها: مسألة الجهاد. و منها أیضاً قضیّة هؤلاء الذین شقّ علیهم الإیمان بالإسلام حتّی أن القرآن حکی عنهم ما قالوه: اللّهُمَّ إِنْ کانَ هذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِکَ فَأَمْطِرْ عَلَیْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ «۲» أی أنّهم لا یطیقون الإسلام أبداً. یقول صاحب الفصول قدس سره: إنّ هؤلاء یخالفون الحقّ إلی هذه الدرجة، ثمّ یتساءل: أ لم یکن واجبهم هو قبول الحقّ و الإسلام؟ نعم، لکن هذا التکلیف بالنسبة لهم فیه حرج شدید. ثمّ یضرب مثالًا آخر، و هو تهیئة النفس لتقبّل القصاص و الحدود. ثمّ یأتی بعدّة تخریجات لکلّ من مسألة الجهاد، و توطین النفس لتقبل الحدود

---

(۱). الفصول: ۳۳۳.

(۲). الأنفال: ۳۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۴

و القصاص یرید بذلک أن یخرج هذه الموارد من قاعدة لا حرج علی أنّها لا تعدّ من مستثنیات القاعدة. و فی الحقیقة إنّ الاستثناء فی هذه الموارد هو من قبیل الاستثناء المنقطع، و لا علاقة له بقاعدة لا حرج أبداً. و السؤال هنا کیف نرفع إشکال التنافی بین القاعدة و هذه الموارد الحرجیّة. توجد هناک عدّة ردود علی هذا السؤال. منها: ما قیل من أنّه لا مانع لأن تکون هناک تکالیف حرجیّة، و فی نفس الوقت لا تتنافی مع ثبوت القاعدة المذکورة. و السؤال الذی یطرح هنا هو: کیف نتعامل مع أدلّة النفی؟ و قد أجاب أصحاب هذا القول بجوابین: أحدها: إنّنا نعتبر هذه الأدلّة مخصّصة لقاعدة نفی الحرج. و بعبارة اخری: إنّ قاعدة نفی الحرج هی قاعدة فقهیّة عامّة. و علیه فکما تکون الإطلاقات الفقهیّة الاخری قابلة للتخصیص، فکذلک من الممکن أن نلتزم بهذا المعنی أیضاً فی خصوص قاعدة (لا حرج)، و قد قلنا: إنّ مجرّد کون قاعدة لا حرج فی مقام الامتنان، لا یعنی أنّ احتمال التخصیص فیها ممتنع، و أنّ الموارد التی ذکرناها و غیرها تخرج من القاعدة بحجّة التخصیص. الثانی: إنّ قاعدة لا حرج بالأساس لم یلحظ فیها جهة العموم بالشکل الذی یتصوّر، و إنّما هی بالأصل محدودة و فی نطاق خاصّ و فی موارد خاصّة، و بناءً علی ذلک یقال فی معنی الآیة الشریفة: وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا إنّ الإصر الذی کان علی الامم السابقة غیر موجود فی هذه الامّة، و الشاهد علی ذلک آیة اخری هی قوله تعالی: وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِی کانَتْ عَلَیْهِمْ «۱» أی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله مهمّته أن یضع عن الناس ما کانت

(۱). الأعراف: ۱۵۷.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۵

تقتضیه الأدیان السابقة من أغلال، و یبدو من قوله تعالی: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا «۱» أنّ الإصر الذی یطلب عدم حمله علیٰ هذه الامّة هو الإصر الذی کان علیٰ الامم السابقة خاصّة، و لیس مطلق الإصر، و لذا لو ارید تحمیل إصر آخر، فهذا لا ینافی الآیة الکریمة، هذا ما أفاده البعض فی حلّ المشکلة.

الاستفادة من ظهور الآیة:

و هذا- أی الردّ الثانی- فی الحقیقة خلاف ظاهر الآیة الکریمة: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا، فالنکرة أی «إِصْراً» جاءت فی سیاق النفی، أمّا فی قوله: «کَمٰا حَمَلْتَهُ» فیتّخذ صیغة إثباتیة، و النفی الموجود فی الآیة هو نفی عامّ. بعبارة اخریٰ: لو حذفنا عبارة «کَمٰا حَمَلْتَهُ» من الآیة فتکون الآیة: (ربّنا لا تحمل علینا إصر الذی حملته علیٰ الذین من قبلنا)، فهل هذا یعنی أنّ الآیة تأخذ عنوان الوصف و تتضمّن قیداً احترازیاً، و هل هذا هو المعنیٰ الذی تفیده الآیة، أم أنّ النکرة إذا وردت فی سیاق النهی، أو النفی فإنّها تفید العموم؟ و قوله «لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً» أی لا تحمل علینا أیّ لون من ألوان الإصر أو أنواعه، و لمّا کان التشبیه فی الجانب الإثباتی من الآیة و هو: کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا فهذا یعنی أنّ الإصر کان موجوداً لدیٰ الامم السّابقة، إلّا أنّه لا یمکن أن نستفید من ذلک جهة العموم بأن نقول: إنّ کافّة المصادیق فیها جنبة إثباتیة، و لکن فی قوله:

لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً یمکن أن نستفید منه جانب التعمیم، و لا نستطیع أن نقول

(۱). البقرة: ۲۸۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۶

بأنّ الآیة: کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا معناها: (إصر الذی حملته علیٰ الذین من قبلنا). و أمّا الآیة الاخریٰ، و هی قوله تعالی: وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلاٰلَ الَّتِی کٰانَتْ عَلَیْهِمْ فلا یعلم أنّها متعلّقة بالآیة: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً و الظاهر أنّها تحکی عن إصر و أغلال کانت علی قوم من الأقوام. بالإضافة إلیٰ جهلهم، بدلیل أنّ الآیة لم تقل: و یضع عنهم إصراً کان ثابتاً علیهم دینیّاً، أو یضع عنهم الأغلال التی کان الدین قد حملها علیهم، فالإصر و الأغلال التی ذکرتها هذه الآیة یقصد منها الأغلال و الأثقال الناتجة عن جهلهم و تعصبهم و حمیّتهم، و التی کانت تثقل علی عاتقهم، فجاء رسول اللّه صلی الله علیه و آله و ألغی کلّ هذه المسائل، و لا یوجد هناک أیّ دلیل فی أنّ آیة: (وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إصراً) هی من سنخ هذه الآیة، أی آیة: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا، بل من الواضح أنّ الإصر المنظور فی آیة:

(وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ) لیس الإصر الثابت علیهم من جهة الدین، و الأغلال أیضاً لم یقصد بها تلک التی کانت ثابتة علیهم من قبل الدین، و من هنا یجب علینا أن لا نخلط بین الآیتین، و الآن ما هو ردّنا علیٰ الإشکال المطروح؟ هناک عدّة ردود اخریٰ ذکرت فی هذا المجال، منها: ردّ المرحوم بحر العلوم قدس سره و الذی یعود أساساً إلیٰ الردّ الأوّل لصاحب الفصول قدس سره الذی استعرضنا و سنتطرّق إلیه لاحقاً إن شاء اللّه.

جواب صاحب الفصول قدس سره:

أفضل الردود فی هـذا المجال هو ما أفاده صاحب الفصول علیه الرحمة. حیث ذکر فی إجابته ثلاثة موارد و أجاب علی کلّ مورد منها بإجابة خاصّة. أحد هذه الموارد هو مسألة الجهاد.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۷

و المورد الآخر هو مسألة الإیمان بأصل المذهب بالنسبة لمن یشقّ علیه قبول الإسلام بدرجة یتمنّی معه أن یمطره اللّه تبارک و تعالی بحجارة من السماء، أو ینزل علیه العذاب دون أن یستسلم لقول الحقّ. و المورد الثالث هو مسألة حضور القاتل أمام المحکمة، و تمکین ولیّ الدم من نفسه فی القصاص، و کذا الحال بالنّسبة لمن حکم علیه بالرجم حیث یمکّن من نفسه فی سبیل أن یجری الحاکم الشرعی الحدّ الإلهی علیه، و هناک ثلاثة ردود لصاحب الفصول قدس سره فی مسألة الجهاد «۱». الردّ الأوّل: هو نفس ما ذکره السیّد بحر العلوم قدس سره، حیث یشترک الاثنان صاحب الفصول و السیّد بحر العلوم قدس سره بردّ واحد: و هو کالتالی: إنّنا لا نقبل کونه أمراً حرجیّاً، لأنّ کون الجهاد أمراً حرجیّاً لا بدّ و أن یقرّه عامّة النّاس، و الحال أنّه لیس المسلمین فحسب، بل عموم الناس من أیّ مذهب کانوا و أیّاً کان دینهم، و أکثر من ذلک حتّی الذین لا یدینون بدین کالشیوعیین و أمثالهم نری أنّ مسألة الحرب مسألة مطروحة و متعارف فیما بینهم، و بالطبع فإنّ دواعی الحرب تختلف من شخص لآخر. و من مجموعة إلی مجموعة، فالبعض یحارب من أجل الدفاع عن نفسه و أحواله و عرضه، و الآخر یحارب من أجل مذهبه و عقیدته و إن کانت عقیدته فاسدة، إذن، الحرب أمر طبیعی جدّاً، فقد یخاطر الإنسان بحیاته من أجل هدف یعتقد به، و هذه المسألة لیست بالمسألة الحرجیّة، بل هی طبیعیّة و متعارف علیها لدی المسلمین و غیر المسلمین. من هنا أمکننا القول أنّ مفهوم الجهاد الذی جاء به الإسلام موجود لدی الشعوب و الامم الاخری، و یفوق الإسلام غیره من المذاهب و الاتجاهات بما یولی الجهاد من أهمیة خاصّة، و بما یحتسب له من ثواب و أجر اخروی. إذن وجود مثل هذه المعطیات من أجر و ثواب لدی الإسلام

---

(۱). الفصول: ۳۳۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۸

خاصّة یجعلنا نتساءل: لما ذا نعتبر الجهاد أمراً حرجیّاً؟ بل هو مسألة طبیعیة؛ إذن مجرد احتمال خطر الموت، أو ذهاب الأموال لا یوجب القول بحرجیته. فلو کان حرجیّاً لهرب الجمیع، و لمّا وجد هناک من یتصدّی لمهامّ الحرب و الجهاد، فی حین نری أنّ الحرب أمرٌ طبیعی رافق البشریّة منذ تأریخها الأوّل و اشترک فیها الجمیع.

الحرج من خلال الملاکات و المصلحة:

و لکن أفضل ردّ علی الإشکال هو الردّ الثانی لصاحب الفصول، و مفاده هو:

إنّنا إذا أردنا أن نعیّن کون الفعل حرجیّاً أو لا، لا بدّ من أن نلحظ جانب المصلحة فی الفعل، فلیس من الصحیح أن نلحظ صورة الفعل بما فیه من خصوصیّة، هل هو حرجیّ، أم لا؟ بل الصحیح أن نری ما هو الهدف من وراء هذا الفعل؟ و ما هی المصلحة المترتّبة علیه؟ فالدقّة فی هذه اللحاظات له مدخلیة فی کون الفعل حرجیّاً أو غیر حرجیّ. و نورد مثالًا علی ما قلناه غیر المثال الذی أورده صاحب الفصول، لنفرض أنّ إنساناً بقی مستیقظاً طوال اللیل و لم ینم أبداً، هنا لا یمکننا أن نقول: إنّ عمله هذا حرجیّ أو غیر حرجیّ، أی لا نستطیع أن نحکم علیه. بل یجب أن نری و قبل کلّ شیء ما هی المصلحة من بقائه مستیقظاً. فلو أراد أن یسهر طوال اللیل لأمرٍ ثانوی غیر مهم و لنفرض أنّه لم ینم لیلته مقابل شیء یسیر من المال، فالسهر لیلة کاملة هذا یعدّ أمراً حرجیّاً، و لکن نفس هذا السهر، لو کان لإحیاء لیلة القدر و طلب ما فی هذه اللیلة من أجرٍ و ثواب عظیم لا یعتبر أمر حرجیّ فحسب، بل الإنسان یتمنّی أن تکون کلّ لیلة من لیالی شهر رمضان لیلة القدر کی یبقی مستیقظاً لیطلب الفیض الإلهی و یستفید من برکاته. و هذه المسألة عرفیّة.

و لنفرض أنّ إنساناً بقی مستیقظاً حتّی الصباح یرعی مریضاً یحتاج إلی رعایته

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۹

و خدمته، و لنفرض ثانیة هذا الشخص یحبّ المریض حبّاً شدیداً، هنا نراه یبقی ساهراً من دون أن یشعر بشیء من التعب أو الإعیاء، فعمله هذا لیس بحرجیّ.

و فی المقابل إذا قیل لسجین من السجناء: یجب علیک أن لا تنام اللیل حتّی یسفر الصباح. فإنّه یشعر بالحرج فی کلّ دقیقة تمرّ، فی حین أنّ العمل واحد فی کلا الحالتین. من هنا نقول: إنّ اعتبار الحرج و عدم اعتباره بالنسبة لفعلٍ ما، إنّما یتمّ بلحاظ المصالح المترتّبة علی الفعل. و أمّا لما ذا أخذت المصلحة بعین الاعتبار فی حرجیة الفعل؟ هذا السؤال لم یجب عنه صاحب الفصول علیه الرحمة، لکنّنا نقول: إنّ السبب فی اعتبار المصلحة هو أنّنا عند ما عرّفنا الحرج قلنا: إنّه أقلّ مرتبة من عدم القدرة لدی العرف، إذن ما هو الملاک فی الحرج؟ الملاک فی ذلک هو ما کان فی العرف قادراً علیه، إلّا أنّه یأبی أن یقوم به، فلا بدّ أن نذهب إلی العرف لنری متی یتقبّل العرف القیام بعملٍ معیّن، و متی یأبی ذلک! و هنا بالذات ینفسخ المجال للأهداف و المصالح، فعند ما تکون المصلحة شدیدة و کبیرة نجد العرف یقدم علی العمل بدون سأم و بلا تردّد، بل برغبة و شوق کبیرین، أمّا عند ما تکون المصلحة جزئیة، و لیست بذات أهمیة، فإنّ العرف یأبی من أن لا ینام اللیل کلّه مقابل منفعة جزئیة قلیلة، و هذا هو ما یقال عنه بأنّه لا یتحمّل. و نحن مضطرّون إلی أن نحکّم العرف، لأنّ الحرج فی الآیة الکریمة یراد به نفس هذا المعنی العرفی، و من هنا یتبیّن لنا أنّ الجهاد فی نظر العرف لیس فوق طاقة الإنسان المسلم، فالجهاد من أجل حفظ بیضة الإسلام، و الحفاظ علی استقلال الدولة، سواءً کان جهاداً دفاعیاً کما هو المفترض فی زماننا، أو کان الجهاد جهاداً ابتدائیاً لأجل نشر الأحکام الإسلامیة لیس هو ممّا لا یطاق فی نظر العرف. إذن، خلاصة الردّ الثانی الذی قال به صاحب الفصول و الذی أری أنّه فی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۰

مسألة الجهاد خاصّة یعدّ أفضل الردود، أی أنّنا لا نستطیع أن نقول: إنّ هذا العمل حرجی و هذا غیر حرجی جزافاً و من دون أیّ اعتبار، بل لا بدّ من ملاحظة الغایات و المصالح المترتّبة علیه.

الحرج بالقیاس إلی الحالة النفسیّة للمکلّف:

و الردّ الثالث الذی أجاب به صاحب الفصول هو: أنّه لا بدّ أن نعرف أوّلًا: هل أنّ الحرج الملحوظ فی الجهاد بما فی الجهاد من الأعمال الشاقّة، أو هو باعتبار الحالة النفسیّة التی تتولّد عند بعض و التی تسمّی بالخوف، أی هل أنّ الاشتراک فی الحرب و استخدام الأسلحة و المشی علی الأقدام لمسافات طویلة هی التی تشکّل جانب الحرج، أو أنّ الحالة النفسیّة التی نسمّیها الخوف و التی قد ترافق الإنسان فی الجهاد، فیخاف أن یتعرّض لقصف جوی، أو أن تصیبه طلقة هی التی تجعل من الجهاد أمراً حرجیّاً؟ یقول المرحوم فی الإجابة علی هذا التساؤل: بأنّ حالة الخوف منشؤها فی نفس الإنسان، أی أنّ هذا الشخص بحدّ ذاته یفتقد للشجاعة و الجرأة، و هذا لا علاقة له بالتکلیف الإلهی، فلو کنت إنساناً یملأ الخوف وجودک، فلا یحقّ لک أن تصوّر الجهاد بأنّه أمر حرجی، ثمّ تستدلّ بقاعدة نفی الحرج علی ارتفاع التکلیف الحرجی، إذن الحرج لا بدّ و أن یتحقّق فی التکلیف بحدّ ذاته. و إلّا فخوف المکلّف لا علاقة له بالتکلیف. و الخوف هو رذیلة من الرذائل لدی هذا الإنسان.

القاعدة و إیقاع الإنسان نفسه فی الحرج:

و هنا نورد أجوبة المرحوم صاحب الفصول فی الموردین المتبقّیین، و المورد الأوّل: هو المثال الذی ساقه عن اولئک الذین لا یطیقون

الإسلام، حیث یحکی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۱

القرآن الکریم قولهم: اللّهُمَّ إِنْ کانَ هذا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِکَ فَأَمْطِرْ عَلَیْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ هنا لا بدّ و أن نری هل إنّ الإسلام بحدّ ذاته یستدعی الحرج، أو إنّ خبث هؤلاء و سوء سریرتهم هو الذی جعل قبولهم الإسلام أمراً حرجیاً؟ و الصحیح إنّ خباثتهم و سوء سریرتهم هو الذی جعلهم یستشعرون الحرج فی الإسلام، بدلیل انّنا نری إنّ النّاس قاطبة عشقوا الدین الإسلامی و استهوته قلوبهم، و الواقع هو إنّه لا یوجد هناک حرج فی التکلیف بحدّ ذاته. فأدلّة نفی الحرج تنصّ علی إسقاط التکلیف الذی یستوجب الحرج. و المورد الثانی: هو خصوص تمکین النفس لأجل القصاص و إجراء الحدود.

فیقول المرحوم صاحب الفصول: إنّ التمکین واجب شرعاً و هو أمر حرجی للغایة، و لکن الشخص بنفسه هو الذی أوجد هذا التکلیف الحرجی، أی أنّ الذنب ذنبه، فلو أراد أن لا یقع فی مثل هذا الحرج لکان علیه أن لا یرتکب الزنا، و لو شاء الاحتراز من الوقوع فی الحرج لما قتل النفس المحترمة عن عمد. و یضیف إنّ هذه تهلکة. و البعض بإرادته بنفسه فی هذه التهلکة. و فی مثل هذه الحالة لا یمکن أن نطلق علی هذا التکلیف المتعیّن علی المجرم- و هو تکلیف التمکین- اسم الحرج، فلما ذا أوجب علی نفسه التمکین للقصاص فی حین کان بوسعه أن یحترز من أیّ تکلیف من هذا النوع، و یستفاد من کلام صاحب الفصول إنّ قاعدة لا حرج لم یشملها التخصیص مطلقاً، أیّ لا یوجد هناک أی مورد حرج خرج عن القاعدة بالتخصیص.

حکومة حدیث الرفع و قاعدة نفی الحرج:

و هناک نقطة مهمّة أشار إلیها کلّ من الشّیخ الأنصاری قدس سره فی کتاب الرسائل، و المرحوم الآخوند قدس سره فی کتاب الکفایة، و هی أنّ حدیث الرفع یرفع الخطأ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۲

و النسیان، و علیه قد یقال: إنّه بموجب هذا الحدیث یرفع عن امّة الرسول الخطأ، و لکن القرآن یصرّح بقوله تعالی: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ «۱»؟ فکیف لم یستطع حدیث الرفع أن یرفع حکم قتل الخطأ؟ فهل معناه أنّ هناک موارد تخصیص فی الحدیث؟ و فی معرض ردّهما علی هذا الاستفهام أجاب هذان العلمان «۲»: بأنّ حدیث الرفع إنّما یرفع الآثار المترتّبة، سواء کان القتل عن عمد، أو عن خطأ، و فی الحقیقة إنّ حکومة حدیث الرفع متوجّهة إلی سائر الأدلّة علی النحو التالی، و هو أنّ لدینا مجموعة من الأدلّة تعرض الأحکام بصورة عامّة و مطلقة، فیأتی حدیث الرفع و یخرج مورد الخطأ فیها، و الآیة: (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً) الحکم بالأساس مبنیّ علی الخطأ. فکیف یمکن أن یکون الخطأ مؤثّراً فی إثبات الحکم و فی نفس الوقت یکون مؤثّراً فی نفی الحکم، و من هنا نصل إلی هذه النتیجة، و هی أنّ حدیث رفع الخطأ لا یرتبط أساساً بالآیة (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً). و یمکن أن نورد مثل هذا الکلام فی خصوص الجهاد فنقول: لنفترض أنّ الجهاد أمر حرجی ۱۰۰٪ و لکن مثل هذا الحرج لا یدخل ضمن دائرة قاعدة نفی الحرج، لأنّ مفاد قاعدة لا حرج هو أنّ الحرجیة مؤثّرة فی نفس الحکم، و الحرجیّة مؤثّرة فی عدم تشریع الحکم. و لکن بناءً علی فرضنا إذا کان الجهاد کلّه أمر حرجی، فمعنی ذلک أنّ الحرج مؤثّر فی ثبوت الحکم، و لا یمکن أن یکون هناک عنوان واحد مؤثّر فی الثبوت و مؤثّر فی النفی أیضاً، و هذا قریب ممّا قاله المرحوم المحقّق الخراسانی و الشیخ الأنصاری فی خصوص رفع الخطأ. و من هنا نخلص إلی هذه النتیجة التی یقرّرها صاحب الفصول، و هی أنّ

---

(۱). النساء: ۹۲.

(۲). فرائد الاصول ۲: ۳۲. و الکفایة: ۳۴۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۳

قاعدة لا حرج بحدّ ذاتها قابلة للتخصیص، و إمکان التخصیص فیها وارد، إلّا أنّه فی الواقع الخارجی لا یمکننا أن نجد مورداً واحداً کمثال علی التخصیص فی قاعدة لا- حرج. و حکی عن الشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه الشّریف أنّ قاعدة نفی الحرج لیس فقط یحتمل بشأنها التخصیص، بل أنّ موارد التخصیص موجودة و من الکثرة بحیث تُشکِّل وهناً فی قاعدة (لا حرج) «۱»، و لازم ذلک أنّنا لو تمسّکنا فی مورد بعموم قاعدة (لا- حرج) فهذا لا یکفی، لأنّ عمومها موهون، و لا یصلح للرکون إلیه، و لا بدّ مثلًا من ضمّ عمل الأصحاب و فتواهم، أو أشیاء اخری من هذا القبیل إلی هذا العموم حتّی ینجبر وهنه، و یکون صالحاً للاستناد إلیه. فإذا کانت هذه القاعدة علی هذه الصورة من الضعف فإنّها سوف لا- تنفع کثیراً، فلا- یمکننا الاستفادة منها فی الفقه کثیراً. غیر أنّه حکی أیضاً عن الشیخ الأنصاری نفسه ما یخالف هذا المعنی، فقد حکی عنه أنّه قال: إنّ قاعدة (لا حرج) من القوّة و الإحکام بشکل لو أردنا معه أن نأتی و لو بدلیل واحد کمخصّص لهذه القاعدة، فإنّ مجرّد کونه أخصّ منها لا یقتضی أن یقدّم علیها، و هذا عجیب جدّاً، و قد مرّ علیکم فی الاصول فی مسألة العامّ و الخاصّ أنّ الدلیل الخاصّ یقدّم علی العامّ مطلقاً، إلّا إنّه أفاد هنا بأنّ الخاصّ لا یقدّم علی قاعدة (لا- حرج) لمجرد کونه أخصّ، أی أنّ هذه القاعدة علی هذه الدرجة من القوّة و الإحکام، فما ظنّک لو لم یکن هناک أخصیّة و أعمّیة فی البین.

فإنّ قاعدة (لا حرج) نوعاً ما بالقیاس إلی الأدلّة الأوّلیّة- مع غضّ النظر عن الحکومة- بینهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، فربما نشاهد ذلک ۹۰٪ أنّ

---

(۱). فرائد الاصول ۲: ۳۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۴

النسبة بینهما هی نسبة العموم و الخصوص من وجه، مثل دلیل وجوب الوضوء و وجوب الغسل و أمثال ذلک، و قلنا فی مسألة الحکومة؛ لا ینبغی المقارنة و بیان النسبة، و لا یجدر بنا البحث عن مادّة الاجتماع و الافتراق، کما أنّه لا ترد فی مسألة الحکومة قضیّة الظهور و الأظهریّة، بل إنّ الدلیل الحاکم یتقدّم علی الدلیل المحکوم، و إن کان أضعف ظهوراً منه، و کانت النسبة بینهما هی نسبة العموم و الخصوص من وجه. فإذن، مع أنّ الشیخ یفترض دلیلًا أخصّ مطلقاً من قاعدة (لا حرج)، إلّا أنّ هذا الدلیل الأخصّ مطلقاً لا یمکنه لمجرّد کونه أخصّ أن یتقدّم علی قاعدة (لا حرج)، و علیه فما حکی عن الشیخ أوّلًا لا یضرّ بما سلکناه من عدم تخصیص القاعدة و إن کان قابلة للتخصیص ثبوتاً. و علی هذا نسلک نفس الطریق الذی سلکناه سابقاً و صرّح به صاحب الفصول أیضاً، و أثبت فی الحقیقة أرکانه من أنّ قاعدة (لا حرج) لیس فیها تخصیص أصلًا، و هذا ما یثبته أیضاً ظاهر أدلّة نفی الحرج و إن کانت هذه الأدلّة فی نفسها لا تأبی عن التخصیص.

الحرج الشخصی أو النوعی؟

اشارة

هل أنّ الحرج فی قاعدة (لا حرج) هو الحرج الشخصی أو الحرج النوعی؟

فلو کان شخصیّاً فمعناه أنّ لکلّ مکلّف حساب مستقلّ فیما یتعلّق بقاعدة نفی الحرج، و کلّ مکلّف یلاحظ بشخصه و التکلیف المتّجه إلیه بالشکل الذی فسّرنا به الآیة و جعلنا الحرج صفة للتکلیف، فعلی کلّ مکلّف أن یلاحظ تکلیفه، فإذا کان التکلیف یجعله فی ضیق و حرج بحیث لا یتحمّله العرف عادةً، فإنّ الآیة الشریفة:

تأتی لنفیه، فترفع هذا التکلیف عن عهدة المکلّف، حتّی و إن لم یکن فیه حرج بالنسبة إلی الآخرین، و لا یتّصف بکونه حرجیّ أصلًا، فالملاک فی قاعدة نفی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۵

الحرج هو التکلیف الشخصی المتّجه نحو آحاد المکلّفین. و إن لم یکن حرجیّاً بالنسبة إلیه فالتکلیف ثابت. إلّا إنّه یوجد فی هذه القاعدة احتمال آخر، و هو أن نفسّر الحرج بالحرج النوعی، فنقول أنّ تکلیفاً من التکالیف کان حرجیّاً بالنسبة لأغلب المکلّفین، فإنّ هذا التکلیف سیرفع عن الجمیع حتّی عمّن لا یکون التکلیف حرجیّاً بالنسبة إلیهم، أی لو أنّ أحد التکالیف کان حرجیّاً بالنسبة إلی ۸۰٪ من المکلّفین فإنّ هذه الحرجیة بالنسبة إلی الثمانین بالمائة تقتضی رفع التکلیف عن المکلّفین بنسبة ۱۰۰٪ و کذلک الأمر معاکساً، فلو لم یکن حرجیّاً بالنسبة إلی ۸۰٪ من المکلّفین، نقول بما أنّه لا یوجد حرج نوعی فإنّ هذا التکلیف ثابت حتّی فی حقّ العشرین الذین یکون التکلیف حرجیّاً بالنسبة إلیهم. إذن لازم القول بالحرج النوعی هذا أن نقول به بکلا جانبیه السلبی و الإثباتی، ففی الجانب الإثباتی یرتفع حتّی عن العشرین بالمائة، و فی الجانب السلبی فإنّ التکلیف یثبت حتّی علی العشرین الذین تکون فی التکلیف مشقّة و حرج علیهم؟ یوجد هنا احتمالان، بل قولان، و اتّفق الجمیع علی نسبة هذه الحرجیّة النوعیّة إلی المشهور، أی أنّ المشهور یقول بالحرجیّة النوعیّة، و إن لم تُعلم تمامیّة هذه النسبة. إلّا أنّ المحقّقین من قبیل المرحوم النراقی فی کتاب (العوائد)، بل المرحوم الشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه الشریف و جمع من تلامذته العظماء طبّقوا هذه المسألة علی الحرج الشخصی، و قالوا: إنّ أدلّة نفی الحرج تدلُّ علی نفی الحرج الشخصی «۱».

---

(۱). العوائد: ۶۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۶

و الآن لو انحصر دلیلنا بهذه الآیة: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فأری أنّه لا یمکن لأحد أن یناقش فی أنّ المراد من هذا التعبیر هو الحرج الشخصی، لأنّ هذا الخطاب (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ) سواءً بلسانه، أو بملاکه یشمل عموم المکلّفین، أی أنّ أصل الخطاب أو ملاکه یقول: (أیّها المکلّف) و زید مکلّف و مخاطب بهذا الخطاب، و عمرو مکلّف و مخاطب بهذا الخطاب، و کذا جمیع المکلّفین بآحادهم مخاطبون بهذا الخطاب بقوله (عَلَیْکُمْ) خاصّة، و قد جاء بعدها کلمة (فِی الدِّینِ) و الدین معناه مجموعة التکالیف الدینیّة، أی الوظائف و القوانین الإلهیّة، کالوضوء الذی جعل علی کلّ واحدٍ من المکلّفین، و کذا الغُسل و الصوم، ثمّ تأتی الآیة و تقول: (یا أیّها المکلّفین ما جعل اللّه علیکم فی التکالیف المتوجّهة إلیکم من تکلیف حرجیٍّ)، و لا معنی هنا لأن نفسّر الحرج بالحرج النوعی، فلیست المسألة مسألة النوع، و إنّما هی مسألة التکلیف سواءً أ کان هناک مخاطب حقیقة أو ملاکاً، فلا فرق فی هذه الناحیة، فإنّ آیة نفی الحرج هنا تحدّد دائرة الأحکام المتوجّهة إلی المکلّفین، و فی الحقیقة فإنّ (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) بمثابة الملحق لجمیع الأدلّة الأوّلیّة التی تجعل التکلیف متوجّهاً نحو کلّ واحد من المکلّفین، و أساساً لا یمکن أن یتوهّم أنّ المراد من الحرج فی الآیة الشریفة هو الحرج الحاصل لدی النوع، فإذا بقینا نحن و هذه الآیة و افترضنا انحصار الدلیل بقاعدة (لا حرج) فلا أری أنّ لأحد أن یحتمل أنّ المراد من هذا الحرج هو الحرج النوعی. إلّا أنّ الأمر الذی أدّی إلی طرح مسألة الحرجیة النوعیة هو آیة الصوم، إذ یقول تعالی فی آیة الصوم: وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ «۱».

---

(۱). البقرة: ۱۸۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۷

و قلنا: إنّ قوله (وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) یرتبط بالجانب السلبی، لما ذا لا یجب علیه الصیام فی شهر رمضان؟ لأنّه تعالی لا یُرِیدُ بِکُمُ

الْعُسْرَ، و قد فسّرنا العسر بالحرج، و قلنا: إنّه ليس كما ذهب إليه المحقّق النراقى فى (العوائد) من أنّ العسر أعمّ من الحرج، فالإشكال يرد هنا، فهل كلّ من كان علىٰ سفر فى رمضان يلزم من صيامه الحرج؟ فربّما ذهب شخص إلىٰ طهران و كان لابنه بيتاً هناك و ينوى الإقامة عنده لخمسة أيّام، فما هو الفرق بين هذا البيت و بين بيته فى قم، فلا يكون فى صومه عسر بالنسبة إليه، فلما ذا يقول اللّه سبحانه (لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)؟ فيقال: نفهم من هذا أنّ الملاك فى العسر و الحرج هو الأكثرية و نوع المكلّفين و المسافرين. إذن هذا التعبير (لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) بعد قوله: (مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ) يرشدنا إلىٰ أنّ المسألة لا تدور حول العسر و الحرج الشخصى، و إنّما تدور مدار العسر و الحرج النوعىّ بالإضافة إلىٰ بعض الروايات التى قرأناها و ناقشنا فى دلالتها، و كان منها رواية لأبى بصير فى مسألة (إنّا بلينا بغدير مطر) قال الإمام فى ذيلها: (فإنّ الدين ليس بمضيّق، قال اللّه تعالى: (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) فالاستدلال بهذه القاعدة كانت بهذا الشأن حيث ذكر الإمام هذا الدليل علىٰ عدم انفعال ماء الكرّ. و طبعاً نحن فسّرنا الرواية بشكل آخر. فمن جهة فى قوله:- (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) هناك ظهور لا يمكن التشكيك فيه فى الحرج الشخصى، و من جهة اخرىٰ (لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) فى ذيل آية الصوم فهو ظاهر فى العسر النوعى، فما هو موقفنا هنا؟ فنقول: إنّ هذه القاعدة (لا حرج) التى هى بلسان الدليل التى تعرّضت كدليل لنفى الحكم طرحت كحكمة فى ذلك الدليل، و إذا طرح شىء علىٰ إنّه حكمة لا يمكنه أن يكون عامّاً بالنسبة إلىٰ مفاد ذلك الدليل، و لا يشترط تطبيقه علىٰ جميع موارده. و هذا هو الفرق بين العلّة و الحكمة، فيقال مثلًا فى العدّة، إنّ المرأة يجب عليها

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۸

أن تعتدّ ثلاثة قروء للاستبراء من الحمل، إلّا أنّه فى بعض الموارد لا توجد هذه الحكمة، فلو كان الزوج فى سفر و قد غاب عن زوجته مدّة سنتين، ثمّ طلّق زوجته، فتجب عليها العدّة كذلك، مع أنّ الحكمة المتقدّمة لا تجرى هنا، فلا معنىٰ لأن تحمل الزوجة من رجل غاب عنها زوجها سنتان، فإذن مشروعيّة العدّة للاستبراء من الحمل ليس فيه جنبة عليّة يدور الحكم مدارها وجوداً و عدماً، و إنّما هى حكمة. فحينئذٍ لو واجهنا هذه المسألة فى آية الصوم، يقول تعالى: (مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ) يعنى لا يجب الصوم فى السفر، و لا يجب علىٰ المريض و لا علىٰ المسافر، ثمّ قال فى ذيلها: (وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) و العسر هو العسر الشخصى و الحرج هو الحرج الشخصى، و لكن لا يجب أن ينطبق هذا الحرج الشخصى فيما يتعلّق بهذا الحكم المذكور فى الآية تماماً و إنّما هو حكمة فيما يتعلّق بهذا الحكم، و إمّا فى الموضع الذى لا يتحدّث فيه الدليل عن نفى الحكم، فحينئذٍ لا نتمكّن من أن نجعل العسر الشخصى هو الملاك، و نقول فى كل موضع يكون فيه عسر شخصى يوجد (لَا يُرِيدُ بِكُمُ)، أى لا بدّ أن يدور نفى الحكم مدار الحرج الشخصى.

موارد الحرج فى كلام الشّهيد الأوّل:

و العجيب أنّ الشهيد الأوّل فى كتاب (القواعد) ذكر موارد كثيرة و ربطها بقاعدة (لا حرج)، فى حين أنّ أكثرها لا ارتباط له بهذه القاعدة أصلًا، فمثلًا قال فى إحدىٰ الموارد: إنّ مشروعيّة الإجارة فى الإسلام ناشئة من قاعدة العسر و الحرج، لأنّ المنافع التى تملكها معدومة الآن، فما معنىٰ تمليك المعدوم؟ لكن جاءت قاعدة العسر و الحرج و أثبتت مشروعيّة الإجارة. و يذكر أمثلة اخرىٰ يتعجّب الإنسان منها، فإنّها بأجمعها لا ترتبط بتلك الجهة التى نبحثها فى قاعدة (لا حرج)، فأوّلًا:

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۹

من أين لك أنّ المناط فى مشروعيّة الإجارة هو العسر و الحرج؟ فهل أنّ مسألة الإجارة المتداولة بين العقلاء تقوم علىٰ قاعدة العسر و الحرج؟ لا- دليل على ذلك، بل الإجارة كانت من المعاملات المتحقّقة عند العقلاء و إنّما أمضاها الشارع. و إذا كانت الإجارة مبتنية علىٰ هذه القاعدة، فلما ذا تركت البيع و لم تذكره؟ فالبيع أيضاً يكون مبتنياً علىٰ قاعدة العسر و الحرج، إذ لو لم يحلّل اللّه البيع يقع

الإنسان فی العسر و الحرج کثیراً، و لکن لیس حلیّة البیع من أجل نفی الحرج، و إنّما لأنّ البیع مطروح بین العقلاء و معمول به.

خلاصة البحث:

فتحصّل ممّا ذکرنا أنّ الحرج المنفی هو الحرج الشخصی، و عدم الحرجیّة الشخصیّة فی آیة الصوم لا یضرّ بالمقصود، لأنّ مورد التمسّک بالقاعدة ما إذا لم یکن هناک دلیل علی نفی الحکم مستقلّاً، إلّا کان قاعدة لا حرج حکمةً کما فی مورد آیة الصوم.

قاعدة لا حرج و الأحکام غیر الإلزامیّة:

هناک بحث فی قاعدة (لا حرج)، و هو انّه هل أنّ هذه القاعدة تنفی جمیع الأحکام التکلیفیّة حتّی الاستحباب و الکراهة فی صورة الحرج، أو لا؟ و هل انّها تجری فی الأحکام الوضعیّة، أو لا؟ و لم نشاهد فی الکلمات من تعرّض إلی البحث الثانی، إلّا إنّه یمکن البحث فیه و تترتّب علیه ثمرات عملیة. و هنا فی هذا البحث ینبغی الخوض فی عدّة جهات: أحدها: أنّه هل فی باب التکالیف غیر الإلزامیّة، تجری قاعدة (لا حرج)، أو

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۰

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۱

فإذن مع قطع النظر عن استعمال کلمة (عَلَی)، فإنّ نفس کلمة (مِنْ حَرَجٍ) التی تُعیّن من تکلیف حرجی تفرّق بین مسألة المستحبّات و المکروهات، و لذلک لو کانت المستحبّات واجبات لاتّصفت بالحرجیّة، و لکن بما أنّها من المستحبّات فلا یصدق علیها عنوان الحرجیّة، فمثلًا یُستحبّ للإنسان أن یصوم جمیع أیّام السنّة عدا العیدین، فلو تحوّل هذا المستحبّ إلی وجوب فسوف یکون تکلیفاً حرجیّاً، لکن بما أنّه علی هیئة الاستحباب لا یتحقّق فیه عنوان الحرجیّة، و یبقی الاستحباب علی حاله، أی لا نستطیع أن نقول: بما أنّ الصوم فی جمیع أیّام السنّة فیه حرج فلیس بمستحبّ، بل مع کونه حرجیّاً یبقی الاستحباب علی حاله.

جریان القاعدة بالنسبة إلی أقسام الواجب

اشارة

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

وجوب نفسی و غيری، و الوجوب الغيری هو الوجوب المقدّمی، و فيه نكتة يجب الالتفات إليها، فإنّه يوجد بحث مفصّل فی مقدّمة الواجب و هو أنّه هل تتّصف المقدّمات بالوجوب الشرعی الغيری، أو لا؟ و هل توجد ملازمة بين الوجوب الشرعی لذی المقدّمة و الوجوب الشرعی للمقدّمة، أم لا توجد مثل هذه الملازمة؟ إذا قلنا بهذه الملازمة و قلنا بالوجوب الشرعی الغيری للمقدّمة، فهنا بإمكان دليل نفی الحرج أن يرفع دليل الوجوب الغيری، فكما أنّنا قلنا فی آية الوضوء إذا كان لقوله: (مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) معنيين، فلو فسّرناها بهذا الشكل، قلنا إنّ هذا تعليل لعدم وجوب الوضوء فی حالة المرض أو فقدان الماء بتلك الكيفية، فانّ: (مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) يريد رفع وجوب الوضوء، فی حين أنّ وجوب الوضوء وجوب غيری و مقدّمی، فيصحّ هذا الكلام

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۲

إذا قلنا بالوجوب الغيری للمقدّمة. و أمّا إذا لم نقل بالوجوب الشرعی فی باب المقدّمة، و لم نقل بالوجوب الغيری، و قلنا بأنّ المقدّمة ما هی إلّا اللابديّة العقلية الموجودة فيها؟ فهل تأتی هذه القاعدة لترفع اللزوم العقلی؟ إنّ قاعدة لا حرج لا يمكنها رفع حكم العقل، إذ هی ناظرة إلی الأحكام الشرعيّة و المجعولات الشرعية، فما هو الأثر الذی تقوم به هذه القاعدة، هل تريد رفع الوجوب الغيری؟ و نحن لا نقول بالوجوب الغيری للمقدّمة. و هل ترفع الوجوب و اللزوم العقلی؟ و هی لا تجری فی باب الأحكام العقلية، فعلی هذا المبنی ما هو الأثر الذی يمكن أن يكون لقاعدة (لا حرج) بشأن المقدّمات الحرجيّة؟ إنّ الأثر الذی يمكنها أن تقوم به هو أنّنا هنا نطبّق قاعدة (لا حرج) فی مقدميّة المقدّمة، أی أنّ هذه المقدميّة التی هی عبارة عن الشرطية من الأحكام الشرعية الوضعيّة و إن كانت ذات المقدّمة بنفسها أمرٌ تكوينی كطهارة الثوب و الجسد، إلّا أنّ شرطيّة هذه المقدّمة بالنسبة إلی الصلاة مسألة شرعيّة و حكم شرعی وضعی، فلو صارت مسألة الطهارة هذه حرجيّة، فهنا نقول: إنّ (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) لا تأتی لترفع الوجوب الغيری لهذه المقدّمة، إذ ليس فيها وجوب غيری بناءً علی مبنی عدم وجوب المقدّمة، فإذن ما ذا ترفع؟ ترفع المقدميّة، لأنّها مقدميّة شرعيّة، و شرطيّة شرعيّة، و إذا صار العمل بالشرط فی مورد حرجیّ فطبعاً علی القاعدة المذكورة أن ترفع المسألة من أصلها، فإذن لا ينبغی أن يتصور بأنّنا إذا أنكرنا فی بحث مقدّمة الواجب الوجوب الشرعی للمقدّمة، فلا بدّ أن نترك قاعدة (لا حرج) بالكامل و لا نطبّقها فی باب المقدّمة، كلّا، فحتّی علی هذا المبنی تأتی أيضاً هذه القاعدة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۳

قاعدة لا حرج و الوجوب التخييری:

و ترد أيضاً قاعدة (لا حرج) فی سائر أقسام الوجوب، إلّا أنّها وقعت موضعاً للإشكال فی موردٍ واحدٍ فقط، و هو عبارة عن الواجبات التخييريّة، مثل عتق الرقبة أو صيام ستّين يوماً، أو إطعام ستّين مسكيناً، فهل وجود الحرج فی واحدٍ من هذه الخصال الثلاثة للكفّارة يقتضی خروج المورد الحرجی عن دائرة التخيير فينبغی أن يقال: إنّ الكفّارة أحد أمرين، أو انّه لقائل أن يقول: إنّ هذه الواجبات التخييرية تشبه المستحبّات فی جهةٍ من جهاتها، و هی جهة انّه لو صار بعض خصالها حرجيّاً فإنّ التكليف لا يتّصف بالحرجيّة، نعم إذا كانت الخصال حرجيّة بأجمعها- و فی هذه الجهة يكمن الاختلاف مع المستحبّات- فالقاعدة ترفعها، لأنّه تكليف حرجی، و أمّا إذا كان اثنان من المجموع غير حرجيين، بل لو كان فردان حرجيين و واحد غير حرجی، فهل بإمكاننا هنا أن نجعل عنوان الحرجيّة وصفاً للتكليف و نقول: إنّ اللّه كلّفنا بتكليف حرجی؟ إنّنا لا يمكننا أن نجعل عنوان الحرجيّة وصفاً للتكليف لمجرّد أنّ أحد أطراف الواجب التخييری صار حرجيّاً، و لا يمكننا أن نقول: إنّ اللّه جعل لنا تكليفاً حرجيّاً، كلّا، إنّ التكليف بما أنّه علی نحو الواجب

التخییری إذا صار أحد أطرافه حرجیّاً فإنّ الحرجیة لا یمکن أن تکون وصفاً للتکلیف، نعم إذا صارت الخصال الثلاثة حرجیّة بأجمعها یصدق انّه تکلیف حرجی. إذن الواجبات التخییریّة تلحظ من هذه الجهة.

هل تدخل المحرّمات فی التکالیف الحرجیّة؟

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۴

و إنّما هو شخصی، و من جهة اخری فإنّ (مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ) تصدق فی باب المحرّمات لأنّها تکالیف إلزامیّة أیضاً، أی أنّ الذی جعل (مِنْ حَرَجٍ) صفة للفعل یضطرّ إلی أن یختصّ القاعدة بالأحکام الإلزامیة الوجوبیّة، لأنّه لا یوجد فی المحرّمات فعل حرجی، و إنّما الفعل الحرجی یصدق فی الواجبات فقط، و لا بدّ فی التعدّی منها إلی التحریمیّة من تنقیح المناط. و أمّا نحن و قد جعلنا الحرج للتکلیف، فتدخل المحرّمات و الواجبات معاً بدرجة واحدة فی قاعدة (لا حرج)، لا أن ترتبط القاعدة بالأحکام الوجوبیة أکثر من غیرها، و عندها نواجه أحیاناً مشکلة فی باب المحرّمات، فما ذا نقول لو أصبح التکلیف بحرمة الزنا حرجیاً علی شخص؟ فهل نقول بارتفاع الحرمة؟ و لو فرضنا المسألة بشکل أکبر کما لو فرضنا شاباً أعزباً أحبّ ذات بعل شابّة جمیلة مثلًا حبّاً شدیداً، و قد جعل الإسلام من خلال تحریم الزنا بذات البعل جداراً منیعاً، فلو کان هذا التکلیف حرجیّاً بالنّسبة إلی هذا الشاب فهل نقول- معاذ اللّه- بارتفاع هذا التکلیف و ینتفی تحریم الزنا بذات البعل، لأنّه تکلیف تحریمی حرجی، أو نقول من البدایة: أنّ قاعدة (لا حرج) لا تشمل المحرّمات، و إنّما تقتصر علی الواجبات فقط؟ حینئذٍ نواجه أشیاء ینتفی عنها الحکم التحریمی استناداً إلی هذه القاعدة، فهنا أیضاً یمکن تطبیق الحرج و یمکن أن تؤدّی هذه القاعدة دورها. و قد ذکرنا نظیر ذلک فی مسألة الإکراه علی المحرم و قلنا بأنّ ما أطلقوه من رفع الحرمة بالإکراه إلّا فی موضوع الإکراه علی الدم لیس علی ما ینبغی، فإنّه لو فرض الإکراه فی المسألة المزبورة فهل تنتفی الحرمة بمجرد التوعید علی الترک و لو بالضرر المالی المضر بحال المکره؟ الظاهر العدم، بل اللازم ملاحظة حال الحرام المکره علیه من جهة الاهمیّة و مراتبها. و الإنصاف أنّ المسألة فی غایة الإشکال، فمن ناحیة نری ثبوت الحرج فی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۵

أصل الجعل فی مثل المسألة المزبورة و ثبوت الفرق بین المقامین من جهة أنّ حدیث رفع الإکراه ناظر إلی رفع التحریم المزبور، و هنا تکون القاعدة متعرضة لأصل نفی الجعل، و لیست هنا مرتبتان یلاحظ الأهمّ منهما، و من ناحیة اخری یکون مذاق الشارع فی ثبوت الحرمة فی مثل المسألة المزبورة واضحاً و ظاهراً. و من ناحیة ثالثة لا مجال لدعوی اختصاص القاعدة بخصوص الواجبات، لأنّه مضافاً إلی أنّ المحکوم بنفی الجعل المأخوذ فیها هو الأعمّ نری الاستناد إلی القاعدة فی بعض المحرّمات، و الجمع بین هذه النواحی لا مجال له، و التفکیک بین المحرّمات فی جریانها لیس له ضابطة. و یدلّ علی شمول القاعدة للمحرّمات روایة، و هی صحیحة بحسب الظاهر بناءً علی ظاهرها من حصول المحرّم تعمّداً، و الروایة هکذا: سأل رجلٌ أبا عبد اللّه علیه السلام عن المحرم یرید إسباغ الوضوء فتسقط من لحیته الشعرة أو الشعرتان؟

فقال: لیس بشیء، مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. «۱»

جریان القاعدة فی الأحکام الوضعیة:

و أمّا جریان القاعدة فی الأحکام الوضعیّة، فلا وجه لعدم جریانها بالنسبة إلیها، لأنّ دلیل نفی الحرج یدلّ علی نفی کلّ حکم حرجیّ، سواء کان تکلیفیاً أو وضعیّاً. إلّا أنّ النکتة التی تطرح نفسها هنا و التی یمکن أن لا یلتفت إلیها لأوّل وهلة، فیتصوّر الشخص أنّه لو

جرت قاعدة (لا حرج) هنا فهذا معناه جريانها فی تمام الأحكام الوضعيّة، كانتفاء اللزوم فی مثل النكاح أيضاً، أی بإمكان المرأة أن تفسخ عقد النكاح كما هو الحال فی البيع، فتقول المرأة: إنّ لزوم النكاح فيه حرج

---

(۱). الوسائل: ۱۳، ۱۷۲، الباب ۱۶ من أبواب بقية كفارات الإحرام الحديث ۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۶

علیّ، فتأتی قاعدة (لا حرج) و ترفع اللزوم، فتخرج المرأة عن ربقة هذا النكاح بكلمة (فسختُ). كلّا إنّ الأمر ليس بهذا الشكل، فإنّ سبب الحرجيّة فی هذا النكاح بالنسبة إلی المرأة ليس هو اللزوم، و إنّما سبب الحرجيّة هو كون الطلاق بيد من أخذ بالساق، و انحصار هذا الحقّ للزوج، فإذن تأتی قاعدة (لا حرج) و ترفعه فتقول: الطلاق هنا ليس بيد من أخذ بالساق، فإذن بيد من؟ بيد الحاكم الشرعی، فيأتی و يدرس وضعها فإذا شاهد أنّ هذه الحياة حرجيّة حقّاً بالنسبة إليها بحيث لا يُوجد توجيه لعدم الحرجيّة مثل ما كان الزوج محكوماً عليه بالسجن مدّة عشر سنوات، و لا يقبل أن يُطلق و ليس عنده مال، أو وسائل للراحة، و كانت المرأة شابّة، فهل نقول هنا للمرأة: يجب أن تنتظری حتّی يخرج زوجك من السجن؟ إنّ هذا لا يتناسب مع مذاق الإسلام، فهنا ندع كون الطلاق بيد من أخذ بالساق جانباً و نقول: إنّ هذا حكم حرجی بالنّسبة إلی هذه المرأة، فعليها مراجعة الحاكم، فيری وضعها، فإذا اتّضحت له الحرجيّة فيقوم هو بتطليق هذه المرأة. و يخطر فی ذهنی أنّ السيّد صاحب العروة هنا أفتی بما يشابه هذا المورد، و قال:

لا إشكال فی أن يطلق الحاكم الشرعی، و السبب هو قاعدة (لا حرج)، لذا لا إشكال فی جريان قاعدة (لا حرج) فی الأحكام الوضعيّة، و تترتّب علی مثل هذه الموارد ثمار، منها هذا البحث، و فی بحث (المقدّمية) بما هی حكم وضعی بناءً علی القول بعدم الوجوب الغيری للمقدّمة، فبإمكان قاعدة (لا حرج) أن تنفی الشرطية و المقدّمية، هذا فيما يتعلّق بهذا البحث، و أنا لم اشاهد بحث الأحكام الوضعيّة فی الكتب الموجودة عندی، و لكن كان ينبغی أن يبحث فيها أيضاً.

قاعدة نفی الحرج نافية لا مثبتة

و فی هذا المجال نكتة لا بدّ أن نشير إليها، فنقول: غير خفّی أنّ قاعدة لا حرج

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۷

المأخوذة من قوله تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا دلالة لها إلّا علی نفی الجعل بالإضافة إلی الحكم الحرجی وجوباً أو تحريماً، و لا دلالة لها علی إثبات الحكم فی موردٍ تكليفاً أو وضعاً، فما ربّما يتوهّم من صحّة الاستدلال بالقاعدة فی مورد المَحرميّة بالإضافة إلی الأطفال المأخوذة من المؤسّسات التی تكون متصدّية لأخذها و إعطائها إلی من يريد ذلك لأجل عدم كونه صاحب الولد، فی غاية الإشكال و نهاية عدم الصحّة، خصوصاً لو كان الولد المزبور مذكّراً، فإنّ صريح الكتاب أنّه وقعت الزوجيّة السمائيّة بين الرسول صلی الله عليه و آله و بين زوجة زيد الذی كان من أدعياء الرسول صلی الله عليه و آله قال اللّه تعالی: فَلَمّٰا قَضیٰ زَيْدٌ مِنْهٰا وَطَراً زَوَّجْنٰاكَهٰا لِكَیْ لاٰ يَكُونَ عَلَی الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِی أَزْوٰاجِ أَدْعِيٰائِهِمْ «۱» ففی الحقيقة قد وقع التصريح فی الكتاب بعدم ثبوت المَحرميّة و جواز التزويج، و من المعلوم عدم الاختصاص بالتبنّی، بل يجری بالإضافة إلی البنت المأخوذة من تلك المؤسسات كما هو واضح.

هل تقع العبادة بعد رفع الوجوب صحيحة؟

اشارة

أحد الأبحاث المطروحة فی قاعدة (لا حرج)، هو أنّه لو أنّ التکلیف الحرجی تعلّق بعبادة، سواءً تعلّق بجمیع العبادة، أو جزئها، أو شرطها، و رفعت قاعدة (لا حرج) وجوبه، و نفت لزوم هذه العبادة، إلّا أنّ المکلّف مع ذلک امتثل الأمر و أتی بها فالبحث هو أنّه هل تقع هذه العبادة صحیحة، رغم أنّها لا تتصف بالوجوب؟

فلو کان الصوم حرجیّاً بالنّسبة لشخص فإنّ وجوب الصوم یرتفع عنه بقاعدة (لا حرج) فلو تحمّل الشخص هذا الحرج، و قال: رغم أنّ الصوم فیه حرج علیّ، إلّا أنّنی ارید أن أصوم، فهل صومه صحیح أو باطل؟ و فیما إذا کانت هذه المسألة فی شرط العبادة أو جزئها، بأن کان القیام فی الصلاة حرجیّاً علی شخص، فإنّ قاعدة (لا حرج) تقول: لا یجب علیه القیام فی الصلاة و یمکنه أن یصلّی من جلوس، فلو تحمّل هذا الشخص المشقّة و الضیق و صلّی بعناء، فهل صلاته صحیحة، أو باطلة؟ أو فی باب الوضوء بأن کان الجوّ بارداً جدّاً بحیث کان التکلیف معه بالوضوء حرجیّاً و رُفع معه التکلیف و جعل بدله التیمّم، فلو أصرّ هذا الشخص و قال: مع إنّ فی الوضوء حرج علیّ، إلّا أنّنی ارید أن أتحمّل هذا الحرج و الضیق و أتوضّأ فی مثل هذا الجوّ بهذا الماء البارد، فهل هذا الوضوء صحیح، أم باطل؟ هذا هو محلّ البحث، و هو أحد البحوث المهمّة فی قاعدة (لا حرج). أوّل من صرّح ببطلان العبادة (وفقاً لما توصّلنا إلیه) هو المرحوم کاشف الغطاء حیث قال: إنّ الوضوء الحرجی کالوضوء الضرری یقع باطلًا، و لا یقع صحیحاً «۲». و جاء بعده المرحوم صاحب الجواهر علیه الرحمة، و قال فی کتاب الصوم فی مسألة الشیخ و الشیخة وذی العطاش من الذین لا یجب علیهم الصوم، قال: لو صام هؤلاء، فصومهم باطل «۳»، لأنّ الدلیل علی عدم وجوب الصوم علیهم هؤلاء هو قاعة (لا حرج)، و هذه القاعدة تطرح المسألة بنحو العزیمة لا الرخصة، فلا بدّ أن یعمل طبقاً لما تقتضیه قاعدة (لا حرج)، لا أنّ الإنسان مختار بالأخذ بقاعدة (لا حرج) أو بالدلیل الأوّل الذی أثبت الحکم، کلّا فإنّ (لا حرج) عنوان مطروح علی نحو العزیمة لا الرخصة.

---

(۱). الأحزاب، ۳۷.

(۲). راجع کشف الغطاء ۳: ۵۴، (ط) مکتبة الإعلام الإسلامی.

(۳). جواهر الکلام ۱۷: ۱۵۰.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۹

ثمّ قال: إنّ هذا المطلب یستفاد من جمیع الفقهاء، و المخالف الوحید لهم هو صاحب الحدائق «۱» استناداً إلی هذه الجملة الواردة فی ذیل آیة الصوم و هی: (وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُمْ) و طبعاً قد فسّرها بهذا الشکل و هو أنّ (وَ أَنْ تَصُومُوا) فی مورد عدم وجوب الصوم و عدم کونه تکلیفاً منجّزاً فی حقّک، لکنّ فی الوقت نفسه إذا صمت فهو أحسن لک و أنفع، هکذا فسّرها صاحب الحدائق، و عندها قال: إنّ الشیخ و الشیخة و ذا العطاش إذا صاموا فمع أنّ الصوم لیس بواجب علیهم فمقتضی (وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُمْ) صحّة صومهم. و فی الحقیقة فإنّ صاحب الحدائق لا یرید بیان هذه المسألة بشکل عامّ، و إنّما حکم بالصحّة فی مسألة الصوم فقط، و عندها یستفاد من صاحب الجواهر أنّ الجمیع یذهبون فی الحقیقة إلی هذا المعنی، و هو أنّ قاعدة (لا حرج) مطروحة علی أنّها عزیمة و لیست رخصة. و من صاحب الجواهر قدس سره نصل إلی المرحوم العلّامة النائینی أعلی اللّه مقامه الشریف، فقد صرّح بهذا المعنی أیضاً و هو أنّ الغسل و الوضوء الحرجی کالغسل و الوضوء الضرری، فکما أنّ الغسل و الوضوء الضرری حکمهما البطلان فإنّ الوضوء و الغسل الحرجی أیضاً حکمهما البطلان «۲»، و دلیله قاعدة (لا حرج) أیضاً، و لا فرق بینهما، فإنّ الوضوء و الغسل الضرری باطلان فی مورد قاعدة (لا ضرر)، و الوضوء و الغسل الحرجی أیضاً حکمهما البطلان فی مورد قاعدة (لا حرج)، و سنذکر العلّة و الدلیل فیما بعد. و فی قبالهم علماء کبار ذهبوا إلی ما یخالف هذا المعنی، فصرّحوا بأنّ العبادة الحرجیّة مع أنّها غیر واجبةٍ فانّها لم تفقد مشروعیّتها، و لم تفقد الصحّة، و من هؤلاء العلماء الذین صرّحوا بالصحّة فی هذا الخصوص المرحوم المحقّق الهمدانی

---

(۱). الحدائق ۱۳: ۴۲۱، (ط) مؤسسة النشر الإسلامی.

(۲). القواعد الفقهیة ۱: ۲۶۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۰

صاحب کتاب (مصباح الفقاهة)، و هو رجل عظیم جدّاً و فقیه جلیل، فإنّه یصرّح بأنّ قاعدة (لا حرج) إنّما ترفع الإلزام فقط و التکلیف، و أمّا الصحّة و المشروعیّة و المقرّبیة فلا تزال محفوظة، و العبادة التی تتحقّق عن حرج تتّصف بالصحّة «۱». و المرحوم السیّد صاحب العروة یصرّح بهذا المعنی فی کتاب العروة فی مسألة الوضوء و الغسل «۲»، و طبعاً فإنّه یفرّق بین الوضوء و الغسل الضرریّان، و الوضوء و الغسل الحرجیّان، و یقول: بأنّ الوضوء و الغسل الضرریّین باطلان، و أمّا الوضوء و الغسل الحرجیان فیقعان صحیحان و إن کان یوجد فیهما احتیاط، إلّا انّه احتیاط استحبابی، فلو ارتکب شخص الوضوء و الغسل الحرجیین، فعلیه أن یحتاط و یتیمّم بعدهما، و لا یکتفی بالوضوء و الغسل الحرجیین، فقد طرح الاحتیاط بشکل استحبابی. و من العلماء الذین حکموا بصحّة العبادة المرحوم البجنوردی قدس سره فی کتابه (القواعد الفقهیّة) فإنّه یُصرّ أیضاً علی هذا المعنی و هو أنّ العبادة الحرجیّة تتصف بالصحّة، و أنّ قاعدة (لا حرج) لا تنفی الصحّة و لا تنفی المشروعیّة «۳». إذن نحن أمام هاتین الطائفتین، و کلاهما من العلماء الکبار و الفقهاء الشامخین، حکم فریق ببطلان العبادة الحرجیّة، و حکم الفریق الآخر بصحّتها. و علینا أوّلًا أن ننظر إجمالًا إلی مفاد قاعدة (لا حرج)، و بعد ذلک نری ما هی الطرق التی أرادوا استفادة البطلان من خلالها، ثمّ نری هل أنّ هذه الطرق صحیحة و بإمکان الإنسان أن یصل إلی بطلان العبادة الحرجیّة من خلالها، أو لا؟ نقول مقدّمةً: إنّ مفاد قاعدة (لا حرج) کما اتّضح من البحوث المتقدّمة،

---

(۱). مصباح الفقیه ۱: ۴۷۷.

(۲). العروة الوثقی ۱: ۱۵۱.

(۳). القواعد الفقهیّة ۱: ۲۶۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۱

بلحاظ وجود کلمة (علی) فی الآیة و بلحاظ کون کلمة (حرج) صفة للتکلیف بالنحو الذی قلناه، هو أنّ اللّه لم یجعل علیکم تکلیفاً إلزامیّاً حرجیّاً، فإذن قاعدة (لا حرج) تنفی الإلزام و الوجوب و التکلیف الحرجی. و من جهة اخری فإنّ القاعدة کما یستفاد من الآیة نفسها، و یستفاد أیضاً من الروایات واردة فی مقام الامتنان، و منشأ هذه القاعدة و مستندها هی المنّة التی تفضّل بها اللّه تعالی علی الامّة الإسلامیّة، و عندها إذا جعلنا هذین الاثنین إلی جانب بعضهما، فمن جهة نشاهد ظهور (لا حرج) فی نفی الإلزام و الوجوب، و من جهة اخری فإنّ منشأ هذه القاعدة عبارة عن الامتنان علی الامّة، فما ذا یقتضی الامتنان علی الامّة و المسلمین؟ إنّ الامتنان یقتضی أن نقول: إنّ الصوم الحرجی غیر واجب، و لا نجعلک أیّها المسلم تقع فی حرج من ناحیة التکلیف بالصوم، فلا یجب علیک الصوم، و لا یقتضی أنّ هذا المسلم المسکین إذا صام من شدّة الورع و الاحتیاط و التعبّد أن یکون عمله هذا باطلًا، إذ أنّ بطلان هذا العمل لا یتناسب مع الامتنان، إنّ الامتنان یجری فقط فی حدود نفی اللزوم، أمّا أنّه علاوة علی نفی اللزوم یقوم أیضاً بنفی المشروعیة و المقرّبیة و الصحّة، فإنّه لا یتناسب أصلًا مع المنّة. و الآن لا بدّ من الالتفات إلی الأدلّة التی ذکرها هؤلاء، فإذا لم تکن هذه الأدلّة سلیمة و بقینا نحن و مفاد (مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) و أنّه وارد فی مقام الامتنان علی الامّة، فلازم ذلک هو أنّ العبادة الحرجیّة تقع صحیحة، و فیها مشروعیّة و مقرّبیة، خاصّة و قد سمعت (أنّ أفضل الأعمال أحمزها) فیستبعد أنّ الشخص الذی یصوم بشکل اعتیادی یکون صومه صحیحاً، و أمّا الذی یأتی و یتحمّل الحرج فیقال له: إنّ صومک باطل، إنّه مستبعد جدّاً، علاوة علی أنّه خلاف ظاهر الدلیل، إلّا أنّ هذا لیس کافیاً، فلا بدّ لنا أوّلًا أن نلاحظ أدلّة القائلین

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۲

بالبطلان، فإذا أمكننا الإجابة عنها، عندها يمكننا الأخذ بهذا الظاهر و نقول بصحّة العبادة الحرجيّة.

أدلّة القائلين بالبطلان:

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

اشارة

انّه قال: ما هو الفرق بين قاعدة (لا ضرر) و بين قاعدة (لا حرج)؟ و فسّر (لا ضرر) بأنّه لم يُشرّع فى الإسلام حكم ضررى، إلّا أنّ (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) يرد علىٰ شكل دليل حاكم، و الدليل الحاكم وظيفته التفسير و التبيين و النظر إلىٰ الدليل المحكوم، و أمّا باطنه فإنّه يضيّق و أحياناً يوسّع، فهنا الدليل الحاكم يقوم بتضييق دائرة الدليل المحكوم، و يقول: إنّ آية الوضوء لغير مورد الحرج، و عند ما نضع (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) إلىٰ جنب آية الصوم نستفيد أنّه لو كان فى وجوب الصوم حرج علىٰ شخص فإنّ الوجوب غير مجعول أصلًا من قبل الشارع، و إن كانت الآية (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيٰامُ) تشمل من ناحية الدلالة و الإرادة الاستعمالية حتّىٰ المورد الحرجى، إلّا إنّه حينما تطرح مسألة المراد الجدّى نفهم من (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) أنّ الصوم لا يتعلّق بذمّة من كان الصوم حرجيّاً له، و فى الحقيقة نفس المسألة التى تجرونها فى التخصيص تجرى هنا أيضاً و إن كان اللسان لسان الحكومة، إلّا إنّها تعود بالتحليل إلىٰ التخصيص و التقييد، فكيف تتعاملون مع موارد التخصيص و التقييد؟ عند ما يقول أحد الدليلين: (أكرم كلّ عالم) و الآخر يقول: (لا تكرم زيداً العالم) فبضمّ الدليل المخصِّص إلىٰ جانب الدليل العامّ يتّضح أنّ زيداً لم يتّصف بوجوب الإكرام من البداية حتى لو كان فى دليل الإكرام بحسب الإرادة الاستعماليّة عموم.

و هكذا الحكم فى مسألة الإطلاق و التقييد فلو قال أحد الدليلين: (أعتق رقبة)

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۳

كدليل مطلق، و الآخر يقول: (لا تعتق رقبة كافرة) فحينما نضع هذا الدليل المقيّد إلىٰ جانب الدليل المطلق، لا يمكن أن نستنتج من البداية أنّ الواجب هو عتق كلّ رقبة، بل أراد من الأوّل جعل وجوب متعلّق (بالرقبة غير الكافرة)، و أمّا العنوان المطلق فاستخدمه فقط فى الإرادة الاستعمالية لا فى الإرادة الجدّية. ففى الأدلّة الحاكمة التى تقتضى التضييق، من قبيل قاعدة (لا حرج) فى قبال الأدلّة الأوّليّة يرد هذا المعنىٰ أيضاً و إن كان اللسان لسان الحكومة لا التخصيص أو التقييد، إلّا أنّه فى النتيجة يجرى نفس معنىٰ التخصيص و التقييد، فنحن من خلال وجود قاعدة لا حرج نستفيد من البداية عدم جعل وجوب الوضوء الحرجى، و انّه من الأوّل لم يقع وجوب الصوم الحرجى متعلّقاً للجعل، و كذلك بالنسبة إلىٰ سائر الأحكام، و عندها يقول المرحوم المحقّق النائينى: إنّه كما قلنا فى قاعدة (لا ضرر) أنّها حاكمة علىٰ الأدلّة الأوّليّة، و مع أنّ مفاد (لا ضرر) نفس مفاد (لا حرج) فلسانهما واحد، هذا يقول: لم يجعل حكم حرجى، و هذا يقول: لم يجعل حكم ضررى، فالفرق بينهما فقط فى الحرجيّة و الضرريّة، و أمّا لسانهما فواحد، و كلاهما فى مرتبة واحدة، و كلاهما حاكم علىٰ الأدلّة الأوّليّة و المطلقات و العمومات، و يقول رحمه الله: كيف نحكم بالبطلان فى باب الوضوء و الغسل الضرريّين، و لا نحكم بالبطلان فى الصور الحرجيّة، فما الفرق بينهما؟ و طبعاً هناك فى باب الوضوء و الغسل الضرريين نكتة لا بدّ من الالتفات إليها، و قد التفت إلىٰ هذه النكتة المرحوم السيّد صاحب العروة، و هو أنّ المراد من الوضوء و الغسل الضرريّين أن يكون الوضوء بنفسه ضرريّاً لا مقدّماته، فلم يقل أحد بأنّ الشخص المسكين الذى باع فراش بيته و اشترى ماء و توضّأ به: إنّ وضوءه باطل، لأنّه وضوء ضررى، كلّا فإنّ المراد من الوضوء الضررى هو ما كان فى نفس أعمال الوضوء ضرر، مثل من يكون الماء مضرّاً به ضرراً جسميّاً، فهنا

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۴

أفتی المرحوم السیّد قدس سره، بل المشهور فی الوضوء و الغسل الضرریّین بالبطلان، و عندها یستفید المرحوم المحقّق النائینی قدس سره من هذه المقایسة و یقول: نحن لم نفهم ما هو الفرق بین قاعدة (لا ضرر) و قاعدة (لا حرج)، فإذا کان الوضوء و الغسل الضرریان موجبین للبطلان کما أفتی به المشهور ظاهراً، فإنّ الوضوء و الغسل الحرجیّین فیهما نفس الملاک و المناط، فلا بدّ أن یحکم علیهما بالبطلان أیضاً.

الجواب علی دلیل المحقّق النائینی:

هذا هو الطریق الذی سلکه المحقّق النائینی، و لکن أشکل علیه، و فی الحقیقة اجیب من نفس هذه المقایسة، و هو: إنّنا لما ذا نحکم ببطلان الوضوء و الغسل الضرریین؟ لأنّ الإضرار بالنفس أحد المحرّمات، و طبعاً فإنّ للإضرار بالنفس مراتب، فلو لم تکن بأجمعها حرام، فإنّ تلک المرتبة التی ترفع وجوب الوضوء هی رفع فی مورد الإضرار المحرّم، أمّا إذا کان فی الوضوء ضرر جزئی، و قد افترضنا أنّ هذا المقدار من الضرر لا حرمة فیه، فهنا لم یرفع وجوب الوضوء، فإنّ وجوب الوضوء فیما یتعلّق بالإضرار یدور مدار الإضرار المحرّم، فکلّما اتّصف الإضرار بالحرمة یرتفع وجوب الوضوء، فإذا کان الإضرار محرّماً فإنّ الحرمة لا تتناسب مع العبادیّة، و المحرّم الذی هو مبغوض للمولی و ما یبعّد عن المولی لا یمکنه أن یکون مقرّباً إلی المولی بوصفه عبادةً، و یکون فیها ملاک العبادة، لذا فنحن فی الوضوء الضرری نحکم بالبطلان لحرمة الإضرار. و أمّا فی باب الوضوء الحرجی، فهل هو حرام؟ و هل لدینا دلیل علی حرمة تحمّل الحرج؟ إذا کان کذلک فقد قلنا فی باب المستحبّات: إنّ لدینا الکثیر من المستحبّات الحرجیّة، فصیام السنة بأجمعها ما عدا العیدین مستحبّ، و لو کان واجباً لکان حرجیّاً، إلّا إنّه ما دام بنحو الاستحباب، فلا منافاة بین الحرجیّة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۵

و الاستحباب، فإذا کان تحمّل الحرج حراماً، فکیف یمکن أنّ یتّصف بالاستحباب؟ و کیف یعقل أن یکون الأمر المحرّم مستحبّاً و راجحاً شرعاً؟ فمن هنا نفهم أن تحمّل الحرج لا یتّصف بالحرمة أبداً، و لا یوجد فیه أیّ عنوان للمبغوضیّة و المبعدیّة. و من هنا یفترق الوضوء الحرجی عن الوضوء الضرری، إذ فی الوضوء ترد مسألة حرمة الإضرار و عدم اجتماع الحرمة مع العبادیّة، و أمّا فی الوضوء الحرجی فلا یرد هذا المعنی أبداً، فلذا فقیاس الوضوء و الغسل الحرجیّین علی الوضوء و الغسل الضرریّین باطل.

جواب آخر علی دلیل المحقّق النائینی:

و نحن ضمن قبولنا لهذا الجواب ندّعی علاوةً علی ذلک أنّنا لا نرتضی أساساً کون الوضوء و الغسل الضرریّان باطلین، حتّی و إن کان الإضرار فیهما من نوع الإضرار المحرّم، فمع ذلک نقول بصحّة هذا الوضوء، لما ذا؟ لما اعتقدناه فی مسألة اجتماع الأمر و النهی، و هو أنّ متعلّق الحرمة غیر متعلّق الأمر العبادی، و مغایر لذلک الشیء الذی تعلّقت به المقربیّة، أی یوجد هنا عنوانان: أحدهما: عنوان الإضرار بالنفس، و لا ربط للإضرار بالنفس مع الوضوء، فإنّک لو أجریت الماء علی یدک لا بنیّة الوضوء، أو صببت الماء علی جسمک لا بنیّة الغسل أیضاً یتحقّق الإضرار، فإنّ الإضرار لا دخل له بالوضوء، و إنّما هو نتیجة ملامسة الماء البارد للجسم، بأیّ کیفیة کانت هذه الملامسة، لذا یوجد لدینا هنا عنوان باعتبار الإضرار بالنفس، و عنوان آخر و هو عبارة عن الوضوء، و الوضوء

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۶

مقرّب إلی اللّه، و عبادة، و فیه رجحان ذاتی، و الآن قد اجتمع هذا العنوانان فی الوضوء الضرری، فیطرح هنا بحثان و عنوانان، مبعدیّة بشأن أحد العنوانین، و مقربیّة بشأن عنوان آخر، مبعدیّة بشأن الإضرار بالنفس، و مقربیّة بشأن الوضوء، فیعاقب هذا الشخص بسبب الإضرار بالنفس، کما أنّه یعطی ثواباً لأنّه توضّأ، و مجرّد اجتماعهما فی عمل واحد لا یمنع أن یتعلّق بکلّ جهة عنوانها الخاصّ بها و

یؤثّر فی جهته، و لا نستطیع ذکر تفصیل هذه المسألة هنا، و إنّما محلّها فی مسألة اجتماع الأمر و النهی، لکن إذا لم یکن لدینا دلیل خاصّ علیٰ بطلان الوضوء و الغسل الضرریّین، فنحکم علیه أیضاً بالصحّة. و علی هذا فإنّ الطریق الذی سلکه المحقّق النائینی قدس سره، لا یمکنه إثبات بطلان العبادة الحرجیّة، و قد ذکرت طرق اخریٰ، علینا أن نلاحظها حتّیٰ نری ما هی النتیجة التی سنصل إلیها فی المجموع.

الدّلیل الثانی علیٰ البطلان:

اشارة

إنّه لا بدّ فی وقوع العبادة صحیحة أن یرد فیها أمر فعلی، سواءً کان وجوبیّاً، أو استحبابیّاً، أو إذا لم یرد فیها أمر فعلی، فلا بدّ أن یکون فیها ملاک أو مناط، حتّیٰ و إن زالت فعلیّة الأمر لسبب من الأسباب، کالکلام الذی طرحه المرحوم الآخوند فی الکفایة فی مسألة الإزالة و الصلاة، عند ما یکون عندنا واجب أهمّ و واجب مهم، و فرضنا أنّ الواجب الأهمّ هو الإزالة، و الواجب المهمّ هو الصلاة، الآن لو أنّ هذا المکلّف مع أنّه ینبغی علیه فی الأمرین المتزاحمین ترجیح الأهمّ و امتثاله، إلّا أنّه عصیٰ و لم یراع الأمر بالأهم و اشتغل بالمهم، فانشغل بالصلاة بدلًا من الإزالة، فهذه الصلاة کانت واجباً مهمّاً، و مع الابتلاء بالأهمّ ارتفع عنها الوجوب. إلّا إذا قلنا بالترتّب، و أساساً إنّ الذین طرحوا مسألة الترتّب کان رأیهم علیٰ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۷

أنّ العبادة تحتاج إلیٰ أمرٍ فعلی حقیقی، و لا یکفی الملاک و المناط فی صحّة العبادة، و لذا اضطرّوا من أجل تصحیح الأمر الفعلی و تثبیته إلیٰ طرح مسألة الترتّب، و قالوا: ما هو المانع من أن نتصوّر هنا أمرین: أمرٌ متعلّق بالأهمّ بنحو الواجب المطلق و غیر المشروط، و أمر متعلّق بالمهمّ معلّقاً علیٰ عصیان الأمر بالأهمّ، و یأخذ بالعصیان بنحو الشرط المتأخر، أو معلّقاً علیٰ نیّة عصیان الأمر الأهمّ بنحو الشرط العقلی و الشرط المتقدّم، إلّا أن الذین أنکروا الترتّب کالمرحوم الآخوند قال هنا: إنّ المکلّف خالف الأمر الأهم و اشتغل بالصلاة، نقول فی نفس الوقت بصحّة صلاته مع انّه لا یوجد أمرٌ بها، و لکنّ الملاک موجود و متحقّق، فلذا نصحّح العبادة، و لا یلزم هناک أمرٌ فعلی بالعبادة، فیکفی تحقّق الملاک و المناط أیضاً، و لکن ینبغی إحراز الملاک، و لا بدّ أن یکون المناط قطعیّاً، و لا یکفی احتمال الملاک و المناط. و نحن فی مسألة الصلاة و الإزالة- و فی کلّ متزاحمین بشکل عامّ- لدینا یقین بتحقّق الملاک فیهما، إلّا أنّ ضیق وقت المکلّف و عدم قدرته قد أوجب ذلک، فإنّ المکلّف لا یستطیع عملًا الجمع بین الصلاة و الإزالة فی آن واحد، و لا یمکنه فی آن واحد إنقاذ زید من الغرق و إنقاذ عمرو، إلّا أنّ مصلحة وجوب الإنقاذ موجودة فی کلا الإنقاذین، فعدم قدرة المکلّف صار سبباً فی أن یرفع المولیٰ یده عن أحد أمریه، و إلّا لو أنّ المکلّف کان قادراً علیٰ الجمع بین الضدّین و امتثالهما فی آن واحد یکون أمر المولیٰ محفوظاً فیهما معاً، و أمّا رفع المولیٰ یده عن أحد التکلیفین علیٰ سبیل التخییر فیما إذا کان التزاحم بین متساویین، فسببه أنّ المکلّف لا یستطیع الجمع بین هذین الأمرین و هذین العملین الواجبین.

الجواب علیٰ الدلیل الثانی:

و نتساءل فیما نحن فیه: أیّ واحد من هذین الطریقین تتمسکون کملاک لصحّة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۸

العبادة من العبادة الحرجیّة؟ فهل یوجد هناک أمر؟ فلو کان المفاد الأوّلی لقاعدة الحرج هو نفی الوجوب و عدم الإلزام، فلا معنیٰ لأن یکون هناک أمر فی العبادة الحرجیّة، لأنّ معناه طرح قاعدة (لا حرج)، فإذا لم یکن هناک أمر فمن أین تأتون بالملاک. ففی مسألة

المتزاحمین کنّا نعلّم أنّ المسألة لا ارتباط لها بالمولیٰ أبداً، و إنّما الإشکال یرتبط بالمکلّف و ضعف قدرته، فإنّ المکلّف لا یستطیع الجمع بین الإنقاذین، و لا یتمکّن فی آن واحد أن یجمع بین الصلاة و الإزالة، و هنا بلحاظ عجز المکلّف قام المولیٰ و رفع الید عن أحد الأمرین، و هذا لا یقتضی أن لا تکون فی الصلاة عند ترک الإزالة أیّ مصلحة و أن تختلف هذه الصلاة عن البقیة الصلوات، حتی تکون الصلوات بأجمعها معراج المؤمن إلّا هذه الصلاة، و أنّ بقیّة الصلوات تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ إلّا هذه الصلاة، فهنا نحرز مسألة الملاک و المناط بشکل کامل، و لذا فإنّ المرحوم الآخوند من أجل هذا المناط قام بتصحیح العبادة و حکم بصحّة الصلاة. و لکن فیما نحن فیه من أین لنا أن نعرف انّه فی العبادة الحرجیّة رفع التکلیف فقط، و أمّا الملاک فلا یزال محفوظاً، و أنّ المناط فی الصوم الحرجی و غیره واحد؟

فعلی هذا لا بدّ من إحراز هذا المعنیٰ، و لا یکفی مجرد الاحتمال، فلو أحرزنا أنّ تلک المصلحة التامّة الموجودة فی الصوم غیر الحرجی موجودة أیضاً فی الصوم الحرجی، فبإمکاننا أن نحکم بصحّة الصوم الحرجی، و أمّا إذا لم نحرز ذلک، و لم نتمکّن من إثباته، فلا طریق لنا حینئذٍ إلیٰ تصحیح العبادة الحرجیّة. و ربّما یأتی شخص و یقول: نحن نثبته بأن نقول: إنّ (مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) واردة فی مقام الامتنان، و الامتنان یقتضی أنّ اللّه لم یجعل وجوباً للصوم الحرجی، لکن هل یقتضی الامتنان أن یقول: إنّ الصوم الحرجی لا قیمة له أصلًا؟

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۹

فهل هذا داخل فی الامتنان؟ ربّما یقال: إنّ هذا مخالف الامتنان، فنحن نستفید من نفس کون قاعدة (لا حرج) واردة فی مقام الامتنان أنّ الامتنان یرفع اللزوم فقط و اللّابدیّة، و لا ترفع المصلحة عن الفعل، و لذا فنحن من خلال ضمّ قاعدة (لا حرج) إلیٰ دلیل: (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) نفهم وجود الملاک و المصلحة فی الصوم الحرجی، رغم عدم وجوب التکلیف.

تحقیق المسألة:

اشارة

و لکنّ هل یحصل من هذا الکلام اطمئنان لدیٰ الإنسان؟ علینا أن نری هل إذا ضممنا هذین الدلیلین علیٰ وجوب الصوم، و هو (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) من دون أن تطرح مسألة الحرج و عیّن الحرج فیها، و یکون مقتضیٰ إطلاقه ثبوت وجوب الصوم حتّیٰ إن کان حرجیّاً؟ إذا لم تکن هناک قاعدة (لا حرج) لکنّا قد استفدنا هذا المعنیٰ من (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) و لکن عند ما جعلنا إلیٰ جانب آیة الصوم هذه القاعدة، و إنّ (مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) فی مقام الإخبار، تخبر عن ما ذا و عن أی شیء؟ المخبریّة هی أنّ وجوب الصوم الحرجی لم یشرّع أصلًا و من أوّل الأمر، و لو أنّکم تصورتم من خلال الإرادة الاستعمالیّة و مقتضی الإطلاق فی (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ کَمٰا...) أنّ وجوب الصوم جعل بشکل مطلق، إلّا إنّنی أنا الشارع و مقتضی قانون الصوم الذی جئت ب (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) أقول لکم: إنّه من البدایة لم یجعل وجوب الصوم الحرجی، و إنّما کان فی الحقیقة فقط تصوّر للجعل. فلو قال ذلک من الأوّل، و أورد مثل هذا التعبیر، فمن أین لنا أن نعرف أنّ الصوم الحرجی مشتمل علیٰ مصلحة، فلو قیل (أکرم العلماء إلّا زیداً) علیٰ نحو

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۰

الاستثناء و التخصیص المتّصل، فما هو مقدار الاستثناء الذی یستفاد من ذلک؟ هل تقولون: إنّ زیداً لا وجوب فی إکرامه مع وجود ملاک وجوب الإکرام فیه؟ أو تقولون لا حکم فیه، و ربّما لم یکن فیه ملاک أیضاً، و القاعدة إنّه لا ملاک له، فهل أنّ ضمّ قاعدة

نفی الحرج إلیٰ الأدلّة الأوّلیّة تفید غیر هذا المعنیٰ؟ و بعبارة أوضح: إنّه و إن کان لسان قاعدة (لا حرج) لسان الحکومة، أی حکومة هذه القاعدة علیٰ الأدلّة الأوّلیّة، و لکن هل أنّ الحکومة مختلفة عن التخصیص من هذه الناحیة؟ فلو قال المولیٰ فی موضع: (أکرم العلماء) و فی موضع آخر: (لا یجب إکرام زید العالم)، فهناک أثبت الوجوب، و فی الدلیل المخصّص نفی الوجوب، فإذن هنا أیضاً توجد مسألة الحکومة، و لسانها أقویٰ من لسان التخصیص، فهو أیضاً فی موضع التشریع یقول بعدم الوجود من أوّل الأمر، فإذا لم یکن تکلیف حرجی من أوّل الأمر فی موضع التشریع فمن أین لی أن أعلم أنّ هذا الصوم الحرجی واجد للملاک؟

إشکال و جواب:

أمّا الاشکال: قد یقال: إنّ لدلیل وجوب الصوم فی الحقیقة دلالتان: دلالة مطابقیّة، و دلالة التزامیّة، امّا الدلالة المطابقیة فهی عبارة عن وجوب الصوم هذا، و أمّا الدلالة الالتزامیّة، أو بتعبیر آخر: لازمه، فهو أنّ الصوم بشکل کلّی فیه مصلحة تامّة، فلنقل بوجود دلالتین لدلیل وجوب الصوم، و من ثمّ نقول: إنّ المقدار الذی ترفعه قاعدة الحرج من دلیل وجوب الصوم یختص بدلالته علیٰ الوجوب، و أمّا فیما یختص باشتمال الصوم علیٰ المصلحة التامّة فإنّ قاعدة (لا حرج) لا تنافیه و لا تغایره. ثمّ نأتی بعد ذلک و نطبّق المسألة علیٰ بحث موجود فی باب التعادل

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۱

و التراجیح، و هو: هل أنّ الروایتین المتعارضتین (بغضّ النظر عن الأخبار العلاجیّة) التی تقتضی القاعدة تساقطهما، فهل یحصل التساقط بالنسبة إلیٰ مدلولهما المطابقی فقط، أو یعمّ حتّیٰ المدلول الالتزامی؟ بعبارة أوضح: لو أنّ روایة تقول: (صلاة الجمعة واجبة)، و روایة اخریٰ تقول: (صلاة الجمعة حرام) فالقاعدة تقتضی سقوط هاتین الروایتین، فإنّ التعارض یؤدّی إلیٰ التساقط، و لکن ما هی حدود التساقط؟ فهل یکون بمقدار رفع الحرمة و الوجوب مع احتمال بقاء الاستحباب و هو حکم ثالث، أو أنّ تساقط هاتین الروایتین فی نفی الوجوب و الحرمة، و أمّا فیما یختصّ بنفی الاستحباب فهما مشترکان و لا یتحقّق التساقط، و فی الحقیقة فإنّ الروایتین المتعارضتین حجّة فی نفی الثالث و إن کانا ساقطتین عن الحجیّة بالنسبة إلیٰ مفادهما. فنأتی و نقول: إنّ ما نحن فیه من هذا القبیل، فإنّ دلیل وجوب الصوم له دلالتان:

دلالة علیٰ الوجوب و دلالة علیٰ المصلحة، و المقدار الذی ترفعه قاعدة (لا حرج) من هذا الدلیل هو دلالته علیٰ الوجوب فقط، أمّا فیما یختص بالدلالة علیٰ المصلحة فإنّها لا ینافی قاعدة (لا حرج) حتّیٰ تقوم هذه القاعدة برفع المصلحة أیضاً. الجواب: و لکن هذا الکلام محلّ مناقشة؟ لأنّ دلالة دلیل وجوب الصوم علیٰ المصلحة دلالة فرعیّة و طولیّة، أی انّها تدلّ أوّلًا علیٰ الوجوب، و عن طریق الدلالة علیٰ الوجوب یدلّ علیٰ المصلحة، لا أنّ الوجوب و المصلحة یکونان فی عرض واحد، فیدلّ علیٰ الوجوب و یدلّ علیٰ المصلحة، حتّیٰ یقال: إنّ قاعدة (لا حرج) تعارض الدلالة علیٰ الوجوب، و لا تعارض الدلالة علیٰ المصلحة أبداً، کلّا، إنّ الدلالة علیٰ المصلحة فی طول الدلالة علیٰ الوجوب، و إلّا فأیّ موضع من (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ) یدلّ علیٰ مسألة المصلحة؟ قد تأتی و تقول بأنّ هذه الآیة تقول: إنّ الصوم واجب، و نحن من الخارج نعلم

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۲

أنّ کلّ واجب فیه مصلحة تامّة، فإذن هناک أمر خارجی نضمّه إلیٰ هذا الدلیل، فإنّ دلالة الدلیل علیٰ وجوب الصوم تطرح بعنوان أنّها دلالة أصلیّة، و دلالته علیٰ المصلحة تطرح بعنوان أنّها دلالة تبعیّة و فرعیّة. و لکنّ الصحیح أنّه إذا جاءت قاعدة (لا حرج) و حذفت مقداراً من الدلالة الأصلیّة و قالت: لا تحقّق للوجوب فی حالة الحرج، فمن أین لنا حینئذٍ أن نحصل علیٰ مسألة المصلحة فی العبادة الحرجیّة؟ فنحن عن طریق الوجوب نفهم علیٰ أنّ کلّ واجب یشتمل علیٰ المصلحة، و لکن قد قامت قاعدة (لا حرج) و قالت إنّه لا

وجوب فی الأمر الحرجی من الأساس، فإذا لم یکن هناک وجوب فمن أین نحصل علی وجود المصلحة؟ و هکذا فی المقارنة بین الخبرین المتعارضین، فالمسألة أیضاً محلّ خلاف، فإنّ المحقّق النائینی لا یرتضی ذلک أیضاً، فإنّه لا یقول: إذا تساقطت الروایتان بالتعارض تبقی الحجیّة محفوظة بالنسبة إلی نفی الثالث، بل یقول بسقوط کلا الدلیلین المطابقی و الالتزامی. و ثانیاً: لو فرضنا أنّنا سلّمنا بقاء الحجیّة بالنسبة إلی نفی الثالث فی الخبرین المتعارضین، إلّا إنّ الفرق بین المسألتین؛ أنّ المسألة هناک مسألة عقلیّة و نرید فیها أن نری کیف یتعامل العقل مع الخبرین المتعارضین؟ و طبعاً یقوم العقل بالتجزئة و التحلیل، فالعقل محلّل، فیأتی هناک و یقول: إنّ نزاع هذین الخبرین قائم فی المدلول المطابقی، فلا بدّ أن یتساقطا، و أمّا فی المدلول الالتزامی فلا نزاع بینهما، فلا داعی إلی تساقطهما، لأنّ المسألة مسألة عقلیة. أمّا فیما نحن فیه فلیست المسألة مسألة العقل، و إنّما المسألة هی لسان قاعدة نفی الحرج فی قبال دلیل وجوب الصوم، و لا مجال للعقل هنا حتّی نقول: لو أدرک العقل من الأوّل أنّ الصوم الحرجی فیه مصلحة فلا حاجة لنا بهذه البحوث. أنّنا نفترض أنّ عقلنا لم یتوصّل إلی إدراک شیء، فعلینا أن نستفید حکم المسألة من هذه الأدلّة، فإنّ (مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) یقول: إنّ الصوم الحرجی لم یُجعل من البدایة، فکیف علمنا بأنّ الحرجی یشتمل علی المصلحة؟ خاصّة مع وجود المؤیّد الذی ذکرته، و هو أنّ فی آیة الصوم نفسها تجری (لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) الذی هو عبارة عن قاعدة نفی الحرج عن المسافر، فی حین أنّه لا توجد مصلحة فی صوم المسافر حتّی بمقدار رأس الإبرة، و إنّما صومه محکوم بالبطلان.

نتیجة البحث

لنکرانی، محمد فاضل موحدی، ثلاث رسائل (للفاضل)، در یک جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ ه ق

ثلاث رسائل (للفاضل)؛ ص: ۱۷۲

فعلیه رغم إنّنی فکّرت طویلًا فی المسألة من أجل العثور علی طریق مطمئنّ لاکتشاف الملاک و وجود المصلحة فی العبادات الحرجیّة، إلّا أنّنی لم أجد مثل هذا الطریق، بل علاوة علی ذلک توجد مؤیّدات اخری أیضاً، فمن جملة المؤیّدات أنّنا إلی الآن لم یطرق أسماعنا ممّا سمعناه أو شاهدنا و قرأناه من أن الإنسان حینما یرید أن یصلّی فعلیه إمّا أن یتوضّأ أو یتیمّم و لا وجود لشیء ثالث، فقد یستفید الإنسان هذا المعنی من آیة الوضوء، فی حین أنّنا لو قلنا بصحّة الوضوء الحرجی، فلازم ذلک من الناحیة العلمیّة أن یکون مخیّراً، فإذا شاء توضّأ و صلّی، و إذا لم یشأ یتیمّم و یصلّی عن تیمّم، و قلنا فی الواجبات التخییریة: إذا کان أحد أطراف الواجب التخییری حرجیّاً فلا یوجد إشکال، و یکون کالمستحبّ الحرجی، و یکون مخیّراً بین الوضوء و التیمّم. و إذا قلت: لدینا دلیل علی عدم وجود الوجوب التخییری، فنقول: ضع آیة (لا حرج) إلی جانب (آیة الوضوء) یتولّد عندنا الوجوب التخییری، و ما هو الإشکال فی أن یکون الوجوب تخییریّاً؟ فإنّ الحرجیّة تنفی التعیین إلّا أنّها لا تنفی التخییر، فحینئذٍ لا بدّ أن نلتزم فی مورد العبادات الحرجیّة (طبعاً لیس فی کلّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۴

العبادات الحرجیة فإنّ هذا الکلام لا یجری فی الصوم و إنّما یجری فی مسألة الوضوء و التیمّم، و الغُسل و التیمّم) أنّ المسألة تطرح بعنوان الواجب التخییری: (أیّها المکلّف إمّا یجب علیک الوضوء مع کونه حرجیّاً، و أمّا علیک التیمّم) و لا مانع من أن یکون أحد أطراف الواجب التخییری حرجیّاً. و لکن هل یمکننا أن نلتزم بهذا المعنی؟ و هل نستطیع أن نقول فیما یتعلّق بمثل هذا الشخص: إنّ

مسألة الوضوء و التيمّم تطرح بعنوان الواجب التخييرى؟ طبعاً ليس لدينا دليل عقلى علىٰ خلافه، إلّا إنّه فى ذهننا بما أنّنا متشرعة و نتناول شئون الفقه، نستبعد فى الجملة أنّ مسألة الوضوء و التيمّم مع كونهما فى طول الآخر أن يكونا فى مورد فى عرض بعضهما و على هيئة الواجب التخييرى، لذا يبدو فى نظرى- و لا أقطع بهذا المعنىٰ- إنّنى لم أجد طريقاً لتصحيح العبادة الحرجيّة بحسب ما يستفاد من الأدلّة، فبناءً علىٰ القاعدة فإنّ العبادات الحرجيّة محكومة بالبطلان.

بقى بحث أو بحثان فى قاعدة (لا حرج)

اشارة

نبحثهما بشكل مختصر.

التعارض بين «لا ضرر» و «لا حرج»

أحدهما: إذا تعارضت قاعدة (لا حرج) مع قاعدة (لا ضرر) و طبعاً هذا البحث نبيّنه علىٰ المعنىٰ الذى بيّنه المرحوم الشيخ فى قاعدة (لا ضرر)، أو المعنىٰ الذى أفاده المرحوم الآخوند فى قاعدة (لا ضرر)، و أمّا علىٰ بيان المرحوم شيخ الشريعة الأصفهانى أعلىٰ اللّه مقامه، أو علىٰ بيان الاستاذ الأعلم الإمام مدّ ظلّه العالى فلا يرد هذا البحث، و إنّما يرد علىٰ المبنىٰ الذى يفسّر (لا ضرر) كما يفسّر (لا حرج) و يرى شأنهما واحداً، أى كما أنّ (لا حرج) يطرح كدليل حاكم فى قبال الأدلّة الأوّليّة فكذلك، (لا ضرر) أيضاً يطرح بعنوان أنّه دليل حاكم فى قبال الأدلّة الأوّليّة، غاية الفرق بينهما أنّ هذا ينفى التكليف الحرجىّ، و ذلك ينفى

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۵

التكليف الضررىّ، فهما يختلفان فى عنوان الضرر و الحرج، و أمّا من حيث الدرجة و المرتبة فكلاهما حاكم و متقدّم علىٰ الأدلّة الأوّليّة. إنّ مبنى المرحوم الشيخ و المرحوم الآخوند قدس سره هو فى الحقيقة مبنى المشهور فى (لا ضرر)، و أمّا بيان المرحوم الشريعة الأصفهانى و بيان الإمام مدّ ظله العالى فمنحصر بهما، أى علىٰ خلاف نظريّة المشهور فى قاعدة (لا ضرر). فالآن لو حصل تعارض- بناء علىٰ نظريّة المشهور- بين قاعدة (لا ضرر) و (لا حرج) فى مورد، و مثاله أن نفرض أنّ الإنسان لو احتاج احتياجاً مبرماً فى أن يحدث بالوعة، و إحداث مثل هذه البالوعة أضرّ بجاره بشكل مباشر، فهنا تجويز إحداث البالوعة بناءً علىٰ قاعدة (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم) يؤدّى إلىٰ تضرّر الجار بشكل كامل، كما أنّ فى منعه من حفر البالوعة حرج عليه، فإنّه سيضطرّ إلىٰ حمل الفضلات إلىٰ خارج بيته باستمرار و إلقائها فى محلّ بعيد، و هذا فيه حرج و ضيق واضح. فهنا يتحقّق التعارض بين قاعدة (لا حرج) و قاعدة (لا ضرر)، فإنّ قاعدة لا ضرر تقف إلى جانب الجار، و بعنوان أنّها حاكمة علىٰ (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم) تقف بوجه تسلّط المالك علىٰ ماله و تمنعه من حفر البالوعة، و من جهة اخرىٰ فإنّ منع المالك من التصرّف فى ماله مع حاجته المبرمة للبالوعة فيه أيضاً حرج شديد عليه، فتأتى قاعدة (لا حرج) و تجيز له ذلك. يقول المرحوم الشيخ فى كتاب الرسائل فى أواخر بحث قاعدة (لا ضرر) نحن لا بدّ أن نعطى الحقّ إلىٰ المالك، لأنّ قاعدة (لا ضرر) و قاعدة (لا حرج) كدليلين حاكمين و فى مرتبة واحدة، فبين هذين الدليلين الحاكمين تتحقّق المعارضة، و عند ما تقع المعارضة بينهما يتساقطان مع كونهما فى مرتبة واحدةٍ، فإذا تساقطا يبقىٰ الدليل المحكوم باقياً علىٰ حاله، و الدليل المحكوم هو (الناس مسلّطون علىٰ أموالهم) و هذا يجيز للمالك أن يحفر بالوعة فى ملكه، إذ لا يوجد دليل حاكم فى قبال

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۶

(الناس مسلّطون علىٰ أموالهم). إلّا أنّ المرحوم الشيخ قدس سره يطرح طريقاً آخر و هو أنّه من الممكن أن نقول: إنّ قاعدة (لا حرج)

فیها حکومة علی قاعدة (لا ضرر)، فکما أنّ قاعدة (لا حرج) حاکمة علی الأدلّة الأوّلیّة فهی حاکمة أیضاً علی قاعدة (لا ضرر)، فلو فرضنا صحّة هذه الحکومة، فإنّ قاعدة (لا حرج) تجری هنا، و نسمح للمالک أن یحفر البالوعة. إلّا أنّ البحث أنّه من أین جاء احتمال الحکومة هذا؟ و ما هو منشؤه؟ و هل بإمکاننا- حتّی کاحتمال- أن نجعل قاعدة (لا حرج) حاکمة علی قاعدة (لا ضرر)، أو أنّه لا یوجد أصلًا محلّ لمثل هذا الاحتمال؟ إذا فسّرنا (لا ضرر) کما فسّرها الشریعة الأصفهانی من أنّ (لا ضرر) مطروح بعنوان أنّه دلیل للحکم الأوّلی، و أنّ (لا ضرر فی الإسلام) مثل (لا تشرب الخمر) یطرح کحکم أوّلی، فإذن یصحّ لقائل أن یقول: إنّ قاعدة (لا حرج) کدلیل حاکم علی سائر الأدلّة الأوّلیّة، یتقدّم علی قاعدة (لا ضرر)، إلّا أنّ الشیخ لا یقول بهذا المبنی، لأنّ (لا ضرر) و (لا حرج) فی عرض واحد، لا بتلک الکیفیّة التی طرحها المرحوم الشریعة الأصفهانی. عندها نقول للشیخ: ما هو المنشأ لاحتمال حکومة (لا حرج) علی (لا ضرر)؟

لیس بإمکاننا أن نذکر أیّ منشأ لهذا الاحتمال، و إذا أردنا توضیحاً أکثر فی هذا الخصوص نذکر کلام المرحوم المحقّق النائینی (الذی له أیضاً رسالة فی موضوع «لا ضرر») و قد کتبها بنفسه، بقلمه ظاهراً، و فیها عند ما یذکر خلاصة إشکاله علی المرحوم الشیخ یقول: إنّ کلام الشیخ مبتنٍ علی مقدّمتین، کلتاهما باطلتین و فاسدتین، فإحدی المقدّمتین هی: أنّنا أصلًا لا یمکننا أن نتصوّر التعارض بین قاعدة (لا حرج) و (لا ضرر)، لما ذا؟ یقول: لأنّ قاعدة (لا ضرر) تخبر عن نفی الحکم، فإذا أراد شیء أن یعارض الدلیل النافی، فلا بدّ أن یقوم هذا المعارض

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۷

بإثبات التکلیف، و أمّا إذا کان لسانهما معاً لسان النفی و العدم، فکیف بإمکان العدمین أن یتعارضا؟ و المقدّمة الثانیة: أن تکون قاعدة (لا حرج) متأخّرة عن قاعدة (لا ضرر) حتّی تکون ناظرة إلیها و حاکمةً علیها، کما أنّها متأخّرة عن دلیل وجوب الصوم، لکونها ناظرة إلیه و حاکمة علیه، مع أنّه لا یمکن أن یلتزم بأنّ قاعدة لا حرج متأخّرة عن قاعدة لا ضرر، بل کلتا القاعدتین حاکمتان علی الأدلّة الأوّلیّة فی مرتبة واحدة و عرض واحد. فیردّ علی الشیخ أنّه لا وجه لاحتمال حکومة قاعدة (لا حرج) علی قاعدة (لا ضرر).

جریان القاعدة فیما إذا تحقّق الموضوع من ناحیة المکلّف

ثمّ إنّه لا شکّ فی أنّ قاعدة لا حرج نافیة للأحکام الحرجیّة الثابتة للشیء فی حدّ نفسه، إنّما الإشکال فی ما إذا کان للشارع حکم شرعی، و لکن موضوع ذلک الحکم إنّما یتحقّق من ناحیة المکلّف، بحیث إذا لم یمکن فعله اختیاراً لم یترتّب علیه حکمٌ، کما هو الحال فی النذور و وجوب الوفاء به، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر و إن کان حکماً شرعیّاً، إلّا أن موضوعه یتحقّق بید المکلّف و باختیاره، فهل تجری قاعدة (لا حرج) فی مثله إذا کان العمل بالنذر حرجیّاً؟ الظاهر عدم جریان القاعدة فی مثله، لمّا تقدّم من صاحب الفصول فی الجواب عن النقض بوجوب تمکین النفس للقصاص من أنّه إنّما نشأ الحرجیّة من نفس المکلّف و اختیاره لا من الحکم الشرعی. إلی هنا تمّ ما أفاده دام ظلّه فی قاعدة لا حرج، و قد بحثه فی شهر رمضان المبارک. و السلام

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۹

الفجر فی اللیالی المقمرة

اشارة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۱

الفجر فی اللیالی المقمرة

[مقدمة خادمی]

الحمد للّه الذی فلق الإصباح وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَاناً و الصلاة و السلام علی شمس الوجود محمد و آله الطیبین الأبرار المعصومین و اللعن الدائم علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین. أمّا بعد فهذه رسالة نفیسة فی تعیین الفجر فی اللیالی المقمرة و هی التی ألقاها أستاذنا الکبیر فقیه أهل البیت آیة اللّه العظمی الحاج الشیخ محمد الفاضل اللنکرانی دام ظله الوارف فی لیالی شهر رمضان سنة ۱۴۱۸ ه. ق. و لمّا کان هذا البحث مورد التدقیق من الوجهة العلمیّة للعلماء و المجتهدین و مورد الحاجة من الوجهة العملیّة للمکلّفین و المقلّدین فأردت أنْ أُنَظِّمَ بحث الأستاذ مدّ ظلّه العالی حتّی یستفید منه روّاد الفقه و اسألُ اللّه تعالی أن یجعل هذا ذخیرة لیوم فقری و حاجتی و أن یجعلنی من خَدَمة فقه أهل البیت علیهم آلاف التحیّة و الثناء. قم المقدسة- اکبر خادم الذاکرین (خادمی) ۲۷ ربیع الثانی ۱۴۲۰ ه. ق

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۲

[ما هو حکم الصلاة و الصوم فی اللیالی المقمرة]

اشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ* ما هو حکم الصلاة و الصوم فی اللیالی المقمرة الّتی یتأخّر فیها ظهور نور الفجر و یتأخر فیها غلبة نوره علی نور القمر؟ و هذه المسألة من المسائل المبتلی بها خصوصاً فی شهر رمضان و هی أنّ طلوع الفجر فی اللیالی المقمرة متأخّر عن الساعات المعینة بحسب القواعد النجومیة أو لا. و من المعلوم انّ اللیالی المقمرة تتحقّق من اللیلة الثانیة عشر إلی الرابعة و العشرین من کلّ شهر و هی التی یکون ضوء القمر فیها شدیداً بالنسبة إلی سائر اللیالی. و الظاهر أنّ هذا البحث لم یکن مطروحاً فی کتب القدماء و المتوسطین و الّذی طرحه أولًا بهذا الشکل صاحب الجواهر رحمه الله و احتاط فی تأخیر صلاة الفجر فی اللیالی البیض و الغیم حتّی یتبین الفجر بنحو الاحتیاط الاستحبابی «۱». ثمّ المحقّق الهمدانی رحمه الله فرّق بین اللیالی المقمرة و اللیالی المغیمة بتأخیر الصلاة حتّی یتبین الفجر فی الأول دون الثانی «۲». و هذه المسألة تکون ذات آثار أحدها فی الدخول فی صلاة الصبح و ثانیها فی امتداد وقت صلاة العشاء أو العشاءین و ثالثها فی جواز الأکل و الشرب فی سحر رمضان و رابعها فی نافلة الصبح فإنّ أوّل وقتها طلوع الفجر و إن جوّز تقدیمه و إتیانه بعد نافلة اللیل لمن صلی نافلة اللیل و یعبّر عنه بإقحام نافلة الصبح فی نافلة اللیل.

---

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

(۲). مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۲۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۳

و بعد هذا المحقّق، من أصرّ علی هذا المبنی هو الإمام الخمینی قدس سره فإنّه قدس سره دوّن رسالة موجزة فی تعیین طلوع الفجر فی اللیالی المقمرة و کنت استنسخه فی السنوات الماضیة و تلک النسخة موجودة عندی و لکن فی زماننا هذا طبعت هذه الرسالة و هذه الرسالة کما قلنا مختصرة فی حد صفحة أو صفحتین. و اختار هو مختار الهمدانی رحمه الله باستناد الکتاب و السنّة و قال المحقّق الهمدانی: «مقتضی ظاهر الکتاب و السنة و کذا فتاوی الأصحاب اعتبار اعتراض الفجر و تبیّنه فی الافق بالفعل فلا یکفی التقدیر مع القمر لو أثّر فی تأخّر تبین البیاض المعترض فی الافق» و سیأتی بیان إنّه لما ذا قال ظهور «فتاوی الأصحاب» مع أنّ هذه المسألة لم

تکن معنونة فی کلمات الفقهاء.

و العمدة هو البحث عن الکتاب

[شأن نزول و مفاد قوله تعالی أُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیامِ الرَّفَثُ إِلی نِسائِکُمْ]

و هو قوله تعالی: «أُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیامِ الرَّفَثُ إِلی نِسائِکُمْ هُنَّ لِباسٌ لَکُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّکُمْ کُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَکُمْ فَتابَ عَلَیْکُمْ وَ عَفا عَنْکُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مٰا کَتَبَ اللّهُ لَکُمْ وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ» «۱». ذکر المفسرون ذیل هذه الآیة وجوهاً فی وجه نزولها و قال الطبرسی رحمه الله فی المجمع: «روی علی بن إبراهیم بن هاشم عن أبیه رفعه إلی أبی عبد اللّه علیه السلام: قال کان الأکل محرّماً فی شهر رمضان باللیل بعد النوم و کان النکاح حراماً باللیل و النهار فی شهر رمضان و کان رجل من أصحاب رسول اللّه یقال له مطعم بن جبیر أخو عبد اللّه بن جبیر الذی کان رسول اللّه و کلّه بِفَم الشعب یوم أحد فی خمسین من الرماة و فارقه أصحابه و بقی فی اثنی عشر رجلًا فقتل علی باب الشعب و کان أخوه

---

(۱). البقرة: ۱۸۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۴

هذا مطعم بن جبیر شیخاً ضعیفاً و کان صائماً فأبطأت علیه أهله بالطعام فنام قبل أن یفطر فلمّا انتبه قال لأهله قد حرم علیّ الأکل فی هذه اللیلة فلمّا أصبح حضر حفر الخندق فأغمی علیه فرآه رسول اللّه صلی الله علیه و آله فَرَقَّ له و کان قوم من الشباب ینکحون باللیل سرّاً فی شهر رمضان فأنزل اللّه هذه الآیة فأحلّ النکاح باللیل فی شهر رمضان و الأکل بعد النوم إلی طلوع الفجر». فحاصل شأن النزول أنّه بعد تشریع الصوم کان هناک حکمان أحدهما تحریم مجامعة النساء فی لیلة شهر رمضان مضافاً إلی حرمتها فی نهار رمضان لمن کان صائماً و ثانیهما عدم جواز الأکل و الشرب بعد النوم فإنّ نام بعد أکل العشاء و استیقظ قبل الفجر فلا یجوز له السحور أی ما یسمی بالفارسیة ب «سحری» فجواز أکل السحور کان لمن لم ینم فی اللیل. و لمّا وقع اغماء الشیخ و تخلّف الشباب تغیّر الحکم و جوّز الشارع أکل السحور بعد النوم و الجماع فی اللیل و لا یخفی أن الأمر فی قوله تعالی: «بَاشِرُوا» و فی قوله تعالی: «کُلُوا وَ اشْرَبُوا» فی مقام رفع الحظر و لا یدلّ علی الوجوب، بمعنی أن المباشرة و الأکل و الشرب فی اللیل کان ممنوعاً و محظوراً و الآن لا بأس بها.

الکلام فی الغایة [أی غایة قوله تعالی حتّی یتبین لکم الخیط الأبیض]

اشارة

إلی هنا اتضح شأن نزول الآیة و مفادها إلی الغایة أی «حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» و الکلام هنا فی الغایة و من المعلوم انّ العرف یستفید منها بمناسبة شأن النزول و خصوصیات الآیة جواز المباشرة و الأکل و الشرب إلی تبین طلوع الفجر أمّا بعده فلا و المؤیّد لهذا المطلب قوله بعد ذلک «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ» بمعنی انّ إباحة هذه الامور تنتهی بمجرّد طلوع الفجر و علیکم من بعد طلوع الفجر إتمام الصیام إلی اللیل.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۵

و المهم توضیح هذه الغایة و من المؤسف أنّ أکثر الکتب التی الّفت فی توضیح آیات الأحکام و بعض التفاسیر التی راجعتها لم أجد

توضیحاً وافیاً بالنسبة إلی هذه الغایة مع إنّ ثمرة مهمة فقهیّة تترتّب علی هذه الفقرة و قبل توضیح هذه الغایة نقدم مقدّمة عبّر عن هذه المقدّمة فی بعض الکتب بعنوان «الضابطة». الضابطة: و هو أنّ العناوین و المفاهیم المأخوذة فی موضوعات الأحکام و خصوصیات الأحکام ظاهرة فی الفعلیة أو لا- مثال ذلک أنّه إذا قال الشارع فی دلیل: «الماء المتغیّر نجس» أو قال الفقهاء فی الرسائل العملیة أو الکتب الفقهیة: «إذا تغیّر الماء الطاهر أحد أوصافه الثلاثة- اللون و الرائحة و الطعم- بملاقاة نجس العین یصیر نجساً و لو کان الماء عشرة اکرار». فما المراد بالتغیر، هل التغیر فعلی و تحقیقی بمعنی أنّه إذا تغیر رائحته یستشمّ منه الرائحة بالفعل و إذا تغیر لونه یری تغیره کالدم الذی اریق فی الکرّین من الماء و صار الماء أحمر أو أنّ المراد بالتغیّر هو الأعم من الفعلی و التقدیری کما إذا اِریقَتْ مادة کیمیاویة فی الماء ثمّ اریق دم کثیر فیه بنحو لو لم تکن تلک المادة فی الماء لتغیّر لونه، هل هو نجس أو لا. یذکر المحققون هنا تلک الضابطة و یقولون ظاهر العنوان المأخوذ فی موضوع الدلیل الفعلیة أیّ الماء المتغیّر بالفعل، ففی المثال لا یحکم بالنجاسة لأنّ التغیر هنا «تقدیری» أو «لولائی» بمعنی أنّه لو لا- المادة لأثّر الدم فی الماء لکنّها مانعة عن التغیّر بالفعل. و استثنی الفقهاء من هذه القاعدة عنوان العلم و الیقین و أمثال ذلک فإنّه إذا أخذ فی الدلیل فلا موضوعیة له بل هو طریق إلی الواقع کقوله «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم أنه نجس». أو «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر حتّی تعلم أنّه قذر».

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۶

و لا خصوصیة لعنوان العلم بل یجوز قیام البیّنة مقامه فیثبت بها نجاسة الشیء أیضاً و هکذا یجوز قیام الاستصحاب مقام العلم فیثبت به نجاسة الشیء أیضاً.

و هکذا یجوز قیام أخبار ذی الید مقامه کما إذا أخبر صاحب البیت بأنّ هذه السجادة نجسة فیثبت بأخباره نجاستها و إخباره حجّة و لو لم تحصل مظنّة أو علم بالنجاسة. فتحصل أن هنا ضابطتین الأولی بالنسبة إلی المستثنی منه و هی إنّ موضوعات الأحکام ظاهرة فی الفعلیة و لعناوین الموضوعات خصوصیّة و موضوعیّة. و الثانیة بالنسبة إلی المستثنیٰ و هو عنوان العلم و الیقین و أمثال ذلک کالتبیّن و لا خصوصیّة عرفاً لهذه العناوین و لذا یجوز قیام غیره کالأمارة و الأصل مقامه. ثمّ إذا اتضح هاتان الضابطتان نرجع إلی قوله تعالی: «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» فنقول: أوّلًا: أنّ الخیط الأبیض هو الفجر الصادق الذی یشبه الخیط لقلّة عرضه و هو بنحو أفقی فی السماء و یتزاید شیئاً فشیئاً. و ثانیاً: أنّ الخیط الأسود عبارة عن اللیل و عبّر عنه بالخیط أیضاً لوجهین أمّا للمشاکلة «۱» التی من المحسنات البدیعیة التی ذکرت فی المطول و المختصر بمعنی أنه لمّا عبّر عن الفجر بالخیط الأبیض عبّر عن اللیل بالخیط الأسود للمشاکلة فی التعبیر و إمّا للمقایسة بین الخط الأبیض و ما یشغل من اللیل فإنّ الخیط الأبیض یشغل بمقدار خیط أسود من اللیل و أنّه یزول بالخیط الأبیض مثله من السواد و هذا الوجه یمکن استفادته من المجمع بالتأمّل و إن لم أقل أنه یرید ذلک جزماً. و ثالثاً: أنّ قوله «مِنَ الْفَجْرِ» احتمالات ثلاثة: التبعیضیة و التبیینیة و النشویة

---

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۷

الأوّل أنّه للتبعیض و علی هذا «من» متعلّق بالخیط الأبیض «۱» و معنی الآیة هکذا «حتّی یتبین الخیط الأبیض الذی هو بعض الفجر» و البعضیة بحسب شروع الفجر حیث إنّ الفجر الصادق فی شروعه کالخیط الأبیض الدقیق و قلیل العرض ثمّ بتقرّب الشمس إلی الأفق یصیر البیاض عریضاً یعترض شیئاً فشیئاً. و الإمام الخمینی جعل هذا الاحتمال بعیداً عن ظاهر الآیة «۲». و الثانی: أنّه للتبیین و فی هذا الفرض احتمالان: أحدهما: و هو الذی علیه المفسّرون- أنّه یُبیّن الخیط الأبیض الّذی هو فاعل «یَتَبَیَّنَ» و نقل أهل التفسیر أنّ عدی بن حاتم بعد نزول الآیة توهّم أنّ معناها عدم جواز الأکل و الشرب حتّی إذا بلغ بیاض السماء إلی حدٍّ یتمیز الخیط الأبیض من الخیط

الأسود و لـذا أخذ بيده خيطاً أبيض و خيطاً أسود «۳». و نقل بعض أنه أخذ عقالين أسود و أبيض و وضـعهما تحت فراشه و آخر الليل كان يستيقظ و ينظر إليهما و لكنّه لمّا لم يتمكن من التميّز إلّا بعد مضـى زمان كثير من طلوع الفجر راجع النبى و نقل ما فعل فضحك رسول اللّه صـلى الله عليه و آله و قال صـلى الله عليه و آله: ليس معنىٰ الآية ما فهمتَ بل المقصود من الخيط الأبيض هو الفجر و النهار و المقصود من الخيط الأسود الليل. فعلى هذا الاحتمال أعنى من للتبيين و أنّها مبيّنة للخيط الأبيض فمعنى الآية هكذا «حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ أىّ الفجر» و بناءً على هذا الاحتمال الفجر

---

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

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

(۳). قـال فى المجمع: روى أنّ عـدى بن حـاتم قـال للنبى: إنّى وضـعت خيطين من شـعر أبيض و أسود فكنت انظر فيهما فلا يتبين لى فضـحك رسول اللّه صلى الله عليه و آله حتّى رؤيت نواجذه ثمّ قال يا ابن حاتم إنّما ذلك بياض النهار و سواد الليل (مجمع البيان، ج ۱، ص ۲۸۱، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشى النجفى).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۸

شىء و التبين شـىء آخر. و ثانيهما: أنّه يبيّن نفس التبين و هذا الاحتمال فى كلام الإمام الخمينى و جعله ظاهر الآية و كأنّ الفجر يبين مجموع الفعـل و الفاعـل و المفعول «يتبيّن الخيـط الأبيض من الخيط الأسود» و معنى الآيـة أنه يجوز الأكل و الشـرب حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض عن الخيط الأسود و هـذا التبين هو الفجر. و العجب أنه رحمه الله لم يـذكر الاحتمال الأوّل الذى ذكره المفسـرون حتّى بنحو الاحتمال و كأنه التزم بأنّ «مِنَ» لو كان للتبيين كانا بياناً للتبين فقط لا غير. و هذا الاحتمال اساس فتواه بتأخير الصـلاة و الصوم هو هـذا المطلب فـإنه من جهـةٍ اسـتبعد احتمـال التبعيض و من جهـة اخرىٰ التزم بكون «مِنَ» للتبيين بالمعنى الثانى و إنّ التبين هو الفجر و الفجر لم يتحقّق إلّا بعـد غلبـة ضوء الشـمس علىٰ ضوء القمر. و على هـذا الاحتمال الفجر عين التبين. و الثالث: أنه للنشوء- بمعنى أنّ التبين ناش عن الفجر و هذا الاحتمال فى الآية يقول الإمام الخمينى قدس سره أنه من ابداعاتنا و لم نجده فى كلمات المفسرين «۱». و على هذا الاحتمال، الناشـئ أى التبين متأخر عن المنشأ أى الفجر و التبين شـىء و الفجر شىء آخر و لازم هذا الاحتمال الالتزام بجواز الأكل و الشرب بعد الفجر إلى حصول التبين مع أنه لا يمكن الالتزام بجوازهما بعده و لذا ضعّف هذا الاحتمال «۲».

---

(۱). لم يـذكر المفسـرون هذا الاحتمال و إليك عبارة الطبرسـى؛ فى المجمع: «يحتمل «مِنَ» معنيين أحدهما أن يكون بمعنى التبعيض لأن المعنى من بعض الفجر و ليس الفجر كلّه، عن ابن دريـد و الآخَر أنه للتبيين لأنّه بيّن الخيط الأبيض فكأنه قال الخيط الأبيض الذى هو الفجر» (مجمع البيان، ج ۱، ص ۲۸۱، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشى النجفى).

(۲). قـال: انّ جعلهـا نشويـة خلاـف الظاهر بل هو احتمال أبـديناه و المفسـرون جعلوها للتبيين أو التبعيض (رسالـة فى تعيين الفجر فى الليالى المقمرة، ص ۱۳).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۹

و هنـا بحث من جهـة الحكم الظاهرى فى اسـتدامة جواز الأكل و الشـرب بمقتضـى الاستصـحاب فى ليلـة رمضان لمن لم يحرز طلوع الفجر و فى وجوب الإمساك فى النهار لمن لم يحرز غروب الشـمس و هـذا لا يرتبط بكلامنا الآن لأنّ كلامنا الآن فى الحكم الواقعى لا- الحكم الظـاهرى و الرجوع إلى الاستصـحاب. و الفجر بنظره الشـريف عين التـبيّن و لكنّ بنـاءً على احتمـال المفسّـرين، الفجر على نحوين امّا متبيّن و أمّا غير متبيّن كما انّ سائر العناوين كالنجاسـة أمّا متبيّن سواء كان بالعلم أو البينة أو غيرهما و أمّا غير متبيّن. لا يقال

بناء على نظره رحمه الله فإذا لم يتفحّص المكلّف عن الفجر لم يحصل التبين و الفجر. لانا نقول: التبين وصف للواقع و انّ له واقعية فى الخارج و يحصل فى وقته و ان لم نُحقّق عنه و هذا كضوء سراج فى غرفة فإنه موجود و إن لم نفتح باب الغرفة و لم نَره الّا أنّ الذى يأكل السحور و يريد الصوم لا بد أن يحقق عنه حتّى لم يقع أكله بعد الفجر.

مُلخّص نظر الإمام الخمينى

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۰

ضعيف فى قبال السراج الذى نوره شديد فنور الضعيف لا يتبين و لا يتميز أصلًا هذا بيان كلامه قدس سره بفهمنا الناقص. و لنا فى هذه النظرية إشكالات: الأوّل: أنّ «من» التبيينية لا تكون بياناً للجملة بل بياناً لكلمة واحدة أو المضاف و المضاف إليه أو الصفة و الموصوف «۱». و الثانى: أنه لو سلّم أنّ «من» التبيينية تكون بياناً للجملة كما يكون بياناً للمفرد فاللازم الاستظهار من الآية بأنّ «من» فى الآية بيان لأىّ شىء للجملة أو المفرد. و الثالث: أنّ الفجر هل يكون فيه إجمال حتّى يحتاج إلى التبين. هل له حقيقة شرعية أو المتشرعية كالصلاة، و الظاهر أنّ العناوين التى مثل الفجر كزوال الشمس و غروبها ليس لهما حقيقة شرعية أو المتشرعية بل هما بمعناهما العرفى و اللغوى موضوعان للأحكام الشرعية و الزوال أمر محسوس بالعين للإنسان و هكذا الغروب- أىّ استتار القرص فى الافق- أمر محسوس لمن يرى الافق نعم جعل الشارع ذهاب الحمرة المشرقية عن الرأس أمارة للغروب لمن يعيش فى البلاد التى لم ير الافق فيها كبلدنا «قم». فمن البعيد جداً خروج الشارع عن المعنى العرفى و اللغوى للفجر فالمستظهر من الآية عدم كون الفجر عبارة اخرى عن التبين و لا يكون «من» للتبيين. ثمّ تقدّم انّ الاحتمالات فى الآية بناء على ما ذكره الإمام الخمينى بالنسبة إلى

---

(۱). و سيأتى انّ بعض الروايات الواردة فى تفسير الآية مثل صحيحة على بن مهزيار- التى قال الإمام الخمينى بانها أظهر أخبار الباب فى إثبات مختاره- تدلّ بالصراحة على بيانيّة الفجر للخيط الأبيض لا على بيانيته لنفس التبين حيث ذكر فيها «الفجر يرحمك اللّه هو الخيط الأبيض المعترض» و العجب كل العجب أنه رحمه الله لم يذكر هذا حتّى بنحو الاحتمال فى الآية.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۱

«من» ثلاثة: التبعيض و التبيين و النشوية و بعد المراجعة إلى بعض الكتب المفصلة كمغنى اللبيب لابن هشام لم نجد معنى النشوء ل «من» مع أنه ذكر خمسة عشر معنى لها نعم أحد هذه المعانى قابل للانطباق «۱» على النشو و هو «من» بمعنى التعليل كما فى الكتاب كقوله تعالى «مِمّا خَطِيئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً» «۲» أى الغرق ناشٍ من خطيئاتهم، و كما فى الإشعار مثل الشعر المعروف لفرزدق فى مورد الامام زين العابدين

«يُغْضى حياءً و يُغْضى من مهابته»

أى الإغضاء ناشٍ من المهابة. فإذا كان المراد من النشو التعليل فله وجه و أمّا بعنوان النشو فلا يوجد فى كلام المحققين من الأدباء. و أمّا «من» التبيينية فهى لبيان الجنس و هذا الجنس و هو الذى فيه الإبهام و يعبّر عن الماهية المبهمة، بالجنس و معلوم انّ الجنس

بالاصطلاح الأدبی غیر الاصطلاح المنطقی. و لذا یقول الألف و اللام لتعریف الجنس فیتضح انّ فی الجنس إبهاماً یرفع بالألف و اللام و الأمثلة التی مثّلوا ب «من» التبیینیة تکون فی المفردات فی مقابل الجملة و لا یکون فی کلمات الأدباء إشارة إلی أن «من» لتبیین الجملة. فانقدح أولًا أنّه لا یکون «من» التبیین الجملة و ثانیاً: أنه لو فرض من الجهة الأدبیة وجود «من» لتبیین الجملة فنقول لا یمکن فرضه فی الآیة لنقطتین: الأولی: ما تقدّم من عدم وجود الحقیقة الشرعیة بل المتشرعیة للفجر کما

---

(۱). الظاهر انطباقه علی «من» الابتدائیة إذا کانت ناظرة إلی منشأ الشیء مثل قوله تعالی «وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ» (انبیاء ۳۰) و لذا قیل فی قوله تعالی: «فَوَیْلٌ لِلْقاسِیَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِکْرِ اللّهِ» (الزمر ۲۱) انّ «من» للابتداء و فسّر الدسوقی بقوله:

«یا ویلنا ویلًا نشأ من هذا»

(شرح الدسوقی ج ۱، ص ۳۱۹).

(۲). نوح: ۲۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۲

عرفنا وجداناً انّ الشارع لم یضع حقیقة شرعیة للزوال و الغروب. و الثانیة: أنه لو فسّر الشارع الفجر بالتبین لکان له وجه و لکنّه فعل فی الآیة بالعکس و فسّر التبین بالفجر و نحن نعلم انّ المعهود فی الألفاظ التی فیها حقیقة شرعیة کالصلاة مثلًا، تفسیرها بماهیاتها الشرعیة فتفسّر الصلاة بالأفعال و الأذکار و انّ أوّلها التکبیر و آخرها التسلیم و بعبارة أخری اللفظ موضوع و تعریفه محمول کما فی «الإنسان حیوان ناطق» و لا یعملون بالعکس «الحیوان الناطق إنسان» و فی الآیة بناء علی ما ذکره الإمام الخمینی رحمه الله الفجر جعل بیاناً للتبیین و هذا بعکس المعهود. فما ذهب إلیه الإمام الخمینی قدس سره لا یمکن الالتزام به و الحال نطرح کلام الهمدانی رحمه الله.

کلام المحقّق الهمدانی فی المسألة

ذکر المحقق «۱» الهمدانی رحمه الله فی کلامه نکتتان: احداهما انّ «من» فی الآیة بیان للخیط الأبیض لا النفس التبیّن و مع ذلک یجب تأخیر الصلاة و الصوم حتّی یقهر نور الفجر علی نور القمر لانّ المأخوذ فی الآیة تبیّن الخیط الأبیض «حَتّی یَتَبَیَّنَ [لَکُمُ] الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» و ظاهر العناوین المأخوذة فی الأدلّة، الموضوعیة فکما ذکرنا فی قوله «الماء المتغیر نجس» انّ ظهور التغیر فی التغیر الفعلی

---

(۱). قال فی کتاب الصلاة (فی باب المواقیت) فی التنبیه الثانی هکذا: مقتضی ظاهر الکتاب و السنة و کذا فتاوی الأصحاب، اعتبار اعتراض الفجر و تبیّنه فی الافق بالفعل، فلا یکفی التقدیر مع القمر لو أثّر فی تأخّر تبیّن البیاض المعترض فی الافق، و لا یقاس ذلک بالغیم و نحوه فإنّ ضوء القمر مانع عن تحقق البیاض، ما لم یقهره ضوء و الغیم مانع عن الرؤیة، لا عن التحقق و قد تقدّم فی مسألة التغیر التقدیری فی مبحث المیاه من کتاب الطهارة ماله نفع فی المقام، (مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۲۵).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۳

لا التقدیری فکذلک هنا لا بد من تحقق التبین بالفعل و فی اللیالی المقمرة لیس التبین فعلیاً بل التبین تقدیری و لولائی بمعنی إنه لو لا ضوء القمر لتبین الفجر و لکنّ مع وجود ضوء القمر لا وجود للتبین واقعاً فیجوز للمکلّف أن یأکل و یشرب إلی أن یتحقق التبین الفعلی. و ثانیتهما: الفرق بین اللیالی المقمرة و المغیمة و الحکم بوجوب التأخیر فی الأوّل دون الثانی لانّ الغیم أمر عرضی و مانع عن الرؤیة کما یکون العمی فی الأعمی و العمش فی الأعمش و الذی یضعف بصره مانعاً عن رؤیة التبین بخلاف نور القمر فی اللیالی

المقمرة و بعبارة اخرى إنّما المشكل فى الليالى المقمرة فى المرئى أى الفجر بمعنى أنه لم يتحقق مع وجود ضوء القمر و المشكل فى الليالى المغيمة فى الرؤية لا المرئى بمعنى انّ الفجر تحقّق و لكنّ الغيم مانع عن الرؤية.

نقد نظرية الهمدانى رحمه الله

و فى كلامه نظر لما تقدّم فى ضمن الضابطة الكلية من انّ ظاهر العناوين و إن كان فى الموضوعية كتغيّر الماء و لكن لهذه القاعدة استثناءً و هو انّ مادة «العلم» و «اليقين» و نحوهما كالتبيّن ظاهرة فى الطريقية عرفاً. فما ذكر فى مباحث القطع فى علم الاصول- من انّ القطع امّا موضوعى و أمّا طريقى و الموضوعى إمّا تمام الموضوع و إمّا جزء الموضوع و القطع الموضوعى إمّا أخذ بنحو الطريقية و الكاشفية و أمّا أخذ بنحو الوصفية- لا ينافى ما ذكرنا هنا، لانّ البحث فى ظهور الكلمات عرفاً و مادة العلم و اليقين و نحوهما ظاهرة فى الطريقية إلّا أن تقوم قرينة على الموضوعية فيمكن أخذ العلم بنحو الموضوعية فى الدليل و لكنّه يحتاج إلى القرينة و الأصل عدمها. و لو سلّم عدم الفرق بين العلم و سائر العناوين

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۴

و انّها كلّها ظاهرة فى الموضوعية فأجيب بما أجاب به بعض الفحول من انّ فرق الهمدانى رحمه الله بين الليالى المقمرة و المغيمة بلا وجه لانّ الغيم فى المغيمة مانع عن رؤية الفجر و كذلك فى المقمرة أيضاً نور القمر مانع عن رؤية الفجر لا انّ الفجر لم يتحقق. و مثال ما نحن فيه مثال وجود السراج الضعيف و السراج الشديد فإنّ الضوء الضعيف موجود و لكنّه مقهور، لا أنه ليس بموجود أصلًا و كذلك ضوء القمر موجود و لكنّه مقهور لنور القمر. فمسألة الليالى المقمرة مثل الليالى المغيمة بحيث إذا علمنا من الخارج طلوع الفجر- كما إذا علمناه باخبار المنجمين- لا يجوز الأكل و الشرب فى رمضان سواء كان الغيم موجوداً أم كان ضوء القمر غالباً على ضوء الفجر. أمّا «من» التبعيضية فهو خلاف الظاهر لانّ معيار «من» التبعيضية جواز وضع كلمة «بعض» بدلها مثل قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ» فبوضع كلمة «بعض» بدله لا يتغير المعنى بخلاف الآية فانّ وضع «بعض» لا يصحّ فى الآية لوجهين: الأوّل: انّ الفجر غير قابل للتبعيض حيث انّ الفجر هو الانشقاق و الانفجار و بمجرّد ظهور الخيط الأبيض يتحقق الانشقاق و لا انشقاق بعده حتّى يكون الانشقاق الأوّل بعضه. و الثانى: انّه تنخرم سَلاسة الآية حيث يصير المعنى «حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود بعض الفجر». و المتحصّل ان «مِنَ» للتبيين و بيان للخيط الأبيض و التبين عنوان طريقى لا موضوعى خلافاً للهمدانى رحمه الله و لا تكون «مِنَ» بياناً للتبيّن كما ذهب إليه الإمام الخمينى و لا يتمّ «من» النشوية و لا «من» التبعيضية. هذا تمام الكلام فى الآية و الآن نبحث عن الروايات.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۵

روايات الباب

اشارة

هنا روايات بعضها فى مقام تفسير الآية أو الاستشهاد بها و بعضها فى صلاة الصبح و أوّل وقتها من دون إشارة إلى الآية. و أمّا الرواية التى فى تفسير الآية أو الاستشهاد بها- و هى التى عدّها الإمام الخمينى أظهر الأخبار و ادّلها على مختاره-

صحيحة على بن مهزيار:

اشارة

«قال: کتب أبو الحسن بن الحصین إلی أبی جعفر الثانی علیه السلام معی: جعلت فداک قد اختلف موالوک (موالیک) فی صلاة الفجر، فمنهم من یصلّی إذا طلع الفجر الأوّل المستطیل فی السماء، و منهم من یصلّی إذا اعترض فی أسفل الافق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتین فأصلّی فیه، فإن رأیت أن تعلّمنی أفضل الوقتین و تحدّه لی، و کیف أصنع مع القمر و الفجر لا یتبین (تبین) معه، حتّی یحمّر و یصبح، و کیف أصنع مع الغیم و ما حدّ ذلک فی السفر و الحضر فعلت إن شاء اللّه، فکتب علیه السلام بخطّه و قرأته: الفجر یرحمک اللّه هو الخیط الأبیض المعترض، و لیس هو الأبیض صعداً فلا تصلّ فی سفر و لا حضر حتّی تبینه، فإنّ اللّه تبارک و تعالی لم یجعل خلقه فی شبهة من هذا، فقال:
کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فالخیط الأبیض هو المعترض الذی یحرم به الأکل و الشرب فی الصوم و کذلک هو الذی یوجب به الصلاة» «۱».

سند الروایة

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

---

(۱). رسائل الشیعة، ج ۲، أبواب المواقیت، باب ۲۷، ح ۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۶

سهل و بعض ضعّفه أو قال بعدم توثیقه. و أمّا طریق الشیخ فهکذا: محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن الحصین (بن أبی الحصین) «۱». و هذا السند و إن لم یکن فیه «سهل بن زیاد» إلّا أنّ فیه «الحصین» و هو غیر موثق بخلاف أبو الحسن بن الحصین الذی فی طریق الکلینی فإنه موثّق و بملاحظة وحدة المکاتبة، تعدّد الکاتب بعید و الذی ینبغی أن یقال انّ فی طریق الشیخ تصحیفاً و انّ الصحیح أبو الحسن بن الحصین.

دلالة الروایة

و فی الروایة ثلاثة سؤالات: السؤال الأوّل: عن أوّل وقت صلاة الصبح و فی أوّل الوقت خصوصیتان: أحدیهما: انّ الصلاة قبله باطلة. و ثانیتهما: انّ الصلاة فیه أفضل و هذا السؤال الأول عن الشبهة الحکمیة و انّ أول صلاة الصبح الفجر الکاذب أو الفجر الصادق. و الفرق بینهما ثلاثة الأوّل انّ الکاذب حالته عمودیة و لذا عبّر عنه بالمستطیل و الصادق افقیة مع استدارة و لذا عبّر عنه فی بعض الروایات بذنب السرحان. و الثانی: انّ الکاذب لمعانه و ضیائه فی الأوّل شدید و یضعف شیئاً فشیئاً، و الصادق بالعکس لانّ الشمس تقرب من کرة الأرض فیزداد ضیاء الفجر الصادق شیئاً فشیئاً. و الثالث: انّ بیاض الفجر الکاذب لا یتصل بالافق بخلاف بیاض الفجر

---

(۱). التهذیب، ج ۲، ص ۳۶، ح ۱۱۵، طبع دار الکتب الإسلامیة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۷

الصادق فإنّه یتصل بالافق و لذا عبّر فی الروایة بأنه «اعترض فی أسفل الافق». ثمّ کتب الراوی «لستُ أعرف أفضل الوقتین فأصلّی فیه» و لیس مراده أفضل الوقتین بل بقرینة ما بعده مراده انّه لم أعرف أصلَ وقت صلاة الصبح حتّی أصلی فیه. الثانی: السؤال عن الصلاة فی اللیالی المقمرة و المغیمة «۱» و ظاهر هذا السؤال بقرینة «حتّی یحمرّ و یصبح» عن الشبهة الموضوعیة، یعنی انّ الفجر حصل و لکن لا یتبیّن حتّی یحمر و یصبح و القرینة الاخری عطف بحث الغیم إلی بحث القمر و قال «کیف أصنع مع الغیم». و یمکن إرجاعه إلی الشبهة الحکمیّة بمعنی انّ السائل یسأل عن أوّل الوقت فی اللیالی المقمرة و المغیمة بأنه هل هو نفس الفجر الواقعی و إن لم یتبیّن لنا أو الفجر مع التبین بالنسبة إلینا. الثالث: السؤال عن الفجر فی السفر و الحضر «۲» و انّ الحکم فیهما واحد أو لا و هذا السؤال عن الشبهة الحکمیة قطعاً. و قوله «فعلتُ إن شاء اللّه» جزاء لقوله «فان رأیت تعلمنی». ثمّ بعد اتّضاح السند و الدلالة فلنا بحث مع الإمام الخمینی قدس سره و بحث مع المحقق الهمدانی رحمه الله. امّا بالنسبة إلی کلام الإمام الخمینی فإنّه قدس سره التزم ب «مِن» التبیینیة و انّ الفجر بیان لنفس التبین و هذه الروایة- التی قال هو بأنّها أظهر روایات الباب- تدل

---

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

(۲). «و ما حدّ ذلک فی السفر و الحضر».

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۸

بالصراحة علی بیانیّة الفجر للخیط الأبیض لا لنفس التبیّن. إن قلت: لعل «المعترض» فی قوله «و الفجر... هو الخیط الأبیض المعترض» بمعنی «المتبیّن» و یتمّ مراد الإمام الخمینی قدس سره. قلت: فی الروایة قرینة قطعیّة علی انّ المعترض فی مقابل المستطیل لا بمعنی المتبیّن لانّه أولًا قال بعد ذلک «و لیس هو الأبیض صعداً» یعنی لیس الفجر الصادق هو المستطیل و ثانیاً قال: «فلا تصلّ فی سفر و لا حضر حتّی تبیّنه» فلو کان «المعترض» بمعنی «المتبیّن» لما کان معنیً لقوله «حتّی تبیّنه» لأنه لا معنی لتبین المتبیّن، فالضمیر المفعولی فی «تبیّنه» راجع إلی الفجر و الفجر تارةً متبین و تارةً غیر متبیّن کما انّ سائر الواقعیات کخمریة هذا المائع تارةً متبین و تارةً غیر متبیّن. و أمّا بالنسبة إلی کلام المحقّق الهمدانی رحمه الله حیث جعل «من» بیاناً للخیط الأبیض و لکنّه التزم بموضوعیة التبین لا طریقته فنقول، هل للروایة بیان زائد علی موضوعیة التبین أکثر ممّا فی الآیة أو لا، الظاهر إن تعبیر الروایة عین تعبیر الآیة و الإمام علیه السلام استدل بنفس الآیة فلمّا قلنا انّ التبین فی الآیة طریقی لا موضوعی فنقول فی الروایة کذلک. ثمّ التأمّل فی الروایة یقتضی بأنّ الامام علیه السلام أجاب بسؤالین من السؤالات الثلاثة للراوی أحدهما ملاک أوّل وقت صلاة، الصبح و ثانیهما عدم الفرق بین السفر و الحضر، و أمّا السؤال المهمّ الذی عنی به السائل و هو أوّل الوقت فی اللیالی المقمرة و المغیمة فلم یُجِب بحسب الظاهر. فما نقول فی توجیه هذا المطلب؟ نقول هنا أربعة احتمالات: الأوّل انّ الإمام لم یُجِب هذا السؤال أصلًا و هذا بعید لأنّه علیه السلام أجاب بالسؤالین و لا تکون خصوصیة فی السؤال الثالث فکیف لا یجیبه مع عنایة السائل و اهتمامه بهذا السؤال.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۹

الثانی: انّ الإمام أجاب بهذا السؤال و حکم بموضوعیة التبیّن فی مورد وجود نور القمر و الغیم و فیه انّ هذا الاحتمال مستلزم لما هو مخالف لقول جمیع الفقهاء و هو لزوم تأخیر الصلاة و الإمساک فی الصوم حتّی یتبیّن الفجر مع أنه لم یوجد فقیه حتّی الهمدانی و الإمام الخمینی، التزم بالتأخیر فی اللیالی المغیمة. الثالث: ما استفید من ذیل کلام الإمام الخمینی فی رسالة تعیین الفجر و إنّ الإمام علیه السلام أجاب و حکم بموضوعیة التبیّن فی مورد وجود القمر دون الغیم و الفرق بین اللیالی المقمرة و المغیمة قد کان واضحاً عند السائل و إنّ الغیم أمر عرضی دون نور القمر و لذا فهم اختصاص الجواب بمورد وجود القمر. و فیه انّ الظاهر عدم إمکان تحمیل

هـذا الاحتمـال بالروايـة كما هو الظاهر. الرابع: أنّ الإمام أجاب بأنّ الفجر هو الخيط الأبيض و التبيّن عنوان طريقى لا موضوعى و هـذا أنسب الاحتمالات بالروايـة فـإذا تبيّن و علم بانشـقاق الفجر سواء كـان بالرؤيـة أو باخبار المنجمين أو غيرهما تحقّق أوّل وقت صـلاة الصبح و أوّل وقت إمساك الصوم و أمّا ما لم يتبين فيجوز بمقتضـى استصـحاب عـدم دخول الوقت إتيان النافلة الليليـة و عـدم جواز الدخول فى صـلاة الصبح و جواز الأكل و الشرب فى رمضان. فتحصّل انّ كلام الإمام الخمينى فى بيانية «من» لنفس التبيّن غير تامّ من أساسه لصراحة الرواية فى بيانية «من» للخيط الأبيض و كلام الهمدانى فى موضوعية التبيّن مخدوش بما ذكرنا فى الاحتمال الرابع و إن التزم ببيانية «من» للخيط الأبيض. هذا تمام الكلام فى صـحيحة على بن مهزيار. و أمّا الروايات التى فى صـلاة الصـبح و أوّل وقتها فهى على ثلاثة طوائف: قسم ذكر الفجر بعنوان أوّل وقت صلاة الصبح و قسم ذكر طلوع الفجر و قسم ذكر

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۰

انشـقاق الفجر. امّا فى القسم الأوّل فروايات استدلّ بها على موضوعية التبيّن و وجوب تأخير الصلاة و الإمساك. منها: صحيحة على بن عطيـة عن أبى عبد اللّه عليه السـلام: انّه قال: الصـبح (الفجر) هو الذى إذا رأيته كان معترضاً كأنّه بياض نهر سوراء «۱». رواها المشايخ الثلاثـة، الصـدوق و الطوسـى و الكلينى، و فى نسـخة الـوافى «۲» للمحـدّث الكاشـانى بـدل «بيـاض سوراء» «نبـاض سورى» بالألـف المقصورة لا الممـدودة و النباض من نبض أىّ سال الماء و جرى فبناء على البياض، مراده بياض نهر سورى و بناءً على النباض سـيلان هذا النهر قال فى الوافى «سورى» بالمقصورة

---

(۱). وسائل الشيعة، ج ۳، أبواب المواقيت، باب ۲۷، ح ۲، قال فى التنقيـح: «و قد يناقش فى سـندها بأنّ على بن عطية الراوى لها و إن كـان ثقـة، وثّقه النجاشـى فى ترجمـة أخيه الحسن إلّا أنّ فى طريـق الصـدوق إليه على ابن حسـان و هـو مردّد بين الواسـطى الثقـة، و الهاشـمى الضـعيف و قد قال النجاشـى فى حقّه: على بن حسان الكبير الهاشـمى... ضـعيف جداً ذكره بعض أصـحابنا فى الغلاة فاسـد الاعتقاد، له كتاب تفسير الباطن، تخليط كلّه و عن ابن فضال انّه كذاب و قال العلّامة، انّ له كتاباً سمّاه كتاب تفسير الباطن لا يتعلق من الإسـلام بسـبب هذا. و الصـحيح انّ طريق الصدوق إلى الرجل صـحيح، إذ الظاهر انّ على بن حسان الواقع فيه هو الواسـطى الثقة، لأن الصدوق قدس سره روى فى الفقيه عن على بن حسان عن على بن عطية، و ليس هذا إلّا الواسـطى فإنّ الهاشـمى لا يروى إلّا عن عمّه عبـد الرحمن بن كثير و لم يعلم له أية رواية عن على بن عطية أو غيره. على انّ الرواية رواها كلّ من الكلينى و الشـيخ (قدس سـرهما) بطريق صـحيح أو حسن- باعتبار إبراهيم بن هاشم- إذاً فالرواية غير قابلة للمناقشة من حيث السـند» (التنقيح، كتاب الصـلاة، ج ۱، ص ۲۸۱).

(۲). و قـال صـاحب الوافى: «النبـاض بـالنون و البـاء الموحّـدة من نبض المـاء إذا سـال و ربمـا قرأ بالموحّـدة ثمّ الياء المثناة من تحت (البياض) و سورى على وزن بُشـرى موضع بالعراق و المراد بنباضها أو بياضها، نهرها كما دلّ عليه خبر هشام بن الهذيل «حين يعترض الفجر فتراه مثـل نهر سـورى» و قـال الطريحى فى مجمع البحرين فى مـادة نبض «يقـال نبض العِرق بالكسـر ينبض نبضـاً و نبضانـاً إذا تحرك» و قال فى مادة «سور» (سورى كطورى و قد تمد (سوراء) بلدة بالعراق من أرض بابل من بلاد السريانيين و فى الحديث «و قد سأل عن الفجر قال إذا رأيته معترضاً كأنّه بياض نهر سورى» و يريد الفرات).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۱

كبشـرى موضع بـالعراق و فى هـذا الموضع نهر يسـمى بنهر سورى و هـذا النهر بالاحتمال القوى منشـعب من الفرات و خصوصـيته انّ جريان الماء و سيلانه فى هذا النهر محسوس بخلاف الدجلة و الفرات كان جريان الماء فيهما لا يحس بالمشاهدة و يشبه بالماء الراكد و كأنه لا يحسّ جريانه إلّا من دخل فيهما و لـذا شبّه الفجر بنهر سورى لا بالدجلة و الفرات و لمّا كان سـيلانه كان محسوساً لذا يقال «نبـاض سورى» أىّ سـيلان مائهـا و يقـال «بيـاض سورى» بلحاظ مقايسـته بطرفى النهر. و الفجر يجلب النظر من وجهين: الأوّل: الخيط

الأبیض و کونه محفوفاً. الثانی: سیلان ضوء الفجر بالنسبة إلی السواد الذی فی طرفیه. و استدلّ بهذه الروایة لموضوعیة التبیّن حیث قال الإمام علیه السلام فی الروایة: «إذا رأیته کان معترضاً کأنّه بیاض نهر سوراء» فللرؤیة دخل فی ماهیة الفجر و انّ الفجر ما رأیته معترضاً و فیه إنّ ظاهر الروایة إنّ للفجر حالتین: مرئیاً و غیر مرئی و إذا کان مرئیاً، رأیته بنحو المعترض کأنه بیاض نهر سوراء، لا إنّ الفجر هو ما کان مرئیاً و انّ للرؤیة دخل فی ماهیته. و منها روایة هشام بن الهذیل عن أبی الحسن الماضی قال: سألته عن وقت صلاة الفجر فقال حین یعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء «۱». و فی سند هذه الروایة هشام بن الهذیل و لیس له توثیق عام- کأن یکون فی طریق أسناد کامل الزیارات أو فی طریق أسناد تفسیر علی بن إبراهیم- و لا توثیق خاص و لا تدلّ علی موضوعیّة التبین و ظاهرها مثل الصحیحة السابقة فی انّ للفجر حالتین و إذا کان مرئیاً رأیته بهذا النحو لا أنّ للرؤیة دخل فی الفجر و قلنا فی

---

(۱). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۷، ح ۶.

ذیل روایة علی بن مهزیار انّ معنی کونه معترضاً لیس بمعنی التبین حتّی یکون للتبین و الرؤیة موضوعیة لتحقق الفجر. و منها: صحیحة أبی بصیر التی نقلها الصدوق و الکلینی: عن أبی بصیر لیث المرادی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام فقلت: متی یحرم الطعام و الشراب علی الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر فقال: إذا اعترض الفجر فکان کالقبطیة البیضاء فَثَمّ یحرم الطعام علی الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر...» «۱». رجلٌ قبطیٌّ، مَن وُلِد فی مصر و ثیابٌ قبطیة، ما صنعت فی مصر و هی رقیقة بیضاء «۲» و ظاهر هذه الروایة انّ المشبه به أی القبطیة البیضاء- واقعیة خارجیة یمکن أنّ یتعلق به الرؤیة و یمکن أنّ لا یتعلق به الرؤیة فکذلک المشبّه- أی اعتراض الفجر- واقعیة خارجیة یمکن أن یتعلق به الرؤیة و یمکن أن لا تتعلق به و لا یکون للرؤیة و التبین خصوصیة لتحقق الفجر. و منها: صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله یصلّی رکعتی الصبح و هی الفجر إذا اعترض الفجر و أضاء حسناً» «۳». و هذه الروایة استدلّ بها أیضاً علی موضوعیة التبیّن و لعلّها عند التأمّل أشدّ إیهاماً للموضوعیة.

---

(۱). نفس المصدر، ح ۱.

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

(۳). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۷، ح ۵.

و فیه أوّلًا أنّ تأخیر النبی صلاته صلی الله علیه و آله حتّی أضاء الفجر حسناً لا یدلّ علی الوجوب بل یحتمل أن التأخیر مستحب و الرسول صلی الله علیه و آله کان یعمل علی طبق الاستحباب. و ثانیاً: ظاهر الروایة بقرینة روایات اخر- کما قلنا فی الروایات السابقة- أنّ تأخیر النبیّ صلاته صلی الله علیه و آله حتّی اضاءة الفجر حسناً کان فیما رُؤی الفجر من دون وجود مانع کنور القمر أو الغیم لا أنّه یؤخّر فی اللیالی المغیمة أیضاً حتّی یذهب الغیم. و منها روایات اخری أضعف دلالة مما ذکر و لذا نُعرض عن ذکرها. و أمّا فی القسم الثانی- الذی ذکر طلوع «۱» الفجر بعنوان أوّل وقت صلاة الصبح لا نفس الفجر- فروایات. منها: موثّقة معاویة بن وهب عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی جبرئیل رسول اللّه صلی الله علیه و آله بمواقیت الصلاة فأتاه حین زالت الشمس فأمره فصلّی الظهر... ثمّ أتاه

حین طلع الفجر فأمره فصلّی الصبح... «۲». و منها: موثّقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لا یصلّی من النهار شیئاً حتّی تزول الشمس... فإذا طلع الفجر و أضاء صلّی الغداة «۳». و هذه الروایة موثّقة بموسی بن بکر فإنه ثقة و إن کان واقفیاً. هنا نکتة أساسها من آیة اللّه العظمی البروجردی قدس سره و هی انّ المعروف بین الفقهاء عدم الإطلاق لفعل المعصوم من جهة و عدم وجوبه و لزومه من جهة اخری لانّ الفعل یمکن وقوعه بنحو الاستحباب و لکنّ المهمّ انّ هذا صحیح فیما کان الناقل

---

(۱). و ورد فی سورة القدر انّ انتهاء لیلة القدر طلوع الفجر و انّ هذه اللیلة سلام حتّی مطلع الفجر «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ».

(۲). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۱۰، ح ۵.

(۳). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۱۰، ح ۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۴

و الحاکی غیر المعصوم و أمّا إذا کان الناقل عن فعل النبیّ مثلًا هو المعصوم، و حکایته فی مقام بیان حکم اللّه الواقعی، فهنا نتمسک بالإطلاق إذا لم یذکر قیداً، کما کان نستظهر الوجوب إذا لم یکن قرینة علی خلافه. و منها: روایة عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّی تغیب الشمس و لا صلاة اللیل حتّی یطلع الفجر و لا صلاة الفجر حتّی تطلع الشمس «۱». و الظاهر انّ المراد بصلاة اللیل صلاة المغرب و العشاء لا نافلة اللیل لانّه ذکر فی مقابل صلاة النّهار نعم هل یوجد معارض لهذه الروایة فی وقت صلاة المغرب و العشاء فموکول إلی بحث تحدید وقت العشاءین. و منها: صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام (فی حدیث) قال: إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة «۲». و منها: موثّقة موسی بن بکر من زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: وقت صلاة الغداة ما بین طلوع الفجر إلی طلوع الشمس «۳». و منها: موثقة عمّار بن موسی عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل إذا غلبته عینه أو عاقه أمرٌ أن یصلّی المکتوبة من الفجر ما بین أن یطلع الفجر إلی أن تطلع الشمس و ذلک فی المکتوبة خاصّة «۴». و أمّا فی القسم الثالث- الذی ذکر الانشقاق بعنوان أوّل وقت صلاة الصبح- فروایات.

---

(۱). نفس المصدر، ح ۹.

(۲). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۶، ح ۲.

(۳). نفس المصدر، ح ۶.

(۴). نفس المصدر، ح ۷.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۵

منها: صحیحة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام: قال: «وقت الفجر حین ینشقّ الفجر إلی أن یتجلّل الصبح السماء...» «۱». و منها: روایة عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «لکلّ صلاة وقتان و أوّل الوقتین أفضلهما و وقت صلاة الفجر حین ینشقّ الفجر إلی أن یتجلّل الصبح السماء ...» «۲». و البحث هنا فی انّ طلوع الفجر و انشقاقه أمر زائد علی نفس الفجر أو لا و بعبارة أخری هل هما قیدان توضیحیان أو احترازیان. الظاهر إنّهما لیسا أمرین زائدین علی نفس الفجر سیّما بعد ملاحظة اللغة و انّ الفجر لغویاً هو الانشقاق و یستعمل الفجر فی الینابیع التی خرجت من الأرض و القرآن استعمل کلمة الفجر و التفجر و أمثالهما. و الآیة الشریفة «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ» فی انّ الفجر أوّل وقت صلاة الصبح و هو الخیط الأبیض فالطلوع و الانشقاق قیدان توضیحیان. و هذا یتّضح أکثر إن لاحظنا سورة القدر و انّ إتمام لیلة القدر بطلوع الفجر «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ» فهل هذا الظهور الموضوعی للطلوع موجود فی الآیة أیضاً أو لا، بمعنی أنه هل إتمام لیلة القدر «۳» منوط بالتبیّن الخارجی لنا و انّ التبیّن له موضوعیة

فی إتمام لیلة القدر و طلوع الفجر أو لا. هل یتصور ان یقال انّ لیلة القدر التی هی خیر من ألف شهر و لها برکات و آثار لا تتمّ حتّی یتبیّن لنا طلوعه، مع انّ التبیّن یمکن له موضوعیة فی التکالیف و أمّا فی مثل «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ» الذی لا یرتبط بنا مستقیماً بل یبیّن آثار

---

(۱). وسائل الشیعة، ح ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۶، ح ۱.

(۲). نفس المصدر، ح ۵.

(۳). و لا یخفی انّ لیلة القدر بحسب الروایات فی اللیالی المقمرة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۶

و برکات لیلة القدر سواء استفدنا منها أم لا، فلا یمکن تصویر الموضوعیة للتبیّن، فالآثار موجودة ما لم یتحقق الفجر واقعاً و انّ تحقق تمّت تلک الآثار سواء تری طلوع الفجر أم لا فإضافة الطلوع إلی الفجر لا یزید أکثر من نفس الفجر و هو الانشقاق الواقعی. مضافاً إلی انّ هنا نقطة أهم مما ذکر و هی تزیل غبار الشبهة فی الأدلّة اللفظیّة و هی انّ بعض الامور الکثیر الابتلاء صار مفعولًا عنه من بعض الجهات عند عامة الناس و حتّی عند من له مرتبة من العلم و فی هذه الموارد لا بدّ ان یتنبّه الإمام علیه السلام و یتعرض له. و فیما نحن فیه نقول هذه المسألة أی مسألة اللیالی المقمرة و المغیمة لیست من المسائل المستحدثة بل عند تشریع صلاة الفجر کان الناس مبتلی بها حیث انّ اللیالی المقمرة فی کل شهر تشغل حدود عشر لیال بل أکثر و الغیم آنذاک کان أمراً متعارفاً فی بعض اللیالی و مع ذلک لم یتنبّه الإمام علیه السلام فی روایة بذلک، نعم یوجد فی سؤال السائل فی صحیحة علی بن مهزیار، السؤال عن الفجر مع نور القمر و الغیم و لکن الإمام قدس سره لم یصرّح بالفرق بین اللیالی المقمرة و المغیمة و بین غیرها أو بین اللیالی المقمرة و بین المغیمة. و نحن استفدنا من هذه النقطة فی بعض موارد الفقه مثل مسألة الطواف حیث التزم الفقهاء بتضیق محل الطواف خلف حجر إسماعیل بمقداره و قالوا بقی هناک ستة أذرع و نصف تقریباً فیجب انّ لا یتجاوز هذا الحدّ و لو تخلّف أعاد هذا الجزء فی الحدّ. و لکنّا قلنا بأنّ مقدار المطاف یلاحظ من الحجر و لا یضیق لانّه لو کان ضیّقاً فی هذه الناحیة لکانت کثرة الابتلاء موجبة للتنبّه علیه و لو فی روایة واحدة کما انّ الأئمة علیهم السلام تعرضوا لخصوصیات کثیرة فی الحجّ و مع ذلک لم ترد روایة فی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۷

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

---

(۱). قال دام عزّه الوارف فی «تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة»: «مستند الضیق بالمقدار المذکور هو الجمع بین الروایة المتقدّمة الدالّة علی انّ حدّ الطواف بین البیت و المقام و بین ما تقدّم ممّا دلّ علی انّ الحجر لا یکون جزءاً من البیت بل یکون بجمیع أجزائه خارجاً عنه و علیه فاللازم ملاحظة الحدّ فی جانبه من نفس البیت و استثناء مقدار الحجر الذی هو قریب من عشرین ذراعاً فلا

یبقی إلّا ستة أذرع و نصف تقریباً و یتحقق الضیق جداً. هذا و الظاهر عندی عدم تحقق الضیق من ناحیة الحجر بوجه و انّ مقدار المطاف یلاحظ من الحجر و ان کان خارجاً عن البیت بجمیع أجزائه و ذلک لانّه لو کان محلّ الطواف ضیقاً فی هذه الناحیة لکانت کثرة الابتلاء مقتضیة بل موجبة للتعرض له صریحاً و التنبیه علیه و لو فی روایة واحدة مع انّه لا یوجد ذلک فی شیء من الروایات و لم یتحقّق التنبیه علی ذلک و لو فی مورد فیکشف ذلک عن عدم تحقق الضیق أصلًا و انّ المقدار المذکور یلاحظ فی ناحیة الحجر من الحجر و انّ کان خارجاً عن البیت فتدبّر. (تفصیل الشریعة، کتاب الحج، ج ۴، ص ۳۷۶).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۸

به- مع الغمض عن الآیة و الروایات، یوجب الاطمئنان بعدم لزوم تأخیر الصلاة و الإمساک و لا فرق بین اللیالی، مغیمة کانت أو مقمرة أو غیرهما و لو ثبت الفرق واقعاً لزم التنبیه علیه لا مرة واحدة بل مرات عدیدة.

الأصل العملی فی المسألة

اشارة

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

الشبهة الموضوعیة

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

الشبهة الحکمیة

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۹

لأنّا نقول: أولًا جریان استصحاب اللیل بنحو الشبهة الموضوعیة فلا إشکال فی جریانه بمعنی انّا نستصحب اللیل عند الشکّ فی طلوع الفجر و لکنّ جریانه بنحو الشبهة الحکمیة فلا لأنّ الشبهة حینئذٍ مفهومیة و لا شکّ فی الخارج حیث إنّ طلوع الفجر قد حصل و تبیّنه لم یحصل بعدُ. و أدلّة الاستصحاب ناظرة إلی الخارج لا إلی المفهوم و لا یقین من بدو الأمر بأنّ اللیل إلی طلوع الفجر أو إلی تبین الفجر، بل نعلم انّ اللیل إن کان إلی طلوع الفجر فقد حصل و إن کان إلی تبیّن الفجر فلم یحصل بعدُ، فلا شک فی متیقن سابق «۱». و ثانیاً: إنّ الحکم فی الآیة لم یترتّب علی عنوان اللیل أو عدمه بل ترتّب جواز الأکل و الشرب مغیّا بطلوع الفجر أو تبیّنه بمعنی انّ غایة الأکل و الشرب امّا طلوع الفجر أو تبیّنه. و ثالثاً: انّ استصحاب اللیل انّ کان لإثبات اللیل فلا یکون هو موضوع الدلیل و إن کان لإثبات انّ الغایة نفس التبیّن لا طلوع الفجر فهو أصل مثبت. و أمّا الاستصحاب الحکمی فی الشبهة الحکمیة فلا إشکال فی جریانه بمعنی إنا

(۱). فلیس لنا یقین و شکّ تعلّقا بشیء واحد حتّی نُجری الاستصحاب فیه بل لنا یقینان: یقین بطلوع الفجر و یقین بعدم تبیّنه، فأیّ موضوع یشکّ فی بقائه بعد العلم بحدوثه حتّی یکون مجری للاستصحاب فإذا لا شکّ لنا إلّا فی مفهوم اللفظ و من الظاهر انّه لا معنی لجریان الاستصحاب فیه. قال صاحب مصباح الاصول تقریراً لبحث آیة اللّه العظمی الخوئی: «و نظیر المقام ما إذا شککنا فی معنی العدالة و أنها عبارة عن ترک الکبائر فقط أو هو مع ترک الصغائر، فإذا کان زید عادلًا یقیناً فارتکب صغیرة نشک فی بقاء عدالته للشبهة المفهومیّة، فلا معنی لجریان الاستصحاب الموضوعی لعدم الشکّ فی شیء من الموضوع حتّی لیجری فیه الاستصحاب، فإنّ ارتکابه الصغیرة معلوم و ارتکابه الکبیرة معلوم الانتفاء فلیس هنا شیء یشکّ فی بقائه لیجری فیه الاستصحاب و قد صرّح الشیخ رحمه الله فی بعض تحقیقاته بعدم جریان الاستصحاب الموضوعی فی موارد الشبهة المفهومیة» (مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۳۲).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۰

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

محصل الکلام

فمحصل الکلام فی الأصل العملی انّ الاستصحاب فی الشبهة الموضوعیة یجری و أمّا فی الحکمیة ففی الموضوع لا یجری و فی الحکم یجری. هذا تمام الکلام فی البحث عن الفجر فی اللیالی المقمرة، وَ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ*.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۱

بحث دام ظلّه المسألة فی کتاب تفصیل الشریعة ضمن مسألة عدّة من لا تحیض استطراداً و أوردنا المسألة من أوّلها و الرسالة فی ضمنها.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۳

عدّة المرأة التی أخرجت رحمها

اشارة

عدّة الفراق طلاقاً کان أو غیره

فصل فی عدّة الفراق طلاقاً کان أو غیره

مسألة ۱: لا عدة علی من لم یدخل بها و لا علی الصغیرة، و هی من لم تکمل التسع و إن دخل بها، و لا علی الیائسة

اشارة

سواء بانت فی ذلک کلّه بطلاق أو فسخ أو هبة مدة أو انقضائها (۱).

۱- لا تکون عدّة الفراق ثابتة علی جماعة: احداها: من لم یدخل بها، سواء کانت کبیرة أم صغیرة؛ لقوله تعالی: ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمٰا لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهٰا «۱». و الروایات الواردة فی هذا المجال کثیرة، مثل: صحیحة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن یدخل بها، فلیس علیها عدّة، تزوّج من ساعتها إن شاءت، و تبینها تطلیقة واحدة، و إن

کان فرض لها مهراً فنصف ما فرض «۲».

---

(۱) سورة الأحزاب: ۳۳/ ۴۹.

(۲) الکافی: ۶/ ۸۳ ح ۳، التهذیب: ۸/ ۶۴ ح ۳۱۱، الاستبصار: ۳/ ۲۹۶ ح ۱۰۴۷، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۶، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱ ح ۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۴

و روایة أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن یدخل بها تطلیقة واحدة، فقد بانت منه، و تزوج من ساعتها إن شاءت «۱». و صحیحة زرارة، عن أحدهما علیهما السلام فی رجل تزوّج امرأة بکراً، ثمّ طلّقها قبل أن یدخل بها ثلاث تطلیقات، کلّ شهر تطلیقة، قال: بانت منه فی التطلیقة الاولی، و اثنتان فضل، و هو خاطب، یتزوّجها متی شاءت و شاء بمهر جدید. قیل له: فله أن یراجعها، إذا طلّقها تطلیقة قبل أن تمضی ثلاثة أشهر؟ قال: لا، إنّما کان یکون له أن یراجعها لو کان دخل بها أوّلًا، فأمّا قبل أن یدخل بها فلا رجعة له علیها، قد بانت منه ساعة طلّقها «۲». و مراده علیه السلام من الفضل هو البطلان. و صحیحة عبد اللّه بن سنان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سأله أبی- و أنا حاضر- عن رجل تزوّج امرأة فأُدخلت علیه و لم یمسّها و لم یصل إلیها حتی طلّقها، هل علیها عدّة منه؟ فقال: إنّما العدّة من الماء، قیل له: فإن کان واقعها فی الفرج و لم ینزل؟ فقال: إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العِدّة «۳». و فی روایته الاخری المتحدة مع هذه الروایة إضافة، و ملامسة النساء هی (هو خ ل) الایقاع بهنّ «۴». و صحیحة الحلبی الاخری، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل دخل بامرأة، قال: إذا التقی الختانان وجب المهر و العدّة «۵».

---

(۱) الکافی: ۶/ ۸۴ ح ۶، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۵، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱ ح ۳.

(۲) الکافی: ۶/ ۸۴ ح ۴، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۵، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱ ح ۲.

(۳) الکافی: ۶/ ۱۰۹ ح ۶، الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹، کتاب النکاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۱.

(۴) الکافی: ۶/ ۱۰۹ ح ۴، الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹، کتاب النکاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۲.

(۵) الکافی: ۶/ ۱۰۹ ح ۱، الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹، کتاب النکاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۵

و روایة حفص بن البختری، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی رجل دخل بامرأة، قال: إذا التقی الختانان وجب المهر و العدّة «۱». و غیر ذلک من الروایات «۲» الدالّة علیه، و مقتضاها إطلاقاً أو صریحاً أنّ المسّ و الدخول و التقاء الختانین، و أمثال ذلک من العناوین موجب للعدّة، و إن لم یتحقق الإنزال، و إن کانت حکمة العدّة و ثبوتها مقتضیة لعدم ثبوتها مع عدم تحقّق الإنزال، إلّا أنّ الحکم لا یدور مدار الحکمة؛ و لأجله ذکر صاحب الجواهر قدس سره: أنّه لا فرق بین القبل و الدبر فی ذلک بلا خلاف أجده، قال: بل ظاهرهم الإجماع علیه «۳» و إن توقّف فیه فی الحدائق «۴». بدعوی انصراف المطلق إلی الفرد الشائع، الذی هو المواقعة فی القبل، بل به یتحقّق التقاء الختانین «۵». أقول: ظاهر التقاء الختانین و إن کان هو خصوص الوطء فی القبل، إلّا أنّ العناوین الاخری الواردة فی الکتاب «۶» و السنّة «۷» مطلقةٌ شاملةٌ للوطء فی الدبر خصوصاً بعد کون الدبر أحد المأتیین و أحد الفرجین، و بعد ملاحظة: صحیحة أبی عبیدة قال: سئل أبو جعفر علیه السلام عن خصیّ تزوّج امرأة و فرض لها

---

(۱) التهذیب: ۷/ ۴۶۴ ح ۱۸۶۱، الاستبصار: ۳/ ۲۲۶ ح ۸۱۹، الوسائل: ۲۱/ ۳۲۰، کتاب النکاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۸.

(۲) الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹- ۳۲۰، کتاب النکاح، أبواب المهور ب ۵۴ و ج ۲۲/ ۱۷۵- ۱۷۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱.

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

(۴) الحدائق الناضرة: ۲۵/ ۳۹۳.

(۵) جواهر الکلام: ۳۲/ ۲۱۳.

(۶) سورة البقرة: ۲/ ۲۲۳.

(۷) الوسائل: ۲۰/ ۱۴۵- ۱۴۸، أبواب مقدمات النکاح ب ۷۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۶

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

تجب العدّة؛ لإمکان الحمل بالمساحقة، و فیه تردّد؛ لأنّ العِدّة تترتّب علی الوطء، نعم لو ظهر حمل اعتدّت منه بوضعه لإمکان الإنزال «۳». و فی محکی القواعد: و کذا لو کان مقطوع الذکر و الانثیین علی إشکال «۴». و اللّازم ملاحظة تحقق شرائط اللحوق و عدم تحققها، إلّا أن یقال: بأنّ المفروض خصوصاً فی کلام المحقّق صورة

---

(۱) الکافی: ۶/ ۱۵۱ ح ۱، الوسائل: ۲۲/ ۲۵۵، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۹ ح ۱.

(۲) التهذیب: ۷/ ۳۷۵ ح ۱۵۱۷، الوسائل: ۲۱/ ۳۰۳، کتاب النکاح، أبواب المهور ب ۴۴ ح ۱.

(۳) شرائع الإسلام: ۳/ ۳۴.

(۴) قواعد الاحکام: ۲/ ۶۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۷

العلم بکون الولد منه، فتدبّر جیّداً. ثانیتها: الصغیرة و هی من لم تکمل التسع، فإنّه لا عِدّة علیها، و إن دخل بها مع الجواز أو بدونه، و یدل علیه روایات، مثل: صحیحة حمّاد بن عثمان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن التی قد یئست من المحیض، و التی لا تحیض مثلها، قال: لیس علیها عِدّة «۱». و مرسلة جمیل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما علیهما السلام فی الرجل یطلّق الصّبیة، التی لم تبلغ، و لا تحمل مثلها، فقال: لیس علیها عِدّة و إن دخل بها «۲». و رواه فی الوسائل مرّتین مع إضافة فی سؤال الثانی: و المرأة التی قد یئست من المحیض و ارتفع حیضها فلا یلد مثلها «۳». و روایة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: ثلاث تتزوّجن علی کلّ حال، التی لم تحض و مثلها لا تحیض، قال: قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا أتی لها أقلّ من تسع سنین، و التی لم یدخل بها، و التی قد یئست من المحیض و مثلها لا تحیض، قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا کان لها خمسون سنة «۴». و غیر ذلک من الروایات «۵» الدالة علیه، لکن فی مضمرة أبی بصیر قال: عدّة التی لم تبلغ الحیض ثلاثة أشهر، و التی قد قعدت من المحیض ثلاثة أشهر «۶».

---

(۱) التهذیب: ۸/ ۶۶ ح ۲۱۸، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۱.

(۲) التهذیب: ۸/ ۶۶ ح ۲۱۹، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۸، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۲.

(۳) الکافی: ۶/ ۸۴ ح ۱، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۸، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۳.

(۴) الکافی: ۶/ ۸۵ ح ۴، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۹، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۴.

(۵) الوسائل: ۲۲/ ۱۷۷- ۱۸۳، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ و ۳.

(۶) الکافی: ۶/ ۸۵ ذیل ح ۵، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۹، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۸

و ذکر صاحب الوسائل بعد نقل الخبر: حمله الشیخ «۱» و غیره «۲» علی المستراب‌ة و هی التی لا- تحیض و هی فی سنّ من تحیض. و کذلک نقل الکلینی عن معاویة بن حکیم أنّه حمل الحدیث علی المستراب‌ة «۳»، و نقل الشیخ فیه الإجماع و هو مطابق لظاهر القرآن «۴» «۵». و یمکن حمل ما تضمن العدّة هنا علی التقیة؛ لموافقتها لمذهب العامة و علی الاستحباب لما مرّ. و فی روایة محمد بن سنان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الجاریة التی لم تدرک الحیض، قال: یطلّقها زوجها بالشهور، الحدیث «۶». و فی روایة هارون بن حمزة الغنوی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن جاریة حدثة طلّقت و لم تحض بعد، فمضی لها شهران، ثمّ حاضت، أ تعتدّ بالشهرین؟ قال: نعم، و تکمل عدّتها شهراً، فقلت: أ تکمل عدّتها بحیضة؟ قال: لا، بل بشهر یمضی (مضی خ ل) أخر عدّتها علی ما یمضی (مضی خ ل) علیه أوّلها «۷». و فی روایة أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: عِدّة التی لم تحض، و المستحاضة التی لا تطهر ثلاثة أشهر، و عدّة التی تحیض و یستقیم حیضها ثلاثة قروء، و القروء جمع الدم بین الحیضتین «۸».

---

(۱) التهذیب: ۸/ ۶۸ ذ ح ۲۲۴.

(۲) مختلف الشیعة: ۷/ ۴۶۶- ۴۶۷.

(۳) الکافی: ۶/ ۸۶ ذ ح ۵.

(۴) سورة الطلاق: ۶۵/ ۴.

(۵) التهذیب: ۸/ ۱۳۸ ذ ح ۴۸۱، الاستبصار: ۳/ ۳۳۸ ذ ح ۱۲۰۵.

(۶) التهذیب: ۸/ ۱۳۸ ح ۴۸۲، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۰، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۷.

(۷) التهذیب: ۸/ ۱۳۹ ح ۴۸۳. الوسائل: ۲۲/ ۱۸۱، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۹.

(۸) الکافی: ۶/ ۹۹ ح ۳، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۹

هذا و قد ذکر المحقّق فی الشرائع: و فی الیائسة، و التی لم تبلغ روایتان: إحداهما أنّهما تعتدّان بثلاثة أشهر، و الاخری لا عِدّة علیهما و هی الأشهر «۱». و الأصل فی القول الأوّل و إن کان هی الآیة الشریفة و هو قوله تعالی: وَ اللّائِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیضِ مِنْ نِسائِکُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ... «۲» لأنّ السیّد المرتضی القائل بهذا القول «۳» لا یری التمسک بخبر الواحد، إلّا أنّ أوّل المرجّحات فی باب الخبرین المتعارضین هی الشهرة الفتوائیة کما نبهنا علیه مراراً، و لا شبهة فی ثبوتها للطائفة الثانیة. بل یظهر من الجواهر أنّه لم یعرف القائل بالقول الأوّل عدا جماعة معدودین ۴، بل ربما یظهر من غیر واحد دعوی الإجماع «۵» فی مقابله «۶»، و لا مانع من حمل قوله: عدّة التی لم تحض علی التی لم تحض و هی فی سنّ من تحیض، کما اخترناه فی هذه المسألة، و لعلّها تجیء فیما بعد مع الإشارة إلی دلیلها و بیان وجهها. ثالثتها: الیائسة و لو کانت کبیرة بالغة مدخولًا بها، و الکلام فیها یظهر من الکلام فی الصغیرة، و فی کلام المحقق المتقدّم عطف الصغیرة علی الیائسة، و قد تقدم

---

(۱) شرائع الإسلام: ۳/ ۳۵.

(۲) سورة الطلاق: ۶۵/ ۴.

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

(۵) المقنعة: ۵۳۲- ۵۳۳، النهایة: ۵۳۲- ۵۳۳، الخلاف: ۵/ ۵۳. المقنع: ۳۴۵، المراسم: ۱۶۶، الکافی فی الفقه: ۳۱۲، الوسیلة: ۳۲۵، السرائر: ۲/ ۷۳۳، المهذب: ۲/ ۳۱۵- ۳۱۶، ریاض المسائل: ۷/ ۳۶۷.

(۶) جواهر الکلام: ۳۲/ ۲۳۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۰

معنی الیأس فی کتاب الطهارة.

عدّة من لا تحیض و هی فی سن من تحیض

اشارة

و حیث انجرّ البحث فی هذه المسألة إلی طوائف من النساء، لا- تکون عدّة الفراق ثابتة لهنّ، فینبغی البحث فی طائفة رابعة؛ لکون المسألة مبتلی بها سیّما فی زماننا هذا، حیث إنّ بعض النساء یخرجن أرحامهنّ لعلّة الکسالة أو بعض الأهداف الاخر، مثل عدم الحمل أو غیره، و بالنتیجة یخرجن من دائرة الحیض المتعارف مع کونهنّ فی سنّ من تحیض؛ لعدم بلوغ سنّ الیأس. و قد التزم بعض الأفاضل من المعاصرین تبعاً لبعض القدماء من الأصحاب أو مشهورهم «۱» رضوان اللّه علیهم أجمعین بعدم ثبوت العدّة علیهنّ فی صورة الطلاق؛ لعدم الحیض علی ما هو المفروض. و قد تعرّضتُ لهذه المسألة مفصّلًا فی إحدی شهور رمضان الماضیة، فأردت إیرادها بصورة «رسالة» مستقلّة فی هذا المقام؛ لکی ینتفع بها الناظر فیها إن شاء اللّه تعالی و أنتفع بها فی الآتی فی الدنیا و الآخرة. و قبل الشروع فی البحث نمهّد مقدّمة، و هی أنّ العِدّة فی النساء لا تکون تابعة لوجود الحمل أو احتماله فیها؛ لثبوت العِدّة فی موارد یعلم فیها بعدم الحمل کالزوج الذی یکون فی السجن مدّة سنّة، و فی هذه المدّة لم یمسّ زوجته أصلًا، فإذا خرج من السجن طلّق زوجته فوراً من غیر تماس، فإنّه لا إشکال فی ثبوت العدّة

---

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۱

علیها، و إن لم تکن شبهة الحمل متحقّقة، فالعدّة لا تدور مدار ثبوت الحمل أو احتماله. إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه ذکر المحقّق قدس سره فی الشرائع بعد الحکم فی الیائسة و الصغیرة، بأنّ أشهر الروایتین هی روایة نفی العدّة علیهما: و لو کان مثلها تحیض، اعتدّت بثلاثة أشهر إجماعاً، و هذه تراعی الشهور و الحیض، فإن سبقت الإطهار، فقد خرجت من العدّة، و کذا إن سبقت الشهور «۱». و من القدماء السیّد المرتضی قدس سره قد استفاد من مجموع الآیات الواردة فی عِدّة المطلّقة ثبوت العدّة لهنّ ثلاثة أشهر «۲». و الروایات الدالة علی الخلاف إمّا أن لا- تکون حجّة کما هو مبناه فی باب خبر الواحد، و إمّا لا تنهض بظهورها فی مقابل نصّ القرآن علی اعتقاده؛ لأنّ النصّ قرینة علی التصرف فی الظاهر، فلا مجال للأخذ بها فی مقابل الکتاب. و اللّازم أوّلًا التعرّض لما یستفاد من الکتاب، ثمّ التعرّض لما تفیده الروایات الواردة فی هذا المجال، أو التی یستفاد منها حکم المقام، فنقول: و الآیات المهمّة المرتبطة ثلاثة:

الاولی: قوله تعالی: وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

---

(۱) شرائع الإسلام: ۳/ ۳۵.

(۲) الانتصار: ۳۳۴- ۳۳۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۲

وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ «۱». و غیر خفیّ أنّ مقتضی العموم فی هذه الآیة بلحاظ الجمع المحلّی باللّام ثبوت العدّة لکلّ مطلّقة، و کلمة ثَلاثَةَ قُرُوءٍ لا تصیر قرینة علی عدم العموم، بل الاختصاص بالنساء اللّاتی لهنّ الحیض و الطهر، سواء کانت القرء بالمعنی الأوّل أو الثانی، و کذا قوله: وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِی أَرْحامِهِنَّ الدالّ علی عدم جواز الکتمان مع عدم اطلاع الغیر، و کذا قوله تعالی: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ لا دلالة له علی اختصاص العموم بالمطلّقات الرّجعیّة، فإنّ ثبوت عدّة ثلاثة قروء لعموم المطلّقات حکم عامّ قانونی، و قد ثبت فی محلّه أنّ تخصیص العموم لا یکشف عن عدم استعمال العموم فیه بمقتضی الإرادة الاستعمالیة، و لا یستلزم التجوز فیه أصلًا کما لا یخفی، فهذه الآیة بمقتضی العموم تدلّ علی ثبوت العدّة لعموم المطلّقات «۲».

الثانیة: قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَها فَمَتِّعُوهُنَّ وَ سَرِّحُوهُنَّ سَراحاً جَمِیلًا «۳». و الظاهر أنّ هذه الآیة بمنزلة المخصّص للآیة الاولی؛ لأنّ مقتضاها عدم ثبوت العدّة علی المطلّقة غیر المدخول بها. الثالثة: قوله تعالی: وَ اللّائِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیضِ مِنْ نِسائِکُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ

---

(۱) سورة البقرة: ۲/ ۲۲۸.

(۲) ما ذکره شیخنا الأستاذ أدام اللّه ظلّه، تامّ فی العام المنفصل عن الخاصّ، و أمّا فی المتّصل فالمشهور علی عدم انعقاد الظهور للعام بالنسبة إلی الخاصّ المتّصل به، و المقام من احتفاف العامّ بالخاصّ المتّصل، نعم فیما یکون الخاصّ بصورة الاستثناء کان الحقّ تمامیّة الظهور، فإنّ الإخراج فرع الدخول. «الکریمی القمّی»

(۳) سورة الأحزاب: ۳۳/ ۴۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۳

فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَ مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ یُسْراً «۱». و قد استدلّ السید المرتضی قدس سره بهذه الآیة علی ثبوت عدّة ثلاثة أشهر علی الیائسة و علی الصغیرة، و علی أنّ أولات الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ «۲». و لا بدّ من ملاحظة أنّ المشهور «۳» القائلین بعدم ثبوت العِدّة علی الأولیین کیف فسّروا الآیة الشریفة، فنقول: هم یقولون: بأنّ الآیة لا تدل علی ثبوت العدّة لهما أی للیائسة و الصغیرة مطلقاً، بل مقیّداً بقوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ و المهم بیان المراد من هذه الجملة الشریفة، و أنّ هذا القید یدل علی عدم ترتب الحکم علی مطلق الیائسة، بل علی الیائسة المُرتابة و هی التی تشک فی أنّها بلغت سنّ الیأس أم لا، و فی الحقیقة تشک فی أنّ عدم الحیض، هل یکون مستنداً إلی الیأس، أو یکون لعارض من مرض أو غیره؟ و علیه فمن بلغت سنّ الیأس مشخّصاً لا یکون حکمها مذکوراً فی الآیة الشریفة، و هکذا بالإضافة إلی قوله: وَ اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ فإنّ الظاهر ثبوت هذا القید فیهنّ، و أنّ المراد ثبوت الریبة فیهن، بمعنی أنّ المرأة التی لم تر الدّم، و لکن شکّت فی أنّ عدم رؤیتها هل لأجل عدم البلوغ بسن الحیض، أو مستند إلی عارض آخر، تکون مورداً للحکم فی الآیة. و أمّا المرأة غیر المرتابة، و غیر البالغة سنّ الحیض فلا تعرّض فی الآیة لحکمها. و علی ما ذکرنا فقوله تعالی فی الآیة: إِنِ ارْتَبْتُمْ معناه الوقوع فی الریبة و الشک کما ذکرنا، و یدلّ علی أنّ المراد من قوله: إِنِ

(۱) سورة الطلاق: ۶۵/ ۴.

(۲) الانتصار: ۳۳۴- ۳۳۶.

(۳) شرائع الإسلام: ۳/ ۳۵، المقنعة: ۵۳۲- ۵۳۳، النهایة: ۵۳۲- ۵۳۳، مسالک الافهام: ۹/ ۲۳۰، ریاض المسائل: ۷/ ۳۶۷، الحدائق الناضرة: ۲۵/ ۴۳۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۴

ارْتَبْتُمْ ما ذکرنا- مضافاً إلی أنّ معناه الظاهر ذلک- صحیحة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: عدّة المرأة التی لا تحیض و المستحاضة التی لا تطهر ثلاثة أشهر، و عدّة التی تحیض و یستقیم حیضها ثلاثة قروء، قال: و سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: إِنِ ارْتَبْتُمْ ما الریبة؟ فقال: ما زاد علی شهر فهو ریبة فلتعتد ثلاثة أشهر و لتترک الحیض، و ما کان فی الشهر لم یزد فی الحیض علی ثلاث حیض فعدّتها ثلاث حیض «۱». و لکن السیّد المرتضی قدس سره فی الانتصار الذی تکلّم فیه فی هذه المسألة بنحو التفصیل قد فسّر هذا القول بأن جهلتم فی أصل الحکم. و علیه فلیس قیداً فی الموضوع بل الموضوع مطلق الیائسة و الصغیرة، و علیه فتدل الآیة بالمنطوق علی حکمهما و لزوم الاعتداد علیهما بثلاثة أشهر. و قد أیّد ما أفاده بامور: الأوّل: أنّ جمهور المفسّرین و المطّلعین علی تأویل القرآن و تفسیره قد فسّروا قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بذلک. الثانی: ملاحظة شأن نزول الآیة و هو أنّ أُبیّ بن کعب قال: یا رسول اللّه صلی الله علیه و آله إنّ عدداً من عدد النساء لم تذکر فی الکتاب الصغار و الکبار و أُولات الأحمال، فأنزل اللّه تعالی هذه الآیة «۲». ثمّ قال السیّد قدس سره ما حاصله: إنّه لو لم یکن قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بمعنی إن جهلتم، بل کان قیداً للطائفتین للاحتراز عن غیر المرتابة منهما یلزم إشکالات متعدّدة:

(۱) الکافی: ۶/ ۱۰۰ ح ۸، التهذیب: ۸/ ۱۱۸ ح ۴۰۷، الاستبصار: ۳/ ۳۳۲ ح ۱۱۸۳، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۶، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ۷.

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

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۵

منها: أنّ الجمع بین قوله تبارک و تعالی: وَ اللّائِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیضِ الدالّ علی أنّ ثبوت الیأس لهنّ محرز غیر مشکوک، و بین قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بالمعنی المشهور، و هو الارتیاب فی ثبوت الیأس لهنّ ممّا لا یلیق بشأنه تعالی بل بغیره أصلًا، و هکذا فی ناحیة الصغیرة التی مرجعها إلی کون الصغر محرزاً غیر مشکوک فیه، کما لا یخفی. و منها: أنّ أمثال مسائل الحیض و الطهر مسائل یکون للنساء فیها أصالة، و الرجال یرجعون إلی النساء للاطّلاع علیها، و علیه فلو کان قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ راجعاً إلی الارتیاب فی النساء؛ لکان اللّازم أن یقول تعالی مکانه: «إن ارْتَبْتُنّ» بحیث یکون الخطاب للنساء لا للرجال، بخلاف أصل العِدّة فإنّ المعتدّة و إن کانت هی الزوجة، أمّا الطرف الأصلی فی باب العِدّة هم الرجال؛ و لذا ذکر فی آیة عدم الدخول فَمٰا لَکُمْ عَلَیْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ «۱» کما عرفت، و هذا بخلاف ما إذا کان إِنِ ارْتَبْتُمْ بمعنی إن جهلتم، فإنَّ المسألة الأصلیة هی جهل الرجال بأصل الحکم، کما عرفت فی شأن نزول الآیة. و منها: بعض الإشکالات الاخر الذی لا یبلغ من القوة و الاستحکام ما ذکر «۲». و یرد علی مجموع ما أفاده قدس سره: أوّلًا: أنّ الارتیاب و الجهل بأصل الحکم فی أصل العدّة هل له أیّة خصوصیة فی باب العدّة حتی یعلّق الحکم علیه فی هذا الباب، مع أنّ الناس کانوا بالإضافة إلی أغلب الأحکام جاهلین، و لم یعلّق فی شیءٍ منها الحکم علی الجهل حتی فی باب الصلاة، مع أنّها أهم الواجبات إن قُبِلَتْ قُبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها؟ و ثانیاً: أنّ کلمة الارتیاب تغایر کلمة الجهل، فإنّ الأوّل یستعمل معمولًا فی

(۱) سورة الأحزاب: ۳۳/ ۴۹.

(۲) الانتصار: ۳۳۴- ۳۳۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۶

مورد کان فی مقابل الواقعیة الموجودة شک و ترید، مثل قوله تعالی: وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا «۱». و لا یقال لمن کان جاهلًا بوجوب الصلاة: إن کنت فی ریب من وجوب الصلاة. و ثالثاً: ظاهر الآیة الشریفة أنّ القید قد ذکر عقیب الموضوع قبل مجیء الحکم و بیانه، فاللّازم ملاحظة الموضوع مقیّداً بهذا القید، و مرجعه إلی لزوم فهم الموضوع قبل الحکم، فالارتیاب لا بدّ أن یلاحظ معناه قبل الحکم بثبوت العِدّة أو بنفیها، و فی الموارد التی تکون مرتبطةً بالحکم لا بدّ و أن یقال: إذا جهلتم بوجوب الصلاة مثلًا فاعلموا أنّها واجبة و مثل ذلک. و بالنتیجة ذکر القید فی الموضوع قبل بیان الحکم لا بدّ من أن یکون مرتبطاً به و موجباً لتمییز الموضوع عن غیره. و رابعاً: أنّ ما نسبه السیّد إلی جمهور المفسّرین لیس علی ما ینبغی لا بالنسبة إلی المفسّرین من الشیعة الإمامیة «۲»- رضوان اللّه علیهم أجمعین- و لا بالإضافة إلی المُفسّرین من العامة «۳»، فإنّ هذا التفسیر لا یکون شائعاً بینهم، فانظر إلی کلام الطبرسی قدس سره فی مجمع البیان، فإنّه یقول فی تفسیر الآیة: إنّ معنی قوله تعالی: إِنِ ارْتَبْتُمْ عبارة عن أنّکم لا تعلمون أنّ الیأس هل هو مستند إلی کبر السنّ أو إلی عروض عارض. و لم یطرح مسألة الجهل بوجه. و خامساً: أنّ ما أفاده السیّد قدس سره من أنّ الجمع بین قوله تعالی: وَ اللّائِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیضِ الظاهر فی إحراز الیأس و عدم الشک فیه، و بین قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ إن کان بمعنی الارتیاب و الشک فی الیأس غیر صحیح مما لا یستقیم، کما أفاده فی

---

(۱) سورة البقرة: ۲/ ۲۳.

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

(۳) جامع البیان، المعروف بتفسیر الطبری: ۲۸/ ۹۱، تفسیر البیضاوی مع حاشیة الشهاب: ۸/ ۲۰۷.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۷

الجواهر «۱»؛ لعدم العلم بکون المراد من یئسن من المحیض هو الیأس الاصطلاحی، بل المراد من ینقطع عنها دم الحیض، و الیائسة اصطلاح فقهی لا قرآنی، و علیه فالجمع بین الأمرین ممّا لا ریب فیه. و نحن نزید علیه بأنّ هذا الإشکال یجری فی کثیر من التقییدات، فإنّ مرجع التقیید إلی إخراج الموضوع الفاقد للقید عن دائرة الحکم، فقولنا فی الغنم السائمة زکاة، إذا ارید بیان نفی وجوب الزکاة فی الغنم المعلوفة فرضاً یجری هذا الإشکال بعینه. و سادساً: أنّ ما استند إلیه السیّد قدس سره من أنّ الأصالة فی بابی الحیض و الطهر إنّما هی للنساء دون الرجال، و لو کان المراد من الارتیاب غیر عنوان الجهل؛ لکان اللّازم أن یقول: «إن ارتَبْتُنَّ» لا «إِنِ ارْتَبْتُمْ» فقد اجیب عنه فی الجواهر «۲» و غیرها «۳» بأنّه لا منافاة بین کون الأصالة للنساء، و بین کون الخطاب متوجّهاً إلی الرجال کما فی صدر الآیة، حیث یقول: مِنْ نِسائِکُمْ. و اللّازم فی الآیة ملاحظة نکتتین و التوجّه إلی خصوصیّتین، تظهر الاولی بملاحظة التفاسیر المختلفة و الثانیة مفتاح حلّ الآیة الشریفة و الوصول إلی المراد منها إن شاء اللّه تعالی. امّا الاولی: فهی التی تظهر من کلمات المفسّرین بنحو النفی و الإثبات، و هی أنّه قد ذکر فی الجملة الثانیة قوله تعالی: وَ اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ و هو مبتدأ و خبره محذوف؛ لأنّ الجملة الاولی قد تمّت قبله، و الظاهر أنّ الخبر المحذوف فی هذا الکلام قوله:

«کذلک» أی و اللّائی لم یحضن کذلک، أی تعتدون ثلاثة أشهر، و البحث إنّما هو فی

---

(۱) جواهر الکلام: ۳۲/ ۲۳۵.

(۲) جواهر الکلام: ۳۲/ ۲۳۴- ۲۳۵.

(۳) مسالک الافهام: ۹/ ۲۳۳- ۲۳۴، نهایة المرام: ۲/ ۹۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۸

أنّ قید إِنِ ارْتَبْتُمْ مقصود فی هذه الجملة أیضاً أم لا، فعن الزمخشری «۱» و صاحب المجمع «۲» و تبعهما صاحب الجواهر قدس سره «۳» ذکر القید فی هذه الجملة کالجملة الاولی، و المنقول عن بعض آخر کالشیخ الطوسی قدس سره «۴» عدم إضافة هذا القید فی الجملة الثانیة؛ نظراً إلی أنّه لا دلیل علی إضافة هذا القید، بل المقدار اللازم حذف الخبر، و المراد وجوب الاعتداد ثلاثة أشهر من دون أن یکون الموضوع مقیّداً، و یؤیّد الأخیر أنّه لو کان القید مراداً فی الجملة الأخیرة؛ لکان اللازم عطف الموضوع الثانی علی الموضوع الأوّل مع قید «إِنِ ارْتَبْتُمْ» ثمّ بیان الحکم لا البیان بهذه الکیفیّة، و بالجملة لا دلیل علی ثبوت القید فی الجملة الثانیة أیضاً.

أقول: و لعلّ هذا یؤیّد ما أفاده السیّد قدس سره من أنّ «إِنِ ارْتَبْتُمْ» إنّما هو بمعنی إن جهلتم، کما لا یخفی. و أمّا الثانیة: فهو أنّه لو لم یکن قید «إِنِ ارْتَبْتُمْ» مقصوداً فی الجملة الثانیة و هی «اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ» یلزم أن لا یخطر بالبال أنّ المصداق الواضح لها أیّة جماعة من النساء، إذ لا شبهة بحسب الظاهر فی أنّ المراد بهنّ الصغیرة غیر البالغة سنّ الحیض عادةً، لکن لنا دلیل علی أنّ المراد بها لیس مطلق الصغیرة، و هی الآیة الثانیة المتقدّمة «۵» الدالّة علی أنّه لا عِدّة للزوجات المطلّقة قبل أن تمسّوهنّ، و قد عرفت

---

(۱) الکشّاف: ۴/ ۵۵۷.

(۲) مجمع البیان: ۱۰/ ۳۹.

(۳) جواهر الکلام: ۳۲/ ۲۳۵.

(۴) التبیان: ۱۰/ ۳۳.

(۵) فی ص ۹۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۹

أنّ الزوجة الصغیرة المطلّقة لا عِدّة علیها «۱»، و من ناحیة اخری کما تقدّم فی باب النکاح لنا دلیل علی أنّه لا یجوز الدخول بالصغیرة ما لم تبلغ «۲»، فاللّازم حمل الآیة فی المقام علی «اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ» مع ثبوت الدخول بهنّ، و یلزم من هذا أن یکون الموضوع المجعول فی کلامه موضوعاً غیر مشروع مضافاً إلی ندرة تحقّقه، فالآیة المتقدّمة قرینة علی أنّ المراد ب «اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ» لیس خصوص المدخول بها، فاللّازم حینئذٍ أن یقال: بأنّ مقتضی التحقیق عدم کون المراد بالجملة الثانیة الصغیرة أصلًا، بل المراد هی النساء البالغة المطلّقة المدخول بها، التی لم تر دم الحیض. و من هنا تحصل هذه النتیجة، و هی أنّ الذین قیّدوا الجملة الثانیة بکونهنّ فی سنّ من تحیض یکون کلامهم صحیحاً. إلی هنا ظهر الجواب عن السیّد قدس سره القائل بأنّ المراد بالجملة الثانیة مطلق الصغیرة. ثمّ نرجع إلی الطائفة الاولی، فنقول: إنّها علی ثلاثة أقسام: ۱- الیائسة المصطلحة الفقهیّة کالبالغة سنّ خمسین و واحداً أو ستین و واحداً. ۲- الیائسة المُرتابة أی المرأة التی انقطع عنها الدم، لکن لا تعلم سبب الانقطاع و منشؤه هل هو الکبر و البلوغ حدّ الیأس، أو خصوصیة عرضت علیها و ظهرت فیها. ۳- المرأة التی هی محلّ البحث، و هی المرأة التی لا تحیض و هی فی سن من تحیض، و لعلّها لا تحیض إلی آخر العمر أصلًا بسبب إخراج الرّحم، و قید «إِنِ ارْتَبْتُمْ» بالمعنی الذی ذکرنا یخرج الطائفة الاولی، غایة الأمر خروجها بأیّ نحو هل

---

(۱) فی ص ۹۴.

(۲) فی أوائل کتاب النکاح مسألة ۱۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۰

هو بنحو تدل الآیة الشریفة بالمفهوم علی عدم ثبوت العِدّة لهنّ، أو بنحو لا تعرض فی الآیة بالإضافة إلی حکمهنّ؟ إن قیل بثبوت المفهوم للقضیة الشرطیة علی خلاف ما حقّقناه فی محلّه من عدم ثبوت المفهوم حتی للقضیة الشرطیة؛ لکان اللازم الالتزام بدلالة الآیة مفهوماً علی عدم ثبوت العِدّة لهن، و إن لم نقل بثبوت المفهوم؛ لکانت الآیة غیر متعرّضة لحکم الیائسة الاصطلاحیة لا دالّة علی إثبات العدّة لهنّ، و لا دالّة علی نفیها فیهنّ؛ لأنّ المفروض دخالة قید الارتیاب فی ثبوت العِدّة لهنّ و الاعتداد ثلاثة أشهر. بقی فی المقام طائفتان أخریان: إحداهما: الطائفة الثانیة و هی الیائسة المرتابة بالمعنی الذی ذکرنا، و الظاهر أنّها داخلة فی الآیة الشریفة. و إن قلنا بعدم المفهوم للقضیة الشرطیة؛ لأنّ ذکر هذا القید دلیل علی دخالته فی ثبوت الحکم و إلّا تلزم اللغویة، فاللازم الالتزام بخروج الیائسة المصطلحة من الآیة. و أمّا الطائفة الثالثة، فالظاهر أنّه یستفاد من الآیة الشریفة ثبوت اعتداد ثلاثة أشهر لهنّ؛ لأنّ هذه الطائفة مشترکة مع الطائفة الداخلة فی الآیة فی أنّ الحیض صار منقطعاً، و مختلفة فی أنّ مورد الآیة صورة الارتیاب و احتمال الیأس، و فی هذه الطائفة لا یحتمل الیأس، بل هی واقعة فی سنّ من تحیض. و من الواضح أنّ احتمال الیأس لا دخالة له فی ثبوت العدّة، بل یمکن أن یقال: بأنّ الطائفة الثالثة تکون العدّة ثابتة لهنّ بنحو أولی، و أن لا تکون الأحکام إلّا تعبّدیة، إلّا أنّ مرجع التعبدیة لیس إلی أنّه لا سبیل إلی فهم المناسبة بین الحکم و الموضوع، فإذا قال الشارع: بأنّ الیائسة المصطلحة لا عدّة علیها، و قال أیضاً: بأنّ الیائسة المرتابة علیها العدّة، فهل لا یستفاد ثبوت الاعتداد فی مثل المقام المشترک مع الیائسة المرتابة فی انقطاع

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۱

الحیض، و الممتاز عنها بعدم احتمال الیأس أو یستفاد بطریق أولی؟ إلی هنا ظهر أمران: الأوّل: فی مقابل السیّد المرتضی قدس سره، حیث إنّه استفاد من الآیة الشریفة أنّ الیائسة المصطلحة علیها الاعتداد ثلاثة أشهر، و نحن أجبنا عنه بأنّ قید «إِنِ ارْتَبْتُمْ» ینافی ذلک، و ان لم نقل بثبوت المفهوم للقضیة الشرطیة. الثانی: إنّ فی أصل المسألة یعنی النساء اللّاتی انقطع عنهنّ الحیض؛ لأجل إخراج الرّحم مثلًا، و لکنهنّ فی سنّ من تحیض، یستفاد من الآیة ثبوت العدّة علیهنّ. و بعبارة اخری أنّه إذا سئل عن أنّه لِمَ وقع البحث عن الیائسة و الصغیرة؟

فالجواب: أنّ وقوع البحث عنهما إنّما هو بلحاظ أنّه لو قلنا فیه بما قاله السید قدس سره من ثبوت العدّة للیائسة المصطلحة بمقتضی ما استفاده من الآیة الشریفة؛ لکان اللازم الالتزام بثبوت العدّة فیمن لا تحیض و هی فی سن من تحیض بطریق أولی؛ لاشتراکهما فی انقطاع الحیض و امتیاز الیائسة بالبلوغ إلی سنّ الیأس، و لو لم نقل بما قاله السید، بل قلنا بعدم ثبوت العدّة للیائسة المصطلحة کما اخترناه، فهو لا یلازم عدم الثبوت فی المقام؛ لإمکان عدم ثبوت العدّة للیائسة و ثبوتها فی المقام، فالملازمة انّما هی ثابتة فی ناحیة الإثبات دون النفی. ثمّ إنّ بعض الفقهاء- قدّس اللّه أسرارهم- قد جمعوا بین عدم تبعیّة السیّد قدس سره فی فتواه، و بین الاعتراف بأنّ الآیة لا ظهور لها فی خلاف مقالته، بل هی مجملة و اللّازم رفع الید عنها «۱». و من جملة هؤلاء صاحب المدارک فی نهایة

---

(۱) مسالک الافهام: ۹/ ۲۳۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۲

المرام، التی هی تتمة کتاب استاده المحقق الأردبیلی صاحب مجمع الفائدة و البرهان فی شرح الإرشاد للعلّامة «۱»، و یمکن أن یستفاد من عبارة الشرائع أیضاً ذلک، حیث اقتصر علی وجود روایتین فی المسألة و لم یشر إلی الآیة أصلًا «۲». هذا کلّه بلحاظ الآیة الشریفة، و أمّا بملاحظة الروایات الواردة فهی علی طائفتین: إحداهما: الروایات «۳» النافیة لثبوت العدّة علی الیائسة و الصغیرة، و هی متکثّرة بحیث قال صاحب الجواهر قدس سره: یمکن دعوی تواترها «۴». و قد تقدّمت هذه الروایات و البحث عن مفادها. ثانیتهما: الروایات الواردة فی ضابطة العدّة، و اللّازم البحث فی مفادها من جهتین: الاولی: هل هذه الروایات فی مقام إعطاء الضابطة، أو أنّها فی مقام الإشارة إلی مسألة العدّة من دون أن تکون فی مقام إعطاء الضابطة الکلیة؟ الثانیة: أنّه إذا کانت فی مقام إعطاء الضابطة، فهل المقام

من مصادیقها أم لا؟ و من هذه الروایات: روایة داود بن سرحان- التی فی طریقها سهل بن زیاد- عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: عدّة المطلقة ثلاثة قروء، أو ثلاثة أشهر إن لم تکن تحیض «۵».

---

(۱) نهایة المرام: ۲/ ۹۱.

(۲) شرائع الإسلام: ۳/ ۳۵.

(۳) الوسائل: ۲۲/ ۱۷۷- ۱۸۳، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ و ۳.

(۴) جواهر الکلام: ۳۲/ ۲۳۳.

(۵) الکافی: ۶/ ۹۰ ح ۲، الوسائل: ۲۲/ ۱۹۸، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱۲ ح ۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۳

و ظاهرٌ أنّ قید «إن لم تکن تحیض» دلیل علی کونها فی مقام إعطاء الضابطة، و إلّا لم تکن حاجة إلی بیان هذا القید. و أمّا بالنظر إلی الجهة الثانیة، فنقول: ما المراد من القید المذکور فی الروایة؟ فهل المراد منه المرأة التی لم ترَ دم الحیض إلی الحال أصلًا، أو المراد منه المرأة التی لا تری دم الحیض فی حال وقوع الطلاق؟ و بعبارة اخری أعمّ ممّن لم ترَ دم الحیض أو لا تراه فی هذه الحالة، فإن قلنا بالثانی فالروایة تدل بالمنطوق علی ثبوت العدّة لمن أخرجت رحمها و مثلها، و حیث إنّه لا یتحقق فیها إلّا الأشهر فاللازم رعایتها، و إن قلنا بالاحتمال الأوّل الذی تؤیّده روایة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا ینبغی للمطلّقة أن تخرج إلّا بإذن زوجها حتی تنقضی عدّتها ثلاثة قروء، أو ثلاثة أشهر إن لم تحض «۱». فیمکن أن یستشهد بالروایة من طریق الأولویّة شبیه الأولویّة المذکورة بالإضافة إلی الآیة الشریفة؛ لأنّ من لم ترَ دم الحیض إلی عشرین سنة مثلًا من عمرها إذا کانت عدّتها ثلاثة أشهر، فمن رأته إلی أربعین سنة من عمرها- غایة الأمر صار الدم منقطعاً لأجل إخراج الرحم أو غیره- تکون العدّة المذکورة ثابتة علیها بطریق أولی، کما لا یخفی. هذا، و لکن تعارض الروایة المزبورة صحیحة محمد بن مسلم، عن أحدهما علیهما السلام أنّه قال: فی التی تحیض فی کلّ ثلاثة أشهر مرّة، أو فی ستّة، أو فی سبعة أشهر، و المستحاضة التی لم تبلغ الحیض، و التی تحیض مرّة و یرتفع مرّة، و التی لا تطمع فی

---

(۱) الکافی: ۶/ ۸۹ ح ۱، التهذیب: ۸/ ۱۱۶ ح ۴۰۲ و ۱۳۰ ح ۴۴۹، الاستبصار: ۳/ ۳۳۳ ح ۱۱۸۴، الوسائل: ۲۲/ ۱۹۸، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱۲ ح ۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۴

الولد، و التی قد ارتفع حیضها و زعمت أنّها لم تیأس، و التی تری الصفرة من حیض لیس بمستقیم، فذکر: أنّ عدّة هؤلاء کلّهنّ ثلاثة أشهر «۱». فإنّ قوله: «و التی لا تطمع فی الولد» فمع أنّه لم یستعمل فیه کلمة المثل و الطمع لغة یستعمل فی موارد ثبوت الرجاء، فالمذکور فی الروایة أنّ عدّتها أیضاً ثلاثة أشهر، و فی بعض الروایات: التی لا تحبل مثلها لا عدّة علیها «۲». فهل بین الروایتین تعارض؟ أو أنّ عدم ذکر کلمة المثل فی هذه الروایة و ذکرها فی الروایة المذکورة، یوجب إمکان الجمع الدلالی بینهما و خروجهما عن المتعارضین؟ نظراً إلی أنّ قوله علیه السلام «التی لا تحبل مثلها» ناظر إلی الأقران و المشترکات معها فی السنّ، و قوله: «التی لا تطمع فی الولد» ناظر إلی خصوص بعض المطلّقات من جهة الحالة الشخصیة، المانعة لها عن الطمع فی الولد، ففی الحقیقة تقول الروایة المذکورة: کلّ من لا تحبل مثلها بحسب السنّ لا عدّة علیها، و الصحیحة تقول: بأنّ «من لا طمع لها فی الولد» لخصوصیة موجودة فیها و عارضة علیها یجب علیها الاعتداد ثلاثة أشهر، و من المعلوم أنّ المقام داخل فی هذا القسم؛ لأنّ من أخرجت رحمها لعلّة لا یکون لها الطمع فی الولد للخصوصیة الموجودة فیها، و إن کانت مثلها تحبل عادة. و قد بقیت فی هذا البحث ثلاث طوائف اخری من الروایات: إحداها: الروایات الواردة فی الیائسة المصطلحة و الصغیرة الدالّة علی وجوب

(۱) الکافی: ۶/ ۹۹ ح ۵، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۳، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ۱.

(۲) الکافی: ۶/ ۸۵ ح ۳، التهذیب: ۸/ ۶۷ ح ۲۲۱، الاستبصار: ۳/ ۳۳۸ ح ۱۲۰۴، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۲، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳ ح ۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۵

الاعتداد لهنّ ثلاثة أشهر خلافاً للمشهور «۱»، و فی مقابلها الروایات الدالة علی أنّه لا عدّة لهما، و قد عرفت «۲» ثبوت الترجیح مع هذه الطائفة. ثانیتها: الروایات الدالّة علی عدم ثبوت العدّة علی عناوین مخصوصة، و ربّما یتوهّم شمول بعض تلک العناوین للمقام، مثل: صحیحة حمّاد بن عثمان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن التی قد یئست من المحیض، و التی لا تحیض مثلها؟ قال: لیس علیها عدّة «۳». و البحث إنّما هو فی هذا العنوان الثانی، و هو السؤال عن التی لا- تحیض مثلها نظراً إلی أنّ الصغیرة و إن کانت لا تحیض مثلها، إلّا أنّه لا دلیل علی انحصاره بها، و السرّ أنّ السائل و هو حمّاد بن عثمان قد سأل الإمام علیه السلام عن عنوانین:

أحدهما: الیائسة المصطلحة. ثانیهما: التی لا تحیض مثلها. و هذا یکشف عن أنّه کان فی ذهن السائل- و هو من فقهاء الرواة- مناسبة بین الحیض و العدّة. و جواب الإمام علیه السلام بعدم ثبوت العدّة راجع إلی ثبوت الارتباط، و وجود المناسبة بین الحیض و العدّة، و لکن بالمعنی الذی ذکرناه فی مثل قوله علیه السلام: «التی لا تحبل مثلها»، و إلّا فلو کان المقصود عدم ثبوت العدّة علی من لا تری دم الحیض بأیّ وجه و سبب بعلّة طبیعیة أو غیر طبیعیة، لم تکن حاجة إلی الإتیان بکلمة المثل، و هذه الکلمة موجودة فی کلام الإمام علیه السلام و فی کلام السائل فی هذه الروایة و فی غیر هذه

(۱) شرائع الإسلام: ۳/ ۳۵، المقنعة: ۵۳۲- ۵۳۳، النهایة: ۵۳۲- ۵۳۳، مسالک الافهام: ۹/ ۲۳۰، ریاض المسائل: ۷/ ۳۶۷، الحدائق الناضرة: ۲۵/ ۴۳۱.

(۲) فی ص ۹۴- ۹۶.

(۳) التهذیب: ۸/ ۶۶ ح ۲۱۸، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۶

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

قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا أتی لها أقلّ من تسع سنین، و التی لم یدخل بها، و التی قد یئست من المحیض و مثلها لا تحیض، قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا کان لها خمسون سنة «۱». فإنّ العنوان الأوّل إن کان عامّاً شاملًا للمرأة التی أخرجت رحمها لشیء من الأهداف المترتبة علی عدم الرحم، أو لا تحیض لجهة من الجهات لم یکن وجه للسؤال عن حدّها، فإنّه من المعلوم أنّ المراد بلوغ المرأة إلی سنّ خاص، و أجاب علیه السلام بأنّه إذا أتی لها أقل من تسع سنین. و مرسلة حمّاد بن عثمان، عمّن رواه أو صحیحته، عن زرارة، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الصّبیة التی لا تحیض مثلها، و التی قد یئست من المحیض، قال: لیس علیهما عدة و إن دخل بهما «۲». و الظاهر أنّ قید «لا تحیض مثلها» توضیحی، و لا یکون الحکم دائراً مدار هذا العنوان؛ بحیث یکون ذکر الصبیّة بعنوان المصداق له، بل الحکم معلّق علیها کقوله:

و التی قد یئست من المحیض، و قد وردت فی هذه الرابطة روایة مخالفة لهذه الروایات الثلاثة علی طبق أوّل ما نقلت مع قطع النظر عن الاحتمال الجاری فیه، و هی:

(۱) الکافی: ۶/ ۸۵ ح ۴، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۹، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۴.

(۲) الکافی: ۶/ ۸۵ ح ۲، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۲، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳ ح ۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۷

روایة محمد بن حکیم قال: سألت أبا الحسن علیه السلام فقلت: المرأة التی لا تحیض مثلها و لم تحض کم تعتدّ؟ قال: ثلاثة أشهر، قلت: فإنّها ارتابت، قال: تعتدّ آخر الأجلین، تعتدّ تسعة أشهر، قلت: فإنّها ارتابت، قال: لیس علیها ارتیاب؛ لأنّ اللّه عزّ و جلّ جعل للحبل وقتاً، فلیس بعده ارتیاب «۱». و حیث إنّه قد روی صفوان، عن محمد بن حکیم فی بعض الروایات، فهذا المقدار یکفی فی الحکم بوثاقة محمد بن حکیم. و البحث إنّما هو فی الطائفة التی هی مورد السؤال أوّلًا، فعلی تقدیر کون الروایة بهذه الکیفیة و إن کانت تنفعنا، إلّا أنّ الروایة لا تکون بهذه الکیفیّة، کما یظهر من الشرّاح، مثل العلّامة المجلسی فی ملاذ الأخیار «۲» و الکاشانی فی الوافی «۳». حیث احتملا- أن تکون کلمة «لا» زائدة، و مراد السائل هی المرأة التی تحیض مثلها، و لکنّها لا تحیض بنفسها، و یؤیّده السؤال الثانی عن ارتیابها؛ لأنّ المرأة التی لا تحیض مثلها و لا نفسها لا تکون فیها الریبة بوجه؛ لأنّ حصول الریبة ینشأ من اختلاف حالها مع حال أقرانها، و أمّا مع الاتحاد فی عدم الحیض فلا تتحقق الریبة بوجه و یؤیّد أیضاً إضافة کلمة «لا»، أنّه مع عدم الإضافة لا دلیل علی کون الفاعل فی «لم تحض» هو شخص المرأة، بل الظاهر رجوع الضمیر فیه إلی المثل، و اختلاف الجملتین حینئذٍ فی أنّه لا تحیض المثل و لم یتحقّق له الحیض إلی الحال، مع أنّ ظاهر السؤال الرجوع إلی شخص المرأة لا المثل کما لا یخفی، فینقدح صحّة احتمال کون کلمة «لا» زائدة.

(۱) التهذیب: ۸/ ۶۸ ح ۲۲۷، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۹، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ۱۸.

(۲) ملاذ الأخیار: ۱۳/ ۱۳۹.

(۳) الوافی: ۲۳/ ۱۱۶۸ و ۱۱۷۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۸

و صحیحة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: عدّة المرأة التی لا تحیض و المستحاضة التی لا تطهر ثلاثة أشهر، الحدیث «۱». و فی هذه الروایة لم یرد عنوان المثل، و من ناحیة اخری ورد قوله: «لا تحیض» بصورة المضارع المنفی، و من ناحیة ثالثة لم تقع فی جواب سؤال، بل وردت ابتداء بصورة بیان ضابطة کلّیة و قاعدة عامة، و من الواضح أنّ المقام من المصادیق الواضحة، ثمّ إنّ فی ذیل الروایة قال: و سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: إِنِ ارْتَبْتُمْ ما الریبة؟ فقال: ما زاد علی شهر فهو ریبة فلتعتد ثلاثة أشهر و تترک الحیض، و ما کان فی الشهر لم یزد فی الحیض علی ثلاث حیض فعدّتها ثلاث حیض. أقول: و هذا الذیل دلیل علی قول السیّد قدس سره، حیث یقول: بأنّ معنی «إِنِ ارْتَبْتُمْ» إن جهلتم، مع أنّ معناه هی الریبة الحاصلة بما زاد علی شهر کما فی الروایة. ثالثتها: الروایات الواردة فی حکمة ثبوت العدّة، مثل: ۱- روایة محمد بن سلیمان، عن أبی جعفر الثانی علیه السلام قال: قلت له: جعلت فداک کیف صارت عدّة المطلّقة ثلاث حیض أو ثلاثة أشهر، و صارت عدّة المتوفّی عنها زوجها أربعة أشهر و عشراً؟ فقال: أمّا عدّة المطلّقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد، و أمّا عدّة المتوفّی عنها زوجها فإنّ اللّه تعالی شرط للنساء شرطاً، و شرط علیهنّ شرطاً، فلم یحابهنّ فیما شرط لهنّ، و لم یجر فیما اشترط علیهنّ، أمّا ما شرط لهنّ فی الإیلاء أربعة أشهر، إذ یقول اللّه عزّ و جلّ: لِلَّذِینَ یُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ «۲» فلم یجوّز لأحد أکثر من أربعة أشهر فی الإیلاء،

(۱) الکافی: ۶/ ۱۰۰ ح ۸، التهذیب: ۸/ ۱۱۸ ح ۴۰۷، الاستبصار: ۳/ ۳۳۲ ح ۱۱۸۳، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۶، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب

۴ ح ۷.

(۲) سورة البقرة: ۲/ ۲۲۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۳۹

لعلمه تبارک اسمه أنّه غایة صبر المرأة عن الرّجل، و أمّا ما شرط علیهنّ فإنّه أمرها أن تعتدّ إذا مات زوجها أربعة أشهر و عشراً، فأخذ منها له عند موته ما أخذ لها منه فی حیاته عند الإیلاء، قال اللّه عزّ و جلّ: یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً «۱» و لم یذکر العشرة الأیام فی العدّة إلّا مع الأربعة أشهر، و علم أنّ غایة المرأة الأربعة أشهر فی ترک الجماع، فمن ثمَّ أوجبه علیها و لها «۲». و السند مجهول و إن کان المتن ربما یؤیّد الصدور من الإمام علیه السلام. و لقائل أن یقول: بأنّ جعل الحکمة فی ثبوت العدّة استبراء الرحم من الولد، مع أنّه فی مثل المقام ممّا إذا أخرجت المرأة رحمها لا شبهة لثبوت الحمل، فالعدّة غیر ثابتة. کما أنّه لسائل أن یسأل عن أنّه مع کون السائل إنّما سأل عن أنّه کیف صارت عدّة المطلّقة ثلاث حیض أو ثلاثة أشهر إلخ؟ کیف أجاب الإمام علیه السلام عن خصوص ما إذا کانت عدّة المطلّقة ثلاثة قروء؟ و الظاهر أنّ النکتة عبارة عن أنّ نظر السائل إنما هو السؤال عن الفرق بین عدّة الطلاق و بین عِدّة الموت، و اقتصر الإمام علیه السلام فی الجواب علی الفرد الغالب من المطلّقات، و هی المرأة التی یستقیم حیضها و لو کان فی مثل هذه النساء، اللّاتی تکون عدتهنّ ثلاثة قروء، و أنّ الحکمة فی الثبوت استبراء الرحم من الولد، فهل هذا دلیل علی أنّ الحکمة مطلقاً تکون کذلک؟ فهل یمکن أن یستفاد منه حکم الیائسة المصطلحة و الصغیرة مع الدخول بها، أو أنّ الظاهر اختصاص الحکم بمن کانت عدّتها ثلاثة قروء؟

---

(۱) سورة البقرة: ۲/ ۲۳۴.

(۲) الکافی: ۶/ ۱۱۳ ح ۱، تفسیر العیاشی: ۱/ ۱۲۲ ح ۳۸۹ باختلاف، الوسائل: ۲۲/ ۲۳۵- ۲۳۶، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۰ ح ۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۴۰

إن قلت: اقتصار الإمام علیه السلام فی الجواب علی ذکر هذه الطائفة إنّما هو بعنوان أنّها أحد موردی السؤال، و إلّا فالجواب عام شامل لکلا الموردین. قلت: أوّلًا: هذا خلاف الظاهر جدّاً. و ثانیاً: أنّ هنا روایة تدل علی أنّ الفرق بین عدّة ثلاثة أشهر و بین عدّة الموت أمر آخر، و هی: روایة عبد اللّه بن سنان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: لأیّ علّة صارت عدّة المطلّقة ثلاثة أشهر و عدّة المتوفّی عنها زوجها أربعة أشهر و عشراً؟ قال: لأنّ حرقة المُطلّقة تسکن فی ثلاثة أشهر، و حرقة المتوفّی عنها زوجها لا تسکن إلّا بعد أربعة أشهر و عشراً «۱». ۲- و روایة زرارة- و فی طریقها موسی بن بکر- قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن امرأة نعی إلیها زوجها فاعتدّت، فتزوّجت، فجاء زوجها الأوّل، ففارقها، و فارقها الآخر، کم تعتدّ للناس؟ قال: بثلاثة قروء، و إنّما یستبرأ رحمها بثلاثة قروء تحلّها للناس کلّهم. قال زرارة: و ذلک أنّ أناساً قالوا: تعتدّ عدّتین من کلّ واحدة عدّة، فأبی ذلک أبو جعفر علیه السلام، و قال: تعتدّ ثلاثة قروء، فتحلّ للرّجال «۲». و من الواضح اختصاص قوله: «و إنّما یستبرأ رحمها بثلاثة قروء» بمن یکون لها الحیض، کقوله تعالی: وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ «۳» فلا یستفاد منها حکم من کانت عدّتها ثلاثة أشهر أصلًا، کما لا یخفی.

---

(۱) علل الشرائع: ۵۰۸ ح ۲، الوسائل: ۲۲/ ۲۳۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۰ ح ۳.

(۲) الکافی: ۶/ ۱۵۰ ح ۱، الوسائل: ۲۲/ ۲۵۴، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۸ ح ۱.

(۳) سورة البقرة: ۲/ ۲۲۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۴۱

۳- و صحیحة أبی عبیدة قال: سئل أبو جعفر علیه السلام عن خصیّ تزوّج امرأة، و فرض لها صداقاً، و هی تعلم أنّه خصیّ، فقال: جائز، فقیل: فإنّه مکث معها ما شاء اللّه، ثمّ طلّقها، هل علیها عدّة؟ قال: نعم أ لیس قد لذّ منها، و لذّت منه؟ الحدیث «۱». إن قلت: إنّ کون الرجل خصیّاً یلازم عدم إمکان الدخول، و قد مرّ أنّه لا عدّة علی من لم یدخل بها. قلت: نمنع استلزام کون الرجل خصیّاً؛ لعدم الدخول مطلقاً، خصوصاً الدخول بالمقدار اللّازم، و هو الذی یعبّر عنه بالتقاء الختانین، و یوجب الغسل و العدّة، بل الظاهر کونه مانعاً عن تحقّق الدخول الموجب للحمل. فقد انقدح أنّ هذه الروایات لا تکون فی مقابلة الآیة فقط، بل هی مؤیّدة للآیة الشریفة.

تکمیل

نحن أثبتنا العدّة لمثل من أخرجت رحمها و لا تحیض، مع کونها فی سنّ من تحیض من طریق الأولویّة؛ نظراً إلی أنّ الیائسة المرتابة مع ثبوت الحیض لها إذا کانت لها عدّة ثلاثة أشهر، فالمقام مع کونها فی سن من تحیض قطعاً بطریق أولی. و نحن نقول: إن لم یوجد فی الروایات ما ینافی ظاهر الآیة الشریفة فبها، و إن فرض وجود طائفة منها، بل طوائف علی خلاف الآیة الشریفة، فطبعاً تکون مخالفة للأولویة المستفادة منها، فبأیّ نحو یعامل معها بل بمنع الأولویة غیر القابلة للمنع، أو بمنع أصل دلالة الآیة علی حکم الأصل، و هی غیر قابلة للخدشة، فاللّازم المعاملة معها بنحو لا ینافی الآیة الشریفة.

---

(۱) الکافی: ۶/ ۱۵۱ ح ۱، الوسائل: ۲۲/ ۲۵۵، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۹ ح ۱.
ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۴۲

مسألة ۲: یتحقّق الدخول بإیلاج تمام الحشفة قبلًا أو دبراً و إن لم ینزل

، بل و إن کان مقطوع الانثیین (۱).
نعم، هنا بحث موضوعی و هو أنّ إخراج الرحم مع عدم ثبوت الاضطرار الشرعی إلیه هل هو جائز أم لا؟ لکنّ الکلام فی ثبوت الجواز و عدمه أمر، و فی ثبوت العدّة علیها فی صورة الطلاق مع الإخراج و عدمه أمر آخر، إلی هنا تمّت الرسالة بحمد للّه ربّ العالمین*.

---

(۱)* أقول: الذی یحصل من الأدلة وجوب العدة علی العقیمة، و ذلک لصحیحة محمّد بن مسلم فی الّتی لا تطمع فی الولد- أی العقیمة- قلنا بدلالة الآیة علیه أم لا، کان العقم لمرض أو لإخراج الرحم. و لا تعارضها سائر الروایات، لأنّ ما دلّت علی عدم العدّة للیائسة عامّ و هی خاصّ، و ما دلّت علی أنّ جعل العدّة لحفظ الأنساب و عدم اختلاط المیاه لیست بصدد بیان العلّة المنحصرة، بل بصدد بیان الحکمة، و الحکم لا تدور مدار الحکمة، و ما دلّت علی کون الاعتداد بالأشهر مختصّ بمن لا تحیض و مثلها تحیض، کان مفهومها بقرینة سائر الأدلة «مثلها سنّا تحیض» لا مع حفظ جمیع الخصوصیات.
مضافا إلی أنّها أوفق بالاحتیاط و أقرب إلی حفظ الأنساب الذی هو مورد توجّه الأدیان، کما لا یخفی.
فما ذکره شیخنا الأستاذ متین جدّا و إن خالفنا فی کیفیّة الاستدلال، و الأمر لا ینحصر بإخراج الرحم بل یشمل جمیع أنحاء إعقام المرأة و إفساد نطفة الرجل بالأجهزة الحدیثة و الأدویة العصریّة. و مع شکّ فی ذلک کلّه کان المرجع عموم «إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العدّة» و ذیل صحیحة أبی عبیدة الواردة فی ثبوت العدّة للخصیّ الدالّة علی أنّ الموضوع بحسب الواقع هی الالتذاذ بالدخول. (راجع باب ۵۴ من أبواب المهور و باب ۳۹ من أبواب العدد).
«الکریمی القمّی»

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، ثلاث رسائل (للفاضل)، در يک جلد، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، قم - ايران، اول، ۱۴۲۵ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبيّة، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد

جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹