



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج فقه  
سال ۹۳-۹۴  
حضرت آیت الله خنجر سبانی

(( به همراه صوت دروسی ))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۳-۹۴

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۴-۹۳
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	القواعد الفقهیه الجاریه فی الأمور العبادیه قواعد فقهیه
۱۶	قاعده امکان قواعد فقهیه
۲۴	قاعده امکان قواعد فقهیه
۳۲	قاعده امکان قواعد فقهیه
۴۱	قاعده امکان قواعد فقهیه
۵۰	قاعده لا تعاد الصلاه إلا من خمسها قواعد فقهیه
۵۷	بررسی قاعده لا تعاد قواعد فقهیه
۶۵	بررسی قاعده لا تعاد قواعد فقهیه
۷۴	بررسی قاعده لا تعاد قواعد فقهیه
۸۴	راه جمع بین قاعده لا تعاد و حدیث ابی بصیر قواعد فقهیه
۹۲	تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه
۹۹	تطبیقات قاعده قواعد فقهیه
۱۰۷	تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه
۱۱۵	تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه
۱۲۳	تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه
۱۳۲	قاعده حجیه الظن فی عدد الركعات قواعد فقهیه
۱۴۱	قاعده حجیه الظن فی الأفعال قواعد فقهیه
۱۴۹	قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس قواعد فقهیه
۱۵۵	قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس قواعد فقهیه
۱۶۱	قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس قواعد فقهیه
۱۶۹	عدم اطلاع در حال نماز بر اینکه ظان است یا شاک، چه حکمی دارد؟ قواعد فقهیه

١٧٥	قاعده لا شك لكثير الشك قواعد فقهيه
١٨٤	قاعده لا شك لكثير الشك قواعد فقهيه
١٩٠	ميزان و معيار كثير الشك قواعد فقهيه
٢٠٠	قاعده لا شك لكثير الشك قواعد فقهيه
٢٠٨	قاعده لا سهو فى النافله قواعد فقهيه
٢١٧	قاعده لا سهو فى النافله قواعد فقهيه
٢٢٧	قاعده لا شك بعد خروج الوقت قواعد فقهيه
٢٣٤	قاعده لا شك بعد خروج الوقت قواعد فقهيه
٢٤٣	قاعده لا شك بعد خروج الوقت قواعد فقهيه
٢٥٠	قاعده لا شك بعد التجاوز قواعد فقهيه
٢٥٨	قاعده لا شك بعد التجاوز قواعد فقهيه
٢٦٩	قاعده لا شك تنبيهات بعد الفراغ قواعد فقهيه
٢٧٧	تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ قواعد فقهيه
٢٨٥	تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ قواعد فقهيه
٢٩٤	تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ قواعد فقهيه
٣٠٣	تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ قواعد فقهيه
٣٠٩	تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ قواعد فقهيه
٣١٨	تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ قواعد فقهيه
٣٢٤	شكوك مبطله نماز قواعد فقهيه
٣٣٥	شكوك مبطله نماز قواعد فقهيه
٣٤١	شكوك صحيحه نماز قواعد فقهيه
٣٥٠	شكوك صحيح نماز قواعد فقهيه
٣٥٨	شكوك منصوصه قواعد فقهيه
٣٦٤	فى وجوب التروى و عدم وجوبه عند عروض الشك قواعد فقهيه
٣٧٤	آيا زكات بر وقف عام تعلق مى گيرد يا نه؟ قواعد فقهيه
٣٨٥	قاعده لا زكاه الا فى الملك التام قواعد فقهيه

- ۳۹۵ ..... قاعده لا زكاه الا في الملك التام قواعد فقهيه
- ۴۰۶ ..... قاعده لا زكاه الا في الملك التام قواعد فقهيه
- ۴۱۱ ..... شرط وجوب زكات قواعد فقهيه
- ۴۱۹ ..... قاعده ما فيه العشر و ما فيه نصف العشر في الزكاه قواعد فقهيه
- ۴۲۷ ..... معيار يك بيستم و يك دهم در وجوب و پرداخت زكات چيست قواعد فقهيه
- ۴۳۲ ..... آیا عبادات صبی شرعی است یا تمرینی قواعد فقهيه
- ۴۴۰ ..... آیا عبادات صبی شرعی است یا تمرینی؟ قواعد فقهيه
- ۴۴۹ ..... قاعده وجوب الخمس في كل فائده قواعد فقهيه
- ۴۵۶ ..... آیا خمس فقط مختص به غنائم جنگی است یا شامل همه درآمدها می شود قواعد فقهيه
- ۴۶۴ ..... متعلقات خمس قواعد فقهيه
- ۴۷۲ ..... تعلق خمس بر عطایا و جوائز قواعد فقهيه
- ۴۷۷ ..... تعلق الخمس بالمال الموصی به قواعد فقهيه
- ۴۸۳ ..... قاعده الخمس بعد المؤونه قواعد فقهيه
- ۴۹۱ ..... ما هو المراد من المؤونه؟ قواعد فقهيه
- ۴۹۷ ..... ما یصرف للانتفاع به في السنين الآتیه قواعد فقهيه
- ۵۰۶ ..... قاعده الخمس كله للإمام قواعد فقهيه
- ۵۱۲ ..... هل التنصيف واجب؟ قواعد فقهيه
- ۵۱۸ ..... الخمس كله للإمام قواعد فقهيه
- ۵۲۵ ..... آیا در وجوب حج، استطاعت عقلي کافی است؟ قواعد فقهيه
- ۵۳۲ ..... آیا در وجوب حج، مطلقا راحله شرط است؟ قواعد فقهيه
- ۵۳۹ ..... آیا زاد و راحله در وجوب حج مطلقا شرط است؟ قواعد فقهيه
- ۵۴۸ ..... عبور از میقات سبب وجوب احرام می شود؟ قواعد فقهيه
- ۵۵۵ ..... عبور از میقات سبب وجوب احرام می شود؟ قواعد فقهيه
- ۵۶۵ ..... محل احرام بستن کسانی که خانه شان قبل از میقات است قواعد فقهيه
- ۵۷۳ ..... الإحرام من مرحلتين من مكه قواعد فقهيه
- ۵۸۰ ..... احرام کسانی که نه از میقات عبور می کنند و نه از محاذی آن قواعد فقهيه

- ۵۸۹ ----- حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الکعبه قواعد فقهيه
- ۵۹۷ ----- حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الکعبه قواعد فقهيه
- ۶۰۵ ----- حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الکعبه قواعد فقهيه
- ۶۱۱ ----- حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الکعبه قواعد فقهيه
- ۶۱۹ ----- قاعده وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر قواعد فقهيه
- ۶۲۹ ----- آیا امر به معروف واجب عینی است یا کفائی؟ قواعد فقهيه
- ۶۴۰ ----- آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است یا واجب کفائی؟ قواعد فقهيه
- ۶۴۷ ----- شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهيه
- ۶۵۷ ----- شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهيه
- ۶۶۸ ----- شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهيه
- ۶۷۵ ----- شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهيه
- ۶۸۳ ----- شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهيه
- ۶۹۴ ----- آیا در امر به معروف و ناهی از منکر عدالت شرط است؟ قواعد فقهيه
- ۷۰۲ ----- آیا در امر به معروف و ناهی از منکر عدالت شرط است؟ قواعد فقهيه
- ۷۱۲ ----- شرطیت قبض در رهن قواعد فقهيه
- ۷۲۰ ----- قاعده لا وقف إلا بالقبض قواعد فقهيه
- ۷۳۱ ----- قاعده لا وقف إلا بالقبض قواعد فقهيه
- ۷۴۰ ----- شرطیت قبض در عقد وقف قواعد فقهيه
- ۷۵۰ ----- شرطیت قبض در عقد هبه قواعد فقهيه
- ۷۵۸ ----- شرطیت قبض در هبه قواعد فقهيه
- ۷۶۶ ----- آیا تقابض در مجلس در بیع شرط است؟ قواعد فقهيه
- ۷۷۶ ----- شرطیت قبض در بیع صرف قواعد فقهيه
- ۷۸۳ ----- مقتضای قاعده در بیع سلف قواعد فقهيه
- ۷۹۲ ----- مقتضای عناوین ثانویه چیست؟ قواعد فقهيه
- ۸۰۱ ----- مراد از رفع، در جمله (ما جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) چیست قواعد فقهيه
- ۸۰۹ ----- بررسی قاعده لا حرج قواعد فقهيه



- ۸۱۸ ..... بررسی قاعده لا حرج قواعد فقهیه
- ۸۲۷ ..... اشکال بر قاعده لا حرج قواعد فقهیه
- ۸۳۶ ..... بررسی قاعده لا حرج قواعد فقهیه
- ۸۴۳ ..... حکومت قاعده لا حرج بر عناوین اولیه قواعد فقهیه
- ۸۵۱ ..... آیا رفع حکم عزیمت است یا رخصت قواعد فقهیه
- ۸۵۷ ..... حکومت قاعده لا حرج بر واجبات و محرمات قواعد فقهیه
- ۸۶۳ ..... هرگاه قاعده لا حرج با قاعده لا ضرر تعارض کند، کدام یکی بر دیگری مقدم است؟ قواعد فقهیه
- ۸۷۰ ..... قاعده لیس مّا حزم الله إلیّ و قد أحلّه لمن اضطرّ إلیه قواعد فقهیه
- ۸۷۷ ..... هیچ حرامی نیست مگر اینکه در موقع اضطرار حلال می شود قواعد فقهیه
- ۸۸۲ ..... هیچ حرامی نیست مگر اینکه در موقع اضطرار حلال می قواعد فقهیه
- ۸۹۱ ..... قاعده الجبّ قواعد فقهیه
- ۹۰۱ ..... قاعده الجبّ قواعد فقهیه
- ۹۰۸ ..... قاعده الجبّ قواعد فقهیه
- ۹۱۴ ..... قاعده الجبّ قواعد فقهیه
- ۹۲۲ ..... قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۲۹ ..... قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۳۹ ..... بررسی؟ قاعده لا ضرر و لا ضرار بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۴۶ ..... بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۵۵ ..... بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۶۲ ..... بررسی قاعده لا ضرر قواعد فقهیه
- ۹۶۹ ..... بررسی قاعده لا ضرر لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۷۵ ..... بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۸۴ ..... بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۹۱ ..... بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
- ۹۹۹ ..... بررسی قاعده لا ضرر قواعد فقهیه
- ۱۰۰۸ ..... بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

۱۰۱۵	بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۲۲	بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۳۰	بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۳۸	بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۴۷	بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۵۵	تنسیهات لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۶۴	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۷۲	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۷۹	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۸۶	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۰۹۵	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۰۳	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۰۹	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۱۶	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۲۵	تنسیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۳۳	تنسیهات لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۴۰	تنسیهات لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۴۸	تنسیهات لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۵۸	خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۶۵	خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۷۳	خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه
۱۱۸۲	درباره مرکز

### مشخصات کتاب

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۴-۹۳ / جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

### القواعد الفقهیه الجاریه فی الأمور العبادیه قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: القواعد الفقهیه الجاریه فی الأمور العبادیه

سال گذشته قواعدی را خواندیم که مربوط به معاملات بود، ولی در سال تحصیلی جاری می خواهیم قواعدی را بخوانیم که مربوط به عبادات است، البته قواعدی که راجع به معاملات می باشد، خیلی بیشتر از قواعدی است که در باره عبادات می باشد، اما در عین حال عبادات هم برای خود قواعدی دارند، قواعد مربوط به عبادات را به ترتیب کتاب های فقهیه شروع می کنیم، اولین کتابی که ما راجع به عبادت داریم کتاب طهارت است، چون بخشی از طهارت مربوط به عبادت است و بخشی عبادت نیست، بنابر این، طبق کتب فقهی شیعه قواعد فقهیه عبادات را شروع می کنیم.

۱: قاعده امکان

اولین قاعده ای که در کتاب طهارت مطرح شده، قاعده امکان است و آنهم در مورد حیض، آقایان می گویند: «کل ما أمکن أن یکون حیضاً فهو حیض»، آیا این قاعده این همه گستردگی دارد، یا این قاعده از نظر مجاری محدود است؟

به عقیده من از نظر مجاری محدود است، یعنی به این گستردگی نیست که: «کل ما أمکن أن یکون حیضاً فهو حیض»، بلکه یک مجرای خاصی دارد، منتها نمی شود قبل از مطالعه کلمات فقها و دقت در روایات نظر داد.

تعریف دم حیض

ما نخست می خواهیم دم حیض را تعریف کنیم که دم حیض چیست؟

فقها دم حیض را این گونه تعریف می کنند: دمی است که حرارت دارد و با فشار می آید و رنگش هم تیره یا سرخ است و قرمز، این علائم دم حیض است.

ص: ۱

إِنَّ الشَّارِعَ حَدَّ دَمِ الْحَيْضِ بِشُرُوطٍ وَأَوْصَافٍ، وَ أَنَّ الدَّمَ السَّائِلَ الَّذِي يَقْدَفُهُ الرَّحِمُ، وَ فِي الْأَغْلَبِ يَكُونُ أَسْوَدَ غَلِيظًا حَارًّا يَخْرُجُ بِحَرَقِهِ (با سوزش بیرون می آید) و له شروط و قيود باعتبار سنّ المرأة.

باید دانست که اقل ایام حیض ثلاثه (سه روز) است، یعنی سه روز، اکثرش هم عشره، یعنی ده روز می باشد، کمتر از سه روز، امکان ندارد که حیض باشد (لا يمكن أن يكون حیضاً)، بیشتر از ده روز هم امکان ندارد که حیض باشد (لا يمكن أن يكون حیضاً).

بنابراین، باید مجرای امکان را پیدا کنیم، و الا در کمتر از سه روز امکان حیض نیست و همچنین در بیشتر از ده روز هم امکان حیض بودن نیست، باید امکانش را در نظر بگیریم و ببینیم که کجا ممکن است؟

عباراتی که من از فقها نقل کرده ام، امکان حیض فقط در ایام عادت است، یعنی قاعده امکان فقط مال ایام عادت می باشد.

چطور؟ فرض کنید طرف (زن) مبتدئه است، یعنی اولین بار است که خون می بیند، پنج روز اول خون دید و علائم دم حیض را هم داشت، یعنی اسود و غلیظ بود و با سوزش هم بیرون می آمد، ولی بعد از پنج روز، رنگش روشن شد، اصفر و کدر شد، اگر از ده روز تجاوز نکرد و سر ده روز قطع شد، فقها می گویند: این دم حیض است، یعنی پنج روز دوم هم حیض است. چرا؟ چون امکان حیض بودن را دارد (أمكن أن يكون حیضاً).

ص: ۲

به بیان دیگر قاعده امکان مقدم بر صفات است، صفات می گوید که این مستحاضه است، اما قاعده امکان مقدم بر صفات می باشد.

اما اگر مبتدئه نیست، یعنی سالهاست که خون می بیند، مثلاً هفت روز یا هشت روز در هر ماه خون می بیند، ولی این بار پنج روز خون دید به رنگ حیض، اما بعد از پنج روز، رنگش، رنگ استحاضه شد، منتها سرده روز قطع شد، اگر ما به صفات مراجعه کنیم، باید بگوییم این دم، دم استحاضه است، اما آقایان در اینجا به صفات مراجعه نمی کنند، به قاعده امکان مراجعه می کنند (کلّ ما أمکن أن یکون حیضاً فهو حیض).

تمام عباراتی که من از علما نقل کرده ام، همین دو صورت است، یعنی در ایام عادت است، یا عادت مبتدئه یا غیر مبتدئه، بخشی را به صورت حیض می بیند، بخش دیگر را به صورت استحاضه می بیند، اما سرده روز قطع می شود، علما می گویند در اینجا قاعده امکان مقدم بر صفات است. البته صفات هم خودش یکی از امارات است، منتها قاعده امکان مقدم بر صفات می باشد.

نقل کلمات فقها

نخست کلام مرحوم شیخ طوسی از کتاب خلاف نقل می کنیم:

۱؛ قال الشيخ فی الخلاف: الصفره و الکدره فی آیام فی آیام الحیض حیض، و فی آیام الطهر طهر - ایام طهر، یعنی ایام استحاضه، مثل اینکه خون از ده روز تجاوز کند - سواء کانت آیام العاده - یعنی پنج روز اول، مثلاً ایام عادتش پنج روز است - أو الأیام الّتی یمکن أن یکون الدّم فیها حیض - پنج روز دوم - ثمّ استدل علی ذلك بإجماع الفرقه و أنّ إجماعهم حجه. (۱)

ص: ۳

٢؛ وقال في المبسوط: الصفرة و الكدره في أيام في أيام الحيض حيض، و في أيام الطهر طهر، سواء كانت أيام حيضها التي جرت عاداتها أن تحيض فيها - پنج روز اول - أو الأيام التي يمكن أن تكون حائضاً، مثال ذلك: أن تكون المرأه المبتدأه إذا رأت الدم مثلاً- خمسه أيام ثم رأت إلى تمام العشره أيام صفره أو كدره، فالجميع حيض لأنه في أيام الحيض، و كذلك إن جرت عاداتها أن تحيض كل شهر خمسه أيام ثم رأت في بعض الشهور خمسه أيام دماً ثم رأت بعد ذلك إلى تمام العشره أو كدره، حكمننا بأنه حيض.

٣؛ وقال ابن ادريس: فأما غير المبتدأه فهي التي لها عاده فلتلتزم عاداتها إذا تجاوز دمها العشر و أمّا إذا لم يتجاوز دمها العشر فأى دم رآته بعد عاداتها و قبل تجاوز العشر فهو دم حيض لقولهم (عليه السلام): (الكدره و الصفرة في أيام الحيض حيض و في أيام الطهر طهر) (١). يعنون بأيام الحيض العشره الأيام التي هي حد الأكثر. (٢). مثلاً اگر زنى عادتش پنج روز است، اتفاقاً بعد از پنج روز كدر شد و رنگ استحاضه به خود گرفت و از ده روز هم تجاوز كرد، خون های بعد از پنج روز همه اش طهر حساب می شود، یعنی استحاضه حساب می شود و باید اعمال مستحاضه را انجام بدهد.

فمصّب كلامهما هو أيام العاده لكن صارت العاده الواحده مختلفه الصفات أو كانت العاده الثانيه مختلفه مع الماضى في العدد والوصف على ما مرّ.

ص: ٤

١- الخلاف، شيخ طوسى، ج ١، ص ٢٣٥، مسأله ٢٠١.

٢- سرائر، ابن ادريس حلى، ج ١، ص ١٤٧.

٣؛ وقال ابن حمزه: والصفرة والكدره في أيام الحيض أو فيما يمكن أن يكون حيضاً حيض، وفي أيام الطهر طهر، فإذا رأت الدم بعد انقضاء تسع سنين ولم يشتبه عليها أو اشتبه و كان محكوماً عليه بالحيض، تركت الصلاة والصوم ولها أربعة أحوال. (١)

٤؛ وقال الحق: وما تراه من الثلاثه إلى العشره مما يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض سواء تجانس (همه اش اسود وسياه باشد، يا مختلف بشود، يعني پنج روز اول اسود باشد، اما پنج روز آخر اصفر و زرد بشود، يعني رنگ استحاضه بخود بگیرد. - أو مختلف. (٢)

والشاهد في قوله: أو مختلف، بأن كان صفره بعد ما كان حمره. وهذا أيضاً خص القاعده بأيام الحيض أي العشره.

٥؛ قال العلامة في القواعد: وكل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض وإن كان أصفر أو غيره، فلو رأت ثلاثه ثم انقطع عشره ثم رأت ثلاثه فهما حيضان، ولو استمر ثلاثه وانقطع ورأته قبل العاشر وانقطع على العاشر فالدمان وما بينهما حيض، ولو لم ينقطع عليه فالحيض هو الأول خاصه. (٣)

تري أنه خص القاعده بأيام الحيض حيث إنها إذا رأت ثلاثه ثم انقطع عشره ثم رأت ثلاثه فحكمت على الثاني بأنه حيض لوجود الفاصل الزماني بين الحيضين أعني العشره.

٦؛ قال المحقق الكركي في شرح قول العلامة: «وكل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض»: المراد بالإمكان عدم الامتناع عند الشارع فلو رأت دمًا بشرائط الحيض كلها لكن تقدمه دم كذلك ولم يتخلل بينها أقل الطهر امتنع أن يكون حيضاً، وكذا ما بين العاده والعشره مع التجاوز (فلا يمكن عدّ الزاعد على العاده من الحيض) ولا يقدر عدم ظهور الحال قبل بلوغ العشره لأنّ الحكم بكونه حيضاً وعدمه عند الشارع واقع، وانكشافه عندهما موقوف على التجاوز وعدمه، ولا يعتبر في إمكان كون الدم حيضاً أن يكون بصفه دم الحيض كما صرح به المصنّف في المنتهى وغيره وكذا غيره. (٤) وذلك لأنّ الصفرة والكدر في أيام الحيض، فأما ريه العاده مقدمه على التمييز بالصفات.

ص: ٥

١- الوسيله، ابن حمزه طوسي، ص ٥٧.

٢- شرائع الإسلام، محقق حلي، ج ١، ص ٢٩.

٣- قواعد الاحكام، علامه حلي، ج ١، ص ٢١٣.

٤- جامع المقاصد، محقق ثاني، ج ١، ص ٢٨٨.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده امکان

بحث ما در مبحث حیث راجع به قاعده امکان است «کل ما أمکن حیض فهو حیض» عرض کردیم اگر کسی بخواهد در این باره بحث کند، باید در چند جهت بحث بشود.

جهت اول و دوم را تا حدی در جلسه گذشته بحث نمودیم، چون جهت اول در باره تعریف دم حیض بود که دم حیض از نظر روایات چیست؟

جهت دوم کلمات علما بود که در باره این قاعده بیان کردیم، که کلمات علما در حقیقت این قاعده را برای ما روشن می کند، کلمات علما را تا محقق کرکی خواندیم، اما کلام محقق کرکی را الآن می خوانیم.

کلام محقق کرکی

مرحوم محقق کرکی می فرماید مراد از کلمه «أمکن» این است که حیض نبودنش ممتنع نباشد، سپس دوتا مثال برای جایی که حیض نبودنش ممتنع است بیان می کند:

مثال ۱

مورد اول جایی است که بین حیض اول و حیض دوم، اقل طهر فاصله نباشد، یعنی کمتر از ده روز باشد، در اینجا حیض بودن ممتنع است، «کلّ ما أمکن» یعنی حیض نبودنش ممتنع و قطعی نباشد، بلکه امکان داشته باشد، مثل اینکه بین الحیضین اقل طهر فاصله نباشد.

مثال ۲

مورد دوم جایی است که حیض از ایام عادت تجاوز کرده و از عشره هم رد نموده، بین عادت و عشره را نمی شود حیض حساب کرد، بین عادت و عشره در صورتی حیض است که سر ده روز قطع شود، اما اگر سر ده روز قطع نشد، حیض بودن آن ممتنع است.

ص: ۶

بنابراین، ایشان امکان را معنا کرد، چون ما در آینده معنا خواهیم کرد که امکان چیست؟

مرحوم محقق کرکی امکان را معنا می کند، «أمکن» یعنی حیض نبودنش قطعی نباشد، چون گاهی حیض نبودنش قطعی



است، ولی مراد از «امکن» این است که حیض نبودنش قطعی نباشد، یعنی مثل این دو مورد نباشد که بین الحیضی اقل عشره نیست، یا بین عادت و تجاوز از عشره انقطاع حاصل نشود.

پس مراد از «امکن» یعنی حیض نبودنش قطعی نباشد، حیض نبودش مثل آفتاب روشن نباشد، مثل این دو مثال که حیض نبودنش آفتابی و روشن است.

آنگاه ایشان (محقق کرکی) می فرماید اینکه ما می گوئیم: «امکن» یعنی شما این را حیض فرض کنید، این حکم ظاهری است، اما عند الله معین است، یعنی خدا می داند که این حیض است یا حیض نیست، ولی ما محکوم به ظاهر هستیم نه مأمور به واقع و نفس الأمر.

تقدم عادت بر صفات

نکته دیگری که ایشان می فرماید این است که همیشه عادت مقدم بر صفات است.

مثلاً اگر در ایام عادت خون را اصفر و کدر ببیند، یعنی اصفر و زرد ببیند، در اینجا عادت مقدم بر صفات است، صفات می گوید این استحاضه است، عادت می گوید این حیض است نه استحاضه.

کلام محقق کرکی را در سه کلمه خلاصه کردیم:

اولاً؛ حیض نبودنش قطعی نباشد مثل این دو مثال، که حیض نبودنش قطعی است

ثانیاً؛ سپس فرمود عند الله معین است، اما پیش ما معین نیست

ثالثاً؛ فرمود اگر صفات با عادت تعارض کند، عادت مقدم بر صفات است

ص: ۷

مطلب اول: قال المحقق الكرکی فی شرح قول العلامه: «و کَلَّ دم یمكن أن یكون حیضاً فهو حیض»: المراد بالإمكان عدم الامتناع عند الشارع- یعنی پیش شارع حیض بودنش ممتنع نباشد، - مثال اول برای امتناع: فلو رأَت دمًا بشرائط الحیض کُلِّها لکن تقدّمه دم کذلک و لم یتخلل بینها أقل الطهر امتنع أن یكون حیضاً. مثال دوم برای امتناع حیض بودن - و کذا ما بین العاده و العشره مع التجاوز (فلا یمكن عدّ الزائد علی العاده من الحیض).

مطلب دوم: ایشان در مطلب دوم می فرماید عند الله معلوم است که حیض است یا حیض نیست، اما مکلف به ظاهر هستیم که حیض بودن باشد: و لا- یقدح عدم ظهور الحال قبل بلوغ العشره- از عادت تجاوز کرده و هنوز به عشره نرسیده، نمی دانیم تجاوز می کند یا نه؟ این مشکل نیست. چرا؟ لأنّ الحکم بکونه حیضاً و عدمه عند الشارع واقع - أي معین، یعنی پیش شارع معین است - و انکشافه عندنا موقوف علی التجاوز و عدمه.

مطلب سوم: و لا یعتبر فی إمكان کون الدم حیضاً أن یكون بصفه دم الحیض كما صرّح به المصنّف فی المنتهی و غیره و کذا غیره، و ذلك لأنّ الصفر، و الکردر فی أيام الحیض، فأما ریه العاده مقدمه علی التمییز بالصفات. (1)

بحث ما در دو جهت اول به پایان رسید، چون جهت اول راجع به تعریف دم حیض بود، جهت دوم هم مربوط به نقل کلمات علما بود که هر دو بیان گردید.

ص: ۸

الجهة الثالثة: ما هو المراد من الإمكان؟

جهت اول راجع به تعريف حيض بود، جهت دوم نقل كلمات علما بود، جهت سوم هم در باره اين است که مراد از امکان چیست (ما هو المراد من الإمكان)، کلّ ما أمکن أن یکون حیضاً فهو حیض؟

اصطلاحات امکان

ما در اینجا قبل از آنکه کلمات علما را بخوانیم، سراغ منظومه و اسفار می رویم تا ببینیم که امکان چند تا معنا دارد؟

۱: امکان خاص

امکان خاص عبارت است از سلب ضرورت از هر دو طرف (الإمكان الخاص عبارة سلب الضرورة من كلا الطرفين)، از هر دو طرف سلب ضرورت می شود، مثل زید ممکن، هم وجودش ضروری نیست و هم عدمش ضروری نیست و لذا آقایان می گویند امکان خاص از صفات ماهیت است، یعنی ماهیت لیسده از هر قید، اگر فقط ذات انسان را در دایره قرار بدهیم، می بینیم که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، یعنی به هیچ طرف کشش ندارد و لذا وجود و عدم نسبت به او یکسان است، به او می گویند: سلب الضرورة عن كلا الطرفين، هم از وجود و هم از عدم.

پس امکان خاص عبارت است از سلب ضرورت و این صفت ماهیت است که در فلسفه از آن بحث می کنند.

۲: امکان عام

امکان عام آن است که قضیه را حساب می کنند، اگر موجه باشد، سلب ضرورت از سالبه می کند و اگر سالبه باشد، سلب ضرورت از موجه می کند، سلب الضرورة عن الطرف المخالف، و لذا تحت امکان عام دو چیز خوابیده است:

الف؛ امکان خاص

ص: ۹

ب؛ واجب الوجود

هر دو تحت امکان عام واقع شده اند، زید موجود بالامکان العام، یعنی عدمش ضروری نیست، سلب ضرورت از طرف مخالف می کند، عدمش ضروری نیست، مثل شریک باری نیست، شریک باری عدمش ضروری است، زید موجود بالامکان العام، عدمش ضروری نیست، آیا وجودش ضروری است؟ ممکن است آن هم ضروری نباشد، ممکن است وجودش ضروری باشد، ولذا واجب الوجود تحت امکان عام داخل است، امکان عام از طرف عدم سلب ضرورت می کند، عدمش ضروری نیست، یعنی مثل شریک باری نیست، اما نسبت به وجود کاری ندارد، یعنی ممکن است وجودش ضروری نباشد و ممکن است وجودش ضروری باشد.

۳: امکان وقوعی

امکان وقوعی این که ممکن است یک شیء بالذات ممکن باشد، اما نسبت به عوارض محال باشد، امکان وقوعی آن است که ممکن بالذات است، اما ممکن است نسبت به سایر امور ممکن نباشد و ممکن است ممکن باشد.

تبیین مطلب با مثال

برای این مطلب دو تا مثال بیان می کند:

۱؛ مثال قدما، قدما می گفتند: معراج پیغمبر اکرم امکان ذاتی دارد، اما امکان وقوعی ندارد. چرا؟ چون مستلزم خرق الالتمام است و اینها خرق الالتمام شان محال است، هیأت جدید آمد و این نظریه را باطل کرد.

۲؛ مثال استاد سبحانی، خلاق متعال می تواند بچه یا آدم بیگانه را بسوزاند، این مطلب امکان ذاتی دارد، اما امکان وقوعی ندارد. چرا؟ لَأَنَّهُ عَادِلٌ وَأَنَّهُ حَكِيمٌ، عدالت و حکمتش مانع از آن است که آدم بیگانه را در آتش بسوزاند، امکان وقوعی آن است که این موانع را نداشته باشد، مثل معراج پیغمبر نباشد (از نظر قدما) نباشد یا مثل سوزاندن آدم بیگانه در جهنم نباشد. چرا؟ چون موانع دارد.

ص: ۱۰

۳؛ عمل به ظن، ابن قبه گفت عمل به ظن محال است. چرا؟ لآنه يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال، از نظر ابن قبه عمل به ظن امکان ذاتی دارد، اما امکان وقوعی ندارد. چرا؟ لآنه يستلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال. ولذا آفایان در رد ابن قبه، مسأله ای دارند بنام جمع بین حکم ظاهری و واقعی که در کفایه و رسائل در جواب ابن قبه بیان شده است.

۴؛ امکان احتمالی، امکان احتمالی این است که در باره بود یا نبود اشیاء زود قضاوت نکنید، یعنی اگر یک چیزی را شنیدید، فوراً رد نکنید و نگویید نمی شود، بلکه بگو یحتمل، اگر گفتند انسانی را می خواهند در مریخ بیاده کنند، نگویید محال است، بلکه بگویید: یحتمل، یحتمل، یعنی ممکن است بشود و ممکن است نشود، امکان احتمالی این است که انسان در قضاوت کردن عجله نکنند، در قدیم الایام می گفتند فرود آمدن انسان در کرات محال است، خلاف این مسأله را عملی کردند. چطور؟ چون در قمر فرود آمدند، بقیه هم یحتمل، از این رو، شیخ الرئیس می گوید: کلّ ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الإمکان مالم یدرک قائم البرهان، یعنی اگر یک چیز عجیبی را شنیدی، مادامی که دلیلی بر امکان یا عدم امکانش نداری رد نکن و قبول هم نکن، بگو ممکن است اینطور باشد.

۵: امکان استعدادی

۶: امکان استعداد

من این دوتای اخیر را بیان نمی کنم، خودتان آن را در منظومه مطالعه کنید.

مراد از امکان، کدام امکان است؟

ص: ۱۱

حال که این مقدمه فهمیده شد، این پرسش به میان می آید که مراد فقهای ما از این چند امکان، کدام امکان است؟

مسئلاً مراد شان امکان خاص نیست. چرا؟ لآنّ امکان الخاص وصف للماهیة، و حال آنکه بحث ما در فرد خارجی است، بنا براین، امکان خاص در اینجا مطرح نیست.

ظاهر کلام شهید امکان عام را می رساند

امکان عام چطور؟ ظاهراً شهید ثانی می خواهد این را جزء عام قرار بدهد و بگوید چیزی که حیض نبودنش قطعی نباشد، حیض بودنش ممتنع نباشد، این دوتا عباره آخرای دیگری است یا بگویید چیزی که حیض نبودنش قطعی نباشد یا بگویید حیض بودنش ممتنع نباشد، مرحوم شهید ثانی در مسالک هنگامی که به این قاعده می رسد، از عبارت ایشان استفاده می شود که ایشان می خواهد این را امکان عام قرار بدهد.

عبارت شهید ثانی

ثمّ إنّ الشَّهيدَ الثَّانِيَّ قَالَ بَأَنَّ الْمُرَادَ بِالْإِمْكَانِ مَعْنَاهُ الْعَامُ وَ هُوَ سَلْبُ الضَّرُورَةِ عَنِ الْجَانِبِ الْمَخَالِفِ الْحَكْمِ - یعنی حیض بودنش ممتنع نباشد، آنگاه برای حیض بودن مثال هایی را بیان می کند - فیدخل فيه ما تحقق كونه حیضاً لإجماع شرائطه و ارتفاع موانعه - كروءیه ما زاد على الثلاثة في زمن العادة الزائده عنها بصفه دم الحيض و انقطاعه عليها (عادت) - و ما احتمله: كروءيته بعد انقطاعه على العادة و مضى أقل الطهر، متقدماً عن العادة - سر هفت روز دید، ده روز قطع شد، دو مرتبه خون دید، این احتمالش است، این مثل اولی نیست، چون در اولی قسم می خورد که خون حیض است، دومی علی القاعده حیض است، فرق مثال اول با مثال دوم این است که اولی صد درصد حیض است، چون عادتش است، اما دومی سر عادتش است، ده روز پاک شد و دو مرتبه خون دید، به نظر من این متقدماً باید متأخراً باشد، من مسالک را دیدم، در آنجا متقدماً است نه متأخراً، ولی به نظر من باید متأخراً باشد، در عین حال ممکن است من اشتباه کنم، شما هم عبارت را ببینید. - فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ يَحْكُمُ بِكُونِهِ حَيْضاً لِإِمْكَانِهِ، بعداً مثال می زند که چهار تا حیض بودن شان محال است - و يتحقق عدم الإمكان بقصور السن عن تسع، و زیاده علی الخمسين و الستين، آقایان می گویند بعد پنجاه سال حیض نیست، ولی امروز ممکن است فتوا عوض بشود - و بسبق حیض محقق لم يتخلل بينهما أقل الطهر، أو نفاس كذلك، و كونها حاملاً على مذهب المصنّف - و غیر ذلك، (۱) مرحوم شهید ثانی این امکان را امکان عام گرفته، که گاهی یک طرف قطعی است، حیض بودن شان قطعی است، گاهی حیض نبودنش قطعی است.

ص: ۱۲

مرحوم آیه الله حکیم یک ایرادی بر ایشان گرفته، باید دقت کرد که آیا ایرادش وارد است یا نه؟

ایشان فرموده: جناب شهید ثانی، اگر حیض نبودن شان ممتنع نباشد، قطعاً حیض است، این که قاعده نشد، ما قاعده تبعیدی می خواهیم، آن گونه که شما می گوئید قاعده تبعیدی نیست، اگر حیض نبودنش قطعی و آفتابی نیست، قطعاً حیض است.

من از ایشان تعجب می کنم، چون شما در امکان عام می گوئید که امکان عام سلب ضرورت از یک طرف می کند، حیض نبودنش سلب ضرورت کردی، اما حیض نبودنش دو مثال داشت، امکان عام دو مثال داشت، یک طرف اگر سلب ضرورت کردیم از عدم، وجودش علی قسمین، یا امکان خاص بود، یا واجب الوجود. فرمایش آقای حکیم برای من مفهوم نیست، ایشان می فرماید اگر حیض نبودنش قطعی نیست، یعنی حیض نبودنش باطل نیست، آفتابی نیست، حتماً حیض است، و حال آنکه این گونه نیست. چطور؟ چون ممکن است استحاضه باشد، ممکن است دم قروح و جروح باشد.

و آورد علیه السید الحکیم بقوله: القضييه و إن كان صحيحه إلا أنها تكون حقيقه واقعيه لأن كل دم لا يكون سلب الحيض عنه ضرورياً فهو حيض واقعاً و لا يكون قضيه تبعديه ظاهريه كما هو المقصود (۱)

بنابراین، فرمایش شهید ثانی در این حد صحیح است، اما قاعده ناظر به امکان عام است، قاعده نه ناظر به امکان خاص است و نه ناظر به امکان عام.

ص: ۱۳

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده امکان

ما در جلسه گذشته به معنای امکان پرداختیم و گفتیم امکان چند معنا دارد:

۱: امکان خاص، امکان خاص این است که سلب ضرورت از دو طرف می کند.

۲: امکان عام، سلب ضرورت از طرف مخالف می کند، اگر گفتیم: «الإنسان ممکن» یعنی عدمش ضروری نیست، مثل شریک باری نیست.

۳: امکان وقوعی، امکان وقوعی این است که شیء بالذات امکان دارد، اما نسبت به امور جانبی ممکن است، ممکن باشد و ممکن است ممتنع باشد، در امکان وقوعی نظر به ذات شیء نیست، بلکه نظر به جوانب شیء است، مثلاً صدور قبیح از خداوند بالذات ممکن است، اما بالنسبه إلی عدله و حکمته ممکن نیست

۴: امکان قیاسی، هذا ممکن بالقیاس إلی الغير

۵: امکان احتمالی، امکان احتمالی مثل قول شیخ الرئيس که می گوید: «کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الإمكان مالم یذکر قائم البرهان» یعنی اگر یک چیز عجیبی را شنیدی، مادامی که دلیلی بر امکان یا عدم امکانش نداری رد نکن و قبول هم نکن، بگو ممکن است اینطور باشد.

مراد از امکان، کدام امکان است؟

الآن بحث ما در این است که این قاعده ای که علما فرموده اند: «کل ما أمکن أن یكون حیضاً فهو حیض» مراد کدام امکان است؟

مسئلاً امکان خاص مطرح نیست، چون امکان خاص مربوط به ماهیت شیء است و بحث ما در اینجا دم موجود است، حتی ممکن است بگوییم امکان بمعنی العام هم مطرح نیست، یعنی امکان عام، یعنی امکانی که سلب ضرورت از طرف مخالف می کند، هر چند شهید ثانی این احتمال را داده که از قبیل امکان عام باشد. چرا امکان عام نیست؟ چون این اصطلاح فلسفی است و ما نباید قواعد فقهی را با مسائل فلسفی مخلوط کنیم.

ص: ۱۴

نظر استاد سبحانی



به نظر ما یکی از این سه معناست، یا امکان وقوعی است یا امکان بالقیاس إلى الغير است یا امکان احتمالی است، اما آن دوتای اول بعید است.

حال که این مطلب دانسته شد، باید توجه داشت که فعلاً بحث ما در امکان وقوعی است، چون «شیء» ممکن است بالذات ممکن باشد، اما ممکن است به عموم جوانبی محال باشد، قدماً سابقاً می گفتند معراج پیغمبر روحانی است نه جسمانی. چون اگر جسمانی باشد خرق و التیام لازم می آید و آن محال است، در اینجا هم بگوییم: «کل ما أمکن أن یکون حیضاً» امکان وقوعی، یعنی نظر به جوانب، امکان وقوعی را دو جور می توانیم تفسیر کنیم:

۱؛ یکی اینکه بگوییم: «کل ما أمکن أن یکون حیضاً» دقت کردیم و بعد از دقت فهمیدیم که شرائط حیض موجود، و موانع هم مفقود است، قهراً يجب أن یکون حیضاً، شرائط موجود و موانع هم مفقود، منتها یک احتمالاتی هم در ذهن ما هست و آن اینکه شاید این دم، دم حیض نباشد، به این احتمالات توجه نمی شود. چرا؟ إذا کان الشرائط موجود، که شرع معین کرده، یعنی سه روز متوالی جریان داشته باشد، بیشتر از ده روز هم نباشد، علاوه بر اینها، بین حیضتین هم ده روز فاصله باشد، بالغ باشد، یائسه نباشد، بعد از آنکه دیدیم شرائط موجود است و موانع هم مفقود می باشد، آن وقت حکم حیضیتش و بگوییم: «أن هذا حیض» اگر امکان را این گونه معنا کردیم، قاعده امکان یک قاعده اجتهادیه می شود ولذا به درد شک نمی خورد، در جایی که ما هم شرائط را احراز کنیم و هم موانع را احراز کنیم نیست، یکون قاعده اجتهادیه، در موارد محدودی به درد می خورد. چرا شک می کنیم؟ شک ما بخاطر این است که شاید در رحم یک قرحه ای بوده و این خون مال آن قرحه باشد، این گونه شکوک داریم و الا- از نظر ضوابط محکوم به حیض است. چرا؟ چون هم شرائط موجود است و هم موانع مفقود است، پس چرا شک می کنیم؟ شک ما شک واقعی است، یعنی لعل در باطن یک قرحه ای بوده و این خون مال آن قرحه باشد و همچنین احتمالات دیگر، اگر امکان وقوعی را این گونه معنا کنیم، آنوقت این قاعده، قاعده اجتهادی می شود و به درد صورت شک نمی خورد.

۱: إذا رأت الدم في أيام العاده

یعنی شرائط موجود، و موانع هم مفقود است.

۲: إذا رأت قريباً منها

دو روز جلو انداخت، قاعده امکان.

۳: إذا استمرّ الدم بعد انقضاء أيام العاده و انقطعت قبل العشره أو عندها (أى عند العشره) اگر قاعده را چنین معنا کنیم، یک قاعده اجتهادی است که مواردش هم روشن است.

۴: إذا رأت الدّم في شهرى مرتين و بينهما طهر عشره أيام أو أكثر لكن اتصفت بصفات الحيض.

اما به شرط اینکه صفات حیض را هم داشته باشد.

۵: إذا رأت المبتدأ دماً بوصف الحيض فتستظهر (طلب ظهور حال می کند) و يحكم عليها بالحيض بعد مضي ثلاثة أيام.

و على هذا تكون القاعده وارده لبيان الحكم الواقعي و لا تكون حجه في صوره الشك التي هي المهم في مورد القاعده.

باید توجه داشت که ما یک دلیل اجتهادی داریم و یک اصول عملیه، قاعده اجتهادی در لسانش شک نیست، ولی در لسان اصول عملیه شک خوابیده است، این در لسانش شک نیست، یعنی هر کجا انسان شرعاً شرائط را احراز کرد و موانع شرعی را هم در میان نیست، فقط این آدم یک مشکل درونی دارد که نکند این خون، خون استحاضه باشد یا خون قرح و جرح باشد، باید به این لعل و شاید ها اعتنا نکند.

پس اگر قاعده را چنین معنا کنیم: إذا كانت الشرائط موجوده و الموانع مرتفعه حسب القواعد، طبق کتاب و سنت هم شرائط موجود است و هم موانع مفقود، می گوییم: «یحکم علیها بحیض»، اگر این را بگوییم، کاربری قاعده ضعیف می شود، فقط منحصر می شود به یک مواردی که در فقه خیلی روشن است.

اتفاقاً شهید ثانی در شرح لمعه، همین معنا را انتخاب کرده و گفته مراد از این امکان، امکان وقوعی است، به این معنا هم شرائط محرز است و هم موانع مفقود، یعنی عدم موانع هم محرز می باشد.

اشکال شیخ انصاری به شهید ثانی

شیخ انصاری می فرماید حال که موانع مفقود است و شرائط هم موجود می باشد، پس چرا شک می کنید؟ می گوید ما از رحم اطلاع نداریم، اینها ضوابط شرعی اند، اما از رحم اطلاع نداریم که در رحم چه غوغایی بر پاست، این خون از کجا ناشی شده است، فلذا شرع مقدس در این موارد این قاعده را آورده و گفته: إذا أحرزت الشرائط و أحرزت عدم الموانع، قاعده را اجرا کن و حکم به حیضیتش بکن.

عبارت شهید ثانی در شرح لمعه

و متى أمكن أى كون الدم حیضاً بحسب حال المرأة بأن تكون بالغه غیر یائسه و مدته بأن لا ينقص من الثلاثه و لا یزید علی عشره و دوامه كتوالی الثلاثه و وصفه كالغلیظ مع التمیز، و محله كالجوانب و نحو ذلك، حکم به. (۱)

اگر این باشد، این قاعده اجتهادی است، فقط در جایی است که فقیه در لسان دلیل هم شرائط را احراز کرده و هم عدم موانع را، ولی احتمال اختلافات در رحم را می دهد، می گوید به این اختلافات اعتنا نکن.

المعنى الثانى: اما معنای دوم که دیگران انتخاب می کنند و می گویند و آن اینکه فقط موانع شرعی نیست، یعنی می دانیم که موانع شرعی نیست، موانع شرعی این است که کمتر از نه سال باشد و بالاتر از پنجاه سال باشد، فقط موانع را احراز کنیم، یعنی آنکه شرع مقدس زنگ خطر را نواخته، موانع نیست، یعنی کمتر از نه سال نیست، بیشتر از پنجاه سال نیست، موانع درش نیست، اما شرائط را احراز نکردیم، احتمال می دهیم حیض باشد، اگر اینجور معنا کنیم، این تصویر اصلاً عملياً و به درد شک می خورد، بنا براین در خیلی از جاها مثال می زنند که فقیه شک می کند و به وسیله این قاعده رفع شک می کند، سواء كانت الشبهه حکمیه أو كانت الشبهه موضوعیه، همین مقدار که مانع نباشد، اما شرائط را احراز نکرده، احتمال می دهیم که توالی شرط باشد، اینجا توالی نیست، احتمال چیزهای دیگر می دهیم، شرائط را احراز نکردیم، اما می دانیم که مانع نیست، ولی احتمال می دهیم حیض باشد، بنا براین، «تصیر القاعده أصلاً عملياً» که به درد حالت شک می خورد، من مثالهایش را هم آورده ام، دوتایش مال شبهه حکمیه است، دوتای دیگرش مال شبهه حکمیه است.

ص: ۱۷

و علی هذا فالقاعده أصل عملی یرجع إلیه الشاک فی الشبهه الحکمیة و الموضوعیه کما فی الموارد التالیة.

أمّا الشبهه الحکمیة فکالأمثله التالیة:

۱: إذا شک فی شرطیه التوالی و خرج الدم غیر متوالیه.

احتمال می دهیم که پشت سر هم باشد، ولی پشت سر هم نیست، یعنی توالی نیست.

۲: إذا شک فی مانعیه الحمل و خرج الدم و کانت حامللاً مثلاً. این زن حامل است و احتمال می دهیم حمل مانع از حیض باشد، این شرط را احراز نکردیم، شرط کدام است؟ شرط این است که زن حامل نباشد، همین مقدار می دانیم موانع شرعی نیست، اما شرائط احراز نشده، احتمال می دهیم، همین که احتمال دادیم، حکم به حیضیتش می کنیم و می گوییم: «أنه حیض» به این معنا، قاعده مناسب است با امکان قیاس إلی غیر یا با امکان احتمال، بالقیاس إلی غیر، بگوییم این بالقیاس إلی الموانع احتمال حیض بودنش است، چون مانع مفقود است، یا بگوییم: «کل ما أمکن أن یکون حیضاً» مناسب است با امکان احتمالی، یعنی همین که احتمال بدهیم کافی است.

أمّ الشبهه الموضوعیه فکالأمثله التالیة:

۱: إذا خرج الدم وهی خنثی المشکل

ما احتمال می دهیم که یکی از شرائط حیض، خنثی نبودن است، و تثبت انوثته

۲: إذا خرج الدم و شک فی بلوغها تسع سنین.

شرط را احراز نکردیم.

۳: إذا خرج الدم و شک فی کونها یائساً.

۴: إذا رأّت الدم فی غیر أيام العاده مع تخلل العشر و کانت فاقده لصفات الحیض.

۵: إذا خرج الدم و لم يعلم استمراره ثلاثة أيام.

۶: إذا خرج الدم و هي حامل و شك في كون الحمل مانعاً.

اگر قاعده را مثل اول معنا کنیم، در این موارد کمیت شما لنگ است، قاعده به معنای اول این بود که هم شرائط را احراز کنیم و عمل به احتیاط کنیم و بگوییم حمل مانع است، عدم الحمل شرط است، توالی شرط است و هم عدم الموانع.

اگر مثل دومی معنا کنیم و بگوییم همین مقدار موانع قطعی در اینجا نیست، اما احتمال می دهیم که شرع مقدس یک شرائطی را شرط کرده است، توالی را گفته، خنثی نبودن را گفته، و همچنین متصل بودن را گفته، حتی در شبهات موضوعیه که آیا این یائسه است یا یائسه نیست، تسع است یا نیست، اگر مثل دوم معنا کنیم دست فقیه در کتاب حیض باز است، خیلی از جاهایی که زنها سؤال می کنند داخل در همین موارد است، یعنی همین مقداری که موانع نیست، بقیه را ولش کنید، فقط بگویید: «کل ما أمکن، أي احتمال کونه حیضاً» فوراً حکم به حیضتش بکن بگو این حیض است (قل إنّه حیض)

ما این قاعده دو جور معنا کردیم، ولی این دو تا معنای ما کافی نیست. چرا کافی نیست؟ چون باید ببینیم ادله کدام را می گوید، این دو قاعده تصویر ماست، یعنی ما دو جور تصویر کردیم، تصویر اول مال شهید ثانی است در شرح لمعه، شرائط را احراز کنیم عدم موانع را هم احراز کنیم، فقط یک ناراحتی فکری داریم که لعل در رحم مشکلاتی هست، که این خون، خون حیض نباشد، در این موارد، مواردی حجت است که حکم در آنجا روشن باشد، اما اگر مثل دوم معنا کنیم و بگوییم به این گستردگی هم نیست، همین مقدار که موانع شرعی نباشد سواء أكان الشبهه حکمیه أو موضوعیه، این قاعده حجت است، در اولی اصلاً در موارد شبهه حجت نیست. بلی، یک شبهه درونی ما داشتیم که تکوینی بود، لعل دم قرح و جرح بوده، اما از نظر کتاب و سنت هیچ شبهه ای نبود ولذا با صراحت حکم به حیضیتش کردیم، اما در اینجا این گونه نیست، بلکه موضوع سر تا پا همراه شبهه است، یا شبهه موضوعیه یا شبهه حکمیه، ما قاعده را دو تا کردیم، ولی باید ببینیم که روایات را کدام را ثابت می کنند، آیا روایات اولی را می گوید که در واقع دایره می شود ضیق و ضعیف که به درد شبهه نمی خورد، یا روایات و دلایل دومی را می گوید؟

پس بعد از آنکه فهمیدیم دو معنا دارد، مهم این است که ببینیم روایات کدام را می گوید؟

مرحوم آیه الله حکیم اینجا را خیلی پیچیده بحث کرده فلذا باید آن را روشن کرد، ولی مرحوم شیخ انصاری در کتاب طهارت مطلب را خیلی روشن تر بحث کرده، من هم طبق روش شیخ بحث کردم، خلاصه قاعده را دوتا کرده، علی الأول قاعده الاجتهادیه و علی الثانی اصل عملی، باید ببینیم که ادله کدام را ثابت می کند؟

اما اینکه مراد از امکان، کدام امکان است؟ یا امکان وقوعی است یا امکان بالقیاس، یعنی بالقیاس إلى الأدله، ممکن است امکان قیاس ادله باشد، ممکن است، امکان، امکان احتمالی باشد، یعنی همین که احتمال دادی، حکم به حیض بودنش کن و بگو «أنه حیض».

پس از پنج معنای امکان، امکان سه تا را انتخاب کردیم، امکان خاص از صحنه بیرون کردیم، امکان عام را از صحنه خارج ساختیم و گفتیم اصطلاحات فلسفی است، ولی سه امکان دیگر را گرفتیم و گفتیم یا امکان وقوعی است یا امکان بالقیاس إلى الكتاب و السنه، یا امکان احتمالی.

ولی مهم این است که قاعده را دو جور تفسیر کنیم، قاعده اجتهادیه و اصل عملی.

باید ادله را بخوانیم که ادله کدام را می گوید؟

الجهه الرابعه: دلیل القاعده

قبلا گفتیم که در این مسئله باید از جهاتی بحث کنیم، جهت اول تعریف دم حیض بود، جهت دوم نقل کلمات علما بود، جهت سوم تفسیر قاعده بود و گفته شد که قاعده را دو جور می شود تفسیر کرد.

ص: ۲۰

جهت چهارم در این است که ادله کدام یکی از این دو احتمال را تایید می کند، آیا قاعده دلیل اجتهادی أو أصل عملی.

دلیل اول می گوید: «الأصل فی دم النساء الحيضیه»، این دلیل را مرحوم حاج آقا رضای همدانی در کتاب طهارت خودش آورده، ایشان معنا دوم را انتخاب کرده، بر خلاف ما که معنای اول را انتخاب خواهیم کرد، ایشان معنای دوم را انتخاب کرده و می گوید معنای دوم متعین است، در حالت شك، یعنی شك در شرائط سواء أكانت الشبهه موضوعیه أو حكمیه، این قاعده حاکم است. چرا؟ للغلبه، علما غلبه را در فقه حجت می دانند، در یک کشوری به سر می برید که اکثر شان مسلمان هستند اگر در ذبیحه ای شك کنید، اصل حلیت است. در اینجا هم می فرماید غالباً زنان خون شان خون حیض است، خون استحاضه یکنوع بیماری و مرض است، اگر زنی بیمار نباشد، خون استحاضه هم نیست، همچنین خون های دیگر بنام قروح و جروح.

پس «الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب» اگر زنی خون دید که نمی دانیم یائسه است یا یائسه نیست، بالغه است یا بالغه نیست، متوالی است یا متوالی نیست؟ در مقام شك، عمل می کنیم به این غلبه.

يقال: إنَّ الأصل فی دم النساء كونها حیضاً لأنها الغالب فيها، و المخلوق فيهنَّ للحكمه أعنى تغذى الجنين على الدم.

ولا يخفى أنه ممنوع صغرى و كبرى، أما الصغرى فالأنَّ دم الاستحاضه ليس بأقل من دم الحيض، فكيف يحكم بأنه حیض مضافاً إلى دماء أخرى كدم القرحة و الجرح و البكارهريال فالمجموع من حيث المجموع لا يقل عن الحيض.

گاهی از اوقات خون از ده روز تجاوز می کند، گاهی بین الحیضتین عشره فاصله نیست، یعنی دم استحاضه قلیل و کم نیست، البته دم استحاضه یکنوع ناراحتی در رحم است، اما کمتر از دم حیض نیست، علاوه بر این، دم قروح و جروح هم هست، خلاصه تنها خون حیض نیست.

ثانیاً کبر اشکال دارد، چون ظن حجت نیست و خود شما هم فرمودید که: اصل در ظنون عدم حجیت است، غایه ما فی الباب جنابعالی ظن دارید که این دم حیض است، اما اینکه این ظن حجت است دلیل می خواهد.

بلی، در ذبیحه دلیل داریم که امام می فرماید در هر کجا که غلبه با مسلمانان باشد، ذبیحه مشکوک حلال است.

مرحوم همدانی در این بحث خیلی اصرار دارد که این قاعده را احیا کند، یعنی به معنای دوم که اصل عملی باشد.

### قاعده امکان قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده امکان

فکر می کنم بین دوتا تفسیر کاملاً فرق گذاشتیم، طبق تفسیر اول، قاعده یک قاعده اجتهادیه می شود، اما طبق تفسیر دوم، قاعده می شود اصل عملی، مهم این است که برای انسان فرق بین این دوتا تفسیر روشن بشود، فرقی این است که اولی دایره را مضیق می گیرد و می گوید اگر تمام شرایط شرعی احراز شد و همچنین عدم موانع احراز شد، ما در این صورت به حیضیتش حکم می کنیم.

اشکال

، ممکن است کسی اشکال کنید و بگویید حال که شرایط احراز شده و موانع هم موجود نیست، چه نیازی به قاعده داریم؟

ص: ۲۲

جواب

در جواب می گوئیم گاهی برای انسان یک شکوکی پیدا می شود فلذا احتمال می دهد که نکند این دم قروح و جروح باشد نه دم حیض. یعنی احتمال می دهیم یک اختلالاتی در رحم باشد، نباید به این احتمالات اعتنا کرد.

بنابراین، در موارد شک به درد نمی خورد، مثلاً شک داریم که آیا این دختر نه سال دارد یا نه؟ یا این زنه یائسه است یا نه؟

یا شبهه حکمیه است، مثلاً شک می کنیم که توالی شرط است یا نیست، حامل بودن مانع است یا مانع نیست؟ این به درد نمی خورد، این فقط در جایی به درد می خورد که همه موانع و شرایط محرز است، یعنی شرایط و موانعی که شرع گفته، غایه ما



فی الباب ما یک نگرانی داریم که نکنند این خون مربوط به دم قروح و جروح و اختلالات رحم باشد، به درد شک نمی خورد، باید تمام شرائط و موانع محرز بشود.

تفسیر دوم می گوید: این درجایی است که شما احراز کنید که موانع نیست، قطعاً یک موانعی هست، آن این است که فاصله شان نباید کمتر از ده روز باشد، موانع قطعی است، اگر موانع قطعی نبود، در صورت شک این قاعده برای ما حجت است خواه شبهه حکمیه باشد، فرض این است که آیا توالی شرط است یا شرط نیست؟ می گوئیم شرط نیست، آیا حامل بودن مانع است یا مانع نیست؟ می گوئیم مانع نیست.

یا در شبهات موضوعیه، مثلاً شک کنیم که این زن یائسه است یا یائسه نیست؟ آیا این دختر به سن نه سالگی رسیده یا نرسیده؟ در تمام موارد شکوک، می گوئیم حکم به حیضیت بکنید، فقط یکدانه شرط است و آن اینکه موانع قطعی نباشد، در تمام صورت شک، اعم از حکمی و موضوعی، حکم به حیضیت می کنیم، بیشتر متأخرین معنای دوم را انتخاب کرده اند، ولی از نظر ما معنای اول مراد است.

متأخرین که معنای دوم را انتخاب کرده اند و می خواهند با این قاعده، خیلی از شکوک را حل کنند، هم شکوک حکمی که توالی شرط است یا نه، حمل مانع است یا نه، این دختر آیا نه ساله است یا نه، این زن یائسه است یا نه و هکذا مثالهایی که در جلسه گذشته بیان کردیم، در تمام اینها می گویند حکم به حیض می کنیم مگر این قطعاً بدانیم حیض نیست، مثل اینکه فاصله بین شان کمتر از ده روز باشد یا اقل الحیض باید ثلاثه باشد.

۱؛ غلبه

اولین دلیل شان غلبه است، قهرمان این قاعده مرحوم محقق همدانی است در کتاب مصباح الفقیه، اول تمسک کرده به غلبه، غلبه را در جلسه گذشته خواندیم و گفتیم غلبه هم صغراً اشکال دارد و هم کبراً اشکال دارد، از نظر صغراً اشکال دارد، چون معلوم نیست که حیض بیشتر از دیگر دماء باشد، زیرا ما علاوه بر دم حیض، دماء دیگر نیز داریم، مانند: استحاضه، دم قروح و دم جروح و دم بکارت، معلوم نیست که اگر مجموع را حساب بکنیم، حیض غالب باشد.

عمده اشکال بر کبراست، شرع مقدس که برای حیض شرائط و موانعی را معین کرده است، تا شما اینها را احراز نکنی، نمی توانی حکم به حیضیت بکنی و بگویی: «أنه حیض»، شرع مقدس ما را یله و رهان رده که از پیش خود بگوییم حیض است، بلکه شروطی را گفته، موانعی را گفته، بلکه باید احراز کنیم که شروطش هست و موانعش هم نیست، و الا با شک در اینکه توالی شرط است یا شرط نیست؟ حمل مانع است یا مانع نیست؟ آیا این دختر نه ساله است یا نه؟ یا این زن یائسه است یا نه؟ با شک در اینها غلبه معنا ندارد.

بنابراین، بر غلبه هم از جهت صغرا اشکال کردیم و هم از جهت کبرا، اشکال ما از نظر کبری این بود که شرع مقدس ما را یله و رها نکرده، قواعدی را گفته، تا قواعد را احراز نکنیم، نمی توانیم.

۲؛ عرف

دلیل دوم عرف است، قهرمان این قاعده شیخ انصاری است، ایشان می فرماید سیره بر این جاری است که هر موقع زنانی خون می بینند، حمل بر حیض می کنند مگر اینکه دلیلی بیاید و ثابت کند که این دم، دم حیض نیست، می فرماید سیره بر این جاری است، یعنی از زمان پیغمبر تا زمان ما، زنان ما چنین هستند، یعنی به مجرد اینکه خونی را ببینند، حکم به حیض می کنند و می گویند این حیض است، مگر دلیل قاطع بر عدم حیض بودن باشد.

یلاحظ علیه

اشکالی که بر دلیل شیخ انصاری داریم این است که: جناب شیخ! خود شما به ما فرمودید که: «العرف مرجع فی المفاهیم لا فی المصادیق» یعنی عرف در مفاهیم مرجع است نه در مصادیق، یعنی مفهوم را باید از عرف گرفت، حطب چیست، رماد چیه، وطن چیه، اما در مصادیق مرجع عرف نیست، بلکه هر کس باید در آنجا نظر بدهد.

ثانیاً؛ فرض کنیم بر اینکه عرف هم در مصادیق مرجع شد، این در جایی است که ما قیود و حدودی از شرع نداشته باشیم، وقتی ما حدود و قیودی از شرع داشته باشیم، چطور سراغ عرف برویم، زن می گوید این حیض است و حال آنکه فقیه می بیند که قاعده حیض بر این تطبیق نمی کند، چرا؟ چون شک در توالی است، دختره آمده و می گوید من یک روز در میان خون می بینم، او (دختر) می گوید این حیض است، ولی مجتهد از نظر فقهی احتمال می دهد که توالی شرط باشد، دختر می گوید من احتمال می دهم نه سالم کامل باشد، حمل بر حیض می کند، من در شک در موضوع چطور بگویم که این حیض است؟!!

ص: ۲۵

بنابراین، بر دلیل شیخ دو اشکال وارد است: اولاً- عرف فقط در مفاهیم مرجع است نه در مصادیق، ثانیاً اگر در مصادیق هم مراجعه کنیم، جایی است که شرع مقدس حد و حدودی را تعیین نکرده باشد، اما در جایی که شارع مقدس حد و حدودی را در نظر گرفته و یک قواعدی را گفته و من شبهه حکمیه دارم ولو دختره می گوید این حیض است، اما از نظر شبهه حکمیه توالی نیست، حامل است، پس چطور بگوییم که این حیض است!؟

### ۳؛ اجماع

دلیل سوم که اقامه شده عبارت است از: اجماع. ولی باید توجه داشت که اگر احياناً اجماعی که در این مسئله باشد، این اجماع مدرکی است، مدرکش روایت است و اجماع مدرکی به درد نمی خورد. پس بهتر این است که دامن خود را از این ادله ثلاثه (غلبه، عرف و اجماع) خالی کنیم و سراغ روایات برویم و بینیم که آیا از روایات یک چنین مطلبی استفاده می شود؟ همین مقداری که دلیل قاطع بر عدم حیض نباشد، حکم به حیضیتش بکنید خواه شبهه شما شبهه حکمیه باشد و خواه شبهه شما موضوعیه باشد، آیا از روایات یک چنین چیزی استفاده می شود یا نه؟ بهترین دلیل همین روایات است، فلذا باید دقت کرد که آیا از روایات قول اول استفاده می شود یا قول دوم؟ این روایات بهترین مدرک این قاعده است، در اینجا دو نظر است، یکی قاعده احتیادیه، جایی که تمام سد ثغور بشود، یعنی هم شروط احراز بشود و هم موانع، و فقط دل چرکی انسان از نظر اختلافات رحم باشد، آیا آنجا را می گوید؟ یا هر جایی که دلیل قاطع بر عدم حیض نداریم، بگو حیض است؟ واقعاً از شیخ این حرف بعید است که در اولی فرمود به عرف مراجعه کنید، خب! زنان اگر مرجع هم باشند در موضوعات مرجع هستند نه در احکام، شبهه فقیه، شبهه حکمیه است که توالی شرط است، حمل مانع است یا نه؟ آیا این صحیح است که اینها را از زنها بپرسیم، این خیلی بعید است، اگر هم قبول کنیم که مرجع اند در موضوعات مرجع هستند نه در احکام، و حال آنکه شبهه ما شبهه حکمیه است.

روایات ما در باره حبلی است، باید بینیم که از این روایات قاعده دوم استفاده می شود یا نه؟ قاعده اول که اصلاً دلیل نمی خواهد، یعنی تفسیر اول دلیل نمی خواهد. چرا؟ چون «قضایا قیاساتها معها» مقتضی موجود و مانع هم مفقود است، عمده قاعده به معنای دوم دلیل می خواهد.

روایت عبد الله بن سنان

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ أَبِي دَاوُدَ جَمِيعاً عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ وَ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْحُبْلَى تَرَى الدَّمَ أَ تَتْرُكُ الصَّلَاةَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ إِنَّ الْحُبْلَى رُبَّمَا قَذَفَتْ بِالدَّمِ. (۱)

تمسک به «ربما» می کند، ببینید حضرت به احتمال تکیه کرده، بلی! گاهی از اوقات زن آبستن هم خون می بیند، چون خون غذای کودک است، گاهی کودک معده اش کوچک است، وقتی از طریق ناف غذا می خورد، گاهی اضافه می آید، غذای اضافه را رحم دفع می کند، می گویند حضرت به «ربما» تکیه کرده است، معلوم می شود هر کجا کلمه «ربما» شد، ما می گوئیم حیض است خواه شبهه، شبهه حکمی باشد یا شبهه، شبهه موضوعیه باشد.

مرسله حریز

وَ يَأْسِرِيَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزِ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْحُبْلَى تَرَى الدَّمَ قَالَ تَدْعُ الصَّلَاةَ فَإِنَّهُ رُبَّمَا بَقِيَ فِي الرَّحِمِ الدَّمُ وَ لَمْ يَخْرُجْ وَ تِلْكَ الْهَرَاقَةُ (۲).

ص: ۲۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۰، من أبواب الحيض، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۲، من أبواب الحيض، ح ۹.

کلمه «هراقه» به معنای ریختن است، می گویند باز در این حدیث حضرت به «ربما» تکیه کرده است، این نشان می دهد که صرف احتمال در حکم به حیض بودن کافی است.

روایت ابی بصیر

وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْحُبْلَى تَرَى الدَّمَ قَالَ نَعَمْ إِنَّهُ رَبَّمَا قَدَفَتِ الْمَرْأَةُ الدَّمَ وَ هِيَ حُبْلَى» (۱)

صحيحه سليمان بن خالد

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع «جُعِلَتْ فِدَاكَ الْحُبْلَى رَبَّمَا طَمِثَتْ قَالَ نَعَمْ وَ ذَلِكَ أَنْ الْوَلَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ غَدَاؤُهُ الدَّمَ فَرَبَّمَا كَثُرَ فَفَضَلَ عَنْهُ فَإِذَا فَضَلَ دَفَقَتْهُ فَإِذَا دَفَقَتْهُ حَرَمَتْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ» (۲)

وجه الدلالة أَنَّ الإماماً عليه السلام أمرها بترك الصلاة بمجرد الاحتمال الذي يساوق الإمكان.

این معنایش همان است که: «کَلَّ مَا أَمَكُنْ أَنْ يَكُونَ حَيْضًا فَهُوَ حَيْضٌ».

نکته: ما در فقه یک جمله ای داشتیم و آن این بود: همانطور که آیات ما شأن نزول دارند، روایات ما هم شأن صدور دارند، این روایات چرا صادر شده؟ چون مسأله در میان اهل سنت مطرح بوده، ابوحنیفه به ضرس قاطع گفته حبلی اصلاً حیض نمی بیند، شافعی هم در قدیم خودش گفته: «تحیض» یعنی حبلی حیض می بیند، اما در رأی جدید خودش گفته حیض نمی بیند (لا تحیض)، روایات ما در رد این مسأله است، نمی خواهد قاعده سازی کند، فرق است بین این که روایات قاعده سازی کند، قاعده بسازد، یا اینکه هدفش قاعده سازی نباشد، بلکه می خواهد رد قول این آقا کند، اینکه او می گوید نمی شود، حضرت در جواب او می فرماید می شود، چرا؟ توجیه می کند و می فرماید گاهی خون در رحم می ماند، یعنی بچه کاملاً آن را از طریق ناف نمی خورد، رحم ناچار است که آن را پس بدهد و از خودش دفع کند، روایات در مقام قاعده سازی نیست، بلکه در مقام رد اندیشه ابی حنیفه است.

ص: ۲۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۲، من أبواب الحیض، ح ۱۰.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۴، من أبواب الحیض، ح ۱۴.

يلاحظ على الاستدلال: أن الروايات بصدد رد ما عليه أبي حنيفة و أمثاله؛

قال الشيخ في الخلاف: الحامل عندنا تحيض قبل أن يستبين حملها فإذا استبان فلا حيض، و قال الشافعي في الجديد: إنَّها تحيض، و لم يفصل. و قال في القديم: لا تحيض، و لم يفصل، و به قال أبو حنيفة. (١)

فالإمام (ع) بصدد رد قول من ينفي اجتماع الحيض مع الحمل، و يصحح الاجتماع بالتعليل الواردة في الروايات من قوله (ع): «إِنَّ الْجُبْلِيَّ رُبَّمَا قَدَفَتْ بِالْدَّمِ» و من قوله (ع): «فَإِنَّهُ رُبَّمَا بَقِيَ فِي الرَّحِمِ الدَّمُ وَ لَمْ يَخْرُجْ وَ تِلْكَ الْهَرَاقَةُ» و نظير ذلك.

فأين هذه التعليلات من تأسيس قاعده باسم (قاعده الإمكان) و أنه كلما لم يمتنع الحيض فهو حيض، ففتوى أبي حنيفة و أمثاله قرينه على المراد بالتعليلات رد هذه الظنون والافكار لا تأسيس قاعده باسم قاعده الإمكان.

و الذي يدل على ما ذكرنا أن الإمام (ع) أمر بالاختبار في مورد الجبلي، في الروايات التاليه:

چند روایت داریم که حضرت می فرماید امتحان و اختبار کنید، اگر واقعاً صرف امکان کافی است، پس چطور حضرت می فرماید: اختبار و امتحان بکنید. به بیان دیگر اگر قاعده امکان، قاعده معتبری است، پس نیازی به اختبار و امتحان است؟ این نشان می دهد که حضرت در مقام بیان آن قاعده نیست.

روایت اسحاق بن عمار

وَ عَنْهُ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ أَبِي الْمَعْرَاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَرْأَةِ الْجُبْلِيَّةِ تَرَى الدَّمَ الْيَوْمَ وَ الْيَوْمِينَ قَالَ إِنْ كَانَ دَمًا عَيْبًا فَلَا تُصَلِّي ذَيْنِكَ الْيَوْمِينَ وَإِنْ كَانَ صُفْرَةً فَلْتَعْتَسِلْ عِنْدَ كُلِّ صَلَاتَيْنِ.» (٢)

ص: ٢٩

١- الخلاف، شيخ طوسی، ج ١، ص ٢٣٩، المسأله ٢٠٥.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٢، ص ٣٣١، من أبواب الحيض، ح ٦.

حضرت فرماید امتحان کنید از نظر صفات و ببینید که کدام صفات را دارد، قاعده امکان را اگر بپذیریم، حاکم بر صفات است فلذا بر صفات مراجعه نمی کنیم، ولی حضرت در اینجا به صفات مراجعه می کند و می فرماید عیطش حیض است و غیر عیطش استصحابه، اگر قاعده امکان باشد، حضرت حاکم را رها کرده و سراغ محکوم رفته، در جلسه گذشته عرض کردم که اگر قاعده امکان باشد، استصحاب عدم حیض زمین می خورد، تمیز بهم می خورد.

خلاصه اگر قاعده امکان قد علم کند، دو چیز را باید از صحنه بیرون کرد، یکی استصحاب کونه حائضاً، دیگری الرجوع إلى الصفات، در اینجا نباید به صفات مراجعه کند، بلکه باید به قاعده امکان مراجعه کرد و حال آنکه در این حدیث می بینیم که حضرت به صفات مراجعه کرده نه به قاعده امکان.

روایت محمد بن مسلم

وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْحُبْلَى قَدْ اسْتَبَانَ حَبْلَهَا تَرَى مَا تَرَى الْحَائِضُ مِنَ الدَّمِ قَالَ تِلْكَ الْهَرَاقَةُ مِنَ الدَّمِ إِنْ كَانَ دَمًا أَحْمَرَ كَثِيرًا فَلَا تُصَلِّي وَ إِنْ كَانَ قَلِيلًا أَصْفَرَ فَلَيْسَ عَلَيْهَا إِلَّا الْوُضُوءُ» (۱)

اگر قاعده امکان باشد، پس چرا حضرت به صفات مراجعه می کند؟

فإنَّ الإرجاع إلى التمييز بالصفات في مورد الحبلى، أفضل دليل على بطلان قاعده الإمكان، و إلا فمع حجيتها، لا حاجة إلى التمييز بها و لا حاجة إلى الاستصحاب، یعنی به کدام از این دو تا حاجت نیست.

ص: ۳۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۴، من أبواب الحيض، ح ۱۶.



وَعَنْهُ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجُبَلِيِّ قَدِمَ اشْرَيْبَانَ ذَلِكَ مِنْهَا تَرَى كَمَا تَرَى الْحَائِضُ مِنَ الدَّمِ - قَالَ تِلْكَ الْهَرَاقَةُ «۵» إِنْ كَانَ دَمًا كَثِيرًا فَلَا تُصَلِّينَ وَإِنْ كَانَ قَلِيلًا فَلْتَعْتَسِلْ عِنْدَ كُلِّ صَلَاتَيْنِ.» (۱)

بینید که حضرات در اینجا به صفات مراجعه می کنند نه به قاعده امکان.

تری آنه (ع) جعل الكثرة دليلاً على كونه حيضاً و القلة دليلاً على كونه استحاضه، فالتمسك بالتمييز مع وجود الموضوع لقاعده الإمكان دليل على عدم صحتها.

### قاعده امکان قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده امکان

همان گونه که بیان گردید، در معنای این قاعده دو احتمال وجود دارد، یکی اینکه این قاعده، قاعده اجتهادی باشد، یعنی ناظر به مورد شک نیست.

بلی، در جایی که شرایط احراز شد، عدم موانع هم احراز شد، حکم به حیضیت می شود (یحکم بأنه حیض).

پرسش

آنگاه در اینجا سؤالی را مطرح کردیم و گفتیم اگر واقعاً شرایط جمع است و موانع هم مفقود می باشد، پس چه نیازی به این قاعده داریم؟

پاسخ

در جواب گفتیم درست است که هم شرایط محرز است و هم عدم موانع محرز می باشد، اما انسان یکنوع نگرانی در باطن دارد که نکند این دم، دم قروح و جروح باشد یا اختلالاتی در رحم به وجود آمده است، فلذا بخاطر رفع این نوع نگرانی ها می گوئیم: «ما أمکن أن یكون حیضاً فهو حیض»، رفع یکنوع نگرانیهایی است که هیچکس نمی تواند این نگرانی ها را رفع کند مگر خالق یکتا که «وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» (۲) برای رفع یک سلسله نگرانی هایی بود که برای زن پیش می آید و الا شرایط موجود و موانع هم مفقود است، نگرانی هایی است، این رفع نگرانی می کند. بنابراین، در این موارد هفتگانه یا هشتگانه به درد نمی خورد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۱، من أبواب الحيض، ح ۴.

۲- لقمان/سوره ۳۱، آیه ۳۴.

معنای دوم این است که این ناظر به قاعده اجتهادی نیست، بلکه اصل عملی است، هر کجا که شما شك کردید که آیا این حیض است یا نه؟ همین مقدار که موانع شرعی نباشد- مثلاً از سه روز کمتر و از ده روز بیشتر نباشد- حکم به حیض بودن کنید.

ما عرض کردیم اگر بخواهیم یکی از این دو معنا را تثبیت کنیم، باید به روایات مراجعه کنیم، پنج نوع روایت در اینجا وجود دارد، نوع اول را در جلسه گذشته خواندیم، زنی در حال حمل خون می بیند، حضرت در اینجا می فرماید: «إِنَّ الْحُبْلَى رُبَّمَا قَدَفَتْ بِالْدَمِّ» (۱)

به کلمه «رُبَّمَا» تمسک کرده است.

ما در جواب گفتیم که این در رد ابوحنیفه و یا رد شافعی است در قول دوم که حامل حیض نمی بیند، حضرت در مقام رد آنهاست و می فرماید حامل گاهی حیض می بیند. کی؟ موقعی که خون بیش از غذایی کودک باشد، این در مقام تخصیص قاعده در مقام شك نیست.

طائفه دوم از روایات

طائفه دوم روایاتی است که صائمه هر موقع خون دید، روزه اش را بشکند، حتی اگر یکساعت به غروب هم مانده خون دید، باید روزه خود را بشکند، می گویند حضرت در اینجا با احتمال مسأله را تمام کرده است. از این رو لازم است که ما روایات را بخوانیم تا معلوم شود که آیا واقعاً دلیل اینها درست است یا اینکه روایات ناظر به یک مطلب دیگری است، مثل روایات پیشین که ناظر به این بود که قول ابوحنیفه را رد کند، باید ببینیم که این روایات می گویند؟

ص: ۳۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۳۳۰، من أبواب الحيض، ح ۱، ط آل البيت.

١؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَيْفُوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ امْرَأَةٍ طَمِثَتْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ - قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ قَالَ تُفْطِرُ حِينَ تَطْمِثُ» (١)

روایت علی بن عقبه

٢؛ وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «فِي امْرَأَةٍ حَاضَتْ فِي رَمَضَانَ - حَتَّى إِذَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ رَأَتْ الطُّهْرَ قَالَ تُفْطِرُ ذَلِكَ الْيَوْمَ كُلَّهُ تَأْكُلُ وَ تَشْرَبُ ثُمَّ تَقْضِيهِ وَ عَنِ امْرَأَةٍ أَصْبَحَتْ فِي رَمَضَانَ طَاهِرًا حَتَّى إِذَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ رَأَتْ الْحَيْضَ قَالَ تُفْطِرُ ذَلِكَ الْيَوْمَ كُلَّهُ» (٢)

روایت منصور بن حازم

٣؛ وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حِازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «أَيُّ سَاعَةٍ رَأَتْ الْمَرْأَةُ الدَّمَ فَهِيَ تُفْطِرُ الصَّائِمَةَ إِذَا طَمِثَتْ وَ إِذَا رَأَتْ الطُّهْرَ فِي سَاعَةٍ مِنَ النَّهَارِ قَضَتْ صِيَامَهُ الْيَوْمَ وَ اللَّيْلَ مِثْلَ ذَلِكَ» (٣)

كيفية الاستدلال هو أنّ الإمام (ع) أمر بالإفطار بمجرد رويته الدم، مع أنّ كون الخارج دم الحيض أمر محتمل.

ص: ٣٣

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ٢، ص ٣٦٦، ب ٥٠، من ابواب الحيض، ح ١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ٢، ص ٣٦٧، ب ٥٠، من ابواب الحيض، ح ٦، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، ج ٢، ص ٣٦٦، ب ٥٠، من ابواب الحيض، ح ٣.

با اینکه حیض بودن محتمل است، حضرت می فرماید همین که خون را دید، روزه اش را بشکند و حال آنکه ممکن است این دم، دم حیض نباشد.

انصافاً استدلال خیلی بی پایه است، باید دقت کرد که سائل و امام (ع) هر دو قبول کرده اند که این دم، دم حیض است، سوال از چیز دیگری است، سوال این است که آیا اگر این خون را در وسط نهار دید، می تواند روزه اش را بشکند، سوال از حیثیت است یا اگر یکساعت به غروب پاک شده، می تواند این را طهر حساب بکند یا نمی تواند؟ خلاصه اینکه سوال ها جنبه جانبی و حیثی دارد و الا- در اینکه هر دو طرف قبول دارند که این دم، دم حیض است، جای بحث نیست، سوال از چیز دیگر است و آن اینکه اگر خون را در اول آفتاب دید یا در وسط نهار دید یا یکساعت به غروب مانده دید و پاک شد، آیا همه اینها سبب می شود که روزه را بشکند؟ حضرت می فرماید یک جزئی از نهار اگر حائض باشد، باید روزه را بشکند. چرا؟ چون روزه یک امر واحد است، اگر یک جزء حیض شد، بقیه محکوم به صوم نیست. مصب و جریان روایات ناظر به احتمال نیست، بلکه ناظر به آن شبهاتی است که در ذهن سائل بوده است.

يلاحظ على الاستدلال: اولاً؛ أنّ الظاهر تسليم السائل و المجيب أنّ الخارج دم حيض، لا أنّه دم محتمل، و ليست الروايات في مقام جعل الحيضيه للمحتمل أنّه حيض.

ثانياً؛ أنّ الروایات بصدد بیان مفطریه الدّم مطلقاً فی مقابل من زعم أنّ خروج الدم بعد الزوال لیس بمفطر، و من درس روایات الباب یظهر ذلك له بوضوح.

یعنی روایات ناظر به رفع شبهاتی است که در ذهن سائل بوده است، مثلاً- کسی می گوید اگر یکساعت به غروب این زن حائض شد، چرا روزه اش را بشکند و حال آنکه شانزده ساعت روزه گرفته؟ حضرت در مقام رد این افکار است که أنّ الصوم واجب واحد، در یک جزئش اگر حیض شد، کافی است که روزه اش را بشکند.

طائفه سوم از روایات

عرض کردیم که با پنج طائفه از روایات استدلال کرده اند، طائفه اولی در باره حامل بود، طائفه دوم راجع به این بود که صائم هر موقع خون دید، محکوم به حیض است هر چند ده دقیقه به غروب مانده باشد. طائفه سوم در باره این است که اگر زنی یک روز یا دو روز قبل از ایام عادت خون دید، حضرت می فرماید حیض است، مثلاً عادتش دهم ماه است، اما هشتم ماه خون دید، حضرت می فرماید این دم، دم حیض است. باز سائل روی این تکیه می کند که حضرت به وجود احتمال، چون دو روز قبل از عادت فلذا حیض بودنش قطعی نیست، حضرت می فرماید: آنّه حائض. کأنّه به مجرد احتمال اینها می گویند حائض است.

الطائفة الثالثة: الأمر بالتحیض قبل وقت العاده

روایت سماعه

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَهْرِيَّارَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ زُرْعَةَ عَنِ سَمَاعَةَ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَرَى الدَّمَ قَبْلَ وَقْتِ حَيْضَتِهَا فَقَالَ إِذَا رَأَتْ الدَّمَ قَبْلَ وَقْتِ حَيْضَتِهَا فَلْتَدْعِ الصَّلَاةَ فَإِنَّهُ رُبَّمَا تَعَجَّلَ بِهَا الْوَقْتُ فَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ أَيَّامِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ فِيهِنَّ فَلْتَرَبِّصْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ بَعِيدٍ مَا تَمَضَى أَيَّامُهَا فَإِذَا تَرَبَّصْتَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَمْ يَنْقَطِعِ الدَّمُ عَنْهَا فَلْتَصْنَعْ كَمَا تَصْنَعُ الْمُسْتَحَاضَةُ» (۱)

ص: ۳۵

به این روایت می گویند مضمهره و حال آنکه مضمهره نیست، چون جناب سماعه کتابی دارد و در اول کتاب خودش اسم امام (ع) را برده و گفته عن الكاظم (ع) بعداً می گوید: سألته، همه این ضمائیر بر می گرد به آن امامی که در اول کتاب اسمش آورده، و الا سماعه نمی رود از ابو حنیفه و امثال مسأله سوال کند.

فقد اکتفی الإمام (ع) فی الاستدلال علی کون الدم، دم الحیض بالاحتمال و أنه ربما یتقدم.

یلاحظ علیه: ظاهراً هم امام (ع) و هم سائل هر دو قبول دارند که این دم، دم حیض است، سوال این است که اگر جلوتر هم بیرون آمد، حکم حیض را دارد یا نه؟ در اینکه خون، خون حیض است بحث نیست، اشکال این است که این زن قبل از فرا رسیدن عادت خون دیده، آیا در اینجا می توانیم احکام حیض را بار کنیم یا نه؟ سوال جنبه جانبی دارد ولذا امام (ع) می فرماید، گاهی جلوتر می آید و گاهی دیر تر، هیچ زنی در دنیا نیست که از نظر عادت، روز و ساعتش تغییر نکند بلکه گاهی روزش و ساعتش فرق می کند.

یلاحظ علیه: أن السائل و المجیب قد تسالما أن الدم الخارج قبل الوقت العاده دم حیض و لكن السائل تعجب من تقدمه علی وقت، فصار الإمام بصدد دفع تعجبه، بأنه ربما یتقدم الدم فلا یضّر بالتحیض، و این هذا من جعل الاحتمال دلیلاً علی الحیض علی وجه الإطلاق.

آنکس که قاعده امکان را دارد، می گوید مجرد اینکه احتمال حیض شد، موانع قطعی حیض نباشد، این دم، دم حیض است، روایات ناظر به این نیست.

شاید این طائفه چهارم بهترین دلیل برای این قائل باشد.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَيْفِ بْنِ فُؤَادٍ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ امْرَأَةٍ ذَهَبَ طَمَثُهَا سِنِينَ ثُمَّ عَادَ إِلَيْهَا شَيْءٌ قَالَ تَتْرُكُ الصَّلَاةَ حَتَّى تَطْهَرَ» (۱)

زنی چهل سالش است، اما خون نمی بیند، تا چهل و پنج سالگی خون ندید، دو مرتبه بر گشت، زنی بود حیض می دید، در وسط چند سالی را خون ندید و اصلاً حیضی ندید، دو مرتبه بر گشت.

و الشاعِدُ فِي قَوْلِهِ: «ثُمَّ عَادَ إِلَيْهَا شَيْءٌ» طَرَفٌ چَينِ مَعْنَا مِي كُنْد: أَي مَحْتَمَلٌ كَوْنُهُ حِيضًا، وَ حَالٌ أَنَّهُ مَعْنَايَ جَمَلُهُ ائِن نِيَسْتِ «ثُمَّ عَادَ إِلَيْهَا شَيْءٌ» نَمِي گُوِيْدُ يَحْتَمَلُ حِيضًا، بَلَكُهُ مِي گُوِيْدُ هَمَانُ كِه قَبْلًا بُوْد، خَشْكِيْدُهُ بُوْد، دُو بَارَه بَر گِشْت، شَيْءٌ مَن اَلْدَمِ، هَمَانُ سَابِقِ اَسْت نِه اَيْنَكِه يَكُ دَمٌ مَحْتَمَلٌ اَمْد

يَلَاحِظُ عَلَيْهِ: أَنَّ الظَّاهِرَ مَن قَوْلِهِ: «ثُمَّ عَادَ إِلَيْهَا شَيْءٌ» هُوَ عَوْدُ الدَّمِ ذَهَبَ فَالْعَائِدُ كَانُ دَمِ الحِيضِ قَطْعًا لَا دَمًا مَحْتَمَلًا.

الطائفة الخامسة: الاكتفاء بالصفرة في أيامها

آخرین طائفه این است که آقایان می گویند اگر زن در ایام عادت، خونش زرد شد، این خون، محکوم به حیض است، مثلاً به نظر می رسد خون استحاضه باشد، آقایان می گویند در ایام عادت هر چند صفره و زرد باشد، این خون حیض است.

ص: ۳۷

جواب این هم روشن است، چه بود؟ عرض کردیم روایت داریم که: «أَنَّ الدَّمَّ سِوَاءَ كَانُ حَمْرَهُ أَوْ كَدْرَهُ فِي أَيَّامِ الْحَيْضِ حَيْضٌ».

روی محمد بن مسلم

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَرْأَةِ تَرَى الصُّفْرَةَ فِي أَيَّامِهَا فَقَالَ لَا تُصَلِّي حَتَّى تَنْقُضِيَ أَيَّامَهَا وَإِنْ رَأَتْ الصُّفْرَةَ فِي غَيْرِ أَيَّامِهَا تَوَضَّأَتْ وَصَلَّتْ» (۱)

استدلال طرف این است:

تری أَنَّ الإمام اکتفی بالصفرة بالحکم بالحیض و هو لا یفید إلّا الاحتمال

این استدلال درست نیست. چرا؟ چون در اینجا اماره است، اماره کدام است؟ ایام عادت، این دم اماره دارد، صرف احتمال نیست، نه اینکه حضرت به مجرد احتمال حکم به حیض کرده باشد، بلکه اماره دارد که: «أَنَّهُ حَيْضٌ».

یلاحظ علیه: أَنَّ الإمام (ع) حکم بالحیض لکون الصّفرة فی ایام العاده، فالسبب للحکم بالحیض کون الصّفرة فی ایام العاده و قد مرّ فی کلمات القوم تبعاً للروایات أَنَّ الصّفرة و الكدره فی ایام الحیض حیض و فی غیرها استحاضه.

ما این روایات را بحث کردیم، من معتقدم که این روایات دلیل بر قاعده به معنای دوم نیست، معنای اول که قاعده نیست، معنای اول خیلی قاعده نیست. چطور؟ چون معلوم است اگر شرائط جمع شد و موانع هم مفقود بود، یعنی در جایی که شبهه ای در کار نباشد، آن نگرانی های باطل و بی پایه نباید ما را نگران کند، فلذا اولی قاعده اجتهادیه است و کاربردش هم خیلی کم است، یعنی کمتر کسی شک می کند إذا اجتمعت الشرائط و ارتفعت الموانع، آنکه کار برد دارد این است که قاعده را به معنای ثانی بگیریم، تا کار زنان آسان بشود، به این معنا که تا زنان خون دید، بگوئیم این خون، خون حیض است، همان مقداری که موانع قطعی نباشد، ما دلیلی بر این پیدا نکردیم.

ص: ۳۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۲۷۹، ب ۴، من ابواب الحیض، ح ۱.



و حصيله الكلام فى هذه الروايات أنّ المفروض فيها كون الخارج دم حيض و إنّما طرأ الشكّ فى الحكم عليه بالحيض لأجل أمور خارجه عن حقيقه الدم ككون الحمل مانعاً، أو التقدم على وقت العاده، أو أنّ خروج الدم قبل الظهر مفطر لا بعده، إلى غير ذلك من الأمور التى سببت السؤال، و أين ذلك من جعل قاعده ظاهريه على الدم المحتمل.

حال كه قاعده از صحنه خارج شد و رفت، تكليف ما چيست؟ ما يا بايد به استصحاب عمل كنيم، يا به صفات، اگر صفات باشد، عمل به صفات می كنيم، مثلاً اگر سرخ است حيض است و اگر كدر است استحاضه است، اگر صفات نباشد، رجوع می كنيم به استصحاب، أصاله بقاء الطهاره، المرجع أحد الأمرين، إمّا الصفات و إمّا الاستصحاب. البته اين دو تا با همدیگر تعارض ندارد، صفات در جایی است كه صفات باشد، استصحاب هم در جایی است كه صفات نباشد. مرجع یکی از این دو تا است، اگر این قاعده را قبول كردیم، استصحاب و صفات را به درد نمی خورد فلذا هر دو را از صحنه بیرون می كنيم، هم استصحاب طهارت را و هم رجوع به صفات، ولی ما كه این قاعده را قبول نكردیم، در مقام شك، می گوییم اگر صفات حیض را دارد، حیض است و اگر صفات حیض را ندارد، استظهار طهارت كن، باید احكام استحاضه را مترتب كنى.

و على ذلك ففى الموارد المشتبّه كما مرّ فالمرجع هو التمييز بالصفات إن كانت و إلّا فالمرجع هو الاستصحاب، أى أصاله عدم كونها حائضاً، و تصل النوبه إلى قاعده الإمكان، فهى ليست حجّه لا أنّها حجّه خرج عنه التمييز بالصفات.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعدا لا تعاد الصلاة إلا من خمسة

از قاعده اول فارغ شدیم، الآن وارد قاعده دوم از قواعدی که مربوط به عبادات است می شویم، این قاعده معروف است به قاعده: « لا تعاد».

فقها و مجتهدین با این قاعده زیاد استدلال می کنند و می گویند: « لَأُتَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ » بعدا خمسة را هم معنا می کنند.

ما ابتدا باید سند این روایت را بررسی کنیم تا برای ما معلوم شود که سندش در چه حدی از اعتبار است، تا سند این روایت به دست نیاید و روشن نشود، ما نمی توانیم در باره آن قضاوت کنیم، این روایت را هم مرحوم صدوق نقل کرده و هم شیخ طوسی.

مرحوم صدوق آن را در کتاب خصال نقل کرده و سندش هم صد درصد صحیح است، یعنی سند مرحوم صدوق به امام صادق (ع) نسبت به این روایت صحیح است.

شیخ طوسی نیز آن را نقل کرده است، در سند شیخ طوسی ابن ابی جید است که ایشان (ابن ابی جید) از مشایخ نجاشی است و تمام مشایخ نجاشی ثقه هستند، هر چند ابن ابی جید مستقلاً توثیق نشده است، اما چون از مشایخ نجاشی است فلذا همه می گویند ثقه است، ابن ابی عمیر نیز در این سند است « عن رجل » معلوم است که مراسل ابن ابی عمیر هم حجت است، بنابراین، این روایت از نظر سند هیچ غبار و اشکالی ندارد، سند مرحوم صدوق صد درصد صحیح است، سند مرحوم شیخ هم دو تا مشکل دارد که رفع کردیم، مشکل اول ابن ابی جید است که از مشایخ نجاشی است و دیگری هم ابن ابی عمیر است که با امام (ع) یک واسطه دارد، همه می گویند که مراسل ابن ابی عمیر حجت است، فلذا سند مشکلی ندارد.

ص: ۴۰

اشتهر فی ألسن الفقهاء قديماً و حديثاً قاعده « لَأُتَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ » و هی مأخوذه من الحديث الصحيح المذی رواه الصدوق فی الخصال بالسند التالي، قال: « وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى (متوفای: ۱۹۰)، عَنْ حَرِيْزِ (عبد الله السجستاني) عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَأُتَعَادُ الصَّلَاةَ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهْوَرِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثُمَّ قَالَ عَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُُّدُ سُنَّةٌ وَ التَّكْبِيرُ سُنَّةٌ وَ لَمَّا يَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ » (۱)

بخاطر ترك سنت فريضة باطل نمی شود.

و يقع الكلام في جهات:

البته اين روايت را جناب اعمش به سند ديگر نقل کرده است، اعمش از علمای اهل سنت است و در عين حال روايات فراوانى از امام صادق (ع) دارد، شايد هم در اصل شيعه بوده و تقيه مى کرده، اما علمای «رجال» او را از علمای اهل سنت مى شمارند.

ما رواه الصدوق باسناده عن الأعمش عن جعفر محمد(ع) فى حديث شرائع الدين، قَالَ: «وَفَرَايِضُ الصَّلَاةِ سَبْعٌ: الْوَقْتُ وَالطَّهْوَرُ وَالتَّوَجُّهُ وَالْقِبْلَةُ وَالرُّكُوعُ وَالسُّجُودُ وَالدُّعَاءُ» (٢) مراد از «التَّوَجُّهُ» در اين حديث نيت است، صدوق فرمود: «خمس» ولى ايشان مى گويد: «سبع» چه بايد کرد؟ اگر در كلام صدوق نيامده، بخاطر اين است كه مطلب روشن است، يعنى همه قبول دارند كه توجه و نيت ركن نماز است، همچنين تكبيره الإحرام ركن نماز مى باشد، چون روشن بوده فلذا مرحوم صدوق نگفته است. اينكه مرادش از «الدُّعَاءُ» چيست؟ چندان براى ما روشن نيست.

ص: ٤١

---

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٥، ص ٤٧٠، ب ١، من ابواب أفعال الصلاة، ح ١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ٥، ص ٤٧١، ب ١، من ابواب أحكام الصلاة، ح ١٥.

لعلّه أراد من التوجّه: التّيه، و سيوافيك أنّها أيضاً من الأركان و أمّا وجه ترك ذكره في الروايه الأولى لوضوحه و لأنّه من الأركان فسيأتى الكلام فيه.

الثانيه: القاعده مركبه من أمرين

معمولاً- اين قاعده (لا- تعاد) را يك قاعده حساب مي كنند و حال آنكه دو قاعده است نه يك قاعده، مثلاً جمله «لا تعاد الصلاه» خودش يك قاعده مستقل است، إلا من خمسه هم قاعده ديگري است، از اين رو، نبايد دو قاعده را با هم مخلوط كنيم.

به بيان ديگر: مستثنى منه يك قاعده است، مستثنى هم قاعده ديگر است، ولذا ما بايد هر دو را جدا گانه بحث كنيم.

الثالثه: القاعده قاعده فقيهيه

در جهت سوم بحث در اين است كه آيا قاعده «لَمَّا تَعَادُ الصَّلَاةُ» مسأله فقهيه است يا مسأله اصولي است، فرق دو مسأله در چيست؟

فرق مسأله فقهيه با مسأله اصولي در محمول است، يعنى تفاوت دو قاعده در محمول است، محمول مسائل فقيهيه مربوط به عمل است، «لَا تَعَادُ الصَّلَاةُ» مربوط به عمل است، «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ» مربوط به عمل است، «مَا يَضْمَنُ بِصَحِيحِهِ يَضْمَنُ بِفَاسِدِهِ» تمام محمول ها در مسائل فقهيه حكم شرعي است، يعنى يا از احكام تكليفى است يا از احكام وضعي، مانند ضمان امثالش. در حالي كه در مسائل اصوليه، محمول مربوط به حكم شرعي نيست، مثلاً مي گوييم: «خبر الواحد حجه، ظواهر الكتاب حجه، الأمر ظاهر في الوجوب، النهي ظاهر في الحرمة» اينها ارتباط به شرع ندارد، بلكه مطلقاً چنين است، منتها شرع هم از آن استفاده مي كند.

ص: ۴۲

لا شك أنّها قاعدة فقهيه و قد قلنا بأنّ المحمول إذا كان حكماً شرعياً تصحيح القاعدة فقهيه كما هو الحال في المقام، مضافاً إلى اختصاصها بباب الصلاة و القاعدة الأصوليه لا تختصّ بباب دون باب.

تفاوت ديگر بين قاعده فقهيه با قاعده اصوليه اين است که قاعده فقهيه غالباً دایره اش مضيق و کوچک است و اختصاص به بعضی از ابواب فقه دارد، اما دایره مسائل اصوليه وسيع می باشد و شامل همه ابواب فقه می شود.

معنای اعاده چیست؟

جهت چهارم اعاده است، اینکه می فرماید: «لَمَّا تَعَيَّادُ الصَّلَاةُ» مراد از اعاده چیست؟ اعاده این است که عینش را بر گردانی و حال آنکه عینش بر نمی گردد، چون وقتی من نماز اول را خواندم، نماز اول «فات و مات» اینکه دو مرتبه می خوانم، دو مرتبه خواندن عین اولی نیست بلکه مثل آن است، پس چطور کلمه اعاده را به کار می برد؟

البته در لغت گاهی مسامحه می کنند، به این معنا که به مثل هم کلمه عین را اطلاق می کنند، مثلاً قرآن می فرماید ما شما را در روز قیامت بر می گردانیم و حال آنکه آنچه را که در روز قیامت بر می گردانند، عین دنیا نیست بلکه مثل دنیاست، یعنی محال است که عین دنیا باشد. اما چون در تمام خصوصیات یکی هستند فلذا قرآن هم کلمه اعاده را به کار می برد و عرفاً هم می گویند این چیز عین آن است، اما با دقت فلسفی نگاه کنیم مثل است نه عین.

الرابعه: فی معنی الإعادة

إنه قوله (ع): «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ...» مشتق من الإعادة و هو في اللغة إعادة الشيء بنفسه دون مثاله و نظيره.

و ربما يستعمل في الإعادة بالمثل يقول سبحانه: «إِنَّهُ هُوَ يَبْدِئُ وَيَعِيدُ» (اوست که آفرینش را آغاز می کند و باز می گرداند) (۱) ،  
، اى يصير الخلق بعد الحياه إلى الممات فى الدنيا و بعد الممات فى الآخرة، و أحياناً (۲) و يتوسع فيستعمل فيما إذا  
كان الثانى أكمل من الأول كما هو الحال فى المقام، فإنّ المعاد جامع للشرائط و الأجزاء المخله دون الأولى.

الوجه الخامس: فى مفاد المستثنى منه

ما در جهت پنجم چهارت صورت داریم

۱: «لَمَا تُعَادُ الصَّلَاةُ» فقط عمد را شامل است، مثل اینکه کسی غیر از این پنج تا را عمدۀ ترک کند، مثلاً سوره و یا حمد را  
نخواند

۲: «لَا تُعَادُ» جاهل بسیط را شامل است، جاهل بسیط کسی است که نمی داند سوره جزء است و لذا آن را ترک می کند

۳: «لَا تُعَادُ» جاهل مرکب را شامل است، جاهل مرکب کسی است که نمی داند، اما خیال می کند که می داند، توجه دارد،  
منتها خیال می کند که سوره واجب نیست

۴: «لَا تُعَادُ» فقط شامل سهو و نسیان است.

آیا قاعده «لَا تُعَادُ» مربوط است به صورت اول، صورت اولی این بود که عمداً ترک کند، مثلاً حضرت صادق (ع) یک چراغ  
سبزی روشن کند برای عامدها، عامدهایی که بقیه نماز را ترک کنند و فقط پنج تا را بیاورند؟

ص: ۴۴

۱- بروج/سوره ۸۵، آیه ۱۳.

۲- مجمع البحرین، شیخ فخر الدین طریحی، ج ۳، ص ۲۷۲، ماده العود.

احدی از فقها نگفته که قاعده «لَمَّا تَعَاذُ» عامد را می گیرد. چرا عامد را نمی گیرد؟ چون نقض غرض است، از آن طرف بگوید: «الصلاه أولها التكبير و آخرها التسليم» و سپس بفرماید: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسِهِ» یعنی اگر بقیه را ترک کردید و این پنج تا آوردید کافی است، این حرف گفتنش تناقض است.

اما آیا امکانش است یا نه، به این معنی که شرع مقدس یک کاری بکند که هم پنج تا کافی باشد و هم ده تا واجب باشد، غایه ما فی الباب چوب و چماق داشته باشد، تصویرش ممکن است یا نه؟

بعضی ها تصویر کرده اند، ولی این تصویر واقعیت ندارد، یعنی واقعیت ندارد که شرع مقدس پنج تا را واجب کند، ده تا را هم واجب کند، اگر پنج تا را آوردی کفایت کند، اما بقیه را اگر نیوردی فقط چوب و چماق داشته باشد.

اولین کسی که این را تصویر کرده، مرحوم محقق شیرازی است، شیخ محمد تقی شیرازی (معروف به میرازی کوچک) که امام خمینی (ره) خیلی به ایشان اظهار علاقه می کرد.

تصویر ایشان این است که شرع مقدس دو امری باشد، یک امر را روی پنج تا ببرد، یعنی به پنج تا امر کند و بگوید: أَيْهَا الْمَكْلَفُ! صَلِّ مَعَ التَّكْبِيرِ و... سپس بار دوم امر کند و بفرماید: أَيْهَا الْمَكْلَفُ! صَلِّ هَذِهِ الْخَمْسَةَ مَعَ الْأَجْزَاءِ وَ الشَّرَائِطِ، دو امری باشد، فرض کنید کسی امر اول را امتثال می کند، امر اول را که امتثال کرد، امر صلاتی ساقط شد، دیگر جای برای نماز ظهر نمی داند، قهراً این آدم برای ترک اجزاء و شرائط معاقب خواهد بود.

مرحوم میرزای شیرازی چنین تصویری را کرده و گفته امکانش است، منتها این امکان واقعیت ندارد، یعنی دوامری بودن واقعیت ندارد، مثلاً امری باشد فقط بر خمسه، و امری باشد بر خمسه مع الأجزاء و الشرائط. طرف امر اول را امتثال کند، امر صلاتی ساقط بشود، دیگر برای دومی موضوع باقی نماند، غایه ما فی الباب خوب و چماق دارد، چنین چیزی واقعیت ندارد.

من از این مطلب در جای دیگر هم بهره گرفتم، مثلاً: من جهر مکان الإخفات أو أخفت مکان الجهر» آقایان می گویند نمازش صحیح است، با اینکه این آدم خلاف واقع را انجام داده و فرض این است که جاهل مقصر هم است، چرا نمازش درست است؟

از این راه درست کرده اند و آن این است که شرع مقدس به یک نماز جامع امر کند، یعنی جامع بین جهر و اخفات و بفرماید: أيتها المكلف! صلّ الظهر، فقط همین مقدار بگویند، یعنی ذکر بدون قید جهر و اخفات، سپس در امر دوم بفرماید: أيتها المكلف! صلّ صلاه الیومیه مع الإخفات، فرض کنید کسی نماز یومیه را جهرأ خواند، امر امر اول ساقط شد، امر دوم هم موضوع ندارد، چون در یک روز برای انسان بیش از یک نماز واجب نیست، ولی در عین حال جای مذمت و عقاب را دارد، فلذا ما توانستیم از این راه، این مشکل را حل کنیم.

«علی ای حال» احدی از فقها و مجتهدین نگفته اند که قاعده «لَا تُعَادُ» عامد را هم می گیرد، چون اگر این حرف را بزنند، نقض غرض است، تصویری که مرحوم میرزای شیرازی کرده، صحیح است، اما واقعیت ندارد.



Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعد لا تعاد

قاعده «لا تعاد» مرکب از دو قاعده می باشد، چون ما یک «مستثنی منه» داریم که عبارت است از: «لا تعاد» و همچنین «مستثنی» داریم که «الا من خصمه» است، ولی فعلاً بحث ما در باره «لا تعاد» می باشد که «مستثنی منه» است نه در باره «مستثنی»، بحث در این ست که جناب مکلف دارای چند حالت است:

۱: گاهی مکلف عامد است

۲: جاهل بسیط است و مراد از جاهل بسیط، جاهلی است که ملتفت به جهل خودش باشد

۳: جاهل مرکب، جاهل مرکب جاهلی است که نمی داند و نمی داند که نمی داند، جهلش مرکب از دو جهل است، یعنی نمی داند و از جهل خودش هم اطلاعی ندارد

بر خلاف اولی، چون اولی فقط یک جهل دارد و آن این است نمی داند، منتها می داند که نمی داند

۴: ساهی، یعنی آدمی که سهواً ترک کند

۵: آدمی که نسیاناً ترک کند

پس معلوم شد که جناب مکلف نسبت به «لا تعاد» حالات پنجگانه دارد:

الف؛ عامد. ب؛ جاهل بسیط. ج؛ جاهل مرکب. د؛ ساهی. ه؛ ناسی.

بحث در این است که آیا قاعده «لا تعاد» همه این پنج تا را می گیرد یا همه را نمی گیرد؟

در جلسه گذشته معلوم شد که عامد را نمی گیرد، معنا ندارد که اسلام از یک طرف بفرماید سوره واجب است، از طرف دیگر بفرماید اگر عمداً ترک کنید اشکالی ندارد، این تناقض است.

البته یک تصویری کردیم که ممکن است، بعضی از اقسام برای عامد واجب نباشد، ولی آن فقط تصویر است بدون اینکه واقعیت داشته باشد.

ص: ۴۷

آیا قاعده «لا تعاد» جاهل بسیط را شامل است؟

فعلاً بحث ما در باره جاهل بسیط است، جاهل بسیط به کسی می گویند که می داند که نمی داند، الآن می خواهد نماز بخواند و در جزئیت سوره شک دارد که آیا سوره جزء است یا جزء نیست؟ وارد نماز می شود و سوره را هم ترک می کند، آیا «لا تعاد» این جاهل را می گیرد یا نه؟

با توجه به اینکه ممکن است سوره واجب باشد، اما ترک می کند؟ مسلماً «لا- تعاد» چنین جاهلی را نمی گیرد، یعنی جاهل بسیط را نمی گیرد. چرا؟

به دو بیان، یک بیان مال بنده است، بیان دیگر مال آیه الله شیخ عبد الکریم حائری است «مؤسس حوزه».

بیان استاد سبحانی

بیان من این است که: «أعد و لا تعد» به چه کسی می گویند؟ کسی که صد در صد تصمیم بر امتثال دارد، به چنین آدمی می گویند: «أعد و لا تعد»، اما آدمی که جاهل بسیط است، صد در صد در صد در صد امتثال نیست، پنجاه در صد در صد امتثال است، یعنی اگر سوره جزء نباشد، امتثال می کند، اما اگر سوره جزء باشد، امتثال نمی کند، «أعد» این آدم را نمی گیرد، شرع مقدس اگر به یک نفر بفرماید: «أعد» یا به یک نفر بفرماید: «لا تعد»، به آدمی می گویند که قهرمانانه در صد امتثال است، به او می گویند أعد و لا تعد، ولی این آدم قهرمانانه در صد امتثال نیست، بلکه فقط پنجاه در صد در صد امتثال است و می گویند اگر سوره جزء نباشد من امتثال می کنم، اما اگر جزء باشد، من امتثال نمی کنم، قهراً این نوع خطاب ها شامل چنین فردی نیست.

ص: ۴۸

حضرت امام از جناب شیخ (حائری) نقل می کرد که ایشان می فرمود: «لا تعاد» تنبل پرور نیست تا به آدمی که ملتفت است بگوید: «لا تعاد».

به بیان علمی اگر «لا تعاد» جاهل بسیط را بگیرد، این با مقاصد شریعت سازگار نیست، چون شرع مقدس آمده تا مردم را با سواد و عالم به احکام کند، از آن طرف بفرماید احکام را یاد بگیرد، از طرف دیگر هم بفرماید اگر در حال جهل ترک کردی، هیچ اشکالی ندارد.

خلاصه ما در اینجا دو بیان ارائه کردیم، یک بیان عامیانه کردیم و آن این که: «لا تعاد» تنبل پرور نیست، بیان دوم یک کمی علمی بود و آن این که اسلام آمده مردم را با احکام آشنا بسازد و لذا دعوت به علم می کند، از این طرف دعوت به علم کند، از آن طرف هم بگوید مهم نیست، این خودش یکنوع تناقض است و ساحت شرع مقدس از چنین تناقض گویی پاک است.

روایت مسعده بن زیاد

«قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (۱) فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِبْدِي أَ كُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ، قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّمَهُ وَ ذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (۲)

ص: ۴۹

۱- انعام/سوره ۶، آیه ۱۴۹.

۲- أمالی، شیخ مفید، ص ۲۲۷.

این دلیل بر این است که اسلام جاهلی را که توجه به جهلش دارد هرگز نمی پذیرد که به همان حالت بماند.

بنابراین، این صورت را هم نمی گیرد، یعنی جاهل بسیطی که توجه به جهل خودش دارد را نمی گیرد.

آیا «لا تعاد» جاهل مرکب را می گیرد؟

جاهل مرکب، دوتا جهل دارد، نمی داند، و نمی داند که نمی داند.

آن کس که نداند و نداند که نداند\*\*\* در جهل مرکب ابد الدهر بماند

جهلش جهل مرکب است، یعنی سراغ یا د گرفتن احکام اسلام نرفته، فقط از پدر و مادرش یک نمازی یاد گرفته و آن را می خواند، نمی داند و نمی داند که نمی داند، آیا این قسم جاهل را می گیرد یا نه؟

جواب

ممکن است در ابتدا بگوییم که: «لا تعاد» این قسم جاهل را شامل است. چرا؟ إذ فرق بین جهل المركب و النسیان، شما می گوئید ناسی را می گیرد، یعنی آدمی که حفظ است و می دانست واجب است، اما در موقع نماز فراموش کرد، شما می گوئید: «لا تعاد» ناسی را می گیرد و حتی ساهی را می گیرد، اگر ناسی را می گیرد، قهراً باید جهل مرکب را هم بگیرد. چرا؟ چون هر دو نا آگاه ترک کرده اند، همانطور که ناسی نا آگاه ترک می کند، جاهل مرکب هم نا آگاه ترک می کند، پس باید بگوییم: «لا تعاد» همان گونه که ناسی را شامل است، جاهل به سوره را هم شامل است، البته در صورتی که جهلش جهل مرکب باشد.

نظر صاحب عروه

مرحوم سید در عروه این مسأله را مطرح کرده، اول فرموده: «لا تعاد» جهل مرکب را شامل نیست، بعداً می فرماید بعید نیست که مثل ساهی باشد

ص: ۵۰

قال السيد الطباطبائي: وإن كان الاخلال بسائر الشروط أو الأجزاء - زيادة و نقصانا - جهلاً بالحكم فالأحوط الإلحاق بالعمد في البطلان، لكن الأقوى اجراء حكم السهو عليه (١).

اینکه سید می فرماید: «لكن الأقوى اجراء حكم السهو عليه» مسلماً بر این گفتارش دلیلی دارد، من دوتا دلیل برای ایشان ذکر می کنم، یعنی دوتا روایت، این دو روایت بعید نیست که دلیل ایشان باشد.

روایت محمد بن مسلم

«مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فَقَدْ تَمَّتْ صِيَامَاتُهُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (٢).

چطور با این حدیث می شود استدلال کرد که اگر انسانی جاهل مرکب شد، آنها را اعاده ندارد؟ چون حضرت حکم بطلان را روی عامد برده، معلوم می شود که برای عامد قابل بخشش نیست، حضرت روی عامد تکیه می کند و می فرماید عامد چنین است، اما ناسی چنین نیست. رکوع و سجود فرض الله است، اما قرائت فرض النبی است، فلذا عمدش بطلان می آورد اما نسیانش بطلان نمی آورد، حضرت بطلان را روی عمد برده، آدمی که جهل مرکب دارد، جاهل مرکب عامد نیست، بلکه نمی داند که نمی داند و چون عامد نیست، پس مجزی است. لعل اینکه سید می فرماید: «لكن الأقوى اجراء حكم السهو عليه» دلیلش همین روایت باشد که حضرت بین عامد و ناسی مسأله را مطرح می کند و می فرماید عامد چنین است ولی ناسی چنین نیست.

ص: ۵۱

۱- عروه الوثقی، سید کاظم طباطبائی، ج ۱، ص ۵۱۵، ط جامعه مدرسین.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۸۷، ب ۲۷ من أبواب القراءه فی الصلاه، ح ۲، ط آل البيت.

ولی این استدلال ضعیف است، چون ممکن است که ما بگوییم حضرت دوتا را گفته، عامد را گفته ناسی را هم گفته، اما جاهل مرکب را نگفته، فلذا این دلالت، یک دلالت ضعیفی است که بگوییم بگوییم حضرت مسئله بین عامد و ناسی گفته، پس جاهل مرکب عامد نیست، پس ناسی است، حضرت دو شق را بحث کرده، اما شق ثالث را که جاهل مرکب باشد، اصلاً بحث نکرده، حتی ساهی را هم بحث نکرده، حضرت فقط دوتا را گفته، یعنی عامد و ناسی، شما می گوید میزان عامد است، ما می گوئیم این گونه نیست، یعنی دلیل نداریم که میزان عامد باشد، ممکن است میزان هم عامد باشد و هم جاهل مرکب مقصر. روایت دیگری که ممکن است ایشان با استدلال کنند، روایت منصور بن حازم باشد.

روایت منصور بن حازم

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنِّي صَلَّيْتُ الْمَكْتُوبَةَ فَنَسِيتُ أَنْ أَقْرَأَ فِي صَلَاتِي كُلَّهَا فَقَالَ أَلَيْسَ قَدْ أَتَمَمْتَ الرَّكُوعَ وَالسُّجُودَ قُلْتُ بَلَى قَالَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ إِذَا كَانَ نِسْيَانًا» (۱).

وجه دلالت این است که حضرت می فرماید اگر رکوع و سجود تو کامل است، دیگر نگران نباش، میزان در اعاده و عدم اعاده این است که ما رکوع و سجود را کامل کنیم، اگر رکوع و سجود را کامل کردیم، دیگر نگران نباشیم، پس همانطور که ناسی را می گیرد، جاهل مرکب را هم می گیرد، کی؟ به شرط اینکه رکوع و سجودش را کامل کند.

ص: ۵۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۹۰، ب ۲۹ من أبواب القراءة فی الصلاة، ح ۲، ط آل البیت.

ولی این دلالت هم ضعیف است، چون ما نمی توانیم به این دلالت تکیه کنیم و بگوییم میزان اتمام است، چون اگر میزان این باشد، ناسی هم ممکن است اتمام کند، جهل بسیط هم ممکن است اتمام کند، این گونه دلالت ها را می گویند اشعار.

بنابراین، اگر مرحوم سید می فرماید: «لکن الأقوی اجراء حکم السهو علیه» دلیلش این دو روایت است، یعنی روایت محمد بن مسلم و روایت منصور بن حازم. روایت اول روی عامد و ناسی تکیه می کند و می گوید میزان عمد است، بقیه اشکال ندارد، روایت دوم تکیه می کند روی اتمام رکوع و سجود، یعنی اگر اتمام رکوع و سجود را کردی، دیگر نگران نباش، معنایش این است که اگر جاهل مرکب رکوع و سجودش کامل باشد، مجزی است و اشکالی متوجه نمازش نیست.

ولی ما گفتیم این نوع دلالت ها، دلالت های ضعیفی است که به آن اشعار می گویند، بنابراین، ما فرمایش سید را قبول نکردیم که جاهل مرکب ملحق بشود به ناسی.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من معتقدم که باید فرق گذاشت بین جاهل مرکبی که مقصر باشد و بین جاهل مرکبی که قاصر است، اگر جاهل مقصر باشد، ممکن است بگوییم: «لا- تعاد» او را شامل نیست، اما اگر جاهل قاصر باشد، بعید نیست که ما در جاهل مرکب، فرق بگذاریم بین جاهل مقصر و جاهل قاصر.

البته تکیه گاه ما فقط استظهار است بدون اینکه دلیل معتبری بر این فرق بین جاهل مقصر و قاصر داشته باشیم.

اشتراک احکام الله بین العالم و الجاهل

ص: ۵۳

احکام خدا مشترک است بین جاهل و عالم، چون ما مصوبه نیستیم بلکه مخطئه هستیم، اگر واقعاً عقیده ما این است که احکام الله مشترک است بین عالم و جاهل، پس چطور می گوئید جاهل قاصر نمازش درست است، کما اینکه بعداً خواهیم گفت که نماز بین ناسی و ساهی هم درست است، پس معلوم می شود که سوره در حق اینها واجب نیست و الا- اگر واجب بود، نماز اینها باطل بود، چگونه جمع کنیم بین کون الحکم مشترکاً بین العالم و الجاهل و بین صحه الصلاه الجاهل و صلاه الساهی و صلاه الناسی؟

جواب این واضح و روشن است، دیگران یک جواب دارند و ما جواب دیگر، آقایان می گویند:

«حکم الله المشترك» انشائی است، انشائی است، یعنی فعلیت ندارد، حکم انشائی مشترک بین جمیع مردم، اعم از جاهل مقصر و قاصر، و الناسی و الساهی، تفاوت شان در فعلیت است، در حق قاصر، ناسی و ساهی فعلیت ندارد، این جواب مال شیخ انصاری و جناب آخوند است، اینها معتقدند که هر فردی خطابی دارد، زید یک خطاب دارد، عمرو یک خطاب، بکر هم یک خطاب، یعنی هر فرد برای خودش خطاب جداگانه ای دارد، قهراً این خطاب ها در حق عالم فعلی است و در حق جاهل انشائی ولی استاد ما (حضرت امام خمینی) منکر این مطلب بودند و می فرمودند ما خطاب شخصی نداریم، خطاب ما خطاب قانونی است و خطاب قانونی یک خطاب است، حجه علی الكل، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (۱)، خطاب واحد است و در عین حال حجت بر کل است، یعنی همه حجت دارند، نه اینکه همه خطاب دارند، اگر اینطور بگوییم، در حکم فعلی همه ما مشترک است، حکم فعلی آن است که شارع آن را «فی القرآن و السنّه» بیان کرده، همه ما در این مشترک هستیم، هم جاهل قاصر و هم جاهل مقصر.

ص: ۵۴



به بیان دیگر خطاب، خطاب شخصی نیست تا قبیح باشد، خطاب، خطاب قانونی است، اگر خطاب شخصی باشد قبیح است که به آدم غافل بگوید: صلّ، اما اگر بگوییم خطاب ما، خطاب قانونی است، مثلاً دولت اعلام می کند هر بیست ساله باید برود به سر بازی، این یک خطاب است که بر همگان حجت می باشد، وقتی که اعلام کردند، بر همه حجت است، اگر این شد، حجت بر همه تمام است، هم بر غافل فعلیت دارد، فعلیت این است که حکم الله بیان بشود، منتها طرف اگر بداند، می شود منجز، اگر نداند، می شود غیر منجز.

بنابراین، حکم الله المشترك در حق قاصر فعلی است، منتها تفاوتش با مقصر در این است که در حق مقصر منجز است، اما در حق این آدم منجز نیست، در حق ساهی و ناسی حکم الله فعلی است، فعلی یعنی چه؟ یعنی اعلام و بیان شده است، همین که بیان شد، فعلی می شود، از این رو، دیگر لازم است که در خانه تک تک مردم بزند و حکم الله را بگوید، حکم الله در حق همه فعلی است، منتها تفاوت در تنجز و عدم تنجز است.

« تم الکلام فی أمور»: عامد را شامل نیست، جاهل بسیط را هم شامل نیست، جاهل مرکب مقصر را هم شامل نیست، قاصر را شامل است و حکم الله المشترك علی قول انشائی است و علی قول فعلی است، یعنی حکم در حق همه فعلی است، تفاوتش در تنجز و عدم تنجز می باشد.

### **بررسی قاعده لا تعاد قواعد فقهیه**

موضوع: بررسی قاعده لا تعاد

در بحث های گذشته به این نتیجه رسیدیم که: «لا تعاد» دو طائفه را شامل است، یکی ناسی که ساهی هم عطف بر ناسی است، دیگری هم جاهل قاصر، الآن وارد بحث دیگر می شویم و آن اینکه آیا صدر قاعده بنام: «لا تعاد» فقط نقیصه را می گیرد، یعنی اینکه کسی اجزاء نماز را کم کند، یا هم نقیصه را می گیرد و هم زیادی را، چون اخلال در نماز گاهی به صورت نقیصه است و گاهی به صورت زیادی؟

«لا شك» که اگر اخلال به صورت نقیصه شد، مثلاً کسی حمد یا تشهد را در حال نماز فراموش کرد و سپس از نماز فارغ شد، اشکالی ندارد، اما اگر چیزی در نماز اضافه کرد، به این معنا که قرائت را دو بار خواند یا تشهد را دوبار خواند، آیا زیادی مایه فساد است یا مایه فساد نیست؟ مثلاً قرآن بین السورتین ممنوع است، حالا یا مکروه است یا حرام، مگر دو سوره، یکی سوره: «الضحی و أَلَمْ نَشْرَحْ»، دیگری هم سوره مبارکه: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ وَ لِيَلْأَفِ قُرَيْشٍ».

«قَالَ وَ رَوَى الْعِيَّاشِيُّ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَمَّا تَجَمَّعَ بَيْنَ سُورَتَيْنِ فِي رُكْعَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا الضُّحَى وَ أَلَمْ نَشْرَحْ - وَ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ وَ لِيَلْأَفِ قُرَيْشٍ» (۱).

ص: ۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۵۵، أبواب القراءه فی الصلاه، ب ۱۰، ح ۵، ط آل البیت.

اگر این دو تا را اگر کنار بگذاریم، فرض کنید یک آدمی دوبار سوره را می خواند، آیا «لا تعاد» اینجا را می گیرد یا نه؟

البته دوبار می خواند «إمّا ناسياً و اما جهلاً قاصراً» یا فرض کنید که سوره عزائم را می خواند، البته از نظر ما نباید در نماز سوره عزائم خوانده شود، چون اگر اینها خوانده شود و به مقام سجده برسد، باید سجده کند «والسجده زیاده فی المكتوبه»، بحث در این است که آیا اگر کسی زیادی ممنوعه را انجام بدهد، زیادی ممنوعه «کقران بین سورتین، أو قرائه العزائم»، اما زیادی غیر ممنوعه اشکالی ندارد، امام صادق (ع) «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (۱) را کراً در نماز می خواند، بحث ما در زیادی های ممنوعه است، «کقران بین سورتین أو کقرائه العزائم» آیا اگر کسی زیادی ممنوعه را بخواند، نمازش باطل می شود یا نه؟ اگر بگوییم زیادی را می گیرد، ساهی نمازش باطل نیست، جاهل قاصر نمازش باطل نیست. بعضی ها می خواهند دایره را وسیع تر بگیرند و بگویند هر نوع زیادی، یعنی لازم نیست که بر تحریم زیادی نص خاصی داشته باشیم، در «لَمَّا قَرَأَ بَيْنَ سُورَتَيْنِ» نص و روایت داریم که می فرماید: «لَمَّا قَرَأَ بَيْنَ سُورَتَيْنِ» در عزائم هم نص داریم که می فرماید: «إِنَّ السَّجْدَةَ زِيَادَةٌ فِي الْمَكْتُوبَةِ» (۲)، می گوید هر زیادی نماز، به شرط اینکه دلیل مجوز نداشته باشیم، همین مقداری که مجوز نداشته باشیم، این بحث در آنجا می آید. چرا؟ چون لازمه نماز این است که این نماز را به این نحو بخواند، نه یک کلمه کمتر و نه یک کلمه زیاد تر، ما فعلاً در این جهت بحث نداریم که آیا هر زیادی به شرط اینکه مجاز نباشد یا زیادی ممنوعه؟

١- فاتحه/سوره ١، آيه ٥.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ٦، ص ١٠٥، أبواب عدم جواز قراءه العزائم في الصلاه، ب ٤٠، ح ١، ط آل البيت.

ممکن است کسی بگوید بحث در زیادی‌هایی ممنوعه است، ممکن است کسی بگوید بحث در مطلق زیادی است، البته به شرط اینکه مجوز نداشته باشد، مانند تکرار «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» که بر تکرارش مجوز داریم، آیا زیادی را می‌گیرد یا نه؟

دیدگاه استاد سبحانی

از نظر بنده زیادی را می‌گیرد، چرا؟ چون حضرت در مقام اعطای ضابطه برای صحت و فساد نماز است، اعطای ضابطه می‌کند برای صحت صلات و فساد صلات، فلذا داعی نداریم که این را منحصر به نقضیه کنیم، اگر این آدم زیادی ممنوعه را یا مطلق زیادی را (که مجوز نداریم) آورد، چنانچه ناسی و جاهل قاصر باشد، هیچ اشکالی ندارد و نمازش صحیح است.

پرسش

ممکن است کسی اشکال کند و بگوید این روایت فقط نقیصه را می‌گیرد. چرا؟ چون کلمه «عدم» مقدر است، «لا- تعاد الصلاة من عدم شيء إلا من عدم هذه الخمسه» در اینجا کلمه عدم مقدر است، اگر کلمه «عدم» مقدر باشد، اختصاص به نقیصه پیدا می‌کند و زیادی را نمی‌گیرد، بگوئیم در اینجا عدم مقدر است.

فإن قلت: إن المتبادر من الحديث عدم وجوب الإعادة لأجل عدم كل ما اعتبر في الصلاة إلا من عدم هذه الخمسه، و على هذا فالحديث يختص بالنقيصه دون الزيادة فإن إخلالها ليس لأجل العدم بل لأجل الوجود.

بگوئیم اصلاً روایت در عدم است، ما عدا الخمسه اشکالی ندارد، اما عدم خمسه اشکال دارد، اما عدم ما عداای خمسه اشکالی ندارد، کلمه عدم را در اینجا مقدر کنید.

ص: ۵۸

به چه دلیل شما در اینجا کلمه عدم را مقدر می کنید، کلمه شیء را مقدر کنید و بگویید: «لا تعاد الصلاه من شیء» کلمه «شیء» هم نقیصه را می گیرد و هم زیادی را، «لا تعاد الصلاه من شیء، إلا من خمسه»

خلاصه اینکه دلیل نداریم بر اینکه فقط نقیصه را می گیرد، زیادی را نمی گیرد، عرض کردم زیادی مال کسی است که یا ناسی است یا جاهل قاصر، بقیه را از صحنه خارج کردیم.

در هر صورت کسانی هستند که می خواهند بگویند این قاعده فقط نقیصه را می گیرد، می خواهند وصله و پینه کند نماز را در ناحیه نقیصه، کار به زیادی ندارد، در هر دو عدم را مقدر می کنند و می گویند کاستی غیر خمسه مضر نیست، اما کاستی خمسه مضر است.

ولی ما دلیلی بر این نداریم که کلمه عدم مقدر باشد، ممکن است کلمه شیء را مقدر باشد نه کلمه عدم.

قلت: ما ذکرته و إن کان حسب التعبير صحیحاً إلا أنّ الکلام فی کون المقدر هو العدم، و لما ذا لا تقول: «لا تعاد الصلاه بشیء إلا من خمسه» و الشیء یطلق علی الزیاده قطعاً. شیء هم زیادی را می گیرد و هم نقیصه را.

ولی من چیزی را مقدر نمی کنم، بلکه اطلاق روایت را می گیرم و می گویم روایت اطلاق دارد، این روایت در مقام اعطای ضابطه است، کسی که نماز می خواند اگر نمازش مشکل پیدا کرد، خمسه مشکل آفرین است اما غیر خمسه مشکل آفرین نیست، متبادر از این روایت این است که هم جانب نقیصه را می گیرد و هم جانب زیاده را. خصوصاً اگر زیادی، از آن زیادی هایی ممنوعه باشد که خودش در نماز یکنوع شکستی را ایجاد می کند.

بنابراین، از نظر ما روایت «لا تعاد» معالجه می‌کند، هر نوع مشکلی که در نماز پیش بیاید، خواه این مشکل از جانب نقیصه باشد یا از جانب زیاده.

البته کسانی هستند که می‌گویند: «لا تعاد» فقط نقیصه را می‌گیرد و برای این مدعای خود دوتا دلیل هم می‌آورند، یکی این است که کلمه عدم را مقدر کرده اند.

ما در جواب این دلیل آنها گفتیم، ما دلیلی نداریم بر اینکه کلمه عدم در اینجا مقدر است، چون ممکن است کلمه شیء مقدر باشد و شیء هم نقیصه را شامل است و هم زیاده را.

دیگر اینکه ما احتیاج به تقدیر نداریم، نه تقدیر عدم و نه تقدیر شیء، بلکه حضرت در مقام اعطای ضابطه است که نماز گزران مشکل‌شان را حل کنند، گاهی مشکل از ناحیه نقیصه است و گاهی از ناحیه زیاده.

دلیل‌شان این است که در حدیث زراره آمده که: «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» جمله: «وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» ناظر به نقیصه است، کمبود سنت ضرر به فریضه نمی‌زند، همین که خمسه را آوردی، کمبود بقیه مضر نیست، «وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ» ای لا تنقض نقص السنه، آنچه که پیامبر آورده، کمی و نقص آن ضرر به آن نمی‌زند، وقتی آن جمله که خدا فرموده: یعنی «خمسه» در اختیار باشد، بقیه ضرر به نماز نمی‌زند.

خلاصه اینکه تمام کمالات در این خمسه نهفته است، اگر خمسه را آوردی، دل گیر نباش، البته اگر از روی نسیان و فراموشی نیاورد، نه از روی عمد یا از روی جهل قاصر نیاورد، می‌گویند: «وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» یعنی لا تنقض عدم السنه، پس زیاده را نمی‌گیرد.

ما در جواب این دلیل می‌گوییم این یکنوع اشعاری است که شما می‌گویید، « وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ » یعنی اشکال از ناحیه سنت ضرر به فریضه نمی‌زند، اشکال از ناحیه سنت گاهی بالنقیصه است و گاهی بالزیاده.

الاستدلال علی عدم شمول القاعده للزیاده

و ربما يستدلّ علی الاختصاص بالوجهین التالیین:

الأول: إنّ ذیل الحدیث أعنی قوله: «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» (۱) كالتعلیل للصدر - صدر، همان «لا تعاد» است - و من المعلوم أنّه تعلیل للفقدان و النقیصه لا للزیاده، بشهاده أنّه یقول: إنّ الفرائض، أعنی الاجزاء الرکنیه إذا وجدت لا یضرّها فقدان الأجزاء غیر الرکنیه، الذی عبّر عنها بالسنة.

یلاحظ علیه: أنّ التعلیل یصلح للنقیصه و الزیاده معاً، بأن یقول: إنَّک إذا أتممت الاجزاء الرکنیه لا تضرک زیاده السنة.

این تعلیل همانطور که می‌تواند تعلیل نقیصه باشد، می‌تواند تعلیل زیادی هم باشد و بگوید همین که خمسه را آوردی، دیگر مشکلی نیست، اعم از اینکه از ناحیه نقیصه باشد یا از ناحیه زیاده.

الوجه الثانی: وجه ثانی که برای مدعای شان آورده اند و می‌گویند نقیصه را شامل است، زیاده را شامل نیست، می‌گویند در «مستثنی» یعنی در بعضی از مستثنی‌های زیادی ممکن نیست، مانند وقت، قبله، طهور که در اینها زیادی ممکن نیست. بلی، در رکوع و سجود زیادی ممکن است اما در آن سه تای دیگر زیادی ممکن نیست، از اینکه در این سه تا زیادی ممکن نیست، این خودش قرینه است بر اینکه صدر هم زیادی را شامل نباشد.

ص: ۶۱

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۴۰۱، أبواب القراءه فی الصلاه، ب ۷، ح ۱، ط آل البیت.

یلاحظ علیہ: حالا- اگر زیادی در سه تا ممکن نشد و در دو تای دیگر ممکن شد، آیا این دلیل می شود که غیر خمسه فقط نقیصه را شامل باشد، حالا- این سه تا را شامل نیست، چون تکویناً قابل زیاد نیست، وقت را نمی شود دو تا کرد، قبله را نمی شود دو تا کرد، طهور را هم نمی شود، تکویناً ممکن نیست، اما در آن دو تای دیگر تکویناً ممکن است، این دلیل نمی شود که در صدر تکویناً و تشریحاً تکرار ممکن است، فلذا سوره را دوبار بخواند یا سوره عزائم را بخواند.

«علی ای حال» سه دلیل آوردند که نقیصه را شامل نیست و آنها عبارت اند:

الف؛ عدم را مقدر کردند

ب؛ گفتند ذیل علت صدر است و فقط نقیصه را شامل است

ج؛ گفتند زیادی در خمسه، در سه تا ممکن نیست، پس در صدر هم نباید شامل زیادی بشود.

ولی ما به هر سه دلیل اشکال کردیم و گفتیم همه اینها دلیل بی پایه و بی خودی است.

بقی هنا شیء

اگر ما بگوییم: «لا تعاد الصلاه» صدر این حدیث زیادی را می گیرد، یلزم تعارض بین الصدر القاعده و صحیحه ابی بصیر، صحیحه ابی بصیر این است:

«و یاسیناده عن علی بن مهزیار عن فضاله بن ایوب عن أبان بن عثمان عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله ع من زاد في صلواته فعليه الإعادة.» (۱)

ص: ۶۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۱، أبواب الخلل الواقع فی الصلاهس، ب ۱۹، ح ۲، ط آل البیت.



لو قلنا باختصاص قوله: «لا تعاد» بالنقيصه فهو، و إلا فلو قلنا بشموله للزيادة أيضاً يلزم التعارض بينه و بين صحيح أبي بصير على أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ.»

وجه التعارض أنّ النسبه بينهما عموم و خصوص من وجه، در دو جا اینها از هم جدا می شوند، یکجا با هم تعارض می کنند، لا تعاد می گوید اعاده لازم نیست، اما روایت ابی بصیر می گوید اعاده لازم است، یکجا هست که: «لا تعاد» در آنجا هست، اما روایت ابی بصیر در آنجا نیست مانند نقيصه غير خمس، در بعضی از جاها روایت ابی بصیر هست، اما لا تعاد در آنجا نیست، مال زیادی خمس، زیادی خمس را روایت ابی بصیر می گیرد اما حدیث «لا تعاد» نمی گیرد. چرا؟ چون «لا تعاد» تخصیص خورده، پس دو جا از هم جدا شدند.

وجه التعارض أنّ النسبه بينهما عموم و خصوص من وجه، فالقاعده عامه تشمل النقيصه و الزیاده، و خاصه تختص بغير الأركان الخمسه، و الصحيح عام يشمل الأركان و غيرها، خاص يختص بالزیاده فيجتمعان في الزیاده فيجتمعان في الزیاده غير الركنيه، فلو علمنا بالقاعده تكون صحيحه و لو أخذنا بالصحيح تكون الصلاه باطله.

پس یکجا «لا تعاد» سینه می زند، اما روایت ابی بصیر در آنجا نیست، کجا؟ در نقيصه. یکجا هم ابوبصیر سینه می زند، «لا تعاد» در آنجا نیست، مثل زیادی خمس، چون «لا-تعاد» زیادی خمس را نمی گیرد. اما یکجا هر دو سینه می زنند، این می گوید صحیح است، دیگری می گوید صحیح نیست، کدام صحیح نیست؟ زیادی غیر رکنی، مثل اینکه سوره را دوبار بخواند یا سوره عزائم را بخواند، لا-تعاد می گوید صحیح است اما ابوبصیر می گوید باطل است، این مشکل مال بنده است، اما کسانی که از اول گفتند «لا تعاد» زیادی را نمی گیرد، اصلاً مبتلا به این مشکل نیستند، چون آنها گفتند: «لا تعاد» از اول نقيصه را شامل است، اما مثل من و امثال من، اگر بگویم «لا تعاد» هم زیادی را می گیرد و هم نقيصه را، بین این صحیح و صحیح دیگر تعارض است، چون بینهما عموم و خصوص من وجه است، یکجا «لا تعاد» سینه می زند، از او خبری نیست (نقيصه)، یک جای دیگر هم ابوبصیر سینه می زند، ولی از او خبری نیست (مثل زیادی خمس) یکجا هر دو سینه می زنند، مانند زیادی غیر خمس، یکجا هر دو سینه می زنند مانند زیادی غیر خمس. او می گوید صحیح است، ولی من می گویم باطل است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا تعاد

ما به این نتیجه رسیدیم که قاعده «لا- تعاد» هم نقیصه را می گیرد و هم زیادی را، آنگاه به این مشکل رو برو شدیم و آن صحیحه ابی بصیر است، که فقط در خصوص زیادی است و می فرماید: « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْعَادَةُ. » (۱)، ما این صحیحه را با این قاعده سنجیدیم، در سنجش دیدیم که بینهما عموم و خصوص وجه است، در محل اجتماع با هم تعارض دارند، محل اجتماع کجاست؟ «لا تعاد» عام است، یعنی هم نقیصه را می گیرد و هم زیاده را، خاص است، چون ارکان را نمی گیرد، فقط غیر ارکان را می گیرد، صحیحه ابوبصیر هم خاص است، فقط زیادی را می گیرد، عام است، یعنی هم ارکان را می گیرد و هم غیر ارکان را، محل تعارض شان در جایی است که زیادی باشد و آن زیادی هم در غیر ارکان باشد، «لا تعاد» می گوید اعاده لازم نیست، نماز صحیح است مثلاً سوره را دوبار خواندیم، اما صحیحه ابی بصیر می گوید نماز شما باطل است.

بیان شیخ انصاری

شیخ انصاری و به تبع ایشان مرحوم آیه الله حائری (ره) فرموده اند بینهما عامین من وجه است، منتها نه به این بیانی که ما ارائه دادیم، و آن این است که قاعده خاص است. چرا؟ چون فقط ناسی را می گیرد، خصوصیتش از نظر نسیان است، در بیان قبلی گفتیم خاص است، چون غیر ارکان را می گیرد، ولی در اینجا می گوید خاص است چون فقط ناسی را می گیرد، بعد می فرماید این عام است چون هم زیادی را می گیرد و هم نقیصه را، اما روایت ابی بصیر خاص است.

ص: ۶۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۱، ب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ح ۲، ط آل البیت.

خلاصه ما گفتیم قاعده خاص است، چون غیر ارکان را می گیرد، عام است چون هم نقیصه را می گیرد و زیادی را، اما روایت ابی بصیر خاص است، چون فقط زیادی را می گیرد، عام است چون هم ارکان را می گیرد هم غیر ارکان را.

اما در اینجا بیان دوم عکس اولی است، زیرا قاعده خاص است. چرا؟ چون فقط ناسی را می گیرد، بنا شد که عامد را شامل نباشد، جاهل بسیط را شامل نباشد ( جاهل مرکب هم علی قول و ناسی ) خاص است، چون ناسی را می گیرد، عام است چون هم زیادی را می گیرد و هم نقیصه را.

پس قاعده خاص شد. چرا؟ چون فقط ناسی را می گیرد، عام است چون هم زیادی را می گیرد و هم نقیصه را، حدیث ابی بصیر خاص است، چون فقط زیادی را می گیرد، عام است چون هم عامد را شامل است و هم ساهی را، یعنی نقطه مقابل «لا تعاد» است، زیرا «لا تعاد» فقط ناسی را شامل است، اما حدیث ابی بصیر هم عامد را شامل است و هم ناسی را.

در هر صورت شیخ انصاری چنین بیان کرده و می گوید قاعده «لا تعاد» خاص است، چون ناسی را می گیرد، عام است، چون هم زیادی را می گیرد و هم نقیصه را، حدیث ابی بصیر خاص، چون زیادی را می گیرد، عام است. چرا؟ چون هم ناسی را می گیرد و هم عامد را، محل بحث شان در زیادی سهویه است، اگر کسی (در غیر ارکان) زیادی سهویه آورد، «لا تعاد» می گوید صحیح است، اما حدیث ابی بصیر می گوید باطل است، اجتماع اینها در زیادی غیر ارکان است و آنهم عن سهو.

ما در اینجا چه کنیم؟ خواه وجه نسبت آن باشد که ما گفتیم یا وجه نسبت همان باشد که شیخ انصاری و مرحوم حائری گفته اند، بالأخره در مورد اجتماع چه کنیم، یعنی آیا به قاعده عمل کنیم یا به روایت؟ فرق نمی کند، فقط اختلاف این دو بیان در مورد اجتماع است، خواه مورد اجتماع اولی باشد و خواه مورد اجتماع دومی باشد، در مورد اجتماع چه کنیم، مثلاً همین زیادی سهوی غیر رکنی، «لا تعاد» می گوید صحیح است، حدیث ابی بصیر می گوید صحیح نیست، بلکه باطل است. در مورد اجتماع چه کنیم؟

شیخ انصاری و مرحوم آیه نائینی و مرحوم آقای خوئی، می گویند: «لا تعاد» مقدم است بر حدیث ابی بصیر که می گوید: «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ». اگر کسی زیادی سهوی آورد و آن زیادی رکن هم نباشد، «لا تعاد» مقدم است بر «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ». چرا؟ می فرماید:

«لا تعاد» حاکم بر ادله اجزاء، شرائط و موانع است، ادله اجزاء مانند:

۱: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْوَرٍ» (۱)

۲: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ» (۲)

ص: ۶۶

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۳۶۵، من ابواب وجوبه للصلاه و نحوه، ب ۱، ح ۱، ط آل البیت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۲۱، من ابواب وجوب رفع الرأس من الركوع و الانتصاب و الطمأنینه فیہ، ب ۱۶، ح ۲، ط آل البیت.

۳: «عَوَالِي اللَّائِلِي، قَالَ النَّبِيُّ ص: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» (۱).

اینها ادله اجزاء و شرائط هستند، «لا تعاد» حاکم بر اینهاست و می گوید ادله اجزاء و شرائط در جایی است که عمدی باشد، و الا اگر (غیر ارکان) سهوی شد، اشکالی ندارد.

یا ادله موانع، یعنی ادله ای که می گوید تکلم و ضحک مانع است، ادله موانع هم حالت سهو را می گیرد و هم حالت عمد را، اما حدیث «لا تعاد» می گوید شما فقط در حال عمد مضر هستید، اما در حال سهو زیاده و نقیصه مضر نیست، البته به شرط اینکه ارکان نباشد، همیشه ادله اجزاء در یک رتبه است، ادله «لا تعاد» در رتبه بالاتر.

به بیان دیگر: «لا تعاد» حاکم است، اما ادله اجزاء و شرائط و موانع محکوم اند.

صحیحه ابی بصیر می گوید این در عداد ادله اجزاء و در عداد ادله موانع است، یکی از موانع ضحک است، دیگری گریه است، سومی هم نجاست ثوب است و یکی از موانع عبارت است از: «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ» (۲).

پس حدیث «لا تعاد» حاکم بر حدیث: «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ». چرا؟ لَأَنَّ حَدِيثَ أَبِي بَصِيرٍ فِي عِدَادِ وَشُمَارِ ادْلِهِ اجْزَاءٍ، شُرَائِطٍ وَ مَوَانِعٍ اسْتِ، اَيْنَ مَوَانِعٍ رَا مِي كُوَيْدِ، جَنَابِ «لَا تَعَادُ» مَانِدِ عِقَابِ بَالَا سِرِ اَيْنِهَاسْتِ وَ مِي كُوَيْدِ هَمِه شَمَا دَرَسْتِ هَسْتِيْدِ، اَمَا بِه شُرْطِ اَيْنِكِه عَمْدِي بَاشِد نِه سَهْوِي، اَلْتِه اِرْكَانِ رَا شَامِلِ نِيَسْتِ.

ص: ۶۷

۱- مستدرک الوسائل، شیخ حسین نوری، ج ۴، ص ۱۵۸، ب ۱، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۱، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱۹، ح ۲، ط آل البيت.

بیان مرحوم نائینی و مرحوم خوئی چنین است، یعنی می گویند: «لا تعاد» بر اینها حاکم است، بنابراین، اگر کسی سوره را سهواً اضافه کرد، نمازش صحیح است. چرا؟ چون حدیث ابی بصیر بیان موانع می کند، اطلاق دارد، به این معنای که هم عمد را می گیرد و هم سهو را، «لا تعاد» بر حدیث ابی بصیر حاکم است و می گوید حالت عمد است نه حالت سهو، یعنی حالت سهو نیست، البته به شرط اینکه ارکان نباشد.

یلاحظ علیه: از نظر من این بیان صحیح نیست چرا؟ چون حدیث ابی بصیر در مقام بیان موانع نیست، حسابش با آنها جداست، یک موانع داریم، مثلاً حدث ممانع است، پشت به قبله ممانع است، ضحک ممانع است، البته حدیث «لا-تعاد» بر ادله اجزاء و شرائط و موانع حاکم است، اما آیا «مَنْ زَادَ فِي صِلَاتِهِ» (۱) در مقام بیان موانع است یا اینکه در ردیف «لا تعاد» است و می گوید: اضافی و زیادی هم مبطل صلات است؟

خلاصه در مقام بیان موانع نیست، بلکه یک نوع حالت فوق العاده دارد و می گوید اگر کسی اجزاء نماز را اضافه کرد، نماز او باطل است، در عداد اجزاء و شرائط و موانع نیست، بلکه در مقام بیان حالات اجزاء است. اجزاء کدام است؟ سوره، می گوید: «مَنْ زَادَ فِي صِلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ». غرض اینکه حدیث ابی بصیر در آن ردیف نیست، بلکه مبین حالات اجزاء است و می گوید: جناب! اجزاء شما اجزاء هستید، بدان که شما در حالت زیادی مبطل هستید.

ص: ۶۸

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۹، ح ۲، ط آل البیت.

« علی ای حال » من فکر نمی کنم که «لا تعاد» مقدم و حاکم بر حدیث ابی بصیر باشد، بلکه هر دو تائید آنها هم ردیف اند و هر دو تائید آنها سراغ اجزاء و موانع و شرائط می روند و می گویند: جناب! اجزاء اگر تکرار کردی، باطل است، او (لا تعاد) می گوید اگر تکرار کردی باطل نیست، اینها ردیف هم هستند.

و به تعبیر فارسی تر، حدیث « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ » در مقام بیان موانع نیست - مثل این جمله نیست که می گوئیم: الحدث مانع و النجاسه مانع - بلکه حدیث ابی بصیر نظارت بر اجزاء دارد و می گوید: ایها الأجزاء حواست باشد، تکرار نکن، اگر تکرار کردی، نماز تان باطل است، در ردیف اجزاء نیست، بلکه فوق اجزاء و ناظر به حالات اجزاء است.

اگر کسی (روی بیان دوم) سهواً سوره را تکرار کرد، «لا تعاد» می گوید صحیح است، « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ » می گوید باطل است، شیخ می گوید که « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ » جزء موانع است، پس «لا تعاد» بر اجزاء و شرائط و موانع حاکم است.

من بر فرمایش ایشان اشکال کردم و گفتم حدیث ابی بصیر در عداد اجزاء، شرائط و موانع نیست، بلکه بیان حالات اجزاء است، یعنی حالات اجزاء را بیان می کند و می گوید اجزاء اگر مکرر شدی، نمازت باطل است و این نشان می دهد که حدیث ابی بصیر فوق عداد اجزاء، شرائط و موانع است، بلکه یکنوع نظاره بر حالات اجزاء دارد.

عبارت شیخ انصاری

يظهر من الشيخ الأنصاري أنّ وجه التقديم أنّ صحيح أبي بصير في عداد ما دلّ على ما يخل فعله و تركه بالصلاه كالحدث و التكلم و ترك الفاتحه فإذا كان في عداد ذلك - يعني در عداد بیان موانع شد - فقولته: (( لا تعاد )) يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به، إذا وقع سهواً، لا يوجب الإعادة، و إن كان من حقه أن يوجبها. فرائد الأصول، شيخ مرتضى انصاری، ج ۲، ص ۳۸۵.

ص: ۶۹

و يظهر هذا الجواب من المحقق النائينو تلميذه الجليل السيد الخوئي، قال التلميذ: إنّ حديث «لا تعاد» حاكم على أدله الزيادة بل على جميع أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع كلّها لكونها ناظره إليها و شارحه لها فمفاده أنّ الإخلال سهواً بالأجزاء و الشرائط التي ثبتت جزئيتها أو شرطيتها لا يوجب البطلان إلّا الإخلال بهذه- أي الخمسه- فلسانه لسان الشرح و الحكومه فيقدّ على أدله الأجزاء و الشرائط بلا لحاظ النسبه بينه و بينها. (1)

همیشه در حاکم نسبت را لحاظ نمی کنند.

ولی من گفتم که حدیث ابی بصیر در مقام بیان موانع نیست، بلکه در مقام بیان حالات اجزاء است، اجزاء هست، حدیث ابی بصیر حالات اجزاء را بیان می کند و می گوید اگر اجزاء را اضافه کردی نمازت باطل است.

أقول: لا شكّ أنّ (( لا تعاد )) حاکم على أدله الأجزاء و الشرائط، فلو دلّ الدليل على جزئیه السوره و دلّ إطلاقها على أنّها جزء فى حالتى العمد و السهو و تركها المصلّى سهواً ثمّ إطلع عليه بعد الصلاه فالقاعده حاکمه على إطلاق دليل الجزئیه، إنّما الكلام فى أنّ صحیحه أبی بصیر هل هو فى عداد أدله الأجزاء و الشرائط أو فوقهما؟ الظاهر لا؛ بل هو و القاعده على مستوى واحد فهما ناظران إلى أدله الجزئیه و الشرطیه - همانطور که « لا تعاد » ناظر است، حدیث ابی بصیر « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ » هم ناظر است، به کدام حالت اجزاء ناظر است؟ به حالت زیادى اجزاء ناظر، و می گوید جناب اجزاء، شما در حالت زیادى مبطل هستيد- لا أنّ الصحیحه فى عداد أدله الجزئیه و الشرطیه. و ذلك لأنّ فى مورد الاجتماع دليلين:

ص: ۷۰

---

۱- مصباح الأصول، شهيد آيه الله العظمى سيد محمد سرور واعظ بهسودى، ج ۲، ص ۴۷۰.



۱: لا تعاد الصلاة مع الزيادة السهويه غير الركنيه.

۲: تعاد الصلاة مع الزيادة السهويه غير الركنيه.

فلا وجه لحكومه أحدهما على الآخر، فلا بدّ أن نتوسل في تقديم القاعده على الصحيح بوجه أخرى.

آنچه را من می گویم یک کلمه است و آن اینکه حدیث ابی بصیر در مقام بیان مانعیت نیست، بلکه در مقام بیان حالات اجزاء است و می گوید این اجزائی که قبلاً گفته شده، حواست باشد، تکرار نکن.

پس این بیان باطل شد، از نظر ما، هر چند شیخ انصاری و مرحوم نائینی گفته اند، چون اینها تصور کرده اند که حدیث ابی بصیر در ردیف :

«عَوَالِي اللَّائِلِي، قَالَ النَّبِيُّ ص: لَمَّا صَيَّمَا إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» (۱). است، ولی ما در ردیف آنها نیست بلکه میباید حالات اجزاء است.

بیان استاد سبحانی

ولی من دوتا راه دارم، منتها راه اول را برای حل مشکل نمی پذیرم، کدام مشکل؟ در مورد اجتماع، یعنی زیادی سهویه رکن، دوتا راه گفتیم، یک راه این است که بگویم حدیث ابی بصیر فقط عمد را می گیرد، «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ» یعنی عمداً، اگر ما این حرف را بزنیم، آنوقت دیگر محل اجتماع در بست مال «لا تعاد» است، چون «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ» فقط عمد را می گیرد، و محل اجتماع زیادی سهویه غیر رکنیه است، البته این وجه باطل است. چرا باطل است؟ چون «مَنْ زَادَ» اطلاق دارد، یعنی زاد عمداً أو زاد سهواً، پس این وجه را کنار می گذاریم.

ص: ۷۱

---

۱- مستدرک الوسائل، شیخ حسین نوری، ج ۴، ص ۱۵۸، ب ۱، ح ۵.

وجه دوم این است که در جمله « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ » کلمه رکعت در آنجا مقدر است، ای « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رُكْعَةً »، اگر کلمه رکعت در آنجا مقدر باشد، مشکل حل است، چون « مَنْ زَادَ » فقط در ارکان شد، « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رُكْعَةً ».

دلیل بر مقدر بودن کلمه رکعت

دلیل من بر اینکه کلمه رکعت در اینجا مقدر است، چیست؟ یک دلیل را مرحوم حاج شیخ گفته، ایشان گفته « زَادَ » در جای می گویند که مزید با مزید فیه هم جنس باشد، چطور؟ زاد الله فی عمرک، خدا بر عم شما اضافه کند، مسلماً مزید از جنس مزید فیه است، اینجا هم « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رُكْعَةً » مزید باید هم جنس مزید فیه باشد، یعنی اسمش صلوات باشد، و الا اگر یک دانه سوره را دو بار خواندن، مزید صدق نمی کند چون مزید از جنس مزید فیه نیست، یک رکعت بخواند، در اینجا می گویند مزید هم جنس مزید فیه است، این بیان حائری است.

ولی این بیان یک بیان فکری است، من دنبال دلیل بودم و آن این است در روایتی که هست، مرحوم کلینی، همین روایت را در یک بابی که نقل کرده است، کلمه « رکعت » در آنجا آمده « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رُكْعَةً ».

البته کلینی دو تا باب دارد، در یک بابش کلمه ی رکعه نیست، اما در باب دیگرش کلمه رکعه هست، علامه مجلسی هم در مرآة العقول به دنبال کافی است، آنجا که کافی رکعه دارد، او را هم آورده، آنجا که کافی رکعه ندارد، ایشان هم کلمه رکعه را نیاورده، ولی مرحوم وسائل در همه جا کلمه رکعه را آورده، بنابراین، حدیث این گونه بوده: « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رُكْعَةً » یعنی کلمه رکعه را داشته، اما اینکه چگونه از قلم افتاده است؟ باید تحقیق کرد و علتش را پیدا نمود.

يقول شيخ مشايخنا الحائري:

يقول شيخ مشايخنا الحائري: إنّ الظاهر أن متعلق الزيادة في المقام من قبيل الزيادة في العمر، في قولك: زاد الله عمرك، فيكون القدر المتيقن الذي جعلت الصلاة ظرفاً له، هو الصلاة، فينحصر المورد بما إذا كان الزائد مقدرّاً يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعة و الركعتين، مضافاً إلى أنّه القدر المتيقن في بطلان الصلاة بالزيادة، أضف إليه أنّ روايه زراره و بكير تشمل على لفظ الركعة. الصلاة: المقصد الثالث: ٢١٠.

من از اين راه پيش آمدم و آن اين است كه روايت ابى بصير كلمه ركعه را ندارد، اما همين روايت را هم زراره نقل کرده و هم عبد الله بن بكير، در روايت آنها كلمه ركعه آمده، يعنى در يك باب ركعه هست، ولى در يك باب ديگر كلمه ركعه نيست.

يلاحظ عليه: أنّ نسخ الكافي مختلفه ففى باب ((من سهى بين الأربع و الخمس و لم يدر زاد أو نقص)) رواه بلا إضافه (( ركعه ))، و فى باب السهو عن الركوع رواه باضافه قوله (( ركعه )) و عنوان الباب يحكى عن وجود لفظ (( ركعه )).

بعيد نيست كه بگويم در روايت ابى بصير هم كلمه «ركعه» بوده است.

و أما المجلسى فقد تبع الكلينى فى مرآه العقول فى كل مورد.

و أما الشيخ فقد أخرجه فى التهذيب فى باب أحكام السهو فى الصلاة عن الكلينى بلا هذه الزيادة. (١)

و أما صاحب الوسائل فقد أخرجه عن الكلينى فى كلا البابين باضافه ركعه و لعل نسخه الكافى عنده كانت مشتمله على الزيادة فى كلا البابين أو أنّه رجع فى كتابه الحديث إلى باب (( السهو عن الركوع )).

ص: ٧٣

---

١- تهذيب الاحكام، شيخ طوسى، ج ٢، ص ١٩٤، ط النجف.

خلاصه یا باید بگوییم روایت زراره و بکیر کلمه ی رکعه را دارد، یا بگوییم همین روایت در یک باب کلمه رکعه را دارد، در باب دیگرش کلمه رکعه را ندارد، از این رو روایت مختل می شود فلذا ما نمی توانیم به اطلاق این روایت عمل کنیم. چرا؟ چون احتمال می دهیم که لعل صحیح همان باشد که کلمه رکعه را دارد، ای « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رُكْعَةً » اگر کلمه رکعت مقدر باشد، دیگر تعارضی نیست. چرا؟ چون این روایت مال ارکان است، «لا تعاد» هم مال غیر ارکان می باشد.

## راه جمع بین قاعده لا تعاد و حدیث ابی بصیر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: راه جمع بین قاعده لا تعاد و حدیث ابی بصیر

بحث در باره جمع بین قاعده «لا تعاد» و بین حدیث ابی بصیر است، البته در جایی که زیادی سهوی و در غیر ارکان، قاعده «لا تعاد» می گوید زیادی سهوی غیر رکن صحیح است، اما اطلاق روایت ابی بصیر « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ » (۱) می گوید باطل است، قهراً بین دوتا تعارض پیدا می شود، پس باید دید که راه جمعش چیست؟

### راه جمع اول

در اینجا چند گونه راه جمع داشتیم، جمع اول مال مرحوم نائینی و آیه الله خوئی بود که می گفتند قاعده «لا تعاد» بر ادله اجزاء و شرائط و موانع حاکم است.

ما بر این دو بزرگوار اشکال کردیم و گفتیم مطلب درست است که قاعده «لا-تعاد» بر ادله اجزاء و شرائط حاکم است، اما لسان حدیث ابی بصیر ( مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ ) لسان اجزاء و شرائط و موانع نیست، بلکه حالات جزء را بیان می کند و می گوید اگر جزء زیاد شد باطل است، پس در عداد ادله اجزاء و شرائط و موانع نیست، بلکه ناظر بر حالات جزء است.

ص: ۷۴

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۹، ح ۲، ط آل البیت.

### راه جمع دوم

جمع دوم این بود که بگوییم حدیث ابی بصیر ( مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ ) راجع به رکعت است، یعنی « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ رُكْعَةً »

مرحوم حاج شیخ دوتا دلیل آورده، در یکی فرموده: « مَنْ زَادَ » در جایی می گویند که مزید با مزید فیه هم سنخ و همجنس باشد، و اما اگر کسی در نماز دوبار سوره را بخواند، اینجا مزید با مزید فیه یکسان و هم سنخ نیست، «زاد الله فی عمره، أو فی عمرک» در جایی می گویند که مزید و مزید فیه هر دو عمرند، بنابراین، زیادی به قدری باشد که به او صلوات بگویند، سپس حاج شیخ دلیل دیگر آوردند و فرمودند در روایات زراره و ابن بکیر کلمه رکعت آمده، این دو روایت قرینه می شود که در

روایت ابی بصیر هم کلمه رکعت مقدر است.

ما در پاسخ عرض کردیم که روایت ابن بکیر و زراره مختلف نقل شده، کافی در یکجا کلمه رکعت دارد، اما در جای دیگر کلمه رکعت را ندارد البته وسائل در هر دو جاه رکعت دارد، بنابراین، چون کلمه رکعت بودنش در روایت مسلم نیست، فلذا نمی توان گفت که در حدیث ابی بصیر کلمه رکعت مقدر است.

راه جمع سوم

جمع سوم این است که اصلاً سراغ اطراف مسأله نرویم، بلکه باید خود این دو تا را با یکدیگر بسنجیم، لسان «لا تعاد» اقوی از لسان «مَنْ زَادَ فِي صَلَّاتِهِ» است. چرا اقوی است؟ از جهاتی اقوی است:

ص: ۷۵

جهت اول: جهت اول این است که قاعده «لا تعاد» روی عدد تکیه می کند و می گوید: «لا تعاد الصلاة إلا خمسة» معلوم می شود که در مقام بیان جمیع جهات مسأله است، هر دلیلی رکه روی عدد تکیه کند، نشان می دهد که متکلم در مقام بیان حدود و ثغور مسأله است، بر خلاف روایت ابی بصیر که می گوید: «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ» (۱)، یک چنین لسانی را ندارد، اولی معلوم می شود که متکلم در مقام بیان است و تمام جهات را حساب کرده و لذا می گوید این پنج چیز مایه بطلان است، اما بقیه مایه بطلان نیست، قهراً تعاد مقدم می شود بر اطلاق حدیث ابی بصیر که می گوید «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ...».

وجه دوم: این است که روایت «لا-تعاد» معلل است و می گوید: «السنه لا-تنقض الفريضة» یعنی همین که کسی فريضة را آورد، دیگر نگران نباشد، «لا-تعاد» معلل است و روایت معلل مقدم است بر روایت غیر معلل که عبارت باشد از: حدیث ابی بصیر.

وجه سوم بر تقدیم این است که لسان «لا-تعاد» لسان امتنان است، «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»، می خواهد منت بر امت بگذارد، همیشه روایتی که لسان امتنان است، مقدم می شود بر روایتی که یک چنین لسانی ندارد، یعنی لسان امتنان نیست، مانند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تَشْبَهُهُ أَشْيَاءُ الْخَطَا وَ النَّسْيَانُ وَ مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» (۲) که مقدم است بر بقیه ادله.

ص: ۷۶

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۹، ح ۲، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۳۰، ح ۱، ط آل البيت.

من روی این سه وجه مطلب را تمام کردم و گفتم «لا-تعداد» در زیادی سهویه مقدم است بر اطلاق «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ...». چرا؟ چون اولاً تکیه بر عدد کرده است، ثانیاً معلل و مدلل است، ثالثاً لسان امتنان است، قهراً مقدم است.

### اشکال مهم

فقط یک اشکال باقی ماند و این اشکال ما را کمی سست کرده، اشکال این است که اگر بنا باشد، زیادی سهوی را زیر سایه «لا تعداد» ببریم، دیگر برای صحیحی ابی بصیر فقط زیادی عمدی می ماند، چون زیادی دو قسم بیشتر نیست یا سهوی است و یا عمدی، اکثر را به «لا تعداد» دادیم، اقل که زیادی عمدی باشد به «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ...» دادید، و حال آنکه زیادی عمدی بسیار کم است، یعنی کمتر اتفاق می افتد که انسان عمداً چیزی را در نمازش زیاد کند، این اشکال در نظر من باقی ماند، و لذا من نتوانستم روی وجه سوم زیاد تکیه کنم، گفتم اگر زیادی عمدی واقعاً کم باشد، پس چاره نداریم جز اینکه سراغ جمع حاج شیخ برویم، جمع حاج شیخ این بود که اصلاً «مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ...» کلمه رکعت مقدر است. چطور؟ به قرینه اینکه در روایت زراره و ابن بکیر کلمه رکعه آمده، اگر این اشکال بنده را حل کردید، وجه سوم خوب است، اما اگر حل نکردید، ناچاریم که همان وجه دوم را بگیریم

بحث ما در این بحث که مورد تعارض زیادی سهویه است تمام شد و ما معتقدیم که «لا تعداد» مقدم بر حدیث ابی بصیر (من زاد فی صلاته) است.

بحث جدید این است که آیا «لا-تعاد» بر اجزاء و شرائط حاکم است یا بر موانع هم حاکم می باشد، به شرط اینکه عمدی نباشد؟

باید توجه داشت که نماز یک موانعی دارد، مثلاً اگر کسی در لباس حریر نماز بخواند، مسلماً نمازش باطل است، حریر یکنوع مانع است، یا در «ما لا یؤکل لحمه» هر چند مذکی باشد نماز بخواند نمازش باطل است، «لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه» یکی از موانع نجاست است مانند میت، اگر کسی در میت نماز بخواند نمازش باطل است. آیا حدیث «لا تعاد» همانطور که اجزاء و شرائط محدود کرد و گفت اخلال عمدی مبطل است، اما اخلال سهوی در اجزاء و شرائط مبطل نیست، آیا این حرف را در موانع هم می شود گفت یا نه، یعنی اینکه بگوییم اخلال عمدی موانع مبطل نماز است، اما اخلال سهوی اش مبطل نیست، چون بنا شد که «لا تعاد» عمد را نگیرد حتی جاهل بسیط را هم نگیرد و فقط جاهل مرکب که در واقع توجه ندارد یا ناسی را می گیرد، بگوییم همانطور که «لا تعاد» حاکم است بر ادله اجزاء و شرائط، یعنی اخلال به اجزاء و شرائط عمداً مبطل است، اما سهواً مبطل نیست، اخلال در موانع هم چنین است، یعنی عمدش مبطل است، مثلاً کسی عمداً در حریر نماز بخواند، عمداً در میت نماز بخواند، عمداً در مال لا یوکل لحمه نماز بخواند، مثلاً موی گربه روی لباسش است، عمدش مبطل است، غیر عمدش مبطل نیست؟



به نظر من حتی موانع را هم می گیرد. چرا؟ البیان البیان، بیان این بود که حضرت در مقام اعطای ضابطه است و می خواهد جناب مصلی را راحت کند تا دلگیر و نگران نباشد، معنا ندارد که بگوید اجزاء و شرائط اخلاش سهواً مبطل نیست، اما موانع اخلاش سهواً و عمدتاً مبطل است، این بعید به نظر می رسد، بنابراین، می گوئیم اطلاق «لا تعاد الصلاه» همانطور که اجزاء و شرائط را درست می کند، یعنی اخلاش سهوی اش را، هکذا موانع را هم درست می کند، در موانع هم اشکالی نیست، اتفاقاً در نجاست یک دلیل خاصی هم داریم، در حریر و «ما لا یوکل لحمه» این دلیل نیست، ولی در خصوص نجاست دلیل داریم که اگر کسی نسیاناً نماز بخواند باطل است، اما اگر جاهلاً نماز بخواند صحیح است، یک چنین دلیلی هم داریم که ما اینجا نوشتیم و آن روایت را به عنوان موید آوردیم و الا- بحث ما جنبه کلی دارد، یعنی کل موانع، مانند نجاست، حریر و ما لا یوکل لحمه. مثلاً باید بین زن و مرد در نماز فاصله باشد، چون یکی از موانع تقدم مرأه است بر رجل، حالا گاهی از اوقات اتفاق می افتد که مرأه مقدم بر رجل شده است، یعنی زن قبلاً آمده نماز را شروع کرده، مرد پشت سرش مشغول نماز شده، فرق نمی کند که بگوئیم در حالت جهل مبطل نیست، عمدش مبطل است.

شمول القاعدة للقضاء

اگر کسی در نماز کم کرده، جزءاً او شرطاً یا مانعی را ایجاد کرده، کی فهمیده؟ در خارج از وقت، آفتاب غروب کرده، یادش آمد که در لباس نجس نماز خوانده یا در لباس «ما لا یوکل لحمه» نماز خوانده، یا در لباس حریر نماز خوانده، یا سوره را نخوانده، علی ای حال موقعی متوجه شده که وقت گذشته است، آیا «لا تعاد» اینجا را هم می گیرد یا نه؟

ممکن است بگویید اینجا را نمی‌گیرد، چرا؟ چون اعاده در وقت می‌گویند نه خارج از وقت و فرض این است که این آدم در خارج از وقت متوجه شده و در بعد از خروج وقت کلمه اعاده صدق نمی‌کند، ممکن است شما این را بگویید؟

ولی این اشکال برای خودش جواب دارد و جوابش این است که باید بین لغت و بین اصطلاح فرق نهاد، در لغت کلمه ی «أعاد یعید» لازم نیست که در وقت باشد، یعنی در وقت هم اعاده صدق می‌کند در خارج از وقت هم اعاده صدق می‌کند، این اصطلاح فقهاست که می‌گویند اعاده داریم و قضاء، اعاده را منحصر می‌کنند به وقت، قضا را هم منحصر می‌کنند به خارج از وقت، این اصطلاح فقهاست، اما اصطلاح امام صادق (ع) در «أعاد و یعید» اعم است از مقید به وقت و خارج وقت.

علاوه بر این، کسی که مقداری ذوق فقهی داشته باشد، می‌فهمد وقتی که در وقت، یعنی زمانی که هنوز وقت باقی است حضرت می‌فرماید اعاده نکن، پس در جایی که وقت تمام شده باشد، قهراً اعاده لازم نیست، بنابراین، هم قضا را می‌گیرد و هم غیر قضا را، یعنی هم وقت را می‌گیرد و هم خارج از وقت.

اشکال اساسی بر حدیث لا تعاد

یک اشکال اساسی بر این روایت متوجه است و آن این است که امام عدد دست ما داده و فرموده در پنج مورد اعاده است، در غیر پنج تا مشکل نیست، اعاده نیست و حال آنکه من چند مورد را می‌شمارم که جزء پنج تا نیست، اما اعاده واجب است:

ص: ۸۰

الف؛ مورد اول جایی است که نیت را نیاورده، یعنی نماز را بدون نیت خوانده.

ب؛ تکبیره الإحرام را نگفت.

ج؛ رکوع کرد، اما عن قیام نکرد، اما قیام متصل به رکوع را انجام نداد، انسان باید بایستد و رکوع کند، اما اگر از زمین بلند شود و رکوع کند، نمازش باطل است.

د؛ فعلی که ماحی صورت صلاتیه است انجام داد، مثلاً در حال نماز مشغول کاری بشود، فعل کثیری که ماحی صورت صلاتی باشد، در این چهار تا نماز باطل است و حال آنکه جزء خمس نیست، این در حقیقت اشکالی است بر صحیحه، شما عدد دست دادید و حال آنکه این موارد در مستثنی داخل نیست، اما حکم مستثنی را دارد.

جواب

از همه اینها می شود جواب داد، اما آنجا که نیت نکرده، اصلاً نماز نخوانده، کسی بدون نیت نماز بخواند، گویا اصلاً نماز نخواند، چون نماز بدون نیت اصلاً نماز نیست، بحث ما در جایی است که صلاتی باشد، اما آدمی که اصلاً نیت نکرده و می خواسته ورزش کند، حالت صلاتی را به عنوان ورزش انجام می دهد، چنین کسی اصلاً صلات ندارد، حضرت بحثش در جایی است که عنوان صلات بر آن صدق کند، آدمی که نیت نکند، یا خواب آلود باشد یا به نیت ورزش نماز بخواند، چنین آدمی اصلاً صلات ندارد.

ترك تکبیره، و ورود در نماز است، آدمی که تکبیر را نگوید اصلاً وارد نماز نشده، بحث حضرت در جایی است که وارد نماز بشود. چون نماز «أولها التکبیر و آخرها التسلیم».

ص: ۸۱

اما سومی که قیام متصل به رکوع باشد و فقها می گویند رکن است، یعنی اینکه انسان بایستد و سپس از بالا به سوی رکوع خم بشود، اما اگر کسی راکعاً از زمین بلند شود کافی نیست.

مشکل این هم حل است، چون «رکع» به کسی می گویند که عن قیام خم بشود، اما آدمی که عن جلوس خم بشود، اصلاً به آن رکع نمی گویند. بنا براین، اصلاً این آدم رکوع نکرده فلذا این داخل است در مستثنی.

اما چهارمی که فعل کثیری که ماحی و از بین برنده صورت صلاتیه باشد، مثل اینکه در حال نماز لباسش را مرتب می کند، این هم نماز نخوانده، بحث حضرت در جایی است که صلات صدق بکند، بنا براین، این نقوض نمی تواند نقض بر روایت باشد.

### تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقات قاعده لا تعاد

تطبیقات ما بر چهار محور است، محور اول در باره نیت و تکبیره الإحرام است، محور دوم راجع به قرائت است، محور سوم راجع به تشهد است، محور چهارم راجع به سلام می باشد.

بررسی محور اول

اگر کسی تکبیره الإحرام را فراموش کرد، یعنی بدون گفتن تکبیره الإحرام وارد نماز شد، یا نیت را فراموش کرد و بدون نیت وارد نماز شد، آیا مستثنی منه (لا تعاد) اینجا را شامل است و نماز این آدم درست است یا «لا تعاد» اینجا را نمی گیرد؟.

در پاسخ باید گفت که «لا تعاد» اینجا را شامل نیست و نماز این آدم صحیح نیست. چرا؟ چون «لا تعاد الصلاة» در جایی می گویند که صلات منعقد بشود، میخ صلات کوییده شود و حال آنکه این آدم اصلاً وارد نماز نشده، تکبیره الإحرام کلید ورود به نماز است، هنوز این آدم وارد نماز نشده، یا کسی که بدون نیت شروع به نماز کرده، در حقیقت وارد نماز نشده فلذا «لا تعاد الصلاة» شاملش بشود.

ص: ۸۲

بررسی محور دوم

محور دوم راجع به قرائت بود، اگر کسی در حال نماز قرائت را فراموش کند، این خودش دو حالت دارد، آیا وارد رکن شده یا نه؟

اگر وارد رکن شده، وقتش گذشته، «لا تعاد الصلاة» فرض کنید سوره را نخوانده به رکوع رفت، در حال رکوع یادش آمد که

قرائت را نخوانده یا حمد یا سوره، چون وارد رکن شده، پس قابل برگشت نیست، ولی نمازش درست است، اما اگر قبل از آنکه وارد رکوع بشود، یعنی بعد از خواندن سوره و قبل از رفتن به رکوع، یادش آمد که حمد را نخوانده، در اینجا محلش باقی است، باید برگردد و حمد را بخواند، «لا تعاد» در جایی است که قابل علاج نباشد، این قابل علاج است.

بنابراین، لا تعاد مال جایی است که وارد رکوع شده باشد و امکان اعاده نباشد، اما جایی که امکان اعاده است باید برگردد، اتفاقاً روایت هم داریم

لو نسی القراءة و تذكّر بعد الدخول في الركوع صحت صلات: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سِنَةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (۱) ..

البته این روایت اطلاق دارد، یعنی هم قبل از رکوع را می گیرد و هم بعد از رکوع را، ولی روایت دوم قید دارد.

ص: ۸۳

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۸۷، من أبواب وجوب الإعادة علی من ترک القراءة أو شيئاً منها متعمداً لا ناسياً، ب ۲۷، ح ۱، ط آل البيت.

قلنا بعد الدخول في الركوع: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أُمَّ الْقُرْآنِ - قَالَ إِنْ كَانَ لَعَمْرُكَ يَرْكَعُ فَلْيَعِدْ أُمَّ الْقُرْآنِ» (۱). آیا سجده سهو هم دارد یا نه، در صورتی که وارد رکوع شد، یادش آمد که قرائت را نخوانده؟ در این روایت سجده سهو نیست.

و بما أنه لم يذكر في الروايات سجدة السهو فالظاهر عدم وجوبهما، وإن قيل: في كل زيادة و نقيصة سجدة سهو. مگر اینکه کسی این قاعده را قبول کند که: «فی کلّ زیاده و نقیصه سجدة سهو» اگر این قاعده درست شده، باید دو تا سجده هم بکند. البته جای اعاده و قضا نیست، فقط راهش این است که اگر وارد رکوع نشده، باید بر گردد و حمد و سوره را بخواند و اگر وارد رکوع شده، نمازش صحیح است، قرائت قضا ندارد، به این معنا که بعد از نماز خود قرائت را قضا کند و آن را بعد از نماز بخواند، اما اینکه آیا سجده سهو دارد یا نه؟ اختلافی است که در آینده خواهد آمد.

حال اگر کسی قرائت را خوانده، اما صفاتش را رعایت نکرده، مثلاً نماز مغرب را اخفاً خوانده یا نماز ظهر را جهراً خوانده، در اینجا فقها فرق نمی گذارند بین اینکه وارد رکوع بشود یا وارد رکوع نشود، می گویند اعاده ندارد، مثلاً نماز گزار حمد را کاملاً خوانده و هنوز وارد سوره نشده که یادش آمد نماز ظهر است و من قرائت را جهراً خواندم، اینجا لازم نیست که بر گردد و قرائت را دوباره اخفاً بخواند، وصف قرائت مثل خود قرائت نیست.

ص: ۸۴

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۸۹، من ابواب من نسی قراءه الحمد أو السوره و ذکرها قبل الركوع، ب ۲۸، ح ۱، ط آل البيت.

چون خود قرائت فرق دارد بین دخول به رکوع و بین جایی که هنوز وارد رکوع نشده است، اما وصف قرائت که جهراً و اخفات است، بین بعد از دخول به رکوع و قبل از رکوع فرق نمی گذارند، جایی که اصلش اعاده نداشته باشد، و صفش به طریق اولی اعاده ندارد.

مرحوم شیخ انصاری با اینکه فقیه محتاط است، در کتاب صلوات خودش می فرماید روایت اطلاق دارد، یعنی هم قبل از رکوع را می گیرد و هم بعد از رکوع را.

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْإِجْهَارُ فِيهِ وَ أَحْفَى فِيْمَا لَا يَنْبَغِي الْإِخْفَاءُ فِيهِ فَقَالَ أَيُّ ذَلِكَ فَعَلَّ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صِلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًّا أَوْ سَاهِيًّا أَوْ لَا يَدْرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ». (۱) می گوید این روایت اطلاق دارد ولذا حتی اگر در وسط بفهمد، اعاده لازم نیست.

و لو التفت في أثناء القراءة أو قبل الركوع فهل يرجع أو لا؟ الظاهر: لا، لعموم النص المذكور

البته احتیاط این است که انسان بر گردد، منتها به صورت اعم بر گردد، نه به عنوان نماز، اعم یعنی اعم از اینکه جزء نماز باشد یا قرائت قرآن باشد در نماز، در این موارد اگر کسی بخواهد احتیاط بکند، می تواند بر گردد، منتها نه به عنوان نماز، بلکه به عنوان اعم. چرا؟ چون لعل حرف شیخ درست باشد که روایت اطلاق دارد، یعنی هم قبل از رکوع را می گیرد و هم بعد از رکوع را، حالا که بر می گردد، باید به عنوان اعم بر گردد، یعنی اعم از اینکه جزء نماز باشد یا قرائت قرآن باشد..

ص: ۸۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۸۶، من أبواب وجوب الإعادة علی من ترك الجهر و الإخفات فی محلها عمداً، ب ۲۶، ح ۱، ط آل البيت.

قال الشيخ الأنصاري بعد نقل روايه زرارہ: و هي الحِجَّه أيضاً في نسيان الجهر و الإخفات مطلقاً سواء أتمت القراءة أو لا، حتى لو قرأ كلمه بالجهر سهواً فذكر بمجرد الفراغ عنها لا يوجب الإعادتها بمقتضى إطلاق هذا الخبر، و الظاهر أن الروايه صحيحه و مع ذلك فهي مؤيده بعدم الخلاف في المسأله. (١)

شيخ انصاری در این عبارت خودش می فرماید:روایت زرارہ گفت جاهل، ناسی، ساهی اشکال ندارد،این روایت اطلاق دارد، هم قبل الركوع را شامل است و هم بعد الركوع را،حتی اگر یک كلمه را بر خلاف واجب گفت، پشت سرش را طبق وظیفه بخواند، یعنی لازم نیست که بر گردد و آن كلمه را دوباره بخواند.

ولی سخن در این است که آیا این روایت در مقام بیان است تا بگوییم لا فرق بین قبل الركوع و بعد الركوع یا در مقام بیان این جهت نیست؟ اگر در مقام بیان باشد، فرمایش شیخ انصاری کاملاً درست است، اما اگر شك کنیم که در مقام بیان است یا نه؟ نمی توانیم به این اطلاق تمسک کنیم ولد من نوشتیم:

و مع ذلك فالعود و تجدید القراءة بتيه ، أعمّ من أن تكون القراءة الثانيه قراءه للصلاه أو قراءه للقرآن حيث تستحب -قراءة قرآن در اثنای نماز- في أثناء الصلاه، أحوط.

بنابراین، اگر بر گردیم احوط است، اما به شرط اینکه به عنوان قرائت نماز بر نگردیم، چون اشکال دارد. چرا؟ چون احتمال میدهیم لعل روایت زرارہ اطلاق داشته باشد و هم قبل الركوع را بگیرد و هم بعد الركوع را.

ص: ٨٦



محور سوم تشهد است، باید عرض کنم که تشهد هم همان حکم قرائت را دارد، فلذا اگر کسی تشهد اول را فراموش کرد، یعنی سر از سجده دوم برداشت، بدون اینکه تشهد را بخواند بلند شد و تسبیحات اربعه را خواند، یعنی تشهد را فراموش کرد، همان حکم قرائت را دارد، یعنی اگر قبل از رکوع است، جبرانش ممکن است و جای «لا-تعاد» نیست، اما اگر بعد از رکوع شد، دیگر جای تدارک نیست و نمازش صحیح است، حد اکثر فرقی که با قرائت دارد این است که قرائت بعد از نماز قضا ندارد، اما تشهد قضا دارد، پس تفاوتش با قرائت در قضا و عدم قضا بعد از نماز است. آیا سجده سهو هم دارد یا نه؟ بلی، روایت داریم روایت در تشهد اول است، در تشهد دوم چگونه؟

إذا نسي التشهد الأول فذكر قبل أن يركع، فيرج، وإلا فيمضي: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا قُمْتَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ وَ لَمْ تَشْهَدْ فَذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَافْعِدْ فَتَشْهَدْ وَ إِنْ لَمْ تَذْكُرْ حَتَّى تَرْكَعَ فَأَمْضِ فِي صِلَاتِكَ كَمَا أَنْتَ فَإِذَا أَنْصَرَفْتَ سَجَدْتَ سَجْدَتَيْنِ لَا رُكُوعَ فِيهِمَا ثُمَّ تَشْهَدُ التَّشْهَدَ الَّذِي فَاتَكَ» (۱)

روایت فضیل بن یسار

«عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الرَّكْعَتَيْنِ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ ثُمَّ يَنْسِي فَيَقُومُ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ بَيْنَهُمَا قَالَ فَلْيَجْلِسْ مَا لَمْ يَرْكَعْ وَقَدْ تَمَّتْ صِلَاتُهُ وَ إِنْ لَمْ يَذْكُرْ حَتَّى رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صِلَاتِهِ فَإِذَا سَلَّمَ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَ هُوَ جَالِسٌ» (۲)

ص: ۸۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۴، من أبواب وجوب قضاء التشهد و السجده بعد التسليم إذا نسيهما و يسجد للسهو، ب ۲۶، ح ۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۴۰۵، من أبواب وجوب الجلوس للتشهد إذا نسيه ثم ذكر قبل أن يركع في الثالثة و يسجد، ب ۹، ح ۱، ط آل البيت.

و مراده من الجلوس هو التشهد.

این روایت با روایت قبلی فرق دارد، روایت قبلی می گوید تشهد را قضا کند، ولی این روایت نمی گوید تشهد را قضا کند، قهراً مطلق حمل بر مقید می شود. تمت الکلام فی التشهد الأول.

اما تشهد دوم چه می شود؟ فرض کنید کسی تشهد دوم را فراموش کرده اما سلام را فراموش نکرده، چه باید بکند؟ در اینجا اگر منافی نیاورده، یعنی پشت به قبله نکرده یا حدثی از او سر نزده، اگر منافی نیاورده، تشهد را قضا می کند، اما اگر منافی را آورده، دیگر اصلاً محل تدارک گذشته و نمازش هم صحیح است.

بنابراین، تشهد دوم، حکم تشهد اول را دارد، منتها در اولی میزان رکوع و عدم رکوع است، در اینجا میزان منافی و عدم منافی است، یعنی اگر پشت به قبله نکرده، قضا می کند و اگر پشت به قبله کرد، جای قضا نیست، ولی سجده سهو در روایت نیست، در تشهد دوم، سجده سهو در روایت نیست.

ولو نسی التشهد الثاني (دون التسليم) فيجب قضائه من غير فرق بين إتيان المنافی و عدمه لروايه العلاء عن أحدهما (ع):

«عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي الرَّجُلِ يَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِهِ وَقَدْ نَسِيَ التَّشَهُدَ حَتَّى يَنْصَرِفَ فَقَالَ إِنْ كَانَ قَرِيباً رَجَعَ إِلَى مَكَانِهِ فَتَشَهُدَ وَإِلَّا طَلَبَ مَكَاناً نَظِيفاً فَتَشَهُدَ فِيهِ وَقَالَ إِنَّمَا التَّشَهُدُ سُنَّةٌ فِي الصَّلَاةِ» (۱). روایت اطلاق دارد، مثل تشهد اول نیست، تشهد چون در اثنای نماز است، مقید به رکوع و عدم رکوع است، ولی این روایت در تشهد دوم اطلاق دارد، یعنی هم صورتی را می گیرد که منافی آورده یا منافی نیاورده، و الا اگر این آدم «أحدث» چطور تشهد را قضا کند، أحدث وضو ندارد، مگر اینکه بگوییم روایت در جایی است که منافی را نیاورده باشد.

ص: ۸۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۴۰۲، من أبواب عدم بطلان الصلاة بنسيان التشهد حتى يركع في الثالثه و وجوب قضائه، ب ۷، ح ۲، ط آل البيت.

«علی ای حال» این روایت اطلاق دارد، یعنی هم شامل است جایی را که منافی را آورده و هم شامل است جایی را که منافی را نیاورده است، مسلماً حدث را نمی گیرد، چون اگر حدث صادر شد، اگر بخواهد تشهد را قضا کند، وضو ندارد مگر اینکه برود وضو بگیرد، ولی این را کسی نگفته است.

#### بررسی محور چهارم

محور پنجم در باره سلام است، کسی سلام را در نماز فراموش کرده، اگر محلش نگذشته باشد، مهم نیست، مثلاً هنوز دست هایش روی زانوست یادش آمد که سلام را نگفته، در اینجا باید برگردد و سلام را بدهد.

ولی بحث در این است که اگر منافی را انجام داده باشد، مثلاً تکلم کرده یا پشت به قبله کرده، یعنی انحراف از قبله پیدا کرده، یا حدثی از او سر زده است.

مرحوم سید در کتاب شریف عروه یک فتوای عجیبی دارد، می فرماید نمازش درست است، مرحوم آیه الله شاهرودی یک کلام خوبی دارد، می گوید سید خیال کرده که نسیان السلام، خروج من السلام، ولذا می گوید نمازش درست است، آنگاه می فرماید ولی از نظر ما نسیان السلام خروج از نماز نیست، هنوز این آدم در وسط نماز است، بنابراین، اگر سلام را فراموش کند مثل این می ماند که در رکعت اول و دوم محدث باشد، که همه می گویند نمازش باطل است.

#### تطبیقات قاعده قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقات قاعده

بحث ما در مستثنی منه است که تعاد باشد و هنوز به مستثنی نرسیدیم، گفتیم در چهار محور بحث می کنیم، سه محور را بحث نمودیم که آخرین آنها تشهد بود و فرق نهادند بین تشهد اول که قضا دارد، اما تشهد دوم قضا ندارد، همچنین تشهد اول سجده سهو دارد، ولی تشهد دوم سجده سهو ندارد، فعلاً وارد محور چهارم می شویم که تسلیم است، اگر انسانی سلام را در نماز فراموش کرد، یعنی تشهد و صلوات را خواند، اما سلام نماز را فراموش کرد، این خودش دو صورت دارد:

ص: ۸۹

الف؛ سلام را فراموش کرده اما منافی صلوات را بجای نیاورده، مثلاً از قبله منحرف نشده، فعل کثیری را انجام نداده، خلاصه حالت صلواتی محفوظ است، در اینجا مسلماً باید قضا کند. چرا؟ چون قضا هست، اینجا جای «لا تعاد» نیست، جایی که در حقیقت تدارک ممکن است، «لا- تعاد» آنجا را نمی گیرد، فرض کنید که هنوز رو به قبله و مشغول تسبیحات حضرت زهرا سلام الله علیها بود که منافات با نماز ندارد، یادش آمد بر اینکه سلام را نگفته، حتماً باید این آدم سلام را بگوید، حتی خود مرحوم سید هم این را در کتاب عروه الوثقی می گوید و دیگران هم قبول دارند.

ب؛ صورت دوم این است که این آدم سلام نماز را فراموش کرده و منافی را بجای آورده، مثلاً از قبله منحرف شده یا حدث از او صادر شده یا فعل کثیر انجام داده که صورت صلاتی از بین رفته است، در اینجا چه باید کرد؟

دیدگاه صاحب عروه

مرحوم سید می فرماید: تدارک برای این آدم لازم نیست و نمازش هم درست است. چرا؟ چون سلام جزء ارکان نیست، وقتی که جزء ارکان نیست، چون این آدم با ترک تسلیم و انجام دان منافی، از نماز خارج شده (خرج من الصلاه) وقتی از نماز خارج شده، دیگر تدارک معنی ندارد، تدارک درجایی است که هنوز منافی صلات را بجای نیاورده باشد، در اینجا امکان تدارک هم هست، ولی در اینجا امکان تدارک نیست، دوتا حکم می گوید، یعنی هم اعاده تسلیم واجب نیست و هم اعاده نماز واجب نیست.

ص: ۹۰

محشین عروه دارند، غالباً در اینجا بر مرحوم سید ایراد و انتقاد دارند و می فرمایند فرمایش سید که می گوید قضای سلام واجب نیست، این مبنی بر این است که این آدم با نسیان و تسلیم، از نماز خارج شده (خرج عن الصلاة)، البته اگر نسیان و تسلیم، خروج از نماز باشد، حق با شماست، خرج عن الصلاة فلذا اعاده لازم نیست، اما فرض این است که این آدم با نسیان سلام، لم یخرج عن الصلاة، هنوز در صلات است، یعنی صلات را تمام نکرده، به چه قرینه؟ به قرینه شق اول، شق اول این بود که: «لو نسی» اما منافی انجام نداده، خود سید در آنجا فرمود قضا کند. چرا؟ لآنکه بعد فی الصلاة، یعنی هنوز این آدم در صلات است، اگر در صورت اول گفتید که باید قضا کند و هنوز منافی بجای نیاورده، چرا؟ لآنکه بعد فی الصلاة، الآن هم که منافی بجای آورده، از نماز صحیحاً خارج نشده، بنابراین، احتیاج این است که جمع کند، یعنی هم تشهد را قضا کند و هم نماز را اعاده کند، البته قضای تشهد جنبه احتیاطی دارد، و الا باید این آدم نماز را قضا کند. چرا؟ الصلاة أوله التکبیر و آخره التسلیم، این آدم از نماز لم یخرج بعد صحیحاً، در میان حواشیی که در اینجا هست، حاشیه مرحوم آیه الله شاهرودی، خیلی حاشیه روشن و خوبی است، ایشان می فرماید فرمایش سید مبنی این است که نسیان و تسلیم، خروج من الصلاة و حال آنکه نسیان و تسلیم، خروج از صلات نیست، بلکه هنوز از نماز بیرون نرفته، و چون منافی آورده، نمی تواند این تشهد را بر آن نماز بچسباند، حتی اگر قضا هم بکند، نمی چسبد، چون أحدث بین الصلاة و التسلیم أو إنحرف عن القبلة ولذا قضای تشهد جنبه احتیاطی دارد، اما اعاده صلات جنبه واقعی. بحث ما در اینجا راجع به مستثنی منه (أعنی لا تعاد) تمام شد.

بنابراین، مرحوم سید در اولی می فرماید قضا کند، اگر منافی بجای نیاورده، در دومی می فرماید قضا ندارد و نمازش هم درست است.

ولی ما گفتیم هم باید قضا کند احتیاطاً، و لو این احتیاط مستحب است، نمی چسبد این تشهد به آن نماز، چون در وسط منافی را انجام داده، اما اعاده حتماً لازم است، البته در بعضی از روایت داریم که حتماً تسلیم را قضا کند.

نعم وردت روایات عما یستشّم منه صحه الصلاه و جواز التدارک نظیر ما رواه غالب عثمان عن ابي عبد الله (ع):

«وَيَسْأَلُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ غَالِبِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ فَيَقْضِي صَلَاتَهُ - انجاء می دهد، یقظی در اینجا به معنای یفعل است - وَ يَتَشَهُدُ ثُمَّ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يُسَلَّمَ قَالَ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَ إِنْ كَانَ زُعَافًا غَسَلَهُ ثُمَّ رَجَعَ فَسَلَّمَ» (۱) احدی به این روایت عمل نکرده است.

احکام مستثنی

اولین چیزی که امام (ع) در مستثنی متذکر می شود عبارت است از طهور، «لَمَّا تَعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطُّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرَّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ ع الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُدُ سُنَّةٌ وَ التَّكْبِيرُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» (۲)

ص: ۹۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۴۲۵، من أبواب التسليم، ب ۳، ح ۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۴۷۰، من أبواب أفعال الصلاة، ب ۱، ح ۱۴، ط آل البيت.

طهور در لغت عرب دو معنی دارد، گاهی به معنای مصدری است، طَهَّرَ، يَطْهَرُ، طَهوراً، یعنی پاک کردن و تمیز کردن، گاهی هم طهور به معنای ما يَطْهَرُ است، یعنی چیزی که با آن آب می کشند، ما يَطْهَرُ به، مانند آب، خاک، خورشید، به اینها طهور می گویند.

نظر ابوحنیفه و شافعی

جناب ابوحنیفه معنای دوم را منکر شده و گفته طهور به معنای اول است، یعنی معنای مصدری، طَهَّرَ، يَطْهَرُ و طهوراً، پاک کردن و تمیز کردن، معنای دوم را منکر شده است، یعنی قبول ندارد که طهور به معنای «ما يَطْهَرُ به» باشد و این مطلب از ایشان خیلی عجیب است، در حالی که در لغت عرب از این قبیل کلمات فراوان است، مانند: فطور که به معنای ما يَفْطُرُ به است، و جور، ما يُوْجِرُ فِی حَلْقِ الْمَرِيضِ، صعود، ما يَصْعَدُ به (پلکان).

«علی ای حال» طهور دو معنا را دارد، هم به معنای پاک کردن و هم به معنای آن چیزی است که به وسیله او اشیاء پاک می شود، اتفاقاً در کلمات پیغمبر اکرم طهور به معنای ما يَطْهَرُ به آمده، فرموده: «التراب أحد الطهورین» طهور در اینجا به معنای پاک کردن نیست، بلکه به معنای پاک کننده است، همان گونه که آب طهور است، خاک هم طهور است.

پس معلوم شد که طهور دو معنا دارد، گاهی به معنای مصدر است و گاهی به معنای چیزی است که پاک کننده و تمیز کننده می باشد مانند آب، خاک و خورشید، و در این حدیث به معنای دوم است: «التراب أحد الطهورین».

باید دید که در حدیث لا- تعاد به چه معناست، «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطَّهُورِ»؟ اینجا به معنای مصدری است، یعنی به معنای پاک شدن و تمیز شدن است، طهور در اینجا به معنای پاک کننده (آب، خاک و خورشید) نیست، بلکه به معنای دوم است، ابوحنیفه و شافعی معنای دوم را قبول ندارند، اما معنای اول را قبول دارند و در حدیث ما به همان معنای اول است که ابوحنیفه و شافعی هم قبول دارند، ما گفتیم معنای دوم هم درست است به قرینه حدیث: «التراب احد الطهورین»، آنجا به معنای پاک شدن نیست، تمیز شدن نیست به معنای چیزی است که پاک می کند و تمیز می کند، مانند آب، خاک، ولی در حدیث «لا تعاد» به معنای اول است که همگان قبول دارند. طهور یعنی پاک شدن، تمیز شدن.

آیا مراد از این طهور، طهور خبثی است که از نجاسات پاک بشود، یا مراد در این حدیث، طهور حدثی است، یعنی نفسش پاک بشود، چون وضو نفس را پاک می کند؟ ما نمی توانیم مراد اعم است، یعنی هم طهارت خبثی است و هم طهارت حدثی. چرا؟ چون روایات داریم که اگر کسی جاهلاً در لباس نجس نماز بخواند، نمازش درست است، پس معلوم می شود که طهارت خبثی از ارکان نیست، اگر رکن باشد، هم جهلش مبطل است و هم علمش و حال آنکه می بینیم طهارت خبثی، یعنی نجس بودن ثوب یا بدن، در حالت علم مبطل است نه در حالت جهل. بلی! در حالت نسیان هم مبطل است، اما در حالت جهل مبطل نیست، این خودش دلیل بر این است که مراد حضرت از طهور در حدیث لا تعاد، همان طهارت حدثی و طهارت نفسانی است که مطلقاً مبطل است، یعنی اگر کسی بدون طهور نفسانی نماز بخواند خواه نسیاناً باشد و خواه عمد باشد و خواه نسیاناً و خواه جهلاً باشد باطل خواهد بود، حالا آن روایت را بخوانیم که می گوید طهور خبثی مبطل نیست.



الظاهر هو الأول لفهم المشهور، و الأمر بالإعادة عند نسيان الطهاره الخبثيه ليس دليلاً على العموم بشهاده أنه لو جهل بالنجاسه صحت صلاته، از اينکه حضرت می فرمايد جهلاً اشکال ندارد، می فهميم که طهارت خبثی جزء ارکان نیست. بلی! در نسيان دليل خاص داريم.

« عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ ثَوْبَهُ جَنَابُهُ أَوْ دَمٌ قَالَ إِنْ كَانَ عَلِمَ أَنَّهُ أَصَابَ ثَوْبَهُ جَنَابُهُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ وَ لَمْ يُغْسِلْهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ مَا صَلَّى وَ إِنْ كَانَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ فَلَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ وَ إِنْ كَانَ يَرَى أَنَّهُ أَصَابَهُ شَيْءٌ فَنَظَرَ فَلَمْ يَرَ شَيْئاً أَجْزَأَهُ أَنْ يَنْضِحَهُ بِالْمَاءِ» (١).

کسی از دماغش خون آمده، احتمال می دهد که بر بدن یا لباسش ریخته باشد، به این احتمال اعتنا نکند، معلوم می شود که در حالت جهل حتی جهلی که احتمال وجود نجاست می دهد اشکالی ندارد، بلی! در حال نسيان اعاده دارد، از اينکه می فرمايد در حال جهل اعاده ندارد، کشف می کنیم که طهارت خبثی، رکن نیست. چرا؟ چون اگر رکن بود، مسلماً اعاده داشت، دليل این مسئله، این حدیث است:

« مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَا صَلَّى إِلَّاءَ بِطَهْوَرٍ» (٢)

ص: ٩٥

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٣، ص ٤٧٥، من أبواب النجاسات، ب ٤٠، ح ٣. ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١، ص ٣٦٥، من أبواب الضوء، ب ١، ح ١. ط آل البيت.

و یوید ما ذکرنا أنّ الأحکام الخمسه هی المعبر عنها بالأركان و فسیر الرکن عند الأكثر ما یضّر الإخلال به عمدًا و نسیانًا، و الطهاره الخبیثه لیست كذلك.

اگر انسانی خبثاً نسیاناً بخواند، نمازش باطل است، اما اگر جهلاً بخواند باطل نیست، مراد طهارت نفسانی است، در طهارت نفسانی مطلقاً اگر کسی بدون وضو نماز بخواند، نمازش باطل است، خواه جاهل باشد یا غیر جاهل، عامد باشد یا غیر عامد. مثلاً در استحاضه متوسطه و کثیره که غسل دارد، اگر زنی جاهلاً غسل نکند، باید هم نماز را اعاده کند و هم صوم را. چرا؟ چون طهارت نفسانی جنبه رکنی دارد، از این رو بین جاهل، ناسی و عامد فرقی نیست.

الثانی: الوقت

دومین چیزی که اخلاش مبطل نماز است، چه عمدًا، چه سهواً و چه جهلاً، گویا وقت در اسلام اهمیت دارد، قرآن می فرماید: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا» (۱) زیرا نماز، وظیفه ثابت و معینی برای مؤمنان است! یعنی وقت نماز معین شده است،

بنا براین، شرط این است که تمام نماز در وقت قرار بگیرد نه اینکه نصف اولش خارج وقت باشد و نصف آخرش در وقت، اگر چنین باشد، علی القاعده باید بگوییم این نماز باطل است مگر اینکه دلیل بر عدم بطلانش داشته باشیم. باید تمام نماز در وقت باشد و الا- اگر بخشی در خارج از وقت خوانده شده و بخش دیگر در وقت، چنین نمازی باطل است مگر اینکه دلیل داشته باشیم چنانچه در روایات آمده که اگر کسی قبل از وقت شروع به نماز کند و در اثنای نماز وقت داخل شود، حدیث می گوید نمازش صحیح است، این روایت حاکم بر حدیث لا تعاد است، چون لا تعاد می گوید باید همه اش در وقت باشد، این روایت آمد، وقت توسعه داد، یا کلّها فی الوقت أو بعضها فی الوقت.

ص: ۹۶

آخر وقت نیز چنین است، مثلاً کسی نماز عصرش را به اندازه تاخیر بیندازد که فقط به اندازه یک رکعت به غروب مانده، همین که یک رکعت به غروب مانده بخواند، کأنه همه نماز را در وقت خوانده است. چرا؟ چون روایت داریم که: «من أدرك ركعة من الوقت فقط أدرك الوقت جميعاً»، مرحوم بروجردی این روایت را بالای منبر خواندند و نسبت دادند به معتبر مرحوم محقق که در آنجا هست، ولی در روایات ما این گونه آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذُّكْرِ قَالَ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ» (۱)، بنابر اینکه این حدیث ناظر به وقت است نه ناظر به صلوات جماعت.

## تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقات قاعده لا تعاد

بحث ما در باره مستثنی است نه مستثنی منه، کلمه طهور را از نظر معنی بررسی کردیم و گفتیم مراد از طهور، طهارت حدیثی است نه طهارت خبثی، وقت هم را خواندیم، منتها در وقت یکنوع تسهیلاتی در کار است، به این معنا اگر کسی نصف نماز خودش قبل از وقت بخواند، مثلاً دو رکعت اول از چهار رکعت نماز ظهر را قبل از وقت بخواند و دو رکعت دیگرش را در وقت بخواند، نماز صحیح است، همچنین است آخر وقت، یعنی اگر دو رکعت نماز عصر در وقت خوانده شود و دو رکعت دیگر در خارج از وقت، باز هم نمازش صحیح می باشد.

ص: ۹۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۱۸، من أبواب المواقیات، ب ۳۰، ح ۴. ط آل البیت.

الثالث: القبلة

مراد از قبله همان کعبه است (زاد الله شرفها) آیا خود «کعبه» قبله است یا محاذات کعبه قبله است؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید در عروه الوثقی می فرماید «عین کعبه» قبله است، ولی فرمایش ایشان قابل قبول نیست. چرا؟ چون عین کعبه نمی تواند قبله باشد، و الا لازم می آید که صفوف مستطیل باطل باشد. چرا؟ چون عین کعبه، عرضش فرض کنید بیست متر است، گاهی صفوف که در آنجا بسته می شود یک کیلو متر است، چگونه می توانیم عین کعبه قبله است و لذا بزرگان می گویند «قبله» جهت کعبه است، جهت کافی است، مسلماً اگر شیء نزدیک انسان باشد، مقابله اش کم است، اما اگر دور باشد، مقابله اش خیلی آسان است، شما مهتاب را در نظر بگیرید، در مهتاب همه می گویند که جلوی ماه قرار گرفته ایم، مردم هر شهر و هر کشور خودشان را مقابل آفتاب احساس می کنند، شیء هر چه دور تر باشد، جهتش گسترش پیدا می کند و لذا جهت الکعبه در قبله بودن کافی است، اگر ما زمین را مسطح بدانیم، مسأله تا حدی حل است، اما اگر زمین را کروی بدانیم (چنانچه

که کروی هم است) در اینجا نمی‌توانیم بگوییم عین کعبه قبله است بلکه باید بگوییم جهه الكعبه، قبله است. وقتی جهت کعبه را قبله دانستیم، مسأله حل است.

کسانی که می‌گویند زمین مسطح است، به علم امروز و آزمایش‌هایی که صورت گرفته توجه ندارند، فقط به ظاهر قرآن چسبیده‌اند که می‌فرماید: «وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (۱)، و به زمین که چگونه گسترده و هموار گشته است؟! با این آیه استدلال می‌کنند که زمین مسطح است، اما عنایت ندارند که کره هم برای خودش سطح دارد، مکعب هم برای خودش سطح دارد، همه چیز برای خودش سطح دارد، مراد از «سُطِحَتْ» مسطح هندسی نیست، بلکه همه چیز برای خود سطح دارد، «سُطِحَتْ» به معنای مسطح هندسی نیست، بلکه به معنای داشتن سطح است، سطح ممکن است مستطیل باشد، ممکن است کروی باشد، کره هم برای خودش سطح دارد. «سُطِحَتْ» به معنای پخش و روان است، در عین حال ممکن است کروی باشد و ممکن است غیر کروی.

ص: ۹۸

نعم ذكر السيد الطاطبائي في العروه: و يجب استقبال القبلة عينها لا المسجد أو الحرم ولو للبعيد (١)

من فرمایش ایشان را این گونه توجیه کرده ام:

و لعله أراد استقبالا حسيّاً لا استقبالا حقيقياً فإنّ استقبال البعيد عين الكعبه مع كرويه الأرض أمر مستحيل - چون کسانی هستند که در زیر کعبه مکرمه واقع شده اند - كما أنّ من عبّر باستقبال المسجد الحرام أو الحرم أراد الاستقبال العرفي، و التفصيل في محله، قال سبحانه: « وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأْتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ » (٢)

و از هر جا خارج شدی، روی خود را به جانب مسجد الحرام کن! و هر جا بودید، روی خود را به سوی آن کنید! تا مردم، جز ظالمان (که دست از لجاجت بر نمی دارند)، دلیلی بر ضد شما نداشته باشند؛ (زیرا از نشانه های پیامبر، که در کتب آسمانی پیشین آمده، این است که او، به سوی دو قبله، نماز می خواند). از آنها نترسید! و (تنها) از من بترسید! (این تغییر قبله، به خاطر آن بود که) نعمت خود را بر شما تمام کنم، شاید هدایت شوید!

نعم روی زراره عن أبي جعفر (ع): «و يَأْسِنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: لَا صَلَاةَ إِلَّا إِلَى الْقِبْلَةِ قَالَ قُلْتُ: وَ أَيْنَ حَدُّ الْقِبْلَةِ قَالَ مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ كُلُّهُ » (٣). مراد از قبله در حدیث شریف، جهت کعبه است

ص: ۹۹

۱- عروه الوثقی، سید محمد کاظم، ج ۱، ص ۳۲۵، ط جامعه مدرسین.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۴۹.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۳۰۰، من أبواب القبلة، ب ۲، ح ۹، ط آل البيت.

وقد ورد في الروايات علائم كلها تؤيد كفايه الجبهه: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيَنَادِيهِ عَنِ الطَّاطِرِيِّ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْقِبْلَةِ فَقَالَ ضَعِ الْجَدَى فِي قَفَاكَ وَ صَلِّ» (١)

البته این مال بخشی از زمین است، مانند عراق، ایران و افغانستان، که در حقیقت جدی در شمال است، کعبه هم در جنوب، اگر در قفا قرار بدهیم، قهراً مواجه با سمت کعبه هستیم، اما جاهای دیگر مانند یمن، این گونه نیستند.

خلاصه اینکه کعبه رکن است و اگر کسی از کعبه منحرف بشود نمازش باطل است.

#### الرابع: الركوع

هو في اللغة: الإحناء، ركوع در لغت به معنای انحناء و هم شدن است، البته هر انحناء در نماز کافی نیست. پس معلوم شد که ركوع در لغت عرب به معنای انحناء است، چنانچه شاعر عرب گفته:

أخْبِرْ (امتحان می کنم، اخبار جمعیت هایی که مرده اند و رفته اند) اخبار القرون التي مضت \*\*\* أدب (راه می روم) کأنتي  
كَلَّمَا قَمْت رَاكِع

راه می روم، هر چه می خواهم بلند بشوم، نمی توانم بایستم، بلکه نیم خیز هستم، أدب، یعنی راه می روم، «کأنتي کَلَّمَا قَمْت» هر چه می خواهم بایستم، راکع، یعنی منحنی هستم، کلمه رکع در اینجا به معنای انحناء آمده است.

اما ركوع در لسان شریعت به معنای مطلق انحناء نیست، بلکه به معنای انحناء خاص است، انحناء خاص را بیان خواهیم کرد.

در ركوع دو قول است:

ص: ۱۰۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۳۰۶، من أبواب القبلة، ب ۵، ح ۱، ط آل البيت.

الف؛ قول این است که سر انگشتان انسان به رکه برسد، به استخوان بالای زانو، یعنی به قدری خم بشود که رؤوس اصابع، یعنی سر انگشتان به رکه و زانو برسد.

ب؛ ولی در یک روایت آمده که باید سر انگشتان به عین رکه برسد، یعنی چشم رکه، مرحوم بروجردی می فرمود چشم رکه به آن گودی زانو می گویند، بعد فرمود لسان العرب می گوید: عین الرکه، و هو النقره، یعنی گودی که زیر استخوان زانو قرار گرفته است.

بنابراین، بعضی می گویند رؤوس الأصابع به استخوان زانو برسد، اما احوط این است که رؤوس الأصابع به عین رکه (گودی زیر زانو) برسد، نقره، یعنی آن سوراخی که زیر استخوان زانو واقع شده است.

و هو (رکوع) فی الكتاب و السنه الهیئه المخصوصه، قال الله تعالی: «یا ایها الذین آمنوا ازکعوا و اسجدوا و اعبدوا ربکم و افعلوا الخیر لعلکم تفلحون» (۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید! رکوع کنید، و سجود بجا آورید، و پروردگارتان را عبادت کنید، و کار نیک انجام دهید، شاید رستگار شوید!

و أمّا ما هی الهیئه المعتره، فالمروی عن أبی حنیفه کفایه مطلق الإنحاء (۲). مع أنهم رووا عن أنس أنه قال: قال رسول الله (ص): «إذا رکعت فضع کفیک علی رکبتیک». اگر این حدیث را در نظر بگیریم، انحاء خیلی بیشتر می شود.

بنابراین، سه قول می شود:

الف؛ کف دست به زانو برسد.

ب؛ رؤوس الأصابع به زانو برسد.

ص: ۱۰۱

۱- حج /سوره ۲۲، آیه ۷۷.

۲- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۴۸، المسأله ۹۸.

ج؛ رؤوس الأصابع به گودی زیر استخوان زانو برسد.

«عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: وَإِذَا رَكَعْتَ فَصُفِّ فِي رُكُوعِكَ بَيْنَ قَدَمَيْكَ «١» - وَتُمْكِنُ رَاْحَتَيْكَ مِنْ رُكْبَتَيْكَ وَ تَضَعُ يَدَكَ الْيُمْنَى عَلَى رُكْبَتِكَ الْيُمْنَى قَبْلَ الْيُسْرَى وَ بَلِّغْ بِأَطْرَافِ أَصَابِعِكَ عَيْنَ الرُّكْبَةِ «٢» - فَإِنْ وَصَلَتْ أَطْرَافُ أَصَابِعِكَ فِي رُكُوعِكَ إِلَى رُكْبَتَيْكَ أَجْزَأَكَ ذَلِكَ وَ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ تُمْكِنَ كَفَيْكَ مِنْ رُكْبَتَيْكَ» (١). و يظهر من الحديث أنّ المجزى وصول أطراف الأصابع إلى ركبتين، و لكن الأفضل وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبه الذي يلازم تمكن الكفين من الركبتين لما عرفت من اللسان من أنّ عين الركبه شيء تقع تحت العظمين فبمجرد وصول الأطراف إلى العين يقع الكفان على الركبتين، هذا ما استفدناه من سيد مشايخنا البروجردی فی بحث الصلاة، والتفصیل فی محله.

و يجب في كلّ ركعه من الفرائض و النوافل ركوع واحد، إلّا في صلاة الآيات ففي كلّ من ركعتيها خمس ركوعات.

در این جهت شکی نیست که رکوع جزء ارکان است، رکوع مانند وقت و قبله نیست که فقط نقص بر می دارند نه زیادی، اما رکوع هم زیادی بر می دارد و هم نقیصه.

فروع مسأله

١؛ اگر کسی به اندازه ای خم شد که سر انگشتانش به رکبه نمی رسد، آیا نمازش صحیح است؟ نه، نمازش باطل است. چرا؟ چون اقل مرتبه رکوع این است که باید رؤوس اصابع به رکبه برسد.

ص: ١٠٢

---

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٦، ص ٣٣٥، من أبواب الركوع، ب ٢٨، ح ١، ط آل البيت.



۲؛ اگر آدمی فاتحه‌الکتاب را فرموش کند، تکلیفش چیست؟ اگر قبل از رکوع باشد، باید برگردد و جای «لا تعاد» نیست. چرا؟ چون جای «لا- تعاد» جایی است که تدارک ممکن نباشد، اگر تدارک ممکن است باید برگردد، حال اگر به رکوع رفت، یادش آمد که فاتحه‌الکتاب یا سوره نخوانده، جای برگشت نیست. چرا؟ چون اگر برگردد و فاتحه‌الکتاب را بخواند، باید دو مرتبه رکوع کند، زیرا رکوع اول بی اعتبار شد، قهراً یلزم الزیاده و زیاده رکن مبطل نماز است، و ما قبلاً گفتیم که قاعده «لا تعاد» هم زیادی را می‌گیرد و هم نقیصه را.

۳؛ اگر کسی رکوع را فراموش کرد، اینجا باید بگوییم نمازش باطل است، کی؟ به شرط اینکه دو تا سجده کرده باشد، و الا اگر قبل از سجده اولی یا بعد از سجده اولی یادش بیاید که رکوع را انجام نداده، بر می‌گردد و رکوع را بجای می‌آورد. چرا؟ چون سجده اولی به تنهایی رکن نیست فلذا رجوعش هیچ مشکلی ندارد و به این سجده هم اعتباری نیست. چرا؟ زیرا جایگاه سجده اولی بعد از رکوع است و این سجده قبل از رکوع بوده، بنابراین، اگر انسانی رکوع را فراموش کرد، چنانچه قبل از سجده یا بعد از سجده اولی یادش آمد که رکوع نکرده، دوباره بر می‌گردد و رکوع را انجام می‌دهد، و به این سجده هم اعتباری نیست. چرا؟ چون جایگاه سجده اولی بعد از رکوع است، این سجده قبل از رکوع بوده است فلذا ارزشی ندارد، منتها بعد از سلام دو سجده سهو می‌کند.

اما اگر بعد از دو سجده یادش بیاید که رکوع را بجای نیاورده، اینجا قابل علاج نیست، چون اگر بر گردد و رکوع کند، باید دو تا سجده کند و این زیادی در سجده است، اگر بر نگردد، نقصان رکوع است، هر دو طرفش محذور دارد، اگر بر گردد سجده زیادی می شود و اگر بر نگردد، رکوع که رکن است انجام نگرفته، پس ناچار است که این نماز را رها کند و آن را از نو بخواند.

۴؛ اگر جناب نماز گزار در رکوع رفت، ولی ذکر رکوع را فراموش کرد، سر از رکوع برداشت، یادش آمد که ذکر رکوع نگفته، حکم نمازش چیست؟ نمازش صحیح و درست است. چرا؟ چون تحت مستثنی منه داخل است «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ» ذکر رکوع جزء خمسه نیست.

الخامس: السجود

سجده به يك معنى عبارت است از: وضع الجبهه (بفتح الجيم) على الأرض، ولی در معنای دیگر سجده عبارت است از: وضع مواضع السبعه على الأرض، هم پیشانی، هم دست ها و هم زانوها و سر انگشتان بزرگ روی زمین قرار بگیرند و عجیب این است که مرحوم سید بحر العلوم هر دو را به شعر در آورده است.

وواجب السجود وضع الجبهه \*\*\* و أنه ركن بغير الشبهه

و وضعه للستة الأطراف \*\*\* فإنه فرض بلا خلاف

ایشان در ابتدا فرمود سجده عبارت است از وضع و گذاشتن جبهه بر زمین، آنگاه شش موضع دیگر را هم اضافه می کند، این تعارض است، چه گونه جمع کنیم؟

ص: ۱۰۴

جمعش خیلی واضح و روشن است، رکن فقط وضع الجبهه على الأرض است، بقیه از واجبات است نه از ارکان، اگر جبهه را ترک کند باطل است، اگر تکرار (زیاد) کند باز هم باطل است، اما مواضع سسته نه ترکش مبطل است و نه زیادیش مبطل می باشد.

بنابراین، در شعر مرحوم بحر العلوم تعارضی نیست، چون ما دو نوع واجب داریم، یک واجب رکنی داریم و یک واجب غیر رکنی، واجب رکنی عبارت است از: وضع الجبهه على الأرض، واجب غیر رکن اطراف سسته هم باید بر روی زمین باشد.

### تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقات قاعده لا تعاد

اگر کسی دو سجده را ترک کند، نمازش باطل است، اما اگر یک سجده را سهواً ترک کند، نمازش صحیح و درست است، ولی شهید ثانی در شرح لمعه راجع به این مسأله یک بحثی دارد که آیا سجده واحده رکن است یا هر دو سجده با هم رکن می باشد نه یکی؟ ممکن است کسی بگوید که حتی یکی هم مایه بطلان است، ولی این حرف بر خلاف صحیح منصور بن حازم است:

« عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فَذَكَرَ أَنَّهُ زَادَ سَجْدَةً قَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاةً مِنْ سَجْدَةٍ وَ يُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ» (۱)، رکعت در اینجا به معنای دو سجده است، یعنی کنایه از دو سجده است.

ص: ۱۰۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۹، من أبواب الركوع، ب ۱۴، ح ۲، ط آل البيت.

روایت عبید بن زراره

«عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ شَكَّ فَلَمْ يَدْرِ أَسَجَدَ ثِنْتَيْنِ أَمْ وَاحِدَةً فَسَجَدَ أُخْرَى ثُمَّ اسْتَيْقَنَ أَنَّهُ قَدْ زَادَ سَجْدَةً فَقَالَ لَا وَاللَّهِ لَا تَفْسُدُ الصَّلَاةُ بِزِيَادَةِ سَجْدَةٍ وَقَالَ لَا يُعِيدُ صَلَاتَهُ مِنْ سَجْدَةٍ وَ يُعِيدُهَا مِنْ رُكْعَةٍ» (۱).

البته این دو روایت، موضوعش زیادی است، ولی حکم زیاده و نقیصه یکی است.

السادس: التشهد

بحث دیگر ما در باره تشهد است، قبلاً گفتیم که در چند محور بحث می کنیم، محور اول نیت و تکبیره الاحرام بود، محور دوم وقت بود، محور سوم قرائت، محور چهارم رکوع بود، محور پنجم سجود است، محور ششم تشهد می باشد هم از حیث زیاده و هم از حیث نقیصه.

باید به این نکته توجه داشت که گاهی بحث ما در باره تشهد اول است و گاهی در تشهد دوم، نخست در باره تشهد اول بحث می‌کنیم و می‌گوییم اگر کسی فراموش کند، حکمش خیلی واضح و روشن است، یعنی اگر قبل از رفتن به رکوع برود، یادش آمد که تشهد اول را فراموش کرده، در اینجا بر می‌گردد و تشهد را می‌خواند. چرا؟ چون وقت باقی است فلذا حدیث «لا تعاد» اینجا را نمی‌گیرد، «لا تعاد» در جایی است که امکان پذیر نباشد و در اینجا امکان پذیر است، یعنی بر می‌گردد و سلام را انجام می‌دهد.

ص: ۱۰۶

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۹، من أبواب الركوع، ب ۱۴، ح ۳ ط آل البيت.

اما اگر بعد از رکوع رکعت سوم، یادش آمد که تشهد رکعت دوم را نخوانده، اینجا محل گذشته است مصداق «لا تعاد» است. چرا؟ چون امکان تدارک نیست، رکن هم که نیست، چون داخل در خمسه نیست، بلکه داخل در ماقبل خمسه است.

«إنما الکلام» آیا سجده سهو دارد یا نه؟ آیا قضا دارد یا نه؟ سجده سهو وارد شده، اما قضا وارد نشده، باید سجده سهو بکند، اما اینکه بعد از نماز، قضا بکند، در این مورد روایتی نداریم، مگر یک روایتی که بعداً متذکر خواهیم شد.

التشهد واجب فی الثنائیه مره بعد رفع الرأس من السجده الأخيره من الركعه الثانیه، و فی الثلاثیه و الرباعیه مرتین كما هو المعلوم، إنما الکلام إذا نسیه، فیکع الکلام تاره فی التشهد الأول - تشهد اول را خواندیم، ولی هنوز تشهد دوم را نخواندیم، دو حالت داشتیم، گاهی قبل رکوع بود و گاهی بعد رکوع، در بعد رکوع هم دو بحث داشتیم و آن اینکه آیا سجده سهو دارد یا نه، قضا دارد یا نه - و آخری فی التشهد الثانی

إذا نسی التشهد الأول، فلو تذکر قبل الدخول فی رکوع الثالثه، یرجع و یتشهد ثم یقوم فیأتی بسائر الواجبات - اینجا جای لا تعاد نیست، لا تعاد جایش جایی است که چاره پذیر نباشد، ولی اینجا چاره پذیر است -، ولو دخل فی رکوع الركعه الثالثه فقد فات محل تدارک فیمضی فی صلاته و یأتی بسجده السهو و أما القضاء فلم یرد فی الروایات الباب، إنما الکلام که سجده سهو دارد یا نه، قضا دارد یا نه؟ در روایت سجده سهو آمده، اما قضا نیامده، ولی مشهور در میان علمای ما قضاست، یعنی هم سجده سهو است و هم قضا، اما در روایت فقط سجده سهو است.

بلی، در یک روایت قضا آمده، روی سلیمان بن خالد، قال: «عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَجْلِسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ فَقَالَ إِنَّ ذَكَرَ قَبْلَ أَنْ يَزْكَعَ فَلْيَجْلِسْ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ حَتَّى يَزْكَعَ فَلْيَتِمَّ الصَّلَاةَ حَتَّى إِذَا فَرَغَ (فَلَيْسَ لَمْ وَ لَيْسَ جُدَّ) سَجَدَتِي السَّهُو» (۱).

کلمه قضا را ندارد، اما فتوای علمای ما بر قضاست، مرحوم بروجردی در این موارد می فرمود اگر مشهور قائل بر قضا هستند، لابد یک روایتی بوده که به دست آنان رسیده، ولی به دست ما نرسید (وصلت إلیهم و لم تصل إلینا)، من آن روایت را پیدا کردم و آن روایت علی بن ابی حمزه است، روایت علی بن ابی حمزه هر دو را دارد، یعنی سجده سهو را دارد و هم قضا را، البته فقها غالباً به روایت علی بن حمزه عمل می کنند، کی؟ به شرط اینکه راوی از علی بن حمزه، کسی باشد که قابل اعتنا باشد، معلوم می شود که این روایت موقعی گرفته که هنوز این مرد منحرف نشده بوده است، یک آدم معتبر اگر از او (علی بن حمزه) نقل روایت کند، این دلیل بر این است که در زمان سلامت این روایت را کرده و الا یک آدم معتبر از یک آدم فاسق نقل روایت نمی کند: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا قُمْتَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ وَ لَمْ تَشْهَدْ فَذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَزْكَعَ فَاقْعُدْ فَتَشْهَدْ وَ إِنْ لَمْ تَذْكُرْ حَتَّى تَزْكَعَ فَاْمُضِ فِي صِلْمَاتِكَ كَمَا أَنْتَ فَإِذَا انْصَرَفْتَ سَجَدْتَ سَجْدَتَيْنِ لَا رُكُوعَ فِيهِمَا ثُمَّ تَشْهَدُ التَّشْهَدَ الَّذِي فَاتَكَ» (۲).

ص: ۱۰۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۴۰۲، من أبواب التَّشْهَدِ، ب ۷، ح ۳ ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۴، من أبواب الخلل، ب ۲۶، ح ۲ ط آل البيت.

مراد از «انصیرفت» یعنی سلم، این روایت یک شذوذی دارد و آن اینکه سجده سهو را قبل از قضای تشهد گفته، همیشه قضا را بر سجده سهو مقدم می‌دارند، سپس سجده سهو می‌کند در همه جا، هر کجا که قضا هست و سجده سهو، قضا مقدم بر سجده سهو است. چرا؟ چون قضا وصله و پینه شیئی فراموش شده است، اول باید آن را بیاورد، سپس وصله و پینه را، ولی مضمون این روایت با سایر روایات یکی است و فرق می‌گذارد ولذا ما احتیاط می‌کنیم و می‌گوییم اگر کسی سجده اولی را فراموش کرد، بعد ما دخل فی الصلاه، نه تنها سجده سهو کند، بلکه باید قضا کند و سجده سهو را هم بعداً بیاورد، منتها باید قاسم بن محمد را تفتیش کرد که ثقه است یا نه؟ تم الکلام فی التشهد الأول قبل الرکوع یرجع، بعد از رکوع، لا یرجع، قضا مشکوک است و سجده سهو قطعی، احتیاط جمع بین آن دو تاست، یعنی هم باید قضا کند و هم سجده سهو را انجام بدهد.

«ثم إنما الکلام فی التشهد الثانی» مثلاً در نماز مغرب است و در رکعت سوم، یا در نماز ظهر، عصر یا عشاءت، رکعت چهارم، تشهد دوم رکعت سوم نماز مغرب یا تشهد رکعت چهارم نماز عشا یا ظهر و عصر را فراموش کرد، اینجا هم دو حالت دارد، اگر تشهد را فراموش کرد و هنوز منافی را بجای نیاورده، سلام آخر را گفت، یادش آمد که شهادتین را نگفته، سلام آخر را گفته اما هنوز از قبله منحرف نشده و منافی دیگر را هم انجام نداده، اینجا علی الظاهر قضا است و اما اعاده نیست، چرا اعاده نیست؟ اعاده نیست، به جهت اینکه جزء خمسہ نیست، اما قضا است، چون امکانش است فلذا این آدم باید قضا کند، هم تشهد را قضا کند و هم سلام را، چون هنوز منافی را بجای نیاورده.

آقایان خیال نکنند که ترک تشهد، مانند ترک سلام است، سلام را اگر ترک کند، مشکل دارد، اما اگر تشهد را فراموش کند و منافی را بجا نیاورد، محل تدارک باقی است و بعداً سلام را هم اعاده می کند، اما اگر این آدم تشهد را فراموش کرد، اما منافی بجا آورده، مثلاً از قبله منحرف شده، اینجا قضا ندارد و فقط سجده سهو دارد.

هذا كله إذا نسي التشهد الأول، و أما إذا نسي التشهد الثاني فتذكر بعد ما سلم فإن كان قبل المنافی يتشهد ثم يسجد سجدة السهو.

دلیلش این روایت است:

و يدلّ عليه ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ أَحَدِهِمَا ع فِي الرَّجُلِ يَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِهِ وَ قَدْ نَسِيَ التَّشَهُدَ حَتَّى يُصَيِّرَ فَقَالَ إِنْ كَانَ قَرِيباً رَجَعَ إِلَى مَكَانِهِ فَتَشَهُدَ وَإِلَّا طَلَبَ مَكَاناً نَظِيفاً فَتَشَهُدَ فِيهِ وَقَالَ إِنَّمَا التَّشَهُدُ سُنَّةٌ فِي الصَّلَاةِ» (1)

، این را چرا فرموده؟ می خواهد بگوید که چون واجبات نماز را آورده، مهماتش را آورده، این یکدانه مهم نیست، یعنی اگر بعداً قضا کند کافی است، ما این روایت را حمل کردیم به جایی که هنوز منافی بجا نیاورده است.

اگر منافی را بجا نیاورده، این روایت می گوید بیاورد، «إنما الكلام» که منافی را بجا آورده مانند انحراف از قبله، در اینجا آقایان می گویند محلش گذشته است و حال آنکه این روایت اطلاق دارد و می گوید: «طَلَبَ مَكَاناً نَظِيفاً» باید بلند شود و یک چیز تمیزی را پیدا کند مانند قالیچه و فرش، معلوم می شود که در هر دو جا باید این آدم قضا کند، نباید فرق بگذاریم بین جایی که منافی بجا بیاورد و بین جایی که منافی بجا نیاورد، علی الظاهر هر دو را می گیرد.

ص: ۱۱۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۴۰۲، من أبواب التشهد، ب ۷، ح ۲ ط آل البيت.



بلی، یک روایت شاذه داریم که روایت عمار است، می گوید اگر کسی تشهد آخر را فراموش کرد، اگر یک بسم الله گفته، نمازش صحیح است، اما اگر بسم الله را نگفته و تشهد را فراموش کرده، نمازش باطل است. ولی مشهور به این روایت عمل نکرده اند: « عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ نَسِيَّ الرَّجُلِ التَّشَهُدَ فِي الصَّلَاةِ فَذَكَرَ أَنَّهُ قَالَ بِسْمِ اللَّهِ فَقَطُّ فَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ وَ إِنْ لَمْ يَذْكُرْ شَيْئًا مِّنَ التَّشَهُدِ أَعَادَ الصَّلَاةَ » (۱)

احدی به این حدیث عمل نکرده است، چون بر خلاف قاعده «لا تعاد الصلاة» است، فقط بگوییم اگر یک بسم الله گفته کافی است و اگر نگفته نمازش باطل است.

پس تا اینجا معلوم شد که هم تشهد اولی و هم تشهد ثانی، اگر محلش باقی است تدارک کند و اگر محلش گذشته، در اولی آقایان گفته اند سجده سهو است، اما قضا نیست، ما گفتیم هم سجده دارد و هم قضا، رکعت آخر نیز چنین است، یعنی اگر محلش باقی است، اعاده کند، اما اگر محلش باقی نیست، آقایان می گویند لازم نیست، ولی روایت قبلی اطلاق داشت. چطور؟ چون گفت: « طَلَبَ مَكَانًا نَظِيفًا ».

بنابراین، حکم به قضا در چهار صورت است:

الف؛ تشهد الأولى قبل المنافی. ب؛ تشهد الأولى بعد المنافی.

ج؛ تشهد الثانی قبل المنافی. د؛ تشهد الثانی بعد المنافی.

بنابراین، اشکال ندارد، آقایان نباید خیال کنند که تشهد مثل سلام است، سلام حکم دیگری دارد.

ص: ۱۱۱

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۴۰۳، من أبواب التَّشَهُدِ، ب ۷، ح ۷، ط آل البيت.

اگر کسی در نماز سلام را فراموش کرد، فراموش کردن سلام سه صورت دارد، فراموش کردن تشهد، دو صورت داشت، در تشهد اول کلمه منافی نمی گفتیم، بلکه می گفتیم قبل الركوع و بعد الركوع، در تشهد دوم می گفتیم: قبل المنافی و بعد المنافی، همه اش دو صورت داشت، اما سلام سه صورت دارد:

۱؛ ترك السلام و لم یأت بالمنافی ابداً، یعنی نه منافی که عمداً مبطل است بجا آورده و نه منافی که سهواً، و نه منافی که هم عمداً مبطل است و هم سهواً، یعنی هیچکدام از این منافی ها را انجام نداده، چون منافی ها بر دو قسم است: یک منافی داریم که عمداً مبطل است، سهواً مبطل نیست، مثل اینکه عمداً در حال نماز بگویند فلان امروز شهریه می دهد، تکلم در نماز عمداً مبطل است نه سهواً یعنی سهواً مبطل نیست، بر خلاف انحراف از قبله که هم عمدش مبطل است و هم سهوش.

حال اگر کسی تسلیم را فراموش کرده و هنوز منافی را انجام نداده، نه منافی که عمداً مبطل است و نه منافی که سهواً مبطل است، پس نمازش چه آسیبی دیده، موالات، موالات بهم خورده، موالات هم که رکن نیست فلذا سلام را می دهد و نمازش صحیح است، لا تعاد الصلاة.

۲؛ صورت دوم این است که تسلیم را ترك کرده و منافی را هم انجام داده (ترك التسليم و أتى بالمنافی) اما منافی که عمداً مبطل است نه سهواً، یعنی سهواً مبطل نیست، سلام را ترك کرد و تکلم کرد، یعنی با کسی صحبت کرد، یادش آمد که سلام را نگفته، اینجا هم نمازش باطل نیست، سلام را می دهد و مشکلی هم نیست، به این معنا که نمازش صحیح است و «لا تعاد» اینجا را می گیرد. چرا؟ این منافی، درست است که منافی است، اما منافی عمدی است، نه منافی سهوی.

پس صورت اولی این است که: ترک التسلیم و لم یأت بالمنافی لا- عمدا و لا- سهواً، نه منافی عمدی و منافی سهوی، فقط موالات را ترک کرده، «لا تعاد» اینجا را شامل است.

صورت دوم این است که منافی را انجام داده، اما منافی که عمداً مبطل است، سهواً مبطل نیست، مثلاً این آدم از روی سهو تکلم کرده، بعد از تکلم سهوی، یادش آمد که سلام را نگفته، اینجا هم سلام را می دهد و نمازش صحیح است.

۴۳: صورت سوم این است که منافی را انجام داده، منافی که عمدش مبطل است و هم سهوش، مانند صدور حدث، یا خوابش ببرد، یا از قبله منحرف بشود.

مرحوم سید فرمود نمازش صحیح است. چرا؟ چون تسلیم جزء ارکان نماز نیست، من از مرحوم آیه الله شاهرودی یک چیزی نقل کردم که ایشان فرمود این آدم هنوز از نماز خارج نشده، یعنی از این آدم در اثنای نماز حدث سر زده، فلذا نمازش باطل است و جای «لا تعاد» نیست.

صاحب عروه می گوید نماز این آدم صحیح است، ولی ما می گوییم نمازش باطل است. چرا؟ چون هنوز این آدم از نماز فارغ نشده خوابش برده، یا حدث از او صادر شده یا از قبله منحرف شده، علی کل تقدیر این آدم از نماز خارج نشده، فلذا نمازش باطل است. تمّ الکلام فی قاعده لا تعاده الصلاه إلا من خمسه.

### تطبیقات قاعده لا تعاد قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطبیقات قاعده لا تعاد

ص: ۱۱۳

در بحث گذشته خواندیم که اگر کسی هردو سجده را در نماز ترک کند، نمازش باطل است اما اگر یکی را ترک کند نمازش صحیح است.

اشکال

مرحوم شهید در لمعه این اشکال را دارد، می فرماید اگر سجدتین رکن است یعنی مرکب رکن است، المركب ینتفی ینتفاء أحد اجزائه، پس اگر یکی را ترک کند، باید نمازش باطل باشد، شما می گوئید دوتای رکن است فلذا ترک یکی اشکال ندارد، ولی اشکال این است که اگر یکی را ترک کرد رکن را ترک کرده، رکن عبارت است از: «المركب بما هو المركب» و اگر بگوئید مسمى السجود رکن است، مسمای سجود رکن است، این اشکال رفع می شود، چون اگر یکی را آورد، مسمی را بجا آورده، اما اشکال در جای دیگر پیدا می شود و آن اینکه اگر یکی را اضافه کرد، باید نمازش باطل باشد. چرا؟ چون با اضافه یکی، مسمای سجود به عمل آمده و حال آنکه شما می گوئید اضافه یکی مبطل نیست. پس اگر بگوئید مجموع رکن

است، ترک یکی باید مایه بطلان باشد و اگر بگویند مسمای سجود رکن است، این اشکال وارد نیست، ولی در ناحیه زیادی اشکال وارد می شود و آن اینکه اگر یکی را اضافه کرد، شما می گویند نمازش صحیح است و حال آنکه مسمای سجود را آورده است.

جواب

از این اشکال دو جواب می شود گفت:

اولاً؛ ما در اینجا دو قاعده داریم، یک قاعده این است که رکن نقصانش مایه بطلان است، قاعده دوم این است که زیادی رکن هم مایه بطلان است، من قاعده دوم را قبول ندارم، ممکن است کسی قاعده اول را بپذیرد و بگوید نقصان رکن مایه بطلان است، اما زیادی رکن مایه بطلان نیست، کدام شق را انتخاب کرده، این آدمی که این جواب را می دهد کدام شق را جواب را انتخاب کرده؟ مسمی را، یعنی اینکه بگویند مسمی رکن است، ولذا اگر یکی را ترک کرد، مسمی را ترک نکرده، اما اینکه می گویند اگر مسمی رکن باشد، لازمه اش این است که اگر یکی را اضافه کرده، نمازش باطل باشد، من قاعده دوم را قبول ندارم، نمی شود این حرف را زد. چرا؟ چون خودش محل بحث است. چطور؟ به دلیل اینکه اگر کسی نیت را تکرار کند، احدی نگفته که نماز باطل است.

ص: ۱۱۴

ثانیاً؛ ممکن است جواب دیگر بدهیم و شق اول را انتخاب کنیم، شق اول این است که مجموع من حیث المجموع رکن است و قانون کلی این است که: «المركب ينتفی بانتفاء أحد اجزائه» اگر واقعا این آدم یکی را ترک کرد، قاعدتاً باید باطل باشد، الا آنه خرج بالدلیل، روایت خواندیم که ترک یکی مایه بطلان نیست، قاعده درست است که ترک رکن مایه بطلان است، یعنی یکی را ترک کند، در حقیقت رکن را ترک کرده، الا خرج بالدلیل، مسأله، یک مسأله تکوین نیست که قابل تخصیص نباشد، این مسأله، مسأله قانون است و قانون ممکن است تخصیص بخورد.

پس علی کلا الوجهین ما جواب دادیم، یا ممکن است شما بگویید که رکن مطلق السجود و مسمای سجود است، از این رو اگر یکی را ترک کند، مسمی را ترک نکرده، اما آن قاعده را قبول نداریم که زیادی رکن مایه بطلان است یا اولی را رانتخاب کند و بگوید مجموع رکن است و قانون کلی این است که ترک الرکن موجب للبطلان إلا ما خرج بالدلیل که روایت داشتیم ترک یکی مایه بطلان نیست. مرحوم شیخ جعفر در حاشیه شرح لمعه این دو جواب را گفته است.

قاعده حجه الظن فی عدد الرکعات

همه فقها اتفاق دارند بر اینکه ظن در رکعت سوم و چهارم از نمازهای چهار رکعتی حجت است، احدی در این مسئله اختلاف ندارد.

«إنما الكلام» در دو رکعت اول است که آیا ظن در آنجا هم حجت است یا حجت نیست؟ فرق نمی کند که دو رکعت اول مال ظهر باشد یا مال عصر و عشا، این محل بحث است.

مرحوم شیخ در اول رسائل می فرماید علم و قطع در دو رکعت اول به عنوان قید در موضوع اخذ شده، یعنی ایشان برای قطع موضوعی دو رکعت اول از نمازهای چهار رکعتی را مثال می زند، شیخ مسلم گرفته، ولی ما از نظر فقهی بحث می کنیم، بنابراین، فشار بحث ما روی دو رکعت اخیر از نمازهای چهار رکعتی نیست، بلکه فشار بحث ما در دو رکعت اول از نمازهای چهار رکعتی می باشد.

#### اختلاف اصحاب

باید توجه داشت که اصحاب در دو رکعت اول از نمازهای چهار رکعتی بر دو قول هستند، جمعی از اصحاب داریم که می گویند ظن مطلقاً حجت است هم در رکعتین اخیرتین و هم در رکعتین اولیین، می گویند: «غلبه الظن» همین مقداری که ظن غلبه کرد کافی است، مبادا تصور کنید که مراد از: «غلبه الظن» آن درجه بالای ظن را می گویند که بشود اطمینان، بلکه مراد این است که شک را کنار بزنند تا از حالت تساوی بیرون بیایند، لازم نیست که ظن ما ظن قوی باشد. اینک کلمات کسانی را نقل می کنیم که می گویند ظن مطلقاً حجت است، یعنی هم در دو رکعتین اخیرتین حجت است و هم در رکعتین اولیین.

#### کلمات اصحاب

۱: قال السيد المرتضى: كل سهو ( مراد از سهو، شك است، قدما هر وقت بگویند سهو، مراد شان شك است) يعرض و الظن غالب فيه بشيء، فالعمل بما غلب على الظن، و إنما يحتاج إلى تفصيل أحكام السهو عند اعتدال الظن و تساويه

ص: ۱۱۶

٢: قال ابن زهره: و تجب الإعادة على من شكَّ في الركعتين الأوليين من كلِّ رباعيه، و في صلاة المغرب و الغداة و صلاة السفر، فلم يدر أو احده صلَّى أم اثنتين أم ثلاثاً، و لا غلب في ظنِّه شيء من ذلك، بدليل ما تقدم. (١)

٣: قال العلامة: لو حصل عدد الاولتين من الرباعيات و شكَّ في الزائد فإن غلب على ظنه أحد الاحتمالين بنى عليه، سواء أكان ذلك أوّل مرّه أو تكزّر. و قال أبو حنيفة: إن عرض عليه ذلك أوّل مرّه استأنف الصلاة، و إن تكزّر بنى على ظنِّه، و قال الشافعي: بنى على اليقين.

ثم استدلل بما رواه الجمهور عن النبي صلى الله عليه و آله و بما روى عن أئمة أهل البيت عليه السلام كما سيأتي.

٤: قال الشهيد في الذكرى: لو غلب على ظنِّه أحد طرفي ما شكَّ فيه، بنى عليه لأنَّ تحصيل اليقين عسر في كثير من الأحوال فاكتفى بالظن تحصيلاً لليسر و دفعاً للحرج و العسر، ثم استدلل بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و أئمة أهل البيت (ع) (٢)

٥: قال المحدث البحراني: و المشهور بنى الأصحاب أنه لا- فرق في هذا الحكم بين الأوليين و الأخيرتين و لا- بين الرباعيه و الثلاثيه و الثنائيه، فإن حصل الشك في موضع يوجب البطلان كالثنائيه و إن غلب الظن على أحد الطرفين بنى عليه (٣)

ص: ١١٧

١- غنيه النزوع (قسم الفقه)، ابن زهره، ص ١١٠.

٢- الحدائق الناضرة، شيخ يوسف بحراني، ج ٩، ٢٠٦، نقلاً عن الذكرى.

٣- الحدائق الناضرة، شيخ يوسف بحراني، ج ٩، ص ٢٠٦.

تا اینجا کلمات کسانی را خواندیم که می گویند شک مبطل است اما ظن مبطل نیست، مراد از ظن، آن ظن درجه عالی و بالا نیست، بلکه همین مقداری که از حالت تساوی بیرون بیاید کافی است.

حال قول کسانی را می خوانیم که می گویند ظن در رکعت اولتین کافی نیست حتما باید حالت یقین باشد، مرحوم محقق در معتبر به این قول قائل است و مرحوم بروجردی می گویند فقه معتبر قابل قیاس با فقه های دیگر نیست، خیلی فقه کتاب معتبر را بالا می شمرد و می گفت فقه معتبر از نظر استدلال و از نظر خروج و دخول با سایر کتاب های فقهی فرق دارد:

اگر نماز مان را با ظن تمام کنیم شک در براءت است، احتمال دارد در رکعتین اولین یقین و قطع معتبر باشد، اما اگر یقین داشته باشیم، یقین به براءت داریم.

الثانی: من خصّ حجه الظن بالركعتين الأخيرتين من الرباعيه.

و هذا هو الظاهر عند القائل في كلام المحقق في المعتمر.

۱: قال مسأله: قال علماءنا من شك في عدد الثنائيه كالصبح و صلاه السفر و الجمعة و المغرب، أعاده . و كذا لو شك في عدد الاولتين من الرباعيه، و في الشافعي: يبنى على اليقين، و قال أبو حنيفه: يبنى على ظنه فإن فقد بنى على اليقين.

ثم استدل على مختاره بقاعده الاشتغال و قال: إن الذمه مشغوله باليقين و ما أتى به يحمل الصحه و البطلان فيكون الاشتغال باقياً (۱). ایشان می گوید اشتغال یقینی، براءت یقینی می خواهد، اگر عمل به ظن کنیم، شک در براءت است، اما اگر عمل به یقین کنیم، یقین به براءت است، اگر نماز را با ظن تمام کنیم، شک در براءت است چون احتمال دارد که در رکعتین اولین یقین معتبر باشد، اما اگر یقین داشته باشیم، یقین به براءت داریم.

ص: ۱۱۸



شرائع چهار مسأله فرض کرده و همه مسائلش مربوط است به رباعیه، یک فقیه در معتبر می گوید ظن حجت است، اما در شرائع می گوید حجت نیست.

۲: و أمّا فی الشرائع فکلامه صریح فی حجّیه الظن فی خصوص الرکعتین الأخرتین من الرباعیه بحيث إنّه فرض مسائل أربع کلّها ترجع إلى الرباعیه و قال: لو غلب ظنّه أحد طرفی ما شکّ فیہ بنی علی الظن و کان کالعلم (۱)

یک فقیه در شرائع می گوید ظن حجت است، در معتبر می گوید حجت نیست.

الظاهر أنّ قوله: «علی الأظهر» مصحف علی الظن، و أمّا المسائل الأربع فالمفروض فی الجمیع تعلق الشکک بما فوق الاثنین، فیکون الظن عنده حجه.

۳: نقل العلامه فی مختلف الشیعه کلام ابن ادیس فی السرائر و قال: و هذا القول منه - ای من ابن ادیس - یوهم أنّ غلبه الظن تعتبر فی الأخرتین خاصّه دون الأولتین، و لیس بمعتمد فإنّه لو شکّ فی الأولتین أو الفجر أو المغرب و ظن طرفاً من أحد الطرفين عمل به (۲)

مرحوم علامه در مختلف، این مسأله را از ابن ادیس نقل می کند که ابن ادیس گفته ظن حجت نیست، اما خود علامه فرموده ظن حجت است.

ما تا اینجا اقوال را خواندیم، حال که اقوال را متوجه شدید، سراغ ادله می رویم تا ببینیم ادله چه می گویند؟

ادله قائلین به حجیت ظن در رکعتین اولتین

ص: ۱۱۹

۱- شرائع الاسلام، محقق اول، ج ۱، ص ۸۹.

۲- مختلف الشیعه، علامه حلی، ج ۲، ص ۴۰۲.

ابتدا ادله کسانی را می خوانیم که می گویند ظن در رکعتین اولین هم حجت است، البته مرحوم محقق با قاعده اشتغال مسأله را تمام کرد و گفت اگر عمل به یقین کنیم برائت یقینی است، شهید هم به قاعده یسر تمسک کرد، هر دو قاعده عقلی آوردند.

ولی ما باید ببینیم که روایات چه می گویند، در درجه اول باید متن حدیث را ببینیم و الا- اشتغال یقینی، برائت یقینی می خواهد، یا یسر و سهولت که دلیل شهید در حجیت ظن است، همه اینها ادله درجه دوم و سوم اند، ادله اول روایات هستند و ما اولین روایت را از اهل سنت آورده ایم.

۱: ما رواه مسلم صحیح، اولین روایت را از اهل سنت آوردم، ما روه مسلم فی صحیحه: « إذا شك أحدكم فی الصلاه فلينظر أی ذلك أحرى إلى الصواب، فليبن عليه»

هرگاه یکی از شما در نماز شك کند، باید نظر کند که کدام یکی در نظرش صحیح تر و نزدیکتر است به واقع، باید بنا را بر همان بگذارد.

استدلال با این روایت با اطلاق است، یعنی اطلاق این روایت هم دو رکعت اول را می گیرد و هم دو رکعت اخیر را.

#### تعریف صحیح

صحیح به آن روایتی می گویند که مقید است تمام راویان او ثقة باشند، عادل باشند و شرائط هم دارد، این فقط دو تا کتاب است، یکی بخاری است و دیگری مسلم، سنن مقید به این نیست، سنن غالباً مربوط است به احکام فقهی، سنن همه اش احکام فقه است، مانند سنن ابن ماجه، سنن نسائی و سنن ابو داود، همه اینها مربوط به فقه است و مقید نیستند به اینکه راوی حتماً ثقة باشند.

مسند این است که روایات را بر محور راوی جمع کنیم، مثلاً تمام روایات ابن عباس را بیاوریم، هکذا تمام روایات زراره را بیاوریم، یا محمد بن مسلم را تمام روایاتش را بیاوریم، بنابراین، مسند دور اطراف فقه نمی چرخد، بلکه دور راوی عادل می چرخد، بنابراین، ما فعلاً مسندی نداریم مگر مسند هایی که اخیراً زیر نظر ما نوشته شده، چون ما مسند زراره را جمع کردیم، مسند محمد مسلم، مسند ابی بصیر، مسند ابن ابی عمیر، روایات ابن ابی عمیر را جمع کردیم، دیگر کار به ابواب فقهی ندارد.

۲: ما رواه بهیقی عن النبی (ص): «إذا شك أحدكم يتحرّی» ،

بعضی در این دو روایت اشکال کرده اند و گفته اند: «شکّ فی الصلاه»، شک در این است که آیا نماز خوانده یا نخوانده، اگر این باشد از محل بحث ما خارج است، بلکه مراد این است: «شکّ فی الصلاه» معلوم می شود صلات مسلم است، توی صلات شک کرده است، فی الصلاه ظرف است، شک در صلات، نه شک در وجود صلات، بلکه شک در اثنای صلات است.

و احتمال آن المراد من الشکّ هو الشکّ فی الإتیان بالصلاه، بعید عن مساق الروایه، و المتبادر هو الشکّ فی عدد الركعات أو هو مضافاً إلى الأفعال. تا اینجا روایات اهل سنت را ذکر کردیم و استدلال با روایات اهل سنت با اطلاق است.

۳: ما رواه الكلینی بسند صحیح: «عَنْ صَيْفُوَانَ ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) ، قَالَ: إِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي كَمْ صَيَّلَيْتَ وَ لَمْ يَقَعْ وَهْمُكَ عَلَى شَيْءٍ فَاعِدِ الصَّلَاةَ» (۱). کلمه «وهم» در اصطلاح ائمه اهل بیت (ع) به معنای ظن است، اما «وهم» در اصطلاح منطقی ها ضد ظن و مقابل ظن است، یعنی اگر انسان به چیزی ظن پیدا کرد، خلاف آن را وهم می گویند. ولی در روایات ما کلمه «وهم» به معنای ظن است. اینجاست که اصطلاحات مایه تفسیر روایات می شود.

ص: ۱۲۱

و الحدیث صریح فی الشک فی عدد الرکعات لا فی الأفعال.

و المراد من الوهم هو الظن، و أمّا تفسیر الوهم بالطرف المرجوح فهو مصطلح المنطقیین و لیس بمراد فی المقام، إذ لا- معنی للأخذ بالطرف المرجوح فی قوله: « وَ لَمْ یَقَعْ وَ هُمُکَ عَلَی شَیْءٍ » إذ معناه أنه إذا وقع وهمه علی شیء يأخذ به، فلو فسّر الوهم بالطرف المرجوح یکون المعنی غیر صحیح.

### قاعده حجیه الظن فی عدد الرکعات قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده حجیه الظن فی عدد الرکعات

بحث در این بود که آیا ظن فقط در رکعات اخیره حجت، یعنی رکعت سوم و چهارم، یا در سایر رکعات هم حجت می باشد؟ اقوال علما را خواندیم که اکثریت شان قائل به حجیت اند، قلیلی هم قائل به عدم حجیت می باشند، اهل سنت در این زمینه دو روایت داشتند، یکی مال بیهقی بود و دیگری مال صحیح مسلم، از روایات آنها هم استفاده می شد که ظن را در مطلق رکعات حجت می دانند، یک روایت هم ما داشتیم که صحیح صنفوان بود، مطلق بود و مقید به قیدی نبود.

طائفه دوم

طائفه دوم روایاتی هستند که به منطوق شان می فرمایند که در رکعتین اخیرتین، حجت است، گاهی هم به مفهوم شان می گویند که در رکعتین اخیرتین حجت است، گاهی منطوق است، یعنی آشکارا می گوید ظن در رکعت اخیرتین حجت است و گاهی به مفهوم خود شان می گویند در رکعتین اخیرتین حجت است، این روایات می تواند برای طرفین حجت باشد، ممکن است کسانی سلب حجیت از رکعتین اخیرتین کنند و بگویند حضرت فقط رکعتین اخیرتین را گفته، می تواند حجیت برای این طرف باشد، القای خصوصیت کنیم و بگوییم مورد مخصص نیست.

ص: ۱۲۲

بنابراین، این روایاتی که الآن می خوانیم، ذو حدین است، هم می تواند حجت برای موافق باشد و بگوید القای خصوصیت می کنیم و هم می تواند حجت برای مخالف باشد که در حقیقت می گوید چرا حضرت رکعتین اخیرتین را می گوید و از اولتین اصلاً اسمی نبرده است، سنگینی ما بر قول اول است، همین که این روایات به منطوق و مفهوم خودشان دلالت دارند بر اینکه ظن در رکعتین اخیرتین حجت است، این خودش دلیل بر این است که در اولتین هم حجت است. چرا؟ می گوییم مورد مخصص نیست. چرا این مورد را گفته؟ چون غالباً شک انسان در رکعتین اخیرتین است، در اوائل نماز حواس انسان جمع است، یعنی مردم کمتر در رکعت اول و دوم شک می کنند، غالباً شک انسان مربوط به دو رکعت اخیر است، یعنی سوم و چهارم، ولذا رکعت سوم و چهارم را مطرح کرده اند، به بیان دیگر قید وارد در مورد غالب است، یعنی غالباً انسان در رکعتین اخیرتین شک می کند، یعنی در اولتین کمتر شک می نماید.

پس با توجه با دو روایت اهل سنت، یعنی روایت بیهقی و روایت مسلم نیشابوری، و با توجه به روایت صفوان بن یحیی، و اگر این روایات را هم ضمیمه کنیم، به این بیانی که من گفتم، از اینکه می گوید در رکعتین اخیرتین حجت، این مفهوم ندارد، بلکه این قید وارد در مورد غالب است، چون غالباً انسان در رکعتین اخیرتین شک می کند فلذا حضرت می گوید، فلذا ما می توانیم همانطور که ظن در رکعتین اخیرتین حجت است، در رکعتین اولتین هم حجت می باشد، تا برسیم به دلیل مخالف، البته طائفه ثانیه دلیل مخالف نیست، بلکه این هم می تواند حجت برای موافق باشد و هم می تواند دلیل برای مخالف باشد، دلیل مخالف کلمه یقین است که در روایات آمده که چگونه باید حلش کنیم.

ص: ۱۲۳

الطائفة الثانية: ما يدل على جواز الأخذ بالظن في الركعتين الأخيرتين من الرباعية بمنطوقه أو مفهومه، من دون أن يكون نافياً لعدم الأخذ في غيرهما:

١: «عَنْ أَبَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ ثَلَاثًا صَلَّيْتَ أَوْ أَرْبَعًا وَ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الثَّلَاثِ فَأَبْنِ عَلَى الثَّلَاثِ وَ إِنْ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الْأَرْبَعِ فَسَلِّمْ وَ انصَرِفْ وَ إِنْ اعْتَدَلَ وَ هُمَكَ فَانصَرِفْ وَ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ أَنْتَ جَالِسٌ» (١).

فَانصَرِفْ، یعنی تشهد را تمام کن، بعداً دو رکعت نماز احتیاط بخوان، فَانصَرِفْ، انصراف در روایات ما به معنای سلام است، به شرط اینکه شک بین سه و چهار باشد.

٢: «عَنْ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِيمَنْ لَا يَدْرِي أَمْ ثَلَاثًا صَلَّيْتُ أَمْ أَرْبَعًا وَ وَ هُمُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ قَالَ فَقَالَ إِذَا اعْتَدَلَ الْوَهْمُ فِي الثَّلَاثِ وَ الْأَرْبَعِ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صَلَّيْتُ رَكْعَةً وَ هُوَ قَائِمٌ وَ إِنْ شَاءَ صَلَّيْتُ رَكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعِ سَجَدَاتٍ (وَ هُوَ جَالِسٌ)» (٢).

این روایت دلالتش بر حجیتش بر ظن به مفهوم است، فقط گفت: «إِذَا اعْتَدَلَ الْوَهْمُ» معلوم می شود که «ان لم يعتدل» ظن حجت است، فقط اعتدال را گفته، جایی که مساوی باشد، معلوم می شود اگر مساوی نشد، یعنی سی به هفتاد شد، باید همان هفتاد را اخذ کند، روایت اول دلالتش بالمنطوق است و روایت دوم بالمفهوم.

ص: ۱۲۴

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۷، ح ۱، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۰، ح ۲، ط آل البيت.

۳: « عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ اسْتَوَى وَهْمُهُ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ سَلَّمَ وَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَهُوَ جَالِسٌ يُقْصِرُ فِي التَّشَهُدِ» (۱).

تشهد طولانی نخواند، تشهد کوتاه بخواند، این هم دلالتش بر حجیت ظن در رکعتین اخیرتین بالمفهوم است، گفت: «إِنْ اسْتَوَى وَهْمُهُ» گفت: ان اعتدل، عمل به احتیاط بکن، معلوم می شود اگر «إِنْ لَمْ يَعْتَدِلْ» عمل به احتیاط لازم نیست، عمل به ظن بکن.

۴: « عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى فَلَمْ يَدْرِ أَمْ فِي الثَّلَاثِ هُوَ أَمْ فِي الرَّابِعِ قَالَ فَمَا ذَهَبَ وَهْمُهُ إِلَيْهِ إِنْ رَأَى أَنَّهُ فِي الثَّلَاثِ وَفِي قَلْبِهِ مِنَ الرَّابِعِ شَيْءٌ سَلَّمَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَفْسِهِ ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ يَفْرَأُ فِيهِمَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» (۲).

این روایت دلالتش به منطوق است، حضرت در این روایت عمل به ظن را حجت دانسته، ولی گفت اگر دل تان چرکین است، یک رکعت نماز احتیاط هم به آن ضمیمه کن، اول می فرماید ظن حجت است. «قَالَ فَمَا ذَهَبَ وَهْمُهُ إِلَيْهِ» یعنی یاخذ بما ذهب وهمه إليه، سپس می فرماید:

«إِنْ رَأَى أَنَّهُ فِي الثَّلَاثِ وَفِي قَلْبِهِ مِنَ الرَّابِعِ شَيْءٌ» اگر یک ادم وسواسی است و یک چیزکی در دلش است، احتیاط هم بکند، این به منطوق است.

ص: ۱۲۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۰، ح ۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۰، ح ۷، ط آل البيت.

۵: «عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبِيدٍ اللَّهِ عَ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ اثْنَتَيْنِ صَلَّيْتَ أَمْ أَرْبَعًا وَلَمْ يَذْهَبْ وَهَمُّكَ إِلَى شَيْءٍ فَتَشْهَدُ وَ سَلِّمْ ثُمَّ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ تَقْرَأُ فِيهِمَا بِأَمِّ الْكِتَابِ ثُمَّ تَشْهَدُ وَ تُسَلِّمْ فَإِنْ كُنْتَ إِنَّمَا صَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ كَانَتْ هَاتَانِ تَمَامَ الْأَرْبَعِ وَ إِنْ كُنْتَ صَلَّيْتَ أَرْبَعًا كَانَتْ هَاتَانِ نَافِلَةً» (۱).

دلالت این حدیث بر حجیت ظن در رکعتین اخیرتین به مفهوم است، ما تا اینجا شش روایت را خواندیم که اینها دلالت دارند بر اینکه ظن در رکعتین اخیرتین حجت است، اما دلالة منطوقیه أو دلالة مفهومیه. چه کنیم؟ عرض کردیم که این روایات مانند شمشیر دو لبه است. ممکن طرف بگوید حضرت اینکه اصرار دارد رکعتین اخیرتین، معلوم می شود که حکم مال رکعتین اخیرتین است، ممکن است این طرف بگوید قید در مورد غالب وارد شده و غالباً انسان در دو رکعت اخیر شک می کند نه در دو رکعت اول، بنابراین، مورد مخصیص نیست فلذا این روایات می تواند مطلقاً حجت باشد، به شرط اینکه بتوانیم القای خصوصیت کنیم.

پس ما دو طائفه روایت داشتیم، روایت طائفه اول مانند روایت بیهقی و صحیح مسلم و صحیح صفوان مطلق بودند، این روایات هم مانند شمشیر دو لبه بودند، ولی ما این طرف را گرفتیم و گفتیم القای خصوصیت می کنیم. چرا؟ چون غالباً شک انسان در رکعت سوم و چهارم است.

ص: ۱۲۶

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۱، ح ۱، ط آل البیت.



طائفه سوم روایاتی هستند که می گویند یقین می خواهد وسید مرتضی به همین روایات استدلال می کند، روایاتی که توصیه می کند حتماً باید یقین باشد ولذا در اول رسائل مرحوم شیخ وقتی که مثال می زند که قطع ماخوذ در موضوع است، نماز را مثال می زند و می گوید در در رکعت اول نماز چهار رکعتی و در نماز دو رکعتی مانند نماز صبح و در نماز سه رکعتی مانند نماز صبح، قطع ماخوذ در موضوع است و آنهم به عنوان وصف، این را چه رقم حل کنیم؟ نخست باید روایات را بخوانیم و سپس به دنبال جواب بریم که آیا جواب داریم یا نه؟

روایت زراره

۱: « عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَ كَمَا أَنَّ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَ هُمْ يَعْنِي سَهْوًا فَرَّادَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبْعًا وَ فِيهِنَّ الْوَهْمُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ فَمَنْ شَكَّ فِي الْأُولَيَيْنِ أَعَادَ حَتَّى يَحْفَظَ وَ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ وَ مَنْ شَكَّ فِي الْأَخِيرَتَيْنِ عَمِلَ بِالْوَهْمِ» (۱).

خداوند از اول ده تا رکعت را واجب کرده بود، هفت تای دیگر را پیغمبر اکرم در شب معراج از خدا خواسته. « وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَ هُمْ يَعْنِي سَهْوًا»، وهم به معنای سهو است، یعنی در آن ده رکعتی که خداوند فرض کرده، سهو نیست، با این حدیث استدلال می کند که در رکعت اول سهو نیست، وهم به معنای سهو است. « فَرَّادَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبْعًا وَ فِيهِنَّ الْوَهْمُ» یعنی پیغمبر هفت رکعت دیگر را زیاد کرد که در آنها سهو است. « وَ لَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ فَمَنْ شَكَّ فِي الْأُولَيَيْنِ أَعَادَ حَتَّى يَحْفَظَ وَ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ وَ مَنْ شَكَّ فِي الْأَخِيرَتَيْنِ عَمِلَ بِالْوَهْمِ» احکام شک هست، این روایت، روایت مهم است، آنگاه صاحب وسائل چند تا روایت به این مضمون دارد، یعنی روایاتی که موید روایت زراره است و من فقط عناوین آنها را بیان می کنم:

ص: ۱۲۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۸۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱، ح ۱، ط آل البيت.

۲: «عَنْ عَامِرِ بْنِ جُدَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَلِمَتِ الرَّكْعَتَانِ الْأُولَتَانِ سَلِمَتِ الصَّلَاةُ» (۱).

۳: «عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: قَالَ لِي إِذَا لَمْ تَحْفَظِ الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ» (۲).

۴: «عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَلا يَدْرِي وَاحِدَةً صَلَّى أَمْ ثِنْتَيْنِ قَالَ يَسْتَقْبِلُ حَتَّى يَتَيَقَّنَ أَنَّهُ قَدْ أَتَمَّ وَفِي الْجُمُعَةِ وَفِي الْمَغْرِبِ وَفِي الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ» (۳).

۵: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا سَهَوْتَ فِي الْأُولَتَيْنِ فَأَعِدْهُمَا حَتَّى تُتَبَّهَمَا» (۴).

ما اگر این روایات را روی هم بگذاریم، قول سید مرتضی را تایید می کند، معلوم می شود که رکعتین اولتین از مقام بالاتری برخوردارند، چگونه جمع کنیم بین این روایات، از آن طرف استدلال کردیم که ظن حجت است و گفتیم این روایات وارد در مورد غالب است، این روایات می گوید رکعتین اولتین حسابش با رکعتین اخیرتین جداست، در این دو رکعتین اولتین باید یقین داشته باشی، چه رقم جمع کنیم؟

ص: ۱۲۸

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۸۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱، ح ۳، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۹۰، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱، ح ۱۳، ط آل البيت.
  - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۸۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱، ح ۷، ط آل البيت.
  - ۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۹۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱، ح ۱۵، ط آل البيت.

من یک راه حلی فکر کردم و آن اینکه همان روایتی که در آن کلمه یقین است، گل سر سبد آن روایات همان روایات اول است، که می گوید علی یقین، آیا یقین در اینجا یقین موضوعی طریقی است یا موضوعی وصفی است یا موضوعی وصفی است؟

چون یقین بر سه قسم است: طریقی محض، موضوعی طریقی، موضوعی وصفی، فرق دومی با سومی در این است که در هر دو به یقین نگاه می کنیم، منتها گاهی از دریچه طریقت که می شود موضوعی طریقی، گاهی از دریچه موضوعیت که می شود یقین موضوعی وصفی.

#### مثال ۱

فرض کنید کسی بازار می رود تا یک عینک برای خودش بخرد، گاهی عینک را می خرد که خوب نشان می دهد یا بد؟ به این می گویند: موضوعی طریقی.

ولی گاهی به عینک که نگاه می کند، از این جهت نگاه می کند که ببیند چه جوری است، آیا دسته اش سفید است یا سیاه، شیشه اش درست است یا نادرست و هکذا. به این می گویند: موضوعی وصفی.

#### مثال ۲

فرض کنید کسی می خواهد از بازار آینه بخرد، وقتی در مغازه آینه فروشی می رود، گاهی آینه را که می گیرد و به نگاه می کند، از این نظر نگاه می کند که خوب نشان می دهد یا بد؟ به این می گویند: موضوعی طریقی.

ولی گاهی آینه را که می خرد، نگاه می کند که آیا این آینه مربع است یا مخمس، چه جوری است، به این می گویند: موضوعی وصفی.

پس یقین بر سه قسم شد، طریقی محض، مثلاً شخص موقع رفتن از خانه، مقابل آینه می ایستد تا سرو صورتش درست کند، اینجا فقط طریقی محض است.

ولی گاهی موضوعی طریقی است، مثلاً وقتی به مغازه آینه فروشی می رود، به آینه نگاه می کند به جنبه طریقت. گاهی به آینه نگاه می کند تا ببیند که اطرافش مرمر یا مرمر نیست، مثلث است یا مثلث نیست، این می شود موضوعی وصفی.

من از شما سوال می کنم آیا امام (ع) که می فرماید: «حتی أن یکون علی یقین» یقین مسلماً طریقی محض نیست، موضوعی است، آیا موضوعی طریقی است یا موضوعی وصفی؟ مسلماً موضوعی طریقی است، یعنی یقین در موضوع اخذ شده، منتها بما أنه طریق لا بما أنه صفة من صفات النفس كالحسد و البخل، اگر موضوعی طریقی شد، نرخ شاه عباسی است که امارات جای قطع موضوعی طریقی می نشیند، اینکه امام (ع) فرمود: «علی یقین» یقین موضوعی طریقی است، آن روایاتی که ما خواندیم مانند دو روایت اهل سنت و روایت جناب صفوان، و هکذا روایاتی که ما از آنها الغای خصوصیت کردیم، آمد ظن را حجت کرد و شد طریق، این طریق می آید جای آن طریق می نشیند، شیخ در اول رسائل می گوید فرق بین قطع موضوعی طریقی و بین موضوعی وصفی این است که در موضوعی طریقی، امارات جانشین قطع می شود، اما در موضوعی وصفی امارات جانشین قطع نمی شود، چون در اینجا یقین موضوعی طریقی است، حضرت نمی خواهد به یقین از نظر صفات نفسانی نگاه کند، چون موضوعی طریقی است قهراً امارات دیگر جای او می نشیند، که یکی از آنها ظن است، من از این راه این مشکل را حل کردم.

و أمّا بقیه العناوین مثل قوله: « حَتَّى يَحْفَظَ وَ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ » و قوله: « إِذَا سَهَوْتَ فِي الْمَأْوَلَتَيْنِ فَأَعِدْهُمَا حَتَّى تُنَبِّهَهُمَا » و قوله: « يَسْتَقْبَلُ حَتَّى يَتَيَقَّنَ أَنَّهُ قَدْ أَتَمَّ » فاليقين أخذ فيها موضوعياً و طريقياً لا وصفاً فإذا دلّ الدليل على حجیه امر آخر، و لو كان أدون منه، لقام مقامه، و قد ثبت في الأصول أنّ اليقين المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه تقوم مقامه سائر الطرق، بخلاف اليقين المأخوذ في الموضوع على وجه الوصفيه.

بلی؛ اگر یقین موضوعی وصفی باشد، امارات و بعض الأصول جانشین او نمی شود و چون یقین در اینجا موضوعی طریقی است، بنا بر این آن ادله ای که می گوید: «الظن حجه» مانند روایت بیهقی و مسلم نیشابوری و روایت صفوان، جانشین این قطع می شود. پس ثبت أنّ الظن حجه حتی رکعتین اخیرتین.

### قاعده حجیه الظن فی الأفعال قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده حجیه الظن فی الأفعال

چنانچه معلوم شد، ما از بحث در اینکه ظن در رکعات حجت است فارغ شدیم و ظن را هم در کعتین اخیرتین حجت دانستیم و هم در رکعتین اولتین و عرض کردیم که یقین در آنجا به عنوان طریقی موضوعی اخذ شده است و هر کجا که یقین به عنوان طریقی موضوعی اخذ شود، امارات و بعض الأصول جای آن می نشینند، چرا؟ چون أخذ فی الموضوع بما هو طریق، اماره و ظن هم بما هو طریق در موضوع اخذ شده اند.

اینک بحث ما در افعال نماز است، به این معنی که آیا ظن در افعال هم حجت است یا نه؟

ص: ۱۳۱

باید به این نکته توجه داشت که «مسأله» منصوص نیست، یعنی نص و روایتی در باره آن نداریم، از این رو، چاره ای جز این نداریم که: «منا منّا» کنیم، یعنی در هر کجا دست و پا کنیم و خود را به آب و آتش بزیم، یک چیزهایی را جمع کنیم و درست کنیم.

بیانهای چهار گانه

ما در اینجا یک بیان داریم، مرحوم بروجردی بیان دیگری دارد، مرحوم آقای حائری هم دو بیان دیگر ارائه نموده اند که در مجموع چهار بیان می شود و ما در اینجا هر چهار بیان را مطرح می کنیم و شما در انتخاب هر کدام از آنها مخیر و مختارید.

بیان استاد سبحانی

بیان من این است که هر وقت مولا بفرماید ظن در رکعت حجت است، رکعت مرکب است از افعال متعدده، هر رکعت برای خودش قیام دارد، سجده دارد، رکوع و اذکار دارد، اگر مولا بفرماید ظن در این رکعت (که در حقیقت یک مجموعه ای

است) حجت است، عرف القای خصوصیت می کند و می گوید اگر در مجموع حجت است، مجموع مرکب است از کلّ جزء جزء، پس قهراً در جزء هم حجت می باشد، اگر در مجموع رکعت حجت شد که آیا دو رکعت است یا سه رکعت، ظن ما این شد که سه رکعت است و رکعت سوم را به حساب خدا گذاریم، عرف می گوید اگر ظن در اینجا حجت است، «الركعة مولفه من أفعال كثره و أفعال متعدده» اگر در کلّ حجت شد، پس در جزء هم حجت است، البته نمی گویم که در جزء به طریق اولی حجت است، بلکه حجیت خود بخود منحل می شود، یعنی اگر بگویند این ظن شما در مجموع خمس حجت است که آیا خمس را آوردم یا نه؟ عقل می گوید این حجیت منحل می شود الی حجج، پس در سجود هم حجت است، در ذکرش هم حجت است و هکذا در رکوع، ذکر رکوع و در تشهد هم حجت است، عرف خودش القای خصوصیت می کند، یعنی عرف یکنوع ملازمه بین الحجّین را تلقی می کند و به تعبیر دیگر این حجیت در کل، ينحلّ إلى حجج فی الجزء.

ولی آیه الله بروجردی از راه دیگر وارد شده و می فرماید ظن به «کل» در واقع مرکب است از ظنون کوچک، وقتی من ظن به رکعت پیدا کردم، یعنی ظن به پنج تا، اگر ظن به پنج تا را حلاجی کنیم، می شود پنج تا ظن، ظن به رکوع، ظن به قرائت، ظن به ذکر، ظن به سجود، ظن به ذکر و ظن به تشهد، اگر شما ظن به رکعت پیدا کردی، در واقع این ظن به «رکعت» مرکب من ظنون خمسه، معلوم می شود که این ظنون خمسه، حجت است که کل را حجت کرده است.

ما اگر بخواهیم بیان ایشان را در قالب عبارت بریزیم، باید بگوییم: الملازمه بین الظنین، یعنی ظن به رکعت، ظن به افعال هم است.

البته بیان من، غیر از بیان ایشان است. چرا؟ چون من گفتم: الملازمه بین الحجین، اگر گفتم در کل حجت است، عرف می گوید پس در جزء هم حجت می باشد.

ولی ایشان از این راه پیش نمی آید، بلکه می گوید انسانی که ظن به کل پیدا می کند، ظن به کل خودش مرکب از پنج ظن است، معلوم می شود که این کوچک ها حجت اند که بزرگتر را هم حجت کرده اند، اگر این کوچک ها حجت نباشند، بزرگ ها و گنده هم حجت نمی شوند، حالا- که گنده و بزرگ حجت است، پس معلوم می شود که این کوچک ها هم حجت اند.

پس دو بیان شد: البیان الأول: الملازمه بین الحجین، البیان الثانی: الملازمه بین الظنین، ظن به کل زیر مجموعه هایی دارد که ظن در آنها حجت است، معلوم می شود که این پنج تا حجت است که ظن را در کل حجت است.

ایشان دو بیان دارد، در یک بیان خودش ادعای اولویت می کند و می فرماید رکعت با آن احترام، اگر من عجله داشته باشم، می توانم نماز را قطع کنم، اگر استعجال داشته باشم، فرض کنید طلبکارم می رود، اگر نمازم ادامه بدهم طلبکارم می رود، می توانم نماز را قطع کنم، به مجرد استعجال آقایان می گوید می تواند نماز را قطع کند، حالا که رکعت به این عظمت است، بچه ای او که قرائت، سجود و رکوع است، قهراً باید حجت باشد، جایی که در یک چیزی با عظمت حجت شد، به طریق اولی می تواند در غیر عظمت حجت باشد، در واقع کأنه ادعای اولویت می کند، رکعت با آن اهمیتی که دارد، می گویند اگر استعجال دارد، می تواند رکعت را قطع کند، در جایی که در رکعت یک چنین گشایشی است، یک چنین وسعتی است، شرع مقدس می فرماید برای استعجال نماز خود را قطع کن و به طلبکار خود برس، در جایی که در رکعت یک چنین یسری است، قهراً در بچه رکعت هم یک چنین استسهال، گشایش و وسعتی باشد، اگر ظن را در رکعت حجت کرد، در افعالش هم حجت خواهد کرد.

بیان دوم آیه الله حائری

در بیان حاج شیخ این است که گاهی از اوقات اگر کسی عجله دارد، می تواند سوره را نخواند، به مجرد اینکه عجله دارد و طلبکارش می رود، می تواند سوره را نخواند و نماز را تمام کند، جایی که ترک سوره بخاطر استعجال جایز است، پس به طریق اولی اگر من ظن به آوردن پیدا کردم، حجت است، چیزی که اسلام این همه آسانی در آن قائل شده و فرموده به مجرد استعجال سوره را نخوان، پس اگر ظن پیدا کردم که خوانده ام، قهراً باید حجت باشد.



اگر من در نماز شك پیدا کنم که این رکعت من، رکعت سوم است یا رکعت چهارم، و از طرف دیگر ظن پیدا کنم که اگر این سجده من سجده دوم باشد، رکعت من، رکعت چهارم است، آقایان می گویند این ظن به رکعت حجت است، این ظن به رکعت از کجا حاصل شده؟ از ظن به فعل، شك دارم سه رکعت است یا چهار؟ ولی می دانم که اگر این سجده من، سجده دوم باشد، قطعاً رکعت من، رکعت چهارم است، و ظن پیدا کردم که این سجده، سجده دوم است، از ظن به این که این سجده، سجده دوم است، ظن پیدا کردم که این رکعت، رکعت چهارم است، آقایان می گویند ظن به دوم را بگیر، جایی که ظن دوم را می گیری، که مولود ظن به فعل است، به طریق اولی ظن به فعل حجت است.

توضیح بیشتر: فرض کنید که من شك دارم که آیا این رکعت من، رکعت سوم است یا رکعت چهارم؟ از آن طرف هم نمی دانم که سجده من سجده اول است یا سجده دوم؟ اما ظن دارم که سجده دوم است، و اگر سجده دوم باشد، رکعت من، رکعت چهارم است، اتفاقاً ظن پیدا کردم که: «أَنَّ هَذِهِ السَّجْدَةَ، السَّجْدَةَ الثَّانِيَةَ» از اینجا ظن متولد می شود که: «هذه الركعة ركعة رابعة» جایی که ظن دوم حجت باشد، ظن مادر و گنده به طریق اولی باید حجت باشد.

ما تا اینجا چهار بیان را ارائه دادیم و به این نتیجه رسیدیم که ظن در افعال هم حجت است.

۱؛ الملازمه بین الحجین، اگر ظن در رکعت حجت است، ظن در افعال هم حجت است.

۲؛ الملازمه بین الظنین، اگر ظن به رکعت پیدا کردم، ظن به اجزاء هم پیدا کردم، معلوم می شود که پنج تا ظن کوچک است که جمع می شوند و ظن مادر را تشکیل می دهند، معلوم می شود که این ظنون کوچک حجت اند که رکعت را هم حجت کرده اند.

۳؛ مرحوم حائری دو بیان دارد، در بیان اول می فرماید شرع مقدس در اجزاء قائل به استسهال و سهولت است و می گوید اگر طلبکار تان عجله دارد، سوره را رها کن و نماز را بدون سوره بخوان، جایی که نسبت به سوره یک چنین سهولتی قائل است، قهراً باید ظن به آن هم حجت باشد، چون ظن به افعال یکنوع سهولت است.

۴؛ چهارم اینکه از ظن به فعل، ظن به رکعت پیدا کردیم، آقایان می گویند ظن به رکعت حجت است، پس قهراً ظن به فعل هم حجت است، مثلاً شک دارم بین سه و چهار، ولی می دانم اگر این سجده من سجده دوم باشد، رکعت من، رکعت چهارم است، اتفاقاً ظن پیدا کردم که آنه سجده ثانیه، ظن پیدا می کنم که: «آنه رکعه رابعه» آقایان می گویند ظن دوم را بگیرد، جایی که ظن دوم را می گیریم، باید مادر هم گرفته بشود. این بیانات چهار گانه بود که عرض شد و شما در انتخاب هر کدام آنها مختارید.

#### تطبیقات قاعده

ما در اینجا چهار تطبیق داریم:

تطبیق اول: تطبیق اول و دوم، مربوط به جایی است که ظن به فعل با قاعده تجاوز همراه باشد، اگر هردو همراه شدند، بحث (در اینکه آیا مرجع ظن به فعل است یا مرجع قاعده تجاوز)، بی فایده است. چرا؟ چون وقتی هردو همراه و متوافق شدند، معنایش این است که با همدیگر تعارض ندارند، وقتی تعارض نداشتند، آن وقت بحث در اینکه مرجع کدام است فایده ندارد، در حقیقت مثل این می ماند که دو مرجع فتاویی شان یکی باشد، فلذا بحث در این که کدام اعلم است و کدام اعلم نیست، یک بحث بی فایده و بی ثمر خواهد بود. چرا؟ چون فتاویی شان یکی است، اگر مفاد ظن به فعل با قاعده تجاوز یکی شد، بحث در اینکه کدام مرجع است، فایده ندارد.

فرض کنید که کسی در وسط قرائت و سوره حمد است (غَيْرِ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ) یک مرتبه شک می کند که آیا بسمله را گفته یا نگفته؟ ظن پیدا می کند که بسمله را نگفته، اینجا قاعده ظن با قاعده تجاوز همراه است. چطور؟ چون ظن پیدا کرده که نخوانده، قاعده تجاوز هم می گوید هنوز محلش نگذشته، یعنی هنوز شما حمد را تمام نکردی و وارد سوره نشدی، در اینجا هم قاعده تجاوز می گوید: «أعد» یعنی اعاده کن، هم ظن می گوید: «أعد» یعنی اعاده کن، در اینجا هر دو یک مطلب را می گویند، فلذا هیچ فایده ای ندارد که بحث کنیم آیا مرجع قاعده تجاوز است یا مرجع ظن به فعل می باشد؟

تطبیق دوم: فرض کنید کسی مشغول خواندن سوره می باشد (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) یک مرتبه شک کرد که آیا بسمله را گفته یا نه؟ ظن دارد که بسمله را گفته، قاعده تجاوز هم می گوید از محل گذشتی، در اینجا هیچ اثری ندارد، پس در دو مورد قاعده تجاوز و ظن به فعل همراه است فلذا بحث در اینکه کدام مرجع است فایده ندارد، گاهی شک در محل است هم قاعده تجاوز می گوید بر گرد، هم ظن می گوید بر گرد، گاهی شک بعد از محل است، ظن هم می گوید آورده ام، قاعده تجاوز هم می گوید آوردی و اعاده لازم نیست. در اینجا هر دو همراه است.

ولی بحث در جایی است که هر دو اختلاف پیدا کنند، ظن می گوید آوردی، قاعده تجاوز می گوید نیاوردی.

إنَّما الكلام فيما إذا كان حكم الظن غير قاعده التجاوز كما في المثالين التاليين:

١: إذا شكَّ في إتيان فعل من أفعال الركعه مع عدم تجاوز المحل و لكن تعلق الظن بإتيانه فلو علمنا بقاعده التجاوز يجب الرجوع لبقاء المحل، و لو عملنا بالظن يحرم الرجوع - مثلاً در وسط قرائت است (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) شك می کند که بسمله را گفته یا نه؟ ظن دارد که بسمله را آورده، اما قاعده تجاوز می گوید نیاوردی، در اینجا کدام را بگیرد، آیا مرجع در اینجا قاعده تجاوز است و باید این آدم بر گردد و بسمله را بگوید یا مرجع در اینجا ظن به فعل است، ظان است که بسمله را گفته است؟ - و لكن تعلق الظن بإتيانه فلو علمنا بقاعده التجاوز يجب الرجوع لبقاء المحل، و لو عملنا بالظن يحرم الرجوع.

٢: إذا شكَّ في إتيان فعل من أفعال الصلاة و قد تجاوز عنه، و تعلق الظن بعدم إتيانه، فعلى القاعده الأولى، يحرم الرجوع، و على الثاني يجب الرجوع.

مثلاً شخص در حال قیام، شک در تشهد می کند، قائم است شک می کند که آیا تشهد را خواند یا نخواند، ظن دارد که تشهد را خوانده است، قاعده تجاوز می گوید بر گردد، چون محل باقی است، یعنی مادامی که وارد رکوع نشدی، محل باقی است ولی قاعده ظن به فعل می گوید رجوع حرام است و حق رجوع نداری. فعلى القاعده الأولى (قاعده تجاوز) يحرم الرجوع، و على الثاني (حجیت ظن) يجب الرجوع.

ص: ١٣٨

حال پرسش این است که در اینجا مرجع کدام است، آیا قاعده تجاوز را بگیریم یا ظن به فعل را؟

ظن مقدم بر قاعده تجاوز است، چون ظن اماره است و قاعده تجاوز اصل، و همیشه اماره مقدم بر اصل می باشد.

والظاهر أنّ المرجع فی هاتین الصورتین هو الظن لأنه أماره قاعده التجاوز أصل، فتقدم عليه.

بنابراین، مبنای ما این شد که ظن در رکعت کلّها حجت است، ظن هم در افعال هم کلّها حجت است، در تعارض هم قاعده ظن بر قاعده تجاوز مقدم است.

### قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس

بحث در این است که آیا ماموم و امام در مقام سهو مطلقاً به همدیگر مراجعه می کنند یا در صورتی که از گفتار یکی برای دیگری ظن حاصل شود، فرض کنید که ماموم قاطع است و می گوید سه رکعتی است، اما برای امام از گفتار ماموم ظن حاصل نشده، آیا لا اقل باید ظن حاصل بشود تا بتوانند در مقام سهو به ماموم مراجعه بکنند، یا ماموم می تواند مطلقاً به امام مراجعه کند، یک طرف که قاطع است، طرف دیگر می تواند به او اعتماد کند هر چند ظن برایش حاصل نشود؟

روایات کدام صورت را می گویند؟ از روایتی که می گفت: « فِي الرَّجُلِ يَتَكَلَّمُ عَلَى عَدَدِ صَاحِبَتِهِ فِي الطَّوْفِ » (۱) یعنی مردی در شمارش طواف به زنش تکیه می کند، معلوم می شود که ظن برایش حاصل شده. کلمه « يَتَكَلَّمُ » حاکی از آن است که لا اقل ظن برایش حاصل بشود و الا- اگر ظن برایش حاصل نشود و در حالت شک بماند، ولو آن طرف قاطع است، برای این طرف فایده ندارد مگر اینکه قطع یا ظن برایش حاصل بشود.

ص: ۱۳۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۲، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۴، ح ۹ ط آل البيت.

ولی در عین حال ممکن است کسی بگوید که سایر روایات مطلق است، خواه برایش ظن حاصل بشود یا حاصل نشود؟

اگر روایت را بگیریم، این روایت صورت ظن را می گوید، و اگر بقیه روایات را بگیریم بقیه روایات اطلاق دارند خواه ظن حاصل بشود یا حاصل نشود.

آنچه که کار را آسان می کند این است که نوعاً در جماعت تعداد مامومین زیاد هستند نه یک نفر، یعنی معمولاً یک نفر نیست که اقتدا می کند، وقتی آنها گفتند رکعت سوم است، برای انسان هر چند وسواس باشد، یقین حاصل می شود که بالاتر از ظن است.

آیا قول ماموم که برای امام حجت است، حتما باید ماموم مرد، عادل و بالغ باشد یا اینکه رجولیت، بلوغ و عدالت شرط نیست؟

در این موارد این همه وسواس صحیح نیست. چرا؟ چون اطلاق روایات این است که فرق نمی کند که مرد باشد یا زن، بالغ باشد یا غیر بالغ، عادل باشد یا غیر عادل، روایات از این نظر اطلاق دارند فلذا وسوسه به خرج دادن در این موارد کار صحیحی نیست. علاوه براینکه در روایت داشتیم که «فِي الرَّجُلِ يَتَكَلَّمُ عَلَى عِدَدِ صَاحِبَتِهِ فِي الطَّوَّافِ»، این نشان می دهد که رجولیت شرط نیست و هکذا عدالت و بالغ بودن هم شرط نیست، روایات اطلاق دارند و علت اطلاق شان هم این است که در این گونه موارد داعی بر دروغ نیست.

### الرجوع إلى القاطع

قابل ذکر است که این فروع را صاحب مدارک ارائه کرده و می فرماید اگر ماموم ها چند رنگی هستند، مثلاً مامومی داریم قاطع، مامومی داریم ظان، مامومی داریم شاک، شاک به ظان مراجعه می کند، اگر فقط امام و ماموم دو طائفه هستند، یکی ظان است و دیگری شاک، شاک به ظان مراجعه می کند، اما اگر امام و ماموم یکی ظان است و دیگری قاطع، ظان به قاطع مراجعه می کند، یعنی حق ندارد که به ظن خودش عمل کند.

بنابراین، اگر در نماز جماعت گروهی شاک و گروهی ظان هستند، شاک باید به ظان مراجع کند و اگر عده ای ظان و عده دیگر قاطع می باشند، ظان باید به قاطع مراجعه کند، یعنی حق ندارد که به ظن خودش عمل کند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من فکر می کنم که این همه وسعت هم درست نیست، ظان باید به قاطع مراجعه کند، اگر قاطعی است مراجعه می کنیم و الا اگر یکی شاک است و دیگری ظان، شاک حق ندارد که به ظان مراجعه کند.

پرسش

آدم ظان، ظنش در رکعات و افعال حجت است، وقتی حجت شد، چرا شاک نتواند به ظان مراجعه کند؟

پاسخ

ظن آدم ظان برای خودش حجت است نه برای دیگران، ظاهر روایاتی که خواندیم این است که در نماز جماعت برخی قاطعند و برخی غیر قاطع، باید به قاطع مراجعه کنند، اگر قاطعی است همگی به قاطع مراجعه می کنند و اگر قاطعی نیست «فکلاً» بعمل حسب وظیفه» ظان به ظن خود عمل می کند و شاک هم به شک خود عمل می نماید.

خلاصه ما با فرمایش صاحب مدارک موافق نیستیم، چون ایشان می فرماید شاک به ظان مراجعه کند، ظان هم به قاطع مراجعه نماید. چرا موافق نیستیم؟ چون از روایات استفاده می شود که میزان قاطع است، اما بقیه باید به وظیفه خود عمل کنند، یعنی ظان به ظن خودش عمل کند و شاک هم به قاعده شک عمل نماید، یعنی اگر شکش در محل است انجام می دهد و اگر بعد از محل است قاعده تجاوز، اگر در رکعات است بنا را بر اکثر می گذارد.

ص: ۱۴۱

آیا در رکعات مراجعه می کنیم یا در افعال هم می توانیم مراجعه کنیم، فرض کنید شك می کنیم که سجده اول است یا سجده دوم، تشهد را خواندیم یا نخواندیم؟ اینکه می گویند امام در مقام شك به ماموم و همچنین ماموم در مقام شك به امام مراجعه کند، این مربوط به رکعات است، یعنی اگر در رکعات نماز شك کردند می توانند به همدیگر مراجعه کنند یا در افعال هم می توانند به همدیگر مراجعه کنند کما اینکه موارد روایات همه اش رکعات بود؟

ظاهراً الغای خصوصیت می شود، جایی که در رکعات حجت باشد در افعال هم حجت خواهد بود. چرا؟ چون رکعات هم مرکب از افعال است، اگر در کل حجت است، در جزء هم حجت می باشد، قبلاً هم گفتیم که: الملازمه بین الظنین و الملازمه بین الحجیتین.

بنابراین، رجوع امام به ماموم و هکذا رجوع ماموم به امام، اختصاص به رکعات ندارد بلکه در افعال هم می توانند هر کدام به دیگری مراجعه نمایند.

إذا شك الإمام و الماموم

تا کنون بحث ما در این بود که یکی قاطع است و دیگری ظان یا شك، اما اگر هر دو شاك باشند چه کنیم، یعنی هم امام شاك است و هم ماموم، اینجا چه باید کرد؟

در اینجا سه صورت وجود دارد:

۱: صورت اول این است که هر دو شاك هستند، منتها همه شان از نظر حکم یکسانند، یعنی هر دو شاك هستند که آیا سه رکعت است یا چهار؟ مسلماً در اینجا عمل می کنند به چهار. شاك هستند اما از نظر وظیفه مختلف نیستند، همان گونه که ماموم بین سه و چهار شاك است و باید بنا را بر چهار بگذارد، امام هم که شاك بین سه و چهار است، بنا را بر چهار می گذارد.



وقتی هردو طرف شاک باشند بین سه و چهار، بنا را بر چهار می گذارند، بعداً هر کدام یک رکعت نماز احتیاط می خوانند.

۲: صورت دوم این است که هردو مختلفند و در عین حال یک نقطه مشترکی هم دارند، در اولی هردو طرف مشترکند، در دومی مختلفند، اما یک نقطه مشترکی هم دارند. چطور؟ یکی شک می کند بین دو، و سه، دیگری شک می کند بین سه و چهار، نقطه مشترک شان سه است، سه در حقیقت نقطه مشترک است، اما نسبت به یکی مشکوک است، اما نسبت به دیگری مقطوع است، امام شک می کند بین دو، و سه، ماموم هم شک می کند بین سه و چهار، نقطه سه برای امام مشکوک است، اما برای ماموم مقطوع است، چه کنیم؟ بگوییم امام مراجعه کند به نقطه قطعی که ماموم دارد.

پس در صورت دوم هردو طرف شاک هستند، اما نقطه مشترکی هم دارند، نقطه مشترک شان سه است، منتها بین دو، و سه شاک است، ماموم بین سه و چهار، نقطه مشترک بین هردو تا سه است، به این معنی که نسبت به امام سه مشکوک است، ولی نسبت به ماموم سه مقطوع، پس امام باید به ماموم مراجعه کند (فالإمام يرجع إلى الإمام) چرا؟ لأنَّ المأموم قاطع بأنَّه ثلاثه.

۳: صورت سوم این است که هیچ رابطه ای بین آنها نباشد، یکی بین دو، و سه شک می کند، دیگری هم بین چهار و پنج شک می کند، هر کدام جداگانه عمل می نمایند، صاحب مدارک این سه فرع را آورده است.

من همه را قبول دارم مگر صورت دوم را، یعنی من صورت دوم را قبول ندارم، صورت این است که امام نسبت به سه شاک است، ماموم هم نسبت به سه قاطع است، ما گفتیم شاک به قاطع مراجعه می کند، کدام قاطع؟ قاطعی که بر طبق قطع خودش عمل کند، ولی این ماموم بر طبق قطع خودش عمل نکرد. چرا؟ به جهت اینکه بنا را بر چهار می گذارد و سپس بلند می شود و یک رکعت هم جداگانه می خواند.

روایاتی که می گوید شاک باید بر قاطع مراجعه کند، قاطعی را می گوید که بر قطع خودش عمل کند، ماموم یقین دارد که سه است، بنا را بر سه گذاشت و سپس بلند شد و یک رکعت نماز احتیاط خواند، اگر واقعاً شما قاطع هستید، پس یک رکعت نماز احتیاط خواندن برای چیست؟! روایات، قاطعی را می گوید که بر طبق قطع خودش عمل کند و حال آنکه این آدم بنا را بر سه نگذاشت، بلکه بنا را بر چهار گذاشت، یعنی سلام کرد و بعداً یک رکعت جداگانه آورد، اگر واقعاً قاطع بود، پس چرا بنشیند، تشهد و سلام بدهد، اگر بنا باشد که من قاطع باشم، باید بلند شوم و یک رکعت متصلاً بجای بیاورم.

بنا بر این، روایاتی که می گوید شاک به قاطع مراجعه کند، آن قاطعی را می گوید که قطعش ارزش داشته باشد و خودش بر قطع خودش عمل کرده باشد، ولی این آدم به قطع خودش عمل نکرد. چطور؟ به دلیل اینکه تشهد را خواند و حال آنکه اگر بنا بود که بر طبق قطع خودش عمل کند، باید بلند شود و یک رکعت متصلاً بخواند.

بنابراین، همه فرمایشات صاحب مدارک درست است، مگر صورت دوم، در صورت دوم نباید امام به ماموم مراجعه کند، چرا؟ چون، قطع این آدم یک قطع آبکی است، اگر قطع آبکی نبود، به قطع خودش عمل می کرد و یک رکعت متصلاً بجای می آورد و حال آنکه این آدم سلام داد و از نماز بیرون رفت.

### قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس

یکی از قواعد معروفه فقهیه این قاعده است که در متن لمعه هم آمده، « لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس »

این قاعده مسلم است و باید دنبال دلیلش برویم، طبق تتبعی که من کردم، نخستین کسی این قاعده را مطرح کرده، مرحوم شیخ طوسی در کتاب النهایه است، کتاب النهایه متن روایات است، منتها مع تجرید الإسناد، یعنی سند روایت حذف کرده و متون روایات را به عنوان نظر و فتوای خودش آورده.

سلیقه قدما در مقام افتاء

سلیقه قدما این بوده که وقتی می خواستند فقه بنویسند، جرأت نمی کردند که عبارت از خود شان باشد ولذا عبارت را از روایات می گرفتند، متون روایات را می گرفتند و سند را حذف می کردند، حتی کتاب «المقنعه» مرحوم مفید هم از این قبیل است، و هکذا کتاب مقنعه شیخ صدوق و کتاب الهدایه هم از همین قبیل است.

و أول من تعرض لهذه القاعدة هو الشيخ فی النهایه، قال: ولا سهو علی من صلی خلف إمام یقتدی به، و كذلك لا سهو علی الإمام إذا حفظ علیه من خلفه، فإن سهام الإمام و المأمومین کلهم أو أكثرهم أعاد الصلاة احتیاطاً (1)

ص: ۱۴۵

۱- النهایه، شیخ طوسی، ص ۹۳ - ۹۴.

بلی؛ اگر هردو سهو کردند، باید هردو نماز را اعاده کنند، مرحوم سید جواد عاملی در کتاب «مفتاح الکرامه» عبارات علما را ا زمتاخیرین آورده، از قدما مرحوم شیخ است، اما از متاخیرین فراوان آورده.

روایات

عمده این است که سراغ دلیل مسأله برویم که اگر امام شک کرد و مأموم شک نکرد، امام باید به ماموم مراجعه کند، و اگر ماموم شک کرد و امام شک نکرد، ماموم باید به امام مراجعه کند، ضمناً آنکس که شک کرده، باید او سجده سهو را انجام بدهد نه کسی که شک نکرده است. البته در صورتی که سجده سهو در اینجا لازم باشد.

خلاصه اسلام این را اماره معتبر دانسته و قبول کرده است، یعنی حفظ امام اماره است برای ماموم و هکذا حفظ ماموم اماره است برای امام، مهم ادله مسأله است:

روایت بختری

« وَ بِإِسْنَادِهِ - اسناد شیخ - عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ وَلَا عَلَى مَنْ خَلَفَ الْإِمَامَ سَهْوٌ » (۱)

علی ابن ابراهیم در سال: ۳۰۹، فوت کرده، پدرش (ابراهیم بن هاشم) تاریخ وفاتش چندان روشن نیست، ولی ایشان (ابراهیم بن هاشم) از ابن ابی عمیر نقل می کند که در سال: (۲۱۷)، فوت کرده است، معلوم می شود که بین ابن ابی عمیر و علی ابن ابراهیم حتماً یک نفر واسطه است. چطور؟ چون آدمی که در سال: (۳۰۹)، فوت کرده، بعید است از کسی نقل کند که در سال: (۲۱۷)، فوت نموده، واسطه پدرش (ابراهیم بن هاشم) است، عن حفص بن البختری، این آدم نه توثیق شده و نه تضعیف، ولی مثل ابن ابی عمیر که از او نقل کند کافی است، ما در کلیات فی العلم الرجال ثابت کرده ایم که تمام مشایخ جناب ابن ابی عمیر ثقه اند، بنابراین، روایت معتبر است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ وَلَا عَلَى مَنْ خَلَفَ الْإِمَامَ سَهْوٌ».

ص: ۱۴۶

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۰، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۲۴، ح ۳ ط آل البيت.

باید به این نکته توجه داشت که سهو در اصطلاحات روایات به معنای شک است، اما در اصطلاح ما آن است که بر خلاف واقع عمل کند، اما در اصطلاح روایات به معنای شک است.

صاحب وسائل حدیث را تقطیع کرده، چون این حدیث ذیلی دارد که در قاعده آینده خواهد آمد. یک روایت است که نصفش را در یک باب و نصف دیگرش در باب دیگر آورده است.

پرسش

اگر ما این روایت را بگیریم، این روایت می گوید برای امام سهوی نیست، مطلق است سواء حفظ المأموم أو لا، کما اینکه دومی می گوید: «وَلَا عَلَى مَنْ خَلَفَ الْإِمَامَ سَهُوً» این هم مطلق است.

پاسخ

المطلق یقید العام یخصیص، قید این در روایت یونس خواهد آمد، در آنجا خواهد آمد که امام شک ندارد، کی؟ إذا حفظ المأموم، امام شک ندارد، کی؟ إذا حفظ الإمام بنابراین، این اطلاق مقید می شود به روایت یونس.

۲: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هِاشِمٍ فِي نَوَادِرِهِ أَنَّهُ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ إِمَامٍ يُصَلِّي بِأَرْبَعِ نَفَرٍ أَوْ بِخَمْسٍ فَيَسْبُحُ اثْنَانِ عَلَى أَنَّهُمْ صَلُّوا ثَلَاثًا وَيَسْبُحُ ثَلَاثَةً عَلَى أَنَّهُمْ صَلُّوا أَرْبَعًا يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ قَوْمُوا وَيَقُولُ هَؤُلَاءِ اقْعُدُوا وَالْإِمَامُ مَائِلٌ مَعَ أَحَدِهِمَا أَوْ مُعْتَدِلٌ الْوَهْمُ فَمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ قَالَ لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهُوٌ إِذَا حَفِظَ عَلَيْهِ مَنْ خَلَفَهُ سَهُوَهُ بِاتِّفَاقٍ مِنْهُمْ وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ خَلَفَ الْإِمَامَ سَهُوٌ إِذَا لَمْ يَسْهُ الْإِمَامُ، وَ لَا سَهُوٌ فِي سَهُوٍ وَ لَيْسَ فِي الْمَغْرِبِ سَهُوٌ وَ لَا فِي الْفَجْرِ سَهُوٌ وَ لَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ سَهُوٌ (وَ لَمَّا سَهُوٌ فِي نَافِلِهِ) فَإِذَا اِخْتَلَفَ عَلَى الْإِمَامِ مَنْ خَلَفَهُ فَعَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمْ فِي الْإِحْتِيَاظِ الْإِعَادَةُ وَ الْأَخْذُ بِالْجَزْمِ» (۱).

ص: ۱۴۷

ممکن است کسی بگوید که این روایت حجت نیست. چرا؟ چون صدوق از ابراهیم بن هاشم نقل می کند، البته سند صدوق تا ابراهیم بن هاشم ذکر شده، ولی ابراهیم ابن هاشم نمی تواند از امام صادق (ع) نقل کند. چرا؟ چون ابراهیم بن هاشم در عداد تلامذ ابن اُبی عمیر است، ابن اُبی عمیر در سال: (۲۱۷)، فوت نموده، ابراهیم بن هاشم در عداد تلامذ اوست، امام صادق (ع) در سال: (۱۴۸)، یا سال: (۱۵۰)، فوت کرده، فلذا ابراهیم بن هاشم نمی تواند از امام صادق (ع) روایت کند، پس این روایت بدون سند است.

## جواب

ولی اگر کمی به خود زحمت بدهیم، این گونه نیست. چطور؟ چون فقط مرحوم صدوق این روایت را این گونه نقل کرده است، اما مرحوم کلینی، سند را کاملاً نقل کرده، من تعجب می کنم که ایشان (صاحب وسائل) روایت را از کتاب صدوق آورده، بعداً به کلینی می رسد، می گوید: و رواه الکلینی عن علی بن ابراهیم، سند را می آورد، و حال آنکه حقیقت این بود که عکس کند، یعنی اول روایت را به صورت مسند بیاورد و بعداً به صورت مرسل، ولی ایشان عکس کرده، یعنی اول به صورت مرسل آورده و بعداً به صورت مسند. اما سند صدوق غیر از سند کلینی است، سند صدوق چه بود؟ عن ابراهیم بن هاشم، عن اُبی عبد الله (ع)، اما در سند کلینی، ابراهیم بن هاشم نیست، کلینی می گوید: عن علی بن ابراهیم، بجایی اینکه بگوید: ابراهیم بن هاشم (که پدر علی باشد)، از فرد دیگر نقل می کند و می گوید: عن محمد بن عیسی، محمد بن عیسی معاصر است با ابراهیم بن هاشم، پس صدوق یکسره می گوید: عن ابراهیم بن هاشم، «کلینی» عن علی بن ابراهیم (که شیخ کلینی است)، عن محمد بن عیسی (که در طبقه ابراهیم بن هاشم است) عن یونس بن عبد الرحمن، عن رجل، سند را ذکر کرده است، البته یونس بن عبد الرحمن در کتاب های ما خیلی مراسل دارد، از جمله این روایت: «وَلَا سَيِّهُوٌّ فِي سَيِّهُوٍّ وَلَا يَسَّ فِي الْمَغْرِبِ سَهُوٌّ وَلَا فِي الْفَجْرِ سَهُوٌّ وَلَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ سَهُوٌّ...» که مربوط به قاعده آینده است که بحثش خواهد آمد، هر چند این روایت مرسله است، اما مضمون روایت حاکی از آن است که کلام، کلام امام صادق (ع) است.

۳: « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ - سعد بن عبد الله قمي - عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ - این سند اول بود - سند دوم: وَ يَأْسِنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي خَلْفَ الْإِمَامِ لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى هَلْ عَلَيْهِ سَهْوٌ قَالَ لَا» (۱)

البته این روایت هم روایت کامل نیست و به صورت مطلق آمده است، منتها از قرائن پیداست که کسی در کنارش هست که او را تذکر می دهد، از این جهت می گوید سهو ندارد.

۴: « وَ يَأْسِنَادِهِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي الْهُذَيْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَتَّكِلُ عَلَى عَدَدِ صَاحِبَتِهِ فِي الطَّوَافِ أ يُجْزِيهِ عَنْهَا - ظاهراً باید عنهما باشد نه عنها - وَ عَنِ الصَّبِيِّ فَقَالَ نَعَمْ أ لَا تَرَى أَنَّكَ تَأْتُمُّ بِالْإِمَامِ إِذَا صَلَّيْتَ خَلْفَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ » (۲)

البته در سند این روایت هم در وسائل چاپ تهران، و هم چاپ آل البيت غلط وجود دارد. چطور؟ چون ما ابی الهذیل نداریم، بلکه فقط هذیل داریم و آنهام دوتا هذیل، هذیل بن حیان، هذیل بن صدقه و کلاهما لم یوثقا، یعنی هردوتای آنها توثیق نشده است.

ص: ۱۴۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۴، ح ۱ ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۲، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۴، ح ۹ ط آل البيت.

مضمون حدیث این است که مردی همراه زنش مشغول طواف اند، از حضرت سوال می کنند که اگر مرد یا زنش شماره طواف را حفظ کرد، دیگری می تواند در مقام شك به او اعتماد کند و برایش حجت است؟

باید توجه داشت اشتباهاتی که من نسبت به این حدیث (چه از نظر سند و چه از نظر سند) گرفتم، مال من نیست، بلکه مال آیه الله بروجردی است که در مجلس درسش بیان فرمودند و ما از ایشان یاد گرفتیم.

و قد ذکر سید مشایخنا البروجردی فی مجلس درسه الشریف، أنّ فیما رواه صاحب الوسائل تصحیفات:

الف؛ رواه عن أبي الهذيل، و الصحيح الهذيل و هو مردّد بين الهذيل بن حيان و الآخر الهذيل بن صدقه، و كلاهما لم يوثقا.

نعم بما أنّ الراوی هو ابن مسکان الذی هو من أصحاب الاجماع فیمكن كشف وثاقه هذیل.

ب؛ فی بعض نسخ الوسائل: «علی عدد صاحبه» و الصحيح علی عدد صاحبه.

ج؛ فی بعض نسخ الوسائل: «فی الصلوات» مع أنّ الصحيح فی الطواف.

د؛ فی بعض نسخ الوسائل: «عنها» مع أنّ الصحيح «عنهما».

در هر صورت، ذیل روایت برای ما حجت است، یعنی مجموع من حیث المجموع برای ما حجت است هر چند این روایات خالی از اشکال نیستند. چون در سند اولی حفص بود که توثیق نشده، در سند دومی یونس بود که باز هم توثیق نشده، در سند روایت سوم علی بن جعفر بود که بد نبود، در سند چهارمی فضیل بود که ایشان هم توثیق نشده، ولی مجموع من حیث المجموع می توانند برای ما حجت باشند و آن اینکه اگر امام سهو کند و ماموم حفظ نماید و اگر ماموم سهو کند و امام حفظ نماید، هر کدام می تواند بر دیگری اعتماد کند.



بنابراین، اگر روایت حفص مطلق است، باید آن را با روایت یونس مقید کنیم و همچنین روایات دیگر. ما تا اینجا توانستیم مسأله را تمام کنیم فلذا در جلسه آینده تطبیقات قاعده را بیان خواهیم کرد.

### قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا سهو علی الإمام مع حفظ المأموم و بالعکس

یکی از قواعدی که در نماز به کار می رود این قاعده است که: «لا سهو فی سهو» در لمعه نیز این عبارت به کار رفته، البته این عبارت و کلام، عبارت و کلام معصوم (ع) است، در سه روایت آمده، یکی در روایت حفص است دومی هم در روایت یونس است، دیگری هم در روایت ابراهیم بن هاشم است، البته روایت ابن هاشم، همان روایت یونس است، ما در درس گذشته این دو روایت را بیان کردیم، اما باید توجه داشت که این دو روایت، در حقیقت یک روایت است نه دو روایت، منتها هر دو مرسل هستند، ابراهیم بن هاشم نمی گوید که از چه کسی نقل کرده است، ولی جناب یونس می گوید، عن رجل، و عن ابي عبد الله (ع) بنابراین، ما سه روایت داریم که در هر سه تای آنها این جمله (لا سهو فی سهو) وارد شده است.

مرحوم صاحب حدائق احتمالات زیادی در معنای این جمله آورده که ذهن را لغزنده می کند، من از کسی که در یک روایت احتمال را زیاد کند، استقبال نمی کنم. چرا؟ چون این کار سبب می شود که ذهن لغزنده بشود و نتواند تصمیم بگیرد، صاحب حدائق بر این عبارت هشت تا احتمال ذکر کرده، معنا ندارد که امام صادق (ع) به یک نفر یک جمله را فرموده باشد و طرف در آن هشت احتمال بدهد ولذا من روایت را به گونه ای معنا می کنم که یک احتمال بیشتر ندهد.

ص: ۱۵۱

باز تکرار می کنم که این عبارت در سه روایت آمده، یکی روایت حفص است، البته حفص توثیق نشده، اما ابن ابي عمیر از او روایت کرده و جناب ابن ابي عمیر «لا یروی إلا عن ثقه» روایت ابراهیم بن هاشم و یونس مرسل است.

در هر صورت روایت: «لا سهو فی سهو» از معصوم رسیده است و ما هشت تا احتمال را که نسبت به آن داده شده کنار می گذاریم و فقط یک احتمال را پرورش می دهیم، منتها یک مقدمه لازم دارد.

ما الفرق بین الشاک و الناسی؟

باید به این نکته توجه داشت که شاک و ناسی هر دو یک وجه مشترک دارند، وجه مشترک شان عبارت است از: «غروب الواقع عن الذهن» واقع از ذهن انسان می پرد، اما به دو حالت، گاهی پریده و در حال پریدن توجه دارد که پریده، این می شود: شک، در شک واقع پریده و طرف (شاک) هم توجه دارد که پریده است، شک می کند دو رکعت است یا سه رکعت، واقع پریده و این آدم هم توجه به پریدن دارد.

گاهی واقع می‌پرد، اما این آدم در حال غفلت است، بعداً یادش می‌آید، این می‌شود: ناسی، در ناسی هم واقع از ذهن می‌پرد، منتها طرف غافل از پریدن است، بعد از مدتی به او هشدار می‌دهند، با هشدار یادش می‌آید که من فلان نماز را نخواندم.

پس شك و نسیان هر دو در غروب واقع از ذهن مشترك اند، البته با این تفاوت که شك عند الغروب توجه دارد، ناسی حین الغروب توجه ندارد، بعداً متوجه می‌شود.

ص: ۱۵۲

وقتی که این مقدمه دانسته شد که فرق واضح بین شک و نسیان این است، عرض می‌کنیم که روایت «لا سهو فی سهو» حتماً اولی را می‌گیرد، یعنی شک را می‌گیرد، «لا-شک فی شک»، هرگز نسیان را نمی‌گیرد. چرا؟ «لا سهو فی سهو» یعنی لا شک فی شک، ارتباطی به نسیان ندارد.

### توضیح مطلب

احکامی که شرع دارد، گاهی این احکام مترتب بر سهو «بما سهو» است، چون از ذهن رفت، پس فلان کار را بکن، اثر مترتب به سهو «بما هو سهو» است، إذا شککت بین الثلاث و الأربع، فابن علی الأكثر. بنا گذاشتن بر اکثر، اثر مترتب بر سهو است، همین که کسی سهو کرد و واقع از ذهنش پرید و نتوانست واقع را به دست بیاورد، این حیثیت حکمش عبارت است از: «البناء علی الأكثر».

ولی گاهی حکم مال شک نیست، حکم بخاطر ترک یک واجب است، مثلاً طرف تشهد را ترک کرده، حکمش این است که بعد از نماز قضا کند، این می‌شود: «نسیان». پس نسیان با شک فرق کرد، چطور؟ چون در شک اثر مال خود شک است، همین که واقع پریده.

اما در نسیان اثر مال پریدن نیست، اثر مال این است که واقع را ترک کرده، نسی التشهد، بعداً باید تشهد را قضا کند.

پس تا اینجا دو مطلب روشن شد:

### مطلب اول

مطلب اول در باره فرق بین شک و بین نسیان بود مع اشتراکهما فی غروب الواقع عن الذهن، فرقی این است که شاک توجه به پریدن دارد، ولی ناسی هنگام نسیان توجه به پریدن ندارد، بعداً متوجه می‌شود.

ص: ۱۵۳

ولی گاهی اثر مال خود سهو است، یعنی همین که طرف سهو کرد، اثرش این است که بنا را بر اکثر بگذارد، گاهی اثر مال سهو نیست، بلکه اثر مال ترک یک جزء است، چون تشهد را ترک کردی، باید نماز را قضا کنی.

حال پرسش این است که آیا جمله «لا سهو فی سهو» قالب شک است یا قالب نسیان؟ قالب شک است. چرا؟ چون ظاهر جمله مذکور این است که اثر مال خود شک است، «لا سهو فی سهو» اثر مال خود شک است، سهو هم به معنای شک است، اما در نسیان اثر مال خود نیست، اثر مال ترک واجب است، چون واجب را ترک کرده، باید قضا کند.

ظاهر حدیث این است که: «لا سهو فی سهو» چون واجب را ترک کرده، باید قضا کند، ظاهر حدیث این است که لا سهو فی سهو، جایی که سهو اثر و نقشی دارد، این فقط مال سهوی است که به معنای شک است.

اما شکی که به معنای نسیان است، اثر مال نسیان نیست، بلکه اثر مال واقع است، مثلاً چون تشهد را ترک کرده، شارع می فرماید قضا کن.

اینکه امام می فرماید: «لا سهو فی سهو» ناظر به جایی است که موضوع خود سهو است، این منطبق می شود بر شک نه اینکه منطبق بر نسیان شود، یعنی منطبق بر نسیان نمی شود. چرا؟ چون در نسیان اثر مال نسیان نیست، بلکه اثر مال ترک واقع است. پس اینجا باید سهو را به معنای شک بگیریم تا روایت را معنا کنیم، این تحقیقی که ارائه شد، نتیجه تلقی ما بود از مرحوم بروجردی، یعنی تحقیق ها مال ایشان است.

تحقیق اول در باره فرق بین شك و نسیان بود، تحقیق دوم در « شك » اثر مال شك است، در نسیان اثر مال نسیان نیست بلکه اثر مال منسی است، چون تشهد را ترك کرده است، روی این مبنا «لا شك» را باید به معنای شك بگیریم و بگوییم: «لا شك فی شك».

حال که این مطلب روشن شد، فرض کنید کسی شك کرد و در مقام شك بنا را بر اکثر گذاشت، نماز را تمام کرد و سپس بلند شد و مشغول نماز احتیاط

شد، نمی داند که یک رکعت خوانده یا دو رکعت؟ اثر ندارد، «لا سهو فی سهو» چیزی که موجب سهو است، در موجب سهو، در موجب سهو، شك اثر ندارد، «لا سهو فی سهو» سهو دوم را به معنای موجب شك بگیریم (إذا شككت بین الثلاث و الأربع) موجب شك این است که بنا را بر چهار بگذار و یک رکعت نماز احتیاط هم بخوان، «لا سهو» شك بی اثر است، یعنی در موجب شك، شك اثر ندارد، بنا را بگذار بر اینکه یک رکعت خواندم نه چهار رکعت، «لا سهو» یعنی شك اثر ندارد، لا شك، شك اثر داشت، اما این شك اثر ندارد در موجب شك، موجب شك این است که یک رکعت نماز بخواند، در آن شك اثر ندارد، شك کردم که یک رکعت خواندم یا دو رکعت، اصلاً شك دارم که آیا حمد را در نماز احتیاط خواندم یا نه؟ می گوید انشاء الله خواندم، هر چه که در موجب شك، شك کنی، در آنجا شك اثر ندارد. چرا؟ چون اگر بنا باشد که در موجب شك هم شك اثر داشته باشد، سبب می شود که پایان نداشته باشد، یعنی وسوسه دنبال دنبال وسوسه بیاید، «لا شك» یعنی لا اثر فی الشك، اگر در اسلام شك اثر دارد، در اینجا شك بی عرضه و بی اثر است، در کجا؟ فی سهو، یعنی فی موجب الشك.

فلذا من همین احتمال را انتخاب کردم در میان احتمالاتی که صاحب حدائق انتخاب نموده است.

۱: ما رواه الكليني بسند صحيح: «عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَيْسَ عَلَى السَّهْوِ سَهْوٌ وَ لَا عَلَى الْإِعَادَةِ إِعَادَةٌ» (۱).

۲: «عَنْ يُونُسَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: لَا سَهْوَ فِي سَهْوٍ» (۲).

۳: روایت ابراهیم بن هاشم: «و لَا سَهْوَ فِي سَهْوٍ» (۳).

ولی این دو روایت مرسل هستند، یعنی هم روایت یونس مرسل است و هم روایت ابراهیم بن هاشم، ولی صاحب وسائل در باب ۲۵ اینها را دو روایت شمرده، برای روایت یونس یک شماره در نظر گرفته و برای روایت ابراهیم بن هاشم هم شماره دیگر، و حال آنکه در باب ۲۴ فرموده این دو روایت یک روایت هستند نه دو روایت.

لا شك أن الشك و النسيان يجتمعان في ذهول الواقع عن ذهن الإنسان، غير أن الشك يساوق الجهل البسيط و الذاهل يلتفت إلى غروب الواقع عن ذهنه حين الجهل، و النسيان يساوق الجهل المركب، حيث ينسى دون أن يلتفت إلى غيبوبه الواقع حين الجهل ثم يلتفت، فهما مشتركان في ذهول الواقع عن ذهن الإنسان، و على هذا فاستعمال السهو في الشك ليس مجازاً كما عليه البعض و أن مصحح الاستعمال هو كثره استعماله فيه في الروايات و ألسن الفقهاء، بل الشك و النسيان من مصاديق السهو الذي هو عبارة عن غروب الواقع و ذهول الانسان عنه فهو على قسمين فتاره يكون مللتفتاً لذهوله عن الواقع و يكون شاكاً، و أخرى يلتفت إليه بعد فاصل زمني و أنه ترك الجزء الفلاني مثلاً عن سهو.

ص: ۱۵۶

- 
- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۳، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۲۵، ح ۱ ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۳، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۲۴، ح ۲ ط آل البيت.
  - ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۳، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۲۴، ح ۳، ط آل البيت.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المراد من السهو في المقام هو الشاك لا الناسى و لسيد مشاخر البرجرى هنا بيان لطيف نأتى به بإيضاح منا.

إن الأحكام الواردة فى باب الخلل على قسمين:

١: منها ما يكون الحكم مترتباً على عنوان السهو « بما هو هو» لا بعنوان ترك ما يجب فعله أو فعل ما يجب تركه، و هذا كصلاه الاحتياط و سجدتى السهو، فالمصلى بما أنه شك بين الثلاث و الأربع، و لم يدر ما هو الواقع فهذا (شكّه) صار سبباً لإيجاب صلاه الاحتياط عليه مع سجدتى السهو و هذا النوع من الأحكام مترتب على السهو المقارن للشك.

٢: ما يكون الحكم مترتباً على ترك العمل بالواقع فعلاً أو تركاً و هذا هو السهو المقارن للجهل المركب فالحكم فيه مترتب على ترك ما ينبغى فعله أو إتيان ما لا ينبغى إتيانه مثلاً يحكم بوجوب قضاء السجده الفائتة بعد الصلاه مع سجدتى السهو، لكن ليس لأجل ذهوله عن الواقع بل لأجل عدم امتثاله للواجب الواقعى فليس للسهو فى المورد الثانى أى دور للحكم.

إذا علمت هذين المقدمتين فاعلم:

أن ظاهر قوله: « لا سهو فى سهو» أن للسهو دوراً فى ثبوت الحكم و أنه عقوبه للسهو، لا لعدم إتيان الواقع بخلاف السهو المقارن للجهل المركب فهو عقوبه لترك الواقع. و على هذا فمعنى الحديث أنه لا يترتب للسهو فى موجب السهو كصلاه الاحتياط أو سجدتى السهو أى أثر للشك، بل الشاك فى موجب السهو يعمل بالنحو التالى:

١؛ إذا وجبت عليه ركعتان من صلاه الاحتياط و شك أنه أتى بركعه منها أو كليهما، فيبنى على الأكثر.

مثلاً شك می کند بین دو رکعت و چهار رکعت، بنا را بر چهار می گذارد و باید بعداً دو رکعت نماز احتیاط بخواند و این آدم هم مشغول خواندن دو رکعت نماز احتیاط شد و در دو رکعت نماز احتیاط شك کرد که آیا یک رکعت خوانده یا دو رکعت؟ به این شك خود اعتنا نمی کند و ترتیب اثر نمی دهد و می گوید انشاء الله دو رکعت است.

۲؛ إذا وجبت علیه ركعه واحده و شكّ في أنّه هل صلّى ركعه واحده أو أزيد، فينبى على الأقلّ إذ لولاه يلزم البطلان، و قد مرّ أنّ موجب السهو لا يبطل بالسهو.

۳؛ لو شكّ في أجزاء صلاه ركعه الاحتياط و أنّه هل أتى بركوعها أو سجودها أو غيرهما، فلا يعنى بالشكّ فيها أخذاً باطلاق الحديث و إن لم يتجاوز المحلّ.

۴؛ لو شكّ في عدد سجده السهو- شكّ کرده که یک سجده کردم یا دو تا؟- أو أفعالهما قبل تجاوز المحلّ، فإنّه يبنى على وقوع المشكوك فيه إلا أن تستلزم الزيادة فيبنى على الصحيح.

«لا- شكّ في موجب الشكّ» یعنی چیزی که در اثر شكّ واجب شده، اگر در آن چیز شكّ کردی، به شكّ خود اعتنا نکن، به این معنا که بنا را بر آوردن بگذار، اگر آوردن صحیح باشد یا بنا را بر نیوردن بگذار، اگر نیوردن صحیح باشد.

ما با این احتمال روشن، حدیث را معنا کردیم، فلذا سایر احتمالات را متعرض نمی شویم، معنای حدیث همین است و اتفاقاً علما هم حدیث را چنین معنا کرده اند، یعنی فرموده اند اگر در موجب (به فتح جیم) شكّ کردید، به شكّ خود اعتنا نکنید.



ثم إن صاحب الحدائق ذكر احتمالات كثيرة في معنى الروايه و بسط الكلام فيها، و بما ذكرنا تستغنى عن تفاصيله.

تمت قاعده «لا سهو في سهو»

### عدم اطلاع در حال نماز بر اینکه ظان است یا شاک، چه حکمی دارد؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم اطلاع در حال نماز بر اینکه ظان است یا شاک، چه حکمی دارد؟

مرحوم سید در فصل شکوک نماز، مسأله ای را مطرح کرده، از این رو، من هم به مناسبتی خواستم آن را مطرح کنم، ایشان سه فرع را مطرح می کند.

فرع اول

فرض کنید کسی در حال قیام است، ولی نمی داند که شاک است که این سه رکعت یا چهار؟ یا اینکه ظن دارد که این سه رکعت است یا چهار؟

به بیان دیگر این آدم از درون خودش مطلع و آگاه نیست، به این معنی که نمی داند شاک است یا ظان؟

گاهی از اوقات روح انسان گرفته می شود به گونه ای که حتی از دورن خود هم اطلاع و آگاهی ندارد که آیا شاک است یا ظان (هل هو شاک أو ظان)؟

فرع دوم

فرض کنید کسی در حال قیام یک حالتی برایش رخ داد و طبق آن حالت عمل کرد، یا شک کرده و بنا را بر چهار گذاشته یا ظن پیدا کرده که چهار است، خلاصه بنا را بر چهار گذاشته، منتها نمی داند که بر اساس شک بوده یا بر اساس ظن؟

ممکن است کسی بپرسد که این چه اثری دارد، خواه بر اثر ظن باشد یا بر اثر شک؟

ص: ۱۵۹

اثرش این است که اگر من باب ظن باشد، یک رکعت خواندن نماز احتیاط لازم نیست، اما اگر من باب شک باشد، خواندن یک رکعت لازم است.

خلاصه این آدم در حال قیام یک کاری را انجام داده، بنا را بر چهار نهاده، ولی نمی داند که عن شک بوده یا عن ظن، کی؟ در حالت تشهد از حالت قبلی خود آگاه نیست.

فرع سوم است که بعد از سلام نماز، متوجه شد که من بنا را بر چهار نهادم، ولی نمی دانم که عن ظن بوده یا عن شک؟ اگر عن شک باشد، باید نماز بخوانم و اگر عن ظن باشد، یک رکعت لازم نیست، در واقع یک مسأله است که دارای سه صورت می باشد، گاهی در آن حالتی که رخ داده شک می کند، گاهی حالت رخ داده، منتقل به رکعت دیگر شده، شک می کند که حالت پیشین او شک بوده یا ظن؟

فرع سوم این است که بعد از نماز شک می کند که آیا آن حالت قبلی او شک بوده یا ظن؟ مسلماً شک یک عوارضی دارد که ظن آن عوارض را ندارد.

فهننا مسأله واحده، از واقع خودش آگاه نیست، نا آگاهی او گاهی در همان حالت است، گاهی از آن حالت به حالت دیگر منتقل شده، در آنجا شک می کند که حالت قبلی او چه بود.

در فرع سوم بعد از سلام و بعد از فارغ شدن از نماز، نمی داند که حالت قبلی او ظن بوده یا شک؟

بررسی فرع اول

در حال قیام و خواندن تسبیحات اربعه است، نمی داند که شاک است که این رکعت سوم است یا رکعت چهارم، یا ظان است که سه است یا چهار؟ از حالت خود خبر ندارد، اگر شک باشد یک وظیفه دارد و اگر ظان باشد، وظیفه دیگر، یعنی این آدم از حالت خود و از درون خود خبر ندارد.

مرحوم سید می فرماید باید بنا را بر شك بگذارد و بگوید من شاك هستم. چرا؟ چون شك و ظن با هم مساوی هستند و آن تردید است، ظن يك چیزی اضافه دارد و آن ترجیح است و اصل عدم ترجیح می باشد، شك و ظن در اینکه هر دو یکنوع حالت تردید اند مساوی هستند، منتها ظن کمی نسبت به شك می چربد و جنبه رجحان دارد، اصل عدم رجحان است، قهراً شك ثابت می شود، یعنی پنجاه در پنجاه.

یلا حظ علیه:

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که این فرمایش شما سر از اصل مثبت در می آورد، قانون کلی این است که نفی أحد الضدین و إثبات ضدّ آخر، اصل مثبت است، مثلاً نمی دانم که این جسم ساکن است یا متحرک؟ می گوییم اصل عدم حرکت است، تا اثبات کنیم سکون را، اگر گفتیم اصل عدم حرکت است، این ثابت نمی کند که: آنه ساکن. چرا؟ لأین الملازمه عقلیه لا شرعیه، ملازمه عقلی است و حال آنکه ملازمه باید شرعی باشد نه عقلی، اینجا که می گوید اصل این است که رجحان نیست، عقل می گوید اگر رجحان نیست پس شك است.

بنابراین، در اینجا باید به یکی از دو وظیفه عمل کند و آن اینکه بعد از فراغ از نماز، يك ركعت نماز احتیاط بخواند و عمل به احتیاط بکند.

البته ما در نتیجه با مرحوم سید یکی می شویم، چون ایشان فرمود بنا را بر شك بگذارد، دلیلش این بود که اصل عدم رجحان است، ما دلیل ایشان را رد کردیم و گفتیم نفی رجحان اثبات شك نمی کند. چرا؟ نفی أحد الضدین إثبات ضد آخر نمی کند، پس باید عمل به احتیاط بکند و يك ركعت نماز احتیاط بخواند و اگر در واقع این آدم ظان بوده، يك ركعت لازم نبوده و اگر شاك بوده، يك ركعت نماز را که وظیفه شاك است خوانده.

فرع دوم این است که همین حالت برای طرف رخ داد و نفهمید که سه رکعت است یا چهار؟ بنا را به یک طرف گذاشته، ولی نمی داند که بنا را بر ظن گذاشته یا بر شک، یا ظن به چهار پیدا کرد یا شک پیدا کرد که وظیفه اش چهار بوده، در موقع خواندن تشهد آن حالت قبلی یادش رفت، می دانیم که بنا را بر چهار نهاده، ولی نمی داند بنا را که بر چهار نهاده از باب ظن بوده یا من باب شک؟

باید توجه داشت که این غیر از فرع اولی است، در فرع اولی در آن حالت گیج است، گفتیم عمل به احتیاط کند، در دومی این گونه است که طرف در رکعت سوم که ایستاده، شک می کند بین سه و چهار، یک بنائی گذاشت، ولی نمی داند که بنائش عن ظن بوده یا عن شک، یعنی در حال تشهد شک می کند که آن بنائش عن ظن بوده یا عن شک؟ اگر بناء او عن شک بوده، باید یک رکعت نماز احتیاط بخواند و اگر بناء او عن ظن بوده، دیگر نماز احتیاط لازم نیست.

دیدگاه صاحب عروه در فرع دوم

مرحوم سید می فرماید در اینجا وظیفه اش عمل به همان حالت است، باید در آن حالت ببیند که ظان است یا شاک؟ اگر در آن حالت شاک است، عمل به احتیاط بکند و اگر در آن حالت ظان است، عمل به احتیاط لازم نیست. چرا؟ چون حکم تابع موضوع است، من در این حالت یا شاک هستم یا ظان، هر چند آن حالت قبلی یادش رفته، اما باید در حال تشهد ببیند که ظان است یا شاک؟ طبق حالت موجود عمل می کند، یعنی اگر ظان است، عمل به ظن می کند و اگر شاک است، طبق شکش عمل می نماید.

استاد سبحانی: این برهان، برهان خوب است. چرا؟ چون حکم تابع موضوعش است، در حالت تشهد به درون خودش مراجعه کند، ببیند که ظان است یا شاک؟ اگر ظان است، به ظن خود عمل کند و اگر شاک است، باز هم باید طبق شکش عمل نماید.

بررسی فرع سوم

فرع سوم این است که بعد از سلام و نماز، این آدم متوجه می شود که یک حالتی پیدا کرده و در آن حالت یا عمل به ظن نموده یا عمل به شک، بعد از نماز نمی داند که آن حالت، چه حالتی بوده؟ اگر شک بوده باید نماز احتیاط بخواند و اگر ظن بوده، خواندن نماز احتیاط لازم نیست.

دیدگاه صاحب عروه نسبت به فرع سوم

مرحوم سید می فرماید در اینجا قاعده فراغ جاری می کنیم.

یلاحظ علیہ

ولی من معتقدم که اینجا جای قاعده فراغ نیست، قاعده فراغ در جایی جاری می شود که یک طرف عمل صحیح باشد، طرف دیگرش باطل باشد، آنجا قاعده فراغ جاری می شود، مثلاً نمی داند رکوع کرده یا نکرده؟ اگر رکوع کرده، نمازش صحیح است و اگر نکرده باطل است. اما در اینجا هر دو صحیح است، خواه شاک باشد و عمل به شک کرده باشد، نمازش صحیح است و اگر ظان باشد، باز عمل به ظن صحیح است، فلذا اینجا جای قاعده فراغ نیست، بلکه جای اصاله الاشتغال است، یعنی اصاله الاشتغال می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، پس باید بلند شود و یک رکعت نماز احتیاط بخواند.

خلاصه مطالب گذشته

۱؛ فروع اول این بود که این آدم در نماز ایستاده و به کلی گیج است و نمی داند که ظان است یا شاک؟ فرمایش سید در اینجا درست است، اما دلیلش باطل می باشد، البته باید عمل به شک بکند. چرا؟ چون اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد فلذا باید این آدم بعد از نماز یک رکعت بخواند.

ص: ۱۶۳

۲؛ به حالت قبلی عمل کرده، منتها در حالت دوم کیفیت عمل را فراموش کرده که آیا بنائش بر چهار از باب ظن بوده یا از باب شک؟

ما گفتیم اگر این آدم در این حالت شاک است و باید عمل به شک بکند و اگر ظان است عمل به ظن نماید. چرا؟ چون حکم تابع موضوعش است.

۳؛ فرع سوم همانند فرع دوم است، منتها با این تفاوت که بعد از نماز نمی داند که آیا بنائش بناء شکی بوده یا بناء ظنی؟ اگر بناء شکی بوده، باید رکعت نماز احتیاط بخواند و اگر ظنی بوده، نماز احتیاط خواندن لازم نیست، مرحوم سید فرمود در اینجا قاعده فراغ جاری می کنیم.

ما در جواب ایشان گفتیم اینجا جای قاعده فراغ نیست. چرا؟ چون قاعده فراغ در جایی جاری می شود که یک طرف صحیح است و طرف دیگر باطل، ولی در اینجا هر دو طرف صحیح است و باید قاعده اشتغال جاری بکند.

نکته

باید دانست که روایت ابراهیم بن هاشم یک تممه ای دارد و تممه اش هر چند ربطی به بحث ما ندارد، ولی در عین حال بحث خالی از فایده نیست فلذا باید آن را بحث کنیم.

توضیح مرسله یونس: « لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ إِذَا حَفِظَ عَلَيْهِ مَنْ خَلَفَهُ سَهْوَهُ بِاتِّفَاقٍ مِنْهُمْ وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ خَلَفَ الْإِمَامَ سَهْوٌ إِذَا لَمْ يَسْهُ الْإِمَامُ، وَ لَا سَهْوٌ فِي سَهْوٍ وَ لَيْسَ فِي الْمَغْرِبِ سَهْوٌ وَ لَا فِي الْفَجْرِ سَهْوٌ وَ لَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ سَهْوٌ (وَ لَا سَهْوٌ فِي نَافِلَةٍ) الخ. » (۱). حضرت کلمه سهو را به کار برده، ولی در هر جا از آن معنای خاصی را اراده نموده، یعنی در همه جا نمی توانیم بگوییم سهو به معنای شک است، در هر جا باید مناسب خودش را در نظر گرفت، انسان خیال می کند که همیشه سهو به معنای شک است.

ص: ۱۶۴

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۲، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۴، ح ۸، ط آل البيت.

الف: « لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ » سهم در اینجا به معنای شک است، « لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ »...، إلى قوله: « إِذَا لَمْ يَشْهَدْ الْإِمَامُ » فمعناه من أن كلاً يرجع إلى الآخر الحافظ ولا يعتد بشكّه.

ب: « وَ لَمَّا سَهَوَ فِي سَهْوٍ » اینجا گفتیم: لا شكّ فی موجب شكّ، از سهو اول اراده کردیم شكّ را، از سهو دوم اراده کردیم موجب (به فتح جیم، اثر شكّ) شكّ را، ای لا سهو لموجب الشكّ، موجب شكّ کدام است؟ نماز احتیاط، یعنی اگر در نماز احتیاط شكّ کردی، اعتنا نکن، از سهو اول، شكّ اراده شده، از شكّ دوم موجب و اثر شكّ اراده شده است. « وَ لَمَّا سَهَوَ فِي سَهْوٍ » فمعناه أنّه لا شكّ فی موجب (بفتح الجیم) و لا يعتدّ به و بینی علی الصحه.

ج؛ « وَ لَيْسَ فِي الْمَغْرِبِ سَهْوٌ »، یعنی شكّ مایه بطلان است، « وَ لَمَّا فِي الْفَجْرِ سَهْوٌ » - چون شكّ مایه بطلان است - « وَ لَمَّا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ مِنْ كُلِّ صِلَاةٍ سَهْوٌ » سهو نیست، یعنی شكّ نیست، معنای اینکه شكّ نیست، یعنی اثرش نیست. نفی حکم است به لسان نفی موضوع، سهو (شكّ) نیست، یعنی اثر شكّ نیست، اثر شكّ این بود که بنا را بر اکثر بگذاریم.

د؛ « وَ لَمَّا سَهَوَ فِي نَافِلَةٍ، الخ ». این جمله ی حدیث، یک قاعده مستقلی است که در آینده راجع به آن بحث خواهیم کرد.

### قاعده لا شك لكثير الشك قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا شك لكثير الشك

ص: ۱۶۵

یکی از قواعد فقهی در باب صلات، عبارت است از: قاعده « لا شك لكثير الشك »، البته این تعبیر مال علما و فقهاست، اما تعبیری که در روایات ما آمده، با این تعبیر فرق دارد. چطور؟ چون در روایات ما این گونه تعبیر شده است: « لا حکم للسهو إذا كثر » البته علما مجازند که تعبیر را عوض کنند و آن را به صورت روشن تر بیان نمایند، چون نقل به معنی اشکال ندارد، حال این قاعده که تعبیر هم نسبت به آن فرق می کند: « لا حکم للسهو مع الكثرة »، این غیر از تعبیری است که فقها دارند و می گویند: « لا شك لكثير الشك ». البته تعبیر علما واضح تر و روشن تر است.

آیا این قاعده مورد اتفاق است؟ ظاهراً مورد اتفاق است و ما در این زمینه مخالفی سراغ نداریم.

نقل کلمات علما

قال المحقق: لا سهو علی من کثر سهوه - مراد از «لا سهو» این است که این آدم بنا را بر آوردن می کند، هر موقع شكّ کرد، می گوید آوردم - و نرید بذلك البناء علی ما شكّ فيه بالوقوع حتی ولا يجب سجود السهو - چرا؟ چون اگر بنا باشد که این آدم اعتنا به شكّ خودش بکند، این رشته سر دراز دارد، یعنی لازم می آید که این مرد به عسر و حرج بیفتد و لذا می گویند اعتنا نکن و بگو آوردم و سجده سهو هم لازم نیست - لأئذ وجوب تدارك يقتضى الحرج و هو مبني إذ لو كان به (شكّ)

اعتبار لما انفكّ متداركاً - باید با سجده سهو تدارك كند - فيقع في ورطه تتعدّر معها الصلاه (1)

ص: ۱۶۶

---

۱- المعبر، محقق اول، ج ۲، ص ۳۹۳.



باید دانست که کلمه « ورطه » در لغت عرب به جن می گویند، ولی ورطه در اینجا به یک واقعه ای می گویند که خلاصی ندارد.

عبارت علامه

وقال العلامة: متى كثر سهوه و تواتر لم يلتفت إليه، و بينى على ما شك فيه بأنه واقع و لا يسجد للسهو لأنّ وجوب تدارك يقتضى الحرج و هو منفي لأنه يقع فى ورطه تتعدّر معها الصلاة، و سجود السهو تكليف يستدعى توقيفاً و هو منتفى

آیا کثیر الشک که شک ندارد، بنا را بر آوردن می گذارد؟ اکثر علما می گویند بنا را بر آوردن می گذارد، کمی از علما می گویند مخیر است بین آوردن و نیاوردن، و حال آنکه تخیر بر خلاف روایات است، چون همه روایات می گویند باید بنا را بگذارد که خوانده ام، نه اینکه مخیر است بین اینکه خوانده ام و بین اینکه نخوانده ام و عمل شک را انجام بدهم.

نعم حکى فى الجواهر عن المحقق الثانى التخيير بين البناء على وجود المشكوك و وقوعه و البناء على الأقل بمعنى عدم الإتيان بالمشكوك (1)

عجیب این است که شهید هم در کتاب ذکرى همین را گفته است.

وقال الشهيد فى الذکرى: إنّ عدم اعتناء كثیر الشك بشكّه رخصه - یعنی اجازه داده اند، و الا می تواند مانند آدم عادى عمل به شك کنند، یعنی بلند شود و يك ركعت نماز احتياط بخواند - فيجوز أن يعمل على مقتضى الشكّ فيتلافى إن كان فى المحل مثلاً (2)

ص: ۱۶۷

۱- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى، ج ۴۱۷، ۱۲.

۲- ذکرى الشعيه، شهيد اول، ص ۲۲۳.

ولی این حرف صحیح نیست و بر خلاف روایات است. چرا؟ چون همه روایات می گویند باید بنا را بر این بگذارد که خوانده ام و بینی شیطان را به خاک بمالد.

## بررسی روایات

ما ابتدا باید روایت را بخوانیم و در خواندن روایات هم دو مطلب مورد نظر است:

الف؛ آیا گذرا و میضی عزیمت است یا رخصت، روایات را می خوانیم تا ببینیم از روایات عزیمت استفاده می شود یا رخصت؟

فقها در کتاب های فقهی می گویند: «هل هو عزیمه أو رخصه»؟ عزیمت، یعنی قطعی و یک طرفی فلذا حق ندارد جانب دیگر را بگیرد، حتماً باید اعتنا نکند.

به بیان دیگر: عزیمت به آن چیزی می گویند که واجب است و یک طرفه، رخصت به چیزی می گویند که واجب نیست و انسان مخیر است، یعنی دو طرفه است.

ب؛ باز باید در روایات توجه کرد وقتی می گوید: «لا سهو» آیا شك را می گوید یا نسیان را هم می گیرد، آدمی است کثیر النسیان، آیا روایات ناظر است به کثیر الشك یا اعم است از کثیر الشك و کثیر النسیان؟

باید در این زمینه روایات مطالعه شود.

۱: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى (عطار قمی ثقه است) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ (أبي الخطاب، ثقه است، هر موقع دیدید که محمد بن حسین در کافی در درجه سوم آمده، مراد محمد بن الحسین ابي الخطاب است که در سال: ۲۶۲، فوت کرده است) عَنْ صَفْوَانَ (صفوان بن يحيى که در سال: ۲۰۸، فوت نموده) عَنِ الْعَلَاءِ (تاریخ فوت علا معلوم نیست، منتها ایشان راویه ی محمد بن مسلم است، راویه، یعنی کثیر الروایه است از محمد بن مسلم، ایشان یکی از شاگردان محمد بن مسلم بوده است) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهُوُ فَاْمُضِ عَلَى صِيْلَاتِكَ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَدْعَكَ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ» (۱)

ص: ۱۶۸

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۷، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البيت.

آیا از کلمه ی «فَامُضٍ» عزیمت فهمیده می شود یا رخصت؟ عزیمت فهمیده می شود، منتها معلوم نیست که لفظ: «السَّهُوُ» در اینجا به معنای شک است یا سهو به معنای نسیان است.

باید در این روایت از دو جهت دقت شود، یکی اینکه آیا عزیمت است یا رخصت، دیگر اینکه آیا سهو به معنای شک است یا به معنای نسیان؟ اولی از روایت استفاده می شود، اما دومی استفاده نمی شود.

۲: وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (متوفای: ۳۰۹)، عَنْ أَبِيهِ (ابراهیم بن هاشم، تاریخ وفاتش در دست نیست، این یک سند) سند دوم: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى - به این می گویند مرحوم کلینی به حمّاد بن عیسی دوتا سند دارد، گاهی سندش علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن حمّاد، و گاهی سندش مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ (نیشابوری) عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ، جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ أَبِي بَصِيْرٍ جَمِيعاً - روایت معتبر است و صحیحه عالی، - قَالَا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيْرًا فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ - حضرت اول فرمود: يُعِيدُ، چون راوی از اصل شک پرسید، حضرت هم فرمود: يُعِيدُ - قُلْنَا فَإِنَّهُ يَكْتُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كَلِمًا أَعَادَ شَكَّ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ - معلوم می شود که عزیمت است نه رخصت، - ثُمَّ قَالَ لَمَا تَعَوَّدُوا الْحَيْثُ مِنْ أَنْفُسِكُمْ - شیطان را به خود تان عادت ندهید - بِنَقْضِ الصَّلَاةِ - آدم های کثیر الشک نماز را می شکنند، حضرت می فرماید هر چه بشکنید، شیطان مسلط تر می شود - فَتَطْمَعُوهُ - او (شیطان) را به طمع نیدازید - فَإِنَّ الشَّيْطَانَ حَيْثُ مُعْتَادٌ لِمَا عَوَّدَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَ لَا يُكْتِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشَّكُّ قَالَ زُرَّارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْحَيْثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا عَصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَيْ أَحَدِكُمْ» (۱)

ص: ۱۶۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۶، ح ۲، ط آل البيت.

ممکن است کسی بگوید که آدم کثیر الشک اعصابش ضعیف است، یعنی ناراحتی جسمی و عصبی دارد، چرا حضرت این را به شیطان نسبت می دهد؟ این یک بحث کلی است در روایات ما، یعنی در خیلی از موارد، این مطلب به شیطان نسبت داده شده است فلذا باید یک جواب کلی برایش اقامه کرد که چرا حضرت به شیطان نسبت می دهد و حال آنکه این مربوط است به ضعف اعصاب و بیماری عصبی؟

### جواب اجمالی

جوابش این است که چه مانع دارد هر دو درست باشد، یعنی هم ضعف اعصاب تاثیر داشته باشد و هم شیطان، پشتوانه اش شیطان است، ضعف اعصاب و بیماری عصبی هم مزید بر علت. البته جواب های دیگری هم در اینجا متصور است که در جای خودش باید بیان شود.

۳: «و یأشیدنا» (اسناد شیخ) عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَمِي، چرا گفت باسناده، چون شیخ در سال: ۴۶۰، فوت کرده، سعد بن عبد الله هم در سال: ۲۹۹، یا ۳۰۱، فوت نموده، فلذا بین آنها یک قرن و نیم فاصله است، سندش را در آخر تهذیب ذکر کرده که سند من نسبت به سعد بن عبد الله کیست؟ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ (گاهی می گویند فطحی است) عَنْ مُصَيْدِقٍ (قطعاً فطحی است) عَنْ عَمَّارٍ (حتماً فطحی است) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَكْثُرُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ فِي الصَّلَاةِ فَيَشْكُ فِي الرُّكُوعِ فَلَمَّا يَذُرِي أَرْكَعَ أُمَّ لَمَّا وَ يَشْكُ فِي السُّجُودِ فَلَا يَذُرِي أَسْجَدَ أُمَّ لَمَّا فَقَالَ لَا يَسْجُدُ وَ لَا يَرْكَعُ وَ يَمْضِي فِي صَلَاتِهِ حَتَّى يَسْتَيْقِنَ» (۱)

ص: ۱۷۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۶، ح ۵ ط آل البیت.

مسأله اول واضح است، یعنی حالت عزیمت است نه رخصت، آنچه محقق ثانی و شهید اول فرموده اند، خلاف روایت است.

اما مسأله دوم که آیا مراد شك است یا نسیان را هم می گیرد؟ این روایت صریح در شك است.

۴: «وَيَسْتَنَادُهُ - شَيْخُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ، عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهُوُ فَامْضُ فِي صَلَاتِكَ» (۱).

۵: «وَيَسْتَنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ أَنَّ الصَّادِقَ ع قَالَ: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَسِيهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ فَهُوَ مِمَّنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهُوُ» (۲).

در آینده خواهیم خواند که حضرت می فرماید: کثیر الشک کسی است که در سه نماز پشت سره هم شک کند، حضرت میزان را دست ما می دهد و می فرماید: «إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَسِيهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ»، یعنی هر سه نماز پشت سر هم. یک مسأله برای ما روشن شد که مسأله، تخییر نیست، بلکه عزیمت است.

ولی بحث در این است که آیا روایات ناظر به شاک است یا روایات اعم از شاک و ناسی است؟

من از خود روایات استفاده کرده ام که فقط شاک را می گوید.

ادله مسأله

۱: دلیل اول این که درست است که سهو بر هردو اطلاق می شود، یعنی هم بر شاک سهو اطلاق می شود و هم بر ناسی، الجامع بینهما غروب الواقع عن الذهن، واقع از ذهن هردو پنهان می شود، خواه شاک باشد و خواه ناسی، در عین حالی که سهو بر هردو اطلاق می شود، اما در روایات ما دلیل داریم که مراد فقط شاک است.

ص: ۱۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۶، ح ۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۶، ح ۷، ط آل البيت.

اولین دلیل ما این دو روایت است، یعنی صحیحه محمد بن مسلم و دیگری هم روایت زراره

قوله: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: «إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَاْمُضِ عَلَى صِيْلَمَاتِكَ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَدْعَكَ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ» (۱)

این روایت چطور دلیل است که شاک را می گوید نه ناسی را؟ چون حضرت خطاب می کند، معلوم می شود که شاک است، چون آدم ناسی قابل خطاب نیست، از اینکه خطاب می کند معلوم می شود که شاک است.

فِي الْخُطَابِ فِي قَوْلِهِ: «فَاْمُضِ عَلَى صِيْلَمَاتِكَ» وَقَوْلُهُ فِي رَوَايَةِ زُرَّارَةَ وَأَبِي بَصِيرٍ: «لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ فَتَطْمَعُوهُ» ظَاهِرٌ فِي أَنَّ الْمَصْلَى يَرِيدُ نَقْضَ الصَّلَاةِ غَبَّ عَرُوضِ السَّهْوِ، بَحِثْ يَكُونَانِ مُتَقَارِنِينَ وَهُوَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا فِي الشَّكِّ، لَا فِي السَّهْوِ بِمَعْنَى النِّسْيَانِ فَإِنَّ الْمَصْلَى رَبَّمَا يَنْسَى ثُمَّ بَعْدَ زَمَانٍ يَلْتَفِتُ إِلَى نِسْيَانِهِ، وَيَقْصِدُ نَقْضَ الصَّلَاةِ.

از این روایت معلوم می شود که نقض صلات با شک همزمان است و این فقط در شاک متصور است، اما ناسی ممکن است در رکعت دوم یادش بیاید و یا ممکن است بعد از صلات یادش بیاید، ظاهر روایت این است که نقض صلات با سهو همراه است و این غیر از شاک چیز دیگری نیست، فقط جناب شاک است که شکش با قصد شکستن همراه است، ناسی ممکن است نسیانش در رکعت اول باشد، قصد شکستن یا در کعت دوم یا بعد از نماز باشد، نحوه دلالت این است، اولاً حضرت خطاب می کند، ثانیاً حضرت می فرماید سهو تو با نقض صلات همراه است، معلوم می شود که می خواهد بشکند، که شاک و نقض صلات بغل هم هستند، اما ناسی چنین نیست، ناسی اول است، احتمال نقض بعداً.

ص: ۱۷۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البيت.

پس دلیل اول این شد که حضرت شک را با نیت شکستن همراه گفته، نیت شکستن با شک همراه است نه با نسیان.

۲: دلیل دوم را در جلسات قبل خواندیم و گفتیم ما یک شک داریم و یک نسیان، در شک عقوبت مال خود شک است، می گوید یک رکعت بخوان و سجده سهو کن، اما در نسیان عقوبت مال خود نسیان نیست، بلکه عقوبت مال ترک ما واجب است، ما واجب را ترک کرده فلذا عقوبت دارد، پس ما دوتا عقوبت داریم، گاهی عقوبت «یترتب علی النسیان بما هو نسیان»، گاهی عقوبت «یترتب علی ترک ما وجب فعله»، ظاهر این روایات این است که اثر مال سهو است فلذا می گوید اثر سهو را بر کثیر الشک وارد نکن، ظاهر روایات این است که می خواهد رفع عقوبت کند از اثر خود شک، نه از اثر ما ترک، این دلیل را در جلسات قبل خواندیم بنام: «لا سهو فی سهو» در آنجا گفتیم می خواهد اثر سهو را بر دارد، اما اثر نسیان مال نسیان نیست، بلکه اثر مال ترک واجب است.

ثانیاً: أنّ الحكم تاره يترتب علی عنوان السهو بحيث يكون له دور في الحكم و هذا هو السهو بمعنى الذهول عن الواقع و عروض الشك.

و أخرى يترتب علی ترک ما يجب فعله أو فعل ما يجب تركه، و هو السهو المقارن للجهل المركب المساق للنسيان و ظاهر الروایات نفی ما للسهو فيه دور كما يقول: «إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهُوُ فَاَمْضِ عَلَيَّ صَيِّمَاتِكَ» (۱)، فالموضوع للسهوله و اليسر كونه شاكاً، لا تاركاً للواقع.

ص: ۱۷۳

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۷، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا شك لكثير الشك

بحث ما در اینجاست که آیا قاعده: « لا شك لكثير الشك » یا به تعبیر روایات « إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَاْمُضِ عَلَى صَلَاتِكَ (۱) »

آیا روایاتی که روی کلمه سهو تکیه می کند نه کلمه شك، فقط كثير الشك را می گیرد یا كثير النسيان را هم می گیرد، البته این جمله « لا شك لكثير الشك » عبارت علماست نه متن روایت، اگر عبارت همین باشد که علما گفته اند، مسلماً ناسی را نمی گیرد اما عبارت روایت این نیست، بلکه عبارت روایت این گونه است: « إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَاْمُضِ عَلَى صَلَاتِكَ ».

ما معتقدیم که کلمه سهو فقط شك را می گیرد نه ناسی را، یعنی ناسی را نمی گیرد، كثير النسيان را نمی گیرد، ما بر این مدعا سه دلیل داریم:

دلیل اول

دلیل اول را در جلسه گذشته خواندیم، دلیل اول این روایت بود:

« إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَاْمُضِ عَلَى صَلَاتِكَ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَدْعَكَ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ » (۲).

ما از این روایت این گونه استظهار کردیم که شاك را می گیرد نه ناسی را، چون سهو این آدم در حال نماز است و می خواهد نماز را بشکند، روایت می گوید نماز را نشکن، بلکه آن را ادامه بده، روایت دوم دلالتش بهتر از این روایت است.

ص: ۱۷۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۱۶، ح ۱، ط آل البيت.

«لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ...» (۱). کلمه « بِنَقْضِ الصَّلَاةِ » قرینه است که آدم شاك است. چرا؟ چه کسی می خواهد نماز را بشکند؟ آدم شاك، چون ناسی توجه ندارد، حضرت می فرماید نماز را نشکنید، شیطان را بر خود مسلط نکنید، از اینکه می گوید نماز را نشکنید، معلوم می شود که این آدم آگاه است، واقع غروب کرده و این آدم آگاه است، از ناسی واقع غروب کرده ولی او آگاه نیست، «لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ...» با شکستن نماز شیطان را بر خود مسلط نکنید، چه کسی نماز را می شکند؟ آدم شاك نه آدم ناسی، چون آدم ناسی اصلاً توجه ندارد. آدم وسواسی پشت سر هم می شکند و از سر می گیرد، این روایت می گوید نماز را نشکنید و با این کار شیطان را بر خود مسلط نکنید. از اینکه نهی از شکستن می کند، معلوم می شود که شاك است نه ناسی.



دلیل دوم را هم در جلسه گذشته بیان کردیم، دوباره آن را متعرض می شویم، ظاهر روایت این است که اینکه می گوید اعتنا نکن، اثر مال سهو من حیث السهو است، جناب شاک با جناب ناسی وجه مشترک دارد، وجه مشترک شان عبارت است از: غروب الواقع، ما به الامتیاز و تفاوت شان در این است که در شاک، واکنش گاهی مال شک است و گاهی واکنش مال ترک یک شیئی می باشد، در شک واکنش شارع مال شک است، می گوید حالا که شک کردی، نماز احتیاط بخوان با سجده سهو، اما در نسیان واکنش مال شک نیست بلکه مال ترک ما واجب علیه آن یأتی است، قضا کن تشهد را، قضا کن صلوات را، ظاهر روایت این است که واکنش مال سهو بما هو سهو است نه مال بما أنه ترک شیئاً، اگر واقعاً این اثر مال سهو بما هو سهو است، هذا ینطبق علی الشک و لا ینطبق علی النسیان. درست است که هر دو واکنش دارند، منتها واکنش آن مال خود شک است، واکنش دیگری (ناسی) مال ترک ماوجب علیه است، ظاهر روایت این است که این واکنش، یعنی «امض» مال سهو بما هو سهو است ینطبق علی الشک.

دلیل سوم صریحاً کلمه شک دارد

ما ورد من التصريح بالشك في صحیحه زراره و أبي بصير: «عَنْ زُرَّارَةَ وَ أَبِي بَصِيرٍ جَمِيعاً قَالَا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيراً فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ» (۱).

این سه دلیل، در جلسه گذشته دو دلیل را خواندیم، دلیل سوم باقی مانده، فلذا در این جلسه هر سه دلیل را دوباره خواندیم، یعنی هم دلیل اول را خواندیم، هم دلیل دوم و هم دلیل سوم، علامت دلیل اول کلمه نقض است، حضرت می فرماید نشکنید، نشکستن با شاک می سازد نا با ناسی.

علامت دلیل دوم این است که این واکنش مال سهو بما هو سهو است نه بما ترک شیئاً، در نسیان همه واکنش ها برای ترک واجب است، اما در اینجا این واکنش مال سهو بما هو سهو است و هو ینطبق علی الشک، علامت دلیل سوم روشن است که همان کلمه یشک باشد.

آیا روایات شک عام است هم شامل شاک می شود و هم شامل ناسی؟

اگر یک فقیهی بگوید روایات کثیر النسیان ناسی را هم می گیرد و هم ناسی را، لازم می آید که به یک فقیهی ملتمز بشود که لا یلتزم به الفقیه. چطور؟ اگر بگوییم کثیر النسیان را هم می گیرد، باید به سه چیز ملتمز بشویم:

الف؛ اگر ناسی در محل متذکر شد، نباید بیاورد. چرا؟ فامض.

ص: ۱۷۶

ب؛ یا اگر در محل متذکر نشد، بلکه از محل تجاوز کرد، اما به رکن وارد نشده، باید بگوییم بر نگردد.

ج؛ اگر فهمید که تشهد را ترک کرده، نباید قضا کند.

از ملتزم شدن به این سه چیز، فقه جدید لازم می آید، یعنی اگر فقهی بخواهد به این چیز ملتزم بشود، لازمه اش این است که باید به یک فقه جدید ملتزم بشود.

خلاصه اگر بگوییم آدم ناسی (که کثیر النسیان است) واقعاً حکم شاک را دارد، یعنی اگر فی المحل یادش بیاید نیارد، بعد از تجاوز محل و قبل از دخول در رکن، یادش بیاید، باید بر نگردد، بعد از نماز هم اگر یادش آمد، باید قضا نکند، هذا فقه لا يلتزم به الفقیه.

شما اگر بخواهید ناسی را به کثیر الشک ملحق بکنید، کثیر الشک را ولش می کنند، اینجا هم باید بگوییم ولش کنید در هر سه حالت، هم در شک در محل اگر در محل متذکر شد، نسیان بعد از محل و هنوز به رکن نرسیده، باز هم بر نگردد، اگر بعد از نماز یادش آمد، قضا نکند، این چیزی است که هیچ فقیه بر آن ملتزم نمی شود و لذا ما چهار دلیل اقامه کردیم که این روایات فقط شاک را می گیرد نه ناسی را.

پرسش

فرق بین لا شک لکثیر الشک و بین اصاله الصَّحَّه، چیست؟

چون اصاله الصَّحَّه هم می گوید اعتنا نکن، لا شک لکثیر الشک هم می گوید اعتنا نکن، چه فرق است؟

پاسخ

فرقش این است که اصاله الصَّحَّه بعد از نماز است، یک نفر بر میت نماز خوانده، نمی دانیم صحیح خوانده یا باطل؟ می گوییم انشاء الله صحیح خوانده، زید معامله کرده، نمی دانیم که معامله اش صحیح بوده یا نه؟ اصاله الصَّحَّه جاری می کنیم و می گوییم انشاء الله صحیح بوده، اصاله الصَّحَّه همیشه بعد از عمل جاری می شود، اما قاعده لا شک لکثیر الشک مال اثنای عمل است نه مال بعد از عمل.

ص: ۱۷۷

فرق بین لا شک لکثیر الشک و قاعده تجاوز

ثم إنَّ الفرق بين هذه القاعدة و بين أصالة الصحه: أنَّ الأولى تجرى في أثناء الصلاه و الثانيه بعد الصلاه كما يعلم الفرق بين هذه القاعدة و قاعده التجاوز حيث إنَّ الثانيه تجرى بعد التجاوز عن المحل و هذه القاعدة تجرى مع الشكِّ في المحل.

قاعده تجاوز بعد از تجاوز از محل جاری می شود هر چند هنوز در اثنای نماز باشد، اما قاعده لا شک لکثیر الشک حتی در خود محل هم جریان دارد و می گوید اعتنا نکن.

خلاصه مطالب گذشته

۱: چهار دلیل اقامه کردیم که روایات ناسی را نمی گیرد و فقط شاک را می گیرد

۲: فرق بین اصالة الصحه و قاعده لا شک لکثیر الشک را هم بیان کردیم و گفتیم اولی مال بعد از عمل است و اما دومی مال وسط و اثنای نماز است.

۳: فرق بین قاعده تجاوز و قاعده لا-شک لکثیر الشک این است که قاعده تجاوز مال شک بعد از محل است، اما قاعده لا شک لکثیر الشک هم مال شک بعد از محل است و هم مال شک در محل.

ما هو الملاک و المیزان فی کثره الشک؟

ملاک کثیر الشک چیست؟

مرحوم محقق در کتاب معتبر و در شرائع سه قول نقل کرده است:

قول اول

ما یسمى فی العرف الكثير الشک، خودش را راحت کرده، کثیر الشک به کسی می گویند که عرفاً بگویند کثیر الشک، خودش را راحت کرده، میزان درست نمی دهد، الآن هم اگر کسی از مراجع سوال کند که کثیر السفر به چه کسی می گویند؟ در جواب می فرماید به عرف مراجعه کنید، همین که عرف به کسی کثیر السفر گفت، از نظر شرعی هم حکم کثیر السفر بر او بار می شود.

ص: ۱۷۸

جناب محقق، قول اول را اختیار کرده و گفته کثیر الشک و کثیر السفر به کسی می گویند که عرف به آنها کثیر الشک و کثیر السفر بگویند، یعنی در موضوعات باید به عرف مراجعه کرد.

قول دوم

قول دوم می گوید: کثیر الشک به کسی می گویند که در یک نماز سه بار شک کند.

قول سوم

قول سوم می گوید: کثیر الشک به کسی می گویند که در سه نماز پشت سر هم شک کند.

مدرک قول اول

مدرک قول اول معلوم است و آن اینکه در موضوعات باید به عرف مراجعه کرد، مرحوم محقق دلیلش روشن است و آن اینکه باید در موضوعات به عرف مراجعه نمود، عرف اگر به کسی بگوید کثیر الشک یا کثیر السفر است، حکم کثیر الشک و کثیر السفر بر او بار می شود.

مدرک قول دوم

مدرک قول دوم و قول سوم - که می گفت کثیر الشک به کسی می گویند که در یک نماز سه بار شک کند - یا قول سوم - که می گفت کثیر الشک به کسی می گویند که در سه نماز پشت سر هم شک کند - چیست؟ این بستگی دارد که عبارت امام (ع) را چگونه معنا کنیم.

عبارت حدیث این است: «و يَأْتِيَنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ أَنَّ الصَّادِقَ ع قَالَ: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَشْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ فَهُوَ مِمَّنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهْوُ» (۱)

ص: ۱۷۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۶، ح ۷، ط آل البيت.

قول دوم این عبارت: «يَسْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ» را این گونه معنا می کنند، ای يَسْهُو فِي كُلِّ فَرِيضَةٍ ثَلَاثًا، یعنی بین کلمه کُلِّ و ثلاث، کلمه فریضه را مقدر می کند.

اما قول سوم که می گوید کثیر الشک به کسی می گویند که در سه نماز پشت سر هم شک کند، عبارت حدیث را این گونه معنا می کند: «يَسْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثِ صَلَوَاتٍ» معدود را مقدر می کنند.

حق با کدام قول است؟

حال باید بررسی کرد که دلیل کدام از این سه قول درست است؟ قول اول که می گوید میزان عرف است، این دلیل در واقع یکنوع فرار از جواب است، فلذا باید ببینیم که از این روایت قول دوم استفاده می شود یا قول سوم؟

قول دوم کلمه فریضه را مقدر می کنند، ای يَسْهُو فِي كُلِّ فَرِيضَةٍ ثَلَاثًا. مسلماً قول دوم نیست. چرا؟ چون اگر روایت ناظر بر قول دوم بود، باید می فرمود: يَسْهُو فِي كُلِّ فَرِيضَةٍ ثَلَاثًا نه ثلاث، قهراً از روایت قول سوم استفاده می شود و آن اینکه معدود را مقدر کنیم و بگوییم: «يَسْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ» ای «يَسْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثِ صَلَوَاتٍ»، یعنی در سه نماز پشت سر هم شک می کند.

الته ما در اینجا یک بیانی داریم که در جلسه آینده مطرح خواهیم کرد.

### میزان و معیار کثیر الشک قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: میزان و معیار کثیر الشک

در جلسه گذشته عرض کردیم که: «لا سهو لمن یكثر سهوه» ناسی را نمی گیرد، برای این مطلب و مدعا سه دلیل اقامه کردیم، یکی از ادله ما (دلیل آخر) این بود که اگر واقعاً «لا سهو لمن یكثر سهوه» ناسی را هم می گیرد، معنایش این است که ناسی بعد از آنکه یادش آمد، اگر در محل است نباید بیاورد، یا اگر یادش آمد که از محل گذشته و رکن است، باز هم نباید بیاورد و حال آنکه هیچ فقیهی به این ملتزم نیست، اگر بگوییم: «لا سهو لمن یكثر سهوه» ناسی را می گیرد، معنایش این است که ناسی بعد از آنکه متذکر شد، دیگر اصلاً مشکلی ندارد، یعنی اگر در محل متذکر شد، آوردنش لازم نیست و اگر بعد از محل متذکر حتی رکن هم باشد، اشکالی ندارد، اگر قضا هم باشد، قضا هم ندارد و حال آنکه هیچ فقیهی بر این مطلب ملتزم نیست.

ص: ۱۸۰

اشکال

یکی از اصحاب درس به من اشکال کرد و گفت عین همین مشکل در شاک هم است، یعنی اگر شاک متوجه شد که در محل است و سجده نکرده، پس باید بگوییم سجده نکند، یا از محل نگذشته و قائم است، یادش آمد که تشهد را نخوانده، بر

نمی‌گردد، یا بعد از نماز فهمید که رکوع نکرده، باید بگوییم نمازش صحیح است، عین اشکالی که شما بر ناسی کردید، در شاک هم جاری است، البته شاک إذا توجه بعد الشک، یا در محل است یا خارج از محل است یا رکن است یا غیر رکن و حال آنکه هیچ فقیهی به این مطلب ملتزم نیست.

پس ایشان می‌گویند آن ایراد و اشکالی که شما به ناسی گرفتید و باعث می‌شود که ناسی حتی در محل هم نباید تدارک کند، حتی اگر قابل تدارک هم باشد، بر نگردد، بعد از نماز هم قضا ندارد حتی اگر رکن باشد، این اشکال عیناً در شاک هم جاری است، یعنی شاک هم اگر بعداً یادش آمد که تشهد را نخوانده، چنانچه در محل است باید بخواند، اگر قائم است باید بر گردد و حال آنکه روایت می‌گوید: «لا سهو لمن یكثر سهوه» اشکال ایشان بود.

جواب

جوابش این است که خطاب به شاک موقعی است که شاک است، و إذا تبدل شكه إلى یقین، باید تدارک کند، خطاب به شاک درحالی است که شاک است، نمی‌داند، در همین حالت اگر بگوییم: «لا سهو لمن یكثر سهوه»، اما لو تبدل شكه إلى یقین، البته باید طبق یقین عمل کند.

ص: ۱۸۱

پس به این نکته خوب توجه کنید که خطاب به شاک در حالی است که شاک است و تبدیل به یقین نشده و الا اگر تبدیل به یقین شد، باید طبق یقین خود عمل کند، اما بر خلاف ناسی، اگر به ناسی بگوییم: «لا سهو لمن یکنر نسیانه» خطاب به ناسی در حال نسیان نیست بلکه در حال ذکر است، چون ناسی را نمی شود خطاب کرد، اگر این خطاب ناسی را شامل باشد، حال نسیان نیست بلکه بعد از انقلاب است، اگر بعد از انقلاب شد، معنایش این است که تدارک نیست، حتی اگر رکن را هم ترک کرد، اعاده لازم نیست.

حاصل جواب در دو کلمه خلاصه می شود و آن اینکه اگر خطاب به شاک باشد، مادام الشاک است، خطاب به شاک در حال شاک است که التفات به شک خودش دارد، می گوید اعتنا نکن، اما اگر خطاب به ناسی باشد، خطاب به ناسی در حال نسیان نیست، بلکه در حالی است که انقلب نسیانه إلى الذکر، و الا ناسی که توجه ندارد، معنا ندارد که بگوییم: «لا نسیان لمن یکنر نسیانه» این خطاب بعد از منقلب شدن به ذکر است و اگر خطاب بعد از انقلاب به ذکر است، اشکال ها متوجه می شود که تدارک لازم نیست، شکستن قیام لازم نیست حتی اگر بفهمد که رکن را ترک کرد، اعاده واجب نیست.

ما هو المیزان فی کثره الشک؟

میزان در کثرت شک چیست؟ عبارت حضرت این است: «وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ أَنَّ الصَّادِقَ ع قَالَ: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مَمَّنْ يَسْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ فَهُوَ مَمَّنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهْوُ» (۱)

ص: ۱۸۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۲۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۶، ح ۷، ط آل البیت.



گفتیم این عبارت را سه جور معنا کرده اند، ما چنین معنا کردیم. إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَسْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثِ صَلَوَاتٍ، یعنی بعد از لفظ «ثلاث»، کلمه صلوات را مقدر کردیم و گفتیم مراد این است، اما آن دو معنای قبلی را قبول نکردیم.

خلاصه اینکه در مسأله سه قول بود:

۱: قول اول اینکه رجوع به عرف کنیم.

ما در جواب گفتیم رجوع به عرف مقلد را قانع نمی کند، بلکه او را دچار سرگردانی می کند.

۲: قول دوم این بود که: «یسهو فی صلاه واحده ثلاث مرّات» یعنی در یک نماز سه بار شک کند.

۳: قول سوم (که مختار ماست) این است که: «یسهو فی کلّ ثلاث صلوات لا فی کلّ فریضه»، یعنی ما کلمه «کل» را به «ثلاث» اضافه می کنیم، قول دوم در وسط کلمه فریضه را زیاد کره بوده و می گفت: فی کلّ فریضه ثلاث.

دلیل قول سوم

ما قول دوم را رد کردیم و گفتیم این حرف درست نیست، دلیل ما چیست؟

دلیل ما این است که از روایت استفاده می شود که سائل دو مسأله را بلد بوده، اما سوم را بلد نبوده.

اولاً؛ بلد بوده که در اسلام شک برای خودش حکم دارد.

ثانیاً؛ بلد بوده که کثیر الشک حکمش با شکوک عادی فرق دارد، این دوتا را بلد بود، فلذا آمده بود که از حضرت میزان را سوال کند، من از کجا می گویم که راوی دوتا علم داشته است، یک علم بر اینکه شک حکم دارد، علم دیگر بر اینکه کثیر الشک حکمش با افراد عادی فرق می کند، این دوتا را از کجا استفاده کردم؟

ص: ۱۸۳

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ أَنَّ الصَّادِقَ ع قَالَ: إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَشْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ فَهُوَ مِمَّنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهْوُ». من از ذیل این روایت می فهمم که راوی دوتا علم داشته، اولاً- شک حکم دارد، ثانیاً، کثیر الشک حکمش با دیگران فرق دارد، از کجا فهمیدم؟ چون امام صادق (ع) ابتداءً حرف نمی زند، روایت این است، حتی من کتاب «من لا يحضره الفقيه» را دیدم، روایت همین است، از اول حضرت چنین شروع کرده: «إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَشْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ فَهُوَ مِمَّنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهْوُ» این دلیل بر این است که جناب محمد بن ابی حمزه، سوال کرده که: یابن رسول الله میزان در کثیر السهو چیست؟ و الا اگر این را سوال نکند و امام صادق (ع) ابتداءً منبر برود و بفرماید: أَيُّهَا النَّاسُ! «إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَشْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ فَهُوَ مِمَّنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهْوُ» معلوم می شود که قبلاً- طرف سوال کرده، منتها سوال را مطرح نکرده، جواب را آورده، معلوم می شود که راوی می دانسته شک حکم دارد و باز می دانسته که کثیر الشک با آدم های عادی فرق دارد، ولی میزان را بلد نبوده، حضرت می فرماید میزان این است: «إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مِمَّنْ يَشْهُو فِي كُلِّ ثَلَاثٍ». یعنی اگر در سه نماز شک کند. «فَهُوَ مِمَّنْ كَثُرَ عَلَيْهِ السَّهْوُ» و لذا ما انتخاب کردیم کثیر الشک کسی است که در سه نماز پشت سر هم شک کند ولذا ما (روی همین جهتی که عرض شد) این نظریه را انتخاب کردیم.

البته این روایتی که من خواندم، فقها در اطرافش بحث های مفصلی دارند، ولی من جان کلام آنان را آوردم و در حقیقت فرمایش آنها را خلاصه کردم و گفتم سه احتمال است، یا به عرف مراجعه کنیم، یا فی کلّ فریضه ثلاثه شکوک، یعنی در یک فریض سه بار شک کند یا بگوییم در سه نماز پشت سر هم شک کند به این می گویند کثیر الشک، و ما از میان این سه احتمال، احتمال اخیر را اختیار کردیم و گفتیم جناب محمد بن اُبی حمزه (که راوی حدیث است) دو تا علم داشت، اما سومی را علم نداشت، میزان چیست؟ حضرت فرمود: «فِي كُلِّ ثَلَاثٍ صَلَوَاتٍ».

ما تا اینجا دو مطلب را بیان کردیم:

الف؛ اشکال بعضی از اصحاب که گفت اشکالی که بر ناسی کردی، بر شاک هم وارد است.

ما در جواب گفتیم خطاب به شاک، قبل از توجه است و الا- اگر توجه کند، این خطاب شاملش نیست و در آینده خواهیم خواند که اگر شاک بفهمد که نمازش باطل بوده، باید اعاده کند یا بفهمد که تشهد را نخوانده باید اعاده کند، خطاب به شاک عند الشاک است، یعنی زمانی که واقع برایش روشن نیست، اما خطاب به ناسی بعد از توجه است و اگر بعد از توجه باشد، معنایش این است که حتی بعد از توجه هم اعتنا نکند، یعنی نه نماز را قضا کند و نه تشهد را بخواند نه در محل و نه در غیر محل.

ص: ۱۸۵

جواب در یک کلمه است و آن اینکه خطاب به شاک عند الشک است، اما خطاب به ناسی بعد از تذکر است و اگر بعد از تذکر شد، این خطاب صحیح نیست.

ب؛ مطلب دوم این بود که این روایت ناظر به جایی است که انسان در سه نماز پشت سر هم شک کند، یعنی به چنین آدمی کثیر الشک می گویند.

این را از کجا استفاده کردیم؟ گفتیم جواب حاکی از آن است که طرف (یعنی محمد بن ابی حمزه) سوال کرده و حضرت هم جواب داده است، معلوم می شود که دوتا علم داشت، سومی را نداشت، سومی را حضرت فرمود.

هل الحكم بعدم الاعتناء عزيزه أو رخصه؟

آیا اینکه کثیر الشک به شک خود اعتنا نکند، عدم اعتنا عزیمت است یا رخصت؟

البته مشهور این است که عدم اعتنا عزیمت است، یعنی حرام است اگر به شک خودش اعتنا کند، ولی مرحوم اردبیلی و غیر ایشان گفته اند رخصت است نه عزیمت، یعنی هم می تواند بر گردد و هم می تواند بر نگردد، از این روایت استفاده می کنند، یعنی از روایت زراره و روایت ابی بصیر، من روایت را می خوانم تا فهمیده شود که استفاده آنان درست است یا نه؟

روایت زراره و ابی بصیر

نعم استظهر المحقق الأردبیلی الرخصه من حدیث زراره و ابی بصیر: « وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ عَنْ زُرَّارَةَ وَ أَبِي بَصِيرٍ جَمِيعاً قَالَا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيراً فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ - از کلمه ی « يُعِيدُ » استفاده می شود که می تواند به شک خود اعتنا کند، نماز را از سر بگیرد، اگر واقعاً عزیمت بود، نباید بفرماید: يُعِيدُ - قُلْنَا فَإِنَّهُ يَكْثُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كُلَّمَا أَعَادَ شَكَّ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ - جمع بین يُعِيدُ و يَمْضِي تخیر است، یعنی اگر دلش خواست يُعِيدُ و اگر دلش خواست يَمْضِي مرحوم اردبیلی از این دو جمله رخصت را استفاده کرده و فرموده طرف مخیر است بین اعاده و بین مضی - ثُمَّ قَالَ لَا تَعُوذُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقَضَ الصَّلَاةَ فَتَطْمَعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ مُعْتَادٌ لِمَا عُوذَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَ لَا يَكْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشُّكُّ قَالَ زُرَّارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْخَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا عُصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَيَّ أَحَدُكُمْ» (۱)

ص: ۱۸۶

منهای استدلالی که محقق اردبیلی کرد و فرمود: «يُعِيدُ» و بعداً فرمود: «يَمْضِي» جمع بینهما این است که مخیر است، ولی باید به این نکته هم توجه داشت که بعداً حضرت فرمود: «لَمَّا تَعَوَّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقَضَ الصَّلَاةَ فَتَطْمَعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ مُعْتَادٌ لِمَا عُوِّدَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَلَا يُكْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعِدْ إِلَيْهِ الشُّكُّ» آیا جملات که در ذیل حدیث آمده، با تخییر و رخصت می سازد؟

پاسخ

ذیل روایت با تخییر و رخصت نمی سازد. چرا؟ چون ذیل حاکی از آن است که عزیمت است نه رخصت.

بنابراین، ذیل روایت حاکی از این است که اعتنا نکردن عزیمت است، پس صدر روایت را چه کنیم؟

مرحوم آیه الله بروجردی صدر روایت در درس خودش چنین معنا کرد. «الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيرًا فِي صَلَاتِهِ» کثرت شک به این معناست که اطراف شک زیاد است، نه اینکه شکش زیاد است، بلکه متعلقش زیاد است، شک فقط یکدانه است، ولی نمی داند چقدر خوانده و چقدر نخوانده؟ شک یکدانه است، منتها متعلق شک کثیر است، اگر این باشد، آن وقت صدر حدیث مربوط به کثیر الشک نیست، چون کثیر الشک کسی است که شکش فراوان باشد، یعنی سینه اش پر از شک باشد و حال آنکه این آدم در سینه اش یکدانه شک دارد، کثرت کجاست؟ گیج است، نمی داند خوانده یا نخوانده، و اگر هم خوانده یک دانه خوانده یا دوتا خوانده، سه تا خوانده یا چهار تا خوانده؟ بنابراین، صدر حدیث ناظر به کثیر الشک نیست و لذا حضرت فرمود: «يُعِيدُ»، فالحدیث متذکر لمسألتین، دوتا مسأله، یک مسأله این است که شکش واحد است، منتها متعلقش پراکنده است در اینجا چه کند؟ «يُعِيدُ». چرا؟ چون آدم عادی است، چون شکش یکدانه است و فقط متعلقش مختلف است، بعداً سراغ مسأله دوم رفت، مسأله دوم عبارت بود از کثیر الشک، نسبت به کثیر الشک فرمود: «يَمْضِي» کار شیطان است، به شیطان میدان ندهد، ایشان (آیه الله بروجردی) روایت چنین معنا و تفسیر کرد، یعنی فرمود روایت مربوط به کثیر الشک نیست، بلکه مربوط به کسی است که شکش واحد است، منتها متعلقش زیاد است و علی هذا از نظر ما مسلماً باید این آدم بر نگردد، یعنی حرام است.

هل كثره الظن ملحق بكثرة الشك؟

شخصی كثير الظن است، یعنی تند تند ظن پیدا می کند، كثر ظن دارد، آیا كثير الظن هم ملحق به كثير الشك است، یعنی همانطور که كثير الشك به شك خود اعتنا نمی کرد، كثير الظن هم به ظن خودش اعتنا نکند؟

مثلاً ظن پیدا می کند که نیاورده یا ظن پیدا می کند که نخوانده، خلاصه ظنش كثير است؟

در اول رسائل خواندیم که قطع قطاع حجت است و قابل تصرف نیست، یعنی نمی توانیم به قطاع بگوییم عمل به قطع خود نکن، چرا؟ چون تناقض است ولذا قطع قطاع حجت است و نمی شود در آن تصرف کرد.

بلی! می شود او را نشانند و در مبادی علمش تصرف کرد که قطعش از بین برود، شیخ در اول رسائل دارد که قطع قطاع حجت است و قابل تصرف نیست، مگر اینکه مبادی قطع او را از بین ببرد، اما ظن، در اصل حجت نیست، ظن نیمه حجت است فلذا شرع مقدس ممکن است دست کاری کند و بفرماید ظنی حجت است که انسانش عادی باشد، یعنی شارع بفرماید: من ظانی را قبول دارم که ظنش متعارف باشد و الا اگر از کید کاهن ظن پیدا کرد، فایده ندارد یا از راهی ظن پیدا کرده که معمولاً از آن راه برای انسان های عادی ظن حاصل نمی شود، این ظن فایده ندارد. خلاصه شرع مقدس می تواند ظن را دست کاری کند و بفرماید کدام ظن حجت است و کدام ظن حجت نیست.

ص: ۱۸۸

حال که این مطلب فهمیده شد، آیا در اینجا می توانیم بگوییم که کثیر الظن ملحق به کثیر الشک می شود؟ نه، چون گفتن این حرف خودش قیاس است و لیس من مذهبنا قیاس، کثیر الظن را نمی توانیم به کثیر الشک قیاس کنیم، کثیر الشک لا یعتنی بشکّه، اما نمی توانیم بگوییم کثیر الظن هم لا یعتنی بظنه. چرا؟ چون شرع مقدس شک را گفته نه ظن را.

پس نسبت به ظن چه کنیم؟ بگوییم این ظن شما وجودش کالعدم است، اگر ظان نبودی چه می کردی؟ اگر در محل بود، می آوردی، اگر خارج از محل بود، قاعده تجاوز جاری می کردی، کاری که ما کنیم این است که می گوئیم ظن حجت قطعی نیست، فلذا شرع مقدس می تواند دست کاری کند، این ظن حجت نیست، البته نمی توانیم به شک قیاس کنیم، اما می توانیم بگوییم این ظن وجودش کالعدم است، اگر ظان نبودم چه می کردم؟ اگر ایستاده بودم، شک می کردم که آیا تشهد را خواندم یا نه؟ می رفتم تشهد را می خواندم، اگر در رکوع شک می کردم، اعتنا نمی کردم، همانطور که آدم عادی عمل می کند، کثیر الظن هم تکلیفش همان تکلیف آدم عادی است، وجود این ظن اثری ندارد، آدم کثیر الظن به منزله انسان عادی است، وجودش کالعدم است مثل بقیه افراد عمل می کند، به این معنی اگر ظنش در محل است بر می گردد (یرجع) و اگر در محل نیست باید قاعده تجاوز جاری کند اگر بعداً بداند که رکن را بجای نیاورده، باید نماز را اعاده کند، کثیر الظن حکم جداگانه ای در مقابل انسان عادی ندارد، بلکه حکمش همان حکم انسان عادی است.

اگر کسی کثیر الشک است، اما نه بخاطر بیماری روحی و روانی، یعنی آدم و سواسی نیست، بلکه حادثه ای برایش پیش آمده (مثلاً پسرش فوت کرده یا مالش به سرفت رفته و هکذا...) که باعث حواس پرتی او شده، فلذا پشت سر هم شک می کند، آیا می توانیم این آدم را به کثیر الشک ملحق کنیم؟ نه، یعنی نمی توانیم به کثیر الشک ملحق کنیم، چون شک او بخاطر عروض حادثه غیر مترقبه بوده نه بخاطر جنبه های روانی و بیماری روحی فلذا نمی توانیم او را به کثیر الشک ملحق کنیم.

### قاعده لا شک لکثیر الشک قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده لا شک لکثیر الشک

باید توجه داشت که ما راجع به قاعده «لا شک لکثیر الشک» در ده مورد بحث داریم که تا کنون پنج مورد آن را خواندیم، اما پنج مورد دیگر باقی مانده است که باید بحث کنیم، پنج موردی که خواندیم عبارت بودند از:

۱: مورد اول این بود که مراد از سهو (در حدیث شریف) شک است، «لا سهو لمن یكثر سهوه» مراد شک است نه نسیان.

۲: مراد از «کثیر الشک» این است که در سه نماز را پشت سر هم شک کند.

۳: مراد از «عدم اعتنا» عزیمت است نه رخصت.

۴: کثیر الظن، محلق به کثیر الشک نیست، بلکه وجودش کالعدم است.

۵: مراد از کثره الشک، کثره الشکی است که ناشی از حالت درونی شخص باشد. به بیان دیگر کثیر الشک به کسی می گویند که شکش ناشی از حالت درونی و ضعف اعصاب باشد، یعنی اعصاب ضعیفی دارد به گونه ای که نمی تواند وضع خود را جمع کند، اما آدمی که روی یک عوارض خاصی مثل مرگ پدر، مادر و یا پسر گرفتار یک چنین حالتی شده است یا اینکه در اثر ضرر مالی (مانند ورشکستگی دچار چنین حالتی شده است، یکنوع حالت خارجی برایش رخ داده) بعید است که روایات این قسمت را بگیرد. این پنج مورد یا پنج فرع را در جلسه گذشته خواندیم، اما پنج فرع دیگر باقی مانده که در این جلسه می خوانیم:

ص: ۱۹۰

فرع ششم

آدمی است که در نماز شک ندارد، ولی در وضو و غسل کثیر الشک است، مثلاً شک می کند که آیا مسح سر را کشیده یا نکشیده؟ آیا صورت را خوب شسته یا نه، یعنی در مقدمات نماز کثیر الشک است نه در خود نماز؟



من اینجا را دو صورت کردم:

الف؛ گاهی قبل از آنکه وارد نماز بشود شك می کند که آیا من سر را مسح کردم یا نکردم، یا موقع غسل کردن شك می کند. یعنی قبل از آنکه نماز بخواند شك می کند، ما ممکن است اینجا را الغای خصوصیت کنیم و بگوییم فرق نمی کند که در نماز باشد یا در مقدمات نماز، و ما به آن علت بچسبیم، کدام علت؟ «لَا تُعَوِّدُوا الْخَيْثَ» یعنی خودت را به خبیث معتاد نکن.

ب؛ من در حال نماز هستم، مرتب شك می کنم که وضوی من درست بود یا درست نبود، اینجا احتیاج به الغای خصوصیت نداریم، زیرا شك در وضو به یک معنی شك در نماز است فلذا مشمول «لَا شَكَّ لَكثير الشك» می شود.

بنابراین، اگر بخواهیم الغای خصوصیت کنیم، الغای خصوصیت در موردی است که قبل از نماز شك کند و الا اگر بعد از دخول در نماز نسبت به در وضو یا نسبت به غسل شك کند، چنین شکی به یک معنا شك در خود نماز است و دیگر احتیاجی به الغای خصوصیت نیست.

فرع هفتم

بعضی از افراد در رکوع شك می کنند، یعنی هنگامی که در سجده است، شك می کند که رکوع کرده یا رکوع نکرده؟ در افعال شك می کند نه در رکعات، ولی بعضی ها کاملاً بر عکس اولی هستند، یعنی در رکعات شك می کنند نه در افعال، بعضی ها در هر دو شك می کنند، فلذا حساب هر کدام از اینها جداست.

ص: ۱۹۱

مثلاً اگر کسی در افعال کثیر الشک است نه در رکعات، پس در شک در رکعات کثیر الشک نیست و باید نسبت به آن، مثل آدم های عادی رفتار کند.

یا اگر کسی در رکعات کثیر الشک است نه در افعال، چنانچه روزی در افعال شک کرد، باید نسبت به آن، مثل آدم های عادی عمل کند، و اگر چنانچه در هر دو شک است، آن یک مسأله دیگری است.

اینکه بعضی می گویند اگر من در افعال کثیر الشک باشم، می گویند فلانی در نماز کثیر الشک است، یعنی رکعات را هم ملحق می کنند، این از باب مسامحه است، ما نباید در اینجا مسامحه کنیم.

بلی! کسی که در افعال کثیر الشک است، عرف هم می گویند این آدم در نماز کثیر الشک است، یا اگر در رکعات کثیر الشک باشد، می گویند در نماز کثیر الشک است، یعنی بین افعال و رکعات فرقی قائل نمی شوند، ولی ما باید از نظر فقهی فرق قائل بشویم، یعنی اگر کسی در رکعات کثیر الشک است نه در افعال، چنانچه روزی در افعال شک کرد، باید مثل فرد عادی عمل کند و بالعکس.

#### فرع هشتم

انسانی در اصل نماز کثیر الشک است، یعنی هر روز شک می کند که نماز ظهر را خوانده یا نخوانده، نماز عصر را خوانده یا نخوانده، در اصل نماز شک می کند، آیا اینجا می توانیم بگوییم اعتنا نکند؟ نه خیر! یعنی نمی توانیم بگوییم اعتنا نکند، بلکه باید بگوییم اعتنا کند، تمام روایات ما ناظر به اثنای صلات بود، یعنی کسی که در اثنای صلات کثیر الشک است، اما اگر یک آدمی خارج از نماز شک می کند که من نماز خوانده یا نخوانده، این آدم باید نماز را بخواند، إذا کان الوقت باقیاً، چون تمام روایات ما ناظر به اینجا بود که در اثنای نماز شک کند نه خارج از نماز، آنهم شک کند بین الوجود و العدم.

۱؛ کثره الشک در نماز و غسل دو حالت دارد، اگر در خارج از نماز شک کند، ناچاریم که در آنجا الغای خصوصیت کنیم.

اما اگر در داخل نماز، شک در غسل خودش کند، این به یک معنا شک در خود نماز است، یعنی شک در مقدمات، به یک معنی شک در خود ذی المقدمه و خود نماز است.

۲؛ مطلب دوم این بود که باید حساب افعال را از رکعات و هکذا حساب رکعات را از حساب افعال جدا کنیم و برای هر کدام پرونده جداگانه ای باز کنیم فلذا نمی توانیم بگوییم چون در افعال کثیر الشک است، رکعات را هم ملحق کنیم یا بالعکس.

۳؛ مطلب سوم این بود کثیر الشک شامل کسی می شود که در اجزای نماز شک کند، اما اگر کسی در اصل آوردن شک کند، نمی توانیم بگوییم که به شک خودش اعتنا نکند، بلکه باید اعتنا بکند و نماز را بجای بیاورد، چون تمام روایات ما ناظر به اثنای صلات است (یسهو فی الصلاه، یعنی یسهو فی أثناء الصلاه).

#### فرع نهم

فرع نهم مال طلبه هاست، یعنی نماز خودش را با سنگریزه ها بشمارد، آیا جایز است آدمی که کثیر الشک است نماز خودش را با سنگریزه ها بشمارد، یعنی بجای عمل کردن به روایات شک، با سنگریزه ها بشمارد و بدنوسيله جلوی شک خودش را بگیرد یا با شماره سنج بشمارد، آیا جایز است که انسان این روایات را کنار بگذارد و بگوید من نماز واقعی می خوانم، با تسبیح بشمارد، از این طریق بفهمد که رکعت دوم است یا سوم و چهارم؟

اشکالی ندارد، اتفاقاً در این زمینه روایت هم داریم، اگر کسی واقعاً بخواهد به این اخبار عمل کنند و یک نماز واقعی بخواند، می تواند به این چیزها عمل کند:

روایت حبيب خنعمی

«عَنْ حَبِيبِ الْخَنْعَمِيِّ قَالَ: شَكَوْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ كَثْرَةَ السَّهْوِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ أَحْصِ صِيَمَاتِكَ بِالْحَصِيِّ أَوْ قَالَ اخْفِظْهَا بِالْحَصِيِّ» (۱). حصی سنگریزه یا حجاره را می گویند.

روایت حبيب بن المعلى

«عَنْ حَبِيبِ بْنِ الْمُعَلَّى أَنَّهُ سَيَّأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ فَقَالَ لَهُ إِنِّي رَجُلٌ كَثِيرُ السَّهْوِ فَمَا أَخْفِظُ صِيَمَاتِي إِلَّا بِخَاتَمِي أُحْوَلُهُ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» (۲).

من مردی کثیر الشک هستم و برای حفظ نماز از جا بجا کردن کردن انگشترم استفاده می کنم، حضرت فرمود اشکالی ندارد، چون ماحی صورت صلاتی نیست: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْهُ عَ أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُعَدَّ الرَّجُلُ صِيَمَاتَهُ بِخَاتَمِهِ أَوْ بِحَصِيِّ يَأْخُذُ بِيَدِهِ فَيُعَدُّ بِهِ» (۳)

البته این ارشاد است، نه امر، فلذا انسان دوتا راه دارد، هم می تواند به این روایات عمل کند و هم می تواند به روایات کثیر الشک عمل نماید.

فرع دهم

فرع دهم از همه فروع قبلی، مهم تر است و آن اینکه اگر واقع و حقیقت برای کثیر الشک روشن شد، البته روشن شدن واقع هم دو جور است، گاهی واقع روشن می شود و اتفاقاً مطابق صحت است، مثلاً این آدم بین سه و چهار شک کرده، اعتنا نکرد و بنا را بر چهار گذاشت، اتفاقاً بعد از نماز یقین کرد که چهار بوده، اگر مطابق واقع در آمده، دیگر مشکلی ندارد.

ص: ۱۹۴

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۷، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۸، ح ۱، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۷، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۸، ح ۲، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۷، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۸، ح ۳، ط آل البيت.

«إنما الكلام» اگر مطابق واقع نباشد. مثلاً این آدم بین چهار و پنج شك کرد و بنا را بر صحت گذاشت و گفت چهارم است و نماز را تمام کرد، بعداً اطلاع پیدا کرد که این رکعت، رکعت پنجم بوده، این بنا را بر چهار گذاشت روی کثیر الشک، ولی خلاف واقع در آمد.

گاهی در اجزای نماز شك می کند، یعنی در حال قیام است، شك می کند که آیا تشهد را خوانده یا نخوانده؟ گفت من کثیر الشک هستم فلذا به شك خودش اعتنا نکرد، ولی بعداً یقین پیدا کرد که تشهد را نخوانده، آیا قیام را بشکند یا نه؟ یا اینکه بعد از رکوع یادش آمد که تشهد را نخوانده.

و هکذا اگر انسانی است که وارد رکوع دیگر شده، دو تا سجده کرده، یقین پیدا کرد که رکوع نکرده، در این موارد چه باید کرد؟

در این موارد باید به ادله اولیه مراجعه کرد، اینجا جای کثیر الشک نیست، کثیر الشک کسی است که در شك خودش باقی بماند و برایش واقع روشن نشود، اما زمانی که واقع و حقیقت برایش روشن شد، آنجا باید طبق قواعد اولیه عمل کند، در همین مسأله ای که گفتم، یعنی شك کرد بین سه و چهار، بنا را بر صحت گذاشت، بعداً فهمید که پنج رکعت بوده، نماز این آدم باطل است و باید از سر بخواند.

همچنین است حالات بعدی، مثلاً در حال قیام است، فهمید که تشهد را نخوانده، در اینجا نمی توانیم بگوییم: «لا شك لكثیر الشک» چون شكش تبدیل به یقین شده و باید طبق یقین خودش عمل کند، یعنی قیام را بشکند و تشهد را بخواند.

حال اگر این مسأله بعد از دخول در رکوع پیش آمد، یعنی دخل فی الركوع، یقین پیدا کرد که تشهد را نخوانده، مسلماً این آدم باید بعد از نماز قضا کند، چون محلش گذشته، یعنی محل تدارک گذشته، هم محل ذکری و هم سهوی، باید بعد از نماز قضا کند و اگر بعد از نماز بفهمد که رکوعی را زیاد کرده است، یا رکوعی را نقض کرده، بعد از سجده بقیه بگوید: «لم یرکع» نمازش باطل است. پس در این گونه موارد احادیث کثیر الشک جاری نمی شود، چون شکش تبدیل به یقین شده است.

الثانیه: لو کان المضى مخالفاً للواقع بأن اقتضى الواقع الاستئناف (مانند شک بین چهار و پنج) أو التدارک (مانند تشهد قبل از دخول در رکوع) فی الأثناء أو القضاء بعد الصلاة (مانند تشهد بعد از صلات) کالأمثله التالیه:

۱: لو شک بین الأربع و الخمیس ولم یلتفت لکثره شکّه، ثم تبین عند التسلیم أنه صلی خمساً.

۲: لو شک فی السجده، قبل التشهد و القيام، فلم یلتفت لأنه کثیر الشک ثم تبین له قبل الدخول فی رکوع الركعه الأخری أنه لم یسجد.

یعنی مادامی که محل باقی است.

۳: أو أنه شک فی الركوع فلم یلتفت ثم تبین أنه لم یرکع قبل الدخول فی السجده الثانیه.

چرا قید ثانیه را آوردیم؟ چون دو سجده روی هم رفته رکن است نه یک سجده، یعنی یک سجده به تنهایی رکن نیست.

۴: لو شک فی السجده الثانیه أو التشهد قبل مضی محلّهما، فلم یلتفت ثم تبین له بعد الدخول فی الركوع أنه لم یفعل المشکوک.

اینجا باید بعد از نماز قضا کند.

فالظاهر أنّ هذه الموارد خارجه عن الروایات فیعمل فیها بمقتضى القواعد.

أما الصورة الأولى: إذا تبين أنه صلى خمساً يعيد الصلاة.

و أما الصورة الثانية: إذا تبين أنه لم يسجد قبل الدخول فى ركوع الركعه فيرجع فيسجد.

و أما الصورة الثالثة: فيرجع فيركع. شكك در ركوع است و هنوز دوتا سجده را بجا نیاورده، باید بر گردد و سجده کند (فیرجع فیركع)

و أما الصورة الرابعة: فيقضى بعد الصلاة يقول الشيخ الأنصارى: كلّ هذه لأدلتها العامه السليمه عن المعارض عدا ما يتوهم من إطلاق الحكم بالمضى مع كثره الشك الشامل لصوره تبين الخلاف و هو فاسد، لأنّه تلك الإطلاقات فى مقام بيان حكم نفس الشك الكثير من غير كونها فى مقام بيان حكم ما لو تبين عدم الإتيان بالمشكوك فيه، فيجب الرجوع عند تبين الخلاف إلى الأدله العامه. (1)

صورت چهارم این است که یادش آمد بر اینکه تشهد را نخوانده و محلش هم گذشته است، شیخ انصاری در اینجا معتقد است که باید قضا کند و می فرماید ادله ای که می گوید اجزاء منسیه را باید قضا کرد، اعم از آن است که کثیر الشک باشد یا غیر کثیر الشک، اگر کسی در تشهد دوم است و یادش آمد که تشهد اول را نخوانده، اینجا اجزای منسیه است و باید قضا کند، اما اینکه سجده سهو دارد یا ندارد؟ آن یک مسأله دیگری است. چرا؟ چون شرع مقدس که به شما گفت اعتنا نکن، چون شاک بودی، ولی الآن واقع برای شما روشن شد، ادله ای که می گوید باید اجزای منسیه را قضا کرد، اطلاقش اینجا را هم می گیرد.

ص: ۱۹۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا سهو فی النافله

اتفاق علمای شیعه بر این است که: «لا سهو فی نافله» یعنی در نماز نافله سهوی نیست، از علمای اهل سنت ابن سیرین با ما موافق است، بقیه با مخالف اند، بقیه می گویند حکم نافله همان حکم فریضه است، البته آنها هم در فریضه و هم در نافله بنا را بر اقل می گذارند، ما چه باید بکنیم؟ بعداً بیان خواهیم کرد.

نقل کلمات علما

ما در اینجا نخست کلمات علما را بیان می کنیم تا مطلب بهتر روشن شود

کلام شیخ طوسی در کتاب خلاف

قال الشيخ في الخلاف: لا سهو في النافله و به قال ابن سيرين، و قال باقي الفقهاء: حكم النافله حكم الفريضة فيما يوجب السهو. ثم قال الشيخ: دليلنا: إجماع الفرقه و أيضاً الأصل براءة الذمه فمن أوجب عليها حكماً فعليه الدلاله و أخبرنا في هذا الباب أكثر من أن تحصي (١)

عبارت دوم عبارت شیخ است در نهاییه

قال الشيخ في النهاية: « و لا سهو في نافله، فمن سهى في شيء من النوافل بني على ما أراد، و يستحب أن يبني على الأقل» (٢)

یعنی هم می تواند بنا را بر اقل بگذارد و هم می تواند بر اکثر بگذارد، البته می گویند اقل افضل است.

و قال المحقق: ولو شك في عدد النافله، تخير في البناء على الأقل و الأقل و البناء على الأقل افضل، و هذا متفق عليه بين الأصحاب، لأنّ النافله لا تجب بالشروط فيقتصر على ما أراد (٣)

ص: ۱۹۸

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۵، المسأله ۲۱۰، کتاب الصلاه.

۲- النهاية، شیخ طوسی، ص ۹۳.

۳- معتبر، محقق حلی، ج ۲، ص ۳۹۶.

دلیلی که می آورد، این دلیل را صاحب مدارک خدشه می کند، دلیل مرحوم محقق این است که: اگر کسی نافله را شروع کرد، واجب نیست که آن را تمام کند، یعنی «لا- يجب إتمامها بالشروط فيقتصر على ما أراد» این دلیل را در آینده خدشه



خواهیم کرد.

عبارت شرائع

و قال المحقق في الشرائع: «من شك في عدد النافله بنى على الأكثر وإن بنى على الأقل كان أفضل» (۱)

مخیر است بین بنا گذاشتن بر اقل و اکثر.

و قال العلامة في المنتهى: «لا سهو في النافله، بل للمصلى أن يبني على ما أراد لأنها لا تجب بالشروع فيها عندنا استصحاباً للحاله الأولى، فكان الخيار في ذلك إلى المصلى، نعم يستحب البناء على الأقل لأنه المتيقن»

«استصحاباً للحاله الأولى» شروع کردن واجب نبود، حالا که شروع کردیم، ادمه اش واجب نیست، آن حالت عدم وجوب را استصحاب کنیم، البته از نظر شما این استصحاب درست نیست، اگر شروعش واجب نبود، شروع نکرده بودیم، حالا که شروع کردیم، حالت ها فرق می کند، باید قضیه مشکوکه عین قضیه متیقنه باشد.

بیان استاد سبحانی

من در اینجا یک کلمه ای دارم و آن این است: چیزی که جلوی ما را گرفته ادعای اجماع است، جناب مفتاح الکرامه می فرماید، از دین امامیه این است که اگر انسان در نافله شک کرد، مخیر است بین اقل و اکثر، اگر این جمله نبود، بنده نظرم این بود که بنا را بر همان اقل بگذارم، کما اینکه الآن ثابت می کنم، اگر این جمله ای (که صاحب مفتاح الکرامه می گوید) نبود، مقتضای قاعده این بود که من نیاورده ام، اصل نیاوردن است فلذا باید بنا را بر اقل بگذارم، و اگر می بینید که در واجبات بنا را بر اکثر می گذاریم، بخاطر نصّ و روایت است که می فرماید: «إِذَا شَكَّكَتَ فَأَبْنِ عَلَى الْأَكْثَرِ» (۲)

ص: ۱۹۹

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۱، ص ۱۱۸.

۲- الفصول المهمه فی أصول الأئمه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۱۴ - ۱۱۵، ب ۴.

در فرائض دلیل داریم که بنا را بر اکثر بگذارید و ما هم تابع دلیل هستیم، ولی در نوافل دلیل نداریم کما اینکه می خوانیم باید بنا را بر اقل نهاد.

البته تمام این بحث های ما منهای روایات است، سپس روایات را هم خواند تا ببینیم از روایات چه استفاده می شود.

بنا بر این، اصحاب ما همه می گویند تابع اراده اش است، یعنی دلش می خواهد بنا را بر اقل می گذارد و دلش می خواهد بر اکثر بگذارد، البته می گویند بنا گذاشتن بر اقل افضل است، صاحب مفتاح الکرامه می گوید از دین امامیه این است که مخیر است، اگر این اجماع نبود، مقتضای قاعده این بود که بنا را بر اقل بگذارد. چرا؟ چون اصل نیابردن است.

پرسش

ممکن است کسی بگوید که در واجبات بنا را بر اقل نمی گذاریم، بلکه بنا را بر اکثر می گذاریم، پس باید در مندوبات و نوافل هم بنا را بر اکثر بگذاریم.

پاسخ

در واجبات دلیل داریم که باید بنا را بر اکثر بگذارید، ولی در نوافل دلیل نداریم، وقتی دلیل نداشتیم، نوبت به اصل می رسد و مقتضای اصل نیابردن است و لذا باید بنا را بر اقل بگذارد نه بر اکثر.

اشکال صاحب مدارک بر محقق حلی

صاحب مدارک بر عبارت محقق ایراد گرفته، محقق گفت: «و هذا متفق علیه بین الأصحاب، لأنَّ النافله لا تجب بالشروط فيقتصر علی ما أراد» ایشان (صاحب مدارک) می گوید جمله: «فيقتصر علی ما أراد» ارتباطی به «لا تجب بالشروط» ندارد، یعنی ذیل کلام ایشان به ما قبل خودش نمی خورد، بلی! ما هم قبول داریم که نافله شروعش واجب نیست، ولی این دلیل نمی شود که شما در هنگام شك مخیر باشید.

ص: ۲۰۰

این عبارت از جناب محقق در کتاب معتبر، چندان عبارت صحیحی نیست، ایشان می گویند مخیر است بین اقل و اکثر. چرا؟ چون نافله با شروع واجب نیست، ما در جواب ایشان می گوییم: این دلیل نمی شود که بنا را بر اقل بگذاریم یا بنا را بر اکثر، بلی، این دلیل می شود بر اینکه می تواند نماز را قطع کند، اما این دلیل نمی شود که بنا را بر اکثر بگذارد یا مخیر باشد. یک موقع بحث در این است که آیا نافله را می شود قطع کرد یا نه؟ بلی، نافله را می شود قطع کرد. چرا؟ چون چیزی که شروعش واجب نیست، اتمامش هم واجب نیست، ولی این دلیل نمی شود که اگر شک کردی بنا را بر اقل یا اکثر بگذاری یا اینکه مخیر هستید، بر هیچکدام دلیل نمی شود.

عبارت محقق این بود

وقال المحقق: ولو شك في عدد النافلة، تخير في البناء على الأقل و الأقل و البناء على الأقل افضل، و هذا متفق عليه بين الأصحاب، لأن النافلة لا تجب بالشروط فيقتصر على ما أراد

عبارت مدارک

ثم إنه اعترض في المدارك على التعليل الوارد في المعتبر للبناء على الأكثر « بأن النافلة لا تجب بالشروع فكان للمكلف الاقتصار على ما أراد» بقوله و هو استدلال ضعيف، إذ ليس الكلام في جواز القطع و إنما هو في تحقق الامتثال بذلك و يتوقف على الدليل، إذ مقتضى الأصل عدم وقوع ما تعلق به الشك (1)

ص: ۲۰۱

---

۱- مدارک الأحكام، سيد محمد بن علي موسوي عاملي، ج ۴، ص ۲۷۴.

پس مسأله در این است که اگر کسی نوافل و نماز های مستحبی شک کرد، چه بکند؟ اهل سنت می گویند باید بنا را بر اقل بگذارد، علمای امامیه می گویند مخیر است بین اقل و اکثر، صاحب مفتاح الکرامه می گوید تخییر از دین امامیه است، ابن سیرین نظرش موافق با علمای شیعه است، محقق یک دلیل آورده بود که نارسا بود، چون دلیل ایشان، دلیل بر این می شود که نافله را می شود قطع کرد، اما دلیل نمی شود که مخیر بین اقل و اکثر هستیم، مقتضای قاعده اقل است مگر اینکه روایت بر خلافش باشد، یعنی اصل این است که اکثر را نیاورده.

ممکن است کسی بگوید شما در فریضه گفتید بنا را بر اکثر بگذارد، در جواب گفتیم در آنجا دلیل داریم، بحث ما در جایی است که دلیل نداشته باشیم.

## روایات

مرحوم شیخ فرموده روایات متواتر داریم و حال آنکه دوتا روایت بیشتر نداریم، این روایت ها را یک بار هم خواندیم، یعنی در قاعده: «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم» خواندیم.

۱: ما رواه الصدوق باسناده عن إبراهيم بن هاشم بن نادره - روایاتی که تحت یک ضابطه نباشد، به آنها می گویند: نوادر، روایات گاهی تحت یک ضابطه و یک بابی است، یعنی می شود برای آنها جعل باب کرد، ولی بعضی از روایات داریم که نمی شود آنها را تحت بابی آورد، به آنها می گویند: نوادر، بعضی از علمای کتابی دارند بنام: نوادر، و در آن کتاب روایاتی را آورده که تحت یک ضابطه نیست - آنه سنل - إبراهيم بن هاشم نمی تواند از امام صادق (ع) نقل روایت کند، حتما دوتا واسطه می خورد، عن ابن عمیر، یک واسطه هم بین ابن ابی عمیر و امام صادق (ع) است، وفات ابراهیم بن هاشم در دست نیست، اما وفات استادش که ابن ابی عمیر باشد در دست است، ابن ابی عمیر در سال: ۲۱۷، فوت کرده فلذا بین ابن ابی عمیر و امام صادق (ع) واسطه است، بنا براین، این روایت مرسل است -

ص: ۲۰۲

« مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ فِي نَوَادِرِهِ أَنَّهُ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ إِمَامٍ يُصَلِّي بِأَرْبَعٍ نَفَرٍ أَوْ بِخَمْسٍ فَيَسْبُحُ اثْنَانِ عَلَى أَنَّهُمْ صَلُّوا ثَلَاثًا وَيَسْبُحُ ثَلَاثَةً عَلَى أَنَّهُمْ صَلُّوا أَرْبَعًا يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ قَوْمُوا وَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْعُدُوا وَالْإِمَامُ مَائِلٌ مَعَ أَحَدِهِمَا أَوْ مُعْتَدِلٌ الْوَهْمُ فَمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ قَالَ لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ إِذَا حَفِظَ عَلَيْهِ مِنْ خَلْفِهِ سَهْوُهُ بِاتِّفَاقٍ « ١ » مِنْهُمْ وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ خَلَفَ الْإِمَامَ سَهْوٌ إِذَا لَمْ يَسَهُ الْإِمَامُ وَ لَا سَهْوٌ فِي سَهْوِهِ وَ لَيْسَ فِي الْمَغْرِبِ سَهْوٌ وَ لَا فِي الْفَجْرِ سَهْوٌ وَ لَا فِي الرَّكَعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ سَهْوٌ (وَ لَا سَهْوٌ فِي نَافِلِهِ). (١).

و هذه الروايه هي التي رواها الكليني في الكافي عن يونس عن رجل عن أبي عبد الله (ع) و على هذا فالروايه مرسله (٢).

٢: « مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَصَّالَةَ وَ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّهْوِ فِي النَّافِلَةِ فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ » (٣).

هر دو روایت مجمل است، یعنی برای ما مجمل است، اما در زمان امام صادق (ع) این روایت دارای یک قرائن حالیه ای بوده که این روایات دارای اجمال نبوده، مسلماً یک قرائن حالیه ای در مجلس بوده یا در مذاکره بوده که حضرت چنین فرموده.

ص: ٢٠٣

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٤٢، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ٢٤، ح ٨، ط آل البيت.

٢- الكافي، کلینی، ج ٣، ص ٢٥٨، برقم ٥.

٣- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٣٠، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ١٨، ح ١، ط آل البيت.

مرحوم کلینی وقتی این روایت را نقل می کند که: «لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ» یک روایتی هم مرسله نقل کرده، ثُمَّ قَالَ الْكَلْبِيُّ: «وَرُويَ أَنَّهُ إِذَا سَهَا فِي النَّافِلَةِ بَنَى عَلَى الْأَقْلِّ».

پس سه تا روایت شد، اولی و سومی مرسل بودند، اما وسطی مرسل نیست، اولی نوادر ابراهیم بن هاشم است، کلینی هم از یونس نقل کرده، روایت سوم هم مرسل است، فقط روایت وسط مسند است که می فرماید: «لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ».

پس سه تا عنوان داریم:

الف؛ «وَلَا سَهْوَ فِي نَافِلِهِ»

ب؛ «لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ»

ج؛ «بَنَى عَلَى الْأَقْلِّ»

مجموع روایات ما همین بود که بیان شد، نه اینکه در این زمینه روایات زیادی داشته باشیم. حال باید چه باید کرد و چگونه اجمال را از این روایات برداریم؟ چون این سه روایت مجمل هستند و باید ما کاری کنیم که غبار اجمال از صورت آنها برداشته شود، بنا براین باید بگوییم انسان باید احکام نمازها را در نظر بگیرد، مثلاً نماز ثنائی حکمش چیست، یعنی اگر کسی در نمازهای ثنائی شک کرد، حکمش چیست؟ حکمش بطلان است، یا اگر در ثلاثی شک کرد، حکمش چیست؟ حکمش بطلان است و اگر در رباعی شک کرد، حکمش چیست؟ باید بنا را بر اکثر بگذارد، اگر صلواتی داریم که ثنائی است، حکمش بطلان است، نمازهای فریضه ثنائی و ثلاثی حکمش بطلان است، نمازهای فریضه رباعی هم بنا بر اکثر است.

اقسام نوافل

حال باید آن ضوابط را روی نوافل هم پیاده کنیم، نوافل هم سه جور است، نافله های ثنائی، نافله دو رکعت فراوان است، نافله سه رکعتی، مانند نافله وتر، البته بنا بر اینکه وتر را متصل به شفع کنیم، غالباً آقایان شفع را می خوانند، بعداً وتر را می خوانند، ولی بعضی از روایات داریم که اینها با هم متصل اند و بینهما فصلی در کار نیست، مرحوم آیه الله سید مهدی روحانی یک کتاب مستقلی در این مورد دارد و در آنجا می گوید علمای ما در نماز شب دچار اشتباه شده اند و ایشان معتقد است که نماز وتر متصل به نماز شفع است، در هر حال نافله های داریم که دو رکعتی اند (مانند نافله های ظهر) نافله های داریم سه رکعتی می باشند (مانند وتر و شفع) بنا براینکه وتر متصل به شفع است، نوافلی داریم که رباعی اند، نافله های رباعی مانند صلوات اعرابی، عروه الوثقی صلوات اعرابی را دارد، صلوات جعفر طیار چهار رکعتی است با سیصد مرتبه سبحان الله، صلوات امیر المؤمنان چهار رکعتی است با دو سلام، پس مستحبات بر چند نوع هستند:

ص: ۲۰۴

الف؛ ثنائی، یعنی دو رکعتی (مانند نوافل ظهر).

ب؛ ثلاثی، یعنی سه رکعتی (مانند وتر) بنا براینکه وتر متصل به شفع است.

ج؛ رباعی، یعنی چهار رکعتی (مانند صلات اعرابی، صلات امیر المؤمنین (ع) و نماز جعفر طیار)

حال که این طلب فهمد شد، کم کم غبار اجمال و ابهام از روی این روایات (روایات قبلی) بر داشته می شود، فلذا می گوئیم: اگر انسان در نماز واجب دو رکعتی شک می کرد، نمازش باطل بود، ولی در نماز دو رکعتی نافله اگر انسان شک کند، نمازش باطل نیست «وَلَا سَهْوَ فِي نَافِلَةٍ».

اگر انسان در فریضه سه رکعتی (مانند نماز مغرب) شک کند، نمازش باطل است، ولی اگر در نماز های سه رکعتی نافله شک کند، نمازش باطل نیست.

اگر در فریضه چهار رکعتی شک می کرد، بنا بر اکثر می گذاشت، ولی در اینجا بنا بر اکثر نیست، این روایت نفی می کند احکام فریضه را، احکام فریضه گاهی بطلان است (کما فی الثنائیه و الثلاثیه) و گاهی هم بنا بر اکثر است، اینها را نفی می کند و می گوید اینها نیست، اما بقیه را چه کنیم؟ از این روایت استفاده نمی شود، این روایات فقط آن شدت عملی که در فرائض است، آن شدت عمل را از نماز های مستحبی رفع می کند.

معلوم می شود که «فرض الله» خیلی اهمیت دارد، اهمیتش این است که اگر شک کنی، نمازت باطل است، فرض النبی اهمیتش کمتر از آن است ولذا می گوید: «إذا شككت بين الأكثر والأقل، فابن على الأكثر». معلوم شد که نافله از همه پایین تر است، یعنی نه باطل می شود و نه بنا بر اکثر گذاشته می شود، در فرض الله باطل می شود، فرض النبی وصله و پینه می شود، اما نافله نه باطل می شود و نه وصله و پینه می شود، یعنی هیچکدامش نیست، ما از روایات این را می فهمیم، بقیه را چه کنیم؟ بعداً خواهیم گفت:

أقول: لولا القول بالتخيير بين الأصحاب لكان ما ذكره الكليني وغيره هو المتعين.

توضيح ذلك: أن أكثر النوافل ثنائي وبعضها ثلاثي كالوتر على القول بأنها ثلاث ركعات يجوز فيها الوصل، وربعي كما في صلاة الإعرابي، و صلاة جعفر الطيار أربع ركعات بثلاثمائة مره سبحان الله ... إلخ. و صلاة أمير المؤمنين عليه السلام فإنها أربع ركعات بتسليمتين (1).

أمّا الشك في الصلاة الثنائي و الثلاثي في الفرائض فحكمه البطلان، و أما الشك في الرباعي منها فحكمها البناء على الأكثر ثم الإتيان بصلاة الاحتياط و سجدتي السهو في بعض الصور.

این حکم فریضه است، امام (ع) می فرماید حکم فریضه، در نافله نیست، یعنی دوم و سومی باطل می شود و نه چهارمی وصله و پینه می خواهد.

فإذا قيل: «لا سهو في النافلة، أو ليس عليك شيء» يراد منه نفي الحكم الثابت في الفرائض في تلك الصلوات، بمعنى أن الشك في الثنائي و الثلاثي من النوافل لا يوجب البطلان كما أن الشك في الرباعي منها لا يوجب البناء على الأكثر و لا يوجب صلاة الاحتياط و لا سجدتي السهو.

تا اینجا روایات می گویند، چیزهایی که در فرائض بود، در نوافل نیست، بقیه را چه کنیم؟ بقیه روایت ندارد، فلذا در بقیه باید به قواعد مراجعه کنیم، قاعده هم عدم اتیان است، بنابراین، ما با قول اصحاب مخالف هستیم، اصحاب می گویند مخیر است بین اقل و اکثر، ولی ما وقتی به این روایات نگاه می کنیم، این روایت می گویند احکام فریضه در آنها نیست، اما کیفیت معالجه را بیان نمی کنند، جایی که دلیل اجتهادی نباشد، به قواعد مراجعه می کنند و اصل در اینجا این است که من نیاوردم، یعنی بنا را بر اقل می گذارد، روایتی که کلینی نقل کرد « وَ رُوِيَ أَنَّهُ إِذَا سَهَّأَ فِي النَّافِلَةِ بَنَى عَلَى الْأَقَلِّ » مطابق قاعده است.

ص: ۲۰۶



و نتیجه ذلك هو البناء على الأقل الذي أتى الأصحاب بكونه أفضل، و لولا اتفاق الأصحاب على جواز التخيير حتى عدّ في الأمالي من دين الإماميه، كان المستفاد مما روى نفى أحكام الفريضة عن النوافل.

احكام فريضة نيست، بقيه را حضرات نفرموده اند، بايد در بقيه (يعنى در كيفيت علاج) به اصول مراجعه كنيم.

فلو شكّ في الثنائيه من النوافل و الثلاثيه منها صحت صلاته و ليس عليه شيء من الحكم بالبطلان، و لو شكّ في الرباعيه ليس عليه شيء من البناء على الأكثر، فإذا كانت أحكام الشك في الفريضة مرفوعه رفعاً تشريعياً عن النوافل يتعين العمل بالأصل و هو عدم الإتيان بالركعه المشكوكه.

بنا براین، روایت می گویند احكام فريضة را ندارند، اما اینکه این بیمار را چگونه معالجه کنیم؟ از روایات چیزی استفاده نمی شود و برای علاج بقيه به استصحاب مراجعه کنیم، یعنی بنا را بر اقل بگذاریم نه بر اکثر یا تخيير.

### قاعده لا سهو فی النافله قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا سهو فی النافله

عرض کردیم که: (وَلَا سَهْوٌ فِي نَافِلَةٍ) (۱)، ما مسأله را با دو پایه حل کردیم، پایه اول این بود که حکم فريضة در نافله نيست، روایات هم بیش از این را نرساند، پس چه کند؟ باید در بقيه به اصول عملیه رجوع کنیم، به این معنی که استصحاب عدم اتيان می کنیم و بنا را بر اقل می گذاریم، بنا براین، نظر ما این نيست که: «لا سهو فی النافله» طرف مخیر است بين اقل و بين اکثر، بلکه متعین است که بنا را بر اقل بگذارد. البته اگر اجماعی در کار نباشد.

ص: ۲۰۷

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۲، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۲۴، ح ۸، ط آل البيت.

فروع قاعده

۱: فرع این است که آیا قاعده «لا سهو فی النافله» نافله عرضی را هم گیرد یا نه، نافله عرضی به آن نوافلی می گویند که بالذات واجب اند، اما صار نافله بالعرض، مانند صلات عیدین، صلات عیدین با صلات جمعه فرق نمی کند، کسانی که معتقد به وجوب صلات جمعه هستند، عیدین را هم واجب می دانند، ولی بعضی می گویند در زمان غیبت، صلات عیدین مستحب است، مسلماً استحبابش عرضی است، بنا براین، بالذات واجب است، استحبابش عرضی است، آیا «لا سهو فی النافله» عیدین را هم می گیرد که بالذات واجب اند اما بالعرض مستحب؟ نه خیر! یعنی «لا سهو فی النافله» نماز عیدین را نمی گیرد. چرا؟ چون «لا سهو فی النافله» ناظر به نوافلی است که بالذات نافله باشند نه بالعرض، یعنی چیزی که صار نافله بالعرض، مشمول روایات نيستند.

۲: فرع دوم، عکس فرع اول است، یعنی بالذات مستحب، و بالعرض واجب هستند، فرض کنید کسی نذر کرده که اگر در امتحان سطح چهار قبول شد، یکماه نماز شب بخواند، نماز شب بالذات مستحب است، اما صار واجباً بالعرض، آیا شامل این می شود یا نه؟

ما معتقدیم که شامل است. چرا؟ اصولاً اشتباه است که بگوییم بالذات مستحب، و بالعرض واجب است، اصلاً بالعرض هم واجب نیست. چرا؟ چون آنچه که واجب می باشد وفا به نذر است، یعنی «أوفوا بنذورکم» این واجب است، مصداق وفا به نذر خواندن نماز شب است، نماز شب متعلق وجوب نیست، متعلق «وجوب» وفا به نذر است، وفا به نذر مصدیقی دارد که یکی از مصدقیش نماز شب است، بنابراین، استحباب روی نماز شب رفته، وجوب هم رفته روی وفا به نذر، پس نماز شب نه بالذات واجب است و نه بالعرض. قطعاً قاعده «ولا سهو فی نافلة» شاملش می شود.

ص: ۲۰۸

خیال نشود که اگر بر چیزی عنوان عرضی منطبق شد، واجب می شود، این گونه نیست حتی اگر کسی نذر کرده باشد چنانچه در امتحان سطح چهار قبول شد، نماز شب بخواند، اگر این آدم در هنگام خواندن نماز شب، نیت وجوب بکند و بگوید نماز شب واجب می خوانم، عمل به نذر نکرده، بلکه باید بگوید: نماز شب مستحب می خوانم، یعنی نیت استحباب کند نه نیت وجوب.

نماز شب مستحب است، وفا به نذر واجب است، متتها در اینجا با همدیگر جمع شده اند، شیء بالذات مستحب است، وفا به نذر هم واجب می باشد، وفا به نذر بر این منطبق است فلذا باید هنگام خواندن نماز شب بگوید نماز شب مستحب می خوانم، والا اگر نیت وجوب کند، برائت ذمه حاصل نشده است.

بیان محقق نائینی

ولی مرحوم نائینی در تقریراتش در مبحث اجتماع امر و نهی یک بیانی دارد و می گوید وفا به نذر یک امری دارد، نماز شب هم امر دیگر دارد، نماز شب خصیصه اش تعبدی است، اما مستحب می باشد نه واجب، یعنی تعبدی مستحب است نه تعبدی واجب، وفا به « نذر » توصلی است ولی واجب، این دوتا هنگامی بر نماز شب منطبق شدند، با هم جمع می شوند و از آنها یک امر وجوبی تعبدی متولد می شود، از این طرف امر استحبابی نماز شب است، نقطه قوتش تعبدی بودن است، نقطه ضعفش استحباب است، وفا به نذر هم نقطه قوتش وجوب است، نقطه ضعفش هم توصلی بودن می باشد، هنگامی که اینها در صلوات لیل جمع شدند، يتولد منهما امر وجوبی تعبدی.

ص: ۲۰۹

ما به ایشان عرض می کنیم: جناب نائینی! چه دلیلی بر این توالد و تناسل دارید؟ این فرمایش شما به استحسان اقرب است، اینکه می گویند این دو تا با هم جمع می شوند، یکی تعبدیت را می ساند و دیگری وجوب را افاده می کند و از مجموع آنها، یک امر ثالثی متولد می شود که وجوب باشد، قهراً ایشان معتقدند در صلات لیلی که منذور است، شک نافله در آنجا نیست. چرا؟ چون از نافله بودن در آمد.

ما در جواب ایشان می گوئیم: جناب نائینی! این فرمایش شما یکنوع استحسان است، دلیلی بر این توالد و تناسل نیست، قهراً ایشان می خواهد بگوید صلات لیل می شود واجب، فلذا « لا سهو فی نافله » آن را نمی گیرد.

ولی ما گفتیم صلات لیل بر استحباب خودش باقی است و با دیگر نوافل هیچ فرقی ندارد و لذا اگر در آن شک کردی هیچ اشکالی ندارد، مانند سایر نوافل است.

۳: فرع سوم این است که آیا: « لا سهو فی النافله » مخصوص رکعات است، یعنی فقط رکعات را می گوید یا افعال را هم شامل است، مثلاً کسی در کوع و یا در تشهد شک می کند، اینها را هم می گیرد؟ روایت همه اش راجع به رکعات است و ارتباطی به افعال ندارد، بنا براین، در افعال همان ضابطه کلی حاکم است، ضابطه کلی کدام است؟ اگر شک در محل است بیاور، اگر از محل گذشته است و بعداً قابل قضاست، باید قضا کند و اگر از محل گذشت، اشکالی ندارد، بنابراین، تمام این روایات مال رکعات است، اما در افعال رجوع به قواعد می کنیم، قاعده می گوید شک در محل را بیاور، خارج از محل را بیاور.

دلیل بر اینکه: «لا سهو فی النافله» راجع به رکعات است، کلام اصحاب است، اصحاب گفته اند در اقل و اکثر هم می تواند بنا را بر اقل بگذارد و هم می تواند بر اکثر بگذارد، گروهی گفته اند اقل افضل است، تمام بحث ها در اطراف رکعات است.

بلی! مرحوم مدارک و جواهر نقل کرده اند که بعضی از علمای ما «لا سهو فی نافلة» را هم در کعات اجرا کرده اند و هم در افعال.

نعم حکى فى الجواهر عن الرياض و محتمل الذخيره و مجمع البرهان أنّهم لم يوجبوا التدارك ولو فى المحل ركناً كان أو غيره تمسكاً بعموم الصحيح، أعنى قوله: «سألته عن السهو فى النافلة؟ فقال: ليس عليك شىء»، و الخبر أعنى قوله: «لا سهو فى نافلة».

دلیل دوم: و اوليته من العدد، لكن دلالة الروایتین على الأفعال ضعيفه جداً جداً بعد كون مدار البحث بين الأصحاب هو الركعات، و أما الثالث فهو أشبه بالقياس.

دلیل دوم می گوید در جایی که در رکعات نباید اعنا کرد و باید بنا را بر اقل گذاشت یا مخیر هستید، به طریق اولی در افعال باید چنین باشد.

نقد دلیل اول

با کمی تامل روشن می شود که دلیل اول ضعیف است. چرا؟ زیرا روایات رکعات رامی گویند و ناظر به رکعات می باشند نه ناظر به افعال، یعنی اصلاً با افعال سر و کاری ندارند، ولذا علما در باره این روایت بحث می کنند که آیا اقل است یا اکثر، یا اقل و اکثر.

نقد دلیل دوم

ص: ۲۱۱

اما دلیل دوم، شبیه قیاس است، یعنی نمی توانیم بگوییم چون در رکعات « لا سهو» پس در افعال هم «لا سهو». چرا نمی توانیم این حرف را بزنیم؟ چون این خودش یکنوع قیاس است، زیرا اولیتش اولیت قطعی نیست، اولیت ظنی است. پس چه باید کرد؟ در افعال اگر محل باقی است، مثلاً سر از سجده بر داشته، شک دارد بر اینکه تشهد را خوانده یا نه؟ بنا شد که بر عدم بگذارد، یعنی ما نگفتیم که طرف مخیر است، این آدم ایستاده، شک دارد که آیا تشهد را خوانده یا نه؟ محل نگذشته است و باید بر گردد.

بلی! اگر بعد از رکوع باشد، محلش گذشته و باید بعد از نماز قضا کند.

«هذا كله إذا كان الشك في غير الركن» و اما خود رکن هم مادامی که یقین به عدم پیدا نکردیم، حکم افعال دیگر را دارد.

خلاصه اینکه من جمود بر نص کردم، چون بحث اصحاب ما، همه اش در اقل و اکثر است که آیا بنا را بر اقل بگذارد یا اکثر، همه بحث شان در رکعات است نه د افعال، یعنی ذهن «اصحاب ما» به افعال نرفته است.

پرسش

روی مبنای ما که افعال را نمی گیرد، اگر من نشسته ام و مشغول خواندن تشهد می باشم و در همین هنگام شک می کنم که دو سجده را بجا آوردم یا نه؟ بنا براینکه شک در محل است باید دو سجده را بجا بیاورد.

اما اگر من بعد از آنکه وارد رکن دیگر شدم، فهمیدم که دو سجده را بجا نیاوردم، قهراً نماز من باطل است.

ص: ۲۱۲

بنابراین، اگر در نافله بعداً یقین پیدا کند که رکن را نیاورده، نمازش باطل است.

فصارت الأقسام ثلاثاً، فعل غیر رکنی اگر در محل است، باید آن را بیاورد و اگر بعد الخروج عن المحل می باشد، حتماً قضا دارد، اما رکن مادامی که شاک است، اگر از محل گذشته و شاک است، هیچ! ولی اگر بعداً بفهمد که نیاورده بود، نمازش باطل است، نتیجه در اینجا ظاهر می شود و الا اگر بعد از محل شک کرد، اعتنا نمی کند، اما اگر یقین پیدا کرد که نیاورده، حتماً باید نماز را اعاده کند.

پس فرع سوم این بود که آیا افعال را می گیرد یا نه؟ گفتیم افعال را نمی گیرد، تمام بحث علمای ما در رکعات است، افعال تابع ضوابط خودش است، اگر شک در محل است، باید بیاوریم و اگر از محل گذشته، قضا می کنیم (اگر بفهمیم که ترک کردیم)، رکن هم اگر محلش باقی است، آن را می آوریم، اگر محلش باقی نیست، نماز باطل است و باید از سر بگیرد.

### حکم نسیان الأفعال فی النافله

۴: فرع چهارم، آیا تمام این احکام مال ساهی است، یا ناسی را هم می گیرد، آیا تمام این روایات مال شاک است یا ناسی را هم می گیرد؟

باید روایت را از سر بخوانیم تا مطلب معلوم شود:

« عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ فِي نَوَادِرِهِ أَنَّهُ سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ إِمَامٍ يُصَلِّي بِأَرْبَعِ نَفَرٍ أَوْ بِخَمْسٍ فَيَسْبُحُ اثْنَانِ عَلَى أَنَّهُمْ صَلَّوْا ثَلَاثًا وَ يُسَبِّحُ ثَلَاثَةً عَلَى أَنَّهُمْ صَلَّوْا أَرْبَعًا يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ قَوْمُوا وَيَقُولُ هَؤُلَاءِ اقْعُدُوا وَ الْإِمَامُ مَائِلٌ مَعَ أَحَدِهِمَا أَوْ مُعْتَدِلٌ الْوَهْمُ فَمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ قَالَ لَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ سَهْوٌ إِذَا حَفِظَ عَلَيْهِ مَنْ خَلَفَهُ سَهْوَهُ بِاتِّفَاقٍ مِنْهُمْ وَ لَيْسَ عَلَى مَنْ خَلَفَ الْإِمَامَ سَهْوٌ إِذَا لَمْ يَسْهُ الْإِمَامُ وَ لَا سَهْوٌ فِي سَهْوٍ وَ لَيْسَ فِي الْمَغْرِبِ سَهْوٌ وَ لَا فِي الْفَجْرِ سَهْوٌ وَ لَا فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ سَهْوٌ (وَ لَا سَهْوٌ فِي نَافِلِهِ)» . (۱)

ص: ۲۱۳

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۲، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۲۴، ح ۸، ط آل البيت.

قبلاً. عرض کردم که شک در این روایات به معنای شک است، به قرینه ما قبل و ما بعد، اصلاً این روایات ناسی را نمی گیرند، فقط شاکی را می گیرند.

تمام سهو ها شک را می گیرد نه ناسی را، و هکذا جمله اخیر که محل بحث ماست و می فرماید: « وَ لَا سِيَهُو فِي نَافِلِهِ » نمی توانیم آن را اعم بگیریم یعنی اعم از شک و نسیان، نسیان را نمی گیرد. بلکه مخصوص شاکی است. ناسی اگر نسیان کرد، اگر رکن نیست، قضا می کند و اگر رکن است، نمازش باطل می باشد.

ولی از بعضی روایات استفاده می شود که نسیان رکن در نافله مضر نیست، یعنی اگر انسان در نماز نافله رکن را فراموش کند اشکالی ندارد.

معتبره عبد الله حلبی

« عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ سَيَّهَا فِي رَكَعَتَيْنِ مِنَ النَّافِلَةِ فَلَمْ يَجْلِسْ بَيْنَهُمَا حَتَّى قَامَ فَرَكَعَ فِي الثَّلَاثَةِ أَيْنَ كَدَامَ نَمَازٍ مُسْتَحَبٍّ أَسْتَثْنَى بِهَا بَعْدَ رَكَعَتَيْنِ دَوْمٍ، بَآيِدِ رَكَعَتِ سَوْمٍ رَا بَخَوَانِدُ؟ نَمَازٍ وَتَرٍ وَشَفَعِ أَسْتَثْنَى، بِنَا بَرَايِنِكِه نَمَازٍ وَتَرٍ مُلْحَقٍ أَسْتَثْنَى بِه شَفَعِ، أَيْنَ رَوَايَتٍ أَزْ أُنْ رَوَايَاتِي أَسْتَثْنَى كِه مِي كَوِيد: وَتَرٍ، مُلْحَقٍ بِه شَفَعِ أَسْتَثْنَى، يَعْنِي بَيْنَهُمَا فَاصِلَه نَيْسَتْ - فَقَالَ يَدْعُ رَكَعَةً وَ يَجْلِسُ وَ يَتَشَهَّدُ وَ يُسَلِّمُ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ بَعْدُ » (۱)

این کدام نماز مستحب است که بعد از رکعت دوم، باید رکعت سوم را بخواند؟ نماز وتر و شفع است، بنا براینکه نماز وتر ملحق است به شفع، این روایت از آن روایاتی است که می گوید: وتر، ملحق به شفع است، یعنی بینهما فاصله نیست - «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ سَيَّهَا فِي رَكَعَتَيْنِ مِنَ النَّافِلَةِ فَلَمْ يَجْلِسْ بَيْنَهُمَا» (یعنی برای تشهد خواندن) «حَتَّى قَامَ فَرَكَعَ فِي الثَّلَاثَةِ» - برای رکعت سوم ایستاد، یکدفعه یادش آمد که تشهد شفع را نخوانده و باید می خواندم - «فَقَالَ يَدْعُ رَكَعَةً» حضرت می فرماید: «يَدْعُ رَكَعَةً» رکوع را رها می کند، رکعت در اینجا به معنای رکوع است، به رکعت هم که رکعت می گویند، به اعتبار رکوع است، این رکعت را رها می کند - «وَ يَجْلِسُ وَ يَتَشَهَّدُ وَ يُسَلِّمُ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ بَعْدُ»

ص: ۲۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۱۸، ح ۴، ط آل البیت.



حضرت فرمود بنشیند و تشهد را بخواند، سلام را بگوید، شفّعش تمام است و حال آنکه رکوع را اضافه کرده بود، این دلیل بر این است که در مستحبات اضافه رکن مبطل نیست، ولی این بستگی دارد که حدیث چنین معنا کنیم: «يَدْعُ رُكْعَهُ وَ يَجْلِسُ وَ يَتَشَهَّدُ وَ يُسَلِّمُ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ - یعنی نماز وتر را بخواند، بعید نیست که مراد این باشد- ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ بَعْدُ» همان نماز قبلی را بخواند.

این روایت دلیل بر این است که زیادی رکن در نافله مبطل است، بستگی دارد که: «ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ بَعْدُ» چطور معنا کنیم، «ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ» یعنی وتر را، در این صورت حق با شماست، اما اگر بگوییم مراد از: «ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ بَعْدُ» این نماز باشد که این نماز را استیناف می کند، در این صورت نمی توانیم بگوییم که حق با شماست.

پرسش

اگر نماز این آدم باطل بود، چرا حضرت فرمود بنشیند و تشهد بخواند؟

پاسخ

احتراماً للصلاه، یعنی حضرت می خواهد احترام نماز را حفظ کند و نمی خواهد این آدم یکباره صورت نمازی را بهم بزند.

بنابراین، این روایت را دلیل آورده اند که اگر کسی در نافله زیادی رکن کرد، زیادی رکن مبطل نماز نیست، البته این بستگی دارد که جمله ی: «ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ بَعْدُ» را چطور معنا کنیم؟ آیا مراد از: «ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ الصَّلَاةَ بَعْدُ» یعنی نماز بعدی را، این بعید است، چون بعدی را نمی گویند:

«يَسْتَأْنِفُ» بلکه می گویند: ثُمَّ يَصَلِّي، اینکه می فرماید: «ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ» یعنی همان اولی را، خراب کرده، اگر خراب کرده چرا بار بر دوش ما می گذارد؟ بخاطر اینکه احترام نماز را حفظ کند.

ص: ۲۱۵

«عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُصَلِّي الرُّكْعَتَيْنِ مِنَ الْوَتْرِ ثُمَّ يَقُومُ فَيَنْسِي التَّشَهُدَ حَتَّى يَرْكَعَ فَيَذْكُرُ وَهُوَ رَاكِعٌ قَالِ يَجْلِسُ مِنْ رُكُوعِهِ وَيَتَشَهَّدُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَتِمُّ قَالَ قُلْتُ أَلَيْسَ قُلْتُ فِي الْفَرِيضَةِ إِذَا ذَكَرَهُ بَعِيدًا مَا رَكَعَ مَضَى ثُمَّ سَجَدَ سَجَدَتِي السَّهْوِ بَعْدَ مَا يَنْصَرِفُ يَتَشَهَّدُ فِيهِمَا قَالَ لَيْسَ النَّافِلَةُ مِثْلَ الْفَرِيضَةِ» .

مراد از وتر، شفع است، گاهی به سه تا می گویند: وتر، از اینکه می گوید: «ثُمَّ يَقُومُ فَيَتِمُّ» یعنی آن وتر را هم به شفع وصل می کند، اگر نماز این آدم باطل بود، نباید بفرماید: «ثُمَّ يَقُومُ فَيَتِمُّ» بلکه باید بگوید: «ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي صَلَاةَ أُخْرَى» معلوم می شود که آن نمازش صحیح است و این روایت دلیل بر این است که وتر، جزء شفع است و باید آنها را پشت سر هم بیاوریم.

بنابراین، این روایت بر دو مطلب دلالت دارد:

الف؛ وتر ضمیمه می شود به شفع، فلذا بینهما فاصله نیست، حضرت فرمود: «فَيَتِمُّ».

ب؛ زیادی رکن در نافله مضر نیست.

البته این روایت، روایت واحده است، فلذا بعید است که ما با این روایت واحده فتوا بدهیم.

ولی خلاف قاعده است، که در اثنا رکن را زیاد کردیم و نماز ما هم صحیح است، این روایت از دو نظر مشهور نیست:

اولاً؛ می خواهد بگوید وتر، جزء شفع است.

ثانیاً؛ دلیل بر این است که اضافه رکن در نافله مبطل نیست، این جهتش هم مفتابه نیست.

## سقوط سجده السهو فی الشک فی النافله

اگر کسی در فریضه شک کرد، قضا می کند با سجده سهو، ولی در نافلة سجده سهو نیست، مثلاً اگر کسی در نماز نافلة، تشهد را سهو کرد، قضا بکند، اما سجده سهو نیست، در حالی که در فریضه اگر شک بکند و بعداً یادش بیاید، هم باید قضا کند و هم سجده سهو.

چرا؟ دو بار مسأله خواندید؟

می فرماید احکام بر دو قسم است:

الف؛ قسمی مال خود سهو است.

ب؛ قسم دیگر مال ترک شیء است.

امام فرمود: « لا سهو فی نافلة»، یعنی اثر سهو در نافلة نیست، اثر سهو کدام است؟ سجده سهو، اما آوردن تشهد، اثر سهو نیست، بلکه اثر ترک ما یجب است.

بنابراین، فرق است بین واجب و نافلة، در واجب اگر کسی تشهد را ترک کرد، یعنی یادش آمد که تشهد را ترک کرده، هم قضا دارد و هم دو سجده سهو.

ولی در نافلة قضا دارد، اما سجده سهو ندارد. چرا؟ چون العقوبه علی قسمین:

۱- عقوبه للسهو. ۲- عقوبه للترک.

آنچه را روایت نفی کرد، عقوبت سهو بود، یعنی « لا سهو فی نافلة»، آن عقوبتی که در فریضه است برای سهو، آن عقوبت در نافلة نیست، عقوبت فریضه در سهو چه بود؟ سجده بود، اما قضا کردن، عقوبت سهو نبود، بلکه عقوبت ترک واجب بود.

### قاعده لا شک بعد خروج الوقت قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا شک بعد خروج الوقت

بحث ما در قاعده هشتم از قواعد فقهیه مربوط به عبادات می باشد، اگر انسان بعد از تمام شدن وقت، شک کند که آیا فلان عمل را انجام دادم یا انجام ندادم، چون شک بعد از خروج وقت است فلذا چنین شکی اعتبار نداد و نباید به آن اعتنا کرد، به این معنا که بنا را بر انجام دادن می گذارد و می گوید انشاء الله انجام داده و این قاعده اختصاص به نماز ندارد، بلکه عمومیت دارد، یعنی هر عملی که وقتش گذشته باشد و اگر انسان در انجام آن شک کند، شکش اعتبار ندارد، مثلاً اگر در حج شک

کند که آیا فلان عمل را انجام دادم یا نه؟ اگر وقتش گذشته باشد بگویند انجام داده ام، پس در عرفه شرکت کردم یا نه یا سعی را انجام دادم یا نه؟ بنا براینکه وقتش موقت باشد، اگر بعد خروج الوقت شک کند، شکش اعتبار ندارد.

ص: ۲۱۷

آیا قاعده شک بعد خروج الوقت، قاعده مستقله است یا از توابع قاعده تجاوز می باشد؟

سخن در این است که قاعده شک بعد خروج الوقت، قاعده مستقلاً است یا از توابع قاعده تجاوز می باشد؟

دیدگاه شیخ انصاری

ظاهراً مرحوم شیخ انصاری شک بعد خروج الوقت را از شعب قاعده تجاوز گرفته است، من یادم می آید که در رسائل یا در جای دیگر هنگامی که در باره قاعده تجاوز بحث می کند، یکی از ادله را روایاتی می آورد که شک بعد از خروج وقت است، پس معلوم می شود که از شیخ انصاری شک بعد از خروج وقت از شعب قاعده تجاوز است.

نظریه آیه الله بروجردی

ولی مرحوم آیه الله بروجردی در مجلس درس خود اظهار می کردند که سه قاعده داریم:

الف؛ قاعده تجاوز داریم

ب؛ قاعده فراغ داریم

ج؛ قاعده شک بعد از خروج وقت

ایشان می فرمود قاعده تجاوز مربوط به جایی است که در وجود شیء شک کنیم، مثلاً شک می کند که حمد را خواندم یا نخواندم، سوره را خواندم یا نخواندم، شک در وجود باشد و آنهم در اثنای نماز، قاعده فراغ راجع به شک در صحت است، آیا عملی را که انجام داده ام، صحیح انجام داده ام صحیح است یا صحیح نیست.

بنابراین، ملاک قاعده تجاوز شک در وجود الشیء بعد التجاوز عن محله است، قاعده فراغ شک در صحت است، یعنی عمل را آورده، ولی نمی داند که صحیح آورده یا نه؟

ص: ۲۱۸

قاعده ديگر قاعده مستقلي است بنام شك بعد خروج الوقت، ما فعلا در اين مسأله وارد نمي شويم كه: هل هي من شعب قاعده التجاوز، يا اينكه خودش قاعده مستقل مي باشد، فقط خواستيم كه اين مقدار را تذكر بدهيم و بگويم شيخ انصاري از شعب قاعده تجاوز مي گيرد، مرحوم آيه الله بروجردي آن را يك قاعده مستقل شمرده است و فرموده شك در وجود قاعده تجاوز است، شك در صحت قاعده فراغ است، شك بعد خروج الوقت همين قاعده است. مهم اين است كه آيا اين قاعده مورد اتفاق است يا نه؟ بله! اين قاعده مورد اتفاق است، يعني در هر كجا كه مسأله به اينجا برسد كه شك بعد خروج الوقت باشد، همه علما مي گویند بايد اعتنا نکند.

نعم، قال: الطباطبائي: إذا شك في أصل فعلها- نماز خواندم يا نخواندم- بني على العدم- استصحاب عدم مي كند- إلا إذا كانت مؤقتة و خرج وقتها (1)

البته مسأله مورد اتفاق است، ولي در عين حال ما نمونه هايي از كلمات علما را هم در اينجا آورديم تا اتفاقي بودن مسأله بهتر براي آقايمان روشن بشود.

عبارت آيه الله حائري

و قال شيخ مشايخنا العلامة الحائري في الفصل الذي عقده لبيان أحكام الشكوك: من شك في أنه صلى أو لا فانقضى الوقت، لا يعتنى به وبينى على وجود المشكوك، وإن كان الوقت باقياً وجب الاتيان به و هذا لا إشكال فيه للأخبار الخاصه و العمومات الدالّة على أنّ الشك في وجود الشيء بعد انقضاء محله، ليس بشيء.

ص: ۲۱۹

---

۱- عروه الوثقى، سيد محمد كاظم يزید، ج ۳، ص ۳۱۷، الفصل ۵۶، في الشكوك التي لا- اعتبار لها، المسأله ۱۲، من كتاب الصلاه.

ما فقط دو نمونه را آوردیم، ولی عمده ادله مسأله است که باید روی آنها بحث شود.

ادله مسأله

و علی کل تقدیر فلندرس روایات الباب.

الروایه الأولى:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَّكَتَ فِي وَقْتِ فَرِيضِهِ أَنْتَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنْتَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا - چهار رکعت به غروب مانده، شک می کند که آیا نماز عصر را خوانده یا نخوانده، باید فوراً بخواند - وَإِنْ شَكَّكَتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفُوتِ وَقَدْ دَخَلَ حَائِلٌ - یعنی آفتاب غروب کرده و شب داخل شده، مراد از حائل همین است، در اینجا اگر یقین دارد که نخوانده، باید قضا کند و اگر شک کند که خوانده یا نخوانده اعاده لازم نیست - فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكِّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ فَإِنْ اسْتَيْقَنْتَ - اگر یقین کرد که نماز عصر را نخوانده - فَعَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي أَيِّ حَالِهِ كُنْتَ (۱)

و الحدیث يتضمن بیان ثلاثة فروع:

أ. متى شككت في وقت فريضه أنك لم تصل.

ب. متى شككت في وقت فوتها أنك لم تصل.

ج. إن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل.

أما الفرع الأول فهو واضح، - دو ساعت به غروب مانده، باید بخواند. چرا؟ اصاله العدم جاری می شود، یعنی اصل این است که آن را نیاورده - و أما الثاني فلا - يخلو من إجمال و لعل المراد أنه شك في الوقت المختص مثلاً بالعصر - وقت فوت را معنا کردیم و گفتیم وقت فوت این است که به اندازه چهار رکعت به غروب مانده باشد - فی أنه أتى بها أو لا -؟ فيجب عليه إتيانها.

ص: ۲۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۸۳، من أبواب المواقیف، ب ۶۰، ح ۱، ط آل البیت.

دلیل بر اینکه مراد از وقت فوت این است که چهار رکعت به غروب مانده باشد، فرع سوم است، فرع سوم در جایی است که وقت تمام شده و شب داخل شده است

و الشاهد علی ذلك قوله فی الصورة الثالثة: « وَ إِنْ شَكَّكَتْ بَعِيدَ مَا حَرَاجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ » فهذه قرینه علی أنّ المراد من الفقرة الثانية - که وقت فوت است - هو الشك فی وقت الفوت - یعنی فقط به اندازه چهار رکعت به غروب مانده - الذي لو لم يصل فيه لفات.

اما فرع سوم معلوم است، یعنی بعد از خروج وقت فهمیدم که نماز عصر را نخوانده یا ظهر را نخوانده، یقین چاره پذیر نیست باید حتماً قضایش را بخواند.

و أما الفرع الثالث فدلاله الحديث عليه واضحه، بل يمكن أن يقال: إن الفقرة الثالثة غير مختصه بالصلاه، و المیز قوله: «وَقَدْ دَخَلَ حَائِلٌ» فلو شك في الصوم أو في أعمال الحج بعد فوت وقتها بنی علی الاتیان.

الروایه الثانيه:

۲: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ حَرِيزِ بْنِ عَمِيْدٍ اللّٰهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا جَاءَ يَتَقِيْنَ بَعِيْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ وَ مَضَى عَلَى الْيَقِيْنَ وَ يَقْضِي الْحَائِلَ وَ الشَّكَّ جَمِيْعًا فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعِيْدَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَتِيْقَنَّ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدْعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا بَيَقِيْنَ (۱)

ص: ۲۲۱

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۸۳، من أبواب المواقيت، ب ۶۰، ح ۲، ط آل البيت.

کلمه «حائل» یعنی وقت، گاهی به وقت اجزاء می گویند: حائل، گاهی به وقت فضیلت می گویند: حائل.

حائل وقت اجزاء، غروب است، غروب که شد، وقت اجزاء هم می گذرد، گاهی حائل به وقت فضیلت می گویند، نماز ظهر وقت فضیلتش این است که به اندازه چهار انگشت یا به مقدار یک قدم بگذرد، یک قدم یا به اندازه چهار انگشت که از زوال گذشت، می گویند حائل آمد، یعنی وقت فضیلت رفت، وقت اجزاء وارد شد، بنا براین، کلمه «حائل» دو اصطلاح دارد، گاهی حائل فی وقت الفضیله و گاهی حائل فی وقت الإجزاء، ولی ما غالباً کلمه حائل را به وقت اجزاء به کار می بریم، یعنی به وقت فضیلت حائل نمی گوئیم. چرا؟ چون ما بین الصلاتین جمع می کنیم.

«إِذَا جَاءَ يَقِينٌ بَعْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ وَ مَضَى عَلَى الْيَقِينِ وَ يَفْضِي الْحَائِلَ وَ الشَّكَّ جَمِيعاً»

اگر بخواهیم این حدیث را معنا کنیم، باید طبق زمان امام باقر (ع) معنا کنیم، زمان امام باقر نماز جدا می کردند، کان الظل مثل الشاخص، شک کردم که ظهر را خواندم یا نه؟ هم باید ظهر را بخوانم و هم عصر را. ظهر را بخوانم، وقتش گذشته، عصر را بخوانم، در وقت است، ناچاریم که این عبارت بر طبق همان نظام موجود در عصر امام باقر معنا کنیم که صلوات به صورت جدا گانه خوانده می شدند.

إِذَا جَاءَ يَقِينٌ - یقین کردم که نماز نخوانده ام - بَعْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ - کلمه قضا در اینجا به معنای لغوی است، یعنی انجام می دهد، ممکن است نسبت به ظهر قضا باشد، اما نسبت به عصر قضا نیست، قضا به معنای انجام دادن است - وَ مَضَى عَلَى الْيَقِينِ وَ يَفْضِي الْحَائِلَ - عصر - وَ الشَّكَّ - ظهر - جَمِيعاً، فَإِنَّ الشَّكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ العَصْرَ قَضَاهَا - ظهر را قضا می کند، یعنی نسبت به ظهر قضاست، اما نسبت به عصر قضا نیست - وَإِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ العَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ - عصر را خواندم و هنوز غروب هم نشده، شک کردم که آیا ظهر را خواندم یا نخواندم؟ حضرت می فرماید: مَضَى، این بخشی از حدیث معرض عنه است، یعنی کسی به آن عمل نکرده. چرا؟ چون ما معتقدیم که وقت ظهر تا غروب باقی است، اگر نماز عصر را خواندیم و شک کردیم که ظهر را خواندیم یا نه؟ چون وقت باقی است باید ظهر را بخواند و لذا این بخشی از حدیث معرض عنه است - إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ - چرا؟ - لِأَنَّ العَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدْعُ الْحَائِلَ - حائل، عصر را ول کند و آن را محکم بگیرد - لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا يَتَّقِينِ»



ذیل حدیث معرض عنه است، اما صدر حدیث محل شاهد ماست. چرا ذیل حدیث معرض عنه است؟ چون مبنی علی فتوی العامه، زیرا عامه معتقدند هنگامی که سایه به مقدار شاخص شد، خرج وقت الظهر و دخل وقت العصر، ذیل حدیث روی آن مبناست، ولی مبنای ما بر خلاف مبنای آنهاست، زیرا ما معتقدیم که: إذا زالت الشمس دخل وقتان إلا أن هذه قبل هذه، پیش امامیه ظهر دو وقت دارد:

۱: وقت فضیلت تا شاخص بشود به اندازه خودش.

۲: وقت اجزاء، وقت اجزایش وقتی است که فقط به اندازه چهار رکعت به غروب مانده است، عصر نیز وقت اجزا دارد، وقت اجزایش بعد از خواندن نماز ظهر است، وقت فضیلتش بعد صیورره الظل مثله إلى الغروب می باشد.

لا يخفى أن الحديث مضطرب والذی يمكن أن يخرج عن الضطراب، التصرف في لفظين:

الف: أن مراده من (( الحائل )) هو وقت صلاه العصر مثلا حيث إن المسلمين كانوا ملتزمين بتفريق الصلوات، فإذا صار الظل مثله أو مثليه خرج وقت الظهر و دخل وقت العصر، و من المعلوم هو خروج وقت الفضيله لا وقت الإجزاء.

ب: أن المراد من قوله: (( يقضى هو )) هو المعنى اللغوي أعني الاتيان لا العمل خارج الوقت.

إذا وقفت على ذلك فنقول: أنه (ع) وضع ضابطه كليه بقوله: (( إذا جاء يقين بعدم اتیان الصلاه )) بعد حائل ( دخول وقت صلاه أخرى ) قضاء و مضى على اليقين و يقضى الحائل و الشك جميعاً.

هذه هي الضابطه اكلية، ثم فرّع عليها فرعين:

۱: (( فَإِنْ شَكَّ فِي الظَّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ العَصْرَ قَضَاهَا )) و هذا الفرع أمر لا ستره عليه و عليه الفتيا.

۲: «و إن دخله الشك بعد أن يصلي العصر فقد مضت إلا أن يستيقن لأن العصر حائل فيما بينه و بين الظهر فلا يدع الحائل بما كان من الشك إلا بيقين». و هذا الفرع ممّا عرض عنه الفقهاء.

### قاعده لا شك بعد خروج الوقت قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا شك بعد خروج الوقت

ما در این جلسه دو فرع را مطرح می کنیم، یعنی مرحوم سید هردو فرع را مطرح کرده و ما نیز به تبع از ایشان مطرح می کنیم:

۱: فرض کنید فقط یک رکعت به غروب مانده، کسی شك می کند که آیا نماز عصر را خوانده یا نخوانده؟ اگر به اندازه چهار رکعت به غروب مانده، شك کند، شك در وقت است، بحث در جایی است که چهار رکعت به غروب نمانده، فقط یک رکعت به غروب مانده، اگر کسی شك کند، این شك در وقت است که حتماً بیاورد یا شك بعد از خروج وقت است تا به آن اعتنا نکند؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید در عروه الوثقی می فرماید اقوی این است که بیاورد.

۲: فرع دوم این است که فقط به اندازه نصف رکعت به وقت باقی مانده، در این صورت اگر کسی شك کند که آیا نماز عصر را خوانده یا نخوانده، چه باید بکند؟ تمام بحث ما در اطراف همین دو فرع دور می زند.

ص: ۲۲۴

قبل از آنکه ما ادله طرفین را بخوانیم، سه روایت می خوانم که در باره وقت اضطراری است، یکی راجع به نماز عصر است که اگر کسی یک رکعت از نماز عصر را در وقت درک کرد، فقد أدرك الوقت، یکی هم مربوط است به نماز فجر است یعنی نماز صبح، دیگری مطلق است، یعنی نه مقید به نماز عصر است و نه مقید به نماز فجر و صبح.

روایت عمّار بن موسی

۱: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَيِّدِنَاهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَدِيٍّ عَنِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَيْدِقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ اللَّهِ عَنِ أَبِي عَدِيٍّ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى رَكَعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلَيْتَمَّ وَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ» (۱)

روایت دوم راجع به نماز عصر است که مرحوم شهید آن را در کتاب ذکرى نقل کرده است.

۲: «قَالَ وَ عَنْهُ ع مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ يَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ» (۲)

۳: « مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرِ قَالَ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: « مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ » (۳)

ص: ۲۲۵

- 
- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۱۷، من أبواب المواقیت، ب ۳۰، ح ۱، ۲ و ۳، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۱۸، من أبواب المواقیت، ب ۳۰، ح ۵، ط آل البيت.
  - ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۴، ص ۲۱۸، من أبواب المواقیت، ب ۳۰، ح ۴، ط آل البيت.

مرحوم محقق روایت سوم را در کتاب معتبر نقل کرده است و من برای اولین بار از مرحوم بروجردی شنیدم که این روایت در کتاب معتبر آمده و شهید هم آن را از معتبر نقل کرده است، البته ایشان می فرمود روایت کلمه ی «جمیعاً» دارد، این سه روایت به قول اصولی ها جنبه حکومت دارد، روایات قبلی می گفت باید تمام نماز در وقت باشد، این روایات حاکم بر آنهاست، حاکم گاهی توسعه می دهد و گاهی تضییق می کند، غالباً اشتباه می کنند و خیال می کنند که حاکم کارش تضییق است و حال اینکه چنین نیست، بلکه گاهی کارش تضییق است و گاهی توسعه، ما در اصول گفتیم حاکم بر چهار قسم است، گاهی موضوع را توسعه می دهد و گاهی موضوع را تضییق می کند، گاهی محمول را تضییق می کند و گاهی محمول را توسعه می دهد.

به بیان دیگر گاهی تصرف در موضوع است و گاهی تصرف در محمول، و کلاهما علی قسمین: گاهی توسعه می دهد و گاهی تضییق می کند.

مثال

اما جایی که حاکم است و موضوع را توسعه می دهد، قرآن می فرماید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ » (۱).

ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که به نماز می ایستید، صورت و دستها را تا آرنج بشویید!

شرط طهارت مائیه است، ولی روایت داریم که می فرماید: «التراب أحد الطهورین» (۲). توسعه در موضوع می دهد (ما هو شرط فی الصلاه أحد الأمرین، الطهاره المائیه و الطهاره الترابیه) یا «الطواف فی البیت صلاه» معنایش این است همان گونه که نماز وضو می خواهد، طواف هم وضو می خواهد.

ص: ۲۲۶

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

۲- شرح فروع کافی، ملا صالح مازندرانی، ج ۱، ص ۴۹۰.

در ما نحن فيه هم روایات می گویند صلات باید بین الحدین باشد، یعنی بین ظهر و بین مغرب باشد، ولی این روایات توسعه دادند و گفتند حتی اگر یک رکعت از وقت را هم درک کنید، گویا همه وقت را درک کردید. روایت اول در فجر است، روایت دوم در عصر بود، روایت سوم اطلاق دارد و می گوید: « مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ »

اشکال استاد سبحانی بر روایت سوم

ولی من در روایت سوم یک اشکالی دارم و آن اینکه احتمال می رود که این روایت ناظر به نماز جمعه، و یا ناظر به صلات جماعت باشد فلذا هیچ گونه ارتباطی به بحث ما ندارد.

حال که این مطلب فهیده شد بر اینکه روایات حاکم داریم که وقت را توسعه داده است، یک رکعت جانشین تمام وقت است، پس اگر یک رکعت به غروب مانده، شک کردم که خوانده ام یا نخوانده ام، آیا بر من واجب است یا واجب نیست؟

اقوال مسأله

در اینجا دو قول است:

۱؛ قول این است که واجب است. چرا؟ به جهت اینکه شرع مقدس یک رکعت را « نَزَلَ اِدْرَاكُ رَكْعَةٍ مِنْهُ اِدْرَاكُ اَرْبَعِ رَكَعَاتٍ »، انسان از نظر تنزیل می تواند چهار رکعت را درک کند، البته نه حقیقه، بلکه تنزیلاً و ادعاءً، شرع مقدس تو را چنین کرده که تو اگر یک رکعت را درک کردی، پس تنزیلاً و ادعاءً چهار رکعت را درک کردی، پس نماز را بخوان. چرا؟ چون این آدم مثل کسی است که چهار رکعت به غروب مانده، شک کند که آیا من نماز خوانده ام یا نه، بر او لازم است که بخواند، همان گونه که بر او لازم است که بخواند، بر این آدم هم لازم است که بخواند. شرع مقدس نَزَلَ مِنْ اِدْرَاكِ رَكْعَةٍ مِنْهُ اِدْرَاكُ اَرْبَعِ رَكَعَاتٍ. «منزل علیه» اگر شک کند، چه می کند؟ می آورد، فهكذا المنزل. این دلیل قول اول بود.

ص: ۲۲۷

۲؛ قول دوم می گوید لازم نیست که بیاورد. چرا؟ چون روایات سه گانه کسی را می گویند که یقین داشته باشد که نخوانده فلذا باید بخواند و این خارج از فرض ماست. چرا؟ چون فرض ما شك است، یعنی طرف شك دارد که خوانده یا نخوانده، حال ما کدام قول را بگیریم؟

قول اول می گوید: «أنت تدرک أربع رکعات تنزیلاً» اگر واقعاً چهار رکعت را درک کرده بودی، چه می کردی؟ می خواندی، حالا که تنزیلاً و ادعاءً چهار رکعت را درک می کنی، باز همان اثر را بار می کنی، اثر کدام است؟ اثر این است که نماز را بخوان.

قول دوم می گوید: این روایاتی که می گوید: «من أدرك ركعه، أدرك أربعاً» منزل و منزلت علیه ذات الیقین است نه شاک، شما که یقین ندارید، بلکه شك دارید، ما کدام قول را بگیریم؟

اگر ما در این مسأله مردد شدیم، مسأله بعدی حکمش روشن است، مسأله بعدی جایی است که نصف رکعت را درک کرده، جایی که درک یک رکعت برای ما مفید نباشد، درک نصف رکعت به طریق اولی مفید نخواهد بود.

بیان استاد سبحانی

ممکن است ما قول اول انتخاب نماییم و اشکال طرف را هم رفع کنیم، قول اول این بود که بیاورد، اشکال طرف چه بود؟ اشکال این بود که روایات ناظر به جایی است که نیاورده باشد و شما شاک هستید، ما از این اشکال جواب می دهیم، یعنی با استصحاب جواب می دهیم و می گوئیم سابقاً نماز عصر را نخوانده بودم، حالا هم نخواندم، در واقع این اصل، اصل محرز است، یعنی يجعل الشاک منزله المتیقن، شاک منزله المتیقن است، من دیگر شاک نیستم، بلکه متیقن هستم. چرا؟ لا تنقض الیقین بالشک. پس ما قول اول را ترجیح دادیم.

ص: ۲۲۸

إن قلت: ممكن است کسی اشکال کند و بگوید استدلال شما با روایات است و حال آنکه شما سراغ استصحاب رفتید و گفتید من سابقاً نخوانده بودم، پس حالا هم نخواندم و این خلف فرض است.

قلت: البرهان مرکب من صغری و کبری، صغری را از استصحاب گرفتیم، من سابقاً نخوانده بودم، حالا هم نخوانده ام، کبری را از روایات گرفتیم: من لم یصل فی آخر الوقت و بقی رکعه واحده فلیصل، بنابراین، استدلال ما مرکب است از صغری و کبری، صغری را از استصحاب گرفتیم، کبری را از روایات.

أما الفرع الأول: أي إذا شك (لا قطع) فی اتیان صلاه العصر و قد بقی من الوقت رکعه، فهل یجب علیه الاتیان؟ و قد عرفت أنّ السید قوی لزوم الاتیان و المسأله مبنیه علی أن قوله: «من أدرك رکعه...» هل یشمل الشاک فی الاتیان إذا شک بقی من الوقت رکعه، أو لا؟ فیه و جهان:

الأول: خروجه عن مصب الروایه لأنّ موردها من أدرك رکعه من الوقت و لم یصل، و المفروض من أدرك رکعه من الوقت و شک فی الاتیان. پس مورد از روایات خارج است.

الثانی: أنه یکفی فی صدق الشک فی الصلاه مع بقاء وقتها کون الوقت صالحاً لوقوع العمل فیه شرعاً و هذا المقدار محقق بعد تنزیل هذا الوقت منزله الوقت الأصلي لمن لم یأت بالصلاه.

شرع مقدس فرمود یک رکعت، جانشین چهار رکعت است، پس من فعلاً تنزیلاً و ادعاءً (نه حقیقه) می توانم چهار رکعت را درک کنم.

و أما ما ربما أن يقال من أن قوله عليه السلام: «من أدرك ركعه من الوقت» مختص بمن لم يأت بها، لا من شك فيها، فمدفوع بأن استصحاب عدم الاتيان أصل تنزيلي يثبت أن المورد ممن لم يأت بالصلاه فيشملة ما دل على الشاك في الوقت الصالح للصلاه يأت بها.

و بعبارة أخرى: إيجاب الإتيان مترتب على أن الموضوع مركب من أمرين:

١. عدم الإتيان بالفريضة.

٢. كون الوقت صالحاً للإتيان .

و كلا الجزئين محرزان، أما الأول فبالاستصحاب و أما الثاني فبقاعده «من أدرك».

هذا ما يمكن أن يوجه به كلا الفرعين، و يظهر من المعلقين على العروه أنهم وافقوا السيد اليزدي في وجوب الاتيان إلا بعضهم حيث جعله أحوط.

دیدگاه استاد سبحانی

من معتقدم که در این مسأله نباید از این راه وارد بشویم، بلکه از راه دیگر وارد بشویم، آقایان روی این اصل بحث می کنند، آیا آدمی که یک رکعت را درک کند، به منزله کسی است که چهار رکعت را درک کرده، روی این بحث می کنند؟ قول اول می گوید این آدم مثل کسی است که چهار رکعت را درک کرد فلذا باید بخواند.

قول دوم می گوید روایات مال قاطع است و حال آنکه بحث شما راجع به شاک است، ما از این اشکال جواب دادیم و گفتیم این شاک به منزله قاطع است. چرا؟ لأن الإستصحاب أصل محرز.

ولی من راه دیگری را انتخاب کرده ام و آن این است که اگر کسی روایت زراره را بخواند: «مَيِّتِي اسْتَيْقَنَتْ أَوْ شَكَّكَتْ فِي وَقْتِ فَرِيضَةِ أَنْكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنْكَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا .... فَعَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَهَا» (١)

ص: ٢٣٠

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٤، ص ٢٨٣، من أبواب المواقيت، ب ٦٠، ح ١، ط آل البيت.



من معتقدم که این دو مسأله ما، مبنی بر این روایت است، این راه، راه خوبی نیست که آیا آدمی که یک رکعت را درک کرده به منزله این است که چهار رکعت را درک کرده، پس این آدم چهار رکعت را درک کرده، پس بلند شود و بیاورد، آن وقت کسی اشکال کند و بگوید این روایات مربوط است به آدم یقین دار و شاک، این راه به جای نمی رسد هر چند ما با استصحاب قول اول را تایید کردیم.

من معتقدم که مسأله بر این روایت مبنی است، روایت این است: «مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَّكَتَ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنْكَ لَمْ تُصَلِّهَا». وقت فریضه، وقت اختیاری یا وقت اضطراری؟ اگر بگوییم مراد از این وقت، وقت اختیاری است، اینجا وقت اختیاری نیست، اما اگر بگوییم مراد از وقت، اعم از وقت اختیاری و اضطراری است، یک رکعت وقت اضطراری است. مسأله مبنی بر این روایت است، آیا مراد حضرت که می فرماید: «مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَّكَتَ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنْكَ لَمْ تُصَلِّهَا» وقت اختیاری را می گوید؟ اگر وقت اختیاری را بگوید، الآن وقت اختیاری نیست، یا اعم از وقت اختیاری و اضطراری را می گوید؟ مسأله اینجاست، فلذا خود شما استنباط کنید که آیا نظر حضرت در این روایت وقت اختیاری است یا اعم از اختیاری و اضطراری می باشد؟

بعید نیست که بگوییم اعم است. چرا؟ حکم حکومت، چون روایات ما وقت را توسعه داد، وقت فریضه را توسعه داد و گفت اعم از اینکه وقت، وقت چهار رکعت باشد یا یک رکعت، اگر بگوییم روایات سه گانه ما، وقت را توسعه داد، (یعنی وقت فریضه را) آن موقع باید بگوییم حتما بیاورد، اما اگر بگوییم توسعه نداده، پس وقتی یک رکعت به غروب باقی مانده آوردن لازم نیست مگر اینکه کسی بگوید مستحب است.

و الظاهر أنّ المسأله مبيته على أمر آخر، و هو أنّ قول أبي جعفر عليه السلام: «متى شككت في وقت فريضه أنك لم تصلها... صليتها» هل هو ناظر إلى الوقت الاختياري أو أعم منه و من الاضطراري؟ فلو قلنا بالأول فلا دليل على وجوب الاتيان، ولو قلنا بالثاني فيجب. و ظاهر الروايات هو الوقت الاختياري لا التنزيلي فعلى من يريد ايجاب الاتيان فعليه أن ينفقح موضوع ما دل على أنّ الشاك في الوقت يجب عليه الاتيان، لا التركيز على من أدرك ركعه من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر .

مسأله مبني بر تنزيل نيست، بلکه مبني بر اين روايت است که هل المتبادر الوقت الاختياري أو الأعم؟ بعيد نيست که بگويم اعم است. چرا؟ چون اين روايات وقت را وقت را توسعه داد، و لو خود روايت اضطراري را نمی گیرد، اما با توجه با اين روايات اضطراري هم می گیرد.

أما الفرع الثاني: و مما ذكرنا يظهر حكم الفرع الثاني، و هو ما إذا بقي من الوقت أقل من ركعه، فالحكم فيه واضح.

ثمّ إنّه لو قلنا بأن لسان: «من أدرك» لسان التوسعه و أنّ مدرک وقت ركعه كالمدرک لعامه الوقت، فيختص بمن أدرك ركعه دون الفرع الثاني المفروض فيه أنّ الوقت صالح لبعض أجزاء الركعه لا تمامها؟ و لذلك قوى السيد الطباطبائي عدم الاتيان فيه.

خلاصه مسأله مبني بر تنزيل نيست، بلکه مسأله مبني بر اين روايت است که هل المتبادر الوقت الاختياري أو الأعم؟ بعيد نيست که بگويم اعم است. چرا؟ چون اين روايات وقت را توسعه داد، هر چند خود روايت اضطراري را نمی گیرد، اما با توجه با اين روايات اضطراري را می گیرد.

هر چند ما گفتیم اقوی عدم اتیان است، ولی ظاهراً یک رکعت به غروب مانده بعید نیست که بگوییم روایات وقت فریضه را توسعه داده، این سه روایت نسبت به روایت زراره جنبه حکومت داشته باشد و عرض کردیم که حکومت بالتضییق است و گاهی بالتوسعه.

## قاعده لا شک بعد خروج الوقت قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا شک بعد خروج الوقت

بحث در این بود که کسی یک رکعت به غروب مانده شک دارد که آیا نماز عصر را خوانده یا نخوانده؟

فرع دوم این بود که نصف رکعت به غروب باقی مانده، شک می کند که آیا نماز عصر را خوانده یا نخوانده؟ آیا آن را انجام بدهد یا نه؟

آقایان گفته اند شرع مقدس درک یک رکعت را به منزله درک چهار رکعت نهاده، بنا براین، آدم شاک هر چند یک رکعت مانده، اما از نظر شرع چهار رکعت باقی مانده فلذا باید آن را انجام دهد.

بیان استاد سبحانی

ولی ما می گوئیم این مقدار کافی نیست. چرا؟ شرع مقدس آمده یک رکعت را جای چهار رکعت نهاده، اما نسبت به متقین نه نسبت به آدم شاک، یعنی آدمی که یقین دارد نماز نخوانده، شرع مقدس فرموده وقت یک رکعت جای وقت چهار رکعت کافی است، آدم متیقن را گفته و حال آنکه بحث ما در شاک است. بنابراین، باید دوتا تنزیل احراز شود، یک رکعت رکعت جای چهار رکعت، این مسلم است، شاک هم در یک رکعت مثل آدم متیقن است، ولی این دومی ثابت نیست.

ص: ۲۳۳

خلاصه ما هم قبول داریم که پیغمبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام، وقت یک رکعت را جای چهار رکعت نهاده اند، اما در باره متیقن، کسی که نخوانده، می گوید یک رکعت، جای چهار رکعت، بحث ما در باره متیقن نیست، بحث ما در باره شاک است آیا شاک در اینکه خوانده ام یا نخوانده ام و یک رکعت به غروب مانده آیا این هم نزل منزله المتیقین؟ بر این دلیل نداریم، بنابراین، فشار آقایان یک جاست، فشار ما جای دیگر است، آقایان گفته اند یک رکعت، جای چهار رکعت، دومی را ثابت کن، شاک در یک رکعت هم به منزله متیقن است، این ثابت نیست، بنابراین، فرع اول که ثابت نشد، فرع دوم به طریق اولی ثابت نیست، فرع دوم این بود که نیم رکعت به غروب باقی مانده، جایی که ما در یک رکعت نگفتیم، در نیم رکعت به طریق اولی نمی گوئیم، تا اینجا فرع دیروز را تکمیل کردیم.

فرع سوم

إذا بقي إلى الغروب في الحضر مقدار خمس ركعات و في السفر مقدار ثلاث ركعات، أو إلى نصف الليل مقدار خمس ركعات في الحضر، و اربع ركعات في السفر، این فرع چون قبلاً روشن نوشته شده، در اینجا روشن نکردیم، فرع این است که اگر یک آدمی یقین داشته باشد، پنج رکعت به غروب مانده، یقین دارد که دو نماز را نخوانده، باید هر دو را بخواند یا آدمی که پنج رکعت به نصف شب مانده، یقین دارد که نماز را نخوانده، یعنی مغرب و عشا را نخوانده، بحث ما در شاک است، شاک چطور؟

ص: ۲۳۴

مرحوم سید می فرماید شاک هم مثل متیقن است، آدمی که در حضر است، پنج رکعت به غروب مانده، شک دارد که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده یا نه؟ باید هر دو را بخواند (وجبتا) یا در نماز مغرب و عشا، پنج رکعت به نصف شب مانده، شک دارد که آیا خوانده یا نخوانده، وجبتا، یعنی باید هر دو را بخواند، این در حضر است، اما در سفر سه رکعت به غروب مانده یا در شب، چهار رکعت به نصف شب مانده، باز آقایان می گویند: وجبتا، من ندیدم که کسی در عروه حاشیه بر این مطلب بزند، شاک هم مثل متیقن است، آدم متیقن همان گونه که باید ظهرین را بخواند، عشائین را بخواند، شاک هم باید ظهرین را بخواند و عشائین را هم باید بخواند، چه در سفر و چه در حضر.

فشار آقایان در این است که می گویند شرع مقدس درک یک رکعت را جای چهار رکعت نهاده است، ما می گوییم این کافی نیست، یک رکعت را جای چهار رکعت گذاشته، نسبت به متیقن، گفته اگر یقین داری، یک رکعت جانشین چهار رکعت است، بحث ما در شاک است، آیا شاک را هم جای متیقن نهاده است یا نه؟ بنا بر این، باید دو تا تنزیل ثابت بشود، نزل یک رکعت جای چهار رکعت، روی سر، نزل الشاک فهذه المرحلة، منزله المتیقین، این ثابت نیست، ولذا باید احوط بگوییم، آقایان نمی گویند احوط، بلکه مثل عروه به صراحت گفته اند، اما علی الظاهر باید احوط بگوییم. چرا؟ چون لم یثبت أنّ الشارع نزل الشاک در یک رکعت مانده بمنزله المتیقین

الفرع الثالث: إذا بقي إلى الغروب في الحضر مقدار خمس ركعات، وفي السفر مقدار ثلاث ركعات، أو إلى نصف الليل و أربع في السفر و قال السيد وجبتا (١). ولم يعلق أحد على المتن.

و وجه ذلك أنهم ركزوا على أن حديث: «من أدرك» بصدد توسعه الوقت أو توسعه الشرط، فعلى هذا فيكون الشاك فيه شاكاً في الوقت يشمله ما دل على أن من شك في الوقت يجب عليه الاتيان فيه.

و لكنك قد عرفت أن مبنى المسألة هو التدقيق فيما دل على أن الشاك في الوقت يأتي به، هل هو ناظر إلى الوقت الاختياري أو يشمل حتى الوقت الاضطراري.

تعبير ما در اين عبارت کمی فرق کرد، اگر انسان در وقت اختياری شك کند، حتماً بايد بياورد، متقين هم بايد بياورد، ولی بحث ما در جایی است که يك ركعت به غروب مانده و اين آدم شاك است نه متيقن.

مسألة سه صورت پیدا کرد:

الف؛ آدمی شاك است و هشت ركعت هم به غروب مانده، بايد اين آدم بياورد، شاك در وقت اختياری.

ب؛ پنج ركعت مانده آدم متيقن.

ج؛ پنج ركعت مانده، اين آدم شاك است.

فإن قلت: إن ما دل على أن من أدرك ركعه من الوقت فقد وسع الوقت في لسان عامه الأدله حتى الشاك في الوقت، فيعمه ما دل على أن الشاك في الوقت سيأتي بالمشكوك.

قلت: لو فرضنا أنه نزل الوقت الإضطراري منزله الوقت الاختياري لكنه غير كاف إذ يبقى الكلام في أنه هل نزل الشاك في الوقت الاضطراري منزله الشاك في الوقت الاختياري أو لا؟ فما لم يثبت التنزيل الثاني لا يحكم عليه بشيء.

ص: ٢٣٦

---

١- العروه الوثقى، سيد كاظم يزدي، ج ٢، ص ٢٩٠، الفصل الرابع في احكام الأوقات، المسألة ١٥.

خلاصه روایاتی که می گویند پنج رکعت به منزله هشت رکعت است، صورت کلامش با متیقن است و حال آنکه بحث ما در متیقن نیست بلکه در شاک است.

#### فرع چهارم

فرع رابع در باره این است که شخص یقین دارد که یکی از دو نماز ظهر و عصر از او فوت شده، یعنی یا نماز ظهر را نخوانده یا نماز عصر را، چه باید بکند؟ وقت هم مشترک است.

چهار رکعت به غروب مانده، فهمید که یکی از دو نماز او فوت شده، در هر دو یک نماز چهار رکعتی می خواند، به نیت ما فی الذمه، خواه شکش در وقت مشترک باشد یا در وقت مخصوص، چهار رکعت به غروب مانده، خدایا یکی از دو نماز از من فوت شده، در اینجا یک چهار رکعتی ما فی الذمه می خواند.

#### اشکال

اشکال این است که چطور می شود این آدم یقین دارد که یکی از دو نماز فوت شده، یقین دارد که یکی صحیح است و یکی باطل. خب! اگر آن یکی ظهر باشد که آورده که هیچ، اگر آن را که آورده عصر باشد، آن باطل است، چطور می گویند یقین دارد که یک نماز از او فوت شده، یکی صحیح است و یکی از او فوت شده، این تصویر ندارد، چرا؟ چون آن نمازی که فوت شده اگر عصر است، خوب است، اما اگر آن نمازی که فوت شده ظهر باشد، عصرش باطل است، بنابراین، این آدم یقین ندارد که یک نماز صحیح خوانده و یکی را نخوانده، علی فرض درست است در صورتی که فوتش شده عصر باشد، اگر نماز فوت شده ظهر باشد، این آدم یقین ندارد که یکی از آنها صحیح است.

جوابش این است که تقدم ظهر بر عصر شرط علمی و ذکرى است، اگر يك آدمى نماز عصر را بخواند به نیت عصر، بعداً بفهمد که ظهر را نخوانده، يجعله ظهراً، در متن عروه است، بنابراین، آقایان خیال کرده اند که تقدم ظهر بر عصر، شرط مطلق است و حال آنکه این گونه نیست بلکه شرط ذکرى و علمى است فلذا اگر كسى اشتهاً عصر را بخواند و سپس متوجه شود که ظهر را نخوانده، هذا العصر يجعله ظهراً. بنابراین؛ اگر این يك نماز چهار ركعت بخواند كافی است.

ولى من عرض مى كنم که نماز عصر را بخواند. چرا؟ چون آن نمازى را که خوانده اگر ظهر است، پس باید عصر را بخواند و اگر نمازى را که خوانده عصر باشد، قرار شد که يجعله ظهراً، پس باید عصر را بخواند، مرحوم سيد مى گوید يك نماز ما فى الذمه بخواند، حتى مى تواند يك نماز عصر بخواند. چرا؟ زیرا نمازى را که خوانده اگر ظهر است، چه بهتر، اگر عصر هم باشد، يجعله ظهراً.

همچنين اگر در وقت اختصاصى باشد، فرض كنيد که پنج ركعت به غروب مانده، يقين دارد که نماز چهار ركعتى خوانده، ولى يکى را نخوانده، اينجا هم مى گویند ما فى الذمه بخواند، بعداً مى گوید مى تواند نیت عصر هم بکند، ظاهراً دومى درست است. چرا؟ چون آن را که خوانده اگر ظهر است، این عصر است و اگر هم عصر بوده، يجعله ظهراً، این را به نیت عصر مى خواند. تم الكلام فى هذه القاعده، أى الشك فى اتيان الصلاه بعد خروج الوقت.



باید توجه داشت که ما دو قاعده داریم، یکی قاعده تجاوز و دیگری قاعده فراغ، کما اینکه مرحوم آقای خوئی اصرار بر تعدد قاعده دارد، یا یک قاعده داریم بنام قاعده تجاوز، کما اینکه مرحوم امام اصرار بر همین مطلب داشت، ما این را فعلاً بحث نمی‌کنیم، اول باید روایات را بخوانیم، بعداً ببینیم که دو قاعده است یا یک قاعده، تا روایات را نخواندیم، نمی‌توانیم تصمیم بگیریم، روایات فراوان است، ولی من آنها را گلچین کردم، عجیب این است که بسیاری از روایات شك در رکوع است بعد ما سجد، حضرت امام (ره) می‌فرمود این شك خیلی قلیل است، یک آدمی باشد سجد و شك در رکوع کند، مرحوم آقای منتظری گفت: آقا این گونه نیست، چون من خیلی شك می‌کنم، امام فرمود: بلی، شما شك می‌کنید، ولی روایات ما غالباً در همین زمینه است که: «شك في السجود بعد ما ركع» خیلی نزدیک است آدم متعارف در فاصله بین رکوع و سجد شك در رکوع نمی‌کند.

#### روایات

۱: « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَشُكُّ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ امْضِ » (۱) شك بعد از محل است.

۲: « وَ عَنْهُ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَشُكُّ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا فَقَالَ قَدْ رَكَعْتَ امْضِ » (۲) .

ص: ۲۳۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۷، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۷، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۲، ط آل البيت.

این دو روایت، در حقیقت یک روایت اند. چطور؟ چون راوی و امام هر دو یکی است، یعنی در هر دو راوی حماد است، امام هم ابی عبد الله ع می باشد.

### قاعده لا شک بعد التجاوز قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا شک بعد التجاوز

بحث ما در باره قاعده تجاوز است، ما در این زمینه چند روایت را خواندیم، یک روایت دیگر باقی مانده که باید بخوانیم و سپس وارد بحث بشویم

«عَنْ أَبِي يَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَدِيٍّ اللَّهُ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَدِيٍّ اللَّهُ ع رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرْكَعَ أَمْ لَمْ يَرْكَعَ قَالَ قَدْ رَكَعَ» (۱)

مرحوم امام از کلمه «قَدْ رَكَعَ» استفاده می کرد که قاعده تجاوز اصل محرز است چون می گوید: «قَدْ رَكَعَ» خبر می دهد واقعیت، همان گونه که می دانید اصول ما بر دو قسم است، یک اصل محرز داریم و یک اصل تبعدی داریم، اصل تبعدی وظیفه است، اما اصل محرز یکنوع خبر از واقع می دهد، یکنوع طریقت به واقع دارد، مرحوم صاحب وسائل عین این حدیث را در باب سجود هم نقل کرده، ولی یک حدیث، منتها گاهی آن را در باب رکوع نقل می کند و گاهی در باب سجود، امام هم یکی است و مروی عنه هم یکی می باشد، حتی روایتی که در اثنای سند واقع شده اند، آنها هم یکی هستند، البته ما همه این نکات را از مرحوم آیه الله بروجردی استفاده کردیم، که ایشان غالباً روایات متعدد را روایت واحده می کرد، مانند همین روایت، وقتی انسان به باب رکوع مراجعه می کند، یک روایت در باب سجود یک روایت، در حالی که هر دو روایت است، راوی هم یکی است حتی برخی از اسنادی که در وسط قرار گرفته اند باز هم یکی است.

ص: ۲۴۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۸، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۶، ط آل البيت.

«عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي يَانِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَدِيٍّ اللَّهُ ع أَسَيْتُمْ قَائِمًا فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَاْمُضِ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ» (۱).

«أَسَيْتُمْ قَائِمًا» دارم قیامم را تمام می کنم، کمی خمیده ام و دارم راست می شویم، در همین حالت شک می کنم بر اینکه آیا رکوع کردم یا نکردم؟ «فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَاْمُضِ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ».

اینها روایات قاعده تجاوز است، البته ممکن است آقایان به من اعتراض کنند که روایت بیش از اینهاست، روایات بیشتر مربوط به قاعده فراغ است که در دو جلسه آینده خواهیم خواند، فعلاً روایات قاعده تجاوز را می خوانیم که در اثنای صلوات است و

الا روایات بیش از این است که در قاعده فراغ است که خواهیم خواند.

دیدگاه آیه الله بروجردی در باره قاعده تجاوز

مرحوم آیه الله بروجردی که کتاب صلوات را تدریس می کردند در صلوات در قاعده تجاوز دوتا نظر داشتند:

اولاً، نظر ایشان این بود که قاعده تجاوز در شك در وجود جاری می شود نه در شك در صحت، مثلاً گاهی انسان شك می کند که رکوع کرده یا نکرده، این شك در وجود است، ولی گاهی شك می کند رکوع صحیح کرده یا نه؟ یک موقع نمی داند که حمد را خوانده یا نخوانده، این شك در وجود است، یک موقع می داند که حمد را خواند، منتها نمی داند که صحیح خوانده یا نه؟ این شك در صحت است.

ص: ۲۴۱

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۷، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۳، ط آل البيت.

ایشان معتقد بود که قاعده تجاوز که این روایات است، مال شك در وجود است، اما اگر در صحت چیزی شك کردی، قاعده تجاوز جاری نیست، این یک ادعا بود که ایشان داشتند.

ثانیاً، ادعای دیگر ایشان این بود که قاعده تجاوز مختص است به صلات، در غیر صلات جاری نیست، البته روایاتی که الآن می خوانیم حق با ایشان است، چون غالب روایات همه اش راجع به شك در وجود بود و در نماز هم بود، عرض کردیم بیشترین روایات در باره شك در رکوع بود، یعنی رکوع کردم یا نکردم، شك در صحت نیست و همه اش مربوط به صلات است.

مرحوم آقا (بروجردی) می فرمود، قاعده تجاوز مال شك در وجود است، تمام روایات شك در رکوع بود که آیا رکوع کردم یا نکردم، و همه اش هم مربوط به نماز است.

ما ذكره من الخصيصة يؤيده ما ذكرناه من أنّ الروايات فمورد الجميع هو الشك في الاتيان بالجزء كالركوع والسجود، لا الشك في الصّحه بعد التسليم بالوجود كما أنّ مورد الجميع هو الصلاة.

و علی ما ذکره لو شك في الصلاة في صحه الجزء بعد مضى المحل - شك در صحت، بعد مضى المحل، مثلاً در رکوع است شك می کند که مد و الضالین را داده یا نه - و أن القراءة كانت صحيحه أو لا، فالروایات غیر شامله له. و هکذا لو شك في غیر الصلاة، مانند حج، مثلاً سعی را انجام داده، نمی داند سعیش صحیح است یا نه، آیا هفت بار سعی کرده یا شش بار؟ حتی اگر شك در وجود هم بکنی، جاری نیست. چرا؟ چون این قاعده مختص به کتاب صلات است - لو شك في غیر الصلاة كالحج و غیره، قاعده تجاوز جاری نیست.

لکن از نظر ما هر دو ادعای ایشان (بروجردی) قابل خدشه است، هم ادعای اول ایشان قابل خدشه است و هم ادعای دوم ایشان قابل خدشه می باشد. چطور؟ من الآن روایات اولی را می خوانم که روایت زراره است، همه اش در باره شک در وجود است، اما تعلیلی که در آخرش آمده، مربوط به شک در صحت است، همه مثال ها راجع به شک در وجود است، ولی در آخر که تعلیل دارد، راجع به شک در صحت است

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَقَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ - این از قبیل شک در وجود است - قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَقَدْ كَبَّرَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وَقَدْ قَرَأَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَقَدْ رَكَعَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الرَّكُوعِ وَقَدْ سَجَدَ قَالَ يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ - ما تا اینجا مرحوم بروجردی موافق هستیم - ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ - یعنی از شیء موجود خارج شده، مرحوم بروجردی می فرمود: إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ، أَي مِنْ مَحَلِّهِ، وَلِي فَرْمَايشَ إِيشَانِ خِلَافِ ظَاهِرِ اسْتِ، بَلَكِهْ اَيْنَ كُونِهْ اسْتِ، إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ موجود - ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ» (۱).

ص: ۲۴۳

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۷، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۳، ح ۱، ط آل البيت.

تعلیلی که در این روایت آورده شده مربوط به شک در صحت است نه در شک در وجود. إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ بَايَدَ أَنْ شَيْءٌ يَأْتِيكَ مِنْ ذَلِكَ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ بَايَدَ أَنْ يَأْتِيكَ مِنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ، اما اگر خانه نباشد، بیرون آمدن از خانه معنا ندارد « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ (موجود) ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ فَشَكُّكَ » نمی تواند مربوط به شک در وجود باشد، باید مربوط به شک در صحت باشد.

بنابراین، ما در این مثال ها با حضرت بروجردی موافق هستیم، تعلیل چون دارد و می گوید: « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ بَايَدَ أَنْ يَأْتِيكَ مِنْ ذَلِكَ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ بَايَدَ أَنْ يَأْتِيكَ مِنْ ذَلِكَ بِشَيْءٍ » موجود باشد و انسان از آن شیء موجود بیرون بیاید و تجاوز کند فلذا این نمی تواند مربوط به شک در وجود باشد باید مربوط به شک در صحت باشد.

و ذلك إن الأمثلة المذكورة و إن كانت من مصاديق الشك في الوجود، لكن الضابطه التي وردت بعد تلك الأمثلة تشمل الشك في الصحة، بل هي ظاهره فيه، لأن قوله: « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ » ظاهر في تسليم وجود الشيء و تعلق الشك في صحته.

بعبارة أخرى: إنَّ التجاوز عن الشيء يلزم وجوده ولو تعلق الشك فلا محاله يتعلق بوصفه.

فإن قلت: إنَّ معنى قوله: « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ »، أي خرجت من محله و تجاوزت عنه و هذا لا يلزم وجود الشيء، بل يلزم الشك في نفس الشيء.».

قلت: ما ذكرته من من المعنى مخالف للظاهر، فإنَّ الظاهر الخروج عن نفس الشيء لا الخروج عن محله.

و يؤيده ما ذكرنا من ظهور الروايه في الخروج عن نفس الشيء لا عن محله، الروايه التاليه:

«وَيَسْتَنَادُهُ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ (قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ) إِنَّ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَإِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ فَلْيَمْضِ كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ - ضمير جاوزه به شيء بر می گردد، شيء هست و این آدم از آن عبور کرده- وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ» (۱)

فإن الأمثله و إن كانت من قبيل الشك في الوجود، لكن الضابطه إما أعم أو ظاهره في التجاوز عن نفس الشيء، لا عن محله.

بنابراین، نظر مرحوم بروجردی نسبت به مثال ها خیلی خوب است، اما نسبت به تعلیل نظر ایشان ضعیف است، چون ظاهر است که شيء موجود است و از شيء موجود عبور کرده، بعداً شک می کند که صحیح است یا صحیح نیست، هم در روایت اولی و هم در روایت دوم.

«إضف إلى ذلك» اولویت را، جایی که در اصل وجودش شک کنیم، می گوئید: یمضی، جایی که اصل وجودش مسلم است و شک در صحتش است، آنجا به طریق اولی یمضی است، در اولی اصلاً احتمال عدمش است، ولی در دومی یقین به وجودش است، شک در صحتش می باشد، جایی که شما در شک در وجود قاعده تجاوز جاری می کنید، در شک در صحت به طریق اولی شک در صحت جاری می شود ولذا نظر آقا (بروجردی) برای ما پذیرفته نیست، قاعده تجاوز هم در شک در صحت و هم در شک در وجود جاری است.

ص: ۲۴۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۸، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۴، ط آل البيت.

نظر دوم ایشان این بود که می فرمود مربوط است به صلات است و اگر در غیر صلات شک کردیم، قاعده تجاوز جاری نیست مثلاً اگر کسی در حج شک کند، در وضو شک کرد، قاعده تجاوز جاری نیست، این نظر هم با بعضی از روایات تطبیق نمی کند.

#### مناقشه الدعوی الثانیه

اختار السید البروجردی اختصاص قاعده التجاوز بالشک فی أجزاء الصلاه وجوداً فقط لا غیرها، ولکن روایه زراره المذکورہ آنفاً لا تساعد علی ذلك حیث جاء فیہ: «رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَقَدْ كَثُرَ» قال: يمضی. اذان و اقامه نماز نیست، و حال حضرت می فرماید يمضی. بلی، بقیه همه اش در باره نماز است. فَإِنَّ الْأَذَانَ وَالْإِقَامَةَ لَيْسَا مِنَ الصَّلَاةِ بَلْ هُمَا مِنْ مَقْدَمَاتِهَا.

از جمله «الذی» به بعد، می خواهد مطلب جدیدی را بیان کند، قبلاً اولویت را بیان کردیم و گفتیم اگر در شک در وجود قاعده تجاوز جاری است در شک در صحت به طریق اولی قاعده تجاوز جاری می باشد.

#### کلام آیه الله حجت

مطلب جدید این است که مرحوم استاد دیگر ما آقای حجت می فرمود غالباً تعلیل هایی که در روایات آمده، تعلیل ها جنبه ارتکازی دارد، نوع تعلیل هایی که در روایات ما هست، جنبه ارتکازی دارد نه جنبه تعبدی، یعنی در ارتکاز عقلا این تعلیل است، بنابراین، این تعلیل هایی که در این موارد آمده و می گوید اگر از شیء گذشتی، رها کن، يمضی، این تعلیل ها تعلیل های عقلائی و ارتکازی است، شرع مقدس ارتکاز ما را گرفته و برای ما سخن می گوید، آیا بینک و بین الله عقلای عالم در این مسائل بین شک در وجود و شک در صحت فرق می گذارند؟



مرحوم آیه الله سید محمد تقی خوانساری (صاحب نماز باران) می فرمود قاعده تجاوز همان چیزی است که در عرف مردم می گویند: بر گذشته ها صلوات، مرحوم حجت می فرمود این قواعد، قواعد ارتکازی است، تعبد نیست، یعنی معنا ندارد که حضرت تعلیل بیاورد تعبد را، معلول هم بشود تعبد و علت هم بشود تعبد. معلوم می شود که این علت ها جنبه ارتکازی دارد که طرف را راضی کند، زراره را راضی می کند، می خواهد او را راضی کند، این تعلیل ها چون جنبه ارتکازی دارد، در ارتکاز عقلاً لا فرق بین الشک فی الوجود و بین الشک فی الصحه.

این غیر از مطلب قبلی شد، چون مطلب قبلی جنبه اولویت داشت، اینجا از ارتکاز استفاده می کنیم.

و الذی یقوی شمول الروایات لغير الصلاه أنّ القاعدة لیست قاعده تعبدیه بل مقتبسه ممّا علیہ العقلاء فإنّهم لا یعتنون بشکوکهم فی الشیء بعد التجاوز عنه، لأنّ الاعتناء به مع کثره الافعال یورث العسر و الحرج، فالتفریق بین الصلاه و غیرها ( مع أنّ الضابطه أمراً عقلاً) بعید جداً خصوصاً بالنظر إلى بعض التعالیل اوارده فی الروایات من الأذکریه حین العمل کما سیأتی فی قاعده الشک بعد الفراغ، و هو لا ینجسم مع التفریق بین الشک فی وجود الشیء و الشک فی صحته، فی الشک فی الصلاه و الشک فی غیر الصلاه. در ارتکاز عقلاً بین شک در وجود و بین شک در صحت فرقی نیست.

معضله

ما یک معضله داریم که شیخ در رسائل این معضله را یاد آور شده، دیگران هم یاد آور شده اند و این اینکه:

ص: ۲۴۷

اتفق العلماء أنّ قاعده التجاوز لا- يجرى فى الشك فى أثناء الوضوء، اگر کسی در اثنای وضو شک کرد، قاعده تجاوز جاری نمی شود، مثلاً- دست چپ خودش را می شوید، شک می کند که آیا دست راست شسته ام یا نه؟ قاعده تجاوز جاری نمی شود، اگر کسی در اثنای وضو شک کرد، باید بر گردد، کأنه وضو یک بافته و تافته جداگانه است، اگر کسی در نماز شک در قرائت کند بعد از آنکه وارد رکوع شده، می گویند یمضی، شک در رکوع می کند و قد ورد فى السجود، می گویند یمضی، اما اگر کسی در اثنای وضو شک کند، بطل، باید از اول وضو بگیرد و بر گردد، در عین حالی که این مسأله اجماعی است، یک روایت داریم که ظاهرش این است که قاعده تجاوز حتی در اثنای وضو هم جاری می شود.

### قاعده لا شک بعد التجاوز قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا شک بعد التجاوز

آخرین بحثی که در باره قاعده تجاوز وجود دارد، اختلافی است که بین مشهور و بین یکدانه روایت است، مشهور علما می گویند قاعده تجاوز در باب صلوات در اثنای عمل جاری می شود، اما در وضو جاری نمی شود و حتی بعضی ها غسل و تیمم را هم به وضو ملحق کرده اند، یعنی قائلند بر اینکه قاعده تجاوز در اثنای وضو جاری نمی شود، مثلاً اگر کسی دست خود را می شوید، چنانچه شک کند که صورت را شسته یا نه؟ باید بر گردد و دو مرتبه صورت را بشوید.

ص: ۲۴۸

بنابراین، اتفاق علما بر این است که قاعده تجاوز در اثنای عمل جاری می شود مگر در طهارات ثلاث (وضو، تیمم و غسل) یعنی در این سه مورد روایت صریح داریم که جاری نمی شود.

روایت زراره

«مَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ وَ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا كُنْتَ قَاعِدًا عَلَى وَضُوءِكَ فَلَمْ تَدْرِ أَعْسَلْتَ ذِرَاعَيْكَ أَمْ لَمْ تَفَاعِدْ عَلَيْهِمَا وَعَلَى جَمِيعِ مَا شَكَّكَ فِيهِ أَنَّكَ لَمْ تَغْسِلْهُ وَ تَمَسَّحَهُ مِمَّا سَمَى اللَّهُ مَا دُمْتَ فِي حَالِ الْوُضُوءِ فَإِذَا قُمْتَ عَنِ الْوُضُوءِ وَ فَرَعْتَ مِنْهُ وَ قَدْ صَرَّتَ فِي حَالِ أُخْرَى فِي الصَّلَاةِ أَوْ فِي غَيْرِهَا فَشَكَّكَتَ فِي بَعْضِ مَا سَمَى اللَّهُ مِمَّا أُوجِبَ اللَّهُ عَلَيْكَ فِيهِ وَضُوءَهُ لَا شَيْءَ عَلَيْكَ فِيهِ فَإِنْ شَكَّكَتَ فِي مَسْحِ رَأْسِكَ فَأَصَبْتَ فِي لِحْيَتِكَ بَلَلًا فَمَسَحَ بِهَا عَلَيْهِ وَعَلَى ظَهْرِكَ فَإِنْ لَمْ تُصَبْ بَلَلًا فَلَا تَنْقُضِ الْوُضُوءَ بِالشَّكِّ وَ امْضِ فِي صِلَاتِكَ وَ إِنْ تَيَقَّنْتَ أَنَّكَ لَمْ تَتِمَّ وَضُوءَكَ فَاعِدْ عَلَى مَا تَرَكْتَ يَقِينًا حَتَّى تَأْتِيَ عَلَى الْوُضُوءِ» (۱).

بنابراین، مادامی که در اثناء عمل هستی، اگر شک کردی باید بر گردی، اما هنگامی که از اثنای فارغ شدی و پا را مسح کردی و سپس شک کردی حق بر گشت را نداری، روایت صریح است از ابی جعفر، کأنه شرع مقدس وضو را یک عمل فرض

کرده و ما خیال می کنیم که اعمال کثیره است.

ص: ۲۴۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۶۹، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۱، ط آل البیت.

البته ما می‌گوییم: إنّ الوضوء غسلتان عندنا، و مسحان و الكتاب معنا، ما خیال می‌کنیم کثیره است از این روایات استفاده می‌شود که مجموع وضو یک عمل است و لذا اگر در اثنای وضو شک کنی، این شک در محل است، اگر در صورت شک کنی در حالی که سر را مسح می‌کنی، تو خیال می‌کنی که شک بعد از محل است و حال آنکه در واقع همین خودش هم شک در محل است. چرا؟ لآنکه سبحانه جعل الوضوء عملاً واحداً یک عمل است نه بیشتر، بنابراین، اگر در اثنای آن شک کردی، باید برگردی. بلی، اگر بعد عمل شک کردی، حق برگشت نداری. پس مسأله مسلم است هم از نظر فتوا مسلم است و هم از نظر روایت ابی جعفر، در مقابل اینها یک موثقه ابن ابی یعفور داریم که ظاهرش این است که اگر در اثنا شک کردی، باید برگردی، چه کنیم این روایت دوم را، با اینکه روایت اول صریح است بر اینکه قابل بازگشت نیست، إنّ الوضوء عمل واحد، وضو عمل واحد است، ما خیال می‌کنیم کثیر است ولی روایت ابن ابی یعفور بر خلاف آن دلالت دارد، پس چگونه جمع کنیم بین این دو تا؟

بما ذکرنا يظهر لك ما رواه عن بن أبي يعفور عن أبي عبد الله ع قال: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا شَكَّكَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِلَّا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجُزْهُ» (۱). این معنایش این است که اگر در صورت شک کردی در حالی که پا را مسح می‌کنی، اعتنا نکن، «إِذَا شَكَّكَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِلَّا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجُزْهُ»، مادامی که صورت را می‌شوئی، باید اعتنا کنی، همین که صورت را شستی و از محلش عبور کردی و مشغول مسح کردن پا هستی، اعتنا نکن، علما در باره این روایت دنبال فکر و اندیشه اند و حال آنکه این روایت یک کدی دارد که اگر من آن کد را بگویم مشککش حل می‌شود، آن این است که آقایان ضمیر «فی غیره» را به شیء بر می‌گردانند، «إِذَا شَكَّكَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِلَّا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجُزْهُ» ولی من می‌گوییم ضمیر بر می‌گردد به وضو، در این صورت مشکل حل می‌شود، «إِذَا شَكَّكَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ (ای غیر الوضوء) البته کمی خلاف ظاهر است چون در ذیل دارد: «إِنَّ الشُّكَّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجُزْهُ» ظاهر این است که ضمیر به شیء بر می‌گردد به قرینه ذیل، اما وقتی در مقابل آن روایت ایستادیم، روایت ابی جعفر که می‌فرماید: أن الوضوء عمل واحد، قابل تجزیه نیست، این یک اختلاف است که بگوییم فی غیره بر گردد به وضو، نه به شیء، مشکل هم حل می‌شود.

ص: ۲۵۰

البته خلاف ظاهر است، معلوم می شود اگر روایت سر به راست بود، نیاز به تاویل نداشت، ولی چون در مقابل آن روایت قرار گرفته، ما می گوییم ضمیر «فی غَیْرِهِ» به نزدیک بر می گردد، شیء دورتر است، وضو نزدیکتر می باشد: «إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي غَیْرِهِ» (ای غیر الوضوء)، این یک جواب بود.

ممکن است جواب دیگر هم بدهیم و بگوییم: إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ، حرف «من» تبعیضیه نیست، بلکه بیانیه است، «إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ هُوَ الْوُضُوءُ»، یعنی در وضو شک کنی، نه فی شیء من الوضوء، البته این هم یکنوع خلاف ظاهر است، چون من ظاهراً تبعیضیه است نه بیانیه، بیانیه بودن خلاف ظاهر است، ولی اولی بهتر است که بگوییم ضمیر «فی غَیْرِهِ» به وضو بر می گردد.

بنابراین، در مقابل روایت ابی جعفر که صریح در مسأله است، ناچاریم که این روایت را توجیه کنیم و بگوییم ضمیر «فی غَیْرِهِ» یا به وضو بر می گردد ای فی غیر الوضوء، یا بگوییم حرف «من» در اینجا بیانیه است نه تبعیضیه. دومی اضعف است و اولی اقوی می باشد.

یک کلمه دیگر هم بگوییم هر چند مربوط به این بحث نیست، اما مشکلی است که ممکن است برای شما پیش بیاید.

بسم الله الرحمن الرحيم

«وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ» (۱)

سوگند به آسمان و کوبنده شب!

«وَمَا أَذْرَاكَ مَا الطَّارِقُ»

و تو نمی دانی کوبنده شب چیست!

«النَّجْمِ الثَّاقِبِ»

همان ستاره درخشان و شکافنده تاریکیهاست!

«إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ»

ص: ۲۵۱

(به این آیت بزرگ الهی سوگند) که هر کس مراقب و محافظی دارد!

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ»

انسان باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است!

«خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ»

از یک آب جهنده آفریده شده است،

«يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»

آبی که از میان پشت و سینه ها خارج می شود!

مفسرین معنا می کنند که منی «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»، صلب، یعنی پشت، ترائب هم به سینه می گویند، یعنی منی از میان صلب و ترائب بیرون می آید و حال آنکه از نظر علمی نطفه نه ارتباطی به صلب دارد و نه ارتباطی به ترائب و سینه دارد، علما در اینجا به اطبا و دکترها مراجعه کرده اند، پزشکها روی معلومات خودشان یک توجیهاتی کرد اند، اما من یک سر نخ و کدی دست شما می دهم که اصلاً مشکل را حل می کند، اشتباه در مرجع ضمیر است «خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»، آقایان می گویند ضمیر «يَخْرُجُ» به ماء بر می گردد، ولی من می گویم ضمیر «يَخْرُجُ» به انسان بر می گردد نه به ماء «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ»

از یک آب جهنده آفریده شده است،

«يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»

آبی که از میان پشت و سینه ها خارج می شود! این انسان «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»، مادر وقتی که بچه را می زاید، بچه بین صلب و ترائب است که رحم باشد، چرا من این گونه معنا می کنم؟ چون دلیل روشن دارم، دلیل روشنش این است که ذیلش می فرماید: «إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ» ضمیر «رَجْعِهِ» به انسان بر می گردد، ضمیر «يَخْرُجُ» نیز به انسان بر می گردد، مادر را می گوید، یخرج انسان از مادر، بین الصلب و الترائب، مرحوم آیه الله حجت، علی ای حال ضمیر به ماء دافق بر نمی گردد بلکه به انسان بر می گردد، یعنی همین انسان «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ». از مادر متولد می شود، «إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ»، یک روز از مادر متولد می شود، یک روز هم می میرد، آیه را اگر این گونه معنا کنیم، دیگر نیازی به یک چنین تاویلها و توجیهها هم نداریم، عیناً این مسأله را در روایت ابن یعفور اجرا کردیم و گفتیم ضمیر را به شیء بر نگردانید، ضمیر را به وضو بر گردانید و بگویید: «إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ» ای فی غیر الوضوء، نه فی غیر الشیء، بلی، اگر بگوییم فی غیر الشیء، مشکل پیدا می کند، معنایش این است که اگر در صورت شک کردی و پا را مسح می کنی، بر نگردی و این خلاف روایت قبلی است، اما اگر بگوییم ضمیر به وضو بر می گردد، «إِذَا شَكَّكَتَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْوُضُوءِ وَقَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ» ای فی غیر الوضوء، مثلاً در خانه خود رفتی و مشغول مطالعه و پاک کردن رطوبت دست و پا هستی. ولذا در

وضو قاعده تجاوز جاری نیست، اما قاعده فراغ جاری است. «یخرج» این انسان من بین الصلَب و الترائب، رحم مادر بین ترائب و بین صلَب است، به قرینه: «إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ (انسان) لَقَادِرٌ».

ص: ۲۵۲

## لا شك بعد الفراغ

ما تا کنون قاعده تجاوز را می خواندیم، از این به بعد می خواهیم قاعده فراغ را بخوانیم، البته اگر من جدا کردم، فوراً به من نسبت ندهید که من معتقدم که دو قاعده است، نه خیر، دو قاعده نیست بلکه یک قاعده است دو تا بودن ممکن است باشد، اما ظاهر یک قاعده است، چون روایات دو دسته است فلذا من هم دو قاعده کردم، روایات بحث قبلی ما راجع به اثنای عمل بود، شک فی الركوع بعد ما سجد، چون در اثنای عمل بود فلذا ما هم آن را جدا کردیم، اما این روایاتی که الآن می خوانیم بعد العمل است ولذا جدا کردیم، فوراً نگویید که من دو قاعده قائلم، نه خیر، ما یک قاعده قائلیم، اما جدا کردم بخاطر اینکه روایات ما بر دو صنف و قسم است، یک دسته از روایات راجع به اثنای عمل است، قسم دیگر راجع به بعد از عمل است کما اینکه الآن می خوانیم چون روایات دو دسته اند ما اینها را از هم جدا کردیم البته خواهیم گفت که یک قاعده است یا نه؟

من القواعد الفقهیه التي یبحث عنها فی الخلل قاعده عدم الإعتناء بالشک بعد الفراغ.

و اعلم أنّ فصل القاعده الأولى عن الثانيه ليس لأجل أنّهما قاعدتان مستقلتان بلک يمكن أن يكونا قاعده واحده، کما سیوافیک الکلام فيه.

لکن لَمَّا كانت الروایات علی طائفتین فصلنا الثانيه عن الأولى مع إمكان إرجاع الجميع إلى جامع واحد، و إليك دراسه ما ورد هنا من الروایات:



١: «عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَرَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَشْكُ بَعْدَ مَا يَنْصَرِفُ مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ فَقَالَ لَا يُعِيدُ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (١). الحديث صريح في أن الشك بعد الفراغ.

٢: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ بَعِيدٌ مَا تَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِكَ فَاْمَضْ وَلَا تُعِدْ» (٢).

فامض، یعنی بگذاران و امضا کن، یعنی لا تعد، یعنی بر نگردد.

٣: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِنْ شَكَّ الرَّجُلُ بَعْدَ مَا صَلَّى فَلَمْ يَدِرْ أَمْ ثَلَاثًا صَلَّى أَمْ أَرْبَعًا وَ كَانَ يَقِينُهُ حِينَ انْصَرَفَ أَنَّهُ كَانَ قَدْ أَتَمَّ لَمْ يُعِدِ الصَّلَاةَ وَ كَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» (٣).

حضرت تعلیل ارتکازی می کند و می فرماید موقعی که انسان نماز می خواند حواسش جمع تر از آن است که شک کند.

٤: «عن صفوان عن ابن بكير عن محمد عن أبي جعفر قال: كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاْمَضِهِ كَمَا هُوَ» (٤).

ص: ٢٥٤

- 
- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٤٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٧، ح ١، ط آل البيت.
  - ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٤٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٧، ح ٢، ط آل البيت.
  - ٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٤٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٧، ح ٣، ط آل البيت.
  - ٤- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٣٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣، ط آل البيت.

این روایت یک نکته دارد، هم می تواند قاعده تجاوز را بگوید و هم قاعده فراغ را، هم اثنا را می گیرد و هم بعد العمل را، آنهایی را که خواندیم، همه اش بعد العمل بود، اما این قابلیت هردو را دارد. «كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى (سواء أكان في أثناء العمل أو بعد العمل) فَأَمْضِهِ كَمَا هُوَ»

۵: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ كُلُّ مَا مَضَى مِنْ صِلَاتِكَ وَ طَهْوَرِكَ فَذَكَرْتَهُ تَذَكُّرًا فَأَمْضِهِ وَ لَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ فِيهِ» (۱).

روایت پنجم غیر از روایت چهارم است، چرا؟ چون امام دوتاست، یکی از امام باقر است و دیگری از امام صادق ع می باشد.

بنابراین، ما روایت را توحید کنیم، توحید الروایات، اما به شرط اینکه امام یکی باشد، راوی هم یکی باشد، اما اگر امام دوتا شد، توحید الروایات معنا ندارد.

۶: «عن بن أبي يعفور عن أبي عبد الله ع قال:» عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا شَكَّكَ فِي شَيْءٍ مِنْ الْوُضُوءِ وَ قَدْ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَلَيْسَ شَكُّكَ بِشَيْءٍ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ» (۲) ..

این روایت در باره قاعده فراغ است به شرط اینکه ضمیر را به وضو بر گردانیم، اگر کسی با روایات مانوس باشد، بعضی از مشکلات را می تواند حل کند، به شرط اینکه انس با روایات داشته باشد.

ص: ۲۵۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۱، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۶ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۰، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۲، ط آل البیت.

۷: «عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَكَّ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنَ الصَّلَاةِ قَالَ يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ وَ لَا يُعِيدُ» (۱).

حقیقت این بود که همه شما اعتراض کنید و بگویید: ما رواه ابن ابی عمیر عن محمد بن مسلم یعنی چه؟ ابن ابی عمیر در سال: ۲۱۷، فوت کرده، محمد بن مسلم در سال: ۱۵۰، فوت نموده بین فوت اینها ۶۷ سال فاصله است، باید محمد بن مسلم ۹۰ عمر کند تا از او روایت کند، معلوم می شود که وسط افتادگی دارد، سند افتادگی دارد، بعید هم نیست چون سند ابن ابی عمیر غالباً افتادگی دارد و در اینجا هم افتادگی دارد، طبقات مرحوم بروجردی نوشته، به درد همین می خورد، انسان باید روایات را با طبقاتش بشناسد، مسلماً طبقه محمد بن مسلم، غیر از طبقه ابن ابی عمیر است، طبقه محمد بن مسلم با طبقه ابن ابی عمیر یک طبقه فاصله دارد.

۸: «عَنْ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَشْكُ بَعْدَ مَا يَتَوَضَّأُ قَالَ هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَدَّكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ» (۲)

همه روایاتی که من خواندم یا صریح است در قاعده فراغ یا مشترک است بین الأثناء و الفراغ.

مطلب دیگر، آقایان می دانند که فقه ما، فقه قیاسی نیست، فقه ما فقه منقول است، آیا این روایات مخصوص صلوات است یا مخصوص وضو است یا حج و سایر اعمال را هم می گیرد؟ باید ببینیم که مصب این روایات چیست؟ برخی از اینها در صلوات است، برخی در وضو است و برخی هم جنبه عمومی دارد.

ص: ۲۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۰، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۵ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۱، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۷، ط آل البیت.

سه تای اول راجع به صلات است، چهار و پنج جنبه عمومی دارد، حج و زکات و خمس را هم می گیرد، ششم، هفتم و هشتم، همه اش در وضو است، انسان اگر این روایات را مجموعاً مطالعه کند، می داند که نه وضو مدخلیت دارد و نه صلات، بلکه اسلام یک قاعده عقلائی را امضا کرده است، عقلاً اگر یک کاری را انجام دادند، بعداً اگر شک کردند، می گویند انشاء الله درست بوده، اسلام نیامده که یک قاعده تعبدی برای ما بگوید، تا دست ما را ببندد و بگوییم فقط در وضو و فقط در صلات است، علاوه بر این، روایت چهار و پنج یک جنبه عمومی دارد، یک مسأله دیگر که اختصاص به وضو و صلات ندارد، علاوه بر این، قاعده یک قاعده تعبدی محض نیست بلکه قاعده عقلائی است.

پرسش

آیا این روایات شک در وجود را می گیرد یا شک در صحت را؟

پاسخ

حضرت آیه الله بروجردی می فرمود این روایات ناظر به شک در صحت است، و حال آنکه شک در صحت غالباً ناشی از شک در وجود است. چرا من شک در صحت دارم؟ چون نمی دانم حمد را خواندم یا نخواندم، غالباً شک در صحت، معلول شک در وجود است، بلی، قلیلاً شک در وجود نیست، نمی دانم مدّ «وَلَا الضَّالِّينَ» را چهار انگشت گفتم، یا مثل امام جماعت مسجد نبوی هشت تا گفتم، غالباً شک در صحت، ناشی از شک در وجود است.

بنابراین، اینکه بحث کنیم که آیا روایات ناظر به شک در صحت است یا شک در وجود؟ می گویند نزاع لازم نیست، غالباً شک در صحت، معلول شک در وجود است، پس دو مشکل را حل کردیم:

ص: ۲۵۷

الف؛ قاعده فراغ لا يختص بالوضوء، و لا بالصلاه.

ب؛ قاعده فراغ لا يختص بالشك في الصحه، بل يعم الشك في الوجود.

### قاعده لا شك تنبيهات بعد الفراغ قواعد فقيهه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده لا شك تنبيهات بعد الفراغ

روایات قاعده فراغ خواندیم، چنانچه قبلاً روایات قاعده تجاوز را بررسی نمودیم، الآن مطالبی در اطراف این دو قاعده است که آنها را تحت تنبیهات بیان می کنیم:

تنبیه اول

تنبیه اول در باره این است که آیا در شرع مقدس است دو قاعده داریم، یکی بنام قاعده تجاوز و دیگری بنام قاعده فراغ؟ یا در واقع بیش از یک قاعده نداریم؟

دیدگاه محقق نائینی

مرحوم نائینی و تلمیذ محترم ایشان معتقدند که دو قاعده داریم، مرحوم آیه الله بروجردی هم اصرار بر دو قاعده بودن داشت، ولی حضرت امام خمینی (ره) معتقد بودند که یک قاعده بیشتر نیست.

ما قبل از آنکه ادله بزرگان را بخوانیم، لازم است مطلبی را عرض کنم و آن اینکه کسانی که می گویند دو قاعده است، می خواهند بگویند جای قاعده تجاوز اثنای نماز است، جای قاعده فراغ هم بعد العمل می باشد، اگر این را بگویند: حق با محقق نائینی و آیه الله بروجردی است، چون در واقع جایگاه شان دوتاست، جایگاه یکی در اثنای عمل است و جایگاه دیگری بعد الفراغ عن العمل می باشد، اگر این را بفرماید، من هم با این وافق هستم.

اما این سبب نمی شود که ماهیت دو قاعده، دو قاعده بشود، قاعده واحده در اثنای عمل جاری بشود، می گویند تجاوز، و چنانچه بعد العمل جاری شود، می گویند قاعده فراغ، اگر این را بگویند، ما هم قبول داریم و می گوئیم: لا- مشاحه فی الاصطلاح، ما با این موافق هستیم، اما محقق نائینی چهار دلیل اقامه نموده که حتماً اینها دو قاعده اند نه یک قاعده، امکان یک قاعده نیست، ما باید چهار دلیل ایشان را جدا از هم مطالعه و بررسی کنیم:

ص: ۲۵۸

دلیل اول آیه الله نائینی

ایشان در دلیل اول می گویند قاعده تجاوز مفاد کان تامه است، قاعده فراغ مفاد کان ناقصه است، آقایان می دانند که «کان» دو جور است:

الف؛ کان تامه

ب؛ کان ناقصه

اگر گفتیم: «کان زید» یعنی وجد زید، کان در اینجا تامه است و نیازی به خبر ندارد، کان الولد، أى وجد الولد، یک کان ناقصه داریم که هم اسم می خواهد و هم خبر، مرحوم نائینی اصطلاحی بحث می کند و می فرماید قاعده تجاوز مفاد کان تامه است و شک در وجود می باشد، یعنی شک می کند که آیا من آوردم یا نیاوردم؟ اما قاعده فراغ کان ناقصه است، آورده ام، ولی نمی دانم صحیح است یا صحیح نیست، شک در وجود را می گویند کان تامه، شک در صحت را می گویند کان ناقصه.

علی ای حال ایشان می فرماید قاعده تجاوز مفاد کان تامه است، شک در وجود شیء است، اما قاعده فراغ کان ناقصه است، وجودش مسلم است، محمولش مورد بحث است که آیا صحیح است یا صحیح نیست و کلام واحد نمی تواند هم کان تامه را بگوید و هم کان ناقصه را.

جواب از دلیل اول محقق نائینی

جواب از دلیل اول ایشان این است که در اعطای قاعده به جامع نظر داریم، کار با خصوصیات مورد نداریم، التجاوز عن الشیء، التجاوز عن الشیء صحیح است، برگشت ندارد، اما خصوصیات، یعنی اینکه کان تامه است یا کان ناقصه، در اعطای قاعده به این گونه مسائل نظر نمی کنند، محقق نائینی تصور کرده، امام صادق ع که اعطای قاعده کرده: «إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ» (۱). این نظر به خصوصیات دارد که آیا کان تامه است که شک در وجود است یا کان ناقصه است که شک در صحت بعد الفراغ عن الوجود می باشد، می گوئیم کسی که اعطای قاعده می کند، تنها به جامع می نگرد بدون اینکه کار به خصوصیات داشته باشد.

ص: ۲۵۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۰، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۲، ط آل البیت.

حکما می گویند: کلّ ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه ووجود، هر ممکنی در دنیا مرکب از وجود است و ماهیت، فقط خلاق متعال است که واجب الوجود و صرف الوجود است، غیر از ذات حق هم وجود دارد و هم ماهیت، کسانی که این قاعده را می گویند: کلّ ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه ووجود، نظر ندارند که ممکن مجرد است مانند ملائکه، نفوس و عقول، یا مادی است مانند انسان، حیوان، شجر و حجر، او فقط می گوید کلّ ممکن، کار با خصوصیاتش ندارد. خلاصه در مقام اعطای قاعده، نظر به خصوصیات نیست ولذا اگر حضرت می فرماید: «إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزُهُ» میزان خروج عن الشیء است، حالا می خواهد شک شما در کان تامه باشد یا در کان ناقصه، یعنی شک شما در وجود باشد یا در صحت.

#### دلیل دوم محقق نائینی

دلیل دوم ایشان این است که قاعده تجاوز شک در وجود است، قاعده فراغ شک در صحت است، ممکن است کسی بگوید که این دلیل، عین همان دلیل اول است، فقط عبارتش فرق کرد، عبارت اول کان تامه و کان ناقصه بود، در این استدلال ایشان عبارت را عوض کرد و فرمود شک در وجود و شک در صحت، در اولی حرفی از شک در وجود و شک در صحت نمی زند، فقط می گوید: قاعده تجاوز شک در کان تامه است، قاعده فراغ کان ناقصه است و اسمی از شک در وجود و شک در صحت نمی برد، اما در اینجا می گوید قاعده تجاوز شک در وجود است، مثلاً شک می کند که رکوع کردم یا نکردم، سجد کردم یا نکردم، ولی قاعده فراغ شک در صحت می باشد، یعنی عمل را انجام داده، نماز را خوانده، منتها نمی داند که صحیح است یا نه؟

الجواب الجواب، اولاً یک چیزهای اضافه می کنیم و می گوئیم نود در صد شك در صحت، ناشی از شك در وجود است و به شك در وجود بر می گردد، بعد از نماز شك می کند که نماز من صحیح است یا نه؟ نمی دانم حمد را خواندم یا نخواندم، رکوع کردم یا نکردم، بعد از نماز که انسان شك در صحت می کند، نود در صد شك در صحت، ناشی از شك در وجود است، خیال نشود که شك در صحت یک بافته و تافته جدا گانه است.

بلی، ده در صد شك در صحت، به شك در وجود بر نمی گردد. چطور؟ مثلاً شك می کند که آیا مد «وَلَا الضَّالِّينَ» صحیح گفته یا نه؟ یا شك می کند که ضاد «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ» را صحیح تلفظ کردم یا نه؟

در این گونه موارد که شك در صحت است، بر نمی گردد به شك در وجود، علی ای حال شك در صحت بازگشتش غالباً به شك در وجود است، و فقط بعضی از جاهاست که شك در صحت، ناشی از شك در وجود نیست بلکه خودش یک شك مستقل است.

الجواب، الجواب؛ در جواب گفتیم آنکس که اعطای قاعده می کند، به خصوصیات نظر ندارد که آیا شك در وجود است یا شك در صحت، می گوید: إذا تجاوزت عن شیء، همین مقداری که از شیء تجاوز کردی کافی است، بلی، اگر آن را بشکافیم، موقع شکافتن گاهی شك در وجود است و گاهی شك در صحت.

پس روشن شد که هر دو دلیل محقق نائینی دلیل کافی نیست، چون ایشان در دلیل اول خودش بر کان تامه و کان ناقصه تکیه کرده، در دلیل دومی تکیه کرده بر شك در وجود و شك در صحت، ماهیتاً یک دلیل است اما صورتاً دو دلیل.



جواب هردو یک چیز است، اولاً- غالباً (نود درصد) شک در صحت، ناشی از شک در وجود است، ثانیاً آدمی که اعطای ضابطه و قانون می کند، کار به جزئیات و خصوصیات ندارد، او قانون کلی وضع می کند که عبارت باشد از: التجاوز عن الشیء.

دلیل سوم محقق نائینی

دلیل سوم می گوید اگر حدیث حضرت هردو قاعده را یکجا بگوید، تناقض است. چطور؟ فرض کنید من در سجده هستم، در رکوع شک کردم، قاعده تجاوز گفت صحیح است، اما شک در خود صلات است، از صلات هنوز تجاوز نکرده ام، در اثنای صلات هستم، شک در خود صلات است که شک در محل است، ایشان می گوید اگر عبارت حضرت هردو قاعده را بگوید، در اثنای صلات تناقض لازم می آید، بما أنه شک فی الركوع بعد ما سجد، اعتنا نمی کند، اما بما أنه شک فی أصل الصلاة که این نماز صحیح است یا نه؟ باید بر گردد و این تناقض است.

بنابراین، اگر مولا بخواهد انسان به هردو متعبد کند، تعبد به هردو، مستلزم تناقض است، چون وقتی شک در رکوع کرد، می گوید آوردم، شک در صلات کرد، از صلات فارغ نشده، پس باید بر گردد.

جواب از دلیل سوم محقق نائینی

آقایان در علم اصول یک قاعده ای دارند و آن این است که اصل سببی حاکم بر اصل مسببی است.

مثال

فرض کنید عبای جناب زید نجس بود، آب هم مستصحب الطهاره بود، این آدم عبای نجس خودش را با آب مستصحب الطهاره شست، آقایان می گویند استصحاب طهارت آب می گوید عبا پاک است، استصحاب نجاست عبا می گوید، این عبا نجس است.

ص: ۲۶۲

در جواب می گویند اصل سببی که آب آفتابه است، حاکم بر استصحاب نجاست عباست، الأصل السببی حاکم علی الأصل المسببی.

ما نحن فیه از همین قبیل است، شرع مقدس که می گوید الآن که از رکوع تجاوز کردی صحیح است، معنایش این است که به شک دوم اعتنا نکن، شک دوم کدام است؟ شک دوم این بود که نماز من صحیح است یا صحیح نیست، یعنی در اثنا نماز من صحیح است یا نه؟ بگویند صحیح است. چرا؟ چون شک در صحت و فساد نماز ناشی از تعبد به وجود رکوع است، وقتی مولا بنده را متعبد به وجود رکوع کرد، دیگر من شک در صحت صلات ندارم، همینطور که بنده را متعبد کرد به اینکه آب آفتابه پاک است، دیگر استصحاب نجاست عبا معنا ندارد.

البته محقق نائینی در قرن چهاردهم درخشیده است، ایشان هم استاد فقه بوده و هم استاد اصول و هم یک آدم سیاست مدار بوده، کتاب تنبیه الأمه ایشان حاکی از آن است که ایشان یک مرد سیاست مدار هم بوده است، ولی این خصوصیات مانع از این نمی شود که ما در ادله ایشان مناقشه کنیم و بگوییم احد القاعدتین حاکمه علی القاعده الأخری، قاعده تجاوز در اینجا همین که می گوید برو رکوع کردی، معنا ندارد که شما در نماز شک کنی، چون شک ما در نماز، ناشی از این است که رکوع کردی یا نکردی، وقتی گفت رکوع کردی، آن وقت شک در نماز نیست.

پس محقق نائینی در دلیل اول خودش تکیه بر مفاد کان تامه و ناقصه کرد، در دلیل دوم خود تکیه بر شک در وجود و شک در صحت نمود، در دلیل سوم تکیه بر تناقض کرد و گفت اگر بگوییم این عبارت حضرت در اثنای نماز هر دو را می گوید، بنا بر قاعده تجاوز باید اعتنا نکنیم، ولی چون شک در صحت است فلذا در اثنای نماز باید بر گردیم.

در جواب گفتیم با وجود اصل اولی، اصل دومی جاری نیست.

دلیل چهارم محقق نائینی

دلیل چهارم نائینی دلیل فلسفی است، برای اینکه این دلیل فلسفی خوب جا بیفتد، یک مثال می زنم، فرض کنید هوا گرم است و ما هم در منزل دوست مان رفتیم، می خواهد برای ما شربت سنکجبین بیاورد، سنکجبین را دو جور مطالعه می کنیم، سرکه می خریم از بقال، شیره می خریم از بقال، در اینجا به سرکه و شیره از نظر استقلالی نگاه می کنیم، اما بعد از آنکه آنها را به همدیگر آمیختیم و شربت درست کردیم، دیگر نظر به شیره و سرکه استقلالی نیست، بلکه تبعی است، قانون کلی است که وقتی اجزاء را مطالعه می کنی، اجزاء جنبه استقلالی دارد، اما موقعی کل را مطالعه می کنیم، اجزاء جنبه تبعی دارد نه جنبه استقلالی.

محقق نائینی می فرماید اگر قاعده دوتاست، «إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ» هم قاعده تجاوز را می گیرد و هم قاعده فراغ را، ایشان می گوید یلزم اجتماع لحاظ الاستقلالی و اللحاظ الآلی، از این نظر که در شک در وجود جزء بحث می کند، نظر به جزء، نظر استقلالی است، اما آنجا که می خواهیم بگوئیم نماز صحیح است و قاعده فراغ جاری می کنیم، نظر ما به اجزاء نظر تبعی است یلزم که اجزاء دو جور لحاظ بشود تارتاً استقلالاً و تارتاً آلیاً و تبعیاً، اگر قاعده تجاوز را می گوید، نظر به اجزاء استقلالی است، اما اگر قاعده فراغ را می گوید که کل عمل را در نظر می گیرد، نظر به اجزاء تبعی است نه استقلالی.

ص: ۲۶۴

جوابش این است که مولا در مقام ضرب قاعده به خصوصیات مورد توجه ندارد، یعنی توجه ندارد به اینکه این اجزاء است، پس جنبه تبعی دارد، این کل است و اجزاء مندرک در کل است، این در مقام تحلیل است، در مقام اعطای ضابطه به هیچکدام اینها نظری نیست.

بیان استاد سبحانی

من یک چیزی بگویم و آن این است که من به این گونه استدلال ها در فقه ارزش قائل نیستم. چرا؟ چون این نوع استدلال ها ظهور ساز نیست، این نوع استدلال ها را فقط محقق نائینی و امثالش می فهمند نه مردم کوچه و بازار، ما باید دنبال ظهور باشیم، ظهوری که نوع مردم بفهمند، دلیلی که ایشان (محقق نائینی) آورده، ظهور ساز نیست، متأسفانه ما در قرن اخیر، گرفتار این نوع استدلال ها هستیم، یعنی استدلال های عقلی که اگر هم درست باشند ظهور ساز نیستند، ما نوکر ظهور هستیم.

نقل خاطره

مرحوم آقای بروجردی در بیرونی نشسته بود، یکی از فقهای بزرگ هم در کنارش بود، این مسأله مطرح شد که اگر ماجر در اثنای مدت اجاره فوت کند، آیا اجاره باطل می شود یا نه؟ فرض کنید منزلش را دو ساله اجاره داده بود، سر یکسال صاحب خانه فوت کرد، آیا اجاره باطل می شود یا نه؟

مرحوم بروجردی می فرمود این آدم فی علم الله مالک است، یک سال بود، سال دوم فضولی است، خیال می کرد که مالک است، ولی در واقع یکسال مالک بوده، سال دوم فضولی است و باید ورثه اجازه بدهد.

آن فقیهی که در کنارش بود، گفت: آقا! ما نوکر خدا و رسول نیستیم، آقا تعجب کرد که این فقیه چه می گوید؟! بلکه ما نوکر اطلاق دلیل هستیم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱) این دو سال را گرفته، شما باید دلیل بیاورید که فوت سبب فسخ معامله است و الا اینکه بگوییم این آدم فی علم الله مالک یکسال بود، سال دومش فضولی است، علم خدا برای ما موضوع نیست، ما نوکر خدا و رسول نیستیم، بلکه نوکر اطلاق دلیل هستیم.

در همین جا بود که آقا هم نظرش بر گشت، ما هم در اینجا به محقق نائینی عرض می کنیم که: جناب محقق نائینی! با ادله عقلیه ظهور درست نمی شود، این دلیل عقلی را که اقامه کردی، فقط شما می فهمی و امثال شما، طرف خطاب در کلام ائمه (علیهم السلام) فیلسوف ها و حکما نبوده فلذا این گونه دقت های عقلی مورد نظر آنها نبوده، بنابراین، آنچه که حضرت امام فرموده، نظر ما نیز همان است، یعنی در اینجا فقط یک قاعده داریم نه دو قاعده.

### تنبیهات قاعده لا شک بعد الفراغ فقیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهات قاعده لا شک بعد الفراغ

عرض کردم در مورد بحث تنبیهاتی وجود دارد که در حقیقت یکنوع بهره برداری از قاعده فراغ است، تنبیه اول این بود که آیا قاعده فراغ با قاعده تجاوز یکی است یا هر کدام قاعده جداگانه می باشند؟

محقق نائینی اصرار داشت که دو قاعده اند و برای مدعای خود چهار دلیل اقامه کرد که بیان شد و آنها را کافی ندانستیم.

ص: ۲۶۶

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۱.

تنبیه دوم

تنبیه دوم این است که آیا در قاعده تجاوز یا قاعده فراغ صدق مضمی کافی است، یعنی همین که از آن گذشتیم کافی است یا علاوه بر مضمی، دخول در غیر نیز شرط است، بنا براینکه دخول در غیر شرط باشد، مراد از غیر چیست؟ الآن بحث ما در این جهت است که آیا صرف مضمی کافی است یا دخول در غیر هم لازم است؟

بحث آینده راجع به این است که اگر گفتیم دخول در غیر لازم است، مراد از غیر چیست؟

پس باید این دو مسأله با همدیگر مخلوط نشوند، آیا صرف مضمی کافی است یا علاوه بر مضمی، دخول در غیر هم شرط است؟ روایات مختلف است، برخی از روایات صرف مضمی را کافی می داند، مانند روایت محمد بن مسلم.

روایت محمد بن مسلم

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: كُلُّ مَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاَمْضِهِ كَمَا هُوَ» (۱).

در این حدیث ندارد که دخل فی غیره، در مقابل این روایت، روایاتی داریم که دخول در غیر را شرط می دانند.

«يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ» (۲).

حال پرسش این است که ما کدام یکی را بگیریم، اولی را بگیریم و بگوئیم صرف مضی کافی است و دخول در غیر لازم نیست یا دومی را بگیریم و بگوئیم علاوه بر مضی، دخول در غیر هم شرط است؟

ص: ۲۶۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۳، ح ۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۷، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۳، ح ۱، ط آل البیت.

ما (ظاهراً) این مسأله را در سال: ۳۳۰ یا ۳۲۹ شمسی، خدمت امام می خواندیم، از آن زمان نظر من این است که این نزاع یک نزاع کم فائده است و هنوز هم بر همان مبنای خود باقی هستم، چه بگوییم وضو شرط است و چه بگوییم علاوه بر مضمی، دخول در غیر هم شرط است، فائده بر آن مترتب نیست. چرا؟ اگر شك انسان در شك در وجود باشد، یعنی شك کند که آیا آوردم یا نیاوردم، اگر شك در وجود است، حتماً دخول در غیر لازم است، شك در وجود باید از محلش بگذری، گذشتن از محل بدون دخول در غیر ممکن نیست.

فرض کنید جنابعالی در قرائت شك می کنی، در حالی که شك در وجود است، باید وارد سوره توحید بشوی تا بگوید: مضمی.

اگر شك در وجود است، شك در وجود مضمی اش در محل است، گذشتن از محل امکان ندارد، باید حتماً دخول در غیر باشد.

اما شك در صحت، اگر شك در اثنای صلات باشد، باز هم دخول در غیر شرط است، مثلاً کسی شك می کند که مد «وَلَا الضَّالِّينَ» را درست گفته یا نه، ضاد را از مخرج ادا کرده یا نه؟ کی مضمی صدق می کند؟ وقتی که وارد سوره اخلاص (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) بشود، تا وارد سوره اخلاص نشود، نمی گویند: مضمی.

پس در دو مورد مضمی ملازم با دخول در غیر است، اول اینکه شك در وجود کند، اگر شك در وجود کرد، معنای شك در وجود گذشتن از محل است، گذشتن از محل هم بدون دخول در غیر ممکن نیست. دومی اینکه شك در صحت کند و اگر شك در صحت است، اگر در اثنای نماز است، باز هم همینطور است، اگر کسی در صحت « اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ » شك کند، در صورتی مضمی صدق می کند که وارد سوره بعدی بشوی، فقط یک مورد داریم که در آنجا مضمی صدق می کند و دخول در غیر هم لازم نیست، کجا؟ السلام علیکم و رحمہ الله و برکاته را بگوید و هنوز وارد چیز دیگر نشده باشد و شك می کند که آیا سلامش صحیح بوده یا نه؟ در اینجا ممکن است بگوییم دخول در غیر لازم نیست، به شرط اینکه سکوت را دخول در غیر حساب نکنیم، مثلاً کمی صبر کردم و یک مرتبه شك کردم که آیا سلام من درست بود یا نه؟ در اینجا مضمی صدق می کند و حال آنکه دخول در غیر نیست، من فقط یک مورد را پیدا کردم که انسان بعد از نماز در صحت نمازش شك کند، بعد از نماز است و سکوت کرده است، به شرط اینکه سکوت را دخول در غیر ندانیم.

پس روشن شد که این نزاع قلیل الفائده است، فائده اش قلیل است، در شک در وجود حتماً دخول در غیر لازم است، چون باید از محل تجاوز کند، تجاوز از محل بدون دخول در غیر ممکن نیست، شک در صحت در اثنای نماز، آنهم حتماً باید دخول در غیر کند تا بگویند: مضمی، فقط می ماند شک در سلام بعد از فراغ از سلام و سکوت قلیل، اینجا مضمی صدق می کند در حالی که دخول در غیر شرط نیست مگر اینکه بگوییم خود سکوت هم نوعی دخول در غیر است.

بحث ما در این مسأله تمام شد، معلوم شد که در قاعده تجاوز و فراغ حتماً دخول در غیر شرط است.

ما هو المراد من الغیر؟

حال که دخول در غیر شرط است، مراد از غیر چیست؟ در اینجا سه احتمال وجود دارد:

۱: احتمال اول اینکه بگوییم مراد از «غیر» اجزاء مستقلة است، یعنی چیزی که در نماز جزء مستقل شمرده می شود، مانند حمد، سوره، رکوع، سجود و تشهد، اینها هر کدام شان جزء مستقل شمرده می شوند.

آیا «هوی إلى السجود» جزء مستقل محسوب می شود؟ نه خیر، یا سر بر می دارد، در واقع فکر می کند که رکوع کرده یا نه؟ اینها را شامل نیست، حتماً باید اجزاء مستقلة باشد.

۲: قول دوم این است که مراد از «غیر» اعم می باشد، خواه اجزاء مستقلة باشد که فقها می گویند، مانند سوره، قرائت، تکبیر و ...، یا اجزاء مستقلة نباشد، مانند هوی إلى السجود، هوی (یعنی خم شدن برای رکوع) نه جزء سجود است و نه جزء رکوع، در حقیقت در این وسط استقلال ندارد، عکس هوی این است که خم شده برای رکوع و می خواهد سر از رکوع بردارد، شک می کند که رکوع کرده یا نه؟ بگوییم حتی اجزاء غیر مستقلة را هم می گیرد.

ص: ۲۶۹



۳: قول سوم می گوید مراد از «غیر» ارکان است ( نه اجزاء مستقله و نه اجزاء غیر مستقله) یعنی مادامی که وارد رکن نشده است، اگر شک کرد، باید بر گردد، (قاس الشک فی الجزء بالنسیان) همانطور که اگر فراموش کند مادامی که وارد رکن نشده است، بر می گردد، با شک هم معامله نسیان کرده است، یعنی همانطور که در نسیان مادامی که وارد رکن نشده، باید بر گردد، اینجا هم مادامی که وارد رکن نشده اگر شک کرد، باید بر گردد، مثلاً اگر کسی یک سجده کرده و شک در رکوع کرد، باید بر گردد. چرا؟ چون یکدانه سجده رکن نیست، مادامی که رکن نیست، باید بر گردد.

از میان اقوال سه گانه، کدام قول صحیح است؟

قول سوم را باید از صحنه بیرون کنیم. چرا؟ چون این قیاس است، نباید شک را به نسیان قیاس کنیم، هیچ وقت اضعف را به اقوی قیاس نمی کنند، نسیان اقوی است چون یقین دارد که نیاورده، شرع می گوید مادامی که وارد رکن نشدی، باید بیاوری، نسیان مهم است، من قطع دارم که نیاوردم، آنجا به من فشار می آورد که بیاورم، اما در شک علم به عدم ندارم بلکه شک دارم، احتمال دارد که آورده باشم، بنابراین، قیاس شک به نسیان، قیاس مع الفارق است و این دوتا از زمین تا آسمان با همدیگر فرق دارند ولذا من احدی از فقها را ندیده ام که قائل به قول سوم شده باشد.

بقی القولان

دو قول دیگر باقی ماند، یکی اینکه آیا مراد از «غیر» مطلق اجزاء مستقله است و لو رکن نباشد، مثل سوره توحید که مستقل است نسبت به قرائت، یا فرض کنید که هوی مستقل نیست یا مطلق الاجزاء، از جزئی به جزء دیگر، فرض کنید شک کردم که های « اهدنا الصراط المستقیم » را از مخرج گفتم یا نه در حالی که مشغول خواندن « غَیْرِ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّینَ » هستم، باید اعتنا نکنم. چرا؟ مراد از «غیر» مطلق الجزء، از آن جزء به جزء دیگر رفت حتی فتوای مرحوم سید در وسیله همین است، حضرت امام هم فتوایش در تحریر الوسیله همین است، مطلق الجزء می باشد، از این جزء به جزء دیگر منتقل بشود حالا می خواهد مستقله باشد یا مستقله نباشد، یا بگوییم مراد از «غیر» اجزاء مستقله هستند؟

ص: ۲۷۰

در اینجا دو روایت داریم:

الف؛ روایات مطلق .

ب؛ روایاتی که مثال می زند.

روایات مطلق، مانند: «كُلُّ مَا شَكَّكَ فِي شَيْءٍ وَ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ» این مطلق است، مطلق را بگیریم و فرق نمی کند بین اجزاء مستقلة و غیر مستقلة، کما اینکه فتوای سید در وسیله و فتوای امام همین است؟

یا مثال ها را بگیریم، حضرت در دو روایت، یعنی روایت زراره و روایت اسماعیل بن جابر مثال می زند و می گوید: «شك في الأذان بعد ما أقامه، شك في الركوع بعد ما سجد» حضرت مثال می زند، پس در کشاکش دو روایت هستیم، آیا مطلق را بگیریم، مطلق کدام است؟ «كُلُّ مَا شَكَّكَ فِي غَيْرٍ وَ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ»، مطلق را بگیریم که دو روایت داشتیم، یکی روایت ابن ابی یعفر بود و یک روایت دیگر بود، یا مثال ها را بگیریم، مثال هایی که در روایت زراره و روایات اسماعیل بن جابر هست، آیا عمل به مطلق کنیم و اینها را حمل بر مثال کنیم، یا مثال را تحدید آن غیر است و بگیریم مثال ها در مقام تحدید غیر است؟

التنبیه الثالث: ما هو المراد من الغير؟

وقد دلت غير واحد من الروايات على شرطيه الدخول في الغير، نحو ما رواه زراره عن أبي جعفر: «يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ» و نظير ما رواه اسماعيل بن جابر عن أبي جعفر: «كُلُّ شَيْءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمُضِ عَلَيْهِ» (۱)

ص: ۲۷۱

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۶۹، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۴، ط آل البيت.

وقد مرّ حديث ابن أبي يعفور في باب الوضوء (١).

ففي المسأله أقوال ثلاثه:

١: والمراد من الغير، الأجزاء المستقله، كالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود و الشتهد.

٢: المراد من الغير، المستقله و غير المستقله، كالهوى إلى السجود و النهوض إلى القيام، بل يعمّ أبعاض الجزء كالقراءه حيث شك في الجزء الأول من القراءه بعد الدخول في القسم الآخر.

٣: در اینجا يك قول سومى هم است كه ما آن را طرح نكرديم و آن عبارت است از قياس شك است به نسيان، ما آن را نمى خوانيم.

بقى الكلام فى القولين الأولين، استدلل للقول الأول بما ورد فى روايتى زراره و إسماعيل بن جابر فجاء فى الأول: « شك فى الأذان و الإقامه و قد كبر، و شك فى التكبير و قد قرأ، و شك فى القراءه و قد ركع، و شك فى الركوع و قد سجد»، كما جاء فى الثانيه: «إن شك فى الركوع بعد ما سجد و إن شك فى السجود بعد ما قام»، فهذه الأمثله تؤيد أنّ حد الدخول فى الغير هو الدخول فى الجزء المستقل (هر چند ركن هم نباشد)

يلاحظ عليه: أنّ الأمثله من باب الغلبه، فإنّ الإنسان فى هذه الموارد لا يشكّ إلا إذا دخل فى الجزء المستقل، فعلى ذلك فلا يستفاد منه الحصر.

ممکن است اینها از باب مثال باشد، حضرت برای اینکه طرف را تفهیم کند، اینها را من باب مثال می گوید، معلوم نیست که حضرت در مقام تحدید باشد، بنابراین، روایات را حمل بر مثال کنیم، در نتیجه مطلق را بگیریم و بگوییم: و دخلت فى غيره.

ص: ٢٧٢

---

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١، ص ٤٧٠، من أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢، ط آل البيت.

إضف إلى ذلك، أن الضابطه في كلتا الروایتین یشمل مطلق الغیر (خواه جزء مستقل و خواه جزء غیر مستقل) و فی ذیل روایه زرارہ: «ذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشُكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ». و فی ذیل صحیحہ إسماعیل بن جابر: «كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمِضْ عَلَيْهِ».

در همان روایاتی که مثال زده، ضابطه را هم گفته است، این ضابطه ها در همان روایاتی است که مثال هم تویش آمده است.

آیا مثال راه را بگیریم و اطلاق ذیل را مقید کنیم یا اطلاق ذیل را بگیریم و اینها را حمل بر مثال کنیم؟ اتفاقاً این اطلاق ها در همان روایاتی آمده که مثال می زند به مستقل، با مستقل مثال می زند و این اطلاق ها را هم می آورد، آیا اطلاق را بر مثال ها مقدم کنیم یا مثال ها را بر اطلاق مقدم کنیم؟

علی الظاهر اطلاق را باید مقدم کرد، چون حضرت در مقام مثال است، چون غالباً انسان فی الفور شک نمی کند مگر یک آدم وسواسی باشد، آدم معمولی فی الفور شک نمی کند مگر اینکه از اولی فارغ بشود و برود سراغ دومی، چون غالباً فی الفور شک نمی کند ولذا حضرت مثال هایی را می زند که غالباً مایه شک است.

من علاوه براین، یک دلیل دیگر هم دارم که غیر مستقل هم کافی است، مانند هوی، در روایت داشتیم که: «إِذَا هَوَى إِلَى السُّجُودِ وَ قَدْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ» حضرت فرمود اعتنا نکن.

حصیله الکلام: هل الأمثله تقيّد الضابطه و تحدد الغير بالجزء المستقل، أو أنّ الضابطه تقدم على الأمثله و تحمل على المورد الغالب و ليست الضابطه فى تيلك الروائتين بأقل طهوراً من قوله: « لا تنقض اليقين بالشك » مع أنّ السؤال فى الصدر كان عن الوضوء لا تنقض اليقين بالشك در باره وضو وارد شده و حال آنکه آقاىان از آن استفاده عمومى مى کنند.

ما يوءد كفايه مطلق الغير

من يك شاهدى آوردم كه «غير» اعم از مستقل و غير مستقل است، همان روايتى كه مى گويد: « استتم » خم شدم و مى خواهم سرم را بلند كنم، نمى دانم ركوع كردم يا نكردم، حضرت فرمود اعتنا نكن.

قد ورد فى بعض الروايات كفايه مطلق الدخول فى الغير و إن كان من المقدمات:

۱: «ما رواه ابن يسيار قال: قلت لأبي عبد الله ع أسيتتم قائماً فلا أدرى ركعت أم لا قال بلى قد ركعت فأمض فى صلماتك فإنما ذلك من الفضيل الشيطان» (۱).

۲: «ما رواه عبيد الرحمن بن أبي عبيد الله قال: قلت لأبي عبد الله ع رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال قد ركع» (۲).

البته در اینجا يك روايت معارض هم داريم كه در جلسه آینده خواهيم خواند.

### تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ فقيه

ص: ۲۷۴

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۷، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۸، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۶، ط آل البيت.

موضوع: تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ

محور بحث این بود دخول در غیر که شرط است، آیا موقعی شرط است که جزء ارکان باشد؟ گفتیم: نه، نمیشود شک را به نسیان ملحق کرد، امر دایر شد که آیا جزء مستقل باشد یا غیر مستقل هم کافی است؟

ما گرفتار روایتی است که یکی روایت زراره است و دیگری روایت اسماعیل بن جابر، در صدر این دو روایت وقتی مثال می زند، تمام مثال ها مستقل است، ذیل که می رسند مطلق است، روایت زراره و روایت اسماعیل بن جابر در صدر (هنگامی که می خواهد غیر را معنا کند) غیر مستقل است، اما هنگامی که به ذیل می رسد، غیر مستقل را می گوید.

روایت زاره

« عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَقَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَقَدْ كَبَّرَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وَقَدْ قَرَأَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَقَدْ رَكَعَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ وَقَدْ سَجَدَ قَالَ يَمْضِي عَلَى صِيْلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ » (1)

مثال ها همه مستقل اند، اما در ذیل می فرماید: « يَا زُرَّارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ » ذیل روایت ندارد مستقل یا غیر مستقل، هر دو را می گیرد « فَشَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ »

ص: ۲۷۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۷، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲۳، ح ۱، ط آل البیت.

در اینجا چه کنیم، آیا مثالها را بر اطلاق مقدم بداریم، چون این مثال ها اطلاق را مقید می کند، یا عکس کنیم، یعنی اطلاق را بر مثال ها مقدم کنیم و بگوییم مثال ها از باب فرد غالب است، یعنی افرادی که شک می کنند، غالباً در چنین شرائطی شک می کنند، در غیر این شرائط کمتر شک می کنند.

آیا مثال ها را حاکم بر اطلاق قرار بدهیم و بگوییم میزان مثالهاست یا اینکه اطلاق را بر مثال ها مقدم کنیم و بگوییم مثال ها از قبیل وارد در مورد غالب است؟

علی الظاهر همان دومی است، یعنی اطلاق را بر مثالها مقدم می کنیم. چرا؟ به دو دلیل:

۱: دلیل اول این است که تعلیلی که حضرت دارد، این تعلیل، یک تعلیل ارتکازی است، یعنی غالباً ائمه ما (علیهم السلام) علل احکامی که دارند، بخشی از آنها علل ارتکازی است، اگر علل ارتکازی شد، دیگر فرقی بین مستقل و غیر مستقل نیست، آن این است که انسان وقتی از حین عمل عبور کرد، دیگر برایش کافی است، ارتکاز بین مستقل و بین غیر مستقل فرق نمی گذارد.

مرحوم آیه الله حجت روی این مسأله اصرار داشت و می گفت غالباً ارتکاز هایی که در انسان هست، ائمه اهل بیت آنها را علل احکام شمرده اند، تا احکام در دلها جا بگیرد و آن این است که انسان در حین عمل حواسش جمع تر است از وقتی که از عمل بگذرد، دیگر فرق نمی کند از مستقل بگذرد یا از غیر مستقل.

ص: ۲۷۶

۲: علاوه بر این، ما روایاتی داریم که غیر مستقل را جزء غیر شمرده است.

ما یؤید کفایه مطلق الغیر

۱: «ما رواه بِنِ یَسَارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبِيدِ اللَّهِ عَ أُسْتَيْتُمْ قَائِمًا فَلَا أُذْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَأَمُضِ فِي صِيْلَمَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الْفُضَيْلِ الشَّيْطَانِ» (۱). استتمام جزء مستقل نیست، هیچ وقت در روایات نداریم که من اجزاء الصلاة الاستتمام، بلکه این یک امر عرفی است که وقتی کسی می خواهد سجده کند، باید بایستد و بعداً به سجده برود. فان استتمام القيام مقدمه للسجود فكفى فيه الدخول عن الهوى إلى الركوع.

۲: «ما رواه عَبِيدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبِيدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبِيدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَرَكَعَ أَمْ لَمْ يَزْكَعْ قَالَ قَدْ رَكَعَ» (۲).

فرق این دو این است که اولی خیلی نسبت به سجده دور است أُسْتَيْتُمْ قَائِمًا از آن خمیدگی می ایستد تا برود به سجده، شک می کند که آیا من رکوع کردم یا نه؟ حضرت می فرماید بگو رکوع کردم، اما دومی خیلی نزدیک است، به صورت نیم خیز نشسته است و می خواهد به رکوع برود، شک دارد که آیا رکوع کرده یا نه؟ حضرت می فرماید: بَلَى قَدْ رَكَعْتَ.. هر دو جزء غیر مستقل هستند، یکی أُسْتَيْتُمْ قَائِمًا، دیگری هم الهوى إلى السجود.

ص: ۲۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۷، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۱۸، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۶، ط آل البيت.



بنابراین، فتوای ما این شد که مطلق غیر کافی است، خواه این غیر رکن باشد یا غیر رکن، غیر هم مستقل باشد (مانند قرائت، سوره، رکوع، تشهد و امثالش باز هم کافی است یا مقدمات عمل باشد مانند الهوی إلى السجود و استتم قائماً. چرا؟ به دو دلیل، اولاً- این تعلیل، تعلیل ارتکازی است و در تعلیل ارتکازی فرقی بین مستقل و مستقل نیست، ثانیاً بخاطر این دو روایت است که یکی در استتم قائماً وارد شده و دیگری در الهوی إلى السجود، فقط یک دانه معارض داریم، همین عبد الرحمن بن ابی عبد الله، گفت هوی الی السجود کافی است، اگر شک در رکوع کند کافی است، و حال آنکه در روایت دیگر همین آقا خلافتش را از امام صادق نقل می کند:

نعم هنا روایه أخرى لعبد الرحمن بن ابی عبد الله، ربما تدلّ علی عدم الکفایه.

«عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَفَعَ رَأْسَهُ عَنِ السُّجُودِ فَشَكَّ قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ جَالِسًا فَلَمْ يَدْرِ أَسَجَدَ أَمْ لَمْ يَسْجُدْ قَالَ يَسْجُدُ» (۱)

این سه تا با همدیگر چه فرق می کند، سه کدام است؟ این است. اَسْتَوِيَ قَائِمًا.. هوی إلى السجود، بر خواستن از سجود، سرش را برداشته و از پایین به بالا می آید، نمی داند که آیا سجده کرده یا نه؟ حضرت می فرماید: «يَسْجُدُ»، چه فرق می کند؟ اولی «اَسْتَوِيَ قَائِمًا» پایین بود، سر بلند می کند که بایستد، نمی داند رکوع کرده یا نه؟ حضرت می فرماید: رکع، دومی هوی الی السجود است، نزدیک به سجود است، اولی در است، دومی نزدیک است، می گوید رکع، اولی و دومی راجع به رکوع است، سومی رفع راس از سجده است، نه قریب سجده، از پایین به بالا- می آید، نمی داند سجده کرد یا نه؟ حضرت می فرماید: «يَسْجُدُ». اگر اینها را دو روایت بدانیم مشکل است، اما اگر بگوییم هردو یک روایت است، مؤلف آنها را جدا کرده اند، یکی را در یک باب آورده، دیگری را در باب دیگر، اولی را در باب رکوع آورده اند و دومی را در باب سجود، اگر این باشد، مشکل بیشتر می شود. اگر دو روایت باشند، دو روایت متعارض خواهند بود، اما اگر بگوییم هردو روایت پیوسته بوده، مؤلفین آمده اند آنها را جدا کرده اند، بخشی را در باب رکوع، بخشی را هم در باب سجود آورده اند، در این صورت ما چاره ای جز این نداریم که بگوییم تعبد است فلذا بگوییم در اولی و دومی کافی است اما سومی کافی نیست، ما در اینجا چاره ای جز تعبد نداریم چون هردو روایت صحیح می باشند. اگر دو روایت متعارض باشند، مشکل هست، و اگر بگوییم هردو یک روایت بوده و جدا کرده اند، مشکل بیشتر می شود فلذا ما ناچاریم که از راه تعبد وارد بشویم و بگوییم تعبد است که در اولی و دومی لا یرجع، سومی یرجع، اتفاقاً سید طباطبائی رد عروه الوثقی همین را دارد، یعنی در اولی و دومی می گوید لا یرجع و در سومی می گوید: یرجع، آنگاه می فرماید چه فرق می کند؟ می گوید: الفارق النص.

قال السيد في العروه: لو شك في الركوع أو انتصاب منه بعد الهوى للسجود لم يلتفت، نعم في السجود وهو أخذ في القيام - می خواهد بلند شود - وجب عليه العود، ثم قال: و لو شك في التشهد بعد الأخذ في القيام لم يلتفت، و الفارق النص الدال على العود في السجود فيقتصر على مورده و يعمل بالقاعده في غيره (۱)

معلوم می شود که سید هردو روایت را تعبداً قبول کرده، صدر را هم قبول کرده يرجع، ذیل را هم قبول کرده: لا يرجع.

بنابراین، ههنا صور ثلاثه:

الف؛ استتم قائماً - از حالت خمیدگی بلند می شود نمی داند رکوع کرد یا رکوع نکرد - در اینجا را يرجع.

ب؛ الهوى إلى السجود - شك می کند که آیا رکوع کرده یا نه؟ - لا يرجع.

ج؛ سر از پایین بر می دارد، نمی داند سرش به مهر خورد برگشت یا نخورده برگشته؟ در اینجا می فرماید يرجع. چرا؟ تعبداً.

التنبیه الرابع: ما هو المراد من المحلّ؟

تنبيه چهارم در باره این است که اینکه می گویند تجاوز از محل، مقصود از محل چیست؟ اگر شك در صحت باشد، محل خیلی روشن است، تجاوز از محل این است که از خود آن شیء تجاوز کنیم، نمی دانم مد «وَلَا الضَّالِّينَ» را گفتم یا نه؟ اگر از خود آن تجاوز کرد، این تجاوز از محل است، مشکل در شك در وجود است، شك دارم که آوردم یا نیاوردم؟ این اگر از محلش گذشت، اعتنا نکند، بنابراین، اگر شك ما در صحت باشد، مشکلی در آن نیست، همان شیئی که در صحتش شك کردی، اگر از آن گذشتیم، این شك بعد از محل است.

ص: ۲۷۹

«إِنَّمَا الْكَلَامُ» اگر شك ما در وجود باشد، یعنی شك كنيم كه آیا آوردیم یا نیاوریم؟ آفایان می گویند شك بعد از محل، چهار تا احتمال دارد:

ا: محل شرعی، هر جزئی برای خود در نماز یک محلی دارد، مثلاً تکبیره الاحرام قبل از قرائت است، قرائت قبل از سوره است، رکوع هم بعد از سوره است، بگوییم مراد از محل، محل شرعی است، همچنین در قرائت هم «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» بعد از «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» است، بگوییم مراد از اینکه از محل تجاوز کرد، محل شرعی است.

ب: احتمال دوم این است که مراد از محل، محل عقلی است، محل عقلی کدام است؟ من که می خواهم تکبیر الاحرام بگویم، باید حرف «باء» را قبل از حرف «راء» بگویم، چون اگر «باء» را نگویم ابتدا به سکون مشکل است، در «الله أكبر» محل «راء» از نظر عقلی بعد از «باء» است.

ج: مراد از محل، محل عرفی است، انسان وقتی که قرائت می خواند، فواصل خیلی محدود است، فاصله اش یک ثانیه یا دو ثانیه است، اگر بین اجزاء فاصله بیفتد، می گویند تجاوز عن محل، یعنی از محلش گذشت.

د: احتمال چهارم اینکه بگوییم مراد از محل، محل عادی است، محل عادی این است که انسان وقتی می خواهد اجزاء بدن را بشوید، عادتاً اول سمت راست را می شوید و سپس سراغ سمت چپ می رورد، منهای اینکه شرع گفته، در غسل هم سمت راست را بر سمت چپ مقدم می کند، عادتاً راست را بر چپ مقدم می دارد، بگوییم مراد از محل، محل عادی است.

از میان احتمالات چهارگانه کدام را انتخاب کنیم؟

من فکر می‌کنم که مراد از محل، همان محل شرعی است، چون عبادت خودش یک امر شرعی است، شرع مقدس برای اجزاء عبادت جایگاهی را معین کرده است فلذا هر وقت از محل آن شیء گذشتیم، کافی است. «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» را گفتم، محلش معلوم است، مشغول خواندن «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» شک کردم که «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» را گفتم یا نه؟ از محلش گذشتم. چرا؟ چون شرع مقدس محل «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» را قبل «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» قرار داده، همین که از محل شرعی گذشتیم کافی است و لذا مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی و حضرت امام هردو می‌فرمایند اگر در آیه دوم است شک کند که آیا آیه قبلی را گفته یا نگفته، قاعده تجاوز را جاری می‌کند. چرا؟ چون از محل شرعی گذشته است.

التنبیه الرابع: ما هو المراد من المحل؟

قد عرفت أنّ التجاوز - عند الشك في صحه الموجود - بمعنى التجاوز عنه و الدخول في غيره. و أما التجاوز - عند الشك في وجود الشيء - بمعنى التجاوز عن محله، و عندئذ يقع الكلام فيما هو المراد من المحل؟ فهنا وجوه أربعة:

١. المحل الشرعي.

٢. المحل العقلي.

٣. المحل العرفي.

٤. المحل العادي.

فالمحل الشرعي عبارة عن جعله الشارح محلاً للجزء، فجعل محل التكبيره قبل القراءه، و محل القرائه قبل الركوع.

و المراد من المحل العقلي هو المحل المقرر بحكم العقل مثلاً: فمحل الرأه الساكنه في التكبيره بعد الباء بلا فصل، و إلا لزم الابتداء بالسكون.

ص: ٢٨١

و المراد من المحل العرفی هو الطریقہ المألوفہ عند العرف فی انجاز العمل الخاص و ذلك كالقراءہ فإن الفصل الطویل بین المفردات أو الجمل یوجب خروج الکلام عن کونه کلاماً.

و المراد من المحل العادی ما جرت علیه عادہ الشخص حیث إنّه لا یفرق بین غسلات الغسل بل یأتی بها متوالیه، فإذا شك فی غسل الجزء الأخير بعدما خرج من الحمام فقد مضى المحل العادی دون الشرعی.

اگر بنا باشد، محل را محل عادی بگیریم، دیگر حمام رفتن لازم نیست، یقین دارم سر را شستم، یقین دارم سمت را هم شستم، نمی دانم سمت چپ را هم شستم یا نه؟ الآن دام لباس هایم را می شویم، اگر بگوییم مراد از محل، محل عادی است، از محلش گذشتم، اما اگر بگوییم مراد از محل، محل شرعی است، محلش باقی است، ما کدام را بگیریم؟ ما همان اولی را می گیریم ولذا اگر کسی از حمام بیرون آمد و شك کرد که آیا سمت چپ را شستم یا نه؟ باید بر گردد و سمت چپ را بشوید. چرا؟ محلش باقی است، توالی در غسل شرط نیست، توالی در وضو شرط است نه در غسل.

بلی، اگر وضو باشد، مثلاً نمی دانم پا را مسح کردم یا نه، محلش گذشته، چرا؟ چون در وضو توالی شرط است، اما در غسل چون توالی شرط نیست، اگر در جزء اخیر شك کند، باید بر گردد. کی بر گردد؟ اگر ملاک محل شرعی باشد، انسان عادی وقتی حمام برود، قطعاً سمت چپ را هم نشوید، از حمام بیرون نمی آید.

هذا ما ذكره القوم.

أقول: هذا البحث يختص بالشك في وجود الشيء، حيث يكون التجاوز فيه عن محلّه فيقع الكلام؛ ما هو المراد من المحل؟

و أما الشك في صحه الشيء بعد كونه موجوداً فالتجاوز فيه عن نفس الشيء.

كدام را انتخاب كنيم؟

و الظاهر من الوجوه الأربعة هو الوجه الأول حيث إنّ المركب من مخترعات الشارع فهو الذي يضع كل جزء في محله، فيكون المراد التجاوز عن المحل الذي قرره الشارع.

### تنبیهات قاعده لا شك بعد الفراغ فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ

بحث ديگر اين است که آیا مضی واجب است که به آن می گویند عزیمت، یا مضی رخصت است، ممکن است بر گردد، آیا بر نگشتن عزیمت است، یعنی واجب است؟ یا اینکه بر نگشتن رخصت است و شرع مقدس اجازه داده که اگر طرف دلش خواست بر می گردد و اگر دلش هم نخواست بر نمی گردد

هل المضی عزیمه أو رخصه؟

پرسش ديگر اين است که چرا به واجب می گویند عزیمت، چرا حتمیت را می گویند عزیمت، اگر بگویم مضی واجب است، می گویند عزیمت است، مضی واجب نیست می گویند رخصت است، چرا به چیزی که جنبه حتمی دارد، می گویند عزیمت، چه تناسبی بین کلمه عزیمت و بین مضی واجب است؟

پس در آنجا که ما باید اعتنا نکنیم، اعتنا نکردن عزیمت است یا رخصت، عزیمت در لغت عرب به معنای قطع و یقین است، در واقع به معنای قطع به کار می رود، معنای عزیمت یعنی یک طرفه کردن، قهراً باید اطاعت کند، اما رخصت در مقابل عزیمت است، در رخصت اختیار در دست طرف است، هم می توانی بر گردی و هم می توانی بر نگردی.

ص: ۲۸۳

بنابراین، اصطلاح عزیمت و رخصت یک اصطلاح فقهی است، از لغت هم ریشه گرفته، عزیمت به معنای قطع است، رخصت هم به معنای اختیار دادن است، آیا مضی یک امر عزیمتی است یا یک امر رخصتی؟

با توجه با روایات مسلماً عزیمتی است. چرا؟ چون آقایان می گویند جمله خبریه در افاده وجوب اقوی از امر است، یک موقع

می گویی: «ولدی صلّ» گاهی هم می گویی: «ولدی یصلّ» خبر می دهد، معلوم می شود که به قدری علاقه به نماز دارد که از نماز خواندن پسر خبر می دهد، حضرات علیه السلام در اینجا جمله خبریه به کار می برند، گاهی می گویند یمضی و گاهی می گویند: «لا یعید» البته در بعضی از جاها صیغه امر هم وارد شده باشد، مانند: «فامض و لا تعد» آقایان می گویند جمله خبریه اقوی در افاده وجوب است، به قدری به فلان مسأله علاقمند است که آن را در خارج موجود می بیند و از آن خبر می دهد، این حاکی از علاقه بیشترش است.

البته در بعضی از روایات آمده اگر اعاده کند مانع ندارد، مثلاً در طواف آمده، کسی هفت بار طواف کرده، بعداً در خانه و محل سکونت خودش بر گشته و دچار شک و تردید شده که آیا طوافش صحیح بوده یا نه؟ مسلماً مورد قاعده فراغ است ولی حضرت می فرماید بر گردد و اعاده کند، راوی عرض می کند: یا بن رسول الله فعلاً در مکه نیست و امکانش نیست، حضرت می فرماید اشکالی ندارد، از این معلوم می شود که بر گشتن و اعاده کردن مستحب است.

در این میان تکلیف ما چیست؟ از آن روایات عزیمت می فهمیم، از این روایت رخصت می فهمیم، مسلماً قسمت دوم اظهر از اولی است، بعد از عمل اشکالی ندارد اعاده کند، اما در اثنا معلوم نیست که صحیح باشد، در اثنا ممکن است از مقوله «من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده» باشد اگر حضرت فرموده بر گردد بعد از عمل است، بعد از عمل ضرر به گذشته نمی زند، اما اگر در اثنا عمل بر گردد، ممکن است مصداق «من زاد فی صلاته» یعنی ظاهراً زاد فی صلاته. چرا؟ شرع مقدس گفت تو آوردی، بلی، قدر رکع، بلی قد رکع، اگر شما بر گردی و رکوع کنی، از نظر ادله زاد فی صلاته، چرا زاد؟ چون امام فرمود بلی قد کعت، تو رکوع کردی، تو ظاهراً محکوم به رکوع کردن هستی، رکوع کرده ای.

پس به این نتیجه رسیدیم که در اثنا عمل عزیمت است اما بعد العمل رخصت است، رخصت را از این روایت فهمیدیم، اگر نبود این روایت اخیر، می گفتیم مطلقاً عزیمت است، در اثنا حتماً باید بر نگردد چون مشکل زیادی پیدا می کند ولو به حکم شرع مقدس.

التنبیه السادس: فی جریان القاعده فی الشروط

آیا در شروط هم این قاعده جاری است یا نه؟ در اجزاء جاری است، در اجزاء مانند رکوع جاری است مانند سجود جاری است، در شروط چطور، مانند اذان و اقامه یا مثل طهارت حدثی و هكذا طهارت خبثی، آیا در شروط هم جاری است یا نه؟

ص: ۲۸۵



باید توجه داشت که در اینجا چهار قول وجود دارد

#### قول اول

قول اول مانند صاحب جواهر می گویند در شروط جاری است، حتی اگر بعد العمل شك در شرط کنی جاری است، در اثنا اگر شك کنی باز هم جاری است حتی حين الدخول في الصلاة که آیا من وضو دارم یا نه؟ باز هم جاری است، این قول خیلی گسترده است، پس اگر قبل العمل و بعد العمل شك کند که آیا من دارای وضو هستم یا نه؟ سائر دارم یا نه، رو به قبله هستم یا نه؟ قاعده جاری است.

#### قول دوم

قول دوم می گوید اصلاً قاعده فراغ نفس العمل و اجزاء است، در شروط جاری نمی شود حتی بعد العمل هم جاری نمی شود اگر بعد العمل شك کند که وضو داشتم یا نه، رو به قبله بودم یا نه؟ اذان و اقامه گفتم یا نه؟ ستر داشتم یا نه؟ باید بر گردد.

#### قول سوم

قول سوم می گوید نسبت به گذشته جاری است، نسبت به آینده جاری نیست. مثلاً سبق الظهر على العصر، دارم نماز عصر را می خوانم، نمی دانم ظهر را خواندم یا نه؟ قاعده تجاوز جاری می کنم؟ قاعده تجاوز جاری می کنم، می گویم انشاء الله ظهر را خواندم، اما بعد از آنکه از نماز عصر فارغ شدم، باید ظهر را بخوانم، چرا؟ چون این قاعده صحت حیثی را ثابت می کند، یعنی ثابت می کند که این نماز عصر من دارای شرط است. صحت حیثی کدام است؟ سبق الظهر على العصر، اما واقعاً ظهر را خوانده ام یا نه؟ آن را ثابت نمی کند باید بعداً ظهر را بخوانم.

مثال دیگر، در اثنای نماز هستیم نمی دانم وضو داشتم یا نه؟ می گوید انشاء الله وضو داشتم نسبت به گذشته، اما نسبت به نماز آینده باید وضو بگیرم. چرا؟ چون قاعده فراغ ثابت می کند صحت حیثی را، من حیث هذه الصلاة.

#### قول چهارم

قول چهارم می گوید اگر اصل باشد، به درد نمی خورد، اما اگر اماره باشد، این مطلقاً هست، فرق می گذارد بین اینکه قاعده اصل باشد و بین اینکه قاعده اماره باشد.

ما این مسأله را جور دیگر بحث کردیم، عرض می کنم شرائطی که انسان در آنها شک می کند بر چند قسم است:

۱: گاهی «شرط» مقوم صلوات است مثل قصد قربت، مثل قصد عنوان ظهر مثل قصد عنوان عصر، یک شرائطی است که مقوم عمل است به گونه ای که این شرائط نباشد، عملی نیست، اگر در چنین شرائطی شک کند. ابداً قاعده تجاوز جاری نیست، آیا من قصد قربت کردم یا نه، نیت ظهر کردم یا نه، اینها عناوین قصیده هستند، در اینها قاعده تجاوز جاری نمی شود. چرا؟ چون قاعده تجاوز در جایی است که موضوع احراز شود که من نماز می خوانم در طواری و عوارض نماز شک کنیم، اما اگر خود عنوان صلوات احراز نشود، جای قاعده تجاوز نیست، قاعده تجاوز در جایی است که موضوع احراز شده، طواری و عوارض آن برای ما مشکوک است، اما من قصد قربت کرده ام یا نه؟ اگر من قصد قربت نکرده باشم، این عمل من کلاً عمل است، فلذا من باید عنوان موضوع را احراز کرده باشم، اگر شک کنم که عنوان ظهر را قصد کرده ام یا نه؟ باید نماز را رها کنم و از سر بخوانم.

۲: قسم دوم این است که شرط از عناوین مقوم نیست، اما شارع مقدس جایگاه آن را معین کرده مانند اذان و اقامه، اگر قبل از دخول در صلات شک کنم که اذان و اقامه را گفتم یا نه؟ قاعده تجاوز جاری نمی شود، چون شک در محل است، اما اگر بعد از تکبیره الاحرام شک کنم که اذان و اقامه را گفته ام یا نه؟ قاعده تجاوز جاری است.

بنابر این، شرائطی که جنبه مقدمی ندارد، اما شارع مقدس برای آن جایگاه معین کرده است، مانند اذان و اقامه؟ اگر در اول نماز شک کند، یعنی هنوز تکبیره الاحرام را نگفته است، باید اذان و اقامه را بگوید و اگر وارد نماز شده و شک کند، به شک خود اعتنا نکند.

صاحب جواهر می گوید اگر در هیأت داخل باشد، باید اعتنا نکند، اما اگر اثنای نماز است و شک دارد که اذان و اقامه را گفته یا نه؟ مسلماً قاعده در آنجا جاری است.

۳: شرط از عناوین مقومه نباشد و جایگاه معین هم نداشته باشد، اما در سر تا سر نماز شرط باشد، مانند استقبال به قبله، استقبال از اول صلات الی آخر صلات شرط است، از عناوین مقومه نیست و جایگاه معین هم ندارد، اما در سر تا سر نماز شرط است، باید من ساتر داشته باشم.

پس در اینجا سه صورت دارد:

الف؛ اگر بعد از نماز شک کنم که ساتر داشتم یا نه؟ در اینجا قاعده تجاوز جاری می شود چون محلش گذشته، اما اگر در اثنای نماز شک کنم که ساتر دارم یا نه؟ اگر نسبت به گذشته شک کنم، الآن ساتر داریم، ولی نسبت به گذشته شک کنم، قاعده تجاوز جاری است، اما اگر نسبت به گذشته یقین دارم که ساتر داشتم، اما شرائطی پیش آمد که نمی دانم دارم یا نه؟ اینجا من باید فحص کنم که آیا دارم یا ندارد چون شک در محل است.

نسبت به استقبال هم چنین است، اگر بعد از نماز شك کردم، قاعده تجاوز جاری است، الآن یقین دارم که رو به قبله هستم، ولی نمی دانم قبلاً هم رو به قبله بوده ام یا نه؟ قاعده تجاوز جاری است و می گویم انشاء رو به قبله بوده ام.

اما مسأله عکس باشد، یعنی گذشته من یقین است، حالا نمی دانم استقبال دارم یا نه؟ حتماً در این مورد باید فحص کنم و ببینم آیا واجد هستم یا واجد نیستم.

آیا در شك در طهارت هم قاعده تجاوز جاری است؟

باید بررسی کنیم که آیا در شك در طهارت هم قاعده تجاوز جاری است یا جاری نیست؟

مثلاً شك دارم که طهارت دارم یا نه، طهارت از حدث آیا دارم یا نه، چون طهارت از خبث ممکن است مال اول نماز باشد، آیا من طهارت از حدث دارم یا نه؟ این بستگی دارد که مبنای شما در طهارت از حدث چیست؟ آیا وضو همان غسلتان و مسحتان است، «لا صلات الا بطهور» که گفته است، این طهور چه طهوری است، آیا مراد مسحتان و غسلتان است کما اینکه مرحوم بحر العلوم چنین می گوید؟

آیا اینکه طهور آن حالت نفسانیه و نورانیه ای است که بعد از غسلتان و مسحتان حاصل می شود، بستگی دارد مبنای شما چه باشد؟ اگر مبنای شما اولی است، این از قبیل قسم دوم است، جایگاه مشخصی دارد و جایگاهش هم قبل از صلات است، همین که وارد صلات شدم و شك کردم وضو دارم یا نه؟ یمضی. چرا؟ چون محلش گذشته است، اما اگر بگوییم وضو آن حالت نفسانیه ای نورانی است که بعد از مسحتان و غسلتان حاصل می شود. در این حالت طهور بر می گردد مثل ستر می شود، مثل استقبال می شود که از اول نماز تا آخر نماز معتبر است، سه حالت دارد؟ بعد از سلام جاری می شود در اثنا نسبت به گذشته جاری می شود، اما نسبت به آینده جاری نمی شود و لعل آن قول سوم که می گفت در گذشته صحیح است در آینده ما باید تفحص کنیم، همین را می خواست بگوید.

بنابراین، ما شرائط را بر سه قسم کردیم، مقوم، جای جریان قاعده نیست، غیر مقوم جایگاه مشخصی دارد، اگر از جایگاهش نگذشتی، جاری نمی شود، اگر گذشتی و مقوم نیست و جایگاه مشخص هم ندارد، اما از اول نماز تا آخر معتبر است، این خودش سه صورت داشت:

الف؛ بعد از صلات شك كنى كه آیا ساتر داشتم، استقبال داشتم: یجری.

ب؛ اگر در اثنا شك یکنی، چنانچه نسبت به گذشته شك داری نه نسبت به الآن، یجری. اما اگر نسبت به گذشته یقین داری و حالا شك داری، در اینجا باید تفحص کنی، راجع به وضو چه گفتیم؟ اگر بگویند طهور همان مسحتان و غلستان است، حکمش حکم اذان و اقامه است اما اگر بگویند طهور همان حالت نفسانیه است، در این صورت حکمش حکم ستر است که له اقسام سه گانه است.

بقی هنا روایه

۱: «عَلِيٌّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ عَلَى وُضُوءٍ وَيَشْكُ عَلَى وُضُوءٍ هُوَ أَمَّ لَأَقَالَ إِذَا ذَكَرَ وَهُوَ فِي صَلَاتِهِ انْصَرَفَ فَتَوَضَّأَ وَأَعَادَهَا وَإِنْ ذَكَرَ وَقَدْ فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ أَجْزَأَهُ ذَلِكَ» (۱).

این روایت یک مشکلی دارد و آن اینکه اگر این روایت استصحاب را بگویند، متیقن سابق و مشکوک لاحق، فرق نمی کند بین وسط نماز و آخر نماز، به شرط اینکه بگویند وضو همان غسلتان و مسحتان است، اگر گفتیم فرق نمی کند در اثنای نماز جاری می شود، بعد از نماز هم جاری می شود. چرا؟ چون محلش گذشته است، ولی حضرت می فرماید: در اثنا جاری نمی شود اما بعد از صلات جاری می شود.

ص: ۲۹۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۳، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۲، ط آل البیت.

به بیان دیگر «لا تنقض اليقين بالشك» همان گونه که بعد از صلوات جاری است، در اثنا هم جاری است، به شرط اینکه وضو عبارت است از غلستان و مسحتان.

پس چطور حل کنیم؟ حلش این است که بگوییم این روایت استصحاب را نمی گوید بلکه قاعده یقین و شک ساری را می گوید، فرق این دو تا روشن است، یک موقع من یقین داشتم که جمعه زید عادل بود، شک دارم که شنبه هم عادل هست یا نه؟ این همان استصحاب است، یک موقع یقین داشتم که زید جمعه عادل بود، شنبه شک دارم که آیا واقعاً زید در روز جمعه عادل بود یا واقعاً عادل نبود، به این می گوید قاعده یقین یا شک ساری، فرقی این است که در استصحاب متیقن غیر از مشکوک است زماناً، اما در قاعده ساری متیقن و مشکوک زماناً یکی هستند، این روایت اگر استصحاب بگوید اشکال پیدا می کند که چه فرق است بین اثنا صلوات و بین بعد از صلوات، اما این قاعده یقین را می گوید، یقین داشتم که وضو داشتم، اثنا نماز شک کردم که آیا آن وضوی من، وضوی درستی بوده یا با آب نجس وضو گرفتم، شک کردم در خود آن وضو، در اثنا قاعده جاری نیست. چرا؟ چون قاعده گذشته را درست می کند نه آینده را. شک دارم آن وضویی که گرفتم با آب ظاهر بوده یا با آب نجس بوده، در اثنا جاری نمی شود، چون اگر جاری بشود، گذشته را درست می کند نه آینده را؟ چون گفتیم این قاعده جنبه حیثی دارد، اما بعد از نماز اشکالی ندارد چون بعد از نماز قاعده فراغ دارم، بنابراین، ما روایات را معنا کردیم و آن را حمل کردیم بر قاعده یقین و شک ساری، اگر استصحاب باشد، تفکیک درست نیست، اما اگر قاعده یقین و شک ساری باشد، تفکیک درست است چرا؟ چون قاعده تجازو گذشته را درست می کند نه آینده را، بر خلاف بعد از صلوات که همه را درست می کند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات قاعدة لا شك بعد الفراغ

بحث در تنبيه هفتم است، مرحوم شيخ انصاری قاعده تجاوز را منحصر به شك در وجود می داند و می گوید اگر در وجود شیء شك کنیم، قاعده تجاوز جاری می شود، اما اگر اصل وجودش قطعی است، صحتش محل بحث است، مثلاً شك می کند که مد « وَلَا الضَّالِّينَ » درست گفته ام یا نگفته ام، چون از اول این قاعده را منحصر کرده به شك در وجود، در اصلش شك کنیم اما اگر در صحت شك کنیم، در اینجا قاعده جاری نیست، مگر اینکه تنقیح مناط کنیم و بگوئیم هر چند لفظ شامل نیست اما مناط شامل است، چه فرق می کند بر اینکه انسان در وجود شیء شك کند یا در صحت آن شك کند.

علاوه بر این، می توان گفت که شك در صحت، بازگشتش به شك در وجود است، مثلاً شك می کند که مد « وَلَا الضَّالِّينَ » را درست گفته ام یا نه، یعنی آنچه را که شارع از من خواسته موجود شده یا موجود نشده؟ بنابراین، یا از راه تنقیح مناط وارد می شویم یا می گوئیم شك در صحت بازگشتش به شك در وجود است.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما فکر می کنیم که اگر روایات عکس نباشد، هردو را می گیرد، اصلاً می توان گفت که روایات مربوط به شك در صحت است. چرا؟ زیرا در روایات تعبیر این است: « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ » یعنی شیء در خارج هست که خرجت، مرحوم شيخ این گونه معنا می کند و می گوید: اذا خرجت من شیء، یعنی إذا خرجت من محله (شیء). و حال آنکه این گونه نیست، ظاهر این است که شیء است و ما از آن عبور کردیم، حالا نمی دانیم که صحیح بوده یا باطل؟ روایات ما اگر در عکس ظاهر نباشد، منحصر در شك در وجود نیست، الآن من سه روایت را می خوانم در همه این روایات خرج من غیره است، إذا خرجت من شیء است، یعنی شیء در خارج وجود دارد و میخس را کوبیده ولی نمی دانیم صحیح است یا نه؟ نه اینکه خرج من شیء یعنی خرج من محله، از محلش خارج شده که در واقع خودش مشکوک است و محلش قطعی می باشد.

ص: ۲۹۲

۱: ما ورد فی ذیل صحیحہ زرارہ: « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشُكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ » (۱)

فإنَّ الظاهر من الخروج من شیء هو الإتيان به و الشك به و الشك في صحته و فساده، و حمله على الخروج من محله يحتاج إلى قرينه.

شيخ حمل کرده بر خروج از محل که در واقع وجودش مشکوک است، این حمل شيخ صحیح نیست و محتاج به قرينه و دليل است.

ظاهرش این است که وجود قطعی می باشد ولی آرایش او مشکوک است.

۲: ذیل صحیحہ اسماعیل بن جابر کہ می فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ» - از او گذشته، نه اینکه از محلش گذشته، هست، گذشته نمی داند صحیح بوده یا نه؟ - وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلَيَمُضُ عَلَيْهِ» (۲). تقریر این روایت عین همان تقریر روایت زرارہ است.

ما تا اینجا از دلالت لفظی روایت استفاده کردیم، شما می توانید از راه دیگر هم استفاده کنید، آن کدام است؟ در روایات آمده که اعتنا نکن. چرا؟ لَأَنَّهُ حِينَ الْعَمَلِ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشْكُ، یعنی انسان حین عمل حواسش جمع تر است تا بعد العمل، اگر فلسفه این است، دیگر فرق نمی کند که شک در وجود شیء باشد یا شک در صحت شیء، موقعی که می خواهم امر خدا را امتثال کنم، حواسم جمع تر است تا بعد العلم که شک می کنم، فلذا فرق بین شک در وجود و شک در صحت فرق نمی کند. بنابراین، از طریق مختلف، شک در صحت را با شک در وجود یکی می دانیم.

ص: ۲۹۳

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۳۷، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۲۳، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۶، ص ۳۶۹، من أبواب الركوع، ب ۱۳، ح ۴، ط آل البیت.



شیخ انصاری از راه تنقیح مناط وارد شد و سپس فرمود ممکن است شک در صحت بازگشتش در شک در وجود باشد، ما از راه دیگر وارد شدیم و گفتیم روایات دلالت ظاهری دارد که شک، شک در صحت است، این یک دلیل.

دلیل دیگر حکمتی است که حضرت برای قاعده تجاوز بیان می کند، این حکمت فرق نمی کند بین شک در وجود و بین شک در صحت.

۳: ما ورد فی ذیل موثقہابن ابی یعفرور: «إِنَّمَا الشُّكُّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ» (۱)

۴: ما ورد فی بعض الروایات من التعلیل بالأذکره و الأقربیه إلى الحق حین العمل، و هو یعم کلا القسمین، من قوله ع: «هُوَ حِينَ يَتَوَضَّأُ أَذَكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ» (۲)

وقوله ع: فی صحیحہ محمد بن مسلم: «وَ كَانَ حِينَ انْصَرَفَ أَقْرَبَ إِلَى الْحَقِّ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ» (۳).

کل ذلك يؤيد أن التفریق بین القسمین بعید عن مذاق الشرع و لذلك یقول فخر المحققین: إنَّ الأصل (اسم) - فی فعل العاقل المكلف الذي یقصد براءه ذمته بفعل صحیح یعلم کیفیه و الكمیه - الصحه (خبر).

التنبیه الثامن: الاختصاص القاعده بالاخلال عن سهو

تنبیه هشتم در باره این است که قاعده تجاوز در جایی جاری می شود که صورت عمل محفوظ نباشد و من احتمال تفاوت می دهم بین آن زمان و این زمان، یعنی احتمال بدهم که حالت اول با حالت دوم اختلاف داشته باشد، مثلاً شخص می خواهد وضو بگیرد، در حالی که پا را مسح می کند نمی داند که آیا سرش را مسح کشیده یا نه؟ اینجا صورت عمل محفوظ نیست چون نمی داند مسح کشیده یا نکشیده و اختلاف دو حالت هم هست، من ممکن است حین عمل اذکر هستم، اما بعد از عمل اذکر نیستم.

ص: ۲۹۴

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۰، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۲، ط آل البیت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۷۱، من أبواب الوضوء، ب ۴۲، ح ۷، ط آل البیت.
  - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۴۶، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۲۳، ح ۳، ط آل البیت.

پس این دو شرط حفظ کنید:

الف؛ يك صورت عمل محفوظ نباشد

ب؛ اختلاف و تفاوت بين دو حالت باشد.

با توجه به این دو مطلب، خیلی از مسائل پیش می آید که حل می شود، مثلاً- حمام رفتن و غسل کردم یقین دارم که آن را تکان ندادم، از حمام بیرون شدم، شك کردم که آیا آب زیر انگشتر نفوذ کرده یا نکرده؟ اینجا نه قاعده فراغ جاری است و نه قاعده تجاوز. چرا؟ صورت عمل محفوظ است، یعنی می دانم که انگشتر را تکان ندادم و احتمال می دهم نفوذ آب من باب تصادف باشد، اتفاقاً دو حالت هم یکسان است، در همان موقع که زیر دوش آب بودم اگر کسی می گفت: فلانی انگشترت را تکان ندادی، شك می کردم حالا هم که بعد العمل است باز هم شك می کنم، هر دو حالت یکی است.

این نکته را خوب توجه کنید که قاعده تجاوز با دو شرط جاری می شود: یکی اینکه صورت عمل محفوظ نباشد، دیگر اینکه بین دو حالت اختلاف و تفاوت دو حالت باشد، یعنی احتمال اذکریت حین العمل باشد اما بعد العمل نباشد.

مثال

شخص در حالی که انگشتر در دست دارد وضو گرفت، يك موقع شك می کند که انگشترش را تکان داد یا نه؟ در اینجا قاعده تجاوز جاری است، يك موقع یقین دارد که تکان نداده، احتمال وصول آب بخاطر تصادف است، اینجا قاعده تجاوز جاری نیست. علت اینکه قاعده تجاوز جاری است، چون حین عمل اذکر است، وصول آب زیر انگشتر معلول اذکریت باشد نه معلول تصادف، در موردی که نمی دانم انگشترم را تکان دادم یا نه؟ اذکر هستم، انشاء الله تکان دادم و رفتن آب هم زیر انگشتر تصادفی نیست، بلکه احتمال می دهم تکانش دادم، اما جایی که یقین دارم که اصلاً تکان ندادم، احتمال نفوذ آب را به تصادف نسبت می دهم، این از روایات بیرون است، روایات جایی را می گوید که نفوذ آب معلول اذکریت من باشد، حواس جمع بوده انشاء نفوذ کرده ولی در این موارد، معلول اذکریت نیست، بلکه معلول تصادف است.

ص: ۲۹۵

إنَّ مصب القاعدة ما لو احتمل الاخلال بالجزء أو الشرط عن سهو، و أما إذا احتمل الإخلال بهما عن عمد، فلا تشملته القاعدة و يشهد على ذلك أمران:

الأول: التعليل المذكور، أعنى قوله عليه السلام: « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك » فإنه بمنزله صغرى لكبرى و هى: إذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر فى صحه عمله الذى يريد براءه ذمته، لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر و الترك عمداً خلاف إرادته البراءه، و احتمال الترك عن عمد خارج عن مصب التعليل.

الثانى: ارتكاز العقلاء، فإنهم إذا احتملوا أن الاخلال كان مستنداً إلى العمد لرجعوا و فتشوا عن الواقع، فالمهندس إذا احتمل أنه تسامح فى أمر مهم يرجع إلى بناء البيت ذى الطبقات المتعدده، يعتنى بشكته و يرجع إلى كشف الواقع.

فعلى هذا فلو احتمل الإخلاص عن عمد فعليه إعادته الواجب إذا كان الوقت باقياً.

نعم إذا خرج الوقت لا يعتنى بالشك لحكومته ما ورد حول الشك بعد الخروج الوقت.

تنبيه هشتم را که بیان کردیم، مقدمه تنبيه نهم است، در واقع من این دو تنبيه را از همدیگر جدا کردم، تا اولی مقدمه دومى باشد.

التنبيه التاسع: اختصاص القاعدة بما إذا احتمل طروء الغفله

قاعده در جایی است که احتمال غفلت می دهد، نه اینکه یقین دارم که اصلاً انجام نداده ام، عرض کردم که این دو تنبيه یک تنبيه است، اولی را به عنوان تهباً عرض کردم.

الظاهر اختصاص القاعدة بمورد اشتغل فيه بالعمل عن ذكر إجمالي ولكن احتمل عروض الغفله عليه، فترك الجزء أو الشرط، و أمّا لو علم بغفلته حين العمل و عدم ذكره إجمالاً ولكن يحتمل انطباق العمل على الواقع من باب الصدفة و الاتفاق كما لو توضأ ولم يدر خاتمه، ولكن يحتمل وصول الماء إلى ما تحت الخاتم اتفاقاً، فلا تجرى القاعدة و ذلك لأن مجراها ما إذا كان احتمال انطباق العمل على الواقع معلولاً لذكره و إرادته إبراء ذمته، و المفروض أن الانطباق فى المثال رهن الصدفة.

و إن شئت قلت: إن مصبَّ القاعده ما لم تكن صورته العمل محفوظه حتى يختلف حال المكلف في حين العمل و حين الشك و أمّا إذا كانت صورته العمل محفوظه على وجه يكون شاكّاً في كلتا الحالتين، فلا تكون مجرى للقاعده، و في المقام لو التفت حين العمل بأنّه يغتسل من غير تدوير لخاتمته، لشكّ كما يشك بعد العمل.

و بعبارة ثالثة: يجب أن تكون الحالتان ( حاله العمل و حاله الشكّ ) مختلفتين من حيث الذكر و القرب إلى الحق، و أما إذا صارت الحالتان متحدتين كما في المقام فلا تجرى فيه القاعده، لأنّ الشكّ لا يختص بوقت الفراغ عن العمل بل يعمّ حينه، فلو ذكّر أحد حين العمل إلى كيفية عمله لشكّ في ذلك الوقت أيضاً.

و على هذا يعلم حكم بعض الفروع:

١: لو صلّى إلى جانب من دون تحقيق و فحص ثم شكّ بعد الفراغ في أنّ الجبهه التي صلّى إليها هل كانت باتجاه القبلة أو لا؟ فلا تجرى القاعده لتساوي الحالتين ( حاله العمل و حاله الشكّ ) في الأذكريه و الأقربيه - به گونه ای که اگر قبله هم باشد، قبله بودنش معلول تصادف است نه معلول اذکریت- و لو صحّت صلاته و كانت الجبهه قبله فإنّما صحّت من باب الاتّفاق و المصادفه، لا من باب أنّه أذکر أو أنّه بصدد إبراء الذمّه.

شخصی، در بیابان بدون اینکه تحقیق کند که قبله کدام است، به سمتی نماز خواند، بعداً شک می کند که رو به قبله بوده یا نه کافی نیست. چرا؟ چون حين العمل تان با حين الشك یکی است.

اما گاهی صورت عمل محفوظ است، به این معنا که اگر در همان وقت کسی از او سؤال کند و بگوید شما که به این طرف نماز می خوانی، آیا می دانی که قبله است؟ در جواب می گوید: نه، اینجا باید اعاده کند.

## تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ قواعد فقهيه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ

همان گونه که قبلاً بیان شد، قاعده تجاوز در جایی جاری است که صورت عمل محفوظ نباشد. به بیان دیگر انسان در حالت عمل یک حالتی داشته باشد و بعد از «عمل» حالت دیگر، اما اگر صورت عمل محفوظ باشد و حالت ها مساوی باشند، در این صورت قاعده تجاوز جاری نیست.

مثال

فرض کنید شخصی، غسل کرده و می داند بر اینکه انگشتر خود را تکان نداده، ولی احتمال می دهد که از باب تصادف آب زیر انگشتر رفته باشد، آیا می تواند در اینجا (در غسل خود) قاعده تجاوز جاری کند؟ نمی تواند قاعده تجاوز جاری کند. چرا؟ چون شرط عمل در جایی است که حالت ها مختلف باشد، حال عمل اذکر باشد، بعد العمل هم اذکر نباشد و این آدم در هر دو حالت یکسان است، زیرا در همان موقعی که زیر دوش حمام است و کسی به او بگوید اگر انگشترت را تکان ندهی آب زیرش می رود یا نه؟ می گوید نمی دانم، همان گونه که بعد العمل می گوید نمی دانم، حین العمل هم اگر از او بپرسند، در جواب می گوید نمی دانم. خلاصه قاعده تجاوز در جایی جاری است که احتمال بطلان، مال غفلت باشد و در ما نحن فیه مال غفلت نیست حتی اگر آگاه هم باشد، نمی داند که آب زیرش رفته یا نه؟

ص: ۲۹۸

فروع مسأله

الف: روی این این مبنا، می توان فروعی را در این مسأله مطرح کرد، یکی را در جلسه گذشته مطرح کردیم، دیگری را هم در این جلسه مطرح می کنیم، فرض کنید که من انائین مشتبهین دارم، که یکی نجس است، صبح از خواب بیدار شدم و سراسیمه با یکی وضو گرفتم، یک مرتبه یادم آمد که من با انائین مشتبهین وضو گرفتم، احتمال می دهم که وضوی من با آب طاهر باشد، کما اینکه احتمال می دهم وضوی من با آب نجس باشد، آیا من می توانم در اینجا قاعده تجاوز جاری کنم؟ نه، چرا؟ چون هر دو شرط موجود نیست. چطور؟

اولاً؛ صورت عمل محفوظ است، چون من می دانم که با احدی الانائین وضو گرفتم، صورت عمل در دو حالت یکی است.

ثانیاً؛ صحت در اینجا تصادفی است و صحت تصادفی میزان نیست، صحت باید روی اذکریت باشد و در اینجا اذکریت نبوده

ولذا لا- اقل این آدم اصاله الطهاره در دستش در جایی وضو مراکز وضو می تواند اصاله الطهاره جاری کند اما وضو را باید تکمیل کند، اگر با انائین مشتبهین وضو گرفت، می تواند در مواضع وضو اصاله الطهاره جاری کند: «کلّ شیء طاهر» استصحاب طهارت، اما وضو را باید تکمیل کند.

پرسش

پرسش این است که شما گفتید اصاله الطهاره در مواضع وضو جاری می کند، از آن طرف هم می گوئید وضو را باید تکمیل کند، اگر واقعاً مواضع وضو پاک است، پس وضو هم صحیح است، اگر واقعاً وضویش باطل است، پس مواضعش هم نجس است، چرا بین این دو تا جدایی افکنید و گفتید مواضع وضو پاک است، اما باید وضو را تکمیل کند، این دو گفتار با هم تنافی دارد. چطور؟ چون اگر بدن پاک است، پس معلوم می شود که با آب پاک وضو گرفته پس وضویش صحیح است و اگر وضویش باطل است، پس معلوم می شود که با آب نجس وضو گرفته و باید بدن را هم بشوید، چگونه می گوئید بدن پاک است، اما وضو را باید تکمیل کند؟

ص: ۲۹۹

خلاصه اصله الطهاره یا استصحاب الطهاره می گوید بدن پاک است، اما از آن طرف این آدم استصحاب حدث دارد، قهراً وضویش را باید تکمیل کند، قطعاً دو تا استصحاب با هم معارض هستند، چطور ما بین لازم و ملزوم جدایی انداختیم، اگر بدن پاک است، پس وضو هم درست است و اگر وضو باطل است، پس بدن هم نجس می باشد.

پاسخ

مرحوم شیخ انصاری در مبحث اصل سببی و مسببی این بحث را دارد و می گوید امور اعتباری اشکالی ندارد که بین لازم و ملزوم جدایی بیفکنی، فقط عالم تکوین است که نمی شود بین لازم و ملزوم جدایی انداخت، اگر اربعه است، پس زوج هم است و اگر زوج است، اربعه هم هست، در تکوین نمی شود بین اربعه و زوجیت جدایی انداخت، اما در عالم اعتبار که عالم تعبد است مانع ندارد که بگوید: «تعبد بطهاره مواضع الوضوء» ولی در عین حال وضویت را باید تکمیل کنی.

تعارض روایتین با گفتار ما

با اینکه ما چنین قاعده ای را گفتیم، ولی دو روایت بر خلاف گفتار ماست است، ما گفتیم قاعده تجاوز درجایی جاری می شود که صورت عمل محفوظ نماند، صورت عمل یکسان نباشد و به اصطلاح صحت مربوط به اذکریه باشد نه غفلت، اما (در همین مسأله) دو روایت داریم که حضرت می فرماید وضو و غسلش درست است، از حضرت سوال می کنند که من وضو گرفتم و در حین وضو غفلت کردم که انگشترم را بر گردانم، از حمام بیرون آمدم، حضرت می فرماید: «فَلَمَّا أَمُرُّكَ أَنْ تُعِيدَ الصَّلَاةَ» یقین دارد که انگشترش را نچرخانده و رفتن آب از باب تصادف خواهد بود.

ص: ۳۰۰

سوال دیگر این است که یابن رسول الله غسل کردم، یادم رفت که انگشترم را در بیاورم و به همان حالت غسل کردم و از حمام بیرون آمدم، حضرت می فرماید: «فَلَا أَمْرُكَ أَنْ تُعِيدَ الصَّلَاةَ» این دو حدیث کاملاً ضد آن قاعده ای است که ما گفتیم، چون ما گفتیم قاعده تجاوز درجایی که صورت عمل محفوظ است جاری نمیشود یا اگر دو حالت یکسان است جاری نمی شود، در اینجا صورت عمل محفوظ است اولاً و دو حالت یکسان است با این وجود حضرت قاعده تجاوز را جاری کرده است.

برداشت آیه الله خوئی از دو روایت

مرحوم آیه الله خوئی این دو روایت را به گونه دیگر معنا می کند و می گوید حیثیت سوال از صحت وضو نیست، حیثیت سوال از این است که طرف احتمال می دهد که یکی از مستحبات چرخاندن انگشتر است و نیز یکی از مستحبات در غسل در آوردن انگشتر است در هنگام غسل، ولذا از حضرت سوال می کند که: یابن رسول الله! من به این مستحب عمل نکردم، حضرت می فرماید اشکال ندارد، سوال از صحت و بطلان وضو نیست تا منافات با عرض ما داشته باشد، بلکه سوال از یک مستحب نفسی است، احتمال می دهیم که راوی معتقد است و امام هم معتقد است که سوال از یک مستحب نفسی است، یعنی هر دو معتقدند که تدویر مستحب نفسی است و هکذا تحویل در غسل، یعنی بیرون آوردن انگشتر از یک انگشت به انگشت دیگر کند، این از مستحبات است، حضرت می فرماید حالا- که وضو گرفتی لازم نیست که دو مرتبه وضو بگیر و به این مستحب عمل کنی.

ص: ۳۰۱



این توجیهی که حضرت ایشان در مصباح الأصول دارد از نظر من صحیح نیست، چون روایات دیگر داریم که همان مسأله در آنجا آمده، حیثیت سوال در باره صحت و وضو و بطلان وضو است فلذا می گوید: یابن رسول الله! تکان ندادم آیا وضوی من صحیح است یا نه؟

ایشان (آیه الله خوئی) از روایات دیگر که در این مورد آمده غفلت کرده، روایات دیگر این دو روایت را تفسیر می کند که یابن رسول الله اینکه انگشترم را تکان ندادم، چگونه است؟ تکان ندادن برای صحت وضو است.

هذا هو المقتضى القاعدة، نعم ربما يظهر من بعض الروایات عدم وجوب الاعتناء إذا أتى بالعمل غفله - شرط اول - و تساوت الحالتان من حيث الأذکریه - شرط دوم - و هی روایه الحسین بن أبی العلاء :

۱؛ « وَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصِيحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْخَاتَمِ إِذَا اغْتَسَلْتُ قَالَ حَوْلَهُ مِنْ مَكَانِهِ وَقَالَ فِي الْوُضُوءِ تُدِيرُهُ فَإِنْ نَسِيتَ حَتَّى تَقُومَ فِي الصَّلَاةِ فَلَا آمُرُكَ أَنْ تُعِيدَ الصَّلَاةَ» (۱).

این روایت عین مسأله مورد بحث را متذکر است، یعنی می داند که تکان ندادم، احتمال می دهد که رفتن آب زیر انگشتر تصادفی باشد.

۲: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: إِذَا كَانَ مَعَ الرَّجُلِ خَاتَمٌ فَلْيُدِيرْهُ فِي الْوُضُوءِ وَيُحَوِّلْهُ عِنْدَ الْغُسْلِ قَالَ وَقَالَ الصَّادِقُ ع وَإِنْ نَسِيتَ حَتَّى تَقُومَ مِنَ الصَّلَاةِ فَلَا آمُرُكَ أَنْ تُعِيدَ» (۲)

ص: ۳۰۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۶۸، من أبواب الوضوء، ب ۴۱، ح ۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۶۸، من أبواب الوضوء، ب ۴۱، ح ۳، ط آل البيت.

این دو روایت کاملاً بر خلاف آن قاعده ای است که ما گفتیم.

و أجاب عنه المحقق الخوئي بعد دلاله الخبر على المدعى، إذ ليس فيه ما يدل على أنّ السؤال أيضاً كان من جهة الشكّ في وصول الماء، و أنّ الحكم بالتحويل و الإدارة إنّما كان من هذه الجهة، بل ظاهره كون التحويل - في الغسل - و الإدارة - في الوضوء - مطلوباً في نفسه لا لرفع الشكّ في وصول الماء، و إلّا لم يكن لذكر خصوص التحويل - في الغسل - و الإدارة - في الوضوء - وجه، لكفايه العكس أيضاً في إيصال الماء، بل يكفي كلّ واحد من التحويل و الإدارة فيهما، فاعتبار هذه الخصوصيه - که در یکی بچرخاند و در دیگری در آورد - يشهد بكونهما مطلوبين في نفسيهما.

و الحاصل: ليس الخبر راجعاً إلى الشكّ في وصول الماء، فإذا شكّ في وصول الماء يجب تحصيل العلم بوصوله ينزع الخاتم أو تحريكه (۱)

ولی ما عرض کردیم حیثیت سوال از مستحب نفسی نیست، حیثیت سوال از این است که نمی دانم آب زیرش رفته یا نه، چطور؟ به خاطر دو تا روایت

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره احتمال عقلي غير متبادر من الروايه، فإنّ المتبادر منها كون التدوير لأجل وصول الماء إلى ما تحت الخاتم لا- لأجل كونه أمراً استجبائياً نفسياً، و يدلّ على ما ذكرنا ما رواه جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: « سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ عَلَيْهَا السَّوَارُ وَ الدُّمْلُجُ فِي بَعْضِ ذِرَاعِهَا لَا تَدْرِي يَجْرِي الْمَاءُ تَحْتَهُ أَمْ لَا كَيْفَ يَضِيْعُ إِذَا تَوَضَّأَتْ أَوْ اغْتَسَلَتْ قَالَ تُحَرِّكُهُ حَتَّى يَدْخُلَ الْمَاءُ تَحْتَهُ أَوْ تَنْزِعُهُ وَ عَنِ الْحَاتِمِ الصِّيْقِيِّ لَا يَدْرِي هَلْ يَجْرِي الْمَاءُ إِذَا تَوَضَّأَتْ أَمْ لَا كَيْفَ يَضِيْعُ قَالَ إِنْ عَلِمَ أَنَّ الْمَاءَ لَا يَدْخُلُهُ فَلْيُخْرِجْهُ إِذَا تَوَضَّأَ» (۲)

ص: ۳۰۳

۱- مصباح الأصول، سيد ابوالقاسم خوئي، ج ۳، ۳۰۷-۳۰۸.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي، ج ۱، ص ۴۶۷، من أبواب الوضوء، ب ۴۱، ح ۱، ط آل البيت.

معلوم می شود که سوال از استحباب نفسی نبوده، سوال از این است که آیا اگر در نیاورد، آب زیرش می رود یا نه؟ حضرت می فرماید: در بیاورد.

اما اینکه آیه الله خوئی یک استدلالی کرد و گفت حیثیت سوال این نیست، که آب رفته یا نه؟ حیثیت سوال از استحباب نفسی است به دلیل اینکه در وضو گفت بچرخاند، در غسل گفت در آورد، اگر واقعاً آب رفته است، چرخاندن کافی است، ما می گوئیم لعل در وضو اسبابغ خیلی معتبر نیست، اما در غسل شستن زیاد مطرح است، کأنه غسل اصباغ بیشتر می خواهد، البته در وضو هم یستحب الإسباغ، منتها در وضو کمتر و در غسل بیشتر، ولذا می گوید در غسل می گوید در آورد، اما در وضو می گوید بچرخاند.

بیان استاد سبحانی

جواب من این است که این دو روایتی که صدوق نقل کرده، ه یک روایت است، یعنی همان روایت حسین بن علامت که مرحوم صدوق آن را نقل به معنا کرده است، البته به این روایت عمل نشده، یعنی فقها به آن فتوا نداده اند، اگر کسی وضو بیرون جاهلاً بیرون بیاید و نداند که آب زیرش رفت یا نرفت؟ در اینجا فتوا نداده اند، نمی توانیم به این یک روایت عمل کنیم، چون این روایت معرض عنه است فلذا ما نمی توانیم از این قاعده رفع ید کنیم. بحث ما در تنبیه نهم به پایان رسید.

تنبیه دهم

در تنبیه نهم شك از جهت جهل به موضوع است، در تنبیه دهم شك از نظر جهل به حکم است، هر دو جهل است، منتها در تنبیه نهم شك در موضوع است ولی در تنبیه دهم شك از جهت حکم است نه موضوع.

ص: ۳۰۴

فرض کنید اگر کسی جاهل به حکم بود، ولی احتمال می دهد که موقع عمل طبق جهل عمل نکرده، طبق صحیح عمل کرده، فرض کنید مقلد مجتهدی است که می گوید سوره کامل واجب است، یا مقلد مجتهدی است که می گوید جلوس بعد السجده واجب است، و من جاهل به حکم بودم، ولی احتمال می دهم که من هم سوره کامل خوانده باشم، احتمال می دهم که بعد از سجده نشسته باشم، جاهل به حکم هستم و قاعدتاً باید طبق عقیده خود عمل کنم، اما احتمال می دهم که عمل من طبق عقیده من نباشد، بر خلاف عقیده من باشد، اینجا قاعده تجاوز جاری نیست. چرا؟ چون حضرت می فرماید: علت اینکه عمل شما صحیح است بخاطر اذکریته صحیح است، یعنی موقع عمل حواست جمع است و اذکر هستی، اینجا در دو حالت یکسان است، یعنی حالت شک و حالت عمل یکسان است، چون در هر دو جاهل هستم، نه اینکه حین عمل عالم باشم و بعد العمل جاهل. دو حالت یکسان است با این وجود چطور قاعده تجاوز جاری کنم؟

عمده این است که این قاعده، قاعده عقلانی است، مجتهد باید در فقه کمی عرفی تر باشد، البته منظورم از این حرف، این نیست که به عرف عمل کنید، بلکه مرادم این است که در فهم روایات، فهم عرفی را میزان قرار بدهیم نه فهم فلسفی را، و الا فقه عرفی نمی شود، این قاعده یک قاعده عقلانی است، انسانی که حواسش جمع است، عمل را درست و کامل انجام می دهد، بعد ها اگر شک کند می گوید صحیح انجام دادم رایال مرحوم آیه الله سید محمد تقی خوانساری (صاحب صلاه المطر) می فرمود قاعده تجاوز همان است که ما در فارسی می گوئیم بر گذشته ها صلوات.

می گوید موقع عمل حواست جمع بود، انشاء الله عمل را درست و صحیح انجام دادی، قاعده ای که شرع آورده جنبه ارتکازی و جنبه عرفی دارد، این در جایی است که حالت انسان حین العمل با بعد العمل فرق کند، و حال آنکه در اینجا حالت انسان حین العمل با بعد العمل فرق نمی کند.

مثال ۲

فرض کنید مجتهدی به خبر ضعیف عمل کرد، ولی بعداً معلوم شد که این خبر ضعیف بوده و غیر قابل اعتماد، ولی احتمال می دهم که موقع عمل بر طبق این خبر عمل نکرده ام، بر وفق صحیح عمل کرده ام، آیا قاعده تجاوز در اینجا جاری است یا نه؟ من که طبق خبر ضعیف فتوا داده ام و نمی دانستم که ضعیف است و خیال می کردم که صحیح است یا به یک خبر صحیح فتوا دادم، خیال نمی کردم که معارض دارد، بعداً معلوم شد که معارض دارد و خبرین متعارضین هم حجت نیست، ولی احتمال می دهم که عمل من بر وفق صحیح باشد، در اینجا قاعده تجاوز جاری نیست. چرا؟ به دو علت:

اولاً؛ حالتها با هم فرق نمی کند، حالت حین عمل با حالت بعد العمل فرق نمی کند.

ثانیاً، باید اساس عمل بر صحت باشد، آدمی که خیال می کند که این خبر صحیح است، سائقه اش می کشد که بر طبق آن خبر عمل کند یا آدمی که معتقد است که این خبر معارض ندارد، طبعاً به آن خبر عمل می کند نه اینکه آن خبر را رها می کند و دنبال خبر دیگر می رود.

به بیان دیگر باید صحت ارجحیت داشته باشد بر فساد، و حال آنکه در اینجا بر عکس است، یعنی فساد بر صحت ارجحیت دارد چون خبر ضعیف است و من خیال می کنم که تصادفاً به این خبر عمل نکرده ام، خبر معارض دارد و عمل هم بر طبق خبر معارض فاسد است، خیال می کنم که من به این خبر تصادفاً عمل نکردم، قاعده تجاوز در جایی است که عمل اساسش ارجحیت صحت بر فساد باشد، در جایی که من جاهل به حکم هستم، در آنجا ارجحیت با فساد است نه اینکه ارجحیت با صحت باشد، پس «لا یجری قاعده التجاوز» مگر در جایی که صحت در آن بر فساد بچربد نه اینکه عکس باشد یعنی فساد بر صحت بچربد.

ص: ۳۰۶

التنبیه العاشر: احتمال الانطباق لأجل الجهل بالحکم

كان البحث في التنبیه السابق حول احتمال الانطباق لأجل الجهل بكيفية الموضوع، بخلاف المقام فاحتمال الانطباق لأجل الجهل بالحکم الشرعی.

و بعبارة أخرى: إذا شكَّ في الصحة نتیجه الجهل بالحکم الشرعی، ولكن احتمال أنه عمل بالواقع صدفة (تصادفی باشد) هل تجرى قاعده التجاوز أو لا؟

الظاهر: لا، و يترتب على ذلك الفروع التاليه:

١. إذا اعتقد عدم وجوب السوره أو عدم وجوب جلسه الاستراحة بعد السجدين و مع ذلك صلی و غفل عن صورته العمل بمعنی أنه لا یدری هل صلی مع السوره أو لا؟ أو استراح بعد السجدين أو لا؟ فهو بطبع الحال یصلی وفق علمه فلا یقرأ السوره و لا یستریح، و مع لك یحتمل أنه صلی معهما لعدم اعتقاده بحرمتهما.

٢. لو عمل بالخبر الواحد ثم تبين كون الراوی ضعيفاً أو الخبر معارضاً بمثله، فالظاهر عدم جریان لقاعده للوجهين لتالين:

أ. أن مجرى القاعده ما إذا كان طبع العمل أرجحیه الصحة على الفساد لا ما إذا كان طبع العمل أرجحیه الفساد، كما في المثال الأول أو كون الاحتمالين متساويين، كما في المثال الثاني.

ب. أن مصبَّ القاعده ما إذا كان الشك نابعاً عن أمر واحد، و هو عروض الغفله على وجه لو لاه لما كان هناك شك بخلاف المقام، فإنَّ الشكَّ فيه ليس نابعاً عن عروض الغفله، بل من الجهل بكيفية الموضوع، كما في مسأله الخاتم أو الجهل بالحکم كما في المقام.

### تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ فقهيہ

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات قاعده لا شك بعد الفراغ

ص: ٣٠٧

شكى كه در قاعده تجاوز موضوع است، شكى است كه بعد از نماز پيدا بشود، يعنى بعد از آنكه انسان از نماز فارغ شد، شك كند كه آيا نماز من درست بوده يا نه؟ اما اگر شك قبل از نماز باشد، مسلماً چنين شكى موضوع قاعده تجاوز نيست، فلذا تنبيه يازدهم ناظر به همين مسأله است، يعنى شكى موضوع حكم است كه بعد از نماز پيدا بشود، مثلاً ميم «السلام عليكم» را گفتم، شك كردم كه آيا وضو داشتم يا نه؟ مى گويم انشاء الله وضو داشتم، يا شك مى كنم كه حمد را خواندم يا نه؟ مى گويم انشاء الله حمد را خواندم، اما اگر شك قبل گفتن تكبيره الإحرام باشد، يعنى در حال أذان و اقامه باشد، چنين شكى موضوع قاعده تجاوز نيست.

حال که این مطلب فهمیده شد، به دنبال آن سه فرع را مطرح می کنیم و جوابش هم از شما می طلبیم.

فرع اول

اگر کسی قبل از نماز یقین داشته باشد که محدث است، بعداً شك کند که آیا وضو گرفت یا نه؟ (بدون اینکه وضو بگیرد) یک مرتبه غافل می شود و شروع به نماز خواندن می کند، میم «السلام علیکم» را می گوید، شك می کند که آیا نمازش دارای وضو بوده یا نه؟، منتها یقین دارد که بین شك و نماز وضو نگرفته، پس «أیقن بالحدث و شك فی رفع الحدث و دخل فی الصلاه» منتها یقین دارد که بین شك و نماز وضو نگرفته، اما ممکن است قبل از شك وضو گرفته باشد، آیا نماز این آدم صحیح است یا نه؟

نمازش صحیح نیست. چرا صحیح نیست؟ بعضی از اصحاب بحث می گویند استصحاب حدث داریم، و حال آنکه قاعده تجاوز حاکم بر استصحاب است، یعنی در همه جا قاعده تجاوز بر استصحاب حاکم است، فلذا جای استصحاب نیست، منتها باید نگاه کنیم که چرا قاعده تجاوز جاری نیست؟

چون قاعده تجاوز در جایی است که شك بعد از نماز باشد و من قبل از نماز شك نمودم و غفلت کردم، حقیقش بود که وضو بگیرم، اما غفلت کردم (و بدون وضو) وارد نماز شدم، شك بعدی من، همان شك قبلی است که بر گشته، بعد از نماز که من شك می کنم، لیس هذا شكاً جدیداً بل هو نفس الشك المتقدم، این همان شك قبلی است که بعد از صلات بر گشته (عاد بعد الصلاه) یعنی همان شك قبلی است که غفلت کردم (و بدون وضو) وارد نماز شدم، همان شك بر گشته، شك می کنم که وضو گرفتم یا نه؟ این شك من، شك جدیدی نیست، این همان شك قبلی است که به این صورت تجلی کرده است.

فرع دوم

یقین به حدث داشتم، شك در رفع حدث کردم که آیا وضو گرفتم یا نه؟ غفلت کردم (و بدون وضو) وارد نماز شدم، بعد از نماز شك می کنم، اما تفاوتش با اولی این است، در اولی یقین داشتم که بعد از شك وضو نگرفتم، اینجا احتمال می دهم که بین شك و غفلت لعل وضو گرفته باشم، این احتمال هست، آیا در اینجا هم قاعده تجاوز جاری است یا نه؟

ص: ۳۰۹



محقق نائینی می‌فرماید این صورت، با صورت قبلی فرق دارد، در اولی قاعده تجاوز جاری نیست ولی در اینجا جاری است. چرا؟

چون من بعد از نماز که شک می‌کنم، این شک، شک قبلی نیست بلکه شک جدید است، از کجا ناشی است؟ از اینکه احتمال می‌دهم بین شک و بین غفلت وضو گرفته‌ام، از این احتمال یک شکی برای من پیدا شده که آیا نماز من صحیح است یا نه؟ آیا وضو داشتم یا نه؟

پس محقق نائینی می‌فرماید: در صورت اولی، شک بعد از صلوات عین همان شک قبل از صلوات است، اما در این صورت این شک، عین آن شک نیست، نه اینکه احتمال می‌دهم که بین شک و غفلت وضو گرفته باشم، همین سبب می‌شود که در بعد از صلوات شک کنم که آیا نماز من وضو داشت یا وضو نداشت، هذا شک جدید و لیس نفس الشک القبلی.

بیان استاد سبحانی

ولی من در اینجا یک چیزی اضافه کرده‌ام و آن اینکه دو تا شک است، یک شک بعد از نماز پیدا شد، اما آن شک قبلی هنوز در ذهن این آدم هست هر چند مورد توجه نیست، یعنی آن شکی که یقین دارد محدث بوده و شک کرد که آیا وضو گرفت یا وضو نگرفت، غفلت کرد و وارد نماز شد، آن شک هنوز در ذهن این آدم است، پس به یک معنا شک این آدم بعد از صلوات است و به یک معنا شکش قبل از صلوات است، اما ظاهراً حق با نائینی باشد، چون شک دومی مورد توجه نیست هر چند در ذهن هست، ولی مورد توجه نیست، مورد توجه همان شک بعدی است.

یقین به طهارت داشتم، شک کردم که آیا طهارتم شکسته یا نه؟ غفلت کرد و (بدون وضو) وارد نماز شد، بعد از نماز شک می کند که من وضو داشتم یا وضو نداشتم؟ نماز این آدم محکوم به صحت است، هر چند قاعده تجاوز جاری نشود، ولی استصحاب طهارت جاری است.

تقدم قاعده تجاوز بر استصحاب

بحث دیگر این است که آیا قاعده تجاوز مقدم بر استصحاب است یا استصحاب مقدم بر قاعده تجاوز می باشد؟

حتماً قاعده تجاوز مقدم بر استصحاب است. چرا؟ همیشه قاعده تجاوز با استصحاب در گیر است، استصحاب می گوید اصل عدم است، قاعده تجاوز می گوید اصل وجود است، اگر بنا باشد که ما به استصحاب عمل کنیم، دیگر برای قاعده تجاوز موردی باقی نمی ماند در نتیجه قاعده تجاوز می شود لغو، استصحاب جنبه سلبی دارد و می گوید اصل عدم است، قاعده تجاوز جنبه ایجابی دارد و می گوید اصل وجود است، اگر بنا باشد استصحاب بر قاعده تجاوز حاکم باشد، دیگر برای قاعده تجاوز موردی باقی نمی ماند.

القاعده الحادیه عشر

قاعده یازدهم در باره شکوک نماز است، مثلاً اگر انسانی در نماز بین اقل و اکثر شک کرد، در اینجا فقهای اسلام سه گروه هستند:

۱؛ گروه اول اهل بیت (علیهم السلام) است که اتفاق دارند اگر کسی بین اقل و اکثر شک کرد، بنا را بر اکثر می گذارد، دو جور هم روایات داریم، یک گروه از روایات به صورت ضابطه است، مثال نمی زند، یک گروه از روایات ما ضابطه نیست، بلکه موردی است و می گویند اگر بین دو، و سه شک کردی، بنا را بر سه بگذار و روایات هم متضافرنند.

ص: ۳۱۱

۲؛ در مقابل فقهای اهل بیت علیهم السلام، فقهای اهل سنت هستند، آنها می گویند إذا شكّ (حتی می گویند بین یک و دو)، بنا را بر اقل بگذارد و متصلأ بیاورد.

۳؛ گروه سوم که در رأس آنها جناب اوزاعی است، ایشان گفته نماز را رها کند و از سر بگیرد، شیخ طوسی در کتاب خلاف اقوال را نقل می کند.

قال الشيخ: إذا شكّ و لا يدري كم صَلَّى اثنتين أو ثلاثاً أو أربع، أو ثنتين أو أربع، و غلب في ظنه أحدها - اگر یکی مظنون است، عمل به ظن می کند - بنی علیه و ليس عليه شيء و إن تساوت ظنونه بنى على الأكثر و تتم فإذا سلم قام فصلّى ما ظنّ أنه فات، إن كانت ركعتين فركعتين و إن كانت واحده فواحده أو ركعتين من جلوس. البته بنا بر اینکه انسان مخیر است بین ایستاده و نشسته.

و قال الشافعي: إذا شكّ في عدد الركعات، اسقط الشكّ و بنى على اليقين، و بيانه إن شكّ هل صَلَّى ركعه أو ركعتين؟ جعلها واحده و أضاف إليها أخرى و إن شكّ في اثنتين أو ثلاث أو أربع كمثلها، ثمّ نسبه إلى بعض الصحابه و التابعين.

قول سوم: تبطل صلاته و يستأنف تأديباً و ليحتاط فيما بعد و به قال الصحابه عبد الله بن عمر و عبد الله بن عباس ثمّ نقل آراء أخرى، و يدلّ على الضابطه روايات متضافره نذكر منها ما يلي:

روایات دو دسته اند، یکدسته قواعد کلی را بیان می کنند، دسته دیگر موردی است، قواعد کلی غالباً از عمار بن موسی سابطی است، عمار بن موسی سابطی فطحی مذهب است، این روایات را چند بار در در رسائل و کفایه در مبحث استصحاب خوانده اید.

۱: قال يا عمار: « مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لَهُ يَا عَمَّارُ أَجْمَعُ لَكَ السَّهُوُ كُلَّهُ فِي كَلِمَتَيْنِ مَتَى مَا شَكَّكَ فُخِذْ بِالْأَكْثَرِ فَإِذَا سَلَّمْتَ فَأَتِمَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَضْتَ» (۱)

۲: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ مُوسَى بْنِ عَيْسَى عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّيَاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ شَيْءٍ مِنَ السَّهُوِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ أَلَا أَعْلَمُكَ شَيْئًا إِذَا فَعَلْتَهُ ثُمَّ ذَكَرْتَ أَنَّكَ أَتَمَّمْتَ أَوْ نَقَضْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ شَيْءٌ قُلْتُ بَلَى قَالَ إِذَا سَهَوْتَ فَإِنْ عَلَى الْأَكْثَرِ فَإِذَا فَرَعْتَ وَ سَلَّمْتَ فَتَقَمَّ فَصَلَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَضْتَ فَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَتَمَّمْتَ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ فِي هَذِهِ شَيْءٌ وَإِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ كُنْتَ نَقَضْتَ كَانَ مَا صَلَّيْتَ تَمَامًا مَا نَقَضْتَ» (۲)

مراد از سهو در این حدیث، شک است نه نسیان. چرا؟ چون از خارج گفتیم که مراد از سهو در این روایات شک است نه نسیان، چون نسیان در جایی است که متذکر هم بشود و الا اگر متذکر نشود که جای بحث نیست، جهل مرکب است، ناسی چون متذکر می شود، باید طبق واقع عمل کند ولذا این بخش را نمی خوانیم.

ص: ۳۱۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۲، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۸، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۳، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۸، ح ۳، ط آل البيت.

۳: « وَ يَأْسِدُ نَادِيَهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُعَاذِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْكَ مِنَ الشُّكِّ فِي صَلَاتِكَ فَأَعْمَلْ عَلَى الْأَكْثَرِ قَالَ فَإِذَا انْصَرَفْتَ فَأَتِمَّ مَا ظَنَنْتَ أَنَّكَ نَقَضْتَ » (۱)

۴: « عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَّابَةَ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ ثَلَاثاً صِلَيْتَ أَوْ أَرْبَعاً وَ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الثَّلَاثِ فَأَبْنِ عَلَى الثَّلَاثِ وَ إِنْ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الْأَرْبَعِ فَسَلِّمْ وَ انْصَرِفْ وَ إِنْ اعْتَدَلَ وَ هُمُكَ فَانْصَرِفْ وَ صَلِّ رُكْعَتَيْنِ وَ أَنْتَ جَالِسٌ » (۲)

در اینجا کم روایاتی شروع می شود که موردی است، یعنی جنبه ضابطه ندارد، ضمناً باید توجه کرد که وهم در «علم منطق» خلاف ظن است، ولی در روایات ما وهم به معنای شک است، اینجاست که باید بین اصطلاحین فرق بگذاریم، هر موقع در علم اصول می گویند: وهم، یعنی ضد الظن، خلاف ظن، ولی هم در روایات ما به معنای شک می باشد.

۵: « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِدُ نَادِيَهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ اسْتَوَى وَ هُمُ فِي الثَّلَاثِ وَ الْأَرْبَعِ سَلِّمْ وَ صَلِّ رُكْعَتَيْنِ وَ أَرْبَعِ سَجَدَاتٍ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ هُوَ جَالِسٌ يُقْصِرُ فِي التَّسْبُحِ » (۳)

ص: ۳۱۴

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۳، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۸، ح ۴، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۷، ح ۱، ط آل البيت.
  - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱۰، ح ۶، ط آل البيت.

تشهد را طولانی نکند، تشهدى که ما در نماز می خوانیم، تشهد کوتاهی است، وسائل الشیعه یک تشهدى ذکر می کند که خیلی مفصل است، معلوم می شود که تشهد مفصل را می خواندند و لذا حضرت می فرماید در نماز احتیاط همان تشهد کوتاه را بخوانید.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة إمّا بصوره الضابطه كما فى موثقات عمّار أو فى موارد الخاصّه كما فى الحدیثین الأخيرین، ولعل كون المسأله مورد اتفاق، قال الشیخ فى الخلاف و أخبارنا أكثر من أن تحصی.

همانگونه که می دانید شکوک ما بر دو قسم اند، شکوک باطل که قابل علاج نیستند، شکوک دیگری که قابل اصلاح اند، هشت مورد داریم که قابل اصلاح نیستند، نه مورد هم داریم که قابل اصلاح هستند که می گویند شکوک صحیحه و شکوک باطله، ما نخست شکوک باطله را می خوانیم و سپس سراغ شکوک صحیحه می رویم.

### شکوک مبطله نماز قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شکوک مبطله نماز

بحث ما در باره شکوک است، علمای ما شکوک را بر سه قسم تقسیم کرده اند:

الف؛ شکوک باطله، آقایان می گویند هشت شک داریم که باطلند و قابل علاج هم نیستند.

ب؛ شکوک منصوصه، روایت داریم که این شکوک قابل علاج هستند.

ج؛ شکوک ملفقه، یک شکوکى داریم که ملفقه اند، یعنی منصوص نیستند، منتها می شود حکم آنها را از منصوص استفاده کرد. پس معلوم شد که شکوک ما بر سه قسم اند: شک باطل، شک صحیح منصوص، شک ملفق، یعنی می توانیم صحت آن را از منصوصه استفاده کنیم.

بررسی شکوک باطله

الآن بحث ما در شکوک باطله است، آقایان می گویند شکوک باطل هشت تاست، پنج تای اول خیلی روشن است.

ص: ۳۱۵

اول؛ شک در نماز هایی دو رکعتی است مانند: نماز صبح، نماز جمعه و نماز اعیاد که همه آنها دو رکعتی اند.

دوم؛ شک در نماز های سه رکعتی است مانند نماز مغرب، که شک بردار نیست.

سوم؛ شک بین یک و بالا- تر، نمی دانم یک رکعت است یا دو رکعت یا بیشتر، منتها پایه اش سه است و این هم باطل است،

دوم شك بين دو، و بالا- تر از دو، كه هنوز دو كامل نباشد، پنجم بين دو ركعت و پنج كه در واقع دو بودن محقق است، اما احتمال دارد كه پنج باشد و از يد از پنج.

اما شك در نماز های دو ركعتی، علمای ما ادعای اجماع می کنند كه در صلوات ثنائیه (نماز های دو ركعتی) شك قابل اصلاح نیست، شیخ طوسی می فرماید تمام اصحاب بر این مسأله اتفاق دارند مگر یكنفر كه آن را استثنا می كند. خلاصه اینکه دو ركعتی خواه يك باشد یا دو باشد، قابل اصلاح و شك نیست، اتفاقاً ادعای اجماع هم مقرون به روایات است، روایات هم می فرمایند بر اینکه صلوات فجر قابل شك نیست.

المشهور بين الأصحاب لولا قول بالاجماع أنّ الشك في الثنائيه موجب للإعاده، قال المحقق: من شك في عدد الواجبه الثنائيه كالصبح و صلاه السفر و صلاه العیدین إذا كانت فریضه و الكسوف و قال العلامة في المنتهی: إنه قول علمائنا أجمع إلّا ابن بابویه - مراد پدر صدوق است نه خود صدوق - فإنه جوّز البناء على الأقول و الإعاده - ایشان گفته بنا را بر اقل بگذارد و اعاده هم بکند- و في المدارك و المعتمد الأول - یعنی قول اول - و يدلّ عليه ما رواه الشيخ عن الحلبي و حفص بن بن البختری:

ص: ۳۱۶

۱: «وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ وَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ وَ غَيْرِ وَاحِدٍ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا شَكَّكَ فِي الْمَغْرِبِ فَأَعِدْ وَ إِذَا شَكَّكَ فِي الْفَجْرِ فَأَعِدْ» (۱).

۲: «وَعَنْهُ عَنِ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْكُ فِي الْفَجْرِ قَالَ يُعِيدُ قُلْتُ الْمَغْرِبِ، قَالَ نَعَمْ وَ الْوَتْرِ وَ الْجُمُعَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ أَسْأَلَهُ» (۲)

راوی می گوید: من از وتر و جمعه سوال نکردم، سوال من فقط از مغرب بود، حضرت خودش اضافه کرد، روایات در این زمینه - که دو رکعتی شک بردار نیست - زیاد است.

#### روایات مخالف

در اینجا دو روایت مخالف داریم، من یکی را نقل کردم و دیگری را غفلت کردم که نقل کنم، دو روایت است از عمار بن موسی الساباطی، جناب عمار اهل ساباط بغداد بوده، به نظرم ایشان ایرانی بوده ولی در بغداد بزرگ شده، ایشان در عین حالی که آدم خوبی است، ولی روایاتش یکنوع اضطراب هم دارد و لذا به روایات عمار «إذا تفرد» عمل نمی کنند، دو روایت دارد که من یکی را نوشتم دیگری را هم می خوانم.

۳: «عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَكَّ فِي الْمَغْرِبِ فَلَمْ يَدْرِ رَكَعَتَيْنِ صَدَلَى أَمْ ثَلَاثَةً قَالَ يُسَلِّمُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُضِيفُ إِلَيْهَا رَكَعَةً ثُمَّ قَالَ هَذَا وَاللَّهِ مِمَّا لَا يُقْضَى أَبَدًا» (۳)

ص: ۳۱۷

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۹۵، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲، ح ۶، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۹۵، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲، ح ۷، ط آل البيت.
  - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۹۶، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۲، ح ۱۱، ط آل البيت.



۴: «عَنْ عَمَّارِ السَّابِاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى الْمَغْرِبَ فَلَمْ يَدْرِ ثِنْتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا قَالَ يَتَشَهَّدُ وَيُنْصِرِفُ ثُمَّ يَقُومُ فَيَصِلُ رَكَعَهُ فَإِنْ كَانَ صَلَّى ثَلَاثًا كَانَتْ هَذِهِ تَطَوُّعًا وَإِنْ كَانَ صَلَّى ثِنْتَيْنِ كَانَتْ هَذِهِ تَمَامَ الصَّلَاةِ وَهَذَا وَاللَّهِ مِمَّا لَا يُقْضَى لِي أَبَدًا» (۱)

شیخ طوسی بعد از آنکه این دو روایت را در استبصار نقل می کند، می فرماید این دو روایت شاذ است، در این دو روایت آمده که حتی سه رکعتی هم شک بردار است، بعد می گوید این دو روایت شاذ است.

أقول: إنَّ الشيخ بعد ما ذكر الروایتین، قال: إنَّ هذین الخبرین شاذان مخالفان للأخبار کلَّها و إنَّ الطائفه قد أجمع علی ترک العمل بهما ثمَّ احتمل حملهما علی نافلتی الفجر و المغرب.

حمل کنیم بر نافله ها، البته در نافله مشکلی نیست.

علی ای طول دادن این مسأله فایده ندارد چون مسأله اتفافی است که نماز های دو رکعتی و سه رکعتی شک بردار نیست.

راه علاج روایات معارض در علم اصول

ما در علم اصول گفتیم اگر روایات متعارض شدند، مجمع علیه را می گیریم نه شاذ را، یعنی شاذ را رها می کنیم. خلاصه روایات عمار مشکلاتی دارد ولذا شیخ طوسی در کتاب «عده الأصول» می فرماید به روایات عمار «إذا تفرَّد» عمل نمی کنیم، چون ادبیاتش درست نبوده و چندان به زبان عربی آشنا نبوده فلذا به متفردات عمار عمل نمی شود، ایشان فطحی مذهب می باشد و معتقد است که عبد الله فرزند امام صادق ع امام بعد از امام کاظم، که در واقع سیزده امامی هستند. تا اینجا دو صورت را خواندیم، یعنی دو رکعتی و سه رکعتی را.

ص: ۳۱۸

این صورت، دامنه اش خیلی گسترده است، یعنی شک بین یک و دو را می گیرد و هم شک بین دو، سه، چهار و بالا-تر از چهار را می گیرد. همین که پای یک در میان باشد و هر چه بالا برود قابل اصلاح نیست. چرا؟ چون دلیل بالخصوص دارد و آن این است که خداوند منان روز اول دو رکعتی واجب کرده بود که در شبانه روزی می شد ده رکعت، بعداً هفت رکعت دیگر به دعای پیغمبر اکرم واجب شده، اینکه پیغمبر اکرم چرا این دعا را کرده، به این جنبه اش فعلاً کاری نداریم و لذا می گویند: فرض الله و فرض النبی، ده رکعت را می گویند فرض الله و هفت تای دیگر را می گویند فرض النبی، بعداً امام باقر ع، می فرماید فرض الله شک بردار نیست، یک جزء فرض الله است، دو نیز قبل از آنکه رکعت دوم را تمام کند فرض الله شمرده می شود. خلاصه هر کجا که پای فرض الله در میان باشد، قابل شک نیست و این یکنوع احترامی است بین فرض الله و فرض النبی.

مراتب توحید

۱؛ توحید در ذات و آن اینکه خدا یک است به این معنا که نظیر ندارد نه اینکه دو تا نیست

۲؛ توحید در صفات، یعنی صفات خدا عین ذات خداست، خلافاً للاشاعره

۳؛ توحید در افعال، به این معنا که در عالم آفرینش مؤثر بالأصالة و مستقل خداوند است، بقیه اگر هم مؤثر اند باقدار من الله، خلافاً للمعتزله، معتزل معتقدند که ذات محتاج به خداست اما افعال محتاج به خدا نیست.

ص: ۳۱۹

۴؛ توحید در عبادت (إِيَّاكَ نَعْبُدُ).

۵؛ توحید در تشریح، مشرّع فقط خداست، غیر از خدا کسی مشرّع نیست، اگر پیغمبر اکرم این هفت رکعت را در نماز اضافه کرده، لعل خداوند متعال در معراج دعای آن حضرت را مستجاب کرده است و الا پیغمبر مشرّع نیست، حتی پیغمبر شارع هم نیست، اگر ما به آن حضرت شارع هم می گوئیم، مجازاً شارع می گوئیم نه اینکه حقیقه شارع باشد، چون شارع فقط خداست، مرحوم صدوق می گویند یکی از مراحل غلو این است که انسان پیغمبر را شارع بداند.

بنابراین، یکی از مراتب توحید، توحید در تشریح و تقنین است و این هفت رکعت را پیغمبر اکرم از پیش خود اضافه نکرده، لعل خداوند در معراج این هفت تا را به دعای آن حضرت اضافه کرده است و لذا در فرض النبى شك وارد می شود اما در فرض الله شك وارد نمی شود.

پرسش

ممکن است کسی بپرسد که شما گفتید شارع فقط خداست و حال آنکه در اصول کافی روایت داریم که: «عَنْ ابْنِ سِنَانٍ (عَنْ عَمَّارٍ) «۳» عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْحَمْرَ بَعَيْنَهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلَّ مُشْكِرٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ» (۱)

مورد دوم این است که خداوند برای جد پدری سهمی قرار نداده، یعنی اگر پسر کسی بمیرد، ارثش به پدر و مادر می رسد نه به جد، ولی پیغمبر اکرم برا جد هم یک سهمی قائل شد، اینها را چگونه حل کنیم و توجیه نماییم.

ص: ۳۲۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۵، ص ۳۳۲، من أبواب الأشربه المحرمه، ب ۱۵، ح ۲۴، ط آل البیت.

در پاسخ عرض کنیم که این قبیل مورد، از باب علم به ملاک است، یعنی از آنجا که خداوند منان به پیغمبر اکرم علم بالا داده:

«وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (۱). و آنچه را نمی دانستی، به تو آموخت؛ و فضل خدا بر تو (همواره) بزرگ بوده است.

خداوند علم پیغمبر را عظیم می شمارد، چون آن حضرت علم عظیمی دارد، در اینجا ها علم به ملاک دارد، چرا خمر حرام است؟ چون مسکر است ولذا «حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص كُلَّ مُسْكِرٍ». پس اگر می بینید که اگر در اصول کافی دارد که پیغمبر چیزی را تحریم کرده، این گونه تحریم ها از باب علم به ملاک است نه از باب اینکه آن حضرت مشرع است.

إِنَّ الشَّكَّ بَيْنَ الْوَاحِدِ أَوْ الْأَزِيدِ إِذَا شَكَّ فَيَعِدُّ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَ الْمُتَأَخِّرِينَ، إِلَّا مَا نَسَبَ إِلَى الصَّدُوقِ، فَيَدُلُّ عَلَيْهِ صَحِيحُهُ زَرَّارَةُ بْنُ أَعِينٍ:

متن حدیث

۱- «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعِينٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَهْمٌ (شك، وهم در اصطلاح روایت، به معنای شك است) يَعْنِي سَيَهْوَأُ فَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبْعًا وَ فِيهِنَّ الْوَهْمُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ قِرَاءَةٌ فَمَنْ شَكَّ فِي الْأُولَيَيْنِ أَعَادَ حَتَّى يَحْفَظَ وَ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ وَ مَنْ شَكَّ فِي الْأَخِيرَتَيْنِ عَمِلَ بِالْوَهْمِ - أَيْ عَمِلَ بِقَاعِدِهِ الشَّكَّ» (۲)

ص: ۳۲۱

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱۳.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۸۸، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱، ح ۱، ط آل البيت.

چطور این حدیث دلالت دارد؟ چون هر کجا که پای یک در میان آمد، جزء فرض الله است.

وجه الدلالة أنّ الشك بين الواحده و الأزيد ينتقل على الأولى و الثانيه و دلت الروايه أنّه ليس فيها شك و أوضح من ذلك صحيح زراره:

متن حدیث

۲- وَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحْيَدِهِمَا قَالَ: «قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ لَا يَدْرِي وَاحِدَةً صَلَّى أَمْ ثِنْتَيْنِ قَالَ يُعِيدُ» (۱)

از دو نظر مشکل دارد، هم یک رکعتش فرض الله است و هم دو رکعتش فرض الله می باشد، ما تا اینجا از هشت صورت، سه صورت را خواندیم، سه صورت عبارت بود از: ثنائیه، ثلاثیه و رباعیه، از صورت سوم به بعد سراغ رباعیه می رویم، اگر در رباعیه، پای یک در میان است، باطل است، از سه به این طرف سراغ رباعیه است:

الصورة الرابع: الشك بين الإثنين و الأزيد قبل إكمال السجدين

بین دو رکعت و بالاتر از دو شک می کند، یعنی بین دو، و چهار، بین دو و پنج و بالاتر از پنج، اگر انسان شک کند، شکش باطل است. چرا؟ چون السجده الثانيه جزء من الركعه الثانيه، و بنا شد که رکعت ثانیه خودش فرض الله باشد، چون جزء است و لذا مادامی که سجده دوم را تمام نکرده، اگر شک کند باید رها کند. البته یک بحث است که آیا اكمال سجده به اكمال ذکر است یا به رفع رأس است؟ این را در جای دیگر بحث می کنیم نه در اینجا.

ص: ۳۲۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۸۹، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۱، ح ۶، ط آل البيت.

دلت غير واحد من الروايات على حفظ لزوم الأوليين بتمامهما وكمالهما ولازم هذا أن يكون الشك بعد إكمال السجدين و اما قبله فهو داخل في الشك قبل إكمالهما و يدل على ذلك مضافا على ما رواه الصدوق باسناده زراره بن أعين «كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ...».

۳- ما رواه عامر بن جذاعه عن أبي عبد الله قال: «إِذَا سَلِمْتَ الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ سَلِمْتَ الصَّلَاةَ» (۱).

۴- و ما رواه إبراهيم بن هاشم في نوادره عن أبي عبد الله في حديث قال: «لَيْسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ سَهْوٌ» (۲).

نوارد چیست؟ هر کتابی که باب بندی بشود، به آن می گویند: کتاب، مانند باب طهارت، باب صلاه و هكذا. اما کتابی که روایاتش باب بندی نشده، بلکه مختلف است، به آن می گویند: «نوادر»، یعنی روایتی که: «لا یندرج تحت عنوان واحد» به آن می گویند: «نوادر»، مثلاً مرحوم کلینی در کافی می گوید: باب فی النوادر، یک روایاتی را ذکر می کند که تحت عنوان واحد نیست، فلذا می فرماید: باب فی النوادر.

۴- «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا سَهَوْتَ فِي الْأُولَيَيْنِ فَأَعِدْهُمَا حَتَّى تُتَبَّهَمَا» (۳).

ص: ۳۲۳

- 
- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۸۸، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱، ح ۳، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۸۸، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱، ح ۴، ط آل البيت.
  - ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۱۹۱، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱، ح ۱۵، ط آل البيت.

و من المعلوم أن السجده (یعنی سجده دوم از رکعت دوم) جزء الركعه.

بعضی از بی ذوقها، رکعات را به معنای رکوع می گیرند و حال آنکه این گونه نیست، بلکه مراد از رکعات، همان رکعت است نه رکوع.

و احتمال أن المراد من عشر الركعات فی الروایه الأولى هو الركوعات ضعيف جداً بالنظر إلى سائر الروایات.

بلی؛ یک بحث داریم که آیا رکعت دوم باید ذکرش تمام بشود کافی است یا باید حتماً سر از سجده هم بردارد که ما آن را در اینجا بحث نمی کنیم چون جزء قاعده فقهیه نیست و بحث ما در قاعده فقهیه است.

نعم هنا بحث فيما يحقق به إكمال السجدين، هل يتحقق بوضع الجبهه على الأرض أو بحال الذكر أو برفع الرأس عن السجده، فيرجع إلى محله.

### شکوک مبطله نماز قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شکوک مبطله نماز

بحث ما در شکوک مبطله است، شکوکی که سبب بطلان نماز می شود، چهار صورت را در جلسه گذشته خواندیم، چهار صورت دیگر را در این جلسه مطرح می کنیم.

شک بین دو تالی کامل و پنج کامل، مثلاً در حال خواندن تشهد است، یکمرتبه شک می کند که یا این دو تالی کامل است یا پنج کامل، نمازش باطل است و قابل اصلاح هم نیست. چرا؟ چون اگر بنا را بر دو بگذارد، احتمال زیادی را چه کنیم؟ فرض کنید بنا را بر دو گذاشتیم و عمل را هم منفصلاً بجا آوردیم، ولی احتمال زیادی را چه کنیم، چون امرش دائر است بین دو تالی کامل و پنج کامل، اگر بنا را بر اقل بگذاریم، نقصان را حل کردیم، اما احتمال زیادی سر جای خود باقی ماند، اگر بنا را بر زیادی بگذاریم، بطلانش خیلی واضح و روشن است و نیاز به گفتن ندارد.

ص: ۳۲۴

بنابراین، بهترین بیان همین است که عرض می کنم، در اینجا هیچکدام از دو طرف به انسان امنیت نمی دهد، اگر بگوییم دو تالی کامل است، سلام می دهیم و تمام می کنیم و دو رکعت هم می خوانیم، ولی از کجا معلوم که این دو رکعت بوده، شاید پنج رکعت بوده و اگر بگوییم پنج است، حسابش معلوم است و بطلانش روشن.

من از آیه الله حکیم تعجب می کنم که ایشان در اینجا می فرماید: فتأمل، و حال آنکه جای تأمل نیست چون هیچکدام از دو طرف امنیت بخش نیست، چون اگر بگوییم دو تالی است، احتمالی زیادی را چه چاره کنیم؟ و اگر بگوییم پنج است، قطعاً نماز باطل خواهد بود.

علاوه بر این، نمی توانیم بنا را بر اکثر بگذاریم. چرا؟ چون بنا بر اکثر گذاشتن در جایی صحیح است که نماز را صحیح کند، اگر اینجا بنا را بر اکثر بگذاریم، نماز خود را فاسد کرده ایم.

پس تا کنون دو مطلب را بررسی کردیم:

الف؛ هیچکدام از دو طرف امنیت بخش نیست، بنا بر اقل، احتمال اکثر را چه کنیم، بنا بر اکثر، قطعاً باطل است.

ب؛ بنا بر اکثر گذاشتن در صورتی کارساز است که اکثر قابل علاج و اصلاح باشد و بتواند نماز را تصحیح کند، ولی در اینجا بنا را بر اکثر گذاشتن موجب تصحیح صلوات نمی شود.

در اینجا دو روایت داریم، این دو روایت را چه کنیم؟

روایت اسحاق بن عمار ساباطی

۱: « وَ يَأْتِيَنَاهُ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَال: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ ع إِذَا شَكَّكَتَ فَابْنِ عَلَى الْيَقِينِ قَالَ قُلْتُ: هَذَا أَصْلُ قَالَ نَعَمْ»

(۱)

ص: ۳۲۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۲، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۸، ح ۲، ط آل البیت.



این حدیث را باید توجیه کنیم، چون بر خلاف اجماع علمای اسلام است، زیرا اجماع علمای اسلام این است که: إذا شککت فابن علی المشکوک لا فابن علی الیقین.

این روایت یا از باب تقیه صادر شده که بعید است یا باید آن را تاویل کنیم. چطور؟ بگوییم: «فَابْنِ عَلِيٍّ الْيَقِينِ» یعنی عملی را انجام بده، بنا را بر یک احتمال بگذار، تا یقین به برائت ذمه پیدا کنی، برائت ذمه کی حاصل می شود؟ وقتی که بنا را بر اکثر بگذاری، چون اگر بنا را بر اقل بگذاریم، زیادی رکن لازم می آید، بنا بر این، این حدیث یا تقیه صادر شده یا باید آن را توجیه و تاویل کنیم.

روایت عبد الرحمان بن حجاج

۲: «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ وَعَلِيِّ عَنِ أَبِي إِبْرَاهِيمَ ع فِي السَّهْرِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ تَبْنِي عَلِيَّ الْيَقِينِ وَتَأْخُذُ بِالْجُزْمِ وَتَحْتَايُطُ بِالصَّلَوَاتِ «۶» كُلُّهَا» (۱).

حضرت در اینجا مبتلا به تقیه بوده و به اصطلاح گاهی به نعل می زند و گاهی به میخ، گاهی می فرماید: «تَبْنِي عَلِيَّ الْيَقِينِ» که اهل سنت قائلند، گاهی می فرماید مراد من از یقین، یقین آنها نیست، بلکه مراد یقین به برائت است، احتیاط کن، یعنی بنا را بر اکثر بگذار، با ذیلش اشاره می کند که مراد من طریقه اهل بیت است، بنا بر این دو روایت مخالف را معنا کردیم، نسبت به اولی سه احتمال دادیم، نسبت به دومی هم گفتیم ذیلش با صدرش فرق می کند و معلوم می شود که حضرت دچار تقیه بوده است، اولی ظاهراً راضی کردن آن فقهی است که در مجلس بوده، دومی که می فرماید: «وَ تَأْخُذُ بِالْجُزْمِ وَ تَحْتَايُطُ بِالصَّلَوَاتِ كُلُّهَا» اشاره به طریقه اهل بیت علیهم السلام است، چون طریقه اهل بیت موافق احتیاط است چون تویش رکن نیست اما در طریقه آنها رکن است.

ص: ۳۲۶

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۳، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۸، ح ۵، ط آل البيت.

بحث ما در صورت پنجم به پایان رسید، یعنی دار الأمر بین اثنتین تامتین و الخمس التامتین، یا دوتای کامل یا پنج تایی کامل، یک دلیل دارد که برای هیچ کدام تامین بخش نیست، اگر بگوییم دوتاست، احتمال زیادی را چه کنیم اگر بگوییم پنج تاست، که قطعاً نماز باطل است.

الصورة السادسة: الشك بين الثلاث و الستة

سر از سجده برداشتیم یا سه کامل است یا شش کامل، همان بحث صورت پنجم پیش می آید، اگر بگوییم سه تاست، بلند می شویم و یک رکعت کامل می خوانیم، ولی احتمال زیادی را چه کنیم و اگر بگوییم شش است، قطعاً نماز ما باطل است، دلیل صورت پنجم با صورت ششم یکی است.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید: ما با استصحاب مشکل را حل می کنیم، آیا این سه تاست یا شش تا؟ می گوییم اصل عدم زیاده است، یک موقع بود که اصلاً نماز را نخوانده بودم، حالا نماز را شروع کردم، نمی دانم رکعت چهارم و پنجم را هم آوردم یا نه؟ اصاله عدم الزیاده را جاری می کند و ثابت می کند که این رکعت سوم است و یک رکعت هم بیاورد.

قلت: این اصل، اصل مثبت است. چطور؟ چون این آدم اگر بخواهد بلند شود و یک رکعت دیگر را متصلأ بخواند، باید بداند که أنّ هذه الركعة ركعة ثالثة، این رکعت ثالته بودن لازمه عقلی عدم الإتیان بالزیاده است، عقل می گوید حالا که زیادی را نیاوردی، پس این رکعت سوم است، بین مستصحب و بین اثر شرعی یک امر عقلی واسطه است. مستصحب عدم زیادی است، لازمه اش این است که پس این رکعت سوم است، اثر شرعی اش این است که پس یک رکعت دیگر هم بیاورد، بین اثر شرعی و مستصحب امر عقلی واسطه است و این با استصحاب درست نمی شود، مستصحب امر عقلی را ثابت می کند و امر عقلی یکدانه اثر شرعی دارد، قم فصل رابعه.

ص: ۳۲۷

دقت کنید که المستصحب عبارت است از: عدم الإتيان بالرابعه، بنا بر اینکه استصحاب عدم ازلی حجت است، لازمه عقلی آن این است که آنّ هذه الركعه ثالته، اثر شرعی اش این است که: قم صلّ الرابعه، بین اثر شرعی و مستصحب یک امر عقلی متوسط است.

الصوره السابعه: الشك بين الأربع و الستّه أو الأزيد.

صورت هفتم این است که انسان بین چهار رکعت و بین شش و بالاتر از شش شک کند، الکلام الکلام، نمی دانم چهار رکعت است یا شش، اقل را بگیرم خوب است، دیگر نماز احتیاط هم لازم نیست، اما احتمال زیادی می دهم، اگر شش را بگیرم، نماز قطعاً باطل است، بالاتر از شش را بگیرم باز هم نماز باطل است چون ما نماز شش رکعتی و هفت رکعتی نداریم، در تمام این چند صورت یک بیان کافی است.

الصوره السابعه: الشك بين الأربع و الستّه أو الأزيد اذا شك بين الأربع و الستّه أو الأزيد فيحكم بالبطلان لعدم الإمكان الاحتیاط، چرا؟ فلو أخذ بالاقبل يحتمل الزیاده - زیادی را چه کنیم، چون ممکن است شش باشد - و لو أخذ بالاکثر یقطع بالبطلان.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید این رکعت چهارم است، زیادی را با عدم الاتیان بالزائد رفع کنیم، این مثل بقیه نیست که بگوییم اصل مثبت است، چهار متیقن است، زیادی را هم با اصل نفی می کنیم.

قلت: اینجا هم مثبت است، منتها به نحو دیگر و آن این است که من از کجا بدانم که این چهارم است، اصل اینکه من زیادی را نیاوردم، لازم عقلی این است که این رکعت چهارم است، چهارم بودن قطعی نیست، مردد است بین چهار و شش، از کجا بدانیم که این چهارم است؟ از اصاله عدم الاتیان بالزائد، بنابراین، با آن دیگری فرق نمی کند. بلی، در آنجا می گفتیم سوم است، بلند شو چهارم را بیاور، ولی اینجا نمی گوییم بلند شو، بلکه می گوییم همین که این چهارم است، از کجا می گویند چهارم است و حال آنکه نه علم وجدانی داری و قهراً استصحاب مثبت است، اصاله عدم اتیان بالزائد لازمه اش این است که آنه رابعه، و نماز شما درست، تا اینجا مسأله را تمام کردیم.

در همه اینها یک مطلب را تکرار کنیم، بین دو، و پنج، بین دو، و شش، بین چهار و شش و بالاتر، در همه اینها دو مطلب را تکرار کنید، یکی اینکه قابل اصلاح نیست نه اقلش چون احتمال زیادی می ماند، و نه اکثرش، مطلب دوم اینکه استصحاب هم در این موارد مثبت است، در اولی ثابت نمی کند که آنه ثالث، در این آخر هم ثابت نمی کند که: آنه رابع.

فإن قلت: یک روایت داریم که اگر کسی بین چهار و پنج شک کند، حضرت می فرماید: بنا را بر چهار بگذارد صحیح است، در میان شکوک باطله یا شکوک مبطله است این روایت در اینجا هست، چه مانع دارد که اینجا را هم الغای خصوصیت کنیم، اینجا کدام است؟ چهار است یا پنج است یا شش، باید فرق کند، چه فرق می کند بین چهار و پنج و بین چهار و شش؟

قلت: در جواب می گوئیم این قیاس است.

فإن قلت: ورد النص في الصحه فيما إذا كان الشك بين الأربع والخمس وفي صحيح عبد الله بن سنان:

متن حدیث

۱: «عَنْ يُونُسَ بْنِ عَزِيدٍ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَزِيدٍ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي أَرْبَعًا صَلَّيْتَ أَمْ خَمْسًا فَاصْبِرْ حَتَّى تَسْجُدَ تِلْكَ السَّجْدَةَ بَعْدَ تَسْلِيمِكَ سَلِّمْ بَعْدَهُمَا» (۱).

قلت: ما ذكره المستشكل حكى عن ابن عقيل - ملا حسن عمانی، نجاشی می گوید ملا حسن عمانی یک کتابی در حج نوشته است، كل من ورد من خراسان إلى كوفه، این کتاب را می خرد، معلوم می شود که مدار بر عمل، رساله عملیه این آقا بوده، كل من ورد من خراسان إلى الحج يشترى هذا الكتاب، البته ایشان معاصر با کلینی است، کلینی متوفای: سصد و بیست و نه است، این آدم هم متوفای همان سال هاست. - كما في المختلف العلامه و لا دليل له إلا القياس فإن مقتضى القاعدة في مورد النص هو البطلان.

ص: ۳۲۹

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۰۷، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۵۳، ح ۲، ط آل البيت.

به جهت اینکه اگر چهار را بگیریم، احتمال زیاده را چه کنیم، اگر پنج را بگیریم باطل است، ولی روایت داریم که تعبداً صحیح است فقط یک مورد را انتخاب کردیم.

الصورة الثامنة: الشك بين الركعات إذا لم يدر عددها

این صورت، مال و سواسی هاست، و سواسی نماز می خواند ولی نمی داند یک رکعت است یا دو رکعت است یا سه رکعت است، بستگی دارد به زور و سوسه است که تا کجا پیش می رود، مسلماً این نماز باطل است و قابل اصلاح نیست، علاوه بر اینکه قابل اصلاح نیست، روایت هم داریم که این صورت باطل است.

و يدلّ على البطلان - مضافاً إلى الشك في الأولى - ما رواه صَيْفُوان - متوفى ٢٠٨، - عَيْنُ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: «إِنْ كُنْتَ لَا تَدْرِي كَمْ صَلَّيْتَ وَلَمْ يَقَعْ وَهْمُكَ عَلَى شَيْءٍ فَأَعِدِ الصَّلَاةَ» (١)

إلى غير ذلك من الاحاديث الواردة في ذلك الباب، و بما أنّ القول بالبطلان هو المتفق عليه أو المشهور فلذلك أوجزنا الكلام في هذه الصورة و أشرنا إلى بعض الروايات في الهامش فلنركز عنان الكلام إلى دراسة الصورة الصحيحة. بحث ما در شکوک مبطله به پایان رسید.

### شکوک صحیحہ نماز قواعد فقہیہ

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شکوک صحیحہ نماز

بحث ما در شکوک مبطله به پایان رسید و نوبت به شکوک صحیحہ رسیده است. شکوک صحیح بر دو قسم اند، قسمی از آنها منصوص هستند، یعنی از ائمه اهل بیت در این زمینه روایات وارد شده است، قسم دیگر منصوص نیست، اما مستخرج است، یعنی از منصوص حکم آنها را هم می فهمیم، منصوص چنانچه فقها گفته اند پنج تاست:

ص: ٣٣٠

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٢٦، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ١٥، ح ١، ط آل البيت.

الأولى؛ اگر بعد از اكمال سجده شکر کرد بین الاثین و الاربع - فرض کنید که رفع رأس هم از سجده کرده - شک می کند که آیا رکعت دوم است یا رکعت چهارم، مسلماً فتاوی فقهای ما این است که بنا را بر اکثر می گذارد (بینی علی الأكثر)، احتمال نقصان را چه کنیم؟ احتمال نقصان را با دو رکعت نماز احتیاط جبران می کند قائماً و مسأله هم مورد اتفاق است، فقط مرحوم صدوق در اینجا فرموده که نماز باطل است، ایشان به یک روایتی تمسک کرده که آن روایت ظهور در اربعه ندارد، بلکه ظهور در مغرب دارد.

إذا رفع رأسه عن السجده الثانيه و شك أن ما بيده هي الركعه الثانيه أو الرابعه فيبنى على الأكثر و يتشهد و يسلم ثم يصلي ركعتين قائماً صلاه الاحتياط فالروايات على ما ذكر متضافره- متضافره با ضاد چه معنا دارد؟ اگر متضافر با ضاد باشد به معنای پشت سر هم است، متضافر یعنی پشت سر هم، اما اگر متضافر با ظا باشد، آن به معنای آگاهی و عدم آگاهی است، ظفر بذلك یعنی عثر، لم يظفر، یعنی لم يعثر. ولذا روايات در اینجا متضافر است، یعنی پشت سر هم و زیاد است.

روایت حلبی

۱: «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ اثْنَتَيْنِ صَلَّىتَ أَمْ أَرْبَعًا وَلَمْ يَذْهَبْ وَهَمُّكَ إِلَى شَيْءٍ فَتَشْهَدُ وَ سَلَّمَ ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ تَقْرَأُ فِيهِمَا بِأَمِّ الْكِتَابِ ثُمَّ تَشْهَدُ وَ تَسَلِّمُ فَإِنْ كُنْتَ إِنَّمَا صَلَّىتَ رَكْعَتَيْنِ كَانَتَا هَاتَانِ تَمَامَ الْأَرْبَعِ وَإِنْ كُنْتَ صَلَّىتَ أَرْبَعًا كَانَتَا هَاتَانِ نَافِلَةً» (۱)

ص: ۳۳۱

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۹، من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، ب ۱۱، ح ۱، ط آل البيت.

وفى المدارك هذا قول الأكثر، و تدلّ عليه روايات كثيرة و لم تنقل الخلاف إلا عن صدوق فى المقنع، حيث حكم بالإعادة فى هذه الصورة - يعنى بين دو و چهار-.

روایت محمد بن مسلم

و استدل بما رواه الشَّيْخُ فِي الصَّحِيحِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ لَا يَدْرِي صَلَّى رَكَعَتَيْنِ أَمْ أَرْبَعًا قَالَ يُعِيدُ» (١)

مرحوم شیخ طوسی این را حمل کرده بر مغرب، صلوات مغرب است نمی داند که دو رکعت خوانده تا یک دیگر هم بخواند یا چهار رکعت خوانده، البته این حمل، حمل تبرعی است نه حملی که شاهد داشته باشد. ولی برای اینکه روایت یک معنای درستی پیدا کند آن را حمل بر مغرب کرده است.

اقول: حملة الشيخ على المغرب و الغدى كما حكى فى الوسائل و على كل تقدير فهى رواية شاذة فى مقابل ما تضافر من الروايات من البناء على الأكثر.

الثانى: الشك بين الإثنتين و الثلاث و الاربع

اگر کسی سر از سجده دوم برداشت، نمی داند که دو رکعت است یا سه و یا چهار، علمای ما غیر از جناب صدوق یک منبا دارند و می گویند بنا را بر اکثر بگذارند و نماز را تمام کند، سپس دو رکعت ایستاده بخواند، که اگر دو باشد تکمیل کند، دو رکعت نشسته بخواند، که اگر در واقع سه باشد، بشود چهار. دو رکعت جالساً یک رکعت حساب می شود.

دیدگاه شیخ صدوق

ص: ۳۳۲

---

۱- بحار الأنوار، شیخ محمد تقی مجلسی، ج ۸۵، ص ۱۸۲، ط بیروت.

اما مرحوم صدوق گفته دو رکعت ایستاده و دو رکعت نشسته صحیح نیست، بلکه یک رکعت ایستاده و دو رکعت هم نشسته بخواند، مرحوم شهید در ذکری می فرماید از نظر اعتبار فرمایش اینها خیلی خوب است، چون اگر دو رکعت باشد، این دو تا هم به آن ضمیمه می شوند، نه اینکه یک رکعت ایستاده می خواند و دو رکعت نشسته، ضمیمه می شوند و می شوند چهار، اما اگر سه رکعت باشد، یکی ضمیمه می شود، دیگری می شود لغو، بر خلاف جایی که دو رکعت ایستاده می خوانی و دو رکعت دیگر نشسته، اگر این سه باشد، دو رکعت شما مایه اضافه است، یعنی اگر در واقع سه باشد و شما دو رکعت بعداً بخوانی، نمی چسبد، ما اگر بخواهیم وصله و پینه را بچسبانیم، راه چسباندن این است که یک رکعت ایستاده و دو رکعت دیگر هم نشسته بخواند، اگر دو باشد بهم می پیوندند و سه باشد یکی کافی است، بر خلاف جایی که شما می گوید اول دو رکعت ایستاده بخواند و سپس دو رکعت نشسته بخواند، لعل در واقع سه باشد، این دو رکعت ایستاده شما سبب می شود که بشود پنج رکعت.

البته از نظر اعتبار همان گونه است که ایشان فرموده، ولی چه کنیم که در اینجا روایت داریم، باید قوت تعبد ما قوی باشد، روایت داریم که دو رکعت ایستاده و دو رکعت نشسته بخواند، با وجود روایت نمی توانیم به این اعتبارها عمل کنیم و بگوییم یک رکعت ایستاده و دو رکعت نشسته بخواند.



الثانى: الشك بين الإثنين و الثلاث و الأربع، إذا شك بين الاثنتين و الثلاث و الاربع بعد رفع الرأس من السجدين الثانيه، قال المحقق: بنى على الأربع و تشهد و سلم ثم أتى بركعه من قيام و ركعتين من جلوس. و قال فى الحقائق: هذا قول اكثر الأصحاب و المخالف ابن بابويه و ابن جنيد حيث حكم عنهما أنه يصلّى ركعه من قيام و ركعتين من جلوس. مرحوم شهيد هم ابن را پسندیده و فرموده از نظر اعتبار می پسندم نه از نظر نص قال فى الذكري و هو قوى من حيث الاعتبار، لأنهما تنضمّان حيث تكون الصلاة اثنتين، و يجتزء بإحدهما حيث تكون ثلاثاً، إلّا النقل و الأخبار يدفعه.

روایت ابن ابی عمیر

و يدلّ على الفتوى المشهور ما رواه الكينى: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ صَلَّى فَلَمْ يَدْرِ اثْنَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا قَالَ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ مِنْ قِيَامٍ وَيُسَلِّمُ ثُمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ مِنْ جُلُوسٍ وَيُسَلِّمُ فَإِنْ كَانَتْ أَرْبَعٌ رَكْعَاتٍ كَانَتِ الرَّكْعَتَانِ نَافِلَةً وَإِلَّا تَمَّتِ الْأَرْبَعُ» (١)

روایت عبد الرحمن بن حجاج

اما مرحوم ابن بابويه به این روایت تمسک کرده، استدلال لما اختار ابن بابويه ما رواه: «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ لَمَّا يَدْرِ اثْنَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا فَقَالَ يُصَلِّي رَكْعَةً مِنْ قِيَامٍ ثُمَّ يُسَلِّمُ ثُمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ» (٢)

ص: ٣٣٤

- 
- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٢٣، من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، ب ١٢، ح ٤ ط آل البيت.
  - ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ٨، ص ٢٢٢، من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، ب ١٢، ح ١، ط آل البيت.

دلالت این روایت خوب است اما بعید است که موسی بن جعفر از پدرش حکم یک فرع را بپرسد و لذا مشکل این روایت در ابو ابراهیم است و لذا مشهور به این روایت عمل نکرده اند.

و لكن السند مخدوش لأنَّ النسخ المصححه كما عليه المدارك أيضاً عن أبي ابراهيم و حينئذ يتوجه اشكال علی سؤال كاظم إياه عن هذه المسأله، البته در فقه رضوی هم این است که یک رکعت ایستاده و دو رکعت نشسته بخواند، ولی آقایان می دانند که فقه رضوی کتاب امام نیست، برای اولین بار فقه رضوی را مجلسی پیدا کرده، مرحوم علامه مجلسی خودش و پدرش می گویند ما بودیم که از حجاز این کتاب را آوردند، یعنی کتاب فقه رضوی را، البته کمی که من در طول مطالعات خودم نگاه کردم، نوعاً متن این کتاب، متن روایات ماست، سند را قیچی کرده و فقط متن را آورده و پیداست که نویسنده این کتاب یک فقیه عالیمقامی بوده است، عام را تخصیص زده، مطلق را مقید کرده، غرض اینکه یک فقه روان و جمع و جوری نوشته است است، و لذا این کتاب یا نوشته پدر صدوق است که در اول چهار مرادن مدفون است یا نوشته شلمغانی است، شلمغانی یک کتابی دارد بنام: «التکلیف» بعید نیست که آن باشد، البته شلمغانی در آخر از صراط مستقیم منحرف گردید و سپس کشته شد، ولی این کتاب را در دوران سلامتی نوشته است، یکی از نواب اربعه کتاب: «التکلیف» را (یعنی همین کتاب) به علمای قم داده که آنان ببینند که این کتاب چیست و چه محتوایی دارد؟

علمایی که در قم بودند این کتاب را مطالعه کردند و گفتند این کتاب صد درصد مطابق فتوای علمای ماست الا دو مورد، دو مورد را استثنا کرده اند، خلاصه این کتاب یک کتاب معتبری است، ولی در مقابل این روایات متضافر، نمی توانیم به آن عمل کنیم.

الثالث: الشك بين الأربع والخمس، سر از سجده برداشت، نمی داند که چهار رکعت است یا پنج، اینجا روایت داریم که بنا را بر چهار می گذارد، یعنی بنا را بر اقل می گذارد، البته اینجا روایت داریم اگر روایت نبود، می گفتیم باطل است. چرا؟ چون اگر بنا را بر چهار بگذارد، لعل پنج بوده، احتمال زیادی را چه کنیم؟ اگر بنا را بر پنج بگذارد که قطعاً باطل است، عیناً این فرع مثل فروع چهار گانه قبلی است که باطل بودند و در همه هم یک دلیل داشتیم و آن اینکه اگر بنا را بر اقل بگذارد، احتمال زیادی را چه کند؟ و اگر بنا را بر اکثر بگذارد، قطعاً باطل است، این هم از همان قبیل است و طبق قاعده باید باطل باشد، ولی روایت داریم که در این مورد بنا را بر اقل بگذارید و نماز شما صحیح است، اینجا بود که بعضی ها می خواستند از این صورت، صورت های دیگر را هم درست کنند، که عرض کردیم این از باب قیاس است.

روایت عبد الله بن سنان

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي أَرْبَعًا صَلَّيْتَ أَمْ خَمْسًا فَاسْجُدْ سَجْدَتِي السَّهْوِ بَعْدَ تَسْلِيمِكَ سَلِّمْ بَعْدَهُمَا» (۱)

ص: ۳۳۶

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۰۷، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۵، ح ۲، ط آل البيت.

این مورد از باب نص است، یعنی در این مورد روایت داریم که بنا را بر اقل بگذارد و نمازش صحیح است.

#### الرابع: الشك بين الثلاث و الأربع

حکم این صورت کاملاً معلوم و روشن است و آن اینکه بنا را بر چهار می گذارد، اشکال سر چیزی دیگر است و آن اینکه آیا دو رکعت نشسته بخواند یا یک رکعت ایستاده؟ روایات در اینجا دو دسته اند، دسته ای می گویند ایستاده بخواند، دسته دوم می گویند نشسته بخواند، چه کنیم؟ من یک روایت در اینجا پیدا کردیم که روایت جمیل باشد، این روایت هر چند مرسله است، می گوید مخیر است، ما می توانیم به وسیله روایت جمیل بین این دو گروه از روایات جمع کنیم و آشتی بدهیم و بگوییم آن روایاتی که می گویند ایستاده بخواند، یک لنگه را می گویند، روایاتی که می گویند نشسته بخواند، لنگه دیگر را می گویند و در واقع مخیر هستند.

البته آقایان می دانند که مراسل جمیل بن درّاج همانند مراسل ابن ابی عمیر حجت است، علمای ما به مراسل دو نفر اهمیت داده اند، یکی مراسل ابن ابی عمیر است و دیگری مراسل جمیل بن درّاج، - برادر جمیل بن درّاج قاضی بزرگ عباسی ها بوده - إذا شك بين الثلاث و الأربع حال الجلوس بعد اكمال السجدين فيتم الصلاة و أما كيفية جبر النقص المحتمل فهل يصلّي ركعه قائماً أو يتخير بينها و بين ركعتين من الجلوس، اما البناء على الأربع - بنا بر اربع جای بحث نیست، چرا؟ چون حضرت فرمود: **أَعْلَمُكَ شَيْئاً إِذَا شَكَّكَ فابن علي الأكثر -** باید کاملاً دقت کرد که روایات در کیفیت جبر نقص مختلفند.

«عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَّابَةَ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ جَمِيعًا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ ثَلَاثًا صِلَيْتَ أَوْ أَرْبَعًا إِلَى أَنْ قَالَ وَ إِنِ اعْتَدَلَ وَهُمُكَ فَانصِرْفْ وَ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ وَ أَنْتَ جَالِسٌ» (١).

روایت جمیل بن درّاج

«عَنْ جَمِيلٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِيمَنْ لَا يَدْرِي أَمْ ثَلَاثًا صِلَى أَمْ أَرْبَعًا وَ وَهُمُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ قَالَ فَقَالَ إِذَا اعْتَدَلَ الْوَهْمُ فِي الثَّلَاثِ وَ الْمَرْبَعِ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ صِلَى رَكَعَةً وَ هُوَ قَائِمٌ وَ إِنْ شَاءَ صِلَى رَكَعَتَيْنِ وَ أَرْبَعَ سَجَدَاتٍ (وَ هُوَ جَالِسٌ)» (٢).

این روایات بعدی می گوید ایستاده بخواند:

روایت حلبی

«عَنْ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا كُنْتَ لَا تَدْرِي ثَلَاثًا صِلَيْتَ أَمْ أَرْبَعًا وَ لَمْ يَذْهَبْ وَهُمُكَ إِلَى شَيْءٍ فَسَلِّمْ ثُمَّ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ وَ أَنْتَ جَالِسٌ تَقْرَأُ فِيهِمَا بِأَمِّ الْكِتَابِ...» (٣).

روایت زرارہ بن اعین

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا لَمْ يَدْرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ وَ قَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ قَامَ فَأَصَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ» (٤).

ص: ۳۳۸

- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۶، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱۰، ح ۱، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۶، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱۰، ح ۲، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۷، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱۰، ح ۵، ط آل البيت.
- ۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۷، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ۱۰، ح ۳، ط آل البيت.

در این حدیث نباید جمله « فَأَصَافَ إِلَيْهَا » را این گونه معنا کنیم متصلاً بیاورد، زراره یک آدمی است که مدت چهل سال در خدمت امام صادق بوده، فلذا بعید است که این آدم نداند که در شکایات باید مفصلاً بیاورد، پس کلمه «فَأَصَافَ» در اینجا، یعنی مفصلاً بیاورد نه متصلاً.

و الجميع ظاهر في الشك بين الثلاث و الأربع جالساً بعد اكمال الركعه بناء على أن المراد من قوله: «فَأَصَافَ إِلَيْهَا» هو الاتيان بالركعه مفصوله و عليه شراح الحديث و الفصل مذهب إئمه أهل البيت عليهم السلام و لا يخفى مثل ذلك على زراره و إن عبّر بالإضافه و يراد به إضافه ركعه أخرى بعد تمام الصلاه، و أما كيفية الجبر، البته بعضی دلالت کرد بر جلوس، بعضی هم دلالت کرد بر ایستاده، روایت جمیل گفت: أنت مخیر، این شاهد جمع است.

### شکوک صحیح نماز قواعد فقیهه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شکوک صحیح نماز

بحث ما در باره شکوک منصوصه است، پنج مورد داریم که منصوص هستند، چهار مورد دیگر داریم که مستخرج اند نه منصوص، از منصوصات چهار تا را خواندیم و فقط یکدانه باقی مانده، منتها نصوصش خیلی متضارب و مختلف اند، و آن این است که اگر کسی بین دو، و سه شک کرد، یعنی سر از سجده رکعت دوم برداشت، شک می کند که دو رکعت است یا سه رکعت، در اینجا چه باید کرد؟

دیدگاه صاحب شرائع

محقق حلی با وجود روایات مختلف، به ضرس قاطع می فرماید این صورت هم مانند سایر صورت هاست، در سایر صور بنا را بر اکثر می گذاشت و سپس یک رکعت نماز احتیاط هم بجا می آورد، در اینجا هم به ضرس قاطع می فرماید بنا را بر سه می گذارد، یعنی اینکه خوانده ام سه است، بعداً یک رکعت دیگر متصلاً می خواند که بشود چهار رکعت، بعداً هم (به عنوان نماز احتیاط) یا یک رکعت ایستاده یا دو رکعت نشسته می خواند.

ص: ۳۳۹

بعد از محقق که دوران شهید است، شهید در ذکری می فرماید: فتوای محقق مشهور است، اما من دلیلی برای آن پیدا نکردم، ولی ابن ابی عقیل می گوید روایات در این مورد متواتر است، البته حق در این زمینه با ابن ابی عقیل است، چون ایشان کلیات را گرفته، موثقات ثلاث را گرفته که از اسحاق بن عمار سبابی بود، ولو در این مورد روایت خاصی نیست، اما فرمایش حضرت که می فرماید: «أَلَا أَعْلَمُكَ شَيْئاً كَلِمَا نَقَصْتَ أَوْ زِدْتَ» این مورد را می گیرد.

بنا براین؛ فرمایش ابن ابی عقیل قابل توجیه است، نمی شود یک چنین فقیهی که نجاشی در باره آن می نویسد هر حاجی که از خراسان به کوفه می آمد تا به حج برود، کتاب ابن ابی عقیل را می خرید و طبق آن عمل می کرد، ایشان در دوران خودش

و بعد از خودش مرجع تقلید بوده، ایشان معاصر است با زمان کلینی، پس وقتی ابن اَبی عقیل می گوید روایات متواتر است، نمی شود او را تخطئه کرد، چون ایشان به همان اطلاقات تمسک کرده است که: إذا شککت فابن علی الیقین.

اقوال مسأله

قبل از آنکه روایات را بخوانیم باید توجه داشت که در مسأله چهار قول وجود دارد:

۱: قول محقق است

۲: قول شیخ صدوق

شیخ صدوق می گوید بنا را بر اقل بگذاریم، عیناً همان فتوایی را می دهد که اهل سنت دارند، مرحوم صدوق با آن عظمت در این مورد می گوید بنا را بر اقل بگذارید، اتفاقاً بعد از صدوق، سید مرتضی هم در کتاب: «المسائل الناصریه» به همین قول صدوق فتوا داده است.

ص: ۳۴۰

۳: قول به تخییر

قول سوم اینکه مخیر بین اقل و اکثر هستیم، یعنی یا بنا بر قول محقق باشد یا بنا بر قول صدوق.

۴: قول به بطلان

قول چهارم می گوید نماز باطل است، این فتوای صدوق است در کتاب المقنع، اما فتوای قبلی ایشان در کتاب «من لا یحضره الفقیه» است، ایشان در کتاب «المقنع» می گوید باطل است - کتاب «المقنع» مرحوم صدوق عیناً مثل کتاب «النهاییه» شیخ طوسی است، یعنی سندها را حذف کرده و فقط متن روایات را آورده و لذا متن کتاب «المقنع» عیناً متن روایات است کما اینکه «النهاییه» شیخ طوسی نیز چنین است. کتاب «الهدایه» صدوق نیز چنین است که اصطلاحاً اینها را فقه منصوص می گویند.

باید این نکته را خوب توجه داشت که ما چهار فقه منصوص داریم:

الف؛ فقه رضوی (منسوب به امام رضاع)

ب؛ المقنع (مال شیخ صدوق)

ج؛ الهدایه (مال شیخ صدوق)

د؛ النهاییه (مال شیخ طوسی)

ه؛ المقنعه (مال شیخ مفید).

این پنج کتاب فقه منصوص هستند

آیه الله بروجردی می فرمود: «الفتاوی المتلقات من الأئمه» ولی من از آن تعبیر می کنم به: «الفقه المنصوص»

فصارت المسأله ذات أقوال اربعة:

۱: البناء علی الأكثر

۲: البناء علی الأقل

۳: الخيار بین الأقل و الاكثر

۴: البطلان

روایات



ولی ما دنبال قول مشهور هستیم چون روایت داریم، متأسفانه روایات در اینجا خیلی مضطرب هستند:

صحیحہ زراره

ص: ۳۴۱

۱: «عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحْيَدِهِمَا عٍ فِي حَدِيثٍ قَالَتْ لَهَا رَجُلٌ لَمْ يَذُرْ اثْنَتَيْنِ صَيَّلِيَّ أَمْ ثَلَاثًا فَقَالَ إِنَّ دَخَلَ الشُّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّلَاثَةِ مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ ثُمَّ صَلَّى الْآخَرَى وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ يُسَلِّمُ» (۱).

مرحوم صدوق این حدیث را به گونه ای معنا می کند که مطابق قول خودش باشد، یعنی اینکه بنا را بر اقل بگذاریم، ولی ما به گونه دیگر معنا می کنیم که بنا بر اکثر باشد، قهراً حدیث می شود مجمل.

مرحوم صدوق با سه مقدمه می فرماید این حدیث ناظر به اقل است:

الأول؛ إطلاق الثالثة على الركعة التي يريد أن يأتي بها.

مرحوم صدوق با این سه مقدمه می خواهد بفرماید که این روایت ناظر به این است که بنا را بر اقل بگذارند، اما مقدمه اول، حدیث را چنین معنا می کند، قال «إِنَّ دَخَلَ الشُّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّلَاثَةِ مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ» وقتی شك کرد بین دو، و سه، شروع می کند به سه، «مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ» یعنی آن رکعتی را که می خواهد بخواند، شروع می کند به سوم، معلوم می شود که بنا را بر اقل گذاشته، چون اگر بنا را بر اکثر گذاشته بود، باید شروع به چهارم کند. این گونه معنا می کند: «إِنَّ دَخَلَ الشُّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّلَاثَةِ مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ» یعنی آن رکعت را سوم حساب می کند، سوم که شد: «ثُمَّ صَيَّلِيَّ الْآخَرَى مَوْصُولَهُ» کلمه ی موصوله مقدر است- وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ يُسَلِّمُ» قهراً منطبق می شود بر اقل. البته به شرط اینکه یک چنین تصرفاتی را نکنید.

ص: ۳۴۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۴، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۹، ح ۱، ط آل البيت.

پس مرحوم صدوق با سه مقدمه می فرماید که این روایت مربوط است بنا بر اقل، «إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّلَاثَةِ مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ» یعنی آن را که می خواهد بیاورد، به عنوان سوم می آورد، معلوم می شود که بنا را بر اقل می گذارد و الا اگر بنا را بر اکثر گذاشته باشد، باید بفرماید: «مَضَى فِي الرَّابِعَةِ»

الثانی: عدم تقييد الأخرى بكونها منفصلة، بعد حضرت فرمود: «ثُمَّ صَلَّى الْأُخْرَى» و فرمود: صَلَّى الْأُخْرَى منفصله، پس معلوم می شود که باید متصله بخواند که بشود بنا بر اقل، چون این جمله ظهور در اتصال دارد.

الثالث: عدم التسليم عليها، حضرت فرمود: «وَيُسَلِّمُ» و آن را عطف کرد به جای «صَلَّى»، معلوم می شود یک رکعت متصل را که آورد، سلام می کند و دنبال کارش می رود و لذا لازم نیست که نماز احتیاط بخواند، با این سه مقدمه ایشان روایت را چنین معنا می کند.

دیدگاه آیه الله بروجردی

این معنای است که مرحوم صدوق آن را ارائه کرده است، ولی استاد ما آیه الله بروجردی آن را جور دیگر معنا می کرد که منطبق می شود بر مبنای مشهور، البته ایشان هم باید در روایت تصرف کند، ایشان چه رقم معنا می کند؟

و يقول المحقق البروجردی: و یحتمل أن یكون المراد من قوله: «ثُمَّ صَلَّى الْأُخْرَى» إتيان ركعه موصوله و إنَّ معنی قوله: «مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ» یعنی يجعل ما بيده ثلثه و يأتي بر كعه موصوله، ثم يصلي الأخرى غير موصوله.

ایشان چنین تصرف می کند: « إِنْ دَخَلَهُ الشُّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّلَاثَةِ مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ » ایشان می فرماید: بینی ما بیده ثلاثه، یمضی فی الثالثه، معنایش این نیست که این نماز را به عنوان سوم شروع کند، بلکه بنا را بر این می گذارد که این سوم است، قهراً می شود بنا بر اکثر.

مرحوم صدوق می گفت: یمضی فی الثالثه، این را به عنوان سوم می آورد، آیه الله بروجردی می فرماید: یمضی فی الثالثه، یعنی آن را که الآن «دخول فيه» سوم قرار می دهد، ایشان (آیه الله بروجردی) یمضی را به معنای بینی می گیرد، یمضی به معنای بینی است « ثُمَّ صَلَّى الْأُخْرَى مُتَّصِلًا » بنا را بر سه می گذارد، یک رکعت دیگر هم متصله می خواند، بعداً باید یک چیزی مقدر کنیم، ثم یأتی برکعه منفصله.

« إِنْ دَخَلَهُ الشُّكُّ بَعْدَ دُخُولِهِ فِي الثَّلَاثَةِ مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ » یعنی بنا می گذارد آن را که آورده ام سه است « ثُمَّ صَلَّى الْأُخْرَى مُتَّصِلًا » که بشود چهار رکعت، نماز احتیاط را ذکر نکرد، نماز احتیاط مقدر است، یعنی در اصل چنین است، ثم یأتی برکعه منفصله. ایشان (بروجردی) هم یکنوع تصرف می کند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما می گوئیم این روایت به درد نمی خورد، چون مجمل است، نمی دانیم اولی مراد است یا دومی، فلا یحتج بهذه الروایه - نه فرمایش صدوق برای ما اطمینان بخش است و نه فرمایش آیه بروجردی - بنا بر این، معلوم نیست که مراد از « مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ » چیست؟ صدوق می گوید: آن را که می خواهد بیاورد، به عنوان سوم می آورد، آیه الله بروجردی می فرماید: « مَضَى فِي الثَّلَاثَةِ » یعنی بینی، یعنی آن رکعت را متصل بیاورد، دیگر صلوات احتیاط را ذکر نکرده، صلوات احتیاط مقدر است.

بنابراین، این روایت از نظر ما مجمل شد، چون نمی دانیم که آن را سه قرار می دهد یا بینی آنه ثالث، یک رکعت دیگر بیاورد بعداً صلوات احتیاط را ذکر نکرده است.

روایت عبید بن زراره

مرحوم صدوق این روایت را در مقنع برای بطلان ذکر کرده است.

۲: «عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَدْرِ رَكَعَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا قَالَ يُعِيدُ قُلْتُ أَلَيْسَ يُقَالُ لَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ فَيَقَالُ إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ» (۱)

عبید بن زراره می گوید به حضرت اعتراض کردم و گفتم از شما شنیدیم که: «أَلَيْسَ يُقَالُ لَا يُعِيدُ الصَّلَاةَ فَيَقَالُ إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ» حضرت فرمود: اگر بین سه و چهار شک کرد، اعاده نمی کند بلکه دنبال علاج و چاره جوی می رود، اما اگر بین دو، سه شک کرد، نماز باطل است و قابل علاج هم نیست.

این روایت در واقع مطابق فتوای اهل سنت است.

مرحوم شیخ طوسی می فرماید: این روایت مربوط به مغرب است و ما هم قبلاً گفتیم که مغرب شک بردار نیست، صلوات ثنائیه شک و ثلاثیه شک بردار نیست.

آیه الله بروجردی می فرمود: شاید شیخ روی این روایت فقط یک دقیقه یا دو دقیقه فکر کرده، یعنی وقتی ما به این نوع روایات که می رسیدیم و می دیدیم که جمع شیخ، جمع خوبی نیست، می فرمود شیخ به قدری کار داشته که روی این روایت یا نوع این روایت یک دقیقه یا دو دقیقه فکر کرده است، مسلماً این حمل صحیح نیست. چرا؟ چون اگر این حمل صحیح بود، دیگر ذیلش معنا نداشت، باید حضرت می فرماید: هذا في الثلاثیه، آنچه که من گفتم در رباعیه است و حال آنکه حضرت می فرماید: هر دو رباعیه است، اما دو، سه، نه، سه و چهار بلی، در ذیل فرمود: «إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ» معلوم می شود که هر دو رباعی است، ولی آن رباعی اول پذیرفته نیست، اما رباعی دوم پذیرفته است، اگر این مربوط بود به صلوات ثلاثیه، دیگر آن ذیل معنا نداشت که بفرماید: «إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ» معلوم می شود که مقسم یکی است، یعنی رباعیه است، اما رباعیه دو، سه، نه، اما رباعیه سه و چهار، بلی.

ص: ۳۴۵

۳: ما رواه عبد الله بن جعفر، «عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ وَشَكَ فِي الثَّلَاثَةِ قَالَ يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَقَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكَعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ» (۱).

يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ، أى يبنى على الأقل، «فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَقَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكَعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ».

مسئلاً این استدلال غلط است، یعنی مراد از «یقین» در اینجا متقین نیست، اگر متقین باشد، باید بفرماید: «وَقَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ» اگر بنا بر متقین باشد، باید بگوید: «فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ» و حال آنکه می فرماید: «فَصَلَّى رَكَعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ»

پس چه باید کرد؟ باید بگوییم مراد از «یقین» در اینجا یقین به برائت است، راه اهل سنت یقین به برائت نیست، راه ائمه اهل بیت یقین به برائت است، اگر بنا را بر اکثر بگذاریم، رکنی را در نماز اضافه نکردیم، «يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ» یعنی بنا را بر اکثر می گذارد، می شود سه و بعداً درست است. «فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَقَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكَعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ».

منتها در اینجا یک مشکلی وجود دارد و آن اینکه اگر بنا را بر اکثر گذاشتیم، احتمال کسر و نقص هم است چطور حضرت می فرماید: فَصَلَّى رَكَعَةً، باید بفرماید: «فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ»؟

### شکوک منصوصه قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شکوک منصوصه

ص: ۳۴۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۵، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، ب ۹، ح ۲، ط آل البيت.

آخرین مسأله ای که ما در شکوک منصوصه داشتیم، شک بین دو، و سه بود، در این زمینه دو روایت را خواندیم، روایت اخیر مانده، شک بین دو، و سه، این از شکوک منصوصه است، خوشبختانه بقیه صور نصوصش مشکل ندارد، مشکل فقط مال شک بین دو، و سه است و لذا اصحاب اقوال مختلف داشتند، گاهی می گفتند بنا را بر اقل بگذارند، محقق می گفت بنا را بر اکثر بگذارند، مرحوم صدوق می فرمود اعاده کند(یعید)، آن دو روایت را خواندیم و لذا تکرار نمی کنیم، فعلاً روایت سوم را می خوانیم که روایت عبد الله بن جعفر «عَنِ الْعَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ وَشَكَ فِي الثَّلَاثَةِ قَالَ يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَقَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكَعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ» (۱).

مرحوم صدوق می گوید این روایت دلیل بر مدعای من است که بنا را بر اقل می گذارد، «يَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ» أى يبنى على الرکعه المتیقنه، مثلاً بنا را بر دو می گذارد «فَإِذَا فَرَغَ تَشَهَّدَ وَقَامَ قَائِمًا فَصَلَّى رَكَعَةً بِفَاتِحَةِ الْقُرْآنِ» بنا را بر اقل می گذارد، بعداً

یک رکعت نماز احتیاط می خواند، ظاهر عبارت کافی نیست، چون اگر بنا را بر دو بگذارد، ظاهر عبارت این است که یک رکعت را هم متصل می خواند، اگر بنا را بر اقل گذاشته، آیا یک رکعت خوانده یا دو رکعت؟ یک رکعت خوانده نه دو رکعت، «یَبْنِي عَلَيَّ الْيَقِينَ» اگر دو رکعت بخواند، قاعده اش دو رکعت خواندن است، دیگر اصلاً نماز احتیاط بی معنی است و لذا معنای صدوق معنای صحیح نیست، اگر بنا را بر یقین بگذارد، باید دو رکعت متصل بخواند دیگر نیازی به رکعت دیگر نیست، پس ناگزیر باید بگویم همان قول مشهور است، «یَبْنِي عَلَيَّ الْيَقِينَ» ای بینی علی یقین بالبرائه، راهی را انتخاب می کند که یقین به برائت پیدا کند، بنا را بر سه می گذارد قطعاً، یک رکعت هم متصل می خواند، بعداً یک رکعت هم منفصلاً می خواند که اگر در واقع کم بوده، این یک رکعت بتواند جبران کند.

ص: ۳۴۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۵، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۹، ح ۲، ط آل البیت.

بنا بر این، این روایت بر فتوای مشهور اظهر است تا فتوای شیخ صدوق. « یَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ » یعنی یقین به برائت، قطعاً یک رکعت هم باید بخواند، چون اگر بنا را بر سه گذاشت نمی تواند سلام بدهد، حتماً یک رکعت هم باید بخواند «إِذَا فَرَغَ تَشَهُدَ وَ قَامَ قَائِماً فَصَلَّى رُكْعَةً بِفَاتِحِهِ الْقُرْآنَ».

یلاحظ علیہ: آنہ لو بنی علی الیقین یجب أن لا یصلی صلاہ الاحتیاط- یعنی اصلاً باید بگوئیم واجب است کہ نماز احتیاط نخوان، بہ عبارت بہتر اگر بنا را بر یقین بگذارد، دیگر اصلاً نماز احتیاط واجب نیست، لو بنی علی الیقین یجب أن لا یصلی صلاہ الاحتیاط، دیگر صلات احتیاط معنی ندارد، چون وقتی بنا را بر اقل بگذارد، سلام نمی دهد قطعاً دو رکعت خواهد خواند وقتی دو رکعت خواند، دیگر اصلاً نماز احتیاط لازم نیست، اما بر خلاف مشہور- فلا بد أن یقال إن المراد من الیقین هو الیقین بالبرائۃ فعلیہ یبنی علی أنه ثلاثہ، و أنه شک بعد رفع الرأس عن السجده الثانیہ و عندئذ کان علیہ أمران: الإتیان برکعہ متصلہ - چرا؟ چون بنا را بر سه گذاشت، بعداً هم - الإتیان برکعہ منفصلہ، اما الأول فیفہم من قولہ: یَبْنِي عَلَى الْيَقِينِ کہ همان اکثر باشد و اما الثانی فیفہم من قولہ: وَ قَامَ قَائِماً فَصَلَّى.

بنا بر این، این روایت بر قول مشہور آشکارا دلالت می کند. چه باید کرد؟ این سه روایت یکنوع فراز و نشیب داشتند، ولو این روایت اخیر کمی ظاہر تر است، ولی بہتر این است کہ اینها را کنار بگذاریم و سراغ قاعدہ اولیہ برویم، قاعدہ اولیہ چیست؟ إذا شککت فی شیء فابن علی الأكثر ولذا می گوئیم:



ولا- یخفی أنّ هذه الروایات مضطربه المتن، فلا تكون دليلاً على المشهور ولا على خلاف، فالمرجع هو العمومات الواردة في الموثقات الثلاث لعمار وغيرها. تم الكلام في الفصلين، الفصل الأول: الشكوك المبطله، الشكوك المنصوصه، الشكوك المستخرجه. چهار تا هم شكوك مستخرجه داريم، شكوك منصوصه را حفظ كنيد تا شكوك مستخرجه را از آنها در بياوريم، شكوك مستخرجه کدام است؟ آن است كه با يك عملياتي شك مان را تحت منصوص داخل مي كنيم، منهای عمليات داخل تحت منصوص نيستند، با عمليات تحت منصوص داخل مي كنيم، شكوك مستخرجه چهار تا است.

الشكوك غير المنصوصه: اولين شكی كه بحث مي كنيم عبارت است از: شك بين الأربع و الخمس قائماً، چرا قائماً گفتيم؟ چون جالساً منصوص بود، يعنى اگر من نشسته باشم و شك كنم بين چهار و پنج جالساً، تعبيراً بگو چهار است و فقط يك سجده سهو بجا بياور، معلوم مي شود كه احتمال زيادى معفو عنه است - چون احتمال زيادى وجود دارد - منصوص است كه: من شك بين الأربع و الخمس جالساً بينى على أنه أربع، و فقط يك سجده سهو دارد، اما اگر انسان در حال قيام بين چهار و پنج شك كند، قيام را مي شكند، قيام را كه شكست، شكش بر مي گردد بين چهار و سه، شك بين سه و چهار منصوص بود ولذا بنا را بر چهار مي گذارد و نماز را تمام مي كند و بعداً يك ركعت ايستاده و يا دو ركعت نشسته نماز احتياط مي خواند.

هنا اشكالان

ولى در اینجا دو تا اشكال وجود دارد:

ص: ۳۴۹

اشکال اول: اولین اشکال این است که چه دلیل داریم که قیام را بشکنند، نماز از تعبدیات است، به چه دلیل این آدم قیام را بشکنند، شکستن قیام دلیل می خواهد، عبادات جزئیاتش تابع دلیل است، دلیل نداریم که قیام را بشکن.

اشکال دوم، اینکه حضرت فرموده شک بین سه و چهار، شک حادث را گفته، و حال آنکه شما که قیام را می شکنید، سه و چهار شما شک حادث نیست بلکه شک بعدی است، شک حادث شما شک بین چهار و پنج است، بعداً که نشستی شک شما بر می گردد به شک بین سه و چهار فلذا روایت شامل این مورد نمی شود، در اینجا چه کنیم؟

اتفاقاً اشکالی که در اینجا گفتیم در تمام چهار صورت جریان دارد، صورت هایی که بعداً می خوانیم در آنها نیز همین اشکال پیش می آید، یعنی هر دو اشکال است، یکی اینکه ما دلیل بر شکستن، ما دلیل بر اینکه شک ثانی و حادث میزان است.

إنما الكلام في أمرين: ما هو الدليل على وجوب الهدم حتى يرجع شكّه إلى ما بين الثلاث والأربع، لماذا لا يحكم عليه بالبطلان عند الشك - بگوئیم نماز تو باطل است چون قابل اصلاح نیست، منصوص ما چهار و پنج کامل بود و این ناقص است - إن العبره في الدخول في المنصوصه هو الشك الحادث و ليس هو بين الثلاث والأربع، بل بين الأربع والخمس، نعم بعد الجلوس ينقلب الشك إلى ما بين الثلاث والأربع و لا دليل على أنّ العبره بالشك المنقلب إليه - یعنی شك بعدی - كلّ ذلك صار سبباً في عامه صور الأربع حيث إنّ المصلّى بالهدم يدخل في الصور المنصوصه و قبل الهدم خارج عنها.

و يمكن أن يقال- این جوابی که ما می دهیم، از مرحوم آیه الله بروجردی است، البته ایشان با این جوابش مشکل اشکال دوم را حل کرده، اشکال اول ظاهراً حل نشده، ایشان می فرماید: این آدم که ایستاده است و نمی داند که این چهارم است یا پنجم، چون هنوز رکعت تمام نشده، به این رکعت نمی گویند، چون ایستاده است، رکعت آن است که بایستد، رکوع هم برود، دو تا هم سجده کند، این هنوز رکعت نیست، وقتی رکعت نیست، اگر بنشیند، واقعاً شکش به شک بین سه و چهار بر می گردد، می خواهد بفرماید انقلاب نیست، انقلاب در صورتی است که این رکعت، رکعت تام باشد، این رکعت تام نیست، بلکه یک قیام بی خودی است، یعنی احتمال دارد که قیام بی خودی باشد، بنا براین اگر بنشیند، شک حادث همان شک بین سه و چهار است، به بیان دیگر در همین حالت شک این آدم بین سه و چهار است، چون این رکعت نیست، فقط یک ایستادن بی خودی است، ممکن است واجب باشد اگر رکعت چهارم باشد، ممکن است کار زیادی باشد، بنا براین، روی این قیام نمی شود حساب کرد، این شک را اگر منها کنیم، شک ما بر می گردد به شک بین سه و چهار، وقتی شک بین سه و چهار شد، بر می گردد تحت منصوص.

بنا براین، این آدم دو شک ندارد، فقط یک شک دارد، ما قبلاً دو شک حساب می کردیم و می گفتیم یک شک حادث داریم، یک شک منقلب إليه داریم، ایشان می گوید از اول یک شک است، چون این قیامش وجودش کالعدم است، قهراً شکش بین سه و چهار است، پس باید مثل شک بین سه و چهار عمل می کند.

آیا این جواب آیه الله بروجردی هر دو اشکال را حل کرد یا فقط اشکال دوم را حل نمود؟ دومی را حل کرد، چون بنا شد که قیام حساب نشود، رکعت نیست، شکش همان شک بین سه و چهار است، اما آیا اینکه آیا برای شکستن مجوز هم دارد یا نه؟

و يمكن أن يقال: إنَّه في حال القيام و إن شكَّ بين الأربع و الخمس و لكنَّ هذا القيام لا يعدُّ ركعه فهو في الواقع شك بين الثلاث و الأربع فيدخل تحت المنصوص فإذا كان كذلك يجب عليه التسليم و الانصراف و صلاه الاحتياط ركعتين جالساً أو ركعه قائماً، و وجب الهدم مقدمه للتسليم و البناء على المتيقن، من باب وجوب المقدمه - چون شك این آدم بین سه و چهار است و باید به شك سه و چهار عمل کند، مقدمه واجب هم (هر چند عقلاً) واجب است - چه کند؟ وجب الهدم مقدمه للتسليم و البناء على المتيقن، أعنى الأربع.

پس حضرت آیه الله بروجردی هر دو اشکال را حل کرد و فرمود، قیام این آدم رکعت شمرده نمی شود، در واقع شکش بین سه و چهار است، باید عمل کند به سه و چهار، مقدمه واجب این است که قیام را بشکند و نماز را هم تمام کند، بعداً یک رکعت ایستاده یا دو رکعت نشسته نماز احتیاط بجا بیورد، اگر این مشکل را حل کردیم، بقیه صور هم اشکالاً و هم جواباً مثل همین صورت است.

الثاني: الشك بين الثلاث و الخمس حال القيام، إذا شك بين الثلاث و الخمس قائماً - عين همان صورت قبلی است، در صورت قبلی شك بين چهار و پنج بود، این بین سه و پنج است - قالوا يهدم القيام و يرجع شكّه إلى ما بين الاثنتين و الأربع فيبنى إلى الأربع و يعمل عمله - بعداً باید دو رکعت نماز ایستاده بخواند - و يتوجه إليه الاشكالان: ١- لا دليل على الهدم. ٢- و المعبر من الشك هو الشك الحادث و هو داخل بين الثلاث و الخمس لا الشك المنقلب إليه - شما با این نشستن شك خود را بر گردانید بین سه و چهار - و المعبر الشك هو الشك الحادث ثانياً و هو دائر بين الثلاث و الخمس، لا الشك المنقلب إليه الذي هو عباره عن الشك بين الاثنتين و الأربع - همین که نشست، شكش بین چهار و دو برگشت - الجواب هو ما ذكره سيدنا البروجردی - جواب این بود که این رکعتی که ایستاده است، رکعت نیست و در واقع شك این آدم بین سه و پنج نیست، بلکه شكش بین دو، و چهار است، حالا که این گونه است، پس باید من باب مقدمه بنشیند و به وظیفه شك بین دو، و چهار عمل کند - و الجواب هو ما ذكرنا من أن شكّه في الواقع بين الاثنتين و الأربع، إذ لا يعدُّ القيام ركعه - پس این آدم در واقع شكش بین دو، و چهار است نه بین سه و پنج، - فيدخل فيما دلّ على حكم الاثنتين و الأربع.

الثالث: الشك بين الأربع والخمس حال القيام

إذا شك بين الثلاث والأربع والخمس، قالوا يهدم القيام ويرجع شكّه إلى الإثنتين والثلاث والأربع ويتمّ صلاته ويعمل عمله.

والاشكال نفس ما مرّ في الصورتين السابقتين.

والجواب هو الجواب

اشكال این است که اولاً شکستن قیام دلیل می خواهد، ثانیاً میزان شک حادث است نه شک منقلب إليه.

جوابش این است که این «قیام» رکعت نیست و روی آن نمی شود حساب کرد، در همین حالت شک این آدم بین دو، سه و چهار است نه بین سه، چهار و پنج، چون این قیام وجودش کالعدم است.

الرابع: الشك بين الخمس والستة حال القيام

إذا شك بين الخمس والستة حال القيام، قالوا يهدم القيام ويرجع شكّه إلى ما بين الأربع والخمس فيتّم ويسجد سجديّين السهو مرتين، مرّه وجوباً للشك بين الأربع والخمس التي ورد في النص، و مرّه احتياطاً لزيادة القيام - بنا براینکه هر زیادی و نقیصه سجده سهو دارد - و إن كان عدم وجوب الثانية لا يخلو من قوه.

مرحوم سید در اینجا سجده سهو را زیاد کرده، ما دوتا را گفتیم، یکی برای اینکه شک بین سه و چهار کردی، روایت داشتیم که سجده سهو کند، یکی هم برای قیام، ولی سجده سهو را اضافه کرده.

ثم إن السيد الطباطبائي لما ... أنّ لكل زيادة و نقيصه سجديّ السهو قال في المقام:

لو اشتغل بالقراءة أو التسيّحات يسجد سجديّ السهو - و حال آنکه از نظر ما، ذکر سهوی اصلاً سجده سهو ندارد، ولی سید برایش سجده سهو ذکر کرده است. بعد می گوید یک سجده سهو دیگر هم بگویند، چون موقع بلند شدن گفته: بحول الله و قوّته أقوم و أقعد. چهار سجده سهو کند، یکی منصوص است، دومی برای قیام، سومی برای ذکر سهوی، چهارمی هم برای گفتن: بحول الله و أقوم و أقعد -

ثمّ يقول السيد: الأحوط في الأربعة المتأخره غير المنصوصه - می گوید نماز را هم اعاده کند و حال آنکه امام صادق ع فرمود: لا یعيد فقیه الصلاه - بعد البناء اعاده عمل الشک یعيد الصلاه، و وجهه واضح لكون العمل بنحو المذكور في الأربعة المتأخره - ما تلاش کردیم که این را داخل در منصوص کردیم، احتیاطاً اعاده کند.

### فی وجوب التروی و عدم وجوبه عند عروض الشک قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فی وجوب التروی و عدم وجوبه عند عروض الشک

آخرین بحثی که در شکوک باقی مانده، مسأله تروی (فکر کردن و اندیشیدن) است، هنگامی که شک برای کسی رخ داد، نباید فوراً بنا را بر اکثر بگذارد، باید کمی صبر کند تا یکی از سه حالت روشن شود، گاهی فکر می کند و می فهمد که اقل است فلذا سراغ اقل می رود، گاهی فکر می کند که اکثر است، سراغ اکثر می رود، گاهی فکرش به جایی نمی رسد، یعنی پنجاه در پنجاه است و هیچ طرف بر دیگری نمی چربد، بنا براین، باید یکی از سه حالت را به دست بیاورد نه اینکه فوراً بنا را بر یک طرف بگذارد.

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید در کتاب شریف عروه می فرماید: تروی لازم است تا اینکه ترجیح یکی از دو طرف برایش روشن بشود، یعنی یا معلوم بشود که اقل است یا معلوم بشود که اکثر است یا شک مستقر بشود، یعنی هیچکدام از دو طرف شک بر دیگری نچربد.

اما شهید ثانی اشکال کرده و گفته در روایات ما اصلاً تروی وارد نشده: إذا شککت فابن علی الأكثر» هرگز وارد نشده که کمی فکر کنید و بیندیشید تا روشن بشود که اقل است یا اکثر یا پنجاه در پنجاه می باشد.

ص: ۳۵۴

اتفاقاً محشین و معلقین عروه غالباً همین اشکال را بر سید کرده اند و گفته اند ما دلیل بر تروی نداریم، چون روایات ما مطلق است، در روایاتی که خواندیم نیامده که کمی فکر و صبر کنید تا اطراف مسأله برای شما روشن بشود.

بیان استاد سبحانی

هر چند فرمایش بزرگان قابل احترام است ولی اگر در روایات کمی دقت کنیم، از بعضی از روایات استفاده می شود که باید کمی بیندیشد و فکر کند، یعنی در روایات یک تعبیراتی به کار رفته که جز با اندیشیدن این حالت برای انسان رخ نمی دهد.

«عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا لَمْ تَدْرِ ثَلَاثًا صِلَيْتَ أَوْ أَرْبَعًا وَ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الثَّلَاثِ فَابْنِ عَلَى الثَّلَاثِ وَ إِنْ وَقَعَ رَأْيُكَ عَلَى الْأَرْبَعِ فَسَلِّمْ وَ انْصَرِفْ وَ إِنْ اعْتَدَلَ وَ هُمُكَ فَانْصَرِفْ وَ صَلِّ رُكْعَتَيْنِ وَ أَنْتَ جَالِسٌ» (۱).

این سه حالت کی حاصل می شود؟ فوراً حاصل نمی شود، یعنی به صرف شك کردن این سه حالت پیدا نمی شود، بلکه باید کمی مكث و صبر کنند، یعنی بیندیشد و فکر کند تا یکی از این سه حالت حاصل بشود. هر چند کلمه «تروى» در روایات نداریم، اما می گوید اگر نظرش اقل است یا نظرش اکثر است یا اگر مساوی است، معلوم می شود که این آدم کمی اندیشده و فکر نموده که این سه حالت برایش حاصل شده.

ص: ۳۵۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۲۱۱، من أبواب الخلل الواقع فی الصلاه، ب ۷، ح ۱، ط آل البیت.

فإن هذه التعابير يناسب التروى، لأن حالات الثلاث لا تحصل للإنسان بعد الشك مباشرة و بلا فصل و إنما تحصل إلى النفس بعد التروى.

بنابراین، آقایان که به اطلاقات تمسک می کنند، صحیح نیست چون این حالات بدون تروی برای انسان حاصل نمی شود.

بلی؛ ما هم قبول داریم که در روایات کلمه ی «تروى» نیامده، اما باید ما با ملاحظه این گونه روایات اطلاقات را مقید کنیم.

در میان معلقین و محشین عروه، آیه الله حکیم عبارت خوبی دارد، ایشان می فرماید: مثل: قولهم لا یدری، و لم یقع وهمه علی شیء، و إن اعتدل الوهم، همه اینها جایی است که بعد از تروی حاصل می شود.

ما این تعابیر را در روایات داشتیم، بعضی از روایات داشت: لا یدری، بعضی هم داشت: لو لم یقع وهمه علی شیء، بعضی هم داشت: و ان اعتدل الوهم، همه اینها در جایی است که انسان تروی کند، یعنی کمی مکث کند و بیندیشد و فکر کند. این یک دلیل برای اینکه تروی و فکر کردن لازم است (این یک دلیل)

دلیل دوم: ما وظیفه داریم که اگر واقع روشن شد، به واقع عمل کنیم، واقع گاهی اقل است، گاهی اکثر است، اگر هم واقع روشن نشد، عمل به شک کنیم، ما مکلف به واقع هستیم، کی به واقع می رسیم؟ وقتی که تروی کنیم، البته من نمی گویم که مقدمه واجب، واجب است شرعاً یا عقلاً؟ البته عقلاً که واجب است.

خلاصه ما مکلف به واقع هستیم و باید به واقع عمل کنیم، واقع گاهی اقل است و گاهی اکثر، گاهی مساوی، من اگر بخواهم به این واقع برسم باید کمی صبر کنم و بیندیشم و فکر کنم.



أنه يحتمل لو ترؤى حصل له الظن بأحدى الطرفين و يكون قادراً على اتمام الصلاه الذى هو مقدم على العمل بحكم الشك فيكون التروى بحثاً عن القدره من تكليفه.

آقایان در فقه یک بحثی دارند و آن اینکه آیا بحثی از قدرت در فقه لازم است یا لازم نیست؟

کسانی که می گویند قدرت شرط شرعی است، آنان می گویند بحث لازم نیست چون شرط شرعی باشد مثل استطاعت می ماند که شرط حج است، آقایان می گویند تحصیل استطاعت واجب نیست، چون شرط حکم است.

ولی ما معتقدیم که قدرت شرط شرعی نیست، بلکه شرط عقلی است، شرط عقلی که شد باید فحص کنیم، تکلیف ما مطلق است نه مقید، یعنی مقید به قدرت نیست، عقل می گوید باید قادر باشی، قدرت وقتی که شرط عقلی شد، فحصش لازم است و باید بررسی کنم که آیا قادرم که به واقع عمل کنم یا نه؟

لو قلنا بأن القدره شرط شرعی للتکلیف، قدرت مانند استطاعت می شود، بحث از قدرت لازم نیست، فرض کنید کسی تاجر است، آخر اسفند ماه نمی داند بدهکار است یا نه؟ اگر بگوییم قدرت شرط شرعی است، بحث از دفاتر لازم نیست، جناب حاجی و جناب تاجر با کمال اطمینان بخواب، یعنی لازم نیست که فحص کنند، ولذا ما معتقدیم که قدرت شرط شرعی نیست که تحصیلش واجب نباشد بلکه عقلی است، وقتی عقلی شد، تکلیف ما مطلق است، ما باید به سهم امام عمل کنیم، عقل می گوید: حالا که تکلیف مطلق است پس فحص کن که آیا خمس برایت واجب است یا نه؟

ما در اینجا هم معتقدیم که قدرت برای عمل به احکام شرط شرعی نیست، بلکه شرط عقلی است، ما مکلف هستیم که به واقع عمل کنیم، تکلیفاً مطلقاً غیر مقید بالقدره الشرعیه، قدرت شرعیه ندارد، عقل می گوید که قدرت می خواهد، من باید فحص کنم که بینم آیا قدرت دارم که بر واقع عمل کنم فيها و الا عمل به ظاهر کنم.

الثانی: أنه لو فرضنا حصل له الظن بأحد الطرفين و يكون قادراً على إتمام الصلاة الذي هو مقدم على العمل بحكم الشك فيكون التروى بحثاً عن القدره في تكليفه و الشك في القدره موضع الاحتياط. اگر کسی شك کرد که قادر هستم یا نیستم؟ اگر بگویم قدرت شرط شرعی است، فحصش لازم نیست مثل استطاعت می ماند، اما اگر بگویم تکلیف ما مطلق است ما باید فحص کنیم و ببینیم که داریم یا نه؟ فالشك في القدره موضع الاحتياط، و باید فحص از قدرت کنیم.

و بعباره أخرى: لو قلنا أن القدره شرط شرعی بالأحكام يكون وزانها وزان الإستطاعه في الحج، فلا يجب تحصيلها و لا يجب الفحص عنها.

و أما لو قلنا: بأن التكاليف مطلقه و القدره شرط عقلی، فيجب تحصيل القدره كما يجب عند الشك الفحص عنها.

آنچه که گفتیم خلاصه مطالب حضرت امام (ره) است، ایشان عقیده اش این است که قدرت شرط شرعی نیست، بلکه شرط عقلی است، و لذا می فرماید در همه تکالیف (مگر اینکه واجب مشروط باشد) باید ما تحصيل قدرت کنیم، حتی اگر شك کردیم، باید فحص کنیم، مثلاً در بیابان هستیم نمی دانم آب گیرم می آید یا نه؟ احتمال می دهم اگر چند قدم بروم، آب گیرم می آید، باید بروم، فحص از قدرت کند. چرا؟ چون تکالیف ما از نظر شرع مقید نیست.

بلی، اگر از نظر شرع مقید باشد، آن وقت نه فحصش لازم است و نه تحصیلش، اینجا هم ما مکلف به واقع هستیم، واقع اگر اقل است، اقل را بیاور و اگر اکثر است، اکثر را بیاورد، اگر نیست، پنجاه به پنجاه، من باید فحص کنم بینم که قدرت بر واقع دارم یا نه؟ اگر دارم فیها، اگر ندارم بر اصل عمل کنم.

پرسش

این بحث ها در علم اصول در کجا به درد می خورد که هل القدره شرط شرعی او شرط عقلی؟

پاسخ

آقایان این بحث را در علم اجمالی مطرح می کنند که آیا ابتلا شرط است یا ابتلا شرط نیست؟ مرحوم امام قائل به ابتلا نیست، بحث مفصل در تهذیب الأصول داریم.

بلی؛ در یکجا تروی منافات با ادامه عمل ندارد، کجا؟ شک کند بین دو، و چهار، این کم کم که مشکوک می شود، ذهنش بالأخره یکجا متمرکز می شود یا دو است یا چهار، چون فاصله دارد، چون فاصله دارد، مانع ندارد که مشغول بشود، ممکن است در نیمه راه، واقع برایش روشن بشود. تمّ فی القاعده البناء علی الأكثر عند الشک فی الركعات.

قاعده: لا زکوه الا فی الملک التامّ

از قواعدی که در زکات مطرح می باشد این است که: لا زکوه الا فی الملک التامّ

البته در زکات عقل، بلوغ، حریت و... شرط است، و اتفاقاً آقایان یک بحثی دارند و می گویند بلوغ در خمس شرط نیست و حال آنکه در زکات شرط است، مثلاً صغیر اگر با مالش تجارت بشود و در آمد هم داشته باشد، ولی باید خمسش را بدهد، اما زکات ندارد، یکی از آن شرایط این است که: لا زکوه إلا فی الملک التامّ، ملک تام در واقع دو شرط است، یکی اینکه مال زکوی را مالک باشد، دیگر اینکه ملکیتش ناقص نباشد بلکه تام باشد.

ص: ۳۵۹

ما در این جلسه همان اولی را بحث می کنیم، یعنی باید مالک باشد، اگر مالک نشد، زکات بر او واجب نیست، اما تام و غیر تام را در جلسه آینده بحث می کنیم.

اما دلیل بر اینکه: «لا- زکوه إلا- فی ملک» خود آیه مبارکه است، فی فرماید: «تُحَدُّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (۱)

از اموال آنها صدقه ای (بعنوان زکات) بگیر، تا بوسیله آن، آنها را پاک سازی و پرورش دهی! و (به هنگام گرفتن زکات،) به آنها دعا کن؛ که دعای تو، مایه آرامش آنهاست؛ و خداوند شنوا و داناست!

کلمه «أَمْوَالٍ» را اضافه می کند به شخص، بنا براین، در اینکه باید مالک باشد، جای بحث نیست، اما من یک بحث جدیدی را مطرح می کنم که در زمان ما مورد ابتلاست، یعنی در تمدن حاضر یکنوع ملکیت حقوقی پیدا شده، ملکیت حقوقی این است که چند نفر اموالی دارند و یک شرکتی را تاسیس می کنند، سرمایه مال چند نفر است، یک شرکتی را تأسیس می کنند، بنام شرکت فلان، اموال ملک این جهت است، خود شان مالک نیستند، آن جهت مالک است، به این می گویند ملکیت حقوقی.

فرض کنید شرکتی بنام: «کوثر» است، چند نفر سرمایه گذاری کرده اند بنام کوثر که بیایند برای مردم نوشابه های صحیح و سالم بدهند، اگر نفع کرد مال جهت است، اگر ورشکست شد، طلبکاران حق دارند در همین شرکت، اگر این شرکت وافی به طلب نشد، طلبکاران حق ندارند که سراغ اموال دیگری این افراد بروند. چرا؟ چون جهت طرف بود، ملک مال جهت بود و لذا می گویند شرکت نسبی محدود، یعنی ضرر و خسران تابع سرمایه است و از این سرمایه فرا تر نمی رود، اگر نفع کرد، مال همین شرکت است، اگر ضرر کرد، باز ضامن خود این شرکت است، اگر اموالش وفا کرد فبها و اگر اموالش وفا نکرد: «المفلس فی أمان الله» دستش به جای بند نیست، ولو صاحبان این شرکت آلف و الوفی داشته باشند، طلبکاران حق ندارند که به آنها تجاوز کنند، به این می گویند ملکیت حقوقی.

ص: ۳۶۰

ما چند سال قبل یک بحثی کردیم بنام: التأمین و الشرکه، اقسام شرکت ها را در آنجا بحث کردیم، یکی از آنها همین است که بیان شد، حالا- اگر آمدیم، یعنی شرکت کوثر: گاو، گوسفند تربیت کردند، آیا زکات بدهند یا نه؟ ممکن است شما بگویید اینکه مالک نیست، آنکه مالک است جهت و عنوان است، یعنی مالک عبارت است از: جهت و عنوان، عنوان هم که عقل و شعور ندارد و هکذا بلوغ ندارد، نظیرش در وسائل الشیعه در باب انفال آمده، روایتی در آنجا هست.

کسی به امام هادی ع عرض می کند که من وکیل پدر شما بودم، بعد از شهادت پدر شما می آیند پیش ما و می گویند هذا ملک امام جواد است، چه کنیم، بگیریم یا نگیریم؟ حضرت در آنجا به قاعده ای اشاره می کند که پشتوانه این نوع شرکت هاست، می فرماید: «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي عَلِيِّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ ع إِنَّا نُؤْتَى بِالشَّيْءِ فَيَقَالُ هَذَا كَانَ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع عِنْدَنَا فَكَيْفَ نَصْنَعُ فَقَالَ مَا كَانَ لِأَبِي ع بِسَبَبِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي وَ مَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مِيرَاثٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ» (۱).

حضرت می فرماید: اگر به شما به عنوان امامت دادند، آنها مال من است، اما اگر اموالی را به شما دادند نه به عنوان امامت بلکه به عنوان ملک شخصی، آنها مال ورثه پدرم است.

ص: ۳۶۱

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۵۳۷، من أبواب الأنفال و ما يختص بالإمام، ب ۲، ح ۶، ط آل البیت.

معلوم می شود که سهم امام هم ملک شخصی امام نیست بلکه ملک مقام امامت است، اینکه می گوئیم ملک شخص امام نیست، چیزی از عظمت امام نمی کاهد، چون عظمت امام به این نیست که دارای آلائف و الوفی باشد، آن امامتی که با آن قائم است، او مالک است و حضرت باید طبق آن قوانین مصرف کند و هكذا در انفال و بقیه. مَا كَانَ لِأَبِي عَسْبَابِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي وَ مَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مِيرَاثٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ»

بنابراین، ملکیت حقوقی هم نظیر همین عبارت است، حالا اینها گاو و گوسفند شان زیاد شده، زکات بدهند یا نه؟

بعضی ها می گویند: زکات ندارد. چرا؟ چون اینها مالک نیستند، جهت و عنوان مالک است نه اینها.

اما باید توجه کرد که اینکه آنان جهت را مالک کرده اند بخاطر قوانین است، بخاطر اینکه قانون مملکت را رعایت کند، گفته اند ملک جهت است و در واقع مالک خود همین چند نفرند که شرکت را تأسیس کرده اند.

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند

آن چه استاد ازل گفت بگو می گویم

در واقع این (یعنی ملکیت شرکت) یک بهانه است که این مالک است، تمام کارها دور محور جهت و عنوان می گردد و لذا می گویند:

او متضرر است یا او منتفع است، تا اگر ورشکست شد، سراغ اموال طرف نروند و الا در واقع خودشان مالک هستند و لذا هنگام انحلال شرکت هر کسی سهم خودش را بر می دارد و سراغ کارش می رود.

پس طبق این بیانی که ما کردیم، تمام شرکت های حقوقی مشمول زکات هستند.

آیا زکات بر وقف عام تعلق می گیرد؟

وقف چطور؟ فرض کنید کسی مزرعه ای را وقف بر علما کرده است، این مزرعه در آخر سال به قدری جو و گندم تولید کرد که به حد نصاب رسید، آیا زکات بدهد یا نه؟

بعضی ها می گویند اینهم زکات دارد، مرحوم آیه الله خوئی می گوید زکات دارد.

ولی به نظر من فرق است بین شرکت حقوقی و بین مسأله وقف، در شرکت حقوقی مالک ها حضور دارند، دانه که می بندد، در ملک مالک دانه می بندد، ولو اسمش جهت است، اما گل که می ریزد و دانه می بندد، در ملک مالک دانه می بندد، اما وقف چنین نیست، شخص وقف کرده فلان مزرعه را بر علما، موقع دانه بستن، علما مالک نیستند، ما أكثر العلماء، علما در آنجا مصرف اند نه مالک، پس دانه بستن در ملک علما نبوده، این زاد و ولد در ملک علما نبوده، بلکه در ملک وقف بوده است، وقف لله، اما اینکه به علما می دهند، نه از این جهت است که آنان مالک هستند بلکه به عنوان اینکه مصرف اند.

پس بسیار فرق است بین شرکت حقوقی و بین اوقاف عامه، در شرکت حقوقی مالک ها حضور دارند و سینه می زنند، دانه که می بندد، در ملک مالک می بندد و لو اسمش جهت است، یعنی دانه بستن در ملک این چند نفر است فلذا زکات دارد، این واجهه و عنوان است.

ص: ۳۶۳

و به بیان دیگر در مقابل قانون یک چیز درست کردن است، که اگر ضرر کردیم به اموال دیگر آنها تجاوز نشود، اما در وقف عام، وقف ملک لله تبارک و تعالی، وقف تحریر و فک ملک است، خدا مالک شد، اما اینکه گفت وقف بر طلاب است، طلاب مالک نیستند، مصرف اند.

إذا تم تأسيس شركة زراعية، مثلاً محدوده على نحو يكون المالك حسب القانون هو عنوان الشركة و تديرها هيأت من ذوى السهام أو غيرهم، فلو بلغ سهم كل واحد منهم حد النصاب فهل تجب عليهم الزكات؟ الظاهر أنه تجب، لأن المالك وإن كان حسب القانون هو الجهة، لكنّه عنوان رسمى و قانونى و المالك الحقيقى هو ملاك السهام و قد أوضحنا حقيقه هذا النوع من الشركة فى كتابنا أحكام الشركة و التأمين و قلنا إن الجهة هي المالك - از نظر قانونى، يعنى از نظر دفاتر ماليات بر درآمد، او مسئول است، ماليات بر درآمد همین دفاتر شرکت را می بیند نه دفاتر دیگر را، - لغايات قانونيه و تترتب عليها آثار صحه، مثلاً لو توردد الشركة و أوفلست لا- يرجع الغرماء إلى سائر أموال الشركة، بل تتأدى ديونهم من أموال الموجوده فى الشركة المحدوده. تا کنون بحث ما در شرکت حقوقى بود، مسأله وقف را در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

### آیا زکات بر وقف عام تعلق می گیرد یا نه؟ قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا زکات بر وقف عام تعلق می گیرد یا نه؟

بحث ما در باره تعلق زکات بر وقف عام است که آیا بر وقف عام زکات تعلق می گیرد یا نه؟

ص: ۳۶۴

آقایان می گویند تعلق زکات برای خودش شرائطی دارد و یکی از شرائط زکات ملکیت است، البته نه هر ملکیتی، بلکه ملکیت تامه.

انواع ملکیت

ما دو نوع ملکیت داریم:

الف؛ ملکیت تامه

ب؛ ملکیت غیر تامه

مثلاً جناب صبی مالک است، اما ملکیتش تامه نیست زیرا حق تصرف در اموال خودش ندارد، هم باید مالک باشد و هم باید ملکیتش تامه باشد.

در جلسه گذشته شرکت های حقوقی را بحث کردیم و گفتیم که در شرکت های حقوقی زکات است، ولو از نظر قانون عنوان



وجهت مالک است، اما این جهت عنوان است در حقیقت خود افراد مالک هستند و لذت هنگامی که ورشکست می شوند، باقی مانده اموال بین افراد شرکت قسمت می شود.

آیا زکات بر وقف عام تعلق می گیرد یا نه؟

الآن بحث ما در باره اوقاف عامه است، فرض کنید باغ انگوری را بر علما وقف کرده اند، یا زراعتی را بر طلاب وقف کرده اند، آیا بر آنها زکات واجب است یا واجب نیست؟

دیدگاه آیه الله سبحانی

از نظر ما زکات بر اوقاف عامه واجب نیست. چرا؟ چون اگر انگور باشد، دانه در ملک او ببندد یا اگر خرما باشد، بدو الصلاح در ملک او باشد، اگر جو و گندم باشد، باز باید دانه در ملک او ببندد، طلاب مالک به معنایی که گفتیم نیستند، یعنی نمی توانیم بگوییم جو یا گندم این زراعت دانه بسته در ملک فلان طلبه، فرض کنید مدرسه ای صد نفر طلبه دارد، بگوییم در ملک آنان دانه بسته، چنین حرفی را نمی توانیم بزنیم، بلکه این وقف عام است، در ملک کسی دانه بسته، اگر خرما باشد بدو الصلاحش در ملک کسی نیست فلذا ما از این نظر می گوییم زکات ندارد، چون زکات بر کسی تعلق می گیرد که در ملک او دانه بسته باشد یا بدو الصلاح در ملک او صورت گرفته باشد و لذا اگر شخصی مزرعه ای را به من فروخت که هنوز دانه بسته، در اینجا من باید زکاتش را بدهم، چرا؟ چون در ملک من دانه بسته است، اگر قبل از فروختن در ملک بایع دانه بسته و او (بایع) بعد از دانه بستن مزرعه خودش را فروخت، زکات بر گردن بایع است نه بر گردن مشتری، زکات بر عهده کسی است که تسمیه یا دانه بستن در ملک او باشد، در اوقاف عامه این مسأله مطرح نیست، یعنی نمی توانیم طلاب مالک این زراعت هستند و این زراعت در ملک آنان دانه بسته است، یا بدو الصلاحش در ملک آنها بوده و لذا ما معتقدیم که اوقاف عامه خمس و زکات ندارد.

ص: ۳۶۵

اما اوقاف خاصه چطور؟ من اوقاف خاصه را بحث نکرده ام، اوقاف خاصه این است که باغی را بر اولاد خودش وقف کرده باشد، اولاد ذکور یا اولاد اناث یا اولادی که اهل علم و معمم باشند.

البته ما در آنجا (اوقاف خاصه) معتقدیم که خمس و زکات بر آن تعلق می گیرد، فرق است بین اوقاف عامه و اوقاف خاصه، در اوقاف عامه مالک مشخص نیست، اما در اوقاف خاصه مالک ها مشخص و روشن می باشند فلذا بعید نیست که بگوییم در اوقاف خاصه زکات و خمس است.

دیدگاه آیه الله خوئی

و العجب از آیه الله خوئی که می فرمایند در اوقاف عامه زکات است، کی؟ بعد القبض، یعنی بعد از آنکه گندم یا خرما را به طلاب فیضیه دادند، باید زکاتش را بدهند.

این سخن از حضرت ایشان بعید است، زیرا تنها قبض کافی نیست، آقایان در رساله های عملیه خوانده اید که زکات بر عهده کسی است که در ملک او دانه بسته باشد یا در ملک او بدو الصلاح صورت گرفته باشد، اگر در ملک این طلبه دانه بسته و بدو صلاح صورت نگرفته، و لو به قبض آنها هم بدهند باز هم زکات تعلق نمی گیرد، تنها قبض در تعلق گرفتن زکات و خمس کافی نیست، باید در ملک او تسمیه محقق بشود و حال آنکه تسمیه در ملک او محقق نبوده، نمی توانیم بگوییم ملک این طلاب است و العجب اینکه ایشان در کتاب دیگر که مستند العروه باشد، خلافش را گفته است و فرموده زکات ندارد.

ص: ۳۶۶

بنابراین، ما فرق می گذاریم بین اوقاف عامه و اوقاف خاصه، اوقاف عامه زکات ندارد، اما اوقاف خاصه مثل وقف بر اولاد مسلماً زکات دارد.

و العجب من السيد الخوئي القول بوجوب الزكوه في ذلك المورد بعد القبض و إليك نص ما قال: و على الجملة فمثل هذه الأوقاف التي هي وقف على الجهات المعينه بنحو الصرف أو ملكيه العنوان لا زكات فيها إذا لم يقبضها شخص معين، لأنّ بعد القبض و حصول الملكيه للشخص على القول بأنّ الوقف تمليك و جبت الزكوه.

این فرمایش ایشان زیباست، ولی ایشان غفلت کرده که در غلات اربعه ملکیت کافی نیست باید علاوه بر ملکیت، من موقع دانه بستن مالک باشم و حال آنکه من موقع دانه بستن مالک نیستم.

أقول: كيف يقول بوجوب الزكوه مع أنه يشترط في وجوب الزكاه على الشخص انعقاد الحبه أو صدق التسميه في ملكه كما في زكوه الغلات الأربعة، و المفروض أنه لم يكن ملكاً لواحد من الموقوف عليهم، العجب أنه أفتى بخلاف هذا في مقام آخر، قال: أما الوقف فلا- تجب الزكوه فيه لقصور الملك فيه في الأول، فإنّ الوقف و إن تضمن التملك على الصحيح إلا أنه نوع ملكيه محدوده- به جهت اینکه جناب موقوف عليه نمی تواند باغ انگور را بفروشد یا باغ خرما بفروشد - و ليست للموقوف عليه السلطنه على العين من حيث البيع أو الهبه أو غير ذلك أو الرهن، مما يتمتع به الملاك بأملأهم فأدله الزكات منصرفه عن مثل هذه الملكيه الناقصه، اما وقف خاص را بحث نکردیم.

الشرط الثانی: آقایان می گویند شرط دوم این است که علاوه بر ملکیت، ملکیت شان تامه باشد، می گویند با ملکیت تامه سه چیز خارج شد، علما می گویند در سه جا زکات نیست:

الأول: الموهوب، مثلاً نقدین (سکه) را هبه کرده اند، اما هنوز به قبض نداده و یکسال هم بر آنها گذشت، می گویند زکاتش بر گردن واهب است نه بر موهوب له.

الثانی: الموصی به قبل القبول، شخص وصیت کرده که پنج سکه را به جناب زید بدهید، ولی هنوز جناب زید وصیت را قبول نکرده، سال گذشت، زکاتش با مالک است.

الثالث: القرض قبل القبض، فرض کنید که من پنج سکه قرض دادم، اما هنوز به قبض نداده ام، آقایان می گویند در اینجا ملکیت هست، اما ملکیت تامه نیست.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من عرض می کنم که باید در باره اینها بحث کنیم، ظاهراً در اینجا اصلاً ملکیت نیست نه اینکه ملکیت هست، اما ملکیتش تامه نیست.

الموهوب قبل القبض؛ آقایان معتقدند که قبض جزء المملک است، ما دو جور قبض داریم، یک قبضی داریم که مجسم کننده وفا به عقد است، من از کسی قالیچه خریدم، پول ها را هم دادم، قالیچه در اینجا مجسم کننده: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱). من مالک این قالیچه هستم، شما هم اگر ندهید، من به زور حاکم شرع قالیچه را از شما می گیرم، در اینجا قبض نقشی ندارد، نقشی فقط مجسم کننده: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است، این یکنوع قبض است و لذا می گویند قبض در این گونه موارد یکنوع تکلیف است برای بایع که مبیع را در اختیار مشتری بگذارد، در حقیقت یکنوع حکم تکلیفی است و الا ملکیت بدون قبض هم حاصل شده است، مشتری مبیع را مالک شده، بایع ثمن را مالک شده است. اما قبض یکنوع تکلیفی است که باید بر آن تعهد عمل کنیم: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ای اوفوا بالعهد.

ص: ۳۶۸

یکنوع قبض هم داریم که جزء مملک است، یعنی تا قبض نیاید اصلاً ملکیت حاصل نمی شود، یعنی مبیع از ملک بایع به ملک مشتری منتقل نمی شود و هکذا ثمن از ملک مشتری وارد ملک بایع نمی شود. قبض تملیک است، چند مورد داریم که در آنجا قبض وفا به عقد نیست بلکه هنوز ناقص و نا تمام است و لذا بایع می تواند معامله را بهم بزند. چرا؟ چون نیمی از عقد حاصل شده و نیم دیگر حاصل نشده، یکی از آنها هبه است، در هبه مادامی که واهب مال موهوبه را به موهوب له به قبض نداده، ملکیت حاصل نشده.

بنا بر این؛ اولی (هبه) با همان قید اول خارج شد، قید اول کدام بود؟ آن یکون مالکاً، احتیاج نداریم که بگوییم مالک است، اما ملکیتش ناقص است، اگر ما واقعاً قبض را جزء مملک بدانیم، کما اینکه آقایان می دانند، مادامی که قبض حاصل نشده اصلاً این مال (فرض کنید پنج سکه) را جناب موهوب له مالک نشده تا زکاتش را بدهد، چرا آقایان می گویند بر اینکه این یکی (هبه) با قید دوم خرج و حال آنکه باید بگویند با قید اول خرج. (هذا كله حول الهبه)

إذا وهب لشخص أحد التقدين البالغين حد النصاب، ولم يقبض لم يجرى الحول على الموهوب له، الا بعد القبض - اگر بنا باشد موهوب له زکات بدهد، باید مبدأش را قبض حساب بکند نه عقد، چون ممکن است عقد اول ماه باشد، اما قبض آخر ماه باشد، اگر بخواهد حول را حساب بکند، حول را باید بعد القبض حساب بکند - لم يجرى الحول على الموهوب له، الا بعد القبض فالزكاة على الواهب إذا مضى الحول، اما بر موهوب له مبدأ زکات از زمان قبض است نه از زمان عقد، یعنی از زمان قبض که یکسال گذشت زکاتش را می دهد.

إذا حال الحول بعد العقد و قبل القبض - فرض کنید این آدم یازده ماه مالک بود، اول برج دوازدهم صیغه را خواند، ولی بعد از دوازده ماه قبض داد، کلاه سرش رفته، زکات بر عهده مالک است، چون یکسال تمام در ملک مالک بوده - إذا حال الحول بعد العقد و قبل القبض، وجبت الزکات علی الواهب، لأنه حال الحول فی ملكه لما عرفت من أن القبض مملک أو کاشف أما کشفاً حکمياً.

کشف حکمی، یعنی اگر درآمد داشته باشد، درآمدش به طرف می دهند و الا کشف حکم مالک نیست.

لو مات الواهب قبل القبض انتقل إلى وارثه - ملک وارث است - دون موهوب له، فلا تجب الزکوه علیه بل يجب علی وارث الواهب إن کان واجداً للشرائط.

به شرط اینکه سهم هر کدام به حد نصاب باشد، بنا براین، ما از فرع اول گذشتیم.

نتجه فرع اول: لو فرضنا أن الشخصین ملک کلّ منهما کمیه من الدنانیر أما غیر بالغه حد النصاب - مثلاً شرکتی داریم هر کدام مالک مبلغی از این طلا و نقرها هستیم اما سهم هیچکدام به حد نصاب نمی رسد، مجموع به حد نصاب می رسد اما سهم هیچکدام به حد نصاب نمی رسد، می فرماید - فوهبها من زید و لم یقبض - اینجا اصلاً زکات واجب نیست، نه بر واهب چون سهمش به مقدار نصاب نیست و نه بر موهوب له، چون به قبضش نرسیده - فلا تجب الزکوه علی الموهوب له لعدم القبض و لا علی الواهب لعدم بلوغ حصّه کلّ منهما النصاب علی الفرض.

باید توجه داشت که این قسم اول، با همان قید اول خارج شد و لذا احتیاج به قید دوم ندارد.

أقول: الظاهر أنّ هذه الصور الثلاث خرجت بالشرط الأول، أولى عبارت است از هبه، مادامی که قبض نداده، موهوب له مالک نیست، بنا براین، زکات بر او نیست مگر اینکه قبض کند و یکسال هم بر او بگذارد.

و اما الثانی: موصی وصیت کرده که نقدین را به جناب زید بدهند، آقایان می گویند باید قبض بشود بعد القبض بر «موصی له» زکات واجب است، مرحوم سید اینجا را خلط کرده، چون ما دو جور وصیت داریم:

الف؛ وصیت تملیکیه

ب؛ وصیت عهدی

وصیت تملیکی در حال حیات است که حکم هبه را دارد، مثلاً می گوید: من تملیک می کنم این سکه ها را به زید، در اینجا قبض لازم نیست، چون هبه نیست، اینجا تملیک کردم و تمام شد، اگر در واقع از زمان عقد یکسال بگذرد، زکاتش بر عهده موهوب له است و قبض هم لازم نیست، سید که می گوید قبض لازم است، در وصیت عهدی این حرف را می زند نه در وصیت تملیکی، می گوید بعد از من این سکه ها را به زید بدهید، البته در اینجا دوتا شرط است، اولاً باید «موصی له» بپذیرد و ثانیاً قبض هم بدهند، در کلام سید فرق نگذاشته بین وصیت تملیکی و بین وصیت عهدی، در وصیت تملیکی قبض شرط نیست، ملکیت بدون قبض هم حاصل شده، اما وصیت عهدی بعد از مرگ است، هم باید طرف قبول کند و هم باید قبض کند، یعنی علاوه بر قبول، قبض هم شرط است، پس باید در وصیت قید کنیم که: الوصیه علی قسمین، وصیت تملیکیه و وصیه عهدیه، قبض در وصت تملیکیه شرط نیست، اما در وصیت عهدیه قبض شرط است، البته این را در اول وصیت سید دارد.

ص: ۳۷۱

وصیت تملیکیه در زمان حیات است، وصیت عهدیه بعد از حیات است.

الثالث: سومی در باره قرض است، قرض چطور؟ مثلاً کسی پنج تا سکه دارد، آن را قرض می دهد، زکاتش با چه کسی است؟ مسلماً در قرض هم زکات بر گردن مقرض (قرض دهنده) است. چرا؟ چون هنوز ملکیت تامه حاصل نشده، باید این آدم مسلط بر این سکه ها بشود و بتواند در این سکه ها تصرف کند، بعید نیست که در قرض مادامی که به قبض نداده، زکات بر عهده مقرض است، مثلاً پنج تا سکه را به قبض طرف داد، اما به قبض نداده و یکسال هم بر آن گذشت، در اینجا باید مقرض زکات را بدهد.

و أما الثالث: أي القرض قبل القبول فلا تتعلق الزكوة إلا بعد قبض المتقروض و يدل عليه قسم من الروایات:

صحیحہ زراره

۱: «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ دَفَعَ إِلَيَّ رَجُلٌ مَالًا قَرْضًا عَلَيَّ مِنْ زَكَاتِهِ عَلَيَّ الْمُقْرِضِ أَوْ عَلَيَّ الْمُقْتَرِضِ قَالَ لَا بَلْ زَكَاتُهَا إِنْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً عِنْدَهُ حَوْلًا عَلَيَّ الْمُقْتَرِضِ» (۱).

روایت یعقوب بن شعیب

۲: «عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُقْرِضُ الْمَالَ لِلرَّجُلِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ عَلَيَّ مِنَ الزَّكَاةِ عَلَيَّ الْمُقْرِضِ أَوْ عَلَيَّ الْمُسْتَقْرِضِ فَقَالَ عَلَيَّ الْمُسْتَقْرِضِ لِأَنَّ لَهُ نَفْعَهُ وَ عَلَيَّ زَكَاتُهُ» (۲).

ص: ۳۷۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۱۰۰، من أبواب الأنفال و ما یختص بالإمام، ب ۷، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۱۰۲، من أبواب الأنفال و ما یختص بالإمام، ب ۷، ح ۵، ط آل البیت.



Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا زكاه الا في الملك التام

احكامی که راجع به صلوات بود فارغ شدیم و سپس وارد بحث زکات شدیم، بحثی که فعلاً مطرح می کنیم، مقداری را قبلاً بررسی کردیم، ولی الآن مفصل تر بحث می کنیم.

شرط وجوب زکات

مرحوم محقق برای تعلق زکات، سه شرط قائل است:

شرط اول

شرط اول وجوب زکات این است که زکات بر کسی واجب است که مالک باشد، یعنی تا مالک نباشد زکات بر او واجب نیست، یعنی عین زکوی را مالک باشد، نصاب را مالک باشد، خواه در انعام ثلاثه باشد، خواه در غلات اربعه و یا در ذهب و فضه باشد.

شرط دوم

شرط دوم این است که مالکیتش تمام باشد، یعنی مالکیتش ناقص نباشد.

شرط سوم

شرط سوم اینکه علاوه بر دو شرط قبلی ( ملکیت، مالکیت نصاب و مالکیت تامه) قادر بر تصرف هم باشد، باید توجه داشت که ما دو شرط اول را تحت قاعده پنجاه و هفت و شرط سوم را تحت قاعده پنجاه و هشت آوردیم، و بین آنها فاصله انداختیم، اولی و دومی را تحت یک قاعده، سومی را تحت قاعده دیگر آوردیم.

دلیل شرط اول چیست؟

ممکن است سوال شود که دلیل شما بر شرط اول چیست، و از کجا می گوئید که شرط زکات این است که شخص مال زکوی را مالک باشد؟

دلیلش خیلی روشن است، در هیچ جای دنیا از کسی مالیات نمی گیرند مگر اینکه مالک باشد، به قول معروف این یک که قضیه ای است که: «قیاستها معها» قرآن کریم می فرماید: « خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » (1)

۱- توبه/سوره ۹، آیه ۱۰۳.

از اموال آنها صدقه ای (بعنوان زکات) بگیر، تا بوسیله آن، آنها را پاک سازی و پرورش دهی! و (به هنگام گرفتن زکات،) به آنها دعا کن؛ که دعای تو، مایه آرامش آنهاست؛ و خداوند شنوا و داناست!

در این آیه شریفه کلمه «اموال» را به سوی ضمیر اضافه می کند و می فرماید: « مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً »

### فروع مسأله

بنابراین، ما نباید در این جهت شک کنیم که آیا مالکیت شرط است یا شرط نیست، عمده این است که فروع این مسأله را بحث کنیم فلذا چند فرع را در اینجا متذکر می شویم:

#### ۱- شرکت های خصوصی

فرع اول این است که در دنیای امروز، یک شرکت هایی به وجود آمده اند که به آنها شرکت های محدود، یا شرکت نسبی و یا شرکت تضامنی می گویند. فرض کنید چند نفر ثروت زیادی دارند فلذا با همدیگر یک شرکت زراعی تشکیل را می دهند که در حقیقت این شرکت یک شرکت محدود است، اساسنامه هم دارد، اساسنامه را چاپ می کنند، کسی که بخواهد با اینها معامله کند روشن است، به اینها می گویند: شرکت های زراعی محدود، یا مثلاً شرکت های تولیدی گوشت تشکیل می دهند، یعنی مؤسساتی هستند که با سرمایه محدود یک چنین شرکت هایی را تأسیس می کنند، اگر در این میان ضرر کردند، رأس المال در اینجا از بین می رود و اگر نفع کرد، نفعش مال این شرکتهاست، یعنی به ظاهر مالک این شرکتهاست، فرض کنید چند نفر یک شرکتی را بنام: «شرکت تولید گوشت پاک» تأسیس می کنند، مالک در ظاهر همین شرکت تولید گوشت پاک است، خریدار، فروشنده، منتفع و متضرر نیز همین شرکت است، اگر این شرکت ورشکست شد، همین شرکت مسؤل است، به این معنا که اگر وافی به تمام دیون شد، چه بهتر، اگر وافی به تمام دیون نشد، دست طرف (طلبکار) به جایی بند نیست. چرا؟ چون از اول قرار داد روی همین شرکت محدود تولید گوشت پاک است.

آیا زکات بر شرکت های خصوصی تعلق می گیرد یا نه؟

بحث در اینجاست که بالفرض یک شرکت زراعی محدود یا یک شرکت تولیدی گوشت پاک تشکیل دادیم، آیا این افراد (صاحب شرکت) زکات بدهند یا نه؟

به ظاهر ممکن است کسی بگوید که مالک در یک چنین شرکتها عنوان است و عنوان دارای عقل و شعور نیست (لا یعقل و لا یشعر) فلذ تکلیف ندارد.

ولی این سخن، یک سخن بی اساس و بی پایه است. چطور؟ چون مسأله قانون یک چیز است و مسأله واقع یک چیز دیگری است، قانوناً این عنوان مالک است، یعنی شرکت زراعی محدود یا شرکت تولیدی گوشت پاک، اما در واقع این گونه نیست، بلکه مثل شعر آن شاعر می ماند که می گوید:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند

آن چه استاد ازل گفت بگو می گویم

در واقع مالک همین ده نفرند که شرکت را تشکیل دادند و تأسیس نموده اند، ولذا باید زکات بدهند، این حرف هایی که مثلاً فقه نو داریم و باید فقه ما پویا باشد، سر جای خودش ممکن است درست باشد اما واقع را هم نباید از نظر دور گرفت، یک ظاهر داریم از نظر قوانین دولت، مثلاً دولت می خواهد با این شرکت کار کند، مالیات بگیرد، پول گمرک بگیرد، دنبال همین عنوان است و همه چیز را روی عنوان می برد.

اما یک مسأله داریم که «بیننا و بین الله تبارک و تعالی» است، در آنجا خود این افراد مالک هستند، فلذا اگر به حد نصاب رسید (که حتماً می رسد) حتماً باید زکات مال خود را بدهند.

ص: ۳۷۵

ولی ما عرض کردیم که در اصل این مسأله بحث کردن لغو است. چرا؟ زیرا در اینکه باید زکات دهنده مالک باشد، جای بحث نیست و خیلی واضح و روشن است، آنچه محل بحث می باشد فروع مسأله است.

## ۲- اوقاف عامه

فرض کنید باغی را بر سادات یا بر علما وقف کرده اند، یک زراعتی را هم وقف کرده اند بر فقرا و ...، آیا اینها (موقوف علیهم) زکات بدهند یا زکات ندهند؟

علی الظاهر اوقاف عامه زکات ندارد. چرا؟ چون شرط تعلق زکات این است که انعقاد حبه و دانه در ملک کسی باشد که مخاطب زکات است، ولی در اینجا موقعی که زراعت دانه می بندد یا برای نخلستان بدو الصلاح حاصل می شود یا انگور می شود، هیچکدام از علما مالک نیستند، علما هم یکنفر یا دو نفر نیستند و همچنین سادات یکنفر یا دو نفر نیستند و لذا اوقاف عامه که برای فواید عامه وقف شده است، از آنجا که شرط اول را فاقد است، یعنی مالک را فاقد است و به بیان بهتر، یک مالکی ندارد که شارع گریبان او را بگیرد و بگوید زکات این خرما، انگور و یا زکات این گاو و گوسفند را بده.

خلاصه باید در موقع انعقاد دانه و حبه، کسی که مخاطب زکات است وجود داشته باشد، ولی در اینجا مخاطب زکات وجود ندارد، علما یا سادات، فقرا و طلاب عناوین کلی هستند، از این رو، نمی شود مولا- گریبان یکنفر را بگیرد و از او زکات بخواهد و لذا نه بر اصلش و نه فرعش زکات تعلق نمی گیرد.

فرض کنید کسی نخلستان عظیمی را وقف کرده، اینجا زکات بر فرعش تعلق نمی گیرد، یا شخصی بنام: «زید» انعام ثلاثه را بر طلاّب وقف کرده است، این هم اصل دارد و هم فرع دارد، هم مادرها و پدرها در حد نصاب هستند و هم نتاجها در حد نصاب هستند، در اینجا هم زکات تعلق نمی گیرد. چرا؟ به جهت اینکه إذا حال الحول - در گندم و جو می گویند: انعقاد حبه، در خرما می گویند: بدو الصلاح، ولی در انعام ثلاثه می گویند: حال الحول، یعنی موقعی که حول می شود، مالک اینها (انعام ثلاثه) مشخص نیست، نه بر مالک مادر و نه بر مالک فروع و نتاج.

بنابراین، اوقاف عامه ای که در کشور وجود دارد و در اختیار اداره اوقاف است، نه بر اصول آنها زکات تعلق می گیرد و نه بر فروع آنها. چرا؟ چون شخصی نیست که شرع مقدس گریبان او را بگیرد، خصوصاً که جنبه عمومی دارد و برای همگان است.

### ۳- اوقاف خاصه

فرض کنید جناب زید یک زاعتی را بر اولادش وقف کرده است، اوقاف خاصه است نه اوقاف عامه، آیا در اینجا زکات تعلق می گیرد یا زکات تعلق نمی گیرد؟

ظاهراً در اینجا زکات تعلق می گیرد. چرا؟ چون مالکش مشخص است، مثلاً ده نفر بچه دارد و این آدم هم وقف بر اولاد خاصه کرده است، پس موجودند، چون حین انعقاد حبه و دانه، مالک همین چند نفر اولادند، یا موقعی که خرما زرد و سیاه می شود، مالکش همینها هستند.

بنابراین، ممکن است بگوییم زکات بر اصلش تعلق نمی گیرد، اما بر فروعش تعلق می گیرد، در زراعت اصل و فرع ندارد، در زراعت همه اش فرع است، انگور است، گندم و جو، اما در انعام ثلاثه هم اصل دارد و هم فرع، بر اصل شان تعلق نمی گیرد. چرا؟ چون اصل را مالک نیستند، زیرا وقف عبارت است از: تحییس الأصل و تسبیل المنفعه، اما درآمدها را مالک اند.

بنابراین، نظر من این است که در شرکت های خصوصی زکات هم بر اصلش تعلق می گیرد و هم فرعش، و هکذا اوقاف عامه، یعنی نه بر اصلش زکات تعلق می گیرد و نه بر فرعش.

اما اوقاف خاصه، اگر زراعت باشد، اصل ندارد، همه اش فرع است، زکات تعلق می گیرد، اما اگر از قبیل انعام ثلاثه باشد، بر اصلش تعلق نمی گیرد. چرا؟ چون اصل را کسی مالک نیست، یعنی حضرات «موقوف علیهم» مالک اصل نیستند، بلکه مالک منافع هستند، بنا براین، کسانی که اوقاف خاصه را در اختیار دارند توجه کنند اصل را مالک نیستند، اما فروع را مالک هستند و حتما باید زکات آن را پردازند.

نظریه آیه الله خوئی

و العجب که مرحوم آیه الله خوئی در اوقاف عامه هم قائل به تعلق زکات شده، و انسان تعجب می کند که چگونه ایشان در اوقاف عامه قائل به تعلق زکات می باشد، و حال آنکه یشرط فی تعلق الزکوه حین انعقاد حبه و دانه طرف مالک باشد و حال آنکه مالک نیست.

۱: إذا تمّ تأسيس شركة زراعیه. (مثلاً) محدودہ- چرا قید محدودہ را آورده؟ بخاطر همان آثار قانونی، به این معنا که اگر ورشکست شد، سراغ سایر اموال طرف نروند- علی نحو یكون المالك - حسب القانون- هو عنوان الشركة، و تدیرها هیئہ من ذوی السہام أو غیرہم، فلو بلغ سهم کلّ واحد منهم حد النصاب، فهل تجب علیہ الزکاه؟ الظاهر أنه تجب، لأن المالك و إن كان حسب القانون هو الجہہ لکنّہا عنوان رسمی و قانونی، و المالك الحقیقی هو ملاک السہام. و قد أوضحنا حقیقہ هذا النوع من الشركة فی کتابنا «أحكام الشركة و التأمین» و قلنا إنّ الجہہ هی المالك لغایات قانونیہ- می خواهند مالیات بگیرد، از شرکت می گیرند و اگر ورشکست شد، سراغ سایر اموال آنها نروند- تترتب علیہا آثار خاصه، مثلاً لو تضررت الشركة و أفلست، لا يرجع الغرماء إلى سائر أموال الشركاء بل تتعلق دیونهم بالأموال الموجوده فی الشركة المحدوده.

٢: إذا كان المك وقفاً على جهة خاصة فيعتبر عنه بالأوقاف العامه كعلماء البلد أو ساداتهم، فبلغ نصيب كل واحد حد النصاب، فهل تجب الزكاه على كل واحد؟

الظاهر : لا. لأن الفرق بين القسمين واضح، لأن المالك في القسم الأول حين انعقاد الحبه و صدق التسميه هو أصحاب السهام و الجبهه عنوان لغايات قانونيه، و هذا بخلاف القسم الثاني فالملكيه في المقام ليست ملكيه شخصيه بل ملكيه عامه فيما أنّ واحداً من العلماء أو الساده لم يكن مالكاً حين انعقاد الحبه و صدق التسميه، و إنما يملك بعد القبض، فلا تجب عليه الزكاه لأن كل واحد تملك بعد تعلق الزكاه.

و العجب من السيد الخوئي القول بوجوب الزكاه في ذلك المورد بعد القبض، و إليك نص ما قال :

و على الجملة فمثل هذه الأوقاف التي هي وقف على الجهات المعينه بنحو الصرف أو ملكيه العنوان لا زكاه فيها إذا لم يقبضها شخص معين . نعم بعد القبض و حصول الملكيه للشخص على القول بأن الوقف تمليك و جبت الزكاه حينه. (١)

ما به ايشان (آيه الله خوئي) عرض مي كنيم كه شما در كتاب زكات فرموديد كه شرط تعلق زكات اين است كه انعقاد حبه و دانه حاصل بشود يا در انعام ثلاثه مي فرماييد: حين حول الحول من مالك باشم، من در اينجا مالك نبودم، بعداً به من داديد.

كيف يقول بوجوب الزكاه مع أنه يشترط في وجوب الزكاه على الشخص انعقاد الحبه أو صدق التسميه في ملكه في زكاه الغلاه الأربع. و المفروض أنه لم يكون ملكاً لواحد من الموقوف عليهم حينذاك.

ص: ٣٧٩

---

١- مستند عروه الوثقى، سيد ابوالقاسم خوئي، ج ١، ص ٣٦.

اما وقف خاص با وقف عام فرق دارد؛ در کشور ما اوقاف خاصه فراوان است، پدران می‌خواستند که می‌خواهند یک ملک برای پسران شان باشد، که فرزندان اصل را نفرستند اما از فروع استفاده کنند.

ما در وقف خاص معتقدیم که بر اصلش تعلق نمی‌گیرد، چون اصل را مالک نیستند، الوقف عبارة عن: تحبیس الأصل و تسبیل المنفعة.

اصل را مالک نیستند، اما فرع و در آمد آنها را مالک می‌شوند، موقع انعقاد دانه و حبه، این چند نفر اولاد مالک این حبه‌ها و دانه‌ها می‌باشند، اگر سهم هر کدام به حد نصاب رسید، باید زکاتش را بپردازد.

بلی؛ «اصول» زکات ندارد، البته اصول در زراعت متصور نیست، اما در اموال متصور است، در انعام ثلاثه، مادرها را که وقف کرده، زکات ندارد هر چند از ۲۰۰ تا بالا تر باشند، اما فروع آنها که در حقیقت می‌شود نتاج، اگر سهم هر کدام به اندازه زکات برسد، باید زکات آن را بپردازند.

تم الکلام فی الشرط الأول، شرط اول این بود که باید زکات دهند (مزگی) مالک باشد. بر این شرط، سه فرع مترتب کردیم، یکی شرکت‌های خصوصی، دیگری هم اوقاف عامه، سومی هم اوقاف خاصه، سومی هم شرکت‌های خصوصی، شرکت‌های خصوصی حتماً زکات دارند.

اما اوقاف عامه به عقیده ما زکات ندارند، اما اوقاف خاصه مورد تعلق زکات هستند و باید زکاتش را - اگر به مال هر کدام به حد نصاب برسد - بپردازند. پس اوقاف عامه نه اصلش زکات دارد و نه فرعش، اما اوقاف خاصه اصلش زکات ندارد، اما فرعش زکات دارد. به شرط اینکه سهم هر کدام به حد نصاب برسد.



شرط دوم این است که ملکیتش ملکیت تامه باشد نه ملکیت ناقصه، مرحوم محقق همه اینها را در شرائع دارد، ایشان می فرماید هم باید مالک باشد و هم ملکیتش باید ملکیت تامه باشد نه ملکیت ناقصه.

علاوه بر این، دو شرط، شرط سومی هم است که بعداً می خوانیم و آن اینکه قادر بر تصرف باشد.

کسانی که می گویند باید ملکیتش ملکیت تامه باشد.

قال المحقق: و لا بد أن يكون الملكيه تامه، ثم له بمثلين:

الف؛ لو وهب (فعل مجهول، بضم الواو) له نصاب كالنقدين لم تجب في الحول الا بعد القبض.

هبه کرده ولی هنوز به قبض طرف نرسانده، باید بعد القبض را حساب کند و اگر بعد از قبض مالک این سکه شد، زکاتش را بدهد. چرا؟ چون ملکیتش تامه نیست.

ب؛ و كذا لو وصى له، اعتبر الحول بعد الوفاء و القبول

مناقشه استاد سبحانی

اما نسبت به این دو مثال مناقشه داریم، مناقشه ما در مثال اول این است که این داخل شرط اول است نه داخل شرط دوم، یعنی داخل شرط اول نیست. چرا؟ چون قبض دو جور است، یک قبضی داریم که جنبه امتثال به امر است، مثلاً عبائی را از کسی خریدم، به او می گویم عبا را بده، این امتثال امر است که: « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (۱). باشد، ملکیت تامه است ولی طرف باید عین را بدهد و مشتری هم باید ثمن را بدهد، قبض در اینجا جنبه امتثال به « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » دارد، ولی در پنج مورد داریم که قبض جنبه مملکت دارد، یعنی تا به قبض طرف نرسانده، طرف مالک آن نمی شود، یکی از آنها مسأله صرف و سلم است، در بیع صرف که طلا و نقره است، ما دامی که طرف نگیرد مالک نشده، فالقبض علی قسمین، قسم یعدّ امتثالاً - للأمر، و قسم یعدّ مملکاً.

ص: ۳۸۱

جناب محقق می فرماید: لو وهب له نصاب كالنقدين لم تجب في الحول الا بعد القبض. این نمی تواند مثال برای ملکیت تامه باشد، اصلاً ملکیت نیست، نه اینکه ملکیت هست اما تامه نیست، اگر بنا باشد ایشان مثال بزند، این مثال صحیح نیست چون این مثال داخل است تحت شرط اول نه اینکه داخل تحت شرط دوم باشد.

پس اگر کسی برای دیگری نصابی را تملیک کرد، البته مثالش جو و گندم نمی شود، انعام ثلاثه هم نمی شود، اینجا باید باید سکه را مثال بزیم، اگر کسی سکه و طلا را به دیگری هبه کرد، ما دامی که به قبض طرف نرسانده، اصلاً مالکیتی محقق نشده. بنابراین، خرج هذا الفرع بالشرط اول لا بالشرط الثاني.

مثال دومی که زده، مثال وصیت است، فرض کنید یک پدر بزرگی وصیت کرده که در فلان کیسه که نقره و طلا در میان آن هست، این نقره ها و طلا ها را به نوه های من بدهید، اما هنوز به دست نوه ها نداده اند، نوه ها هنوز مالک نشده اند. چرا؟ چون ملکیت متوقف است بر فوت موصی، تا موصی نمرده و زنده است، «موصی له» مالک نمی شود.

پس دوتا شرط می شود، یکی موت موصی، و دیگری هم قبض، پس این دوتا مثال برای ما نحن فیه نیست که می گفت: أن يكون الملكيه تامه، این دوتا مثال است برای شرط اول که مالکیت نیست، پس برای این چه کار کنیم؟ من برای این مثال سومی پیدا کردم. مثال سوم کدام است؟ عین مرهونه.

فرض کنید من از شما یک قالی خریدم و هنوز پولش را ندادم، یا از شما خانه خریدم و پولش را نداده ام، رهن می خواهی، این سکه ای که در میان آن، ده سکه یا پنج سکه هست، می گویم این رهن و گرو پیش شما باشد تا من هر موقع پولت را دادم، عین مرهونه را بده، اگر آمدم سال گذشت، آیا زکات این سکه ها بر عهده مرتهن است؟ مرتهن که مالک نیست؟ آیا بر عهده راهن است، راهن هم می گوید درست است که من مالک هستم، اما ملکیت من تامه نیست. چرا؟ لتعلق حق الغیر بها، چطور؟ اگر من روزی ندادم، مرتهن این سکه ها را می فروشد و سهم خودش را در می آورد.

## قاعده لا زکاه الا فی الملک التامّ قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا زکاه الا فی الملک التامّ

همان گونه که بیان گردید، بر تعلق زکات - غیر از شرائط عامه - سه شرط لازم است، شرط اول این است که مالک باشد، شرط دوم این بود که مالکیتش تامه باشد نه ناقص.

مثال های محقق حلی

مرحوم محقق برای شرط دوم، دو مثال زده که هر دو مثالش مورد خدشه ما واقع شد. یک مثالش مربوط به هبه بود، فرض کنید پدر بزرگ جناب «زید» پنج عدد سکه هبه کرده، می گوید زکات بر این آدم واجب نیست. چون ملکیتش تامه نیست، مثال دوم ایشان وصیت بود، فرض کنید که یکنفر وصیت کرده که این پنج سکه را به فلان آقا بدهید، تا موصی زنده است و نمرده، بر این شخص زکاتی تعلق نمی گیرد.

ص: ۳۸۳

اشکال استاد سبحانی بر مثالهای محقق حلی

ما عرض کردیم هر دو مثال اشکال دارد، اما مثال اول که هبه باشد، باید توجه داشت که در هبه قبض جزء مملک است، تا به قبض طرف نرسانده، او مالک نمی شود، نه اینکه مالک شده منتها مالکیتش ناقص است و همچنین در وصیت ما دامی که طرف (موصی) نمرده، موصی له مالک نمی شود، نه اینکه مالک می شود ولی مالکیتش تامه نیست. بنابراین، دو مثال داخل تحت شرط اول است نه اینکه داخل تحت شرط دوم باشد.

مثال استاد سبحانی

ولی من یک مثال خوبی بیان کردم و باید این مثال را مطرح کنیم و آن مثال رهن است، فرض کنید من پنج عدد سکه دارم که اگر یکسال بر آنها بگذرد، مورد تعلق زکات قرار می گیرد، رفتم بازار و برای خودم یک قالی خریدم و چون پول نداشتم، این پنج سکه را پیش بایع گرو گذاشتم، آیا وقتی سال گذشت، بر راهن زکات واجب است یا واجب نیست؟

مرحوم شیخ طوسی در اینجا کلامی دارد، کلام شیخ طوسی می خوانم، ایشان می فرماید: اگر چیزی را که زکات بر آن تعلق می گیرد نزد کسی به رهن گذاشت، سال هم گذشت، هنوز ما فیه الزکات را از رهن و گرو بیرون نیاورده، می فرماید زکات بر آن تعلق می گیرد. چرا؟ چون از دو حالت خارج نیست:

الف؛ این آدم مال دیگر دارد

ب؛ مال دیگر ندارد

یعنی یا این آدم مال دیگر دارد یا اینکه مال دیگر ندارد، اگر مال دیگر دارد، باید قرضش را بدهد و این سکه را از رهن طرف بیرون بیاورد و زکاتش را پردازد و اگر مال دیگر ندارد و در واقع معسر است، می فرماید حق فقیر متقدم است، حق فقیر متعلق می شود بر عین و حق مرتهن منتقل می شود به ذمه رهن.

ما در اینجا فرمایش جناب شیخ را قبول نداریم، بلکه هر دو متعلق به عین است، یعنی همانطور که حق فقیر متعلق به عین است و هکذا حق مرتهن هم متعلق به عین می باشد، بنابراین، ذیل فرمایش شیخ دارای اشکال است، چون ایشان می گوید: اگر غیر از این پنج سکه، مال دیگر دارد، باید قرضش را از مال دیگر ادا کند و سکه ها را از رهن طرف رها کند و اگر مال دیگر ندارد، حق فقیر (زکات) متعلق به عین است و حق مرتهن متعلق به ذمه است.

ما می گوییم اینکه می گویند حق مرتهن متعلق به عین نیست، بلکه متعلق به ذمه می باشد حرف درستی نیست، بعد شیخ در جای دیگر عبارتی دارد که انسان در مرحله اول خیال می کند که تناقض دارد با این فتوایش، ولی اگر انسان کمی دقت کند، می فهمد که تناقض ندارد و آن است که اگر من هزار درهم دارم، از کسی هزار درهم قرض می گیرم و من آن هزار درهم خود را نزد او رهن می گذارم، خیال نشود که این چه ثمره ای دارد که هزار درهم از کسی قرض می گیرم و در عوض هزار درهم خودش را نزد او به رهن می گذارد؟

ولی این حرف کاملاً درست است چون ممکن است درهم و سکه ها با همدیگر فرق کنند، بعضی از سکه ها مورد لزومش است و لذا درهم هایی که پیش خودش هست فعلاً مصرف ندارد، فلذا درهم مورد مصرف را از شخص دیگری می گیرد و درهم های خودش را نزد او به عنوان رهن می گذارد، مرحوم شیخ می فرماید: آن را که تحت یدش است زکات بر آن تعلق می گیرد.

شاید کسی خیال کند که این فتوایش با فتوای قبلیش مخالف است، و حال آنکه مخالف نیست. چرا؟ چون آن را که گفت تعلق نمی گیرد، عند المرتهن را می گوید، اینجا می گوید: تعلق می گیرد، آن را می گوید که عند الراهن است. ما تا اینجا فقط نقل اقوال کردیم و چیزی از خود نگفتیم، بالاخره چیزی که پیش کسی (مرتهن) رهن باشد، یا پیش راهن هم باشد، زکات بر آنها تعلق می گیرد یا نه؟

من معتقدم که زکات تعلق نمی گیرد، چرا؟ بخاطر شرط ثانی، شرط ثانی این است که مالکت هست، درست است که در اینجا مالکیت است اما مالکیت تامه نیست، یعنی مالکیت این آدم مالکیت صد درصد نیست، تامه نیست. چرا؟ چون دست مرتهن به آن بند شده، من اگر کم و زیاد کنم، فوراً به اجرا می گذارد و عین مرهونه را می فرماید، مالکیت من یک مالکیت صد درصد نیست بلکه یک مالکیت نیمه بند است، من اگر کم و زیاد کنم، مرتهن فوراً عین را می فروشد و قرض خودش را از آن می گیرد.

بنابراین، ظاهراً زکات بر آن تعلق نمی گیرد مگر اینکه کسی این حرف را بزند و بگوید اگر من قدرت بر انفکاک ندارم، قدرت بر فک ندارم، ممکن است بگوییم زکات تعلق نمی گیرد، اما اگر قدرت بر فک داشته باشم، یعنی ثروت دیگری داشتم که می توانم اینها را از رهن بیورم، بعید نیست که بگوییم در اینجا زکات تعلق نمی گیرد.

پس یا بگوییم مطلقاً زکات تعلق نمی گیرد یا قائل به تفصیل بشویم و بگوییم اگر راهن قدرت بر فک رهن دارد، زکات تعلق می گیرد و اگر قدرت بر فک ندارد، زکات تعلق نمی گیرد. تمّ الکلام فی الشرط الثانی.

و الأولى: أن يمثّل بالنصاب المرهون إذا كان بيد الراهن فإنّ تعلق حقّ المرتهن بالعين المرهونه بسبب عدم كون الملكيه تامّه، إذ لو لم يف الراهن بأداء الدين فللمرتهن بيعه و استيفاء حقّه.

توضيح ذلك: اختلفت كلمه الفقهاء فى تعلق الزكاه بالعين المرهونه إذا حال الحول، فمن قائل بتعلق الزكاه مطلقاً، و من قائل بعدم تعلقها كذلك، و من مفصل بين التمكن من الفكّ فتعلق، و غير المتمكن فلا تتعلق، و الكلّ محتمل.

قال الشيخ: و متى رهن قبل أن تجب فيه الزكاه- سكه دارد و هنوز يكسال از آنها نگذشته كه به رهن كسى دادم در قابل قالى كه خريدم- ثمّ حال الحول و هو رهن، و جبت الزكاه و إن كان رهناً. لأنّ ملكه حاصل ثمّ ينظر فيه، فإن كان للراهن مال سواه، كان إخراج الزكاه فيه؛ و إن كان معسراً- اينجا مى گویند حق فقير مقدم بر حق مرتهن است- فقد تعلق بالمال حقّ المساكين يؤخذ منه، لأنّ حقّ المرتهن فى الذمّه بدلاله أنّه إن هلك المال، رجع على الراهن بماله» (1)

و هو صريح فى وجوب تعلقها مطلقاً، لكن قوله: بأنّ حقّ المرتهن فى الذمّه، غير تامّ، بل حقّه محصور فى العين المرهونه مادام موجوداً، نعم لو هلك يرجع إلى ذمه الراهن لا أنّ حقه من أول الأمر على ذمه الراهن.

ولكنه (قدس سره) أفتى فى (( الخلاف )) بعدم التعلق مطلقاً قال: «إذا كان له ألف فاستقرض ألفاً غيرها، و رهن هذه عند المقرض، فإنّه يلزمه زكاه الألف التى فى يده إذا حال عليه الحول دون الألف التى هى رهن» (2)

ص: ٣٨٧

١- المبسوط، شيخ طوسى، ج ١، ص ٢٠٨.

٢- لمبسوط، شيخ طوسى، ج ٢، ص ١١٠، كتاب الزكاه، المسأله: ١٢٩.

و الظاهر عدم تعلّقها لما عرفت في الشرط من انصراف الأدلّه إلى الملكيه التامه، و هي في المقام ناقصه، لتعلّق حقّ الغير به على نحو لو لم يف دينه فللمرتهن بيعه و استيفاء حقّه، و إن أبيت فالأحوط التفصيل بين التمكن من الفكّ و غيره.

هذا كلّه لم يكن للعين المرهونه نماء منفصل كالغلات الأربعة إذا كانت الأرض رهنه لا- ثمراتها فيتعلّق الزكاه للنماء إذا بلغ النصاب.

قاعده: لا زكاه إلّا بعد التمكن من التصرف

شرط سوم این است که این آدم متمکن از تصرف باشد، ولذا در آنجا می گفتیم که عین مرهونه در اختیار راهن باشد تا شرط سوم حاصل شود، امکان تصرف دو جور است:

الف؛ امکان تصرف عقلانی

ب؛ امکان تصرف شرعی

مثال امکان تصرف عقلانی، فرض کنید مال مورد زکات را سارق و دزد برد، سکه ای در کیسه بود، جناب سارق آن را سرقت کرد یا اینکه مفقود شد، یا آن را دفن کرده، ولی فعلاً یادش نیست که کجا دفن کرده است، چون سابقاً مثل زمان ما بانک نبود تا مردم سکه یا پول شان را در بانک بگذارند فلذا آنها را در جایی پنهان می کردند، عدم امکان تصرف جنبه عقلانی دارد.

ولی گاهی از اوقات، عدم تمکن تصرف، عدم تمکن شرعی است، تمام عبارات علما و فقها ناظر به اولی است یعنی ناظر به عدم تمکن عقلی است، اینکه عقلاً نتواند تصرف کند، امکان تصرف نباشد، روایاتی که خواهیم خواند، همه اش مربوط است به جایی که تمکن عقلی ندارد، ولی فقهای ما عدم تمکن شرعی را هم بر آن ملحق کرده اند، اما شرعاً نمی توانند، فرض کنید که مندور الصدقه است، آیا این مانع است یا مانع نیست؟



اولاً؛ ما باید بینیم که آیا این شرط در کلمات فقها هست یا نیست؟

ثانياً؛ روایات ما ناظر به کدام قسم اند، آیا ناظر به عدم تمکن عقلی است یا ناظر به عدم تمکن شرعی؟

ثالثاً؛ اگر بگوییم عدم تمکن عقلی، ممکن است بگوییم الغای خصوصیت کنیم- ما در این تعبیر با حضرت امام خمینی اختلاف داشتیم، ایشان می فرمود: القای خصوصیت، ما عرض کردیم الغای خصوصیت- آیا می توانیم القای خصوصیت کنیم که حتی عدم تمکن شرعی را هم مثل عدم تمکن عقلی بگیریم؟.

هذا هو الشرط الثالث غير الشرطين المتقدم ركهما في القاعده السابقه، لأنها تركز على وجود الملكيه التامه، فيخرج ما لا يملك أولاً- و ما لو كانت الملكيه ناقصه ثانياً، و أما هذا الشرط فقد فرغنا عن وجود الملكيه التامه، إنما الكلام في شرطيه التمکن من التصرف.

يقول المحقق: و التمکن من التصرف في النصاب معتبر في الأجناس كلها (۱)

و قال في المعبر: و التمکن من التصرف في المال شرط الزكاه، فرتب عليه عدم الزكاه في الموارد التاليه، قال:

۱: فلا تجب في المغصوب

نه بر غاصب، بلکه بر مالک، چون مالش را غصب کرده اند فلذا نمی تواند در آن تصرف کند.

۲: و لا في المال الضائع

کیسه ای داشت از باب اتفاق مفقود گردید

۳: و لا في الموروث عن غائب حتى يصل إلى الوارث أو وكيله

و لا في الموروث، هنوز تحت تصرف وارث نیامده است.

۴: و لا فيما سقط في البحر حتى يعود إلى مالکة فيستقبل به الحول ثم قال:

ص: ۳۸۹

و به قال أبو حنيفة، و للشافعي فيه قولان لأنه مال مملوك (١)

مالش در بحث و دریا افتاده، هر موقع گیرش آمد از همان زمان مبدأ شروع می شود، فرض کنید سه سال است که مفقود گردیده یا سه سال است که در دریا افتاده و امروز به دست صاحبش رسید، اول سال از امروز شروع می شود.

و قد سبق المحقق في هذا الشرط كثير من الفقهاء، نذكر منهم مايلي:

١: قال الشيخ: من كان له مال دراهم أو دنانير فغُصبت أو سُرقت أو جُحِدت، أو غرقت أو دفنُها في موضع ثم نسيها و حال عليه الحول، فلا خلاف انه لا يجب عليه الزكاه منها؛ و به قال أبو حنيفة، و أبو يوسف، و محمد و هو قول الشافعي في القديم؛ و قال في الجديد: تجب الزكاه فيه. و به قال زفر (٢)

٢: و قال في المقنعه: و لا زكاه على مالٍ غائبٍ عن صاحبه إذا عدم التمكّن من التصرف فيه و الوصول إليه» (٣)

٣: و قال في النهاية: و لا زكاه على مالٍ غائبٍ إلا إذا كان صاحبه متمكناً منه أي وقت شاء، فإن كن متمكناً منه لزمته الزكاه... و من ورث مالاً و لا يصل إليه إلا بعد أن يحول عليه حول أو أحوال فليس عليه زكاه إلا أن يصل إليه و يحول عليه حول» (٤)

ص: ٣٩٠

١-المعتبر، محقق حلي، ج ٢، ص ٤٩٠.

٢-الخلافاً، شيخ طوسي، ج ٢، ص ٣٠، كتاب الزكاه، المسأله: ٣٠٠.

٣-المقنعه، شيخ مفيد، ص ٢٣٩، باب زكاه الغائب.

٤-النهايه، شيخ طوسي، ص ١٧٥، باب ما تجب فيه الزكاه.

٤: وقال في المهذب: من ورث مالا، و لم يصل إليه و لا يتمكّن من التصرف فيه إلّا بعد الحول لم يلزمه زكاته في ذلك الحول»

(١)

٥: وقال في الغنية: و أما شرائط وجوبها في الذهب و الفضة: فالبلوغ، و كمال العقل، و بلوغ النصاب، و الملك له، و التصرف فيه بالقبض أو الإذن، و حؤول الحول عليه و هو كامل في الملك»

٦: وقال في السرائر: و لا زكاه على مال غائب إلا إذا كان متمكّنا منه أي وقت شاء بحيث متى مارامه قبضه، فإن كان متمكّنا منه لزمته الزكاه، و قد ورد في الروايات: إذا غاب عنه سنين و لم يكن متمكّنا منه فيها ثم حصل عنده يخرج منه زكاه سنه واحده و ذلك على طريق الاستحباب دون الفرض و الإيجاب. (٢)

٧: وقال في إصباح الشيعة: و من كان عنده نصاب فغصب منه أو غاب أو ضلّ و لا يتمكّن منه ثم عاد إليه في أثناء الحو استأنف بهالحول غير معتد بما سبق» (٣)

٨: وقال في الجامع للشرائع: و من خلف ذهبا أو فضه نفقه لعياله و هو حاضر فعليه الزكاه، و إن كان غائبا بحيث لا يتمكّن منه فلا زكاه عليه» (٤)

عبارة این بزرگان یکسانند و همه اینها اصرار دراند که مالک باید تمکن عقلی و تکوینی داشته باشد، فقهای ما (مانند عروه الوثقی، وسیله و امثالش) می خواهند توسعه بدهند.

ص: ٣٩١

١- المهذب، ابن بزّاج، ج ١، ص ١٦٠، باب زكاه الذهب.

٢- السرائر، ابن ادریس، ج ١، ص ٤٤٣، باب ما تجب فيه الزكاه.

٣- اصباح الشيعة، ص ١١٤، الفصل الثالث.

٤- الجامع للشرائع، شیخ یحی الحلی، معروف به ابن سعید حلی، ص ١٢٤.

إلى غير ذلك من الكلمات الظاهره فى كون الشرط هو التمکن الخارجى، مقابل العاجز عنه تكويناً، لا الممنوع شرعاً.

و بذلك يعلم أنّ ادعاء الإجماع على عنوان مطلق التمکن عقلاً أو شرعاً، غير تام بعد ظهور كلمات القدماء فى قسم واحد منه.

روایات مسأله

ما تا اینجا اقوال را خواندیم، ظاهراً در این زمینه نه تا روایت داریم تا بینیم از روایات فقط تمکن عقلى را شرط م دانند یا علاوه بر تمکن عقلى، تمکن شرعى را هم شرط مى دانند:

روایت سدير بن صيرفى

۱: صحيح العلاء بن رزين، عن سدير بن حكيم الصيرفى (الذى قد روى الكشى فى مدحه و قدحه روايات، غير أنّ فى نقل الأجلء عنه دلالة على وثاقته، حيث نقل عنه: ابن مسكان، و فضاله بن أيوب و الحسن بن محبوب):

« عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنِ سَيْدِ بْنِ سَيْدِ بْنِ الصَّيْرِفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ كَانَ لَهُ مَالٌ فَأَنْطَلَقَ بِهِ فَدَفَنَهُ فِي مَوْضِعٍ فَلَمَّا حَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ ذَهَبَ لِيُخْرِجَهُ مِنْ مَوْضِعِهِ فَاحْتَفَرَ الْمَوْضِعَ الَّذِي ظَنَّ أَنَّ الْمَالَ فِيهِ مَدْفُونٌ فَلَمْ يُصِبْهُ فَمَكَثَ بَعْدَ ذَلِكَ ثَلَاثَ سِنِينَ ثُمَّ إِنَّهُ احْتَفَرَ الْمَوْضِعَ مِنْ «۵» جَوَانِبِهِ كُلِّهِ «۶» فَوَقَعَ عَلَى الْمَالِ بَعَيْنِهِ كَيْفَ يُرَكِّبُهُ قَالَ يُرَكِّبُهُ لِسَنِهِ وَاحِدِهِ لِأَنَّهُ كَانَ غَائِباً عَنْهُ وَإِنْ كَانَ احْتَبَسَهُ» (۱).

حضرت مى فرماید زکات امسال را بدهد و حال آنکه سه سال است که گذشته، ولی حضرت مى فرماید زکات امسال را بدهد، من معتقدم که امسال هم زکات ندارد و اگر حضرت فرموده زکات امسالش را بدهد، از باب استحباب فرموده است، بلکه اصلاً زکات ندارد. دلیل بر مدعاى ما روایت دوم است که موثقه اسحاق بن عمار باشد.

ص: ۳۹۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۹۳، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ۵، ح ۱، ط آل البيت.

همان گونه معلوم شد، در سند این روایت، سدیر ابن حکیم است، ممکن است آقایان بگویند این روایت ضعیف است، چون در سندش سدیر آمده و حال آنکه مشایخ از جناب «سدیر» نقل کرده اند، جایی که مشایخ از آنها نقل کند، حاکی از آن است که مورد اعتماد بوده است. بنابراین، این روایت، روایت ضعیفی نیست.

قانون کلی است اگر مشایخ از یک نفر نقل روایت کنند، اگر یک روایت یا دو روایت نقل کنند، این دلالت بر وثاقت نمی کند، اما اگر مشایخ از یک نفر پانصد روایت نقل کنند، یا هزار روایت نقل کنند، معلوم می شود که این طرف ثقه است و الا بیهوده کاری می کنند که هزار روایت از یک نفر نقل کنند که قابل اعتماد نیست.

مبنای ما این است که نقل مشایخ از یک نفر «إذا كان قليلاً لا يدل على الوثاقه»، اما إذا كان كثيراً يدل على الوثاقه. و خوشبختانه در اینجا کثیر است، یعنی مشایخ از این آدم بسیار نقل روایت کرده اند.

روایت اسحاق بن عمار

۲: «عَنْ صَيْفُوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْوَلَدُ فَيَغِيبُ بَعْضُ وُلْدِهِ فَلَا يُدْرَى أَيْنَ هُوَ وَمَيَاتِ الرَّجُلِ كَيْفَ يُضَيِّعُ بِمِيرَاثِ الْعَائِبِ مِنْ أَبِيهِ قَالَ يُعْزَلُ حَتَّى يَجِيءَ قُلْتُ فَعَلَى مَا لَهُ زَكَاةٌ قَالَ لَا حَتَّى يَجِيءَ قُلْتُ فَإِذَا هُوَ جَاءَ أَيْزَكِيهِ فَقَالَ لَا حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ فِي يَدِهِ» (۱).

ص: ۳۹۳

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۹، ص ۹۴، من أبواب من تجب عليه الزكاه، ب ۵، ح ۲، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا زكاه الا في الملك التام

عرض کردیم در تعلق زکات شروطی لازم است، شرط این است که طرف مالک باشد، ثانیاً باید مالکیتش تامه باشد (خرج الرهن)، ثالثاً امکان تصرف باشد، یعنی مال در اختیارش باشد، امکان تصرف هم بردو قسم است، گاهی تصرف عقلاً ممکن نیست، یعنی امکان تصرف بخاطر امتناع عقلی است، مثل اینکه سارق و دزد آن را برده باشد یا در یک مکانی پنهان کرده، ولی فعلاً نمی داند که در کجا پنهان نموده است، در اینجا تصرف عقلاً ممکن نیست.

گاهی شرعاً امکان تصرف نیست، مانند دو مثال ذیل:

مثال ۱

فرض کنید من چند عدد سکه داشتم و آنها را قبل حلول الحول به برادرم قرض دادم، آیا من (قرض دهنده) باید زکات آنها را بدهم؟ نه، یعنی زکات بر گردن قرض دهند (مقرض) واجب نیست. چرا؟ چون تمکن شرعی از تصرف ندارد.

بلی، اگر پیش مقترض باشد و سال هم بگذرد، بر او زکات است.

مثال ۲

یا فرض کنید کسی چند رأس شتر داشت و آنها را نذر کرد که صدقه بدهد (منذور الصدقه)، یعنی قبل از حلول سال نذر کرد که آنها را صدقه بدهد، آیا عند حال الحول زکات بر این آدم زکات تعلق می گیرد یا نه؟ زکات تعلق نمی گیرد. چرا؟ چون امکان تصرف شرعی نیست.

روایاتی که ما داریم همه اش ناظر به امکان تصرف عقلانی است نه امکان شرعی.

تا کنون دو روایت را خواندیم، الآن بقیه را می خوانیم.

ص: ۳۹۴

روایت رفاعه بن موسی

۳: «عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَغِيبُ عَنْهُ مَالُهُ خَمْسَ سِنِينَ ثُمَّ يَأْتِيهِ فَلَا يُرَدُّ رَأْسُ الْمَالِ كَمْ يُزَكِّيهِ قَالَ سَنَةً وَاحِدَةً» (۱).

«فَلَا يُرَدُّ رَأْسُ الْمَالِ» یعنی حتی رأس المال و سرمایه را هم جواب نمی دهد، سنه واحده حمل بر استحباب است، چون در

بعضی از روایات داشتیم که سنه هم واجب نیست.

و الذیل محمول علی الاستحباب جمعاً بین ما دلّ علی عدم وجوب شیء و ما دلّ من الزّکاه لسنه واحده کما سیوافیک فی المسأله الرابعه عشره.

روایت بن عیص بن قاسم

۴: «عَنْ صَيْفُوَانَ عَنْ عَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَخَذَ مَالَ امْرَأَتِهِ فَلَمْ تَقْدِرْ عَلَيْهِ أَعْلَيْهَا زَكَاةً قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الَّذِي مَنَعَهَا» (۲).

این روایت خیلی مشکل دارد، اینکه زن نباید زکات بدهد، چون متمکن نیست، شوهر غاصب چرا ندهد؟ ولذا من این روایت را به قرض تفسیر می کنم، یعنی این زن کیسه را به شوهرش قرض داده است ولذا بر شوهر لازم است.

إنّ ایجاب الزکاه علی الآخذ قرینه علی أنّه أخذه قرضاً مع اجتماع سائر الشرائط. والا بر غاصب زکات واجب نیست، فلذا باید آن را حمل بر قرض کنیم.

ص: ۳۹۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۹۴، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ۵، ح ۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۹۴، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ۵، ح ۵، ط آل البیت.

۵: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَدَقَةَ عَلَى الدَّيْنِ وَلَا عَلَى الْمَالِ الْغَائِبِ عَنْكَ حَتَّى يَقَعَ فِي يَدَيْكَ» (۱).

و المراد بنفی وجوبه علی الدائن. یعنی زکات بر عهده دائن نیست چون در اختیارش نیست.

روایت عبد الله بن بکیر

۶: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ (۳) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي رَجُلٍ مَالُهُ عَنْهُ غَائِبٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى أَخْذِهِ قَالَ فَلَا زَكَاةَ عَلَيْهِ حَتَّى يَخْرُجَ فَإِذَا خَرَجَ زَكَاةُ لِعَامٍ وَاحِدٍ فَإِنْ (۴) كَانَ يَدْعُهُ مُتَعَمِّدًا وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى أَخْذِهِ فَعَلَيْهِ الزَّكَاةُ لِكُلِّ مَا مَرَّ بِهِ مِنَ السِّنِينَ» (۲).

یعنی یک سال که گذشت، زکات بر گردشش واجب می شود، اما سالهای قبلی زکات واجب نیست مراد از جمله «زکاه لِعَامٍ وَاحِدٍ» این است که نسبت به سنوات گذشته زکات بر گردشش واجب نیست، مادامی که قادر نیست، زکات بر گردشش واجب نیست، اما وقتی که قادر شد، مسلماً زکات بر گردشش واجب است.

روایت ابراهیم بن ابی محمود

۷: «عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ الْوَدِيعَةُ وَالدَّيْنُ فَلَا يَصِلُ إِلَيْهِمَا ثُمَّ يَأْخُذُهُمَا مَتَى يَجِبُ (۱) عَلَيْهِ الزَّكَاةُ قَالَ إِذَا أَخَذَهُمَا ثُمَّ يَحُولُ عَلَيْهِ الْحَوْلُ يَزَكِّي» (۳).

ص: ۳۹۶

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۹۵، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ۵، ح ۶، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۹۵، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ۵، ح ۷، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۹۶، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ۶، ح ۱، ط آل البيت.



معلوم می شود که موقع گرفتن واجب نیست، بلکه باید بعد از گرفتن، یکسال هم بر آن بگذرد.

روایت علاء بن رزین

۸: «عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ أَبِي يَقُولُ إِنَّمَا الزَّكَاةُ فِي الذَّهَبِ إِذَا قَرَفَ فِي يَدِكَ - تو مشتش بیاید-» (۱)

۹: ما دلّ علی عدم الزکاه فیما ترکه لأهله نفقه و غاب عنهم»

چیزی را به عنوان نفقه برای خانواده اش گذاشته و خودش غایب شده به گونه ای که نمی تواند در این اموالی که نزد اهلش گذاشته تصرف کند.

ما تا اینجا روایات را خواندیم، از همه این روایات فقط یک چیز استفاده می شود و آن اینکه تمکن عقلی شرط است نه تمکن شرعی، مگر اینکه از دو راه وارد بشویم و بگوییم هم تمکن عقلی شرط است و هم تمکن شرعی:

الف؛ طریق اول الغای خصوصیت است، بگوییم فرق نمی کند: «الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً»، وقتی شرع دست بنده را بست، چه فرق می کند که عقلاً دست من بسته بشود یا شرعاً، بنا براین، اگر من قرض دادم یا صدقه دادم، شرع دست مرا بسته است و لذا زکات تعلق نمی گیرد.

ب؛ راه دیگر روایت عیص بن قاسم بود که می گفت: «فَلَمْ تَقْدِرْ عَلَيْهِ» بگوییم جمله اعم است از اینکه قدرت شرعی نداشته یا قدرت عقلی.

دیگری هم روایت ابی محمود بود که می گفت: «فَلَمَّا يَصِلُ إِلَيْهِمَا»، بگوییم اینها اطلاق دارند، هم شرعی را می گیرند و هم عقلی را.

ص: ۳۹۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۷۳، من أبواب ما تجب فيه الزکاه، ب ۱۳، ح ۱۰، ط آل البيت.

بنابراین، من از دو راه خواستم درست کنم، یکی اینکه الغای خصوصیت کنیم، دیگر اینکه از اطلاق این دو روایت استفاده کنیم:

الف؛ « فَلَمْ تَقْدِرْ عَلَيْهِ »

ب؛ « فَلَا يَصِلُ إِلَيْهِمَا »

تطبیقات مسأله

ما تا اینجا روایات را خواندیم و ما از روایات اعم را فهمیدیم، یعنی هم باید تمکن عقلی داشته باشد و هم تمکن شرعی.

فعلى هذا فلنبحث فى المسألتين الآتيتين:

الأول: لو أقرض بما يتعلق به الزكاه

لو أقرض أحد النقدين فلا تتعلّق الزكاه إلّا بعد قبض المقرض فالملكه فإن كانت حاصله قبل القبض إذا كان العين المقرضه موجوده لكنّ التصرف غير تام.

يقول السيد الطباطبائي: زكاه القرض على المقرض بعد قبضه لا المقرض فلو اقترض نصاباً من أحد الأعيان الزكويه وبقى عنده سنه وجب عليه الزكاه (١)

و على هذا فعدم تعلق الزكاه إذا كانت العين موجوده و لم تقبض لأجل عدم تماميه الملك، و يدل على ما ذكرنا روایات:

من دو مسأله برای این قاعده پیدا کردیم، یکی باب قرض است و دیگری هم باب نذر است.

چیزی که متعلق زکات است یا قرض بدهد یا چیزی که متعلق زکات است، آن را نذر کند برای فقرا یا برای سادات، علما و امثالش.

روایت زراره

١: «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبِيدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ دَفَعَ إِلَى رَجُلٍ مَالًا قَرْضًا عَلَى مَنْ زَكَاتُهُ عَلَى الْمُقْرِضِ أَوْ عَلَى الْمُقْتَرِضِ قَالَ لَا بَلْ زَكَاتُهَا إِنْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً عِنْدَهُ حَوْلًا عَلَى الْمُقْتَرِضِ...» (٢).

ص: ٣٩٨

١- عروه الوثقی، سید کاظم یزدی، ج ٢، کتاب الزکاه، ص ٧٣، مسأله: ١١، چاپ جامعه مدرسین.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٩، ص ١٠٠، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ٧، ح ١، ط آل البيت.

۲: «عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُقْرِضُ الْمَالَ لِلرَّجُلِ السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ عَلَى مِنَ الزَّكَاةِ عَلَى الْمُقْرِضِ أَوْ عَلَى الْمُسْتَقْرِضِ فَقَالَ عَلَى الْمُسْتَقْرِضِ لِأَنَّ لَهُ نَفْعَهُ وَعَلَيْهِ زَكَاةُ» (۱).

### شرط وجوب زکات قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرط وجوب زکات

بحث ما در باره شرط دوم در باره وجوب زکات می باشد و آن این است که مالک متمکن از تصرف باشد، برای این مطلب دو مثال زدیم:

الف؛ مثال اول قرض بود، فرض کنید اگر انسان نصاب را به کسی قرض بدهد، مثلاً دو یست درهم را قرض داده است.

ب؛ مثال دوم تصدق است، مثلاً اگر کسی ما به النصاب را نذر کند که صدقه باشد، این گاهی مطلق است که در جلسه گذشته خواندیم، الآن دو قسم دیگر را می خوانیم که اولی عبارت است: النذر الموقت غیر المعلق بشیء، و دومی هم عبارت است: النذر المعلق.

بنابراین، نذری که ما می کنیم بر سه قسم است:

قسم اول

نذر مطلق، که در جلسه گذشته خواندیم فلذا در این جلسه آن را بحث نمی کنیم، در این جلسه نذر موقت را می خوانیم اما معلق نیست، مثلاً نذر کردم که از دویست درهم یا بیشتر، مبلغی را صدقه بدهم، موقت است، اما معلق نیست، کی؟ در اسفند ماه، اول سال من روز اول فرودین است، سال زکات من اول فرودین است، نذر موقت کردم و گفتم من بخشی از این درهم را در راه خدا صدقه بدهم، این سه حالت دارد: این خودش چهار حالت دارد:

ص: ۳۹۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۱۰۲، من أبواب من تجب علیه الزکاه، ب ۷، ح ۵، ط آل البیت.

۱: گاهی از اوقات قبل از آنکه فرودین برسد، می گویم آن مقداری که صدقه است در راه خدا بدهم، بعداً نگاه می کنم اگر در کیسه به مقدار دویست درهم ماند، باز زکات می دهیم، اما اگر دیدیم که دویست درهم باقی نمانده، دیگر زکات واجب نیست، فرض کنید من یک کیسه ای داشتم و گفتم پنجاه درهم صدقه می دهم، کی؟ در ماه اسفند، معلق به چیزی نیست، پنجاه درهم را هم دادم، اگر باقی مانده به اندازه نصاب است، زکاتش را می دهد و الا زکات ندارد.

۲: صورت دوم این است که نذر کرده بودم که در اسفند ماه، پنجاه درهم در راه خدا بدهم، معلق به چیزی نیست، اما شیطان دست ما را گرفت و صدقه ندادیم، اول فروردین رسید، آیا زکات برای من واجب است یا نه؟

حالت اول این است که بگوییم قضا واجب است، ولو شما معصیت کردید، چون بنا بود که در نیمه اسفند ماه، پنجاه درهم صدقه را به فقیر بدهید، اما متأسفانه مخالفت کردید و ندادید، واجب بود و به آن عمل نکردی، پس باید قضا کنید، ناچارم که من پنجاه درهم را بدهم و سپس به کیسه نگاه کنم که آیا به مقدار نصاب باقی مانده یا باقی نمانده است؟

۳: صورت سوم همانند صورت دوم است، منتها با این تفاوت که اگر کسی معصیت کرد، قضا ندارد، فرض کنید من نذر کردم که روز پنجشنبه معین را روزه بگیرم، اتفاقاً از روی عمد روزه نگرفتم، قضا ندارد، چون آقایان می گویند اگر کسی نذر کند که روز معین را روزه بگیرد، چنانچه خلاف کند و آن روز معین را روزه نگیرد، هرچند معصیت کرده اما قضا ندارد. اینجا هم بگوییم قضا ندارد، مع الوصف ممکن است بگوییم زکات ندارد. چرا؟ چون سال عوض شده، شرع مقدس انگشت گذاشت روی این کیسه که شما نیمه ماه باید پنجاه درهم بدهید، همین که ندادید، حول قبلی (سال قبلی) از بین رفت، باید حول جدید را حساب کنید، از این نیمه اسفند ماه تا نیمه اسفند ماه دیگر اگر این کیسه به حالت نصاب باقی ماند، زکات دارد والا زکات ندارد.

پس روشن شد که النذر الموقت غیر المعلق بشیء، مثلاً بگوید: خدایا! من پنجاه درهم از این کیسه را به فقیر صدقه بدهم، این سه حالت پیدا کرد:

الف؛ امتثال کرد، بقیه را نگاه می کند اگر به اندازه نصاب باقی مانده، زکاتش را می پردازد و اگر به اندازه نصاب باقی نمانده، زکات ندارد.

ب؛ معصیت کرده و قرار شد که مخالفت نذر معین قضا نداشته باشد، ممکن است بگوییم باید در اینجا زکات بدهد. چرا؟ به جهت اینکه هر چند معصیت کرده، ولی حق فقیر در این متعلق شده بوده، چون متعلق شده بود فلذا با معصیت شما ساقط نمی شود.

ج؛ «تلك الصورة» بنا بر اینکه قضا واجب نباشد، اگر قضا واجب نباشد، ممکن است بگوییم سال هم لغو شد، یعنی گذشته به طور کلی لغو شد، شرع مقدس وسط این را قطع کرد و لذا من باید سال زکات را از این نیمه به نیمه دیگر منتقل کنم.

۱: إذا نذر قبل الحول و كان الوفاء مؤقتاً بما قبله و وفى بالنذر قبل الحول فلا تجب لآزكاه إذا كان الباقي أقل من حدّه (حد نصاب).

، و إلا يزكى إذا كان الباقي حدّه.

۲: إذا نذر قبل الحول و كان الوفاء مؤقتاً بما قبله، لكنّه عصى و لم يف بنذره و قلنا بوجوب القضاء فى النذر المعين لا تجب الزكاه إذا لم يبق بعد ذلك مقدار النصاب لأنه حال الحول و النصاب متعلق بحق الغير و أمّا غيره فالمفروض أنه دون النصاب و إلا فيزكى.

۳: تلك الصورة ولكن قلنا بعدم وجوب القضاء إذا فات وقت الوفاء فيمكن أن يقال بعدم وجوب القضاء أيضاً لانقطاع الحول بخطاب الشارع بالوفاء بالنذر قبل المخالفة فعندئذ يكون مبدأ الحول الثاني أو ان المخالفة فلو بقي النصاب بحاله إلى الحول تجب فيه الزكاة.

۴: إذا نذر قبل الحول لكن وقت الوفاء به بعد الحول فحكمه حكم النذر المطلق لأن العبرة بتقدم الوجوب على تعلق الزكاة فيصدق أنه غير متمكن من التصرف بالإعدام والبيع، فيشكل أيضاً قرينه على انصراف دليل وجوبها عن هذه الصورة، فإن الإيجاب في المقام أشبه بالواجب المعلق فالوجوب فعلي و الواجب استقبالي.

وجوب مقدم است، زكات اول فروردين است ولى من نيمه اسفند ماه بر خودم واجب كردم كه مبلغى را به فقير بدهم، وجوبش متقدم است، زمان واجب متاخر است، چنانچه در حج هم مى گویند كه حج، وجوب حالى است، اما واجبش استقبالى مى باشد نه حالى.

#### خلاصه چهار صورت

پس خلاصه چهار صورت این شد كه:

الف؛ إذا كان النذر مؤقتاً نيمه اسفند ماه، اما عمل هم كرد، در اینجا ته كيسه را نگاه مى كنيم اگر به حد نصاب مانده بود، بايد زكاتش را بدهد و اگر به اندازه نصاب باقى نمانده بود، زكات ندارد.

ب؛ صورت دوم این است كه نذر این آدم موقت است، يعنى نذرش نيمه اسفند ماه است، سالش هم اول فروردين است، بنا بر اينكه اگر مخالفت كرد، قضا واجب است، اگر قضا واجب است، فرقى با صورت اول نيست، چون حق فقير متقدم است، باز نگاه مى كنيم كه آیا بعد از اخراج صدقه، باقى مانده به حد نصاب است يا نيست؟

ج؛ صورت سوم این است که بگوییم با مخالفت حکم شارع ساقط می شود فلذا زکات واجب نیست، اما ممکن است بگوییم حول (سال) هم عوض شد، که در واقع دو نفع می برد، هم صدقه نمی دهد و هم زکات واجب نیست و هم حولش عوض می شود.

پس قول سوم این شد: صدقه واجب نیست، چون قضائش واجب نیست، زکات واجب نیست، به جهت اینکه حولش عوض شد، البته این قول ضعیف است.

د؛ صورت چهارم این است وجوب مقدم، واجب مؤخر است، نیمه اسفند ماه نذر کرده است، وقت عمل به نذر نیمه فروردین است، حول من هم اولش، اول فروردین است، در اینجا ممکن است بگوییم زکات واجب نیست. کی؟ إذا لم یبق الباقی حد النصاب.

آقایان توجه کنند، هر موقع من می گویم زکات واجب نیست، مراد این است که اگر صدقه بدهیم، باقی مانده به حد نصاب نباشد و الا اگر عمل به نذر کنیم و صدقه بدهیم و باقی مانده هم به حد نصاب است، در همه این چهار صورت زکات واجب می شود.

تم الکلام فی الواجب المؤقت غیر المعلق، النذر.

### ۳. النذر المعلق

نذر معلق این است که طرف نذر می کند: خدایا! اگر به من فرزند پسر لطف کردی، من پنجاه درهم در راه خدا از این کیسه بدهم، معلق علیه.

آقایان در اینجا هم می گویند: این مسأله صوری دارد:

الف: گاهی می گویند اگر تا نیمه اسفند ماه فرزندی به من دادی، من مبلغی را در راه خدا به فقیر بدهم، اتفاقاً خدا هم تا نیمه اسفند ماه فرزندی به این آدم داد، قهراً اول فروردین هم سال زکاتی این آدم است، ته کیسه را نگاه می کند و اگر دید که با دادن پنجاه درهم از نصاب افتاد، که هیچ، یعنی زکات ندارد، ولی اگر از نصاب نیفتد، قهراً زکات واجب است.

ص: ۴۰۳

ب؛ صورت دوم این است که خداند متعال فرزند را نیمه اسفند ماه به این آدم نداد، بلکه نیمه فروردین داد، اینجا زکات مقدم است. چرا؟ چون معلق علیه هنوز حاصل نشده و حال آنکه سال زکاتی من حاصل شده، پس باید زکات را بدهد و نباید منتظر بچه باشد.

ج؛ صورت سوم، اگر هردو با هم شد، یعنی سال زکاتی این آدم با معلق علیه یکی شد، فرض کنید اول فروردین ماه، سال زکاتی این آدم است، اول فروردین ماه هم خدا به او یک بچه داد، اگر زکات را مقدم کنیم، نباید صدقه بدهیم، اگر صدقه بدهیم، زکات ندهیم، در اینجا چه باید کرد- چون معلق علیه با سال زکات همراه شده -؟

اقوال

در اینجا چهار قول وجود دارد:

۱: زکات مقدم است

۲: نذر مقدم است

۳: این آدم مخیر است بین زکات و صدقه

۴: قرعه کشیده شود

۵: عمل به احتیاط کند

احتیاط این است که زکات را بدهد و از مال دیگرش صدقه هم بدهد، الجمع بین الحقیین.

«تم الکلام فی هذه الصور». مرحوم سید این صور در کتاب شریف عروه الوثقی آورده است.

تم الکلام فی النذر مطلق و النذر المؤقت غیر المعلق و النذر المعلق، معلق هم سه جور است:

۱: خداوند نیمه اسفند ماه به این آدم بچه داد، صدقه مقدم است.

۲: نیمه فروردین بچه را داد، زکات مقدم است.

۳: هردو را با هم داد.

ص: ۴۰۴



در سومی، چهار قول است، منتها احتیاط این است که زکات را بدهد و از مال دیگر هم انجام صدقه کند .

إذا شك فی التمكن

همان گونه که می دانید، ما قبلاً عرض کردیم که میزان حضور و غیاب نیست، بلکه میزان تمکن و عدم تمکن می باشد و لذا ممکن است من خودم در شهر مقدس قم باشم، اما ثروت من در تهران است که با یک تلفن می توانم کار را انجام بدهم، میزان تمکن و عدم تمکن است نه حضور و غیاب.

فرض کنید اگر جریانی پیش آمده مثلاً جنگی پیش آمده است فلذا طرق و راهها هم نا امن است، از این رو، من شک دارم که آیا متمکن از تصرف در مال زکوی هستم یا نه، در اینجا مرجع چیست؟ سه احتمال در اینجا وجود دارد:

۱: تمسک به عام

۲: تمسک به مخصّص

۳: تمسک به اصول عملیه

شک دارم که آیا من در تصرف به این نصاب متمکن هستم یا متمکن نیستم، تا تصرف کنم؟ منشأ شک هم نا امن بودن راه و طرق است، آیا در اینجا بر من زکات واجب است یا نه؟ من در اینجا ابتدا یک مثالی می زنم و شما از این مثال، حکم مسأله را بهتر استفاده می کنید.

مثال

فرض کنید مولا فرموده: «اکرم العلماء»، بعد از مدتی (مثلاً فردایش) فرمود: «لا تکرّم العالم الفاسق»، بعداً ما یک آدمی پیدا کردیم که معمم است و علم هم دارد، ولی نمی دانیم عادل است یا عادل نیست؟ احتمال می دهد تحت عام داخل باشد اگر عادل باشد، احتمال هم دارد که تحت خاص داخل باشد اگر فاسق باشد، به این می گویند شبهه مصداقیه مخصّص، نمی گویند شبهه مصداقیه عام، چون عالم بودنش مسلم و یقینی است، شک در عدالتش است.

ص: ۴۰۵

ممکن است کسی بگوید در اینجا تمسک به عام می کنیم، یعنی تمسک می کنیم به: «اکرم العلماء» ولو مقید است به عالم عادل، منتها مخصص منفصل است، در مورد شک که عالم است نمی دانم عادل است یا عادل نیست؟ تمسک به عموم عام کنیم.

محقق خراسانی می فرماید جایز نیست، چرا؟ می گوید هر چند مخصص ظهور عام را از بین نبرده است، چون مخصص منفصل است و با عام فاصله دارد، اما حجیت او (عام) را از مخدوش کرده، چون حجت کرده در عالم عادل، ولی شما نمی دانید که این آدم عادل است یا عادل نیست، نمی توانید تمسک به عام کنید. چرا؟ چون مخصص ولو ظهور عام را از بین نبرده است. چرا ظهورش را از بین نبرده؟ چون مخصص ما منفصل است نه متصل، اما حجیت او را از بین برده، حجیت او را مخدوش کرده، جعله حجه فی غیر عنوان الخاص، یعنی در غیر فاسق و من نمی دانم که این آدم غیر فاسق است یا نیست؟

شخص دیگر ممکن است بگوید: تمسک به مخصص می کنیم، مخصص کدام است؟ لا- تکریم العالم الفاسق، تمسک به مخصص هم نمی شود کرد. چرا؟ چون عالم بودنش محرز است، اما فاسق بودنش محرز نیست ولذا در شبهه مصداقیه، نمی توانیم به عام تمسک کنیم و نمی توانیم مخصص تمسک کنیم، اما به عام نمی شود تمسک کرد، فَإِنَّ الْمَخْصَصَ وَ إِنْ لَمْ يَزَاحِمَ عَمُومَ الْعَامِ، لَكِنْ جَعَلَهُ حِجَّةً فِي غَيْرِ عِنْوَانِ الْخَاصِّ.

به مخصص هم نمی شود تمسک کرد. چرا؟ چون مخصص می گوید عالم فاسق را اکرام نکنید و نمی دانم که این آدم فاسق است یا فاسق نیست. چه باید کرد در اینجا؟ می گویند: به اصول عملیه مراجعه کنید و اصول عملیه هم یا استصحاب است یا برائت یا اشتغال یا تخییر.

حال که این مطلب روشن شد، در ما نحن فيه هم عام داریم و خاص، عام عبارت است: اَدُّ الزكاه من هذا النصاب، مخصص کدام است؟ إلا- إذا لم يتمكن من التصرف فيه، و من نمی دانم که می توانم تصرف کنم یا نه؟ نمی توانیم به عام تمسک کنیم، عام کدام است؟ اَدُّ الزكاه من هذا النصاب، چرا؟ چون لأن المخصص و إن لم يزاحم عموم العام، لکن جعله حجه فی غیر عنوان الخاص، اَدُّ الزكاه من هذا النصاب إذا تمكنت، ولی من شك دارم که تمکن دارم یا نه؟

و هکذا نمی توانیم به مخصص تمسک کنیم، لا- تجب الزكاه إذا لم تتمكن، به مخصص هم نمی توانیم تمسک کنیم. چرا؟ چون شك دارم که آیا متمکن هستم یا نه؟ هم عام را کنار می زنیم و هم مخصص را، نوبت به اصول عملیه می رسد فلذا ما هم در اینجا سراغ اصول عملیه می رویم، این همان مسأله ای است که آقایان در علم اصول در مبحث عام و خاص فرموده اند که: در شبهه مصداقیه مخصّص، نه تمسک به عام جایز است و نه تمسک به خاص، به عام نمی توانیم تمسک کنیم، چون حجیتش مخدوش شد، به خاص هم نمی شود تمسک کرد، چون عنوانش محرز نشده است، در اینجا هم اَدُّ الزكاه من هذا النصاب عام است، مخصص بشرط التمكن، به هیچکدام نمی شود تمسک کرد، باید رجوع کرد به اصول عملیه.

### قاعده ما فيه العشر و ما فيه نصف العشر فی الزكاه قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ما فيه العشر و ما فيه نصف العشر فی الزكاه

ص: ۴۰۷

همان گونه که می دانید زکات در غلات یک مبنا دارد، در انعام ثلاثه و نقدین مبنای دیگر دارد، فعلاً این قاعده ای که ما می خوانیم مربوط به غلات اربع می باشد، یعنی جو، گندم، عنب و خرما، آقایان می فرمایند گاهی بر کشاورز لازم است یک دهم از نصاب را بدهد، گاهی می گویند نصف عشر را بدهد، یعنی یک بیستم، که از آن تعبیر به نصف العشر می کنند.

معیار یک بیستم و یک دهم در پرداخت چیست؟

بحث در این است که میزان معیار چیست که گاهی انسان باید یک دهم بدهد و گاهی یک بیستم؟

معمولاً در شرح لمعه و امثالش می گویند اگر زراعت به وسیله آب باران یا به وسیله مکیدن از عروق ارض (مانند نخل هایی که در کنار نهر واقع شده اند و آب لازم ندارند) به حیات خود ادامه می دهند و سیراب می شوند، زکات اینها یک دهم است، اما آنجا که به وسیله وسائل و ابزار مانند شتر و گاو برای آب دادن زراعت استفاده می کنند، یعنی گاهی انسان به وسیله گاو، شتر و امثالش از چاه آب می کشد و زراعت را آب می دهد، در اینجا یک بیستم است، تعبیرهایی که در لمعه و غیر لمعه به کار رفته، همین است که بیان شد.

اتفاق اصحاب

اتَّفَقَ الأصحاب بأن ما سقى بالماء الجارى أو بماء السماء أو بمصَّ عرقه من الأرض كالنخل الذى يقال له: البعل، فالواجب فيه هو العشر، ولو سقى بالدلو و الرشا - رشا به آن ريسمانى مى گویند که دلو را به آن مى بندند و به سمت پایین هدایت مى کند و بدینوسیله دلو را پر از آب مى کنند- و النواضح - نواضح، جمع ناضحه، یعنی شتر،- و الدوالى - دوالى جمع دالیه، دولاى را مى گویند که بزرگتر از دلو است- ففیه نصف العشر.

ص: ۴۰۸

پس آنکه آب جاری دارد مانند چشمه و امثالش که خودش به سوی زراعت می آید، یا اینکه بوسیله دیم است، یعنی به وسیله باران به حیات خود ادامه می دهد، در آن یک دهم است.

اما اگر به وسیله آب جاری آب داده نمی شود و دیم هم نیست، بلکه باید گاو، شتر و انسانی آورد و ریسمانی باشد تا از چاه آب بکشند، در این گونه موارد نصف عشر است.

أما الدلو فواضح المفهوم، و الرشا حبل الدلو جمع أرشيه، و فی كلام الإمام علی(ع) بعد رحیل النبی الأ-کرم(ص): ((بَلِ  
انْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمْ اضْطِرَابَ الْأَرَشِيهِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدِهِ!)) (۱)

حضرت می می فرماید: آنچه را که از پیغمبر اکرم (ص) آموختم و حوادثی را که شنیدم به شما بگویم، همه شما مضطرب می شوید و می لرزید همانند لرزیدن ریسمان در چاههای عمیق.

فالاستقاء بالرشا إنما هو في الآبار. (چاه حتماً ریسمان و طناب می خواهد)

و النواضح، جمع الناضح و هو البعير يستقي عليه. (یعنی بار روی دوش ایشان است)

و الدوالی جمع الدالیه و هو الدولاب الذی يستقی علیها.

و يدلّ علی الحکم المذكور مضافاً - الأخبار المستفیضه ففی صحیحه زراره: «عَنْ زُرَّارَةَ وَ بُكَيْرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: فِي  
الزَّكَاةِ مَا كَانَ يُعَالَجُ بِالرِّشَاءِ وَ الدَّوَالِي وَ النُّضْحِ» (۴) «فَفِيهِ نِصْفُ العُشْرِ وَ إِنْ كَانَ يُسْقَى مِنْ غَيْرِ عِلَاجٍ بِنَهْرٍ أَوْ عَيْنٍ أَوْ بَعْلٍ أَوْ سَمَاءٍ  
فَفِيهِ العُشْرُ كَامِلاً» (۲)

ص: ۴۰۹

۱- نهج البلاغه، دکتر صبحی صالح، خطبه ۵، ص ۵۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۱۸۴، من أبواب زکاه الغلّاه من تجب علیه الزکاه، ب ۴، ح ۵، ط آل البيت.

«عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الصَّدَقَةِ فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ وَ الْأَنْهَارُ إِذَا كَانَتْ سَيِّحًا أَوْ كَانَ بَعْلًا الْعُشْرُ وَ مَا سَقَّتِ السَّوَانِي وَ الدَّوَالِي أَوْ سُقِيَ بِالْغَرْبِ فَيُصْفُ الْعُشْرُ» (۱).

صدقه در اینجا به معنای زکات است، «فِي الصَّدَقَةِ» أي فِي الزَّكَاةِ سَيِّحًا- سَيِّحًا، این است که روی زمین جاری بشود- أَوْ كَانَ بَعْلًا، بعلًا این است که از عروق زمین استفاده کند-

و فی ((المصباح المنير)): الغرب كفلس، الدلو العظيمه يستقى بها على السواني.

باید توجه داشت که کتاب مصباح المنير، کتاب فقهی را معنا می کند، یعنی هر لغتی که در فقه به کار رفته آن را معنا می کند.

و فيه أيضا: (( السانية )): البعير يسنى عليه، أي يستقى من البئر، و يقال: (( و السحابة تسنوا الأرض - یعنی ابرها زمین را سیرا می کند- )) أي تسقيها فهي سانية.

روی معاذبن جبل أنّ رسول الله (ص) قال: « فيما سقت السماء و البعل و السيل، العشر؛ و فيما سقى بالنضح نصف العشر»

و قد اختلفت كلمتهم في بيان ما هو الضابط للعشر و نصفه، فقد ذكروا ضوابط مختلفة.

میزان در عشر و نصف عشر چیست؟

مرحوم علامه می فرماید: هر زراعتی که هزینه نبرد، در آنجا یک دهم است، اما هر زراعتی که در آن انسان است و هزینه بر است، در آن یک بیستم است.

ص: ۴۱۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۱۸۳، من أبواب زکاه الغلّاه من تجب علیه الزکاه، ب ۴، ح ۲، ط آل البيت.

خلاصه اگر آبیاری زراعتی هزینه بر است، زکاتش یک بیستم است و اگر آبیاری او هزینه بر نیست، یک دهم است. میزان را هزینه بری و عدم هزینه بری قرار داده نه اینکه میزان را آب چاه و غیر چاه قرار داده باشد، می گوید در جایی که آبیاری زراعت هزینه بر است، زکاتش یک دهم است و اما اگر هزینه بر نیست، در آنجا یک دهم است.

به نظر ما این میزان هم درست نیست.

الأول ما ذكره العلامة و جعل الضابط افتقار السقى إلى المؤنه و عدمه و قال: فإذا بلغت الغلات النصاب، وجبت فيها العشر إن لم يفتقر سقيها إلى مؤونه كالسقى سحيا - آب جاری - أو بعلا أو عذيا ( العذی - بكسر العين و سکون الذال المعجمه - : ما سقته السماء. ) و إن افتقر سقيها إلى مؤونه كالدوالي و النواضح و جب فيها نصف العشر و عليه فقهاء الإسلام»

اشکال استاد بر میزان علامه

ولی این فرمایش ایشان (علامه) درست نیست، چون هیچ زراعتی در دنیا نیست که هزینه بر نباشد، حتی در جایی که با آب جاری زراعت را آب می دهند، هزینه دارد، کارگر لازم دارد، باید مسیر آب را عوض کند و امثالش، یکجا ساقیه را ببندد و یکجا باز کند، اصلاً هیچ وقت بدون هزینه نیست، فقط آب باران ممکن است هزینه نداشته باشد، اما غیر از باران همگی هزینه بر است، حتی در باران هم مطلقاً کافی نباشد، باید یک نفر بالای سرش باشد.

ص: ۴۱۱

بنا براین، اگر میزان را هزینه قرار بدهیم، لازمه اش این است که همه مردم یک بیستم بدهند. چرا؟ چون هیچ مزرعه ای نیست مگر اینکه هزینه کارگر و غیر کارگر را لازم دارد.

و هذا الضابط غير تام، إذ قلما ينفك السقي عن المؤنه من إعداد المحل لوصول الماء إليه، و إصلاح سبيله و إزالة موانعه و سدّ ثغوره و استیجار شخص للسقي و غيره.

بنابراین، میزانی را که مرحوم علامه بیان کرده، چندان میزان کافی نیست.

الثانی: ما ذكره المحقق فی ((المعتبر)) و تبعه صاحب الجواهر، قال فی ((المعتبر)): و ضابط ذلك أنّ ما تسقى بآله ترفع الماء إليه- مراد از مای موصوله زمین است و ضمیر «إليه» به «ما» بر می گردد که مراد از آن زمین است- کان فيه نصف العشر كالداليه و السانيه ( السانيه: الناعوره، و ربما يطلق على البعير يستقى عليه. كما مرّ من المصباح المنير. ) و الدولاب. (1)

مثلاً سطح زمین از سطح آب بالاتر است و اگر انسان بخواهد آب را به چنین زمینی برساند، ناچار است که بوسیله شتر و امثال شتر بالا ببرد، در اینجا می گویند نصف العشر است، یعنی یک بیستم.

مرحوم صاحب جواهر نیز همین نظریه محقق را پذیرفته است، فقط یک تکه را بیان کرده و گفته اگر زمین بالاست، آب پایین است و رفع این آب از پایین به بالا احتیاج به ادوات دارد، زکاتش نصف العشر است، بر خلاف جایی که سطح زمین با سطح آب یکی باشد در آنجا یک دهم می باشد.

ص: ۴۱۲



وقال في الجواهر: إن الظاهر من النصوص و الفتاوى أنّ المدار احتياج ترقية الماء إلى الأرض إلى آله من دولاب و نحوه و عدمه، و أنّه لا عبره بغير ذلك من الأعمال كحفر الأنهار و السواقي و إن كثرت مؤونتها لعدم اعتبار الشارع إيّاه» (1)

اگر بالا- بردن آب احتیاج به آلت دارد، یک بیستم والا- یک دهم، مثلاً آب روی زمین است، مسلماً حفر انهار می خواهد، همیشه چاه و نهر پر می شود باید نهر را خالی کنند. فقط میزان این است که اگر آب با زمین هم سطح است، یک دهم اما اگر آب پایین است و زمین بالا، زکاتش یک بیستم می باشد، و اما اگر آنجا که هم سطح است، آن هم هزینه بر است، باید نهر را پاک کنند و ساقیه ها را هم گاهی بندند و گاهی باز کنند، این میزان نیست، فقط هم سطح بودن زمین را با آب و عدم هم سطح بودنش میزان قرار داده است. بر خلاف علامه که فرمود هر چیزی که هزینه بر است، یک بیستم، هزینه بر نیست، ما نسبت به فرمایش ایشان اشکال کردیم و گفتیم همه جا هزینه بر است.

ولی ایشان این معیار را نادیده گرفته، معیار دیگر برای خودش انتخاب نموده و آن اینکه اگر زمین هم سطح آب است، یک دهم، و اگر زمین بالاتر از سطح آب است به گونه ای که اگر بخواهیم آب را به زمین برسانیم نیاز به وسیله و اسباب دارد، در اینجا یک بیستم.

ص: ۴۱۳

---

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۱۸، ص ۲۳۷.

و هذا أيضا كسابقه، إذ ربما يكون الماء في مكان عال ولكن يحتاج إيصاله إلى الزرع، إلى نقله من ذلك المكان بآله من دلو و شبهه.

گاهی از اوقات آب ها در منطقه بالاست، زمین و زراعت در پایین قرار دارد، رساندن آب به زمین نیاز به آلت و اسباب دارد، وسائل می خواهد، ایشان خیال کرده آلت مخصوص جایی است که زمین بالا باشد، آب پایین، ولی همیشه این گونه نیست بلکه عکسش هم احتیاج به آلت و اسباب و وسائل دارد.

الثالث: ما ذكره الشيخ الأنصاري : من احتیاج أصل إيصال الماء إلى الزرع إلى العلاج و استغانه عنه» (۱)

مرحوم شیخ انصاری فرموده: رساندن آب به مزرعه اگر احتیاج به علاج دارد، زکاتش یک بیستم است، اما اگر علاج نمی خواهد، یک دهم است، میزان را بالا و پایین قرار نداد، علاج، یعنی وسیله.

و هذا أيضاً غير تامّ، لأنَّ إيصال الماء الجاری على الأرض، إلى الزرع رهن تخلیه سبيله، و سدّ ثغوره، إلى غير ذلك من العلاج. به شرط اینکه علاج در کلام شیخ به معنای آلت نباشد، علاج یعنی انسان کار کند، اگر این باشد، گاهی آبی که روی زمین است و انسان بخواهد به مزرعه برساند، احتیاج به علاج دارد.

يقول العلامة: و لا يؤثر حفر الأنهار و السواقي و لا احتیاجها إلى الساقی ليحوّل الماء من موضع إلى آخر في نقصان الزكاه» (۲)

ص: ۴۱۴

۱- کتاب الزکات، شیخ انصاری، ص ۲۳۶.

۲- تحریر الأحکام، علامه حلی، ج ۱، ص ۳۷۶، المسأله: ۱۲۶۴.

من این عبارت را از تقریر نقل کردم، چرا آن را در اینجا آوردم، بنا براینکه کلمه علاجی که شیخ در کلامش آورده، به معنای کار کردن و فعالیت نمودن و راه را باز کردن باشد.

بلی؛ اگر مرحوم شیخ، کلمه علاج را به معنای آلت بگیرد مانند دلو، ریسمان و نواضح بگیرد، این اشکال ها وارد نیست، این اشکالی که ما گرفتیم و گفتیم گاهی آبی که روی زمین است احتیاج به علاج دارد، علاج یعنی کارگر، کارگری باشد که این مشکل ها را بردارد.

اما اگر مراد شیخ از کلمه علاج، ابزار و ادوات باشد، اشکال ما بر ایشان وارد نیست. چرا؟ چون آبی که هم سطح زمین است نه دلو می خواهد و نه رشا و نه نواضح.

اللهم إنا أن يقال المراد من العلاج الوارد في صحيحه زاره، هو العلاج الصناعي كالدوالي و نظائره، لا تخلیه سبيله و سدّ ثغوره بالمساحه (بیل) و غیرها، و هذا هو مراد الشيخ الأنصاری.

خلاصه اینکه هر چیزی که ابزار می خواهد، زکاتش یک بیستم است و اگر ابزار و ادوات نمی خواهد، یک دهم زکاتش است، و اما اینکه زمین را صاف کند، آب بر همه جا سوار بشود، این میزان نیست، میزان اینکه آیا صنعت هم در اینجا مدخلیت دارد، اگر صنعت مدخلیت دارد، یک بیستم زکاتش است و اگر صنعت مدخلیت ندارد، یک دهم.

یک میزان دیگر هم وجود دارد که در جلسه آینده مطرح می کنیم.

**معیار یک بیستم و یک دهم در وجوب و پرداخت زکات چیست قواعد فقهیه**

موضوع: معیار یک بیستم و یک دهم در وجوب و پرداخت زکات چیست؟

ما تا کنون سه میزان برای عشر و نصف عشر بیان کردیم و هیچکدام هم از نظر ما قابل قبول واقع نشد، یک میزان دیگر در اینجا وجود دارد که از نظر ما مورد قبول است و آن میزانی است که محقق همدانی (حاج آقا رضا همدانی) فرموده است، ایشان می فرماید آبی که به مزارع می دهند دو جور است، گاهی طبع آب این است که بر زمین سوار شود، هر چند نیاز به این دارد که مسیرش (مانند جوب) را درست کنند و یک کارهای جزئی را نسبت به آن انجام بدهند، در اینجا زکاتش یک دهم است و چندان تفاوتی با دیم ندارد.

ولی گاهی طبع آب به گونه ای است که بر روی زمین سوار نمی شود، فلذا ناچاریم که از یک سلسله عوامل و ابزاری است استفاده کنیم تا این آبی که پایین است بر زمین سوار شود، زکات چنین زراعتی یک بیستم است، آنگاه می فرماید: گاهی اوقات آب بر زمین سوار می شود، ولی باید یک حوضی را ایجاد کنند تا آب در آن جمع بشود، بعداً سرازیر بشود بر زمین ها، این باز همان آب جاری است و با آن فرقی نمی کند، فرض کنید آب کم است که نمی شود با آن زمین را آبیاری کرد، پس باید یک حوضی را درست کنند تا آب در آنجا جمع بشود و سپس راه آن را باز کنند و...، این قسم هم جزء همان قسم است که سوار آب طبیعی است، بنابراین، اینها حکم یک دهم را دارد.

ص: ۴۱۶

الرابع: ما ذكره صاحب المصباح و هو أدق و حاصله: إذا كان وصول الماء إلى الزرع مما يقتضيه طبع الماء الموجود ففيه العشر و إن توقف على تخلية سبيله و سدّ ثغوره إلى غير ذلك من الأمور، و أما إذا كان وصول الماء إلى الزرع متوقفاً على نقله بآله ففيه نصف العشر.

قال قدس سره: الظاهر أنّ امراد إناطه العشر بجري الماء و وصوله إلى الزرع على حسب ما يقتضيه طبع الماء عند تخلية سبيله، بعد جعله معداً للجري على تلك المزرعة، ولو بسدّ سبيله المتعارف الموجب لترقيته و استعلاؤه عليها و إعداد المحل لوصول الماء إليه و إصلاح مجراه، و إزالة موانعه، و سدّ ثغوره و غير ذلك من الشرائط «المعتبره» في تحقق الإيصال و حصول السقي مما يتوقف في العاده على المؤونه و العلاج، و يمتنع حصول السقي بدونه، و إناطه نصف العشر بعدم كون وصوله إليه بمقتضى طبعه، بل بنقله إليه بآله من دولاب و شبهه (۱).

يقول العلامة: ولو جرى الماء في ساقية من النهر و استقرّ في مكان قريب من وجه الأرض، و افتقر إلى الآله في صعوده و جب نصف الشعر (۲).

فروع مسأله

بحثی که تا کنون داشتیم راجع به زمان قدیم بود، بر خلاف زمان ما که غالباً بوسیله موتور مزارع را سیراب می کنند، مانند

زمان قدیم نیست که با ابزار ابتدایی زمین را آب بدهند، یا واقعاً آب سوار می شود یا اینکه با موتور از دل زمین آب را می کشند و زراعت را آب می دهند من در اینجا پنج فرع را مطرح کرده ام.

ص: ۴۱۷

---

۱- مصباح الفقیه، حاج آقا رضا همدانی، ج ۱۳، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۲- تحریر الأحکام، علامه حلی، ج ۱، ص ۳۷۶، مسأله ۱۲۶۴.

۱: ثمَّ إنّ ما ذكر من الآلات و الأدوات راجع إلى العصور السابقه و قد تغيّر اسلوب سقى الأراضى فى السنوات الأخيره إلى السقى بالمكائن و المضخّات من الآبار العميقه، ففيه نصف العشر، لما ذكرنا من أنّ طبع الماء ليس على نحو يجرى إلى الزرع بنفسه.

۲: نعم الآبار الآرتوازيه آلتى يصعد ماؤها بنسه فهى أشبه بالسقى سيحاً، ففيه العشر بلا كلام.

در بعضى از مناطق ايران چاهای آرتوزين است، آب از چاه بالا مى زند فلذا احتياج به اينکه مکينه و موتور بگذارند نيست، فرض کنيد کسى صد هکتار زمين دارد که با يک چاه آرتوزين مشروب مى شود، زکاتش يک دهم است. چرا؟ چون آب خودش سوار مى شود و نياز به ابزار و ادوات ندارد.

۳: لو فرضنا أنّ الغلّات تستقى بالمطر الصناعى فهو يلحق ما يستقى بالآلات

مى گویند در بعضى جاها مانند آمريکا با باران مصنوعى زمين ها را سيراب مى کنند، ابرهاى است که داراى آب است، اما به مرتبه تلقیح نمى رسد، آنان با يک وسائلى آن ابر را باران دار مى کنند فلذا باران مى بارد، اگر يک چنين چيزى حقيقت داشته باشد، اين داخل است در يک بيستم. چرا؟ چون وسيله مى خواهد، آب خود بخود سوار نمى شود، ديم است، اما ديم خود بخود نيست، بلکه ناچاريم که با وسائل صناعى ابر را آبستن و باردار کنند تا باران بيايد، اين حکم همان موتور را دارد، موتور در زمين کار مى کند، ولى اين ابزار در هوا کار مى کند.

فرع چهارم اين است که فرض کنيد حکومت اسلامى يک سدى را ايجاد کرد و آبها در آنجا جمع شدند و سد کاملاً پر شد، سد را باز مى کنند، آب سوار بر زمين مى شود، الآن در ايران سد سازى از عدد بالا رفته هر چند بعضى از اين سد ها فاقد آب است.

در هر صورت فرض کنید آب سوار نمی شد، ولی حکومت آمد و سدی را ساخت و آبها در آنجا جمع شد و از این طریق مردم زمین هایی خودشان را سیراب کردند، در اینجا چه مقدار زکات باید بردازند؟ یک بیستم بدهد. چرا؟ چون جنبه صناعی دارد.

۴: لو فرضنا أنّ الحکومه بنت سدّاً لرفع مستوى الماء فی الأنهار، بحيث یجری الماء علی الأرض علی طبعه، علی نحو لولا السدّ لما جرى الماء علی الأرض، ففی مثله یحکم علیه بالعشر، خصوصاً إذا لم توضع الدوله ضریبه (مالیات) علی الفلاحین مقابل استفادتهم من السدّ.

فرع پنجم این است که بالفرض اگر ما یک زراعتی داشته باشیم که مقداری از آب باران سیراب می شود و مقداری هم از آب زمینی، نه آب زمینی به تنهایی کافی است و نه آب باران، هر دو دست به دست همدیگر داده آن را سیراب می کنند، در اینجا چه کنیم، آیا حکم دیم را بار کنیم که یک دهم بدهد یا حکم سیح را بار نماییم، آیا میزان اکثر را بگیریم، اگر باران بیشتر است، بگوییم یک دهم، اما اگر آب با وسیله اکثریت دارد، بگوییم یک بیستم، اگر مساوی بودند، حد وسط را می گیرند یعنی یک دهم و یک بیستم می دهند، ولی آقایان میزان را عدد گرفته اند و می گویند باید دید که آیا عدد آسمان زیاد است یا عدد آبی که با دولاب و دلو زیاد است؟

ولی من عرض می کنم که میزان عدد نیست، میزان زمان است، ممکن است آب چاه در تمام سال بشود بیست ساعت، باران بشود پنج ساعت هر چند عدد باران برود بالا، عدد میزان نیست، چون ممکن است عدد باران بالا باشد، اما عدد کمتر، باید ببینیم که کدام بیشتر اثر گذاشته، آن را بگیریم.

۵: ولو فرضنا أن الزراعة سقيت بأمرين، قال الشيخ في الخلاف: إذا سقى الأرض سيجاً و غير سيج معاً، فإن كانا نصفين أخذ نصفين، و إن كانا متفاضلين، غلب الأكثر عدداً. و للشافعي فيه قولان: أحدهما مثل ما قلناه، و الآخر: بحسابه (عدد) (۱)

ولی به نظر ما میزان زمان است نه عدد، باید نگاه کرد که زمان کدام بیشتر است، اگر زمان باران بیشتر است، یک دهم و اگر زمان ابزار و ادوات زیاد تر می باشد، زکاتش یک بیستم است، فلذا ما زمان را میزان می گیریم نه عدد را.

ثم إنه يقع الكلام فيما هو الميزان في التنصيف؟ و ظاهر الكلمات هو التساوي في العدد و الزيادة به، و يمكن أن يكون الميزان هو الزمان فلو كان العدد قليلاً ولكن زمان الانتفاع أكثر و التحقيق في محله.

### آیا عبادات صبی شرعی است یا تمرینی قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا عبادات صبی شرعی است یا تمرینی؟

همان گونه در فقه بیان گردیده، تکالیف الهی مشروط به شروطی می باشد که از جمله آنها شروط عامه است، شروط عامه عبارتند از:

عقل، بلوغ، قدرت، اینها را می گویند شروط عامه، چون این شروط در همه احکام حضور دارند، ولذا در دنیا تکلیفی نداریم که مطلق باشد، لا اقل هر تکلیفی مشروط است به شروط عامه، در عین حالی که این مسأله در فقه مطرح است، فقها یک فرعی دارند و آن اینکه آیا عبادات صبی شرعی است یا جنبه تمرینی دارد؟

ص: ۴۲۰

---

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۷، مسأله ۷۹، کتاب زکات.

دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی معتقد است که عبادات صبی جنبه شرعی دارد، حال باید دید که جنبه شرعی داشتن عبادات صبی به چه معناست؟

آقایان چنین معنا می کنند و می گویند: واجب در حق صبی مستحب، حرام در حق او مکروه است، یعنی تمام احکامی که متوجه بالغین است، متوجه صبی هم می باشد، منتها الزامش برداشته شده است، واجبات در حق او می شود مستحب، حرام در حق او می شود مکروه.

نظریه علامه حلی

در مقابل مرحوم شیخ، علامه می گوید عبادات صبی جنبه تمرینی دارد، یعنی برای اینکه در صبی ملکه اطاعت خدا پدید



بیاید، اولیای آنها موظف هستند که بچه های خود را از هفت سالگی وادار به نماز کنند، تا نماز خواندن در ایام بلوغ برای آنان کار آسانی باشد.

پس دو عبادات صبی دو نظر است، یک نظر اینکه عبادات صبی شرعی است، حتی خطابات شارع شامل صبی هم می باشد منتها الزام از آنها برداشته می شود، به این معنا که واجب برای آنها مستحب می شود و حرام هم مکروه، اما علامه حلی قائل است که عبادات صبی جنبه تمرینی دارد.

ثمره و اثر مسأله

در اینجا یک مسأله مطرح است و آن اینکه چه اثری بر این مسأله بار است خواه عبادات شرعی باشد یا شرعی نباشد و فقط جنبه تمرینی داشته باشد؟

مرحوم سید فتح مراغی در کتاب العناوین می فرماید: اثر و ثمره اش در ثواب ظاهر می شود، اگر عبادات صبی شرعی باشد، خداوند برای او (صبی) در مقابل عباداتش ثواب در نظر می گیرد، اما اگر عباداتش تمرینی باشد، قهراً ثوابی نصیب صبی نمی شود، مسأله را متمرکز در ثواب و عدم ثواب کرده است.

ص: ۴۲۱

و عجیب این است که ایشان خیلی بر این مطلب اصرار دارد و می گوید یک سلسله اموری داریم که عقل مستقل به نیکی یا بدی آنهاست، یعنی در زندگی بشر یک سلسله کارها و اموری است که عقل مستقل است به اینکه قضاوت به خوب بودن یا بد بودن آنها کند.

مثال

مثلاً ردّ الأمانه از چیزهایی است که عقل مستقل به خوب بودنش است و هکذا خیانت به امانت را عقل حکم می کند به بد بودنش، یا مانند حسن الاحسان و قبح الظلم، یا همگان می گویند که پاسخ خوبی به نیکی خوب است، پاسخ نیکی به بدی همگان می گویند بد است:

« هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ » (۱). آیا جزای نیکی جز نیکی است؟!!

ایشان (مراغی) می فرماید در زندگی بشر یک سلسله افعالی داریم که نیکی یا بدی آنها مورد قبول همه مردم عالم است، حال اگر بچه ای جواب نیکی را به نیکی دارد، یا امانت را به صاحبش بر گرداند و رد نمود، خداوند منان اگر به این آدم ثواب ندهد، بی لطفی کرده چون خلاف لطف اوست، همان گونه که برای بالغین ثواب می دهد، لطفش اقتضا می کند که برای بچه هم ثواب بدهد. مرحوم مراغی مسأله را روی ثواب و عدم ثواب پیاده کرده.

اشکال استاد سبحانی بر گفتار سید فتاح مراغی

ولی من فکر می کنم که مطلب ایشان از دو نظر درست نیست. چرا؟ چون خود مسأله ثواب محل بحث است که: هل هو علی سبیل الاستحقاق أو علی سبیل التفضل، خود این مسأله در علم کلام محل بحث است، در علم کلام در مبحث معاد محل بحث است، آیا عملی که من انجام می دهم و حق تعالی باید ثواب بدهد، آیا ثواب دادن خدا به بنسگانش علی سبیل الاستحقاق است، به این معنا که اگر ثواب ندهد در حق او (نعوذ بالله) ظلم کرده است یا اینکه دادن ثواب علی سبیل التفضل است؟

ص: ۴۲۲

علی سبیل التفضل است، چرا؟ چون همان اطاعتی که بنده کرده، همه اش فیض الهی است، همه چیز انسان مال خداست، حتی اراده اش هم مال خداست، بنده از خود چیزی ندارد که مستحق ثواب بشود.

پس جناب مراغی! اولاً؛ فرمایش شما مبتنی بر این است که ثواب و عقاب خدا علی سبیل الاستحقاق است و حال آنکه مسأله مورد بحث است، بعضی می گویند علی سبیل التفضل است نه علی سبیل الاستحقاق، آن وقت این بحث پیش می آید: بنا بر اینکه ثواب و عقاب علی سبیل الاستحقاق است، فرمایش شما پیش می آید که نباید خدا بین بالغ و صبی فرق قائل بشود، کی؟ آنجا که هر دو کارهایی را انجام بدهند که تمام بشر بر صحت و بر حسن آن اتفاق نظر دارند.

ثانیاً؛ یک چنین مسأله ای به این بزرگی از زمان شیخ تا زمان ما عنوان است، اگر فقط برای ثواب باشد یک مشکل دیگر هم دارد و آن اینکه مسأله، یک مسأله کلامی می شود و حال آنکه بحث ما، بحث فقهی است نه کلامی.

پس کلام مرحوم نراقی از دو نظر مخدوش شد، اولاً فرمایش ایشان مبنی بر این است که ثواب و عقاب علی سبیل الاستحقاق است نه علی سبیل التفضل، و الا اگر قائل به تفضل بشویم، اصلاً مسأله سالبه به انتفاء موضوع است، خدا اگر به بالغین ثواب می دهد یکنوع تفضل است، فلذا ممکن است به بالغ بدهد و به صبی ندهد.

ثانیاً، اگر بپذیریم که ثواب و عقاب علی سبیل الاستحقاق است، آن وقت مسأله ما می شود یک مسأله کلامی و ربطی به بحث ما (که فقه است) ندارد.

ولی من فکر می کنم که مسأله ارتباطی به ثواب و عقاب ندارد، اصولاً این مسأله یک اثر دیگری دارد بدون اینکه ارتباطی به ثواب و عقاب داشته باشد.

ثم إنَّ الأثر البارز لدى القائلين بالشرعية هو الثواب، فهذا هو السيد المراغي يستدل بوجه كثيره على ترتب الثواب على عبادات الصبي، مع أنَّ المطلوب من الفقيه غير ذلك، لأنَّ البحث عن ترتب الثواب و عدمه بحث كلامي لا فقهي و المطلوب للفقيه أمر آخر، ولذلك نحن نعرض عن كثير من الأدله التي أقامها السيد المراغي على ترتب الثواب، مثلاً يقول: إن المستقلات العقلية - كحسن الاحسان ورد الوديعه و نحو ذلك - لا-ريب في كون من امثله بها، مستحقاً للثواب في نظر العقل، من دون فرق بين البالغ و الصبي، و حكم العقل لا يقبل التخصيص، و الجزء لا ينفك عن العمل الحسن عقلاً، و دعوى عدم حكم العقل بحسن ردّ الوديعه أو الاحسان في الصبي ممّا ينكره الوجدان و ينفيه العيان و لافرق بين ما يستقل به العقل و غيره (1).

يلاحظ عليه: أنَّ كون الثواب استحقاقياً أو تفضلياً أمر مختلف فيه بين المتكلمين، فمن قائل بالاستحقاق و من قائل آخر بالتفضّل، و على هذا فالمسأله تبتني على الاستحقاق مع أنَّه مختلف فيه. و على الاستحقاق و ترتب الثواب، يكون البحث كلامياً لا فقهيّاً.

اولاً؛ مسأله شما مبني بر اين است كه ثواب و عقاب را امر استحقاقی بدانيد تا بگويد خدا نبايد فرق بگذارد بين بالغ و صبي، اما اگر نظر معتزله را بگيريم كه مي گویند ثواب و عقاب جنبه تفضلی دارد، آن وقت اين مسأله سالبه به انتفاء موضوع می شود.

ص: ۴۲۴

و علی هذا ففس سائر الأدله، مثلاً يقول:

إنّ قضیه اللطف عدم خلوّ هذا العمل الصادر عن الصبی من الثواب؟ فإنّ من أتى بعمل حسن قاصداً به وجه الربّ الکریم، فحرمانه عن الجزاء و الثواب مناف للطف، و ما دلّ من الكتاب و السنه علی أنّه تعالیٰ یقدم ذراعاً علی من أقدم علیه شبراً. (1)

و علی ذلك الغرار بحث من تأخر عنه ممّن تکلم حول المسأله، و الحال أنّه یجب أن یرکز علی صحه العمل و عدمها حتّی یرتب علیها بعض الآثار کما سیتبیّن.

بیان استاد سبحانی

ما می گوئیم اصلاً مسأله ما ارتباطی به ثواب و عقاب ندارد آن این است که باید بینیم اطلاقات شامل بالغ و غیر بالغ است یا نیست؟

اگر اطلاقات شامل بالغ و غیر بالغ شد، عبادات صبی هم می شود شرعی، قهراً اثر شرعی را بار می کنیم، اما اگر بگوئیم اطلاقات فقط بالغ را می گیرد، عبادات صبی فقط جنبه تمرینی پیدا می کند.

ما در مرحله اول معتقدیم که اطلاقات شامل بالغ است، غیر بالغ را شامل نیست ولو در قرآن کریم کلمه بالغ نداریم، یعنی در اطلاقات ما کلمه بلوغ نیست، اما یک قرینه خارجیه داریم (منهای روایات) که این آیات را منحصر می کند به بالغ، آن قرینه خارجیه چیست؟ در تمام دنیا که دارای حضارت و تمدن هستند، و قوانین دارد، در تمام دنیا قوانین یک حدی دارد، در فرانسه، انگلستان و جاهای دیگر، تا بشر بوده و دارای قانون بوده، قانونش یله و رها نبوده که همه را بگیرد، بلکه برای آن یک حدی را قائل بوده اند، منتها ممکن است حد ها فرق کند، گاهی بگویند ده ساله، گاهی بگویند دوازده ساله، این قرینه می شود که شرع مقدس هم شریعت را آورده، اطلاق ندارد که بچه را هم بگیرد و لذا شرع مقدس حدش را بلوغ معین کرده هرچند در اطلاقات ما کلمه ی « بلوغ » نیست، اما این قرینه خارجیه که در دنیا هم است، نشان دهنده این است که اطلاقات بچه و صبی را نمی گیرد و لذا در تمام دنیا عقل و عقلا حاکم بر این است که قوانین یکنوع حدی دارد و این قرینه می شود که اطلاقات ما دارای چنین گسترشی نیست که حتی صبی را هم بگیرد.

ص: ۴۲۵

إذا عرفت ذلك فنقول: لاشك أن العمومات و الاطلاقات منصرفه إلى البالغ و ذلك لأنّ الشارع لما جعل البلوغ مبدأً للتكليف، فصار ذلك قرينه على أنّ الاطلاقات و العمومات متوجهه للبالغين دون غيرهم، تؤيد ذلك القوانين الوضعيه (قوانين عرفي) في سائر البلدان، فإنّ أحكامهم محدده بحدّ خاصّ فمن حاول التمسك بالاطلاقات و العمومات، فقد تمسك بأمر بعيد عن ما هو المتبادر.

بلی؛ احکام تکلیفیه مسلماً حدی دارد، حدش همان بلوغ است، احکام وضعیه چطور؟ مثلاً- بچه جناب زید شیشه کسی را شکست، اینجا چطور؟ آیا در اینجا هم عقلاً قائل به حد معین هستند؟ ممکن است در احکام وضعیه بگوییم هم صبی را می گیرد و هم غیر صبی را، منتها اگر صبی از خودش مالی دارد، جناب «ولی» از مال او خسارت مردم را می دهد و اگر مالی ندارد، بر گردن و ذمه صبی می ماند که هر موقع بزرگ شد، خسارت مردم را می دهد.

پس فرق قائل بشویم بین احکام وضعیه و بین احکام تکلیفیه، در احکام تکلیفیه بگوییم مطلقاً مقید به بلوغ است، غیر بالغ اصلاً تکلیف ندارد، اما نسبت به احکام وضعیه چون خطاب ندارد بلکه یکنوع لازم ماهیت است، همان گونه که زوجیت لازم ماهیت است، ضمان هم لازم ماهیت است به گردن این طفل ضمان بسته شده، هر چند خطاب ندارد، منتها اگر صبی از خودش ثروت دارد، جناب ولی از ثروت بچه خسارت مردم را می دهد. اگر ثروت ندارد، موقعی که بالغ شد باید خسارت را بپردازد. تا اینجا ما توانستیم اطلاقات را حل کنیم.

فإن قلت: چطور شما در احکام وضعیه قائل به ضمان شدید و حال آنکه پیغمبر اکرم می فرماید: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثِهِ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ» (۱). ای حدیث فرق نمی گذارد بین احکام تکلیفی و احکام وضعی. در اینجا چه باید کرد؟ ما قائل به تفصیل شدیم و گفتیم احکام تکلیفیه مقید به بلوغ است، احکام وضعیه اطلاق دارد و در واقع یکنوع لازم الماهیه است که بر گردن بچه بسته است، و حال آنکه پیغمبر اکرم فرمود: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثِهِ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ».

قلت: جوابش این است که معلوم نیست مراد از قلم، قلم تکلیف باشد، ممکن است عدم المؤاخذة باشد و لذا امیر المؤمنین با این حدیث استدلال کرد که حق نداری این مجنون را حد بزنی، عمر بن خطاب می خواست او را اعدام کند، حضرت با این حدیث استدلال نمود و فرمود حق نداری که او را حد بزنی، این قلم التکلیف نیست بلکه قلم المؤاخذة است.

نعم الاحکام الوضعیه یعنی الغرامات و الضمانات ممکن فیها ادعاء العموم إذا لم یکن الولی مقصراً و ذلك للجمع بین حقّ الغير الذی أتلّف الصبی ماله أو جرحه و بین کون الجانی غیر مکلف فیعود الأمر إلى الضمان فی مال الصبی إن کان له مال، و إلاّ فیتوجه إليه الضمان بعد البلوغ، و لا یكون ذلك دليلاً علی شرعیه العبادات فی حقّه.

پس احکام تکلیفیه مخصوص بالغین شد، احکام وضعیه اعم است، نکته اش هم این است که احکام تکلیفیه خطاب دارد، پشت سرش عقاب دارد، صبی قابل خطاب نیست و لذا نسبت به او (صبی) دور احکام تکلیفیه را قلم گرفته، احکام وضعیه خطاب ندارد و لذا اگر صبی مال دارد، مستحق است که از مالش برداشته شود، از این رو بعید نیست که فرق بگذاریم بین عبادات و بگوئیم شرعی نیست و بین مسأله ضمانات و غرامات در آنجا بر عهده اش است.

ص: ۴۲۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱، ص ۴۵، من أبواب مقدمات العبادات، ب ۴، ح ۱۱، ط اسلامیه.

فإن قلت: إن قوله ص: رفع القلم عن ثلاثه، الصبي، أصلاً همه را نفی می کند، چگونه شما همه با این حدیث ضمانات را بر گردن او انداختید.

در جواب عرض کردیم معلوم نیست که این قلم، قلم تکلیف باشد، ممکن است قلم مواخذه باشد.

قلت: الإشكال مبني على أن الموضوع هو قلم التكليف مع احتمال أن يكون المرفوع هو قلم المؤاخذه، و الثاني هو الأنسب لوروده في رفع الحد عن الصبي.

### آیا عبادات صبی شرعی است یا تمرینی؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا عبادات صبی شرعی است یا تمرینی؟

بحث در این بود که آیا اعمال و عبادات صبی شرعی است یا اینکه جنبه تمرینی دارد؟

ما گفتیم ظاهراً عمومات و اطلاقات شامل غیر بالغ نیست، عمومات و اطلاقاتی که در قرآن یا احادیث راجع به عبادات و معاملات آمده، ظاهراً مربوط به بالغ است نه صبی، دلیل ما در این مسأله یک قرینه خارجی بود و آن اینکه در تمام دنیا که بشر برای خودش قوانینی دارد، قوانین برای خودش یک حد معینی دارد و این قرینه است که شرع مقدس هم احکام خودش را مقید به بالغ کرده. البته در عبارت کلمه ی بلوغ نیست، ولی این قرینه خارجی نشان می دهد که در اسلام هم احکام مربوط به بالغ است.

بلی؛ در مورد غرامات و ضمانات قائل به جبران هستیم، تا جمع بین الحقیقین بشود.

بعضی خواستند این نظر را با حدیث: « رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ » (۱). تایید کنند، ولی ما گفتیم این تایید درست نیست، چون معلوم نیست که مراد از قلم در این حدیث، قلم تکلیف باشد، لعل قلم المؤاخذه باشد و لذا مردی که می خواست صبی را حد بزند یا مجنون را حد بزند، امیر المؤمنین (ع) جلوش را گرفت و نگذاشت که در حق او حد جاری بشود، بنابراین، از عمومات و اطلاقات نمی توانیم عمومیت را استفاده کنیم.

ص: ۴۲۸

۱- نهج الحق و كشف الصدق، علامه حلی، ص ۴۹۷.

ممکن است کسی بگوید: پس چاره مسأله چیست؟ در جواب عرض می کنیم باید از روایات کمک بگیریم، چون روایاتی در موارد خاصه وجود دارد که حضرات معصومین ع به عمل صبی اثر صحت بار کرده اند. البته اینها موارد خاصه اند فلذا نمی توانیم از آنها یک قاعده کلی استنباط کنیم.



اولین روایت این است که حضرات معصومین ع به اولیای صبی دستور می دهند که فرزندان خود را در سن هفت سالگی وادار به نماز کنند و می فرمایند که ما فرزندان خود را به پنج سالگی وادار به نماز می کنیم، ولی شما در هفت سالگی آنان را وادار به نماز کنید، این نشان می دهد که بیوت فرق می کند، بیوت اهل علم باید فرزندان شان خیلی جلوتر از دیگران اهل نماز و روزه باشند و لذا حضرت می فرماید ما در پنج سالگی فرزندان خود را وادار به نماز می کنیم، شما در هفت سالگی آنان را وادار به نماز و روزه کنید.

۱: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ قَالَ: إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسٍ سِنِينَ فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعٍ سِنِينَ» (۱).

۲: «عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْغُلَامِ الَّذِي لَمْ يَبْلُغِ الْحُلُمَ أَنْ يُؤْمَ الْقَوْمَ وَ أَنْ يُؤذَّنَ» (۲).

ص: ۴۲۹

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۴، ص ۱۹، من أبواب أعداد الفرائض، ب ۳، ح ۵، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۴۴۱، من أبواب من يضع عنه الصوم، ب ۳۲، ح ۴، ط آل البيت.

این روایت می گوید صبی هم می تواند پیش نماز بشود و هم می تواند اذان بگوید، اگر عمل صبی یک عمل تمرینی باشد، معنا ندارد که هم امام و پیش نماز باشد و هم اذان بگوید تا از گردن دیگران ساقط بشود.

روایت طلحه بن زید

۳: «عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُؤَدِّنَ الْعُلَامُ الَّذِي لَمْ يَحْتَلِمَ وَ أَنْ يُؤُمَّ» (۱).

روایت زراره

۴: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِإِنِّهِ وَ هُوَ صَاحِبٌ غَيْرٌ فَإِنَّهُ يَأْمُرُهُ أَنْ يَلْبِيَّ وَ يَفْرَضَ الْحَجَّ فَإِنْ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يَلْبِيَّ لَبَّوْا عَنْهُ وَ يُطَافُ بِهِ وَ يُصَلَّى عَنْهُ ...» (۲).

صبی دو جور است: گاهی خودش حج می کند و گاهی احجاج است، اگر واقعاً صبی در حد ادراک است، به او تلبیه و سایر اعمال حج را یاد می دهند تا خودش انجام بدهد و اگر بچه باشد و ادراک نداشته باشد، به او تلقین می کنند یا ولی از طرف او انجام می دهد، دومی را می گویند: احجاج. شاهد ما در اولی است نه در دومی.

معلوم می شود که حج صبی صحیح است نه اینکه فقط جنبه تمرینی داشته باشد.

۵: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا أَتَى عَلَى الْعُلَامِ عَشْرُ سَنِينَ فَإِنَّهُ يَجُوزُ لَهُ فِي مَالِهِ مَا أَعْتَقَ أَوْ تَصَدَّقَ أَوْ أُوصِيَ عَلَى حَدِّ مَعْرُوفٍ وَ حَقٌّ فَهُوَ جَائِزٌ» (۳).

ص: ۴۳۰

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۲۳، من أبواب صلاة الجماعة، ب ۱۴، ح ۸، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۲۸۸، من أبواب أقسام الحج، ب ۱۷، ح ۵، ط آل البيت.
  - ۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۶۲، من أبواب الوصایا، ب ۴۴، ح ۴، ط آل البيت.

از این حدیث معلوم می شود که وصیت صبی نافذ و عتقش هم صحیح است، اگر واقعاً عمل او فقط تمرین مطلق باشد، چطور می تواند وصیتش نافذ و عتقش صحیح باشد؟

روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله

۶: «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ عَشْرَ سِنِينَ جَازَتْ وَصِيَّتُهُ» (۱).

روایت ابی بصیر مرادی

۷: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْزِي الْمُرَادِيَّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ عَشْرَ سِنِينَ وَ أَوْصَى بِثُلْثِ مَالِهِ فِي حَقِّ جَازَتْ وَصِيَّتُهُ وَ إِذَا كَانَ ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ فَأَوْصَى مِنْ مَالِهِ بِالْيَسِيرِ فِي حَقِّ جَازَتْ وَصِيَّتُهُ» (۲).

البته در ابواب طلاق، نکاح و عتق هم از این قبیل احادیث داریم، مثلاً در باب نکاح داریم که اگر بچه نابالغ صیغه نکاح را بخواند، عقد او صحیح است.

ما از این روایات می فهمیم که اعمال صبی در عبادات و در معاملات صرفاً جنبه تمرینی مطلق ندارد، بلکه جنبه اطاعت دارد و دارای ثواب می باشد، کانه شرع مقدس واجبات و مستحبات را در حق او (صبی) مستحب کرده است.

بنابراین، ما می توانیم از این روایات یک ضابطه و قاعده کلی انتزاع کنیم و باز ممکن است هم کسی بگوید چون این روایات خلاف قاعده است و در خلاف قاعده به خود همان موارد اقتضار و اکتفا می کنند فلذا من در تطبیقات از راه دیگر وارد می شوم.

ص: ۴۳۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۶۲، من أبواب الوصایا، ب ۴۴، ح ۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۳۶۱، من أبواب الوصایا، ب ۴۴، ح ۲، ط آل البیت.

اولین تطبیق این است که فرض کنید کسی در یک منطقه ای مرده، صبی او را تجهیز کرده، غسل داده، کفن کرده و بر او نماز خوانده، بعداً افراد بالغ متوجه شدند که همه کارها را صبی انجام داده است، آیا عمل این صبی می تواند تکلیف را از دوش دیگران ساقط کند یا نه؟

اگر بگوییم این عمل، عمل مشروع است، قهراً از دوش دیگران ساقط است، اما اگر بگوییم عملش یک عمل تمرینی است، باید بالغین او (میت) را از سر تجهیز کنند، یعنی غسل بدهند، کفن کنند و بر او نماز بخوانند، این بستگی دارد به ثبوت دو مطلب:

اولاً؛ این عمل مشروع من الصبی و البالغ، تجهیز میت مشروع من المیت و البالغ، این ثابت بشود.

ثانیاً؛ دلیلی نداشته باشیم که صبی را بیرون کند، چون بنا شد که ما مسأله را از خارج حل کنیم و به این روایات اعتنا نکنیم؟ ظاهراً هر دو مطلب محقق است، یعنی هم مشروعیت این عمل مقید به بلوغ نیست و هم دلیلی نداریم که صبی را خارج کرده باشد، اگر بچه و صبی از طرف میت نماز بخواند، البته نه نماز واجب که بر گردنش است، بچه و صبی برای پدر بزرگش روزه می گیرد نماز می خواند و ثوابش را هدیه می کند، آیا این صحیح است یا صحیح نیست؟ اینکه می گویم ناب عن المیت میتی را می گوئیم که هنوز نماز و روز قضا بر گردنش نیست، اگر بر گردنش باشد، آن یک مسأله دیگری است، آیا اگر صبی یک عمل استحبابی را از طرف پدر بزرگ و مادر بزرگش انجام بدهد و سپس ثوابش را به آنها هدیه کند صحیح است یا نه؟ ظاهراً اشکالی ندارد. چرا؟ چون صلوات امر محبوب است مطلقاً، نه اینکه حتماً باید انسان به حد بلوغ برسد تا بتواند نماز و روزه بخواند ولذا پیغمبر اکرم فرمود: « عَنْ عَبْدِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ جِ السُّ فَقَالَ لِي يَا أَيُّهَا ذَرُّ إِنَّ لِلْمَسْجِدِ جِدَ تَحِيَّةً قُلْتُ وَ مَا تَحِيَّتُهُ قَالَ رَكْعَتَانِ تَرَكَعَهُمَا فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ - إِنَّكَ أَمَرْتَنِي بِالصَّلَاةِ فَمَا الصَّلَاةُ قَالَ خَيْرٌ مَوْضُوعٍ فَمَنْ شَاءَ أَقَلَّ وَ مَنْ شَاءَ أَكْثَرَ » (۱)

ص: ۴۳۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۵، ص ۲۴۸، من أبواب استحباب تحیه المسجد، ب ۴۲، ح ۲، ط آل البیت.

صوم نیز چنین است، بعید نیست که بگوییم اگر صبی عمل استحبابی را انجام داد، ثوابش به آن طرف می رسد، کار نداریم به اینکه ذمه ی او را فارغ می کند، چون این جهت را در فرع بعدی بیان می کنیم. پس تا کنون دوتا تطبیق را بیان کردیم:

الف؛ تجهیز المیت، آیا مسقط از دیگران هست یا نیست

ب؛ الصوم و الصلاة عن المیت من دون أن یكون ذمّتها مشغوله بالصلاه

ظاهراً در اینجا هر دو شرط است، العمل محبوب مطلقاً سواء صدر من البالغ أو من غیر البالغ، مثلاً میت را می خواهند پاکش کند، غسلش بدهد و کفنش کنند و محترمانه دفن کنند، این یک عمل مطلوب و محبوب است، عملی نیست که فقط مطلوبیتش مال بالغ باشد، بلکه العمل محبوب، دلیل هم نداریم که بچه را از این عمل محروم کنند، یعنی مانند قضاوت نیست، یا در جایی که بخواهند نماز و روزه را از طرف میت انجام بدهند، علی الظاهر هر دو صحیح است. چطور؟ چون هم شرط اول موجود است و هم شرط دوم.

إنّما الكلام فيما إذا صلّى أو صام عن المیت فی الصلاة و الصوم من دون أن یكون علیه هاتان الفریضتان فیمكن أن یقال بصرحه العمل، اما الشرط الأول فلان المتبادر من الشرع أنّ طبیعه الصلاة و طبیعه الصوم أمر مطلوب و لذلك ورد فی النصوص: (( الصلاة خیر موضوع من شاء استقل و من شاء استکثر ))، كما ورد: (( الصوم جُنه من النار )) و لم یرد فی الشرع دلیل مخصص یرج الصبی.

ص: ۴۳۳

و أما الشرط الثاني فليس هاهنا دليل يستدل به على عدم صلاحيته للاتيان بهذه الأعمال المذكوره، إلّا قوله: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثِهِ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ» (۱).

و قد مرّ أن الحديث ناظر إلى قلم المؤاخذه بشهادة وروده في نفى الحد عن الصبي.

إنما الكلام فيما إذا ناب عن الميت كما إذا صلى أو صام عن عليه هاتان الفريضتان، فيلزم هناك احراز شرط ثالث وراء هذين الشرطين و هو اطلاق دليل النيابة على نحو يشمل البالغ و الصبي، و لا يُعَدُّ في ادعاء الاطلاق في أدله النيابة بالنسبه إلى الصلاه و الصوم، إنما الكلام في نيابه الصبي عن الحج، فإن اطلاق دليل النيابة بالنسبه إلى هذا المورد، مورد تأمل إذ لو صحت له النيابة فيترتب عليه محرمات الإحرام، مع أنه غير مكلف بتكليف إلزامي، و معه كيف يمكن ادعاء الاطلاق في دليل النيابة.

سوال: سوال من اين است که اين بحث با بحث قبل چه فرق دارد؟

جواب: در بحث قبل تطوعاً و مجانی نماز می خواند، یعنی تطوعاً از طرف پدر بزرگ یا مادر بزرگ روزه می گرفت یا نماز می خواند، اما ذمه پدر بزرگ یا مادر بزرگ مشغول نبود، اما در اینجا پدر به بچه اش می گوید از طرف پدر بزرگ نماز و روزه بخوان تا از گردنش ساقط شود.

بنابراین؛ در اینجا به عنوان نیابت از پدر بزرگ نماز و روزه را انجام می دهد فلذا در اینجا مسأله مشکل تر است، آیا نیابت مال کبیر است که کبیر از کبیر نائب بشود یا نیابت اعم از کبیر و صغیر است؟

ص: ۴۳۴

«و من هنا يعلم» آن روایاتی که ما خواندیم به درد این مسأله نمی خورد، آن روایاتی که خواندیم، بچه عبادات را برای خودش انجام می داد، ولی در اینجا می خواهد نیابت کند و بار را از دوش دیگران بردارد، بنابراین، روایات هفت گانه دائره اش کوتاه است، و لذا من در تطبیقات به هر جا دست و پا می زنم که خودش را درست کنم بدون اینکه تکیه به آن روایات نکنم، آن روایات جای محدودی را در بر گرفته، صبی خودش عبادات می کند، وصیت می کند، نماز می خواند و روزه می گیرد، آن روایات جای خیلی محدودی را می گیرد، ولی در اینجا می خواهد نیابت کند و جانشین پدر بزرگ بشود و بار را از دوش او بردارد، این بستگی دارد که ادله نیابت اطلاق داشته باشد، هم صبی را بگیرد و هم بالغ را، آیا ادله نیابت چنین اطلاقی را دارد یا نه؟

إنما الكلام فيما إذا ناب عن الميت كما إذا صلى أو صام عن من عليه هاتان الفريضتان، فيلزم هناك احراز شرط ثالث وراء هذين الشرطين وهو اطلاق دليل النيابة على نحو يشمل البالغ و الصبي، و لا يُبعد في ادعاء الاطلاق في أدله النيابة بالنسبة إلى الصلاة و الصوم، إنما الكلام في نيابة الصبي عن الحج، فإن اطلاق دليل النيابة بالنسبة إلى هذا المورد، مورد تأمل إذ لو صحت له النيابة فترتب عليه محرمات الإحرام، مع أنه غير مكلف بتكليف إلزامي، و معه كيف يمكن ادعاء الاطلاق في دليل النيابة.

بنابراین، زنی خدمت پیغمبر اکرم آمد و گفت: مادرم چنین و چنان است، آیا اعمال او را انجام بدهم چطور است؟ فرمود اشکال ندارد، حق الله أحق بالقضاء، بگوئیم اطلاق دارد، حق الله احق بالقضاء، سواء أكان القاضي صبيّاً أو بالغاً، بعيد نیست که ادله نیابت را اعم بگیریم.

بنابراین، بحث ما سه مرحله ای شد، بنا بر اولی، اطلاق و عمومات را سر بریدیم و گفتیم اینها صبی را نمی گیرد، مؤید را هم رد کردیم، بعداً در مرحله بعدی روایات را آوردیم، روایات هم مربوط به موارد جزئی بود، آنهم مربوط به خودش است، بعداً مرحله سوم و آن اینکه می خواهد باری را از دوش دیگری بردارد، این سه مرحله ای است:

الف؛ عمل باید محبوب باشد

ب؛ صبی را شارع محروم نکند

ج؛ ادله نیابت هم اطلاق داشته باشد حتی صبی را هم بگیرد فرمود: *فحق الله أحقَّ بالقضاء*

نیابت در صلوات و صوم آسان است، اما اگر بخواهیم صبی را برای حج نایب کنیم، از گردن پدر بزرگ هم ساقط بشود این مشکل است، این مثل صلوات نیست. بنابراین، نیابت در حج مشکل تر از نیابت در صوم و صلوات است چون در صلوات و صوم نیابت کند، تکلیفی بر گردش نمی آید، اما اگر بخواهد در حج نیابت کند، باید از محرمات بیست و چهار گانه احرام اجتناب کند تا حجش حج کبیر بشود و حال آنکه جناب صبی دارای تکلیف نیست.

إن قلت: در روایات داریم که بچه را محرم کنید، چه مانع دارد که اینجا را بگیرد.

قلت: آن در باره احجاج است و لی بحث ما در احجاج نیست، بحث ما در جایی است که صبی خود سرانه می خواهد محرم بشود از طرف پدر بزرگ و حج را از گردن او ساقط کند، بنابراین، صوم و صلواتش مشکلی ندارد، اما حجش دارای اشکال است.



بحث ما سه مرحله شد، اطلاعات شامل نیست، روایات موارد جزئی را می گیرد، تطبیقات را باید دانه دانه حساب کنیم، هر سه شرط را باید احراز کنیم، عمل محترم، صبی قیچی نشد، حج باید بالاتر باشد اگر بخواهد از طرف کسی نماز بخواند که نماز بر گردن اوست، باید نیابت صبی ثابت بشود، اشکالی ندارد، فقط در مرحله چهارم در حج گیر کردیم، بعید نیست که حجش باطل باشد و مغنی نباشد.

## قاعده وجوب الخمس فی کل فائده قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده وجوب الخمس فی کل فائده

بحثی که الآن داریم یک بحث ابتکاری است و ضمناً در مقابل مخالفین می باشد، مخالفین توسط ماهواره ها و اینترنت علیه شیعه خیلی سم پاشی می کنند و می گویند علمای شیعه از پیش خود خمس را در آورده اند تا هم زندگی کنند و هم زندگی طلاب را اداره کنند در حالی که در اسلام چیزی بنام خمس در ارباح مکاسب نداریم، سخنان آنها بر همین محور هاست و یکی از محور هایی که دارند انکار خمس است در ارباح مکاسب و غیر ارباح مکاسب.

ما برا ریشه کن کردن اشکال آنها، این بحث را شروع کردیم تا در برابر آنها پاسخ روشن داشته باشیم.

اتفاق همه علما بر تشریح خمس در اسلام

باید دانست که تمام علمای اسلام اجمالاً به خمس معتقدند، یکی در غنائم حربی و جنگی، در غنائم حربی و جنگی همه فقهای اسلام قائل به خمس می باشند، مدرکش هم این آیه مبارکه است که می فرماید: « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » (۱)

ص: ۴۳۷

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۴۱.

بدانید هرگونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا، و برای پیامبر، و برای ذی القربى و یتیمان و مسکینان و اماندگان در راه (از آنها) است، اگر به خدا و آنچه بر بنده خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه (باایمان و بی ایمان) [= روز جنگ بدر] نازل کردیم، ایمان آورده اید؛ و خداوند بر هر چیزی تواناست!

مطلب دوم این است که همه فقها اسلام در دوجا قائل به خمس هستند، یکی معدن و دیگری هم کنز، البته فرق معدن با کنز روشن است، معدن چیزی است که جنبه طبیعی دارد، از نظر آفرینش در دل زمین است، «کنز» جنبه صناعی دارد، یعنی بشر آن را تحت زمین پنهان کرده است.

پس مطلب دوم تا حدی می تواند هیمنه مطلب را بشکند، اینکه می گویند در اسلام خمس نیست، غنائم حربی و جنگی را چه جواب می دهید، در معدن و کنز چه می گویند؟ چون همه مذاهب اهل سنت اعم از حنفی ها، شافعی ها، حنبلی ها و مالکی ها طبق روایتی که می خوانیم نسبت به معدن و کنز قائل به خمس می باشند.

مطلب سوم که بسیار حساس می باشد این است که ما باید آیه مبارکه را معنا کنیم تا روشن شود که آیا فقط غنائم حربی را می گویند کما اینکه اهل سنت مدعی اند و می گویند فقط غنائم حربی را می گویند، یا اینکه ناظر به مطلق «ما یفوز به الإنسان» است، غنیمت در مقابل غرامت است، غرامت به معنای ضرر است، غنیمت هم به معنای نفع می باشد.

ما برای روشن شدن این مسأله باید به سه چیز مراجعه کنیم و ببینیم که از نظر این سه چیز، غنیمت به چه معناست، یعنی باید نگاه کرد که غنیمت از نظر اهل لغت، از نظر کتاب الله و از نظر روایات به چه معنا آمده است.

### غنیمت از نظر لغت

همه اهل لغت می گویند: غنیمت عبارت است از: «الفوز بالشیء بلا مشقه» گروهی چنین می گویند، هیچ وقت نمی گویند حتماً درش جنگ باشد.

برخی هم می گویند غنیمت در مقابل غرامت است، غرامت به معنای ضرر است، غنیمت هم به معنای نفع و سود.

بنابراین، اگر در آیه کریمه آمده است که: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِإِخْوَتِكُمُ الْمُؤْمِنِينَ وَاللَّيْمَاتِ الْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». کلمه «غَنِمْتُمْ» در قرآن به معنای فوز به شیء است، مورد مخصیص نیست، البته مورد آیه جنگ بدر است، یعنی در این جهت شک نیست که موردش جنگ بدر است، ولی باید نگاه کرد که آیا غنیمت در این آیه و در قرآن به معنای غنیمت جنگی است به گونه ای که حرب و جنگ در معنای غنیمت خوابیده باشد یا اینکه در معنای غنیمت حرب نخوابیده، حرب یکی از موارد غنیمت است. (الْجَمْعَانِ) عبارت است از مسلمین و کفار قریش، برای اینکه آقایان ادعای ما را تصدیق کند، اولاً روایات معدن و گنج را می خوانیم که خودش یک قدمی است برای شکستن این هیمنه که می گویند در اسلام غیر از غنائم جنگی و حربی خمس نداریم، برای شکستن این هیمنه این روایات را ببینید:

۱: و روی مسلم و البخاری، و اللفظ للأول- یعنی عبارت مال مسلم است- عن أبي هريره قال: «العجماء جرحها جبار، و المعدن جبار، و فی الركاز الخمس»

و العجماء: الدایه المنفلته من صاحبها، فما أصاب فی انفلاتها فلا غرم علی صاحبها. و المعدن جبار إذا احتفر الرجل معدناً فوقه فيه إنسان فلا غرم علیه.

«عجماء، بضم العين و سکون المیم» به اسبی می گویند که افسارش پاره کند و بیرون برود، عجماء هنگامی که لگد می زند، جبار است، یعنی هدر است، این روایت اهل سنت دارند و ما هم داریم ولی باید دقت کرد که صاحب اسب در این قسمت مقصر نباشد، المعدن جبار، یکنفر معدن را حفر می کند و می کند، معدن ریزش می کند و این آدم می میرد، «وفی الركاز الخمس» کلمه «رکاز» در اینجا به معنای گنج است.

غنیمت از نظر اهل لغت

۱- قال الخلیل:- خلیل در سال: ۱۷۰ فوت کرده و از اصحاب امام صادق ع است و اول کسی می باشد که در لغت کتاب نوشته است- الغنم: الفوز بالشیء فی غیر مثقه- مانند هدیه و ارث - والاعتنام: انتهاز الغنم - فرصت را مغتنم شمردن، در استعمالات سیاسیون امروز عرب می گویند: الإنتهازیون، یعنی فرصت طلبان - (۱)

۲- قال الأزهري: قال الليث: «الغنم: الفوز بالشیء، و الاعتنام انتهاز الغنم» (۲)

حتی من غیر مشقه هم تویش نیست، خیال نکنید که مراد از: «من غیر مشقه» غنیمت جنگی و حربی است، غنائم حربیه که من غیر مشقه نیست، بلکه هزاران مشقت دارد.

ص: ۴۴۰

۱- العین، خلیل بن احمد فراهیدی، ج ۴، ص ۴۲۶، ماده غنم.

۲- تهذیب اللغه، الازهری، ج ۸، ص ۱۴۱، ماده غنم.

بنابراین، بعضی جمله ی «من غیر مشقه» را دارند که می شود هدیه، ارث و امثالش، بعضی مطلق گفته اند، یعنی الفوز بالشیء. «  
۳- قال الراغب: الغنم معروف ... و الغنم: إصابته و الظفر به، ثم استعمل فی کلّ مظفور به من جهة العدی و غیرهم، قال: «  
وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ»، (فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً) و المغنم: ما یغنم و جمعه مغانم، قال: (فعد الله مغانم كثيره) (۱)  
معلوم می شود که حقیقت متشرعه است و الا- در زمان نزول قرآن، غنیمت به معنای غنیمت حربی نبوده، بعد ها چنین شده،  
حقیقت متشرعه،

۴- قال ابن فارس: «غنم» أصل صحيح واحد يدل على إفادة شيء لم يملك من قبل ثم يختص بما أخذ من المشركين (۲)

۵- قال ابن منظور: «الغنم» الفوز بالشيء من غير مشقه. (لسان العرب: ماده «غنم».)

۶- قال ابن الأثير: فی الحديث: الرهن لمن رهنه، له غنمه و عليه غرمه، غنمه: زیاده و نماؤه و فاضل قیمتته. (نهايه اللغه: ماده  
«غنم».)

فرض کنید من گوسفند خود را پیش کسی گرو گذاشتم، تلف بشود از کیسه من تلف شده، چنانچه بزیاید، بچه اش مال من  
است شیرش مال من است، «الرهن لمن رهنه، له غنمه و عليه غرمه، غنمه»

۷- قال الفيروز آبادی: «الغنم» الفوز بالشيء لا بمشقه، و أغنمه كذا تغنيماً نفله إياه، واغتنمه و تغنمه، عدّه غنيمه»

۸- و قال الزبيدي: الغنيمه و الغنم بالضم، و فی الحديث: «الرهن لمن رهنه، له غنمه و عليه غرمه» غنمه أى زيادته و نماؤه و  
فاضل قیمتته، و الغنم الفوز بالشيء بلا مشقه» (۳)

ص: ۴۴۱

- 
- ۱- المفردات، راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۳۶۶، ماده غنم.
  - ۲- مقاييس اللغه، ابن فارس، ج ۴، ص ۳۹۷، ماده غنم.
  - ۳- تاج العروس، مرتضى الزبيدي، ج ۳۳، ص ۱۸۸، ماده غنم.

۹- و قال فی الرائد: غنم: یغنم: أصاب غنیمه فی الحرب أو غیرها

۱۰- إنَّ الغنم يستعمل مقابل الغرم و هو الضرر، فیکون معناه بمقتضى المقابله هو النفع، و من القواعد الفقهيہ قاعده «الغنم بالغرم» و معناه أن من ینال نفع شیء یتحمل ضرره.

هیچکدام از این لغت ها نگفته است که غنیمت حتماً درآمد حربی و جنگی است، بلی می گویند که بعداً در این معنا به کار رفته و الا یا به معنای درآمد است، غنم، یعنی نماء و درآمد یا می گویند درآمد بلا مشقه.

تا اینجا بخش اول تمام شد، اولاً، ما هیمنه آنها را شکستیم و گفتیم خود شما در رکاز و کنز و معدن قائل به خمس هستید، ثانیاً از بزرگان اهل لغت نقل کردیم و المنجد شما خلاصه اینهاست، مجمع البحرین خیلی از اینها بهره گرفته است، پس در لغت هم معنای خاصی نیست.

غنیمت از نظر قرآن

لقد استعمل القرآن لفظه «المنغم» فیما یفوز به الإنسان و إن لم یکن عن طریق القتال، بل کان عن طریق العمل العادی الدنیوی أو الأخروی، إذ یقول سبحانه:

«یا ایها الذین آمنوا إذا ضربتکم فی سبیل اللّٰه فتبینوا ولا تقولوا لمن ألقى إلیکم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحیاة الدنیا فعند اللّٰه مغائرم کثیرة کذلک کنتم من قلیل فمن اللّٰه علیکم فتبینوا إن اللّٰه کان بما تعملون خبیراً» (۱). ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که در راه خدا گام می زنید (و به سفری برای جهاد می روید)، تحقیق کنید! و بخاطر اینکه سرمایه ناپایدار دنیا (و غنایمی) به دست آورید، به کسی که اظهار صلح و اسلام می کند نگوید: «مسلمان نیستی» زیرا غنیمتهای فراوانی (برای شما) نزد خداست. شما قبلاً چنین بودید؛ و خداوند بر شما منت نهاد (و هدایت شدید). پس، (بشکرانه این نعمت بزرگ،) تحقیق کنید! خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است.

ص: ۴۴۲

این آیه در باره اسامه بن زید است، چون ایشان (اسامه) با چند نفر بیرون رفتند، در نیمه راه یک مردی را دیدند که سلاح دارد و خیلی هم اموال دارد، آن مرد گفت من مسلمانم، اسامه گفت تو دروغ می گویی، در قلبت مؤمن نیستی، تقیه می کنی، فلذا او را کشت، خدمت پیغمبر اکرم آمد حضرت خیلی ناراحت شد، گفت مگر تو ماموری که دل ها را بشکافی، این مرد با اینکه گفت من مسلمان و کلمه شهادتین را خواند چرا او را کشتید، ظاهراً پیغمبر اکرم خونبهای آن مرد را هم داد، در این شریفه کلمه غنیمت در بهشت به کار رفته، یعنی در پاداش های معنوی. کلمه مغانم در این آیه شریفه اشاره است به پاداش های معنوی. چطور؟ بخاطر اینکه در مقابل «عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» قرار گرفته، حیات دنیا چیزی نیست، کلمه غنیمت در اینجا در پاداشها معنوی به کار رفته است.

والمراد بالمغانم الكثيره: هو أجر الآخرة، بدلیل مقابله «عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» فیدلّ علی أنّ لفظ المغنم لا يختصّ بالأموال والأشياء التي يحصل عليها الإنسان في هذه الدنيا أو في ساحات الحرب فقط، بل هو عام لكلّ مكسب و فائده و إن كان أخروياً.

روایات

كما وردت هذه اللفظه في الأحاديث و أُريد منها مطلق الفائده الحاصله للمرء.

۱: روی ابن ماجه فی سننه: أنه جاء عن رسول الله(ص): (( اللهم اجعلها مغنماً و لا تجعلها مغرماء ))

خدایا کاری کن که این زکات بده، زکاتش را یکنوع غنیمت و درآمد حساب کند نه اینکه مغرم و خسارت حساب نماید.

ص: ۴۴۳

۲: و فی مسند أحمد عن رسول الله (ص): (( غنیمه مجالس الذکر الجنه ))

غنیمت، یعنی پاداش و مزد مجالس ذکر بهتش است.

۳: و فی وصف شهر رمضان عنه (ص): (( غنم للمؤمن ))

یعنی ماه رمضان یک فرصت و پاداش است برای مومن.

۴: فی نهایه ابن الأثیر: الصوم فی الشتاء الغنیمه الباردة، سَمَاهُ غنیمه لما فیہ من الأجر و الثواب.

فقد بان (أی تبین) ممّا نقلناه من کلمات أئمّه اللغه و موارد استعمال تلك الماده فی الكتاب و السنّه، أن العرب تستعملها فی کل مورد یفوز به الإنسان، من جهه العدی و غیرهم، و إنما صار حقیقه متشرعه فی الأعصار المتأخّره فی خصوص ما یفوز به الإنسان فی ساحه الحرب، و نزلت الآیه فی أول حرب خاضها المسلمون تحت لواء رسول الله، و لم یکن الاستعمال إلّما تطبیقاً للمعنی الکلی علی مورد خاص.

بحث ما در سه مرحله به پایان رسید، مرحله اول نظر اهل لغت بود، در مرحله دوم آیات قرآن را آوردیم، مرحله سوم هم روایات را داشتیم و قبلاً هم هیمنه را با دو روایت شکستیم.

**آیا خمس فقط مختص به غنائم جنگی است یا شامل همه درآمدها می شود قواعد فقهیه**

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا خمس فقط مختص به غنائم جنگی است یا شامل همه درآمدها می شود؟

یکی از اشکالاتی که بر شیعه می گیرند، مسأله خمس است، علمای وهابی مدعی اند که روحانیت شیعه مسأله خمس را از پیش خود در آورده اند تا هم زندگی خود و هم زندگی طلاب را اداره کنند در حالی که مسأله خمس در اسلام نیست، ما در جلسه گذشته سه مرحله را طی کردیم، در مرحله اول هیمنه آنها را شکستیم و گفتیم خود شما در باره گنج و معدن قائل به خمس می باشید نه قائل به زکات و محل خمس را هم آل هاشم می دانید. آنگاه سه مرحله را بحث کردیم، در مرحله اول غنیمت را از نظر لغت بررسی کردیم و گفتیم همه لغویین غنیمت را به معنای مطلق سود و درآمد گرفته اند خواه از طریق حرب و جنگ بدست آمده باشد یا از راههای دیگر.

ص: ۴۴۴

سپس غنیمت را از نظر کتاب بررسی نمودیم و گفتیم در قرآن هم غنیمت به معنای اعم به کار رفته حتی نعمت های بهشتی را هم غنیمت شمرده است، آنگاه غنیمت را از نظر روایات بحث کردیم و گفتیم در روایات هم غنیمت به معنای سود و درآمد است در مقابل غرامت، بنابراین، آیه کریمه که می گوید: « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ



قَدِيرٌ» (۱). درست است که مورد آیه، غنیمت جنگی است، ولی اختصاص به غنائم جنگی ندارد، بلکه می خواهد یک قاعده کلی را بیان کند، «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ، أَى كَلِّ مَا رَبِحْتُمْ»..

إن قلت: به چه دلیل می گوئید این آیه خطاب به مجاهدین نیست؟

قلت: چون روی خطاب و طرف خطاب این آیه، مومنین است نه مجاهدین، منتها موردش غنیمت جنگی است. چطور؟ چون آیات ما قبلش جنبه عمومی دارد، یعنی اگر کسی ما قبلش را ببیند، همه اش در باره عموم مومنین است، مانند:

۱: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (۲).

و بدانید اموال و اولاد شما، وسیله آزمایش است؛ و (برای کسانی که از عهده امتحان برآیند،) پاداش عظیمی نزد خداست!

این ارتباطی به مجاهدین ندارد، بلکه ارتباط به مومنین دارد.

۲: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيَكْفُرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (۳).

ص: ۴۴۵

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۴۱.

۲- انفال/سوره ۸، آیه ۲۸.

۳- انفال/سوره ۸، آیه ۲۹.

ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، برای شما وسیله ای جهت جدا ساختن حق از باطل قرار می دهد؛ (روشن بینی خاصی که در پرتو آن، حق را از باطل خواهید شناخت؛) و گناهانتان را می پوشاند؛ و شما را می زمرزد؛ و خداوند صاحب فضل و بخشش عظیم است!

این آیه هم خطاب به مومنین است، منتها مورد غنائم حربی و جنگی است.

حال فرض کنید که خمسی در اسلام نیست، زکات هم بر بنی هاشم و بنی مطلب حرام است، پس جمعیت زیادی که بنی هاشم را تشکیل می دهند از زمان پیغمبر و بعد از آنحضرت، تکلیف آنان چیست؟ چون قرار شد که زکات بر آنان حرام باشد، خمس هم که بالفرض در اسلام نیست، پس آنان چه کنند و از کجا امرار معاش کنند در حالی که آنان (بنی هاشم) ایتم، ابن سیل و مسکین دارند، در روایات پیغمبر اکرم ص سختگیرانه می فرماید زکات بر ما حرام است، یک روایت است که هم مسلم آن را نقل کرده و هم ما نقل کرده ایم، منتها مسلم کامل تر نقل کرده است و آن این است که دو نفر خدمت پیغمبر اکرم ص رسیدند، یکی بنام ربیع بن حارث و دیگری بنام عباس بن عبدالمطلب، البته هر کدام پسر خود را همراه خود نزد آن حضرت آوردند، ربیع جوان خودش را آورد، عباس هم جوان خودش را بنام فضل با خودش آورد، هر دو عرض کردند یا رسول الله!

شما ابرّ الناس هستید و خیلی به مردم مهربان می باشید، به ما هم کمک کنید چون جوان ما می خواهد ازدواج کند، ولی چیزی ندارد که خرج ازدواج نماید، همان گونه که گروهی را جزء جبايه الزکاه قرار دادید، این دو بچه ما را هم بفرست تا جزء جبايه الزکات بشوند و از این طریق چیزی گیرشان بیاید، عباس می گوید ما دو نفر داشتیم - هر دو نفر از بنی هاشم هستند - با پیغمبر صحبت می کردیم، دیدیم که زن آن حضرت بنام زینب به ما اشاره می کند که در این مورد حرف نزنید، ولی ما به اشاره او گوش نکردیم، پیغمبر اکرم بعد از آنکه کلام ما تمام شد، فرمود بدانید که صدقه بر ما حرام است، ولی حضرت به بیان اکتفا نکرد، بلکه دو نفر از عاملان زکات را خواست، یکی بنام محمیه و دیگری هم بنام نوفل، فرمود: محمیه! دختر داری؟ گفت: بلی؛ حضرت فرمود: دخترت را به پسر ربیع بده و هزینه اش هم با من باشد، سپس رو کرد به نوفل و فرمود آیا دختر داری؟ در جواب عرض کرد بلی؛ پیغمبر فرمود دخترت را به فضل پسر عباس بده و هزینه اش هم با من و از خمس پرداخت می کنم، پیغمبر اکرم مشکل را از این راه حل کرد

پس معلوم می شود مسأله حرمت زکات بر بنی هاشم یک مسأله و چیزی مسلم بوده، این مقدمه بود برای چیز دیگر، روایتی که مسلم نقل کرده این است:

و الذى يؤيد عموم الآيه هو أنه سبحانه حرّم الزكاه على بنى هاشم

۱: روى أبو هريره: « أخذ الحسن بن على (عليهما السلام) تمره من تمر الصدقه و جعلها فى فيه، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: « كخ كخ إرم بها أما علمت أنا لا نأكل الصدقه» و فى حديث: « أن لا تحلّ لنا الصدقه».

خرمایی از مال زکات آوردند و حسن بن علی ع یکدانه از آن خرما را برداشت و در دهن گذاشت، پیغمبر فرمود آن را از دهن خود بیرون بیاور، آیا نمی دانیم که ما چیزی از مال صدقه نمی خوریم، یعنی بر ما صدقه حرام است.

و لفظه « كخ » بفتح الكاف و كسرهما و تسكين الخاء كلمه يزر بها الصبى عن المستقذرات فقال له: كخ أى اترکه و هى معرّبه.

۲: و روى مسلم فى صحيحه: « اجتمع ربيعه بن الحارث و العباس بن عبد المطلب على أن يبعث كلّ ولده: « عبد المطلب بن ربيعه، و الفضل بن العباس » إلى رسول الله حتّى يبعثاهما إلى جبايه الصدقات فيكون لهما ما لسائر العاملين، فتكلّم أحدهما بقوله: « يا رسول الله! أنت أبرّ الناس و أوصل الناس و قد بلغنا النكاح فجئنا لتؤمّرنا (امير كنى) على بعض هذه الصدقات فنؤدّى اليك كما يؤدّى الناس و نصيب كما يصيبون، قال: فسكت (ص) طويلاً حتّى أردنا أن نكلّمه، قال: و جعلت زينب تلمع (كذا فى المصدر و لعل الصحيح: تلمع، (أى اشارت).) علينا من وراء الحجاب أن لا تكلماه، قال: ثم قال: « إنّ الصدقه لا تنبغى لآل محمد ص إنما هى أو ساخ الناس، ادعوا لى محميه (محميه: رجل من بنى أسد كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم استعمله على الأخماس. - و كان على الخمس) - و نوفل بن الحارث بن عبد المطلب، قال: فجاء اه، فقال لمحميه: أنكح هذا الغلام ابنتك « الفضل بن عباس » فأنكحه، و قال لنوفل بن الحارث: أنكح هذا الغلام ابنتك « لى » فانكحنى، و قال لمحميه: أصدق عنهما من الخمس كذا و كذا»

و قد ورد هذا المضمون في طرفنا، حيث روى عيص بن القاسم عن أبي عبد الله ع:

متن حدیث عیص بن القاسم

۱: «عَنْ عَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ أَنَسًا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ص - فَسَأَلُوهُ أَنْ يَسِيَّ تَعْمَلَهُمْ عَلَى صَدَقَاتِ الْمَوَاشِي وَ قَالُوا يَكُونُ لَنَا هَذَا السَّهْمُ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِلْعَامِلِينَ عَلَيْهَا فَفَحَنُّ أَوْلَى بِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ - إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِي وَ لَا لَكُمْ وَ لِكُنِّي قَدْ وُعِدْتُ الشَّفَاعَةَ إِلَيَّ أَنْ قَالَ أ تَرَوْنِي مُؤَثِّرًا عَلَيْكُمْ غَيْرَكُمْ» (۱)

حدیث محمد بن مسلم، ابي بصير و زرارہ

۲: « وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُشَيْمٍ وَ أَبِي بَصِيْرٍ وَ زُرَّارَةَ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ وَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَيَّ مِنْهَا وَ مِنْ غَيْرِهَا مَا قَدْ حَرَّمَهُ وَ إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِي وَ لِكُنِّي عَنِ الْمُطَّلِبِ الْحَدِيثُ» (۲) .

ما به اهل سنت می گوئیم: شما این حدیث را نقل کردید که صدقه بر آل هاشم حرام است، پس بنی هاشم که تعداد شان در زمان و عصر ما، به میلیون ها نفر می رسند چه کنند و از چه راهی ارتزاق کنند در حالی که در میان آنان ایتم و غیر ایتم فراوانند؟ پس حتماً اسلام یک راهی برای ارتزاق آنان معین کرده است و آن همان خمس است که بعداً به آن می پردازیم.

ص: ۴۴۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۲۶۸، من أبواب المستحقین للزکاه، ب ۲۹، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۲۶۸، من أبواب المستحقین للزکاه، ب ۲۹، ح ۲، ط آل البيت.

یکی از اشکالات مهم وهابیه این است که اگر واقعاً خمس واجب بود، چرا رسول خدا در زمان خودش زکات را مهم شمرد و اجرا کرد، ولی دیده نشده که ایشان (پیغمبر) یا حضرت امیر المؤمنین و حسن و حسین (علیهم السلام) تا زمان امام باقر ع عاملی برای خمس معین کنند؟

پاسخ

اولاً؛ من روایات اهل سنت پیدا کردم که پیغمبر اکرم (ص) گاهی از آنها خمس می گرفت، از آن جمله داستان عبد القیس است که در روایت آمده که عبد القیس و طائفه اش اسلام آورد، اما بین عبد القیس و طائفه اش تا مدینه مشرکین فاصله بودند، ولذا نمی توانستند خدمت پیغمبر ص به مدینه برسند، چون مشرکین در وسط فاصله و مانع بودند و اینها را اذیت می کردند، ولی در اشهر الحرام امنیت کامل در شبه جزیره العرب حاکم بود، فلذا آنان در اشهر الحرام از فرصت استفاده کرده خدمت پیغمبر اکرم ص در مدینه رسیدند و گفتند ما نمی توانیم همه وقت خدمت شما به مدینه برسیم، چون بین ما و شما مشرکین فاصله اند، شما یک دستور کامل به ما بده که به آن دستورات عمل کنیم.

پیغمبر هم یک دستور کامل داد که عبارت است از:

و الجواب: أنّ النبی الأکرم (ص) و إن لم یبعث شخصاً لجبایه الأحماس، لکن ورد فی بعض کلماته طلب الخمس من بعض الطوائف، كما فیما رواه البخاری: و فد عبد القیس علی رسول الله (ص) فقالوا: « بیننا و بینک المشرکین و إنا لا نصل إلیک إلا فی شهر الحرام، فمرنا بأمر نعمل إن عملنا به دخلنا الجنة و ندعو إلیه من و راءنا، قال: (( آمرکم بأربع و أنهاکم عن أربع، آمرکم بالإیمان بالله، و هل تدرؤن ما الایمان؟ شهادة أن لا اله إلا الله، و إقام الصلاة، و إیتاء الزکاه، و تعطوا الخمس من المغنم ))

و من المعلوم أن النبي (ص) لم يطلب من بني عبدالقيس أن يدفعوا إليه غنائم الحرب كيف و هم لا يستطيعون الخروج من حَيْهَم في غير الأشهر الحرم، خوفاً من المشركين، فيكون قد قصد المغنم بمعناه الحقيقي في لغة العرب و هو ما يفوزون به فعليهم أن يعطوا خمس ما يربحون.

«مغنم» در این حدیث به مطلق درآمد و سود است نه غنائم جنگی، چون جنگی در آن منطقه نبوده است، کسانی که مغنم را در این حدیث به معنای غنیمت جنگی و حربی بگیرند، از فهم حدیث پرت هستند. (احیاء، جمع حی است، حی هم به معنای محلّه و منطقه است)، اینها در محلّه و منطقه خود شان امنیت نداشتند تا چه رسد به اینکه به مشرکین حمله کنند و از آنها غنیمت بگیرند.

پس از دو نظر قرینه داریم که کلمه «مغنم» در اینجا به معنای درآمد و سود است:

اولاً، آنان اضعف بودند از اینکه به مشرکین حمله کنند و از طریق جنگ درآمد و سود داشته باشند.

ثانیاً، اگر مراد از «مغنم» غنیمت جنگی و حربی باشد، جهاد خود سرانه نیست، جهاد باید یا به امر پیغمبر و امام معصوم باشد یا به امر نماینده آنان، و ضمناً باید توجه داشت که مراد از مغنم، غارتگری هم نیست. چرا؟ چون همه اهل سنت نقل کرده اند که در اسلام غارتگری ممنوع است. «لا نهب فی الإسلام و لا غیله فی السلام» غیله همان عملی است که داعشی ها انجام می دهند که افراد را ترور می کنند، «غیله» به معنای ترور است، این روایت بهترین دلیل است که پیغمبر در حد امکان خمس می گرفت.

بعد از رسول خدا خلافت را از بنی هاشم گرفتند فلذا حضرت امیر المؤمنین (ع) کاره ای نبود و قدرتی نداشت که خمس بگیرد و در پنج سال حکومت خودش هم چنان گرفتار بود که به این گونه کارها نمی رسید، زمان امام حسن، امام حسین، امام سجاد و امام باقر (علیهم السلام) یکنوع پیچیدگی در کار بوده که آنان نتوانستند اجرا کنند، ظاهراً مثل اینکه نیازی نبوده یا شرایط ایجاب نمی کرده، از زمان امام صادق ع مسأله خمس مطرح شده است.

بنابراین، اشکالی که وهابیه دارند که چرا پیغمبر اکرم (ص) نفرموده، در جواب می گوئیم آنحضرت فرموده، اما چرا در زمان امام علی، امام حسن مجتبی، امام حسن، امام سجاد و امام باقر (علیهم السلام) اجرا نشده، جوابش این است که شاید شرایط حاکم در آن زمان اجازه نمی داده که اجرا شود.

نعم كان النبي (ص) الأكرم ص يبعث العاملين على جباية الزكاه، و لم ير منه بعث العمال لجباية الأخماس، و لعلّ الوجه أنّ الزكاه حق الفقراء و المساكين و مصالح المسلمين الواردة في الآية الشريفة، و بها كان قوام حياتهم، و لذلك كان للنبي (ص) جهاز لجباية الزكاه، حتى أن احدى مصارفها هم العمال الذين و قد اشير إليهم في قوله تعالى: « و العاملين عليها ».

و أما الخمس فقد كان لرفع حاجته و حاجات بنی هاشم فلعلّ الظروف (ظروف، یعنی شرایط) لم تكن مساعده لبعث الجباه و الحثّ على أخذ الخمس لنفسه و بنی هاشم من المسلمين. و القوم حديثو عهد بالإسلام و قد ترك النبي بعض ما يليق أن يعمله لأجل تلك الغايه و عدم تحمل القوم لبعض هذه الأعمال.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: متعلقات خمس

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که اصل خمس در اسلام هست، منتها از زمان امام صادق ع به این طرف بیشتر معروف شده است، بحث فعلی ما این است که: «ما يجب فيه الخمس» چیست؟ یعنی چیزی که بر آن خمس تعلق می گیرد، چیست؟ این مسأله از زمان شیخ طوسی تا عصر و زمان ما مورد اختلاف است.

اقسام درآمدها

انسان معمولاً چهار قسم درآمد دارد

۱: قسم اول کاسبی است، یعنی درآمد انسان از طریق کسب و کار است که این هم خودش چهار جور است:

الف؛ تجارت، ب؛ صنعت، ج؛ زراعت، د؛ اجاره

البته ممکن است بعضی از اقسام دیگر هم باشد که تحت اینها داخل است، زمانه و عصر ما کسب های دیگری را هم ایجاد کرده است، ولی غالباً یا انسان تاجر است یا صنعت گر است و یا کشاورز یا اینکه از طریق اجاره زندگی می کند یا اجاره نفس و یا اجاره ملک.

گاهی از اوقات انسان چیزی را مالک می شود به شرط اینکه قبول کند، تا قبول نکند مالک آن چیز نمی شود مانند هدایا و جوایز، البته هدیه غیر از جایزه است، هدیه این است که پدر به پسر یا پسر به پدر هدیه می دهند، ولی جوایز را در مقابل کار به طرف می دهند، مثلاً کسی یک کار خوبی را انجام داده، فلذا چیزی را به عنوان جایزه به او می دهند، جایزه را انسان مالک می شود، منتها به شرط قبول.

ص: ۴۵۲

گاهی انسان چیزی را مالک می شود و در ملک او وارد می شود، منتها قبول هم لازم نیست، مثلاً پدر می میرد، انسان مالک تر که می شود، قبول هم لازم نیست.

گاهی چیزی وارد ملک انسان می شود بدون اینکه خودش اطلاع داشته باشد، مثل اینکه گوسفند کسی بچه بزاید و یا گاو پرورش پیدا بکند، بالاخره چیزهای که در این قسمت افزایش پیدا می کند، فرع تابع اصل است، چون انسان اصل را مالک است، قهراً فرع را هم به تبع اصل مالک می شود، غالباً می شود تمام درآمدها را تحت این چهار عنوان وارد کرد، البته بعضی از اینها را من از روایت تحف العقول اتخاذ می کنم.



البته صنعت امروز یک کسب‌هایی را ایجاد کرده که باید آنها را تحت یکی از عناوین آورد، یا عنوان مستقل، مثلاً بنگاهی، کسانی هستند که از طریق بنگاهی زندگی می‌کنند، آن را تحت کدام عنوان داخل کنیم، آیا صنعت است یا تجارت یا زراعت؟ باز هم می‌شود چیزهای دیگر پیدا کرد.

پرسش

سوال این است که آیا همه اینها متعلق خمس اند، یا فقط همان چهار تای اول (تجارت، صنعت، زراعت و اجاره) متعلق خمس واقع می‌شوند، اما بقیه متعلق خمس واقع نمی‌شوند؟ در اینجا اختلاف است، از کلام بعضی از اصحاب استفاده می‌شود هر چیزی که درآمد زاست متعلق خمس قرار می‌گیرد، خواه همان چهار چیز باشد یا از قبیل هبه و جوائز باشد.

اما از بعضی‌ها استفاده می‌شود که فقط همان چهار تای اول است.

ص: ۴۵۳

کسانی که از عبارت شان گستردگی استفاده می شود، سه نفر از قدماست، مرحوم شیخ در نهاییه، ابن زهره در کتاب الغنیه، ابوالصلاح حلبی در کتاب کافی، حتی حلبی مقدم بر شیخ است، ابوالصلاح حلبی در سال: (۴۴۷)، فوت کرده و حال آنکه شیخ در سال: (۴۶۰)، فوت نموده و عجیب این است که جناب حلبی شاگرد شیخ هم بوده، و عجیب این است که شیخ در کتاب رجال خودش از حلبی نام برده، یعنی از شاگرد خودش نام برده، معلوم می شود که یک شاگرد بسیار مبرز بوده، البته از نظر سن از شیخ مقدم است، تولد ایشان (ابوالصلاح حلبی) در سال: (۳۷۴)، و حال آنکه تولد شیخ در سال: (۳۸۵)، در عین حالی سنّاً مقدم است تلمیذ شیخ است، من فکر می کنم تلمیذ به آن معنا نبوده، بلکه همکار نزدیکش بوده ولذا شیخ در رجال خود از این شاگردش نام می برد.

ظاهر عبارت این سه نفر این است که خمس به همه چیز تعلق می گیرد، البته عبارت مرحوم ابن زهره خیلی روشن است، اما عبارت آن دو بزرگوار دیگر به آن روشنی نیست، از این رو احتمال دیگر هم در آن داده می شود.

عبارات شیوخ ثلاثه

۱: قال الشيخ في النهاية: «و يجب الخمس في جميع ما يغنمه الإنسان من أرباح التجارات و الزراعات و غير ذلك بعد إخراج مؤننه و مؤونه عياله» (۱)

کلمه «غير ذلك» را اعم بگیریم و بگوییم هدیه و جوائز را هم می گیرد حتی ارث را هم می گیرد اگر دلیلی بر تخصیص ندشته باشیم، حتی وجه الخلع را هم می گیرد اگر دلیل بر خلافش نداشته باشیم، مثلاً دختری خودش را مطلقه می کند، مهریه را به شوهر بر می گرداند، ولی این عبارت به آن قدرت هم نیست، چون ممکن است مرادش از این عبارت کارهای کسبی باشد، مثلاً کسانی هستند که خار کنی می کردند، از بیابان ها خار می کردند و آن را در شهر می فروختند، کسانی بودند که از کوهها عسل می آوردند و فروختند.

ص: ۴۵۴

خلاصه این عبارت شیخ به آن روشنی نیست که از آن تعمیم را بفهمیم، ولی در عین حال آقایان می فرمایند عام است.

۲: قال أبو الصلاح الحلبي: « و ما فضل عن مؤونه الحول على الاقتصاد من كلّ مستفاد بتجاره أو صناعه أو زراعه أو إجاره أو هبه أو صدقه أو ميراث أو غير ذلك» (۱)

این عبارت خیلی خوب است، یعنی عمومیت دارد، همچنین عبارت ابن زهره تا حدی خوب است.

۳: قال ابن زهره: « ويجب الخمس أيضا في الفاضل من مؤونه الحول على الاقتصاد من كلّ مستفاد بتجاره أو زراعه أو صناعه أو غير ذلك من وجوه الاستفاده بأيّ وجه كان بدليل الإجماع المشار إليه وطريقه الاحتياط» (۲)

أقول: لاشك أنّ عبارته الحلبي صريحه في العموم، لكن في دلالة عبارته الشيخ و ابن زهره على العموم، تأمل، لاحتمال أن يراد من قولهما: أو غير ذلك، ما يشبه التكسب كالإجارات و الاحتطاب (هيزم كشي) و الاحتشاش (خار و گیاه آوردن) و جمع العسل من الجبال، و بالجمله كلّ عمل يدوي (کار دستی) يورث نفعاً.

نعم يظهر من عبارته الشيخ المفيد في المقنعه و السيد المرتضى في الانتصار، و الشيخ في الخلاف، و سلار الديللي في المراسم و ابن حمزه في الوسيله و المحقق في المعبر، الاختصاص بالأربعه المذكوره (تجارت، صنعت، اجاره و زراعت).

اما از زمان شیخ انصاری که از متاخرین است به اینطرف مسأله جور دیگر شده، یعنی غالباً آقایان قائل به گستردگی هستند، هر فائده ای که به دست انسان بیاید، می گویند خمس دارد الا ما خرج بالدلیل مانند ارث، به شرط اینکه پدر خمسش را داده باشد.

ص: ۴۵۵

---

۱- الكافي، ابوصلاح حلبي، ص ۱۷۰.

۲- غنيه النزوع، ابن زهره، ص ۱۲۹.

و أما المتأخرون المقاربون لعصرنا فقد قوى الشيخ الأعظم سعه الحكم و قال فى رسالته: الوجوب لا يخلو عن قوه وفاقاً للمحكي عن الحلبي. و اختاره الشهيد الأول فى اللمعه، و مال إليها الشهيد لثانى فى شرح اللمعه و هو ظاهر الإسكافى لكن من حيث الاحتياط» (1)

پرسش

پرسش این است که وظیفه ما در اینجا چیست، چون اگر فرض کنید آن سه نفر قائل به گستردگی شده اند، بقیه (که خیلی هم تعدادشان بیشتر است) گفته اند همان چهار تا، معلوم می شود که شهرت قدمای در همان چهار تاست، آیا شهرت فتوایی را بگیریم یا فتاوی متاخرین را بگیریم که از زمان شیخ انصاری به این طرف ورق برگشته و می گویند هر درآمد خمس دارد؟

پاسخ

هرچند غالباً سبک فقه ما بر این است که شهرت فتوایی از ارزش بیشتر و بالاتری برخوردار است و ما در علم اصول گفته ایم که اولین مرجحات شهرت فتوایی است، حتی شهرت فتوایی را مرجح نگرفتیم، بلکه ممیز حجت عن لا حجه گرفتیم، ولی در عین حال در اینجا می خواهیم از حرفی که در اصول گفتیم تنزل کنیم و کوتاه بیاییم و حرف متاخرین را بگیریم نه متقدمین را. چرا؟ به دو دلیل.

اولاً؛ چون مسائل خمس از زمان امام صادق ع به اینطرف شیوع شده و مطرح گردیده و حتی ممکن است بگوییم از زمان امام جواد ع مطرح شده فلذا قدما آن دقت لازم را نکرده اند، از این رو فرموده اند چهارتا، اگر مانند سائر مسائل از اول مطرح بود، قهراً می گفتیم شهرت فتوایی کذا و کذا، ولی چون بعداً مطرح شده، بعید نیست که ما قول متاخرین را بگیریم.

ص: ۴۵۶

ثانیاً؛ دقتی را که متاخرین کرده اند، قدما یک چنین دقتی را نکرده اند، من چند تا روایت می خوانم که معلوم شود مسأله حالت گستردگی دارد، یعنی منحصر به آن چهار تا نیست، خلاصه ما از مبنایی که در علم اصول داشتیم بر نگشتیم، بلکه مسأله ی ما خصوصیت دارد. چطور؟

اولاً؛ مسأله خمس خیلی مطرح نبوده ولذا دقت کمتر کرده اند.

ثانیاً؛ متاخرین ما در این مسأله دقت بیشتری کرده اند، روایات را دانه دانه خوانده اند و فتوا داده اند، بنابراین، ما باید ببینیم که از روایات چه استفاده می شود، نه قول متقدمین را حجت می دانیم و نه قول متاخرین را، بلکه روایات را می خوانیم و فهم خود را از روایات می گیریم.

اولین بحثی که ما داریم در جوایز و عطایاست.

قدر مرّ علیک تصریح الحلّبی فی وجوب الخمس فیها، حیث قال: أوهبه. مرحوم ابن ادریس کارش تحقیق بیشتر است، ابن ادریس گفته بر اینکه جناب حلّبی در این مسأله متفرد است، غیر از حلّبی کسی نگفته، می فرماید: و نقله المحقق فی المعتمد عن أبي الصلاح الحلّبی، قال: و أنکر قوله بعض المتأخرین، یرید به ابن ادریس.

از اینکه منکر ابن ادریس است، معلوم می شود که منکر منحصر به ابن ادریس است، از درخت تلخ میوه شیرین بگیریم، از اینکه محقق می گوید ابن ادریس منکر است، معلوم می شود که در عالم منکر یک نفر است و آن عبارت است از ابن ادریس، بقیه منکر نیستند، بعید نیست که ما مسأله را این گونه تلقی کنیم و بگوییم از اینکه مرحوم محقق می گوید ابن ادریس: «أنکر»، معلوم می شود که منکر یکنفر است.

شهید ثانی می خواهد عطایا و جوائز را تحت عنوان تکسب وارد کند که در واقع متفرد نباشد، چرا تکسب؟ می گوید عطیه را کی انسان مالک می شود؟ وقتی که بگوید: «قبلت» قبلت گفتن خودش یکنوع کسب است، البته این یکنوع دقت فکری است و الا در بازار نمی گویند که فلانی کاسبی کرد، عطیه را قبول کرد و کاسبی کرد.

«علی ائی حال» می خواهند با کسب و لرز، این مسأله را قبول کنند که آیا بر عطایا، هدایا و جوائز (بعد از سپری شدن یکسال) خمس تعلق می گیرد یا نه؟

ابن ادریس منکر است، ما می گوییم از اینکه او منکر است، معلوم می شود که دیگران قبول دارند، شهید ثانی می خواهد این را تحت عنوان تکسب وارد کند، ولی از نظر من تحت تکسب وارد نمی شود، چون تکسب از باب تفعل است فلذا یکنوع رنج و زحمت می خواهد، یکدانه قبلت گفتن که رنج و زحمت ندارد، باید دید که از روایات چه استفاده می شود.

ما تا اینجا از نظر تاریخ مطالعه کردیم، راه و روش استاد ما آیه الله بروجردی همین بود، یعنی اول مسأله را از نظر تاریخی بررسی می کردند و ما نیز به تبع از ایشان همان راه و روش را در پیش گرفتیم، سه نفر اول عموم گفتند، اکثر فقها خصوصاً را گفتند، ولی ما گفتیم در اینجا متاخرین دقت بیشتری کرده اند، بعد می خواهیم کم کم دانه دانه بحث کنیم، اول عطایا و جوائز را بحث می کنیم، بعداً می رسیم به شهریه ای که آقایان از دفاتر مراجع می گیرند (اگر از سال زیاد بیاید).

چرا از آیه استفاده نکنیم، «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...» چون «غَنِمْتُمْ» به معنای درآمد است، ابن فارس می گوید، غنیمت چیزی است که انسان مالک بشود که قبلاً مالک نبوده است، چرا به اطلاق آیه تمسک نکنیم؟

یکی از علمای زنجان کتابی دارد بنام کتاب خمس، ایشان می خواهد تمام احکام خمس را از یکدانه آیه استفاده کند، از همین آیه می خواهد تمام احکام خمس را از این آیه استفاده کند، ما هم احکام عطایا و جوائز را از همین آیه استفاده کنیم، ما در جلسه گذشته ثابت کردیم که غنیمت به معنای مطلق درآمد است، آیه هم اختصاص ندارد، آیه مورد را می گوید نه اینکه اختصاص داشته باشد، بعید نیست که با آیه استفاده کنیم.

روایات

۱: «ما رواه الشيخ في التهذيب و يأسدناده عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ (امام جواد) وَ قَرَأَتْ أَنَا كِتَابَهُ إِلَيْهِ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ...، و جاء فيها: فَالْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فِيهِ الْغَنِيمَةُ يَغْنُمُهَا الْمَرْءُ وَ الْفَائِدَةُ يُفِيدُهَا وَ الْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ...» (۱)

این روایت می گوید: «الَّتِي لَهَا خَطَرٌ» یعنی یکنوع قیمت و ارزش دارد، من فکر می کنم علت اینکه حضرت جاززه بزرگ را گفته، چون جاززه کوچک زود خرج می شود به سال نمی رسد، بنابراین، قید در مورد غالب است، فلذا همه جوائز را می گیرد، منتها حضرت خطر را فرموده، چون جایزه صغیر غالباً نمی ماند، روایت یکی نیست چند تا روایت داریم.

ص: ۴۵۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۵۰۱، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ۸، ح ۵، ط آل البيت.

۲: «و يَأْسِنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ - عَلِيّ ابن مهزيار از اصحاب امام جواد ع است - قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَلِيٍّ بْنُ رَاشِدٍ - ابو علي بن راشد هم از اصحاب امام جواد ع می باشد - قُلْتُ لَهُ أَمَرْتَنِي بِالْقِيَامِ بِأَمْرِكَ وَ أَخَذَ حَقَّكَ فَأَعْلَمْتُ مَوَالِيكَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي بَعْضُهُمْ وَ أَيُّ شَيْءٍ حَقُّهُ فَلَمْ أَدْرِ مِمَّا أُجِيبُهُ فَقَالَ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْخُمْسُ فَقُلْتُ فَفِي أَيِّ شَيْءٍ فَقَالَ فِي أُمَّتِهِمْ وَ صَيَانِهِمْ قُلْتُ وَ التَّاجِرُ عَلَيْهِ وَ الصَّانِعُ يَبْدِهِ فَقَالَ إِذَا أَمَكْنَهُمْ بَعْدَ مَوْتِهِمْ» (۱)

با این روایت چگونه استدلال کنیم؟ به کلمه «فِي أُمَّتِهِمْ»، در زمان و عصر ما، امتعه ظروف و امثالش را می گویند، و حال آنکه در لغت امتعه، یعنی ما یتمتع به الإنسان. جائزه از چیزهایی است که یتمتع به الإنسان.

## تعلق خمس بر عطایا و جوائز قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق خمس بر عطایا و جوائز

آیا بر عطایا و جوائز، خمس تعلق می گیرد یا نه؟ در جلسه گذشته چند حدیث را خواندیم و امروز باز هم چند حدیث دیگر را می خوانیم

۳: ما رواه ابن ادریس فی آخر السرائر نقلاً - من کتاب محمد بن علی بن محبوب، عن احمد - ابن ادریس در سال: ۵۴۱ یا در سال: ۵۴۳، متولد شده و در سال: ۵۹۷ فوت کرده است، خوشبختانه یک مشت از اصول اربعماء در اختیار ایشان بوده، یعنی کتاب هایی که در اختیار کلینی، صدوق و شیخ طوسی نبوده، ایشان این کتاب ها را به دست آورده، روایات آنها را در آخر سرائر آورده بنام مستطرفات سرائر و لذا می گویند: مستطرفات السرائر، یعنی در طرف آخر کتاب آورده، و لذا می گویند ابن ادریس فی آخر السرائر، نمی گوید: «بسند» بلکه می گویند: نقلاً من کتاب محمد بن علی بن محبوب، سندی نداشته، بلکه وجاده بوده، کتاب در اختیارش بوده، اگر واقعاً سند می داشت، می گفت: «بسند» سند نداشته، بلکه وجاده بوده، مثل اینکه مرحوم آیه الله حجت (استادما) شانزده تا از این اصول اربعماء را پیدا کرد و چاپ هم کرد، ولی ایشان در این کتب اربعماء سندی نداشت، بلکه وجاده بوده، مرحوم ابن ادریس هم این کتاب ها را پیدا کرده، سندی نداشته، و لذا می گوید: نقلاً من کتاب محمد بن علی بن محبوب، غالباً خیال می کنند که محمد بن علی بن محبوب، همان حسن بن محبوب است و حال آنکه این گونه نیست، حسن بن محبوب از اصحاب امام کاظم و امام رضا ع است، متولد سال: ۱۵۰، است و متوفای سال: ۲۳۴ می باشد، ولی محمد بن علی بن محبوب در عصر غیبت بوده، اما از ائمه ع نقل نکرده، یعنی در عصر ائمه بوده، ولی چیزی از آنان نقل نکرده (لم یروه عنهم علیهم السلام) شیخ طوسی بابتی دارد کسانی که در عصر ائمه بوده اند، اما «لم یرووا عنهم ع»، یکی از آنها همین محمد بن علی بن محبوب است -

ص: ۴۶۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۰، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۸، ح ۳، ط آل البیت.

«مُحَمَّدٌ بْنُ أَبِي عَلِيٍّ، فِي آخِرِ السَّرَائِرِ، نَقْلًا مِنْ كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَمَّالٍ - احمد بن هلال مختلفه



است، امام عسکری ع ایشان را مذمت کرده، ولی در عین حال روایت از اوست - عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ - أَبَانَ  
بن عثمان از اصحاب اجماع است - عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي الرَّجُلِ يُهْدَى إِلَيْهِ مَوْلَاهُ وَ الْمُنْقَطِعُ إِلَيْهِ  
هَدْيُهُ تَبْلُغُ أَلْفِي دِرْهَمٍ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ هَلْ عَلَيْهِ فِيهَا الْخُمْسُ فَكَتَبَ ع الْخُمْسُ فِي ذَلِكَ وَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي دَارِهِ الْبُسَيْتَانِ فِيهِ  
الْفَاكِهَةُ يَأْكُلُهُ الْعِيَالُ إِنَّمَا يَبِيعُ مِنْهُ الشَّيْءَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ أَوْ خَمْسِينَ دِرْهَمًا هَلْ عَلَيْهِ الْخُمْسُ فَكَتَبَ أَمَّا مَا أَكَلَ فَلَا وَ أَمَّا الْبَيْعُ فَنَعَمْ  
هُوَ كَسَائِرِ الضِّيَاعِ (۱)

و فی السند أحمد بن هلال، قال النجاشی: صالح الروایه يعرف منها و ينكر، و قد رویت فيه ذموم من سیدنا أبی محمد بن  
العسکری ع، (۲)

بنا بر این سند روایت ضعیف است، منتها مضمون روایت متقن است و نشان می دهد که از معصوم ع صادر شده، چون به این  
دقت بیان کرده است، گاهی از اوقات اتقان روایت، ضعف آن را جبران می کند.

و أما ابان بن عثمان المرمی بالناووسیه فمن أصحاب الإجماع، و هو ثقة بلا كلام.

ص: ۴۶۱

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۴، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۸، ح ۱۰، ط آل البیت.

۲- رجال النجاشی، نجاشی، ج ۱، ص ۱۶۷.

۴: « وَ عَنْهُ (محمد بن يعقوب) عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ قَالَ: « سَرَّحَ الرَّضَاعُ بِصَلِّهِ إِلَى أَبِي فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبِي هَلْ عَلَيَّ فِيمَا سَرَّحْتَ إِلَيَّ خُمْسٌ فَكَتَبَ إِلَيْهِ لَأُخْمَسَ عَلَيْكَ فِيمَا سَرَّحَ بِهِ صَاحِبُ الْخُمْسِ » (۱).

« سَرَّحَ » یعنی بخشید امام رضاع چیزی به پدر من، بنابراین، اگر چیزی از شهریه طلاب باقی بماند، خمس ندارد و دلیلش همین روایت است. البته کلمه « سَرَّحَ » را در طلاق هم به کار می برند و لذا قرآن می فرماید: « أو تسريح بإحسان » آزاد کردن و بخشیدن، معلوم می شود که در همه در آمد ها خمس تعلق می گیرد حتی جوائز، فقط جائزه امام مستثنی است.

و الحدیث یعرب عن تعلق الخمس بطبیعه الصله إلا أن یكون المهدی إماماً صاحب الخمس، و علی ذلك افتینا بأن ما یبقی فی ید الطالب إلى آخر السنه من الحقوق الشرعیه التي تؤخذ من مكاتب المراجع لا یتعلق به الخمس، أخذاً بقوله: « لَأُخْمَسَ عَلَيْكَ فِيمَا سَرَّحَ بِهِ صَاحِبُ الْخُمْسِ »، مكاتب، یعنی دفتر های مراجع..

۵: روی الشیخ باسناده عن محمد بن الحسن الأشعری قال: « کتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (امام جواد ع) - أخبرني عن الخمس أ على جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصناعات و كيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المئونه » (۲).

ص: ۴۶۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۸، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۱۱، ح ۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۰، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۸، ح ۱، ط آل البیت.

و ربّما يترائى أنّ الجواب غير مطابق للسؤال غير أنّ الدقّه فى الجواب تدفع ذلك التوهم و هو أنّ الإمام ع أجاب بشىء زائد و هو أنّ لزوم الخمس فى هذه الموارد بعد إخراج المؤمنه.

٦: «عَلِيُّ بْنُ مُوسَى بْنِ طَاوُسٍ فِي كِتَابِ الطَّرْفِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عِيسَى بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِأَبِي ذَرٍّ وَ سَلْمَانَ وَ الْمُقَدَّادِ - أَشْهَدُونِي عَلَى أَنْفُسِكُمْ بِشَهَادَةٍ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ - وَصِيَّ مُحَمَّدٍ وَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنَّ طَاعَتَهُ طَاعَةُ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ - وَ الْأَنْثَمَةَ مِنْ وُلْدِهِ وَ أَنَّ مَوَدَّةَ أَهْلِ بَيْتِهِ مَفْرُوضَةٌ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ مَعَ إِقَامِ الصَّلَاةِ لَوَقْتِهَا وَ إِخْرَاجِ الزَّكَاةِ مِنْ حِلِّهَا وَ وَضْعِهَا فِي أَهْلِهَا وَ إِخْرَاجِ الْخُمْسِ مِنْ كُلِّ مَا يَمْلِكُهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ حَتَّى يَرْفَعَهُ إِلَى وَلِيِّ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَمِيرِهِمْ وَ مَنْ بَعَدَهُ مِنَ الْأَنْثَمَةِ مِنْ وُلْدِهِ فَمَنْ عَجَزَ وَ لَمْ يَقْدِرْ إِلَّا عَلَى التَّيْسِيرِ مِنَ الْمَالِ فَلْيُدْفَعْ ذَلِكَ إِلَى الضُّعْفَاءِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي مِنْ وُلْدِ الْأَنْثَمَةِ - فَمَنْ لَمْ يَقْدِرْ (عَلَى ذَلِكَ فَلْيَسْتَيْعِثْهُمْ) مِمَّنْ لَا يَأْكُلُ بِهِمُ النَّاسُ وَ لَا يُرِيدُ بِهِمْ إِلَّا اللَّهُ إِلَى أَنْ قَالَ فَهَذِهِ شُرُوطُ الْإِسْلَامِ وَ مَا بَقِيَ أَكْثَرُ» (١)

ولى در ذهن من يك اشكال مختصرى هست و آن اينكه نكند كه اين روايت خمس غنائم را مى گويد: «إِلَى وَلِيِّ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَمِيرِهِمْ»، در عين حال بايد گفت اين اشكال وارد نيست چون خمس را هم بايد به ولى مسلمين بدهند، خمس مال مقام ولايت و مال مقام امامت است، اين قرينه بر غنيمت نيست، چون هردو را بايد به امير بدهد، مى فرمايد:

ص: ٤٦٣

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٩، ص ٥٥٣، من أبواب الأنفال، ب ٤، ح ٢١، ط آل البيت.

و الحدیث ضعیف بعیسی بن المستفاد و قال النجاشی روی عن أبی جعفر الثانی و لم یکن بذلک»

۷: «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ الرَّضَاعِ فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: وَالْخُمْسُ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ مَرَّةً وَاحِدَةً» (۱)

۸: «ما في الفقه الرضوي، من قوله: «...» وَهُوَ رِيحُ التَّجَارَةِ وَ غَلَّةُ الضَّيْعَةِ وَ سَائِرُ الْفَوَائِدِ مِنَ الْمَكَاسِبِ وَ الصَّنَاعَاتِ وَ الْمَوَارِيثِ وَ غَيْرِهَا لِأَنَّ الْجَمِيعَ غَنِيمَةٌ وَ فَائِدَةٌ...» .

البته این روایت، روایت امام رضاع نیست، این تعبیر، تعبیر پدر صدوق است، کتاب هم مال پدر صدوق است، کتاب بنام الشرائع، منتها اسمش را گذاشته اند: الفقه الرضوي، احتمال هم دارد که کتاب التکلیف للشلمغانی، شلمغانی باشد، شلمغانی هم یک کتابی دارد بنام: التکلیف، عبارات شان شبیه هم است، ولی در عین حال، فقیهی با آن عظمت در عصر غیبت صغری یک چنین فتوایی را می دهد، این دلیل بر این است که شهرت فتوایی بوده، غرض اینکه ما می خواهیم یک جور دست و پا کنیم، عرب ها می گویند: «منا منا» در فارسی می گویند از اینجا و آنجا، صحیحش می گویند: «من هنا و هنا»، با جمع این روایات ما می خواهیم عطایا هم خمس دارد، البته ممکن است تک تک این روایات قابل خدشه باشند، ولی مجموع روایات من حیث المجموع قابل خدشه نیستند.

۱۰: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ عَلِيٌّ كُلُّ امْرِيٍّ غَنِيمٌ أَوْ اكْتَسَبَ الْخُمْسُ...» (۲)

ص: ۴۶۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۴۹۰، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۲، ح ۱۳، ط آل البیت.

۲- الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۲، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۸، ح ۱، ط آل البیت.

و المراد من قوله: «غنم» الفوز بمال من غير الاكتساب، بقرينه المقابله.

و هذه الروايات المتضافره كافيه فى الإفتاء بالوجوب فى مطلق الفائده من غير فرق بين الاكتساب و غيره، و الإمعان فى هذه الروايات يثبت أنّ الموضوع ما يملكه الإنسان بطريق من الطرق من غير اعتبار المهنة، و لا- القصد و لا- الاختيار مضافاً الى أنّ الهديه و الجائزه و الميراث غير المحتسب مذكوره فيها.

نعم قسم من الروايات صحيحه و قسم منها ضعيف و لكن المجموع من حيث المجموع يشرف الفقيه على القول بسببعه الحكم.

خلاصه به اين نتیجه رسیدیم که اقوی در جوائزی که گنده و بزرگ است، اگر سال بگذرد باید خمس بدهد.

### تعلق الخمس بالمال الموصى به قواعد فقهيه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق الخمس بالمال الموصى به

همان گونه که قبلاً بیان گردید، چهار مسأله اول مورد بحث نیست، یعنی زراعت، تجارت، إنّما الکلام در موضوعات خاصى است، يکى عبارت بود از عطایا و جوائز، عطایا و جوائز را خواندیم که روایات شامل آنها می شود، الآن موضوع جدیدی را می خوانیم که عبارت است از: المال الموصى به، فرض کنید یک نفر وصیت کرده که فلان مال را به زید بدهید، این بر هم بر دو قسم است، گاهی وصیت عهدیه است، گاهی وصیت تملیکیه.

فرق بین وصیت عهدیه با وصیت تملیکیه

مراد از وصیت تملیکیه این است که بعد از من فلان مال را به فلانی بدهید، این در واقع همان عطیه است، یک موقع می گوید بعد از من، فلان مال ملک زید باشد، به این می گویند: وصیت تملیکیه، پس اگر بگوید فلان مال (قالیچه مثلاً) را بعد از من به زید بدهید، این می شود از قبیل عطیه و جائزه، یک موقع جنبه تملیکی است و می گوید من این را بعد مرگ خودم تملیک می کنم یا بعد از من تملیک کنید به زید یا فلان مال بعد از من ملک فلان نفر باشد.

ص: ۴۶۵

بنابراین، هم اولی متعلق خمس است و دومی به طریق اولی متعلق خمس واقع می شود، خصوصاً علی القول به اینکه قبول لازم نیست، خیلی ها می گویند نیاز به قبول هم نیست، پس المال الموصى به يتعلق به الخمس، خواه به صورت عهدیه باشد که بشود از قبیل عطیه، یا به صورت تملیکیه باشد، حتی اگر بگوییم احتیاج به قبول دارد، قبولش هم یکنوع تکسب است.

الثالث: الميراث غير المحتسب

الميراث غير المحتسب، یعنی میراثی که انسان فکر نمی کرد، البته در میراث خمس نیست، پس فرض کنید اگر پدر کسی

بمیرد و میلیون ها ثروت بجایش بماند، احدی نگفته که متعلق خمس است، البته مشروط به اینکه پدر خمسش را داده باشد، اول باید دین پدر را بدهد و سپس مالک مال بشود، میراث را کسی نگفته که خمس دارد مگر اینکه خمسش را نداده باشد.

اقوال مسأله

در میراث غیر محتسب سه قول است:

الف؛ مطلقاً خمس واجب است

ب؛ مطلقاً خمس واجب نیست

ج؛ تفصیل بین محتسب و غیر محتسب

پس قول سوم این است که بین محتسب و غیر محتسب فرق بگذاریم، مرحوم ابن ادریس به کسانی که معتقدند غیر محتسب خمس دارد انتقاد کرده است، اما آن در واقع نظر خودش است، باید ببینیم که از روایات چه استفاده می کنیم، عمده این است که میراث غیر محتسب را تصویر کنیم،

تصویر میراث غیر محتسب

یک تصویر مال آیه الله سید کاظم یزدی در عروه الوثقی است، ایشان می فرماید فرض کنید من اطلاع نداشتم که یک فامیل در بلاد دور دارم، اتفاقاً آن فرد در بلاد دور مرد و به من خبر دادند که وارثش من هستم، مسأله را به بلاد دور می برد.

ص: ۴۶۶

نعم صَوَّر السَّيِّد الطَّبَّاطِبَائِي الميراث غير المحتسب بما إذا كان له رحم بعيد في بلد آخر لم يكن عالماً به فمات و كان هو الوارث له.

البتة تصوير این مسأله در شهر خود انسان هم ممکن است

لكن التصوير لا- يتوقف على ذينك القيدین بلک يمكن تصويره في الرحم القريب العائش مع في البلد فيما إذا كان أخ و له أولاد كثيره و هلك الجميع و مات الآخر و ورثه الأخ الآخر من غير احتساب، و ما ذكره من التصوير لبيان الفرد الواضح.

روایت بین محتسب و غير محتسب فرق می گذارد.

عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: «وَالْمِيرَاثُ الَّذِي لَا يُحْتَسَبُ مِنْ غَيْرِ أَبِي وَ لَا ابْنٍ» (١)

الرابع: الوقف الخاص

فرض کنید پدری، باغی را بر اولادش وقف کرده، یا اولاد ذکور یا مطلقاً، این باغ درآمد دارد از قبیل، گردو، بادام، پسته و امثالش، خرما دارد، آیا خمس دارد یا نه؟ مسلماً خمس دارد، چرا؟ چون وقف خاص دارد، چون وقف خاص است و در وقف خاص، موقوف علیهم مالک می شوند وقف را، وقف خاص با کاسبی کردن فرق نمی کند، روایات عامه وقف خاص را هم شامل است.

اما وقف عام چگونه؟ فرض کنید باغی را بر علما یا طلاب، فردی را معین نکرده اند، متولی بعد از آنکه باغ رسید یعنی انگور، خرما و امثالش رسید، آمد به طلاب داد، آیا باید خمسش را بدهد یا نه؟

ص: ۴۶۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۵۰۲، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ۱۱، ح ۵، ط آل البيت.

فرق نمی کند با وقف خاص، فرقی این است که در وقف خاص، از اول مالک هستند، ولی در وقف عام مالک نیستند مگر اینکه تو مشت من بگذارد و بگوید این خرما را بگیر، این گردو را بگیر، مادامی که به دست طرف نداده، مالک نمی شود چون وقف عام طلاب است، هشتاد هزار طلبه در قم است، این به همه نمی رسد، مادامی که در دست این صد نفر نیامده مالک نیستند، بنابراین، فرق نمی کند بین وقف عام و بین وقف خاص، روایاتی را که خواندیم شامل وقف عام و وقف خاص است، استفاده و غنیمت صدق می کند و هكذا.

پس سه مسأله را تمام کردیم، الأول: العطايا، الثانی، المال الموصی به، الثالث، المیراث غیر المحتسب، الرابع العام و وقف الخاص، مدارک ما ده روایتی بود که آنها را خواندیم، همه اینها را شامل است.

و أمّا الموقوف بوجه عام فلا یملکه الإنسان إلّا بالقبض، كما إذا وقف ضیعه علی العلما و الطلاب و ما أكثر مصادیقها - علما و طلاب فراوان است - فلا- یجب علی کلّ واحد منهم إلّا إذا تملّک بالقبض، فلو زاد بعده (بعد از مئونه) یجب فیہ الخمس کالخاص فیکون أشبه بالعطیه.

حقیقت بود که ما برای نذور هم بابی باز کرده باشیم، نذر کرده که اگر در فلان امتحان قبول بشود، مبلغی را به جناب زید بدهد، در امتحان قبول شد و مبلغ را هم به جناب زید داد، خواه بگوییم قبول شرط است و خواه بگوییم قبول شرط نیست، علی حال هر موقع گیرش آمد باید خمسش را بدهد. چرا؟ چون این هم فائده، طبق فرمایش امام جواد « کلّ فائده»، همه اینها غنیمت، فائده و استفاده است.



و أما النذر فيما أن الملكيه تتوقف بالقبول منذور له فيشبه الهديه، و يكون حكمها، حكمها (خير يكون).

#### الخامس: عوض الخلع و المهر

دختری را به جناب زید عقد کردند و مهرش را هم چهار صد سکه قرار دادند، شوهر هم یک آدم ثروتمند بود و این سکه ها را داد، سال هم از این سکه ها گذشت، آیا خمس دارد یا نه؟ نه، چرا؟ چون چیزی گیرش نیامده، پول گرفته در عوض سرمایه (بضع) خود را در اختیار طرف قرار داده، به این زن نمی گویند: «استفاد» و لذا ما معتقدیم که در مهریه هر چند سنگین باشد خمس نیست در حالی که روایات عشره اصرار می کرد که هر فائده ای، ما در این فتوا با آیه الله خوئی هم سو هستیم، در عین اینکه آن روایات همه فائده را می گیرد و ما تا اینجا پا فشاری کردیم و گفتیم شامل عطایا، مال موصی به و امثالش می شود، ولی در مهریه زن قبول نکردیم و گفتیم بر مهریه زن هر چند سنگین باشد خمس تعلق نمی گیرد.

از اینجا معلوم می شود که خلع هم خمس ندارد، زن مهریه خود، بلکه گاهی چیزی هم از ثروت خود را به شوهر می بخشد تا او را طلاق بدهد، اینهم خمس ندارد، چون چیزی گیرش نیامد، در مقابل همسری که باید تا آخرین لحظه مرگ در اختیارش باشد از دست داده است.

إن فی صدق الغنم و الفائده علیهما غموضاً، بل هو أشبه بتبديل شیء بشیء، فالمهر فی مقابل البضع و التسلط علیها بأنواعه، و هی و إن كانت تفوز بمال لکن فی مقابل ما تبذل من رأس مالها، و الله العالم إنَّها نفعت أو خسرت و یقابله الخلع فالرجل یرفع سلطانه علی المرأه و تمتعه بها فی مقابل عوض الخلع فأشبهه بمعاوضه شیء بشیء، أضف إلی ذلك أنه لو وجب الخمس فیهما لبان لكثره الابتلاء بهما.

علاوه بر این، اگر در مهر یا خلع خمس واجب بود، حتماً در روایات می آمد و حال آنکه در روایات دینی ما، چیزی بنام تعلق گرفتن خمس به مهر و خلع نیامده، ولذا فقهای بزرگوار هم در کلمات خود نیاورده اند. پس ما مهر و خلع را استثنا کردیم و گفتیم بر این دو چیز خمس تعلق نمی گیرد.

السادس: أجره الحج

فرض کنید کسی به نیابت از شخصی حج رفت و در مقابل این نیابت چهارده میلیون از طرف گرفت و مقداری از سال گذشت، آیا این خمس دارد یا نه؟ البته که خمس دارد، اگر در ظرف یکسال خرج کرد که چیزی بنام خمس بر گردش تعلق نمی گیرد، اما اگر خرج نکرد باید خمسش را بدهد، اتفاقاً در این زمینه روایت هم داریم.

إذا آجر نفسه للحج عن الغير و تملك الأجره فلا شك أنه لا يتعلق الخمس قبل القيام بالحج، و إنما الكلام إذا صرف الأجره في الحج و فضل منها شيء فلا وجه لعدم تعلقه به بعد صدق كونه من مصاديق ما يفوز به الإنسان و يستفيد.

نعم يظهر من صحيح محمد بن الحسين بن أبي الخطاب - ایشان از فقهای شیعه است و در سال: ۲۶۲ فوت کرده است، مرحوم کلینی به دو واسطه از او نقل می کند - عن علي بن مهزيار عدم تعلقه مطلقاً، قال: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَا سَيِّدِي رَجُلٌ دَفَعَ إِلَيْهِ مَالٌ يَخْرُجُ بِهِ هَيْلٌ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ الْمَالِ حِينَ يَصِيرُ إِلَيْهِ الْخُمْسُ أَوْ عَلَى مَا فَضَلَ فِي يَدِهِ بَعْدَ الْحَجِّ فَكَتَبَ عَ لَيْسَ عَلَيْهِ الْخُمْسُ» (۱)

ص: ۴۷۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۹، ص ۵۰۷، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ۱۱، ح ۱، ط آل البيت.

این مثل مهر و خلع نیست که در واقع چیزی گیرش نیامده باشد، ولذا روایت را حمل می کنیم به جایی که هنوز به حج نرفته است و می گوئیم خمس نیست، ولی بعد از آنکه حج رفت و چیزی گیرش آمد، به یک از دو صورت حمل می شود، یکی اینکه هنوز در حج نرفته، خمس ندارد. چون مال خودش نیست بلکه در دست او امانت است، یا حج رفته، اما قبل از آنکه سال بگذرد همه را خرج کرده است.

### قاعده الخمس بعد المؤونه قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الخمس بعد المؤونه

بحث در این است که آیا کلمه مؤونه اجوف واوی است از: «مون، یمون» یا اینکه مهموز است از: «مئن یمئن» است، اگر واوی باشد از: «مان، یمون» است، اما اگر مهوز باشد، مئن یمئن است، صاحب لسان یکی را انتخاب کرده، ولی بعضی ها به هردو اشاره نموده است، یعنی ممکن است واوی باشد یا یایی.

قد ورد لفظ مؤونه فی غیر واحده من الروایات، کما سیأتی و هل هو أجوف كما يظهر من ابن فارس حیث قال: «مون» المیم و الواو، و النون، و هی المؤمن أن تقول عیالک، أی تقوم بکفایتهم و تتحمل مؤنتهم، و أمّا المؤمنه فمن المؤمنه و الأصل مؤونه بغیر همزه» (۱)

و علی ذلك فالفعل: مان، یمون مؤونه.

أو مهموز العین كما يظهر من صاحب القاموس حیث قال: مأن، بالهمزه، و قال: مأن القوم، احتمال مؤنتهم، أی قوتهم، و قد لا یهمز، فالفعل مانهم.

ص: ۴۷۱

۱- مقایس اللغه، ابن فارس، ج ۵، ص ۲۸۶.

خلاصه هردو احتمال وجود دارد، ممکن است از «مون» باشد و هکذا ممکن است از «مئن» باشد.

«علی کل حال» کلمه «مؤونه» در هر دو صورت همزه دارد، بحث در ریشه اش هست که اجوف واوی است یا یایی؟

المؤونه فی الروایات

من در اینجا پنج روایت نقل می کنم که در آنها کلمه مؤونه آمده است و البته اختصاص به این پنج روایت ندارد:

روایت علی بن مهزیار

١: «مَحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَدِيٍّ اللَّهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع - أَخْبَرَنِي عَنِ الْخُمْسِ أَعْلَى جَمِيعِ مَا يَسْتَفِيدُ الرَّجُلُ مِنْ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ مِنْ جَمِيعِ الضُّرُوبِ وَ عَلَى الصَّنَاعِ وَ كَيْفَ ذَلِكَ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَوْتِ» (١).

٢: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ شَجَاعِ النَّيسَابُورِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الثَّلَاثَ (إمام هادي ع) عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ ضَيْعَتِهِ ... فَوَقَّعَ ع لِي مِنْهُ الْخُمْسُ مِمَّا يَفْضُلُ مِنْ مَوْتَتِهِ» (٢).

٣: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارَ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَلِيٍّ بْنُ رَاشِدٍ قُلْتُ لَهُ أَمَرْتَنِي بِالْقِيَامِ بِأَمْرِكَ وَ أَخَذَ حَقَّكَ فَأَعْلَمْتُ مَوْلِيكَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي بَعْضُهُمْ وَ أَيُّ شَيْءٍ حَقُّهُ فَلَمْ أَذَرِ مَا أَجِيبُهُ فَقَالَ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْخُمْسُ فَقُلْتُ فَفِي أَيِّ شَيْءٍ فَقَالَ فِي أُمَّتِهِمْ وَ صَنَائِعِهِمْ قُلْتُ وَ التَّاجِرُ عَلَيْهِ وَ الصَّانِعُ بِيَدِهِ فَقَالَ إِذَا أَمَكْنَهُمْ بَعْدَ مَوْتِهِمْ» (٣).

ص: ٤٧٢

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٩، ص ٥٠٠، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ٨، ح ١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٩، ص ٥٠٠، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ٨، ح ٢، ط آل البيت.

٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٩، ص ٥٠٠، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ٨، ح ٣، ط آل البيت.

۴: « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخُمْسُ أُخْرِجُهُ قَبْلَ الْمُوْنَةِ أَوْ بَعْدَ الْمُوْنَةِ فَكَتَبَ بَعْدَ الْمُوْنَةِ » (۱).

۵: « مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيِّ أَنَّ فِي تَوْقِيعَاتِ الرِّضَاعِ إِلَيْهِ أَنَّ الْخُمْسَ بَعْدَ الْمُوْنَةِ » (۲).

بنابراین، کلمه مؤونه در روایات ما هست، نظر ما از ذکر این روایات این است که لفظ مؤونه کلمه متشرعه نیست که فقها از خود شان در آورده باشد، بلکه در کلمات علما و در کلمات فقها و حتی در کلمات ائمه اهل بیت آمده است، بنابراین، معلوم می شود که مسأله اتفاقی است که: « أَنَّ الْخُمْسَ بَعْدَ الْمُوْنَةِ »

معنی المؤونه

مؤنه به معنای چیزی است که انسان انفاق می کند، خرج می کند و هزینه می کند، گاهی انسان در راه تحصیل درآمد هزینه می کند، فرض کنید که می خواهد تجارت کند، باربری دارد، خرج پست دارد، خرج ترازو دارد، کیال دارد، باید یک چیزهایی را خرج کند تا تجارتش درآمد داشته باشد و لذا اگر انسان سرمایه ای دارد و با سرمایه تجارت کند و در راه تحصیل سود هزینه کند، اما آخر سال یکسان باشد، همان سرمایه اول دستش باشد، نمی گویند سود کرده، بلکه می گویند متضرر شده، چون هم سرمایه را به کار انداخته و هم عمر را، فعالیت بدنی کرده، سابقاً یک میلیون داشت، الآن هم یک میلیون دارد.

ص: ۴۷۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۸، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۱۲، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۸، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۱۲، ح ۲، ط آل البیت.

خلاصه هر که در طریق تحصیل درآمد است، آنچه را که در طریق تحصیل درآمد خرج می کند، مسلماً آن جزء مؤنه است، بلکه این بخش جای بحث نیست، بلکه عبارت حضرت بالاتر گرفت و گفت که این بخش جای بحث نیست، چون خمس مال درآمد است، جایی که من خرج کرده ام، اگر این خرج ها را حساب نکنم، کسی نمی گوید درآمد داری، این خرج ها را حساب می کند و اگر در آخر سال درآمد داشته باشد می گویند درآمد، بنابراین، خرجی را که در این راه کرده است، باید آنها را از درآمد کسر کند، کنید اصل سرمایه مخمس است، اما با این سرمایه یک میلیون درآمد دارد، در حالی که بخش از این سرمایه را در تحصیل انی درآمد خرج کرده است، مسلماً ترازودار دارد و سایر چیزها، همه اینها را کم می کنند، آنوقت می گویند فلانی درآمد دارد، بدون کسر آنها نمی گویند درآمد دارد، ولذا عرض کردم اگر آخر سال این آدم یکسان باشد، یعنی همان سرمایه اول دستش باشد، در اینجا نمی گویند این آدم سود کرده، بلکه می گویند ضرر کرده، بنابراین، آنچه را که در تحصیل درآمد مصرف می کند، باید از درآمد کسر بشود.

آنچه که فعلاً محل بحث ماست، این نیست، محل بحث ما این است که برای زندگی خودش و زن و بچه اش و کسانی که تحت تکفلش هستند خرج می کند یا سفرهای سیاحتی و زیارتی می رود یا به این و آن بذل و بخشش می کند، آیا این هم باید از درآمد کم بشود یا نه؟ یعنی اینها را کم می کند، بعداً ببیند درآمد دارد یا نه؟ ظاهراً این مورد محل بحث است، ائمه اهل بیت ع که می فرماید الخمس بعد المؤمنه، این را می گویند، چون اولی نیاز به گفتن ندارد، بلکه هر ذی شعوری درک می کند چیزی که در تحصیل منافع خرج می شود، حتماً باید ملاحظه بشود و الا بدون ملاحظه او نمی گویند این آدم درآمد دارد، حتی بعضی از این روایات اشاره دارد به همین هزینه زندگی، مانند حدیث سوم: «فَقَالَ إِذَا أُمِّكَنْهُمْ بَعْدَ مَوْتِهِمْ»، یعنی افراد، یعنی تاجر، و الا اگر مؤنه کسر باشد باید تعبیر دیگر کند و همچنین: «الخمس إخراج بعد المؤمنه أو بعد المؤمنه، فكتب بعد المؤمنه».

همه اینها اشاره است به هزینه زندگی که انسان خرج می کند، بنابراین، اگر شما یک میلیون سرمایه مخس دارید که از پدر رسیده و اول فروردین سال خمسی شماست، این میلیون را خرج کردی و درآمد هم پیدا کردی، یک میلیون درآمد پیدا کردی در حالی که پانصد تومان از اصل سرمایه کم شده، درآمد شما یک میلیون نیست، درآمد شما پانصد تومان است، هزینه ای که برای زندگی کردید، از درآمد شما کم می شود، سرمایه یک میلیون شد، درآمد هم یک میلیون، اما پانصد تومان در هزینه زندگی خرج کرده است، آخر سال نمی گویند که این آدم یک میلیون درآمد دارد، بلکه می گویند این آدم پانصد تومان درآمد دارد.

بنابر این، در این جهت نباید شک کرد که هر نوع هزینه زندگی، باید اصل درآمد کم بشود، ما بقی متعلق خمس است.

تا اینجا مسأله اختلافی نیست، یعنی احدی از فقهای شعیه با همدیگر اختلاف ندارند، نه در مؤونه ای به معنای اول و نه در هزینه به معنای ثانی، یعنی هزینه زندگی، ولی آقایان یکدانه قید می زنند: «و ربما یقید بحسب شأنه اللائق بحاله فی العاده- ریخت و پاش بکند، اما به اندازه شأن خودش، چون هر کسی برای خود یک شأنی دارد، کسی که یک کاسب معمولی است، اگر به زیارت حضرت رضاع برود، مسأله ای نیست، اما اینکه به سفر اروپا و امریکا و امثالش برود و تفریح کند، این در شأنش نیست، یا عکسش بفرماید کسی که حلوا فروش است یا نانواست، هر چه درآمد دارد مصرف می کند، به این و آن می دهد، انفاق می کند، اما انفاق ما فوق شأن می کند، یعنی انفاق زیاد می کند، این درست نیست، بلکه باید هم انفاقش در حد شأن باشد و هم هزینه اش در حد شأن باشد، خلاصه باید ریخت و پاش در زندگی به حسب شأن باشد نه بیشتر.

در میان فقهای اسلام صاحب عروه با این شرط مخالفت کرده و فرموده ما دو جور مسلمان نداریم، یک مسلمان که فقط به زیارت حضرت رضاع برود و برگردد، دیگر حق ندارد که از آسمان شهر خود بیرون برود، یک مسلمان هم داریم که برای تفریح می تواند در همه جا اعم از نقاط دور و نزدیک و خوش آب و هوا سفر کند.

البته این فرمایش «سید» در ظاهر خوش آیند است که چطور می شود بر یکی جایز باشد و بر دیگری جائز نباشد، چطور شد که برای برخی جائز و برای برخی دیگر جائز نیست.

بیان استاد سبحانی

من فکر می کنم که این مطلب درست نیست، آیات کریمه ما را به اقصاء دعوت می کند، اقتصاد یعنی میانه روی، میانه روی تابع ثروت انسان است، در ایران مثل معروف است که پای خود را بیش از گلیم خود دراز نکن، این نشان می دهد که هر کس باید شرائط و امکانات و ثروت خود را در نظر بگیرد و همان اندازه باید ریخت و پاش کند، خداوند منان در قرآن مجید می فرماید:

« وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا » (۱)

و کسانی که هرگاه انفاق کنند، نه اسراف می نمایند و نه سخت گیری؛ بلکه در میان این دو، حد اعتدالی دارند.

امام باقر یا امام صادق ع برای اینکه آیه را مجسم کند، یک مشت ریگ برداشت و همه را پخش کرد و فرمود: « هذا هو الإسراف »، بعداً یک مشت ریگ دیگر برداشت و آن را محکم در مشت خود نگهداشت به گونه ای که چیزی از آن نیفتاد و فرمود: « هذا هو التقیر »، برای بار سوم یک مشت برداشت یک مقدارش را ریخت و یک مقدار دیگرش را نگهداشت، فرمود: « هذا هو القوام »، معلوم می شود حضرات معصومین ع گاهی حقائق را با تصویر معنی می کردند.

ص: ۴۷۶



پس معلوم می شود که این حرف درست نیست که انسان همه اموالش را برای آخرت حسان کند و در آخر سال هم بگوید: خدایا! من چیزی ندارم که خمس آن را بپردازم. چرا؟ چون باید در انفاق حد وسط را در نظر گرفت، بلی، آن مسأله را هم می شود از این راه حل کرد و آن اینکه هر کس باید به اندازه توان مالی خودش مشغول رفاه باشد، کسی که درآمد بیشتری دارد، ممکن است سفرهای رفاهی کند، اما آنکس که درآمد کمی دارد، برای او چنین سفرهایی زیبنده نیست.

و ربّما یقید بحسب شأنه اللائق بحاله فی العاده، و وجه التقیید واضح لانصراف المؤونه إلى المتعارف بحسب شؤونه و خصوصیات حیاته، كما هو الحال فی الإنفاق علی الزوجه و کلّ من وجب علیه الإنفاق علیه، فالکلّ مکلف بما یلیق بشأنه، و الاسراف و التوسّع و التقیر یلاحظ بحسب حاله و هو یختلف حسب اختلاف مکانه الأفراد و منزلتهم و إلى ذلك یشیر قوله:

« وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا » (۱).

هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن، (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش از حد (نیز) دست خود را مگشای، تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرومانی!

« وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا » (۲).

قوام حد وسط را می گویند، « غیر آن القوام یختلف و نحوه یختلف حسب اختلاف مکانه الأفراد، إذ ربّ فعل یعدّ بالنسبه إلى احد تقتیراً و لا یعدّ بالنسبه إلى فرد آخر كذلك، قال سبحانه: « وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا » (۳)

ص: ۴۷۷

۱- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۹.

۲- فرقان/سوره ۲۵، آیه ۶۷.

۳- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۶.

و حق نزدیکان را بپرداز، و (همچنین حق) مستمند و وامانده در راه را! و هرگز اسراف و تبذیر مکن،

« إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا » (۱)

چرا که تبذیرکنندگان، برادران شیاطینند؛ و شیطان در برابر پروردگارش، بسیار ناسپاس بود!

و قال سبحانه: « وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ » (۲)

ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد، با خود بردارید! و (از نعمتهای الهی) بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی دارد!

هذه الآيات تهدف إلى أن الاقتصاد في الحياه هو الأصل، و في الروايات الاسلاميه تصريحات بذلك فلنكتف بهذا المقدار، هذا التفصيل الاقتصاد حسب الحال حاكم على جميع الأمور من المحسنات الشرعيه و الأفعال القريبه.

نعم استشكل فيه صاحب مسند العروه، و قال: الظاهر عدم صحه التفصيل و أنه لا معنى لتفكيك يجعله مناسباً لشأن مسلم دون آخر، فلو صرف أحد جميع وارداته بعد إعاشه نفسه و عائلته في سبيل الله ذخراً لآخرته ليتنفع به بعد موته، كان ذلك من الصرف في المؤونه، لاحتياج الكل إلى الجنه، و لا يعد ذلك من الاسراف و التبذير بوجه بعد أمر الشارع المقدس بذل»

و لكن ظاهر الآيه يصادم ما ذكره حيث يقيد الإنفاق الذي هو أمر مستحب بالقوام و ينهى عن الإسراف في الإنفاق، و التقدير، و الظاهر من الآيات و الروايات أن الاقتصاد في العبادات و المعاملات هو المرضي.

لاحظ ما ورد من الروايات في تفسير قوله سبحانه: « وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ».

ص: ۴۷۸

۱- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۲۷.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۳۱.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ما هو المراد من المؤونه؟

همان گونه بیان گردید، باید مؤونه سنه از ارباح کسر شود، اگر انسان یکصد تومان در سال درآمد دارد که هشتاد تومانش هزینه زندگی گردیده، قهراً خمس بر بیست تومان تعلق می گیرد، منتها بحث در این است که مراد از مؤونه کدام مؤونه است، آیا مؤونه روز است یا مؤونه هفته یا مؤونه ماه یا مؤونه سال؟

ما از دو راه می توانیم مسأله را کشف کنیم، اولاً- به جامعه نگاه کنیم چون مردم یک جامعه یکنوع مالیاتی به دولت ها می پردازند، یا خود افراد جامعه گاهی ضرر و نفع خود را حساب می کردند، همیشه روز، هفته، ماه و سال نبوده، در تمام ملت ها سال را مبدأ قرار می دهند، خواه سال قمری و شمسی یا سال رومی، ما از این راه می توانیم پی ببریم مؤونه ای که در روایات وارد شده، مؤونه سنه است، اتفاقاً علما هم عبارت شان همین است:

المتبادر من المؤونه هو مؤونه السنه، لا مؤونه يوم و لا مؤونه شهر و لا مؤونه فصل، فإن أصحاب الأموال يحاسبون أرباحهم أو أضرارهم في آخر السنه، و هذا صريح كلمات الفقهاء.

عبارت شیخ طوسی

قال الشيخ: يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات و الغلات و الثمار على اختلاف أجناسها بعد إخراج حقوقها و مؤننها، و إخراج مؤنه الرجل لنفسه و مؤنه عياله سنه» (1)

شیخ طوسی تنصیص می کند بر اینکه باید مؤونه سنه را حساب کنیم.

ص: ۴۷۹

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۱۸، کتاب الزکاه، المسأله ۱۳۹.

عبارت ابن ادریس

و قال ابن ادریس: «و يجب إخراج الخمس من المعادن و الكنوز على الفور، بعد أخذها، و لا- يعتبر مؤن السنه، بل يعتبر بعد إخراج مؤننها و نفقاتها إن كانت تحتاج إلى ذلك» (1)

ابن ادریس می گوید در معدن و گنج سنه معتبر نیست، همین مقداری که هزینه ها را استخراج کرد، کارش تمام است و باید خمسش را پردازد.

البته عبارت ایشان (ابن ادریس) صحیح است، اما به ظاهر مشکل است، مشککش این است که چگونه ایشان سنه را انکار می کند و می گوید «علی الفور» پردازد؟

علتش این است که اصولاً درآمد ها دو جور است:

الف؛ درآمد های دفعی

ب؛ درآمد های تدریجی

توضیح مطلب: همان گونه که بیان گردید، ما دو نوع درآمد داریم، یک درآمدهایی داریم که دفعی اند مانند گنج، کسی که گنج پیدا می کند در تمام عمرش یکبار یا دو بار اتفاق می افتد، مسلماً کارهایی که در طول عمر یکبار یا دو بار اتفاق می افتد، سنه در آنها معتبر نیست، مانند: کنز (گنج) و هکذا معدن، معدن مانند زمان ما نبوده، بلکه افراد خاصی در کوه و غیر کوه می رفتند و مقداری نمک و غیر نمک جمع می کردند و با خودش می آوردند، مسلماً دفعی بوده، وقتی دفعی بوده، مسلماً سنه در آنها معتبر نیست، اینکه ابن ادریس می فرماید در معدن و گنج سنه معتبر نیست، حرف ایشان چندان حرف غریبی نیست، چون این حرف ایشان ناظر به جایی است که: «لم يتخذ منه محنه» صنعت اتخاذ نکند، بلکه کار دفعی باشد، مسلماً اگر کار دفعی شد، سنه لازم نیست، کنز (گنج) از این قبیل است، معدن در زمان سابق از همین قبیل بوده است.

ص: ۴۸۰

و هکذا مانند غواصی، فرض کنید یکنفر غواص خودش را در دریا انداخت، از آنجا چیزی را بیرون کرد و به حد نصاب هم رسید، باید خمسش را بدهد و گذشت یکسال هم لازم نیست، ابن ادریس هم جایی را می گوید که: «لم يتخذه محنه» اما اگر محنه و شغلش باشد، یعنی کارش معدن یابی و معدن کاری یا غواصی است، در اینجا خمس بعد از هزینه زندگی و گذشت یکسال تعلق می گیرد.

ما ذكره صحيح إذا لم يتخذه محنه، بل كان أمراً دفعياً وعبارة ناظر إلى هذه الصورة و أما إذا اتخذه محنه فلا شك في إخراج مؤونه السنه عند التخمس.

اتفاقاً مرحوم سید در عروه الوثقی همین مطلب را دارد و می گوید اگر ما می گوئیم سنه معتبر نیست، جایی را می گوئیم که لم يتخذه محنه و مکسباً، اما اگر آن را مکسب محنه قرار بدهد، هیچ فرقی با ارباح مکاسب ندارد.

ما تا اینجا مسأله را از دیدگاه کلمات علما بحث کردیم و باز گفتیم علاوه بر اینکه جامعه بشری همیشه نفع و ضرر را در ظرف یکسال حساب می کنند خواه سال قمری و شمسی باشد و یا سال رومی، باید ببینیم در روایات ما کلمه «سنه» آمده یا نه؟

أقول: ورود لفظ السنه و العام فی روایه علی بن مهزیار الطویل، نظیر:

۱: قوله (ع): «و لَمَّا أُوجِبَ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ وَ لَمَّا أُوجِبَ عَلَيْهِمْ إِلَّا الرَّكَاةَ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ إِنَّمَا أُوجِبَ عَلَيْهِمُ الْخُمْسُ فِي سَنَتِي هَذِهِ فِي الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ الَّتِي قَدْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ»

۲: قوله (ع): «فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ»

۳: قوله (ع): « فَأَمَّا الَّذِي أُوجِبُ مِنَ الضِّيَاعِ وَالْغَلَاتِ فِي كُلِّ عَامٍ فَهُوَ نِصْفُ السُّدُسِ مِمَّنْ كَانَتْ ضَيْعَتُهُ تَقُومُ بِمَثْوَتِهِ » (۱)

حضرت چرا فرمود: « فَهُوَ نِصْفُ السُّدُسِ »، باید بفرماید: الخمس، و حال آنکه فرموده: « فَهُوَ نِصْفُ السُّدُسِ »؟ صاحب وسائل می فرماید بقیه را حضرت بخشیده است چون وضع شیعه در آن زمان خیلی نابسامان و ناخوشایند بوده است، گاهی درآمد داشتند و گاهی درآمد نداشتند.

و أما الإشكال على الرواية بأن الإمام (ع) أوجب نصف السدس مكان إيجاب الخمس فقد أجاب عنه صاحب الوسائل بقوله:

«وَجْهٌ إِيْجَابِهِ نِصْفَ السُّدُسِ إِبْخَاتُهُ الْبَاقِي لِلشَّيْعَةِ لِأَنِحْصَارِ الْحَقِّ فِيهِ » (۲).

از همین راه فعل امام ع است که گاهی بعضی از مراجع به بعضی از افراد می بخشند.

بنابراین، میزان سال است نه روز، و نه هفته و ماه، ولی در عین حال اگر کسی تجارت های متعددی داشته باشد، در هر سه ماه یک تجارت دارد، شش ماه بی کار است، یک تجارت دارد، این آدم می تواند همان موقع خمسش را بپردازد، غرض این یکنوع ارفاق است نه عزیمت، به شرط اینکه بداند درآمدهش برای بقیه سال کافی است، اگر بداند در همان روز اول می تواند خمسش را بپردازد.

ص: ۴۸۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۲، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۸، ح ۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۱، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۸، ح ۴، ط آل البیت.

و لا- يخفى أنّ التأخير إلى السنه رخصه لا عزمه، و وجهه واضح، لئلا يتضرر صاحب الربح، چه بسا ممکن است هزینه بیشتر باشد و این آدم نتواند آن را پیش بینی کند ولذا ائمه اهل بیت ع تا یکسال اجازه می دهند و الا اگر هم داد اشکالی ندارد.

هل رأس المال من المؤونه؟

آیا سرمایه جزء مؤنه است یا جزء مؤنه نیست، فرض کنید یک انسان است که در ظرف یکسال سرمایه ای به دست آورده که می تواند با این سرمایه تجارت کند، خمسش را بدهد یا نه؟ درآمد امسالش شده سرمایه، می خواهد با آن تجارت کند، مثلاً کارگری کرده و مزد کارگری ها را جمع کرده و می تواند با آن تجارت کند، آیا بر این سرمایه خمس تعلق می گیرد یا نه؟

اقوال

۱: خمس بر آن تعلق می گیرد.

چرا؟ چون آخر سال درآمد این آدم است

۲: بعضی می گویند خمس بر آن تعلق نمی گیرد

۳: ولی من در اینجا قائل به تفصیل می باشم

کارگری که پول ها را جمع کرده، الان خمسش را بدهد یا نه؟ باید ببینیم که این آدم اگر خمسش را بدهد، آیا می تواند با باقی مانده اش تجارت کند یا نه؟ اگر می تواند با بقیه تجارت کند، باید خمسش را بدهد، اما اگر نمی تواند با بقیه تجارت کند و یا به فقر و تنگ دستی مبتلا می شود که باید خودش زکات و صدقه بخورد، در این صورت لازم نیست که خمسش را پردازد و قواعد هم همین قول ما را تایید می کند.

ص: ۴۸۳

لا كلام فى أن ما يحتاج إليه الشخص فى إقامة نظام معاده و معاشه من المؤونه، بشرط أن لا يخرج عن مقتضى شأنه من حيث الغنى و الشرف، فمثل الضيافات و الهبات مما يتعلق بالدنيا و مثل الزيارات و الصدقات و الإحسانات داخل فى المؤونه بشرط عدم خروجها عن متعارف أمثاله، كما أفاده الشيخ الأعظم فى كتابه (١).

إنما الكلام فى إخراج رأس المال عن وجوب الخمس إذا كان من أرباح مكاسبه، مثلاً- إذا لم يكن له مال من أول الأمر فاكتسب أو استفاده و أراد أن يجعله رأس المال للتجاره و يتجر به، فهل يجب إخراج خمسه ثم الاتجار به أو لا؟ فيه وجوه:

١. تعلقه به مطلقاً.

٢. عدم تعلقه به كذلك.

٣. التفصيل بين ما كان فى نفسه محتاجاً إليه بحيث لولاه عاد فقيراً أو شاغلاً بشغل يعدّ نقصاً له، فلا يتعلق به.

و الظاهر هو الأخير و هو خيره أكثر الأعاضم؛ و حاصله: أنه إذا كان محتاجاً إلى رأس المال بحيث لو أخرج خمسه لوجب الاشتغال بشغل لا يناسب شأنه أو يحتاج إلى تأمين حياته بالصدقات و المبرات، فلا يتعلق به الخمس، إذ يصبح عندئذ كحلى المرأه و الفرش و الأوانى التى تحتاج إليها.

و حاصل الكلام: أنه إذا احتاج إليه لتحصيل المؤونه مع تمكنه من تحصيلها بطرق أخرى ملائمه لشأنه، أو أنه إذا أخرج خمسه يتمكن من الاتجار به فيتعلق به الخمس.

و أما إذا انحصر الطريق بالتجار برأس الماس بحيث لولاه لعاد فقيراً أو شاغلاً بشغل لا يلائم شأنه، فلا يجب فيه الخمس.

ص: ٤٨٤

١- كتاب الخمس، شيخ انصارى، ص ٩٢.



کسانی هستند که زمین دارند و زمین را برای زراعت یا باغ داری آماده کرده اند، امسال برایش محصول داد، تابستان محصول داد، تا آخر سال هم شش ماه باقی است، این آدم درآمد زمین را در بهبودی زمین مصرف کرد، مثلاً قناتش را آب کرد، درخت کاری کرد، کد ریخت و آماده کرد که سال آینده دوبرابر درآمد داشته باشد، آیا اگر درآمد امسال را برای بهبودی این مزرعه صرف کرد که سال آینده بهتر محصول بدهد، آیا این جزء مؤنه است یا نه؟ این را هم از راه قواعد می توانید حل کنید و هم از راه نصوص

می تواند خمس ندهد و درآمد آن سال را صرف بهبودی آنها بکند. چرا؟ به دلیل، یک دلیلش این است که این کار ضرر به صاحب خمس نیست، هر چند من این مبلغ را صرف بهبودی می کنم، ولی سال آینده درآمد من سه برابر خواهد بود، فلذا سهم صاحب خمس بیش از این بود که امسال خرج کردم، اگر خرج نکنم، یک درآمد مختصر و خمس مختصر خواهد داشت، اما اگر صرف کنم، ولو امسال چیزی گیر صاحب خمس نمی آید، ولی در عوض سال آینده دو برابر بلکه سه برابر گیرش می آید. اتفاقاً در این زمینه روایت هم داریم که در جلسه آینده خواهیم خواند.

### ما یصرف للانتفاع به فی السنین الآتیة فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ما یصرف للانتفاع به فی السنین الآتیة

بحث در این است که گاهی انسان ربح و درآمد باغ و مزرعه خود را در بهبودی آنها مصرف می کند، بخاطر اینکه سال آینده سود دهی بیشتری داشته باشد، چون اگر ربح امسال را مصرف نکند، حتماً ربح مورد انتظار از آنها به دست نخواهد آمد، اما اگر مبلغی از سود و ربح را صرف کند، در آینده بهبودی پیدا می کند و سود بیشتری می دهد، حال بحث در این است که آیا لازم است خمس مبلغی از سود را (که صرف بهبودی می کند) بدهد یا نه؟

ص: ۴۸۵

دیدگاه استاد سبحانی

من معتقدم که لازم نیست خمس آن مبلغ را بدهد. چرا؟ چون مؤنه باغ حساب می شود و باغدار می داند اگر باغش سود آور باشد باید خرج کند چه از جیب خودش و چه از جیب دیگران، فلذا اگر مبلغی از سود را صرف کند، نه تنها به ضرر صاحب خمس نیست بلکه به نفع اوست.

اتفاقاً بر طبق این بیان، روایت هم داریم:

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ شُجَاعِ النَّيْسَابُورِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ عَنِ رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ ضَعِيفَتِهِ مِنَ الْحِنْطَةِ مِائَةَ كُرٍّ مَا يُزَكِّي فَأَخَذَ مِنْهُ الْعُشْرَ عَشْرَةَ أَكْرَارٍ وَ دَهَبَ مِنْهُ بِسَبَبِ عِمَارَةِ الضَّيْعَةِ ثَلَاثُونَ كُرًّا وَ بَقِيَ فِي يَدِهِ سِتُونَ كُرًّا مَا الَّذِي يَجِبُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ وَ هَلْ يَجِبُ لِأَصْحَابِهِ مِنْ ذَلِكَ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَوَقَّعَ لِي مِنْهُ الْخُمْسُ مِمَّا يَفْضَلُ مِنْ مَوْنَتِهِ» (۱)

خلاصه این آدم از مزرعه اش صد خروار درآمد داشته که ده خروار آن را مأموران مدینه به عنوان زکات گرفته اند و نود خروار دیگر باقی مانده، سی خروار را هم در آبادانی و بهبودی مزرعه مصرف کرده، فقط شصت خروار دیگر باقی مانده، حضرت می فرماید: مؤنه کسر می شود، یعنی آنچه را صرف مزرعه و باغ کرده کسر می کند و اگر چیزی باقی ماند خمسش را می دهد و اتفاقاً بیان ما با این حدیث هم تطبیق می کند.

فی قوله و الضمیر: « لى مِنْهُ » یرجع إلى قوله: «ستون کزاً» و المراد مؤونه سنته، و الروایه دالّه علی أنّ ما یصرف فی عماره الضیعه و لو لأجل تحویل الربح فی غیر سنه الربح مستثنی من الخمس حیث إنّ ما صرفه فی عماره الضیعه - أعنی: ثلاثین کزاً- ینتفع به فی السنین الآتیة.

ص: ۴۸۶

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۰۰، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۸، ح ۲، ط آل البیت.

این مؤنه، مؤنه زندگی اش است، استشهاد در کلمه مؤنه نیست، شاهد در کلمه « مِنْهُ » است، پس استدلال ما بر این اساس است، حضرت می فرماید: « مِنْهُ » یعنی از باقی مانده، معلوم می شود که چهل تا را نادیده گرفته، « مِنْهُ » یعنی از آن باقی مانده خمس، بعد مؤونته، استدلال ما سر کلمه «مؤونه» نیست، سر کلمه « مِنْهُ » است.

بنابراین، حضرت می فرماید: « لِي مِنْهُ » معلوم می شود آن سی تا را که مصرف کرده، واجد خمس نیست.

و المراد مؤونه سنته، و الروايه دأله على أنّ ما يصرف في عماره الضيعه و لو لأجل تحصيل الربح في غير سنه الربح مستثنى من الخمس حيث إنّ ما صرفه في عماره الضيعه - أعنى: ثلاثين كراً - ينتفع به في السنين الآتیه.

أضف إلى ذلك: أنّ صرف الربح في الأمور التي سينتفع بها في السنين الآتیه لا يضرّ بمستحقّی الخمس، لأنّ صرفها في سبيل الانتفاع في السنين الآتیه يسبب التناج الأكثر و الانتفاع الأزيد فيرتقى الربح في السنين القادمه، أكثر ممّا في السنين السابقه.

إذخار الربح لشراء الدار

مسأله جدید این است که بعضی از افراد جامعه از نظر مالی ضعیف اند، یعنی نمی توانند یک دفعه خانه ای را برای خود شان بخرند، فلذا در آمد چند ساله خود را جمع می کنند و با آن یک خانه می خرند، آیا پول هایی را که در مدت پنج سال جمع کرده و ذخیره نموده اند، خمس دارد یا خمس ندارد؟

این محل بحث است، آیا این را می توانیم جزء مؤنه حساب کنیم یا نه؟

مسأله سه حالت دارد، یک موقع واحد را می خرد و کم کم از حقوق ماهانه خود قسطش را می پردازد، مسلماً این خمس ندارد، چرا؟ چون صرف در مؤنه است، چون از حقوق ماهانه خودش مبلغی را به عنوان قسط می دهد.

گاهی این آدم زمین را به قسطی می خرد، این هم از نظر من خمس ندارد، چون زمین جزء مؤنه است، یعنی به عنوان این می خرد که در آینده بسازد.

صورت سوم این است که این آدم هر ماه مبلغی را ذخیره می کند تا بتواند بعد از چند سال یک خانه را بخرد، آیا این خمس دارد یا نه؟

بلی، خمس دارد، چون صرف مؤنه نکرده است، صرف در مؤنه این است که فعلاً خرج کند و کار را تمام کند.

إن قلت: کسانی هستند که برای دختران خود جهیزیه تهیه می کنند، شما نوشتید که این خمس ندارد، چه فرق است بین جهیزیه و بین کسی که برای خرید خانه ذخیره می کند؟

قلت: فرقی واضح و روشن است، چون در باب جهیزیه پول را خرج کرده، یعنی قالی و سایر لوازم خانه را به صورت تدریجی خریده، ولی در اینجا پول را خرج نکرده بلکه به عنوان پول نقد در بانک ذخیره است تا در آینده با آن خانه بخرد.

پس تا اینجا معلوم که مسأله سه صورت پیدا کرد:

الف؛ واحد را خرید و به تدریج پولش را می دهد، این خمس ندارد.

ب؛ زمین را خرید، به تدریج پولش را می دهد، باز هم خمس ندارد.

ص: ۴۸۸

ج؛ هر ماه مبلغی را جمع می کند و به عنوان ذخیره در بانک می گذارد، تا در آینده با آن خانه بخرد، علی الظاهر باید خمسش را بدهد، چون صرف در مؤنه نکرده و الآن به صورت نقد در بانک ها موجود است.

پس فرق است بین جایی که برای بچه خودش جهیزه تهیه کند و بین جایی که درآمد هر ماه یا سال را در بانک ذخیره کند تا در چند سال آینده خانه برای خود بخرد.

لو باع بیته لشراء بیت آخر

فرض کنید کسی در پایین شهر قم خانه دارد، این خانه را به قیمت ده میلیون می فروشد بعداً در بالا شهر قم خانه بیست میلیونی می خرد، آیا آن ده میلیون را که فروخت و مدتی هم در دستش ماند و سپس با آن خانه دیگر خرید، خمس دارد یا نه؟

استاد ما (حضرت امام ره) می فرمود: خمس دارد، همین که فروخت و نفع گیرش آمد خمس دارد.

دیدگاه استاد سبحانی

نظر ما در اینجا عکس است، ما می گوئیم اگر نظرش از فروختن این است که در آمدش جانشین خانه دیگر بشود، فلذا اگر فاصله فروش با خرید خانه دیگر کمتر باشد، مونه است، مجرد اینکه چند ماه پول در دست این آدم مانده، نمی گویند: «زاد علی المؤمنه».

بلی، این آدم می تواند اجاره نشین باشد، اما اجاره نشینی در شأن او نیست، شأن این آدم ایجاب می کند که دارای خانه باشد، ایشان می فرماید این آدم به محض اینکه خانه را فروخت و پول دستش آمد، این خانه الآن مونه نیست. چرا؟ چون می تواند خانه اجاره کند.

ولی از نظر من اجاره کردن برای این آدم سخت است و از طرفی هم شأنش این است که خانه ملکی داشته باشد و لذا اگر خانه بهتر خرید، مردم نمی گویند که این آدم سود کرد، بلکه می گویند خانه ای را به خانه دیگر تبدیل کرد.

اگر کسی خانه ای را طاق بزند، مثلاً خانه مبارک آباد را طاق بزند با خانه صفائیه، آیا این خمس دارد؟ نه، در جایی که طاق زدن خمس ندارد، درآمد هم خمس ندارد، یعنی مردم نمی گویند: «زاد علی المؤمنه» چون هنوز این آدم پا درهواست، یعنی دنبال این است که یک خانه دیگر برایش بگیرد، به نظر بنده در اینجا خمس نیست، ولی ایشان (حضرت امام) می فرمود خمس دارد، رساله عملیه اش هم همین را دارد.

باع بیته لشراء لو بیت آخر

لو اشتری بیتاً أو بناه، من ثمن مخمس أو مالا يتعلّق به الخمس، فربّما تقتضی المصالح أو الظروف أن یبّعه و یشتري بیتاً أوسع أو أفضل، و ربّما یبّيع البیت السابق و یرقی المال فی یده قبل أن یشتري البیت الجدید، فهل یتعلّق الخمس بهذا المبلغ؟

الظاهر: لا، لأنّه من قبیل تبدیل مؤونه بمؤونه أُخری، حتی لو باع بیته الأول بأكثر مما اشتراه به أو صرف علی بنائه، لأنّ الجمیع یتبدّل إلى مؤونه أُخری.

نعم لو باع بیته للتجاره، یتعلّق الخمس بما زاد علی الأصل من الربح.

المبدأ للخمس

بحث دیگر این است که مبدأ سال خمسی کی باشد؟ شما می گویند بعد از یکسال اگر درآمد داشتید باید خمسش را بدهید، مبدأ سال خمسی کی است؟

ص: ۴۹۰

در مبدأ سه قول است:

مَا كَانَ الْخُمْسَ مَتَعَلِّقًا بِمَا زَادَ عَلَىٰ مَوْنِهِ السَّنَهٗ، وَقَعَ الْكَلَامُ فِي مَبْدَأِ السَّنَهٗ، وَ الْأَقْوَالُ فِي ذَلِكَ ثَلَاثَةٌ:

۱: المبدأ الشروع بالاكْتِسَاب.

وقتی که مغازه را باز کرد و پشت میز نشست و شروع به فروش کرد، یعنی همین که شروع به کاسبی و خرید و فروش کرد، همان مبدأ سال خمسی است.

۲: المبدأ ظهور الربح و حصوله.

قول دوم این است که مبدأ موقعی است که من مقداری را بفروشم و معلوم بشود که سود کرده ام، و الا از روز اول سرمایه را تبدیل می کنم به سرمایه دیگر، این فایده ندارد، مبدأ ظهور ربح است.

۳: المبدأ فی التجاره و الصناعه هو وقت الشروع بهما، و المبدأ فی الزراعه و الغرس و تربیه الأنعام هو حصول الربح.

قول سوم این است که فرق بگذاریم، در تجارت و صنعت، مبدأ وقت شروع است، کاسب مبدأ و آغاز سال خمسی اش وقتی است که پشت میز می نشیند، اما در زراعت، باغ و دامداری، مبدأ سال خمسی، موقعی است که ربح ظاهر می شود.

پس در مجموع سه قول شد:

الف؛ مبدأ سال خمسی، شروع به کاسبی است مطلقاً.

ب؛ مبدأ، ظهور ربح است مطلقاً

ج؛ فرق بگذاریم بین کاسب و بین زارع و دامدار، مبدأ سال خمسی در کاسب شروع به کسب است، اما مبدأ زارع، باغدار و دامدار ظهور ربح است که ربح خودش را نشان بدهد.

بیان صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر می فرماید: حق این است که بگوییم در همه (اعم از کاسب، زارع و...)، مبدأ ظهور ربح است، یعنی هر موقع که ربح خودش را نشان داد، همان سال خمسی شماست، از اینجا باید دوازده ماه بگذارد، آن موقع اگر چیزی زیادی ماند، خمسش را بده، صاحب جواهر یک دلیل خوبی دارد و آن اینکه خطاب مال: «المغتنم» است، «أیها المغتنم أذ الخمس، من کی مغتنم هستم؟ عند ظهور الربح، یعنی موقعی که ربح ظاهر شد و خودش را نشان داد، صاحب جواهر می فرماید ظاهر این است که میزان ظهور ربح است. چرا؟ لأنَّ الخطاب للمغتنم، خطاب مال مغتنم است، وقتی این آدم «مغتنم» است که ربح ظاهر بشود.





تا اینجا سه قول را بیان کردیم، ولی من یک قول چهارمی را مطرح می‌کنم که قول به تفصیل است، ممکن است شما بگویید این قول، به قول سوم بر می‌گردد، در هر صورت قول چهارم این است که: الأعمال علی قسمین، بعضی از اعمال داریم که ربح و سودش تدریجی است، یعنی روز به روز سود دارد، اما بعضی از اعمال داریم که ربح و سودش دفعی است، مثل زارعی که زراعتش می‌رسد، فرق بگذاریم بین آن اعمالی که سودش تدریجی و روز به روز است، در اینجا بگوییم مبدأ خمس یوم الشروع است، یعنی همان موقعی که شروع به کار کرد، همان روز، اول سال خمسی حساب می‌شود، مانند کارگری و مغازه داری، اینها سودش آن به آن است، چیزهایی که ربح و سودشان تدریجی است، مبدأ خمس آنها، یوم الشروع است، اما چیزهایی که ربح و سودش دفعی است مانند دامداری، زاعت و امثالش، مبدأ در این گونه اعمال هنگام ظهور ربح است، یعنی هنگامی که ربح خودش را نشان داد، همان را مبدأ حساب می‌کنیم. این قول ممکن است به قول سوم بر گردد یا از آن بهتر باشد.

و الأولی أن یقال: إنَّ المهن التي تحصل الفوائد فیها متدرّجه من حین الشروع فمبدأ السنه هو وقت الشروع، و أما ما ینفک حصول الربح عن الشروع فیه مثل الزرع و الغرس و الأنعام، فالمبدأ حال حصول الفائدة.

و ما ذکرناه من التفصیل هو الأ-حوط و إلا- فالأقوی ما علیه صاحب الجواهر من أنّ المنساق من النصوص و الفتاوی احتساب مؤونه السنه من أول حصول الربح، إذ ذلک وقت الخطاب بالخمس (۱)

ص: ۴۹۲

مسأله مهمی که از زمان صدوق تا کنون مطرح می باشد این است که می گویند خمس را باید دو نصف کنید، نصفش مال یتیمی، و المساکین و ابن السبیل من أهل البيت است، سه تای دیگر هم مال الله و الرسول و ذی القربی، که مال امام است، و الآن تقسیم این خمس به این شکل محال است و نمی شود تقسیم کرد، زمان سابق نقابت بوده، نقابت این بوده که زمان بنی عباس سادات نقیبی داشتند، و اداره داشتند، به رئیس سادات نقیب می گفتند، جناب نقیب مسؤل اداره امور سادات بود، یعنی مسؤل تمام امور سادات بود و سادات برای خودشان نقیب داشتند و اتفاقاً مرحوم سید رضی یک دوره سمت نقابت از سادات را داشته است، یعنی نقیب سادات بوده، بعد از ایشان این سمت به عهده برادرش سید مرتضی منتقل شد، بعد از پاشیدن حکومت بنی عباس، نقابت هم از بین رفت، الآن وجه خمس را چه کنیم؟ روایات ما اصرار دارد که باید خمس را نصف کرد.

### قاعده الخمس کله للإمام فقیهه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الخمس کله للإمام

بحث ما در باره این قاعده است که: الخمس کله للإمام، آیه کریمه می فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (۱)

بدانید هرگونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا، و برای پیامبر، و برای ذی القربی و یتیمان و مسکینان و اماندگان در راه (از آنها) است، اگر به خدا و آنچه بر بنده خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه (باایمان و بی ایمان) [= روز جنگ بدر] نازل کردیم، ایمان آورده اید؛ و خداوند بر هر چیزی تواناست!

ص: ۴۹۳

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۴۱.

خمس که همان یک پنجم باشد، خواه یک پنجم غنائم باشد یا یک پنجم درآمد، شش قسمت می شود که سه قسمتش عبارتند از: لِلَّهِ خُمُسُهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ، سه قسمت دیگرش هم عبارتند از: «وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ».

اولین بحثی که در این آیه داریم این است که مراد از «وَلِذِي الْقُرْبَىٰ» بستگان پیغمبر خداست، ولی بعضی از معاندین می گویند مراد از ذی القربی، بستگان خود شخص است، اگر واقعاً شما درآمدی دارید یا از غنائم خمس دارید، به بستگان خودت می رسد، ولی ما می گوییم مراد از «وَلِذِي الْقُرْبَىٰ» بستگان خود پیغمبر است. چرا؟ از خود قرآن دلیل داریم، کلمه ذی القربی در قرآن کریم کراً وارد شده، اگر به دنبال قرینه نباشد مراد مطلق بستگان است، یعنی آیه ای باشد که در کنارش قرینه ای نباشد، مسلماً حمل می شود بر مطلق ذی القربی، مانند: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ» (۱)

مسلماً در اینجا ذی القربی بستگان خود انسان است. چرا؟ چون قبلش می گوید: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا» خطاب به من شماست، اما اگر در مقابل سخن از پیغمبر به میان آمده باشد، قهراً آن قرینه است که مراد از ذی القربی بستگان خود پیغمبر ص است و در آیه کریمه ملاحظه فرمایید: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، کلمه «وَلِلرَّسُولِ» قرینه است که مراد از «ذی القربی» بستگان خود پیغمبر اکرم ص است، و همچنین آیه ای که در سوره روم: «فَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (۲)

ص: ۴۹۴

۱- انعام/سوره ۶، آیه ۱۵۲.

۲- روم/سوره ۳۰، آیه ۳۸.

«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِإِخْوَتِهِ الْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ كَى لَمَا يَكُونَ دَوْلَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (۱).

آنچه را خداوند از اهل این آبادیها به رسولش بازگرداند، از آن خدا و رسول و خویشاوندان او، و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان است، تا (این اموال عظیم) در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد! آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید؛ و از (مخالفت) خدا پرهیزید که خداوند کیفرش شدید است! پس حق نزدیکان و مسکینان و در راه ماندگان را ادا کن! این برای آنها که رضای خدا را می طلبند بهتر است، و چنین کسانی رستگاراند. و آت القربی حقه، آتی خطاب به پیغمبر است قهراً مراد بستگان خودش می شود، آیات را ملاحظه بفرمایید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (۲).

آیات قرآن را اگر مطالعه کنید، گاهی مطلق است و گاهی مقید به رسول است، آنجا که رسول نیامده همه بستگان انسان مراد است، اما آنجا کلمه رسول آمده حق نداریم که آن را به مطلق بستگان حمل کنیم، و العجب کسانی هستند که نور اهل بیت در دل آنان نیست هر چند بگویند شیعه هستیم، گاهی می گویند «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» هر کسی به بستگان خودش کمک کند، می گوید مراد از ذی القربی بستگان خود خود هر شخص است، البته این افراد نور اهل بیت را ندارند، ما به اینها می گوئیم اگر پیغمبر اکرم ص بگوید من از شما مزدی نمی خواهم، مگر اینکه هر کسی به بستگانش خدمت کند، این چه ارتباطی به پیغمبر دارد، باید یکنوع ارتباطی به پیغمبر اکرم داشته باشد، یک آفریقایی به بستگان خودش خدمت می کند، چه ارتباطی به پیغمبر اکرم ص دارد تا مزد حساب شود هر چند مزد صوری، اجر پیغمبر اکرم ص با خداست، در آخر سوره شعرا نه بار این آیه آمده است، همه انبیا شعارشان این است که من از شما مزدی نمی خواهم، مزد من فقط با خداست، قرآن هم با روایات مطابق است.

ص: ۴۹۵

۱- حشر/سوره ۵۹، آیه ۷.

۲- شوری/سوره ۴۲، آیه ۲۳.

پس یک ضابطه و قاعده کاملاً روشن شد و آن اینکه هر گاه کلمه ذی القربی ماقبلش اسمی از رسول نباشد و مطلق باشد، حمل می شود بر بستگان هر شخصی، اما اگر ماقبلش اسم رسول باشد، قرینه است که مراد از ذی القربی بستگان پیغمبر ص است، در این آیه شریفه کلمه «رسول» آمده، پس معلوم می شود که مراد از «ذی القربی» بستگان پیغمبر ص است.

هل التنصيف واجب؟

بحث دیگر این است که آیا تنصیف واجب است یا واجب نیست؟ ظاهر روایات همین است، چندین روایت داریم که باید خمس را تنصیف کرد، سه تا مال خداست، البته خدا که نیاز ندارد، می رسد به رسول، رسول هم که در گذشته است، می رسد به امام، سه تای اول جمع می شود در امام، سه تای دیگر هم یتامی، مساکین و ابن سبیل است و قطعاً مراد از یتامی هر یتامی نیست، بلکه مراد یتامایی رسول ص است، به همان دلیلی که مراد ذی القربی، بستگان پیغمبر ص، همان قرینه است که مراد از یتامی و مساکین و ابن سبیل، یتامی، مساکین و ابن سبیل اهل بیت است.

روی الشيخ في التهذيب باسناده عن محمد بن الحسن الصفار - متوفى: ٢٩٠، - عن أحمد بن محمد، عن بعض أصحابنا رفع الحديث قال:

«الْخُمْسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءٍ إِلَى أَنْ قَالَ فَأَمَّا الْخُمْسُ فَيُقَسَّمُ عَلَى سِتَّةِ أَشْهُمٍ سَهْمٌ لِلَّهِ وَ سَهْمٌ لِلرَّسُولِ ص - وَ سَهْمٌ لِذَوِي الْقُرْبَى وَ سَهْمٌ لِلْيَتَامَى وَ سَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ وَ سَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ فَالَّذِي لِلَّهِ فَلِرَسُولِ اللَّهِ ص فَرَسُولُ اللَّهِ أَحَقُّ بِهِ فَهُوَ لَهُ خَاصَّةً وَ الَّذِي لِلرَّسُولِ هُوَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْحُجَّةِ فِي زَمَانِهِ فَالْنُّصْفُ لَهُ خَاصَّةً وَ النُّصْفُ لِلْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ع - الَّذِينَ لَا تَحِلُّ لَهُمُ الصَّدَقَةُ وَ لَا الزَّكَاةُ عَوَّضَهُمُ اللَّهُ مَكَانَ ذَلِكَ بِالْخُمْسِ» (١). و بهذا المضمون روايات أخرى.

ص: ٤٩٦

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ٩، ص ٥١٥، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ١، ح ٩، ط آل البيت.

بحث در این است که آیا تنصیف واجب است، یعنی ولی خمس باید خمس را سه قسمت کند، نصف از آن خودش باشد، نصف دیگر هم مال ایتام، مساکین و ابن سبیل؟ علی الظاهر می گویند تخمیس واجب است، در زمان بنی عباس تخمیس ممکن بود، چرا؟ چون سادات برای خودش نقیب و اداره داشتند، بنام نقابه الطالبیین، برای سادات یکنوع نقابه و تشکیلاتی بوده که به تمام سادات اشراف داشته، حتی اینها دادگاه ویژه داشتند و اگر از آنان گناه سر می زد، دادگاه ویژه به آنها رسیدگی می کرد، نقابت در همه امور زندگی آنان اشراف داشته، اما وقتی که هلاکو آمد و خلافت عباسی ها را از بین برد، نقابت هم از بین رفت، انسان چگونه حق سادات را در حق سادات مصرف کند و لذا همیشه در بین مراجع سهم امام کمتر است، اما سهم سادات بیشتر می باشد، چون در سهم امام فقر شرط نیست، مسجد ساختن، محراب ساختن، مدرسه ساختن، به کار غیر رسیدن، اما در سهم سادات فقر شرط است، و لذا سهم سادات در دست مراجع بیشتر است، در اینجا چه کنیم و این مشکل را در این زمان چگونه حل کنیم؟

مرحوم آیه الله شیخ عبد الکریم حائری، ایشان در مقابل این مشکل قرار گرفته بود و برای حل این مشکل همه سهم سادات را به یک سید فقیری را (که ساکن قم بود) تملیک می کرد، سپس از او می گرفت و آنگاه صرف طلاب می کرد- البته در آن زمان تمام شهریه ایشان در ماه، نه هزار تومان بود، یعنی هزینه کل حوزه علمیه قم نه هزار تومان بوده و این مبلغ نسبت به زمان خودش، مبلغ کلانی بوده است-.

ولی این راه، چندان راه صحیحی نیست. چرا؟ چون اگر این سید فقیر بوده، نه هزار تومان برایش خیلی زیاد است، باید به مقدار خرج یکسالش بدهد نه اینکه هزار تومان به او بدهد، اگر سید ولایت فقیه دارد و من باب ولایت داده، ایشان (آیه الله حائری) هم ولایت داشته، چرا به او بدهد، فلذا این دو اشکال بر ایشان وارد است. الآن هم بعضی از مراجع این احتیاط را می کنند که سهم امام را تملیک یک سید فقیر می کنند و به عنوان شهریه به طلاب می دهند.

ولی من شنیدم که آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی خمس را جدا نمی کرد، یعنی سهم امام و سهم سادات را مخلوط می کرد و رویهم رفته مصرف می کرد. الآن هم بعضی از مراجع معاصر مخلوط می کنند و تفصیل قائل نیستند، حالا چه کنیم در مقابل این همه روایات کثیره ای که می گویند باید سهم امام را از سهم سادات جدا کنند؟

و لأجل ذلك كان بعض الأعاظم يستجيز من بعض الساده في صرف سهامهم في غير موردها، و قد حكى بعض تلامذه العلامه الحائري مؤسس الحوزه العلميه في قم، أنه كان يستجيز في صرف سهم الساده في رواتب الطلاب من بعض الساده.

و من المعلوم أنّ هذه المحاوله غير مفيده؛ لأنّ السيد المجيز لا يملك إلّا مقدار مؤونته دون الزائد عليها، فلا فائده في إجازته، فلا بدّ لحلّ هذه المعضله من دراسه الروايات حتى يتبين هل أنّ الخمس مقسّم بين الأقسام الستة على وجه التمليك بحيث لا يجوز صرف سهم الساده في غير حقّهم، أو أنّ الخمس كلّ ملك لمقام الإمامه لا ملكاً شخصياً، غير أنّه هو المسؤول عن الإنفاق على الأصناف الثلاثة على نحو لو زاد كان له (ع)، و لو نقص كان الإتمام عليه من نصيبه، فلو ثبت ذلك بالأدله الواضحه حلّت المعضله، و قد نقل بعض الثقاّه أنّ المرجع الديني السيد الحسن الإصفهاني (قدس سره) كان لا ينصف، و يعمل بالجميع بنحو واحد.

و الذى بعثنى إلى دراسه هذه المسأله أمران:

الأول: ما وقفت عليه فى كلام صاحب الجواهر حيث قال: بل لو لا وحشه الانفراد عن ظاهر اتفاق الأصحاب لأمكن دعوى ظهور الأخبار فى أنّ الخمس جميعه للإمام(ع) و إن كان يجب عليه الإنفاق منه على الأصناف الثلاثه الذين هم عياله، و لذا لو زاد كان له(ع)، و لو نقص كان الإتمام عليه من نصيبه، و حللوا منه من أرادوا. (1)

الثانى: بعد ما اجتمع عندى شىء من الأحماس، و وجدت أنّ تنصيفه إلى القسمين المذكورين بالنحو الدقيق مشكل جداً فطرحت المسأله على بعض الأجلّاء، فصار ذلك سبباً لدراسه المسأله من قبلنا.

## هل التنصيف واجب؟ قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هل التنصيف واجب؟

سخن در اينجاست كه آيا واقعاً خمس نصفش ملك امام است، نصف هم ملك سادات مى باشد؟ اگر اين باشد مشكل زياد است.

ولى ما از روايات استفاده مى كنيم كه مجموعاً مال مقام و منصب امامت است و امام هم بايد اين اصناف ثلاثه را رعايت كند، اگر واقعاً كم دارد، پردازد و اگر زياد است در جاي ديگر مصرف كند، اگر بگوئيم مال مقام و منصب امام است، در اين فرض در صرف خمس فقر شرط نيست.

كسانى كه مى گویند نصفش مال امام، و نصف ديگرش مال اصحاب ثلاثه است، مى گویند در آنها فقر شرط است و لذا سیدی كه فقیر نباشد، معنی ندارد كه به او خمس بدهيم، اما اگر خمس (من حيث المجموع) مال مقام امامت باشد، فقر در آنان شرط نيست بلكه تابع مصلحت است، هر كجا كه مصلحت باشد خمس را مصرف مى كند ولو در مورد سیدی كه نياز ندارد، اما يك كتاب خوبى در باره اسلام تشيع نوشته است، امام مى تواند از سهم امام مبلغى را به او بدهد.

ص: ۴۹۹

۱- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى، ج ۱۶، ص ۱۵۵.

بنابراين، ما در اينجا دو منبا داريم:

الف؛ مبنای تقسيم، طبق اين مبنا در اصناف ثلاثه فقر شرط است، سه صنف ديگر تابع نظر امام است.

ب؛ خمس «من حيث المجموع» مال مقام امامت است، طبق اين مبنا فقر شرط نيست، بلكه تابع مصلحت است، در اين زمينه ده روايت را ارائه كرديم كه همان عرض ما را ثابت مى كند، ملك شخص امام و ملك شخص سادات نيست، بلكه مال مقام



امامت است که در رسول الله متجسم بود و بعد از رسول الله ص در ائمه اهل بیت ع است، بعد از ائمه ع هم مال کسانی است که نیابت عامه از آنان دارند، البته مال این مقام است، منتها نه به این معنی که خودش مصرف زر و زیور خود شان کنند بلکه باید مسلمانان از آن بهره بگیرند.

#### روایات

اولین روایت، روایت علی بن راشد است، در اینجا عرض می کند که: یابن رسول الله! من نماینده پدرت ابی جعفر (امام جواد) بودم، پدر شما الآن در گذشته، هنوز هم مردم از طرف ابی جعفر ع اموالی را می آورند و به من می دهند، وظیفه من چیست؟ حضرت می فرماید:

۱: « وَ يَأْسِدُنَادِهِ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ (امام هادی ع) إِنَّا نُؤْتِي بِالشَّيْءِ فَيَقَالُ هَذَا كَانَ لِأَبِي جَعْفَرٍ عِندَنَا فَكَيْفَ نَصْنَعُ فَقَالَ مَا كَانَ لِأَبِي عِ بَسَبِّ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي وَ مَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مِيرَاثٌ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ » (۱).

ص: ۵۰۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۳۷، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ۲، ح ۶، ط آل البيت.

ترى أنّ الإمام ع يذكر أنّ له (امام هادي ع) مالين، مال بسبب الإمامه و مال ورثه من أبيه، فما كان لأبيه بسبب الإمامه فهو ينتقل إليه لا ترثه ورثه، و اما ما كان ملكاً شخصياً لأبيه فهو لورثته تقسّم على كتاب الله و سنه رسوله، و أى لفظ أظهر من قوله: «مَا كَانَ لِأَبِي ع بِسَبَبِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي» في تبيين أنّ الأحماس ملك لمقام الإمامه يقوم بأمرها الإمام المنصوب من جانب الله سبحانه، فما ربّما يلهج به بعض الناس بأنّه ملك لشخصه ثم تأتي بعد ذلك مشكله صيروره الإمام أغنى الناس على وجه الأرض ضعيف جداً و المستشكل لم يفرّق بين كون المال ملكاً لشخصه أو لمقامه.

پس معلوم می شود که همه خمس به سبب امامت است، منتها امام باید تمام نیازهای اصناف ثلاثه بر آورده کند.

و قد المحنا إلى ذلك عند دراسه معالم الحكومه الإسلاميه وقلنا هناك: إنّ جميع العائدات الحاصله من الموارد و الضرائب المذكوره هي ملك الحكومه وراجعه إلى الحاكم الإسلامى لا لشخصه، بل من جهه قيامه مقام الولاية و الإمامه أى أن هذه الأموال يعود أمرها إلى الوالى بما هو ممثل للأمة فعليه أن يحافظ عليها و يصرفها فى شؤون الأمة و مصالحها.

٢: الثانيه ما رواه الكليني بسند صحيح عن الإمام الرضا ع قال: سئل قول الله عزّ وجلّ:

« مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ عَنِ الرَّضَاعِ قَالَ: سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِخْوَتِ الْقُرْبَىٰ (٣) - فَقِيلَ لَهُ فَمَا كَانَ لِلَّهِ فَلَمَنْ هُوَ فَقَالَ لِلرَّسُولِ اللَّهُ ص - وَ مَا كَانَ لِلرَّسُولِ اللَّهُ ص فَهُوَ لِلْإِمَامِ فَقِيلَ لَهُ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ صِنْفٌ مِنَ الْأَصْنَافِ أَكْثَرَ وَ صِنْفٌ أَقَلٌّ مَا يُصْنَعُ بِهِ قَالَ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ أَرَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ ص كَيْفَ يُصْنَعُ أَلَيْسَ إِتْمَا كَانَ يُعْطَى عَلَى مَا يَرَى كَذَلِكَ الْإِمَامُ (١) .

ص: ٥٠١

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى ج ٩، ص ٥١٩، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ٢، ح ١، ط آل البيت.

فقله: ذاك إلى الامام ظاهر أن التصرف في الأخماس راجع إلى الإمام (ع) فله أن يعطي صنفاً أكثر من صنفاً أكثر من صنف آخر، ثم إن الإمام الرضا (ع) استشهد على كون الإمام مختاراً في التصرف بسيره رسول الله (ص).

۳: ما روه الشيخ من أبي خالد كابلي - ما دو ابى خالد داريم، يكي اسماعيل مذهب است و ديگری امامی، اين ابى خالد امامی است - « عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ أَيْمَنَ عَنْ أَبِي خَالِدِ الْكَايَلِيِّ قَالَ: قَالَ: إِنَّ رَأَيْتَ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ يُعْطَى كُلَّ مَا فِي بَيْتِ الْمَالِ رَجُلًا وَاحِدًا فَلَا يَدْخُلَنَّ فِي قَلْبِكَ شَيْءٌ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِأَمْرِ اللَّهِ » (۱).

اگر دیدی که من امام جواد ع، همه را به یک نفر دادم، نباید در دل اشکال پیدا کنی. چرا؟ چون ملک فرد نیست، بلکه مقام امامت است و لذا ممکن است مصلحت ایجاب کند که همه را به یک نفر بدهد، چنانچه پیغمبر ص در جنگ حنین (طائف) صد رأس شتر را به ابوسفیان داد، انصار اعتراض کردند که این دشمن شما و دشمن اسلام است چطور صد رأس شتر را به او دادید؟ حضرت آنان را موعظه کرد، مصلحت در این بود که به او صد رأس شتر بدهد.

فإن إعطاء جميع ما في بيت المال لرجل واحد من الأصناف يورث حرمان الأصناف الأخرى، و مع ذلك فللإمام أن يفعل ذلك لمصلحه الدين، فلو كان التنصيف التقسيم بين الأصناف أمراً لازماً و حكماً واقعياً، فالإمام لم يعدل عنه بل ينفذه قطعاً.

ص: ۵۰۲

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۲۰، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ۲، ح ۳، ط آل البيت.

٤: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَلَى كُلِّ امْرِيٍّ غَنِمٌ أَوْ اكْتَسَبَ الْخُمْسُ مِمَّا أَصَابَ لِفَاطِمَةَ ع- وَ لِمَنْ يَلِي أَمْرَهَا مِنْ بَعْدِهَا مِنْ ذُرِّيَّتِهَا الْحُجَجِ عَلَى النَّاسِ فَذَآكُ لَهُمْ خَاصَّةٌ يَضْعُونَهُ حَيْثُ شَاءُوا وَ حُرِّمَ عَلَيْهِمُ الصَّدَقَةُ حَتَّى الْخِيَاطُ يَخِيْطُ قَمِيصًا بِخُمْسِهِ دَوَانِيْقَ فَلَنَا مِنْهُ دَانِيْقٌ إِلَّا مَنْ أَحْلَلْنَاهُ مِنْ شَيْعَتِنَا- لِيَطِيْبَ لَهُمْ بِهِ الْوِلَادَةُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْثَمَ مِنَ الزُّنَا إِنَّهُ لَيَقُومُ صَاحِبُ الْخُمْسِ فَيَقُولُ يَا رَبِّ سَلْ هَؤُلَاءِ بِمَا أُبِيحُوا» (١).

كيفية الدلالة: فقوله: « وَ لِمَنْ يَلِي أَمْرَهَا مِنْ بَعْدِهَا مِنْ ذُرِّيَّتِهَا الْحُجَجِ عَلَى النَّاسِ فَذَآكُ لَهُمْ خَاصَّةٌ » ظاهر في أنّ أمر الخمس بيد الإمام ع، لا أنّه وكيل عنهم بل هو له، غاية الأمر بصرفه في موارد حسب ما يرى.

٥: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَصَيْبْتُ مَالًا أَعْمَضْتُ فِيهِ أَفَلِي تَوْبَةُ قَالَ أَتَيْتَنِي بِخُمْسِهِ فَأَتَاهُ بِخُمْسِهِ فَقَالَ هُوَ لَكَ إِنْ الرَّجُلُ إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ» (٢).

إنّ مورد الرواية الحلال المختلط بالحرام الذي يجب فيه الخمس فإنّ الإمام ع دفع الكل إليه، فلو كان التقسيم واجباً لم يكن للإمام إلّا أن يهبه نصف المال الذي يلي أمره. يعنى حضرت حق داشت كه سهم امام را هبه كند و حال آنكه همه را هبه کرده، هم سهم امام را و هم سهم سادات را.

ص: ٥٠٣

- 
- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ٩، ص ٥٠٣، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ٨، ح ٨، ط آل البيت.
  - ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ٩، ص ٥٠٦، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ١٠، ح ٣، ط آل البيت.

٦: «عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ عَمَلِ السُّلْطَانِ يَخْرُجُ فِيهِ الرَّجُلُ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ لَا يَقْدِرَ عَلَى شَيْءٍ يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى حِيلِهِ فَإِنْ فَعَلَ فَصَارَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ فَلْيَبْعْهُ بِخُمْسِهِ إِلَى أَهْلِ الْبَيْتِ» (١).

٧: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَقَرَأَتْ أَنَا كِتَابَهُ إِلَيْهِ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ قَالَ: إِنَّ الَّذِي أُوجِبْتُ فِي سِنْتِي هَيْدِهِ وَ هَيْدِهِ سِنَةٌ عَشْرِينَ وَ مَائَتِينَ فَقَطْ لِمَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي أَكْرَهُ تَفْسِيرَ الْمَعْنَى كُلَّهُ خَوْفًا مِنَ الْإِنْتِشَارِ وَ سَأْفَسُرُ لَكَ بَعْضَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ إِنَّ مَوَالِيَّ أَسْأَلُ اللَّهَ صِلَا حَتْمَهُمْ أَوْ بَعْضَهُمْ قَصْرُوا فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ فَعَلِمْتُ ذَلِكَ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُطَهِّرَهُمْ وَ أُرَكِّبَهُمْ بِمَا فَعَلْتُ (فِي عَامِي هَذَا) مِنْ أَمْرِ الْخُمْسِ فِي عَامِي هَذَا- قَالَ اللَّهُ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدْقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صِلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَ قُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ . وَ سَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُبَيِّنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ - وَ لَمْ أُوجِبْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ وَ لَمَّا أُوجِبَ عَلَيْهِمْ إِلَّا الزَّكَاةَ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ إِنَّمَا أُوجِبْتُ عَلَيْهِمْ الْخُمْسَ فِي سِنْتِي هَيْدِهِ فِي الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ الَّتِي قَدَّ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ وَ لَمْ أُوجِبْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فِي مَتَاعٍ وَ لَا آتِيهِ وَ لَا دَوَابَّ وَ لَا خُدَمَ وَ لَا رِبْحٍ رَبِحَهُ فِي تِجَارَتِهِ وَ لَا ضَيْعَةٍ إِلَّا ضَيْعَةً سَأْفَسُرُ لَكَ أَمْرَهَا تَخْفِيفًا مِنِّي عَنْ مَوَالِيَّ وَ مَنَّا مِنِّي عَلَيْهِمْ لَمَّا يَعْتَالُ السُّلْطَانُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (٢).

ص: ٥٠٤

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي ج ٩، ص ٥٠٦، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ١٠، ح ٢، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي ج ٩، ص ٥٠٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ٨، ح ٥، ط آل البيت.

حضرت همه را هبه کرده، اگر واقعاً ملک اصناف ثلاثه بود، حضرت نمی تواند اموال مردم را به کند، معلوم می شود که در سال دویست و بیست، اولاً گفته بر گذشته ها صلوات، بر حالا هم فقط نقدین را گفته بدهید.

لا شك أن التشريع بيد الله سبحانه و ليس لأحد إيجاب شيء و لا رفعه، و أما المقام فلما كان الخمس ملكاً لمقام الإمامه فقد فوّض إليه أخذه و صرفه، فالمصلحه اقتضت آنذاك المنّ على الشيعة بإيجاب الخمس في الذهب و الفضة دون غيرهما، ترحماً عليهم؛ لأنّ السلطان يغتال من أموالهم.

كلّ ذلك يدل على أنّ أمر الخمس بيد الإمام (ع) فله التصرف فيه كيف شاء حسب الظروف المقتضيه و مصالح الأئمة الإسلاميه.

### الخمس كله للإمام قواعد فقيهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الخمس كله للإمام

همان گونه که بیان گردید، از روایات استفاده می شود که خمس همه اش مال مقام و منصب امامت است نه مال شخص امام، حتی مال شخص فقرا، مساکین و ابن سبیل نیست، برای اینکه نظام اسلام بگردد، خلاق متعال برای مقام امامت مالی را به عنوان خمس تعیین فرموده است تا نیاز هایی که مقام امامت دارد با خمس بر طرف کند، تا کتون هفت روایت را خواندیم، الآن روایت هشتم را می خوانیم.

٨: « وَ عَنْهُ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ (همدان قبیله ای هستند در یمن)، - أَقْرَأَنِي عَلِيُّ كِتَابَ أَبِيكَ فِيمَا أَوْجَبَهُ عَلَيَّ أَضْيَاحَ الضِّيَاعِ أَنَّهُ أَوْجَبَ عَلَيْهِمْ نِصْفَ السُّدُسِ بَعْدَ الْمُؤَنَةِ وَ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَيَّ مَنْ لَمْ تَقُمْ ضَيْعَتُهُ بِمُؤَنَتِهِ نِصْفَ السُّدُسِ وَ لَا غَيْرَ ذَلِكَ فَاخْتَلَفَ مَنْ قَبَلْنَا فِي ذَلِكَ فَقَالُوا يَجِبُ عَلَيَّ الضِّيَاعُ الْخُمْسُ بَعْدَ الْمُؤَنَةِ الضَّيْعَةِ وَ خَرَجَهَا لَأَمْثُونَةِ الرَّجُلِ وَ عِيَالِهِ فَكَتَبَ وَ قَرَأَهُ عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارٍ - عَلَيْهِ الْخُمْسُ بَعْدَ مُؤَنَتِهِ وَ مُؤَنَةِ عِيَالِهِ وَ بَعْدَ خَرَجِ السُّلْطَانِ» (١)

ص: ٥٠٥

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی ج ٩، ص ٥٠٠، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ٨، ح ٤، ط آل البيت.

امام نامه را به ابراهیم بن محمد همدانی نوشته، نامه ابراهیم به دست علی بن مهزیار افتاده است، کاتب ابراهیم است، مکتوب الیه امام هادی ع است، بعد یک نامه ای امام جواد ع به علی بن مهزیار نوشته، علی بن مهزیار این نامه به ابراهیم بن محمد همدانی در مسیر راه خوانده، می گوید نامه پدرت را برای من خواند و در نامه این گونه آمده بود: «فِيمَا أَوْجَبَهُ عَلَيَّ أَضْيَاحَ الضِّيَاعِ...».

شاهد: وقد جاء إيجاب نصف السدس في رواية علي بن مهزيار في نفس الباب، الرواية رقم ٥، و ترى أنّ الإمام خفف الأمر عليهم بإيجاب نصف السدس، و ما هذا إلّا لإحصار الحقّ فيه.

همه این روایات نشان می دهد که خمس مال مقام و منصب امامت است ولذا فقر هم در آنان شرط نیست.

امام جواد نامه ای را به علی بن مهزیار نوشته و در آن نامه نصف ثلث را فرموده است، ابراهیم بن محمد همدانی هم به امام هادی می نویسد نامه پدرت را به علی بن مهزیار را من دیدم و در آن نامه پدرت خمس را نصف ثلث واجب نکرده، حضرت تصدیق می فرماید، این معنایش این است که مسأله، مسأله مقام است نه مسأله شخص، وقتی که مسأله، مسأله مقام شد نه شخص، تاب مصلحت است، بنابراین، آنچه که در کتاب های فقهی خواندیم که فقر شرط است، آن در صورتی است که قائل به تنصیف باشیم و قائل به مالکیت آنها بشویم، اما اگر بگوییم مال مقام امامت است، دیگر اصلاً مسأله مصلحت و عدم مصلحت مطرح است.

ص: ٥٠٦

۹: التاسعه: الروایات الواردة فی تحلیل الخمس إما لشخص أو للشیعه کافه، و منها:

الف: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ قَال: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي ع- إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ- وَ كَانَ يَتَوَلَّى لَهُ الْوَقْفَ بِقُمْ- فَقَالَ يَا سَيِّدِي اجْعَلْنِي مِنْ عَشْرَةِ آلَافٍ فِي حِلِّ فَاِنِّي قَدْ أَنْفَقْتُهَا فَقَالَ لَهُ أَنْتَ فِي حِلٍّ...» (۱)

معلوم می شود که پدر علی بن ابراهیم امام جواد ع را درک کرده است.

ب؛ «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْرَبَانَ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ لِأَبِي جَعْفَرٍ عٍ مِنْ رَجُلٍ يَسْأَلُهُ أَنْ يَجْعَلَهُ فِي حِلٍّ مِنْ مَأْكَلِهِ وَ مَشْرَبِهِ مِنْ الْخُمْسِ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ مَنْ أَعْوَزَهُ شَيْءٌ مِنْ حَقِّي فَهُوَ فِي حِلٍّ» (۲).

إلى غير ذلك من الروایات الداله على الإباحه لشخص أو لجماعه، كل ذلك يؤيد موقفنا من المسأله.

انفال هم از قبیل خمس است، انفال هم مال رسول است، یعنی مال مقام و منصب رسالت نه مال شخص رسول.

قرآن می فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصِلُوا ذاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (۳)

از تو درباره انفال [= غنایم، و هرگونه مال بدون مالک مشخص] سؤال می کنند؛ بگو: «انفال مخصوص خدا و پیامبر است؛ پس، از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید! و خصوصتهایی را که در میان شماست، آشتی دهید! و خدا و پیامبرش را اطاعت کنید اگر ایمان دارید!

ص: ۵۰۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۳۷، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ۳، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۴۳، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ب ۴، ح ۲، ط آل البيت.

۳- انفال/سوره ۸، آیه ۱.



العاشر: الروایات الدّاله على أنّ الأنفال كلّها للإمام خاصه، و منها: « عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع نَحْنُ قَوْمٌ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا لَنَا الْأَنْفَالُ وَ لَنَا صَفْوُ الْمَالِ » (۱)

صفو، یعنی گل سرسبد، اسب خیلی روشن، کنیز خیلی روشن، اینها مال امام است، چرا؟ چون سبب نزاع می شود، یعنی اگر بنا شود که قسمت بشود، سبب نزاع می شود و هر کس می گوید مال من باشد و لذا می گویند مال پیغمبر و امام باشد.

و لا شكّ أنّ الخمس و الأنفال كلّها من منابع المالیه للحکومه الإسلامیه و الحکم فی الجمیع واحد فتصوّر أنّ الأنفال لها حکم خاص وراء الخمس بعيد عن الاعتبار.

آیا منابع مالی حکومت اسلامی فقط همین خمس و انفال است؟ نه، حضرت امام ره می فرمود: با خمس نمی شود مملکت را اداره کرد، خمس جزء منابع مالی است، انفال است، غیر اینها هم است، یکی از جاهایی که در اول انقلاب بر ما خورده می گرفتند این بود که حکومت اسلام قوه مجریه ندارد، دیگر می گفتند منابع مالی ندارد.

ما جواب قوه مجریه را دادیم و گفتیم الأمرین بالمعروف و النهی عن المنکر تحت نظر امام است، اما منابع مالی کراراً ما در آن کتاب منابع مالی را نوشتیم و گفتیم منابع مالی فراوان است حتی اگر این منابع کافی نبود، امام معصوم جعل مالیات کرد بر اسب، بر شیء، می شود از طریق جعل مالیات درست، مملکت را اداره کرد. بنابراین، الإسلام دوله متوازنه، یعنی دولتی است که هم قوه قضائی دارد و هم مقننه و مجریه دارد، علاوه بر این، منابع مالی فراوانی داریم، اسم کتاب عبارت است از: معالم الحکومه الإسلامیه

ص: ۵۰۸

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۹، ص ۵۳۵، من أبواب ما یجب فیہ الخمس، ب ۲، ح ۲، ط آل البیت.

باید توجه داشت بعضی از چیزهایی که من اسم آنها را قواعد نهاده ام، مسائل فقهیه اند نه قواعد فقهی، علت اینکه آنها را در میان قواعد فقهیه می آوریم، چون محل ابتلا هستند ولذا قابلیت بحث را دارند، قاعده آن است که در ابواب مختلف به درد بخورد، و حال آنکه بعضی از این مسائل به ابواب مختلف به درد نمی خورند.

یکی از بحثهای عمیقی که در اول حج انجام می گیرد این بحث است که: «لا حَجَّ إِلَّا مع الاستطاعه» شکی نیست که چهار استطاعت شرط است:

۱: الإستطاعه المالیه

۲: الإستطاعه البدنيه

۳: الإستطاعه المکانیه، بأن یكون الطريق آمناً

۴: الإستطاعه الزمانیه بأن یكون الوقت كافياً للذهاب إلى الحج.

قال صاحب الجواهر: إن الاستطاعه شرط فی الوجوب بإجماع المسلمین و نص الكتاب و السنه المتواتره من سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم، بل لعل ذلك من ضروریات الدین كأصل وجوب الحج و حیث لو حج بلا استطاعه لم یجزه عن حجه الإسلام لو استطاع بعد ذلك» (۱)

آیا استطاعتی که در حج شرط است، همان استطاعتی است که در صوم و صلوات معتبر است یا حج استطاعت خاصی دارد؟

ما معتقدیم که استطاعت بر دو قسم است:

الف؛ استطاعت عقلی

ب؛ استطاعت شرعی

صلوات استطاعت عقلی می خواهد و لو کمی به زحمت بیفتد و نماز بخواند، اما حج استطاعت عقلی نیست، بلکه استطاعت خاص می خواهد، اگر انسانی متسکناً به مکه رفت، متسکناً، تسکناً، ای حج بلا زاد و بلا راحله، یا در مسیر راه گدائی کرد، آقایان می گویند کافی نیست، من حج متسکناً کافی نیست، چرا؟ چون در حج استطاعت خاصی معتبر است، نه استطاعت عام، تمام تکالیف مشروط به استطاعت عقلی است، اما حج علاوه بر استطاعت عقلی، استطاعت شرعی هم می خواهد. دلیل ما بر این مسأله آیه مبارکه است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (۲)

١- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفي، ج١٧، ص٢٤٨.

٢- آل عمران/سوره٣، آيه٩٧.

برای خدا بر مردم است که آهنگ خانه (او) کنند، آنها که توانایی رفتن به سوی آن دارند. و هر کس کفر ورزد (و حج را ترک کند، به خود زیان رسانده)، خداوند از همه جهانیان، بی نیاز است.

مراد از استطاعت در این آیه مبارکه، استطاعت شرعی است نه استطاعت عقلی، چون استطاعت عقلی گفتن نمی خواهد، در نماز نفرموده: صلّ ان استطاع، چون معلوم است، یعنی انسانی که عاجز باشد، صلات برایش واجب نیست، معلوم می شود در اینجا که استطاعت را می گوید، مراد استطاعت شرعی است نه استطاعت عقلی.

در این آیه یک مخالف داریم و آن مرحوم آیه الله خوئی است، ایشان می فرماید مراد از استطاعت، استطاعت عقلی است و حج از نظر آیه بر همه واجب است هر چند متسکناً یا با گدایی برود، یا در راه کارگری می کند و به این وسیله به حج می رود، می فرماید بر آنها واجب است و آیه شریفه هم استطاعت عقلی را می گوید نه استطاعت عقلی را، فقط حج حرجی را نمی گیرد و حج حرجی از تحت آیه خارج است، اما روایات ناظر به استطاعت شرعی است نه استطاعت عقلی، یعنی من کان له زاد و راحله.

ایشان می فرماید از نظر آیه شریفه حج بر همه واجب است هر چند با گدایی، اما روایات را قبول قبول دارم که استطاعت شرعی را می گوید، یعنی من کان له زاد و راحله.

هذا باعتبار حکم العقل و الآیه، و أمّا بحسب الروایات فالاستطاعه المعتبره فی الحج أخص مما یقتضیه العقل و الآیه، حیث فسرت الاستطاعه فی جمله من الروایات بالزاد و الراحله» (۱)

ص: ۵۱۰

و حاصل ما أفاده أن الاستطاعه في الآيه أعم و في الروايات أخص.

اشكال ما بر ایشان این است که اگر مراد از استطاعت، استطاعت عقلی است چرا گفته، گفتن لازم ندارد چون همه می داند، ولذا در غیر حج اصلاً کلمه استطاعت نیامده، تعجب است از ایشان است که چرا از این نکته غفلت کرده که اگر مراد از استطاعت، استطاعت عقلی باشد، یعنی همان استطاعتی که در بقیه احکام است، چرا در حج گفته، اما در بقیه تکالیف نگفته است؟

یلاحظ علیه: أنه لو كان المراد من الاستطاعه في الآيه هو الاستطاعه العقلیه لما كانت هناك حاجه لذكرها لأن عامه التكاليف مشروطه بها مع أننا نرى أن غير الحج مطلقه غير مقیده، و هذا دليل على أن المراد بالاستطاعه فيها غير العقلیه، بل الاستطاعه الخاصه، سواء أسمیت بالشرعيه أو العرفیه و هي التي فسرتها الروايات بالزاد و الراحله.

و علی ما ذکره فمن استطاع إلى الحج بلا زاد و لا راحله كما إذا كان في خدمه الحجاج أو يعمل في الطريق، فيتمکن من الحج يعمل، فهما داخلان في الآيه، خارجان بالروايات علی خلاف ما ذکرناه. از نظر ما نه آیه گرفته و نه روایات.

### آیا در وجوب حج، استطاعت عقلی کافی است؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در وجوب حج، استطاعت عقلی کافی است؟

مقام اول تمام شد و آن این بود که در حج استطاعت عقلی کافی نیست، علاوه بر استطاعت عقلی، استطاعت شرعی لازم است.

مقام دوم این است که آقایان می گویند استطاعت زاد و راحله است، مسأله زاد را در مقام سوم بحث می کنیم، فعلاً بحث ما در راحله است، البته کلمه راحله در زمان سابق عبارت بود از اسب، الاغ و شتر بود، ولی در زمان ما راحله عبارت است از ماشین و هواپیما، اگر کسی توانایی پیاده رفتن به مکه را دارد، فرض کنید در مدینه یا یمن است فلذا می تواند پیاده به مکه برود، یعنی هر چند راهش دور است، اما توانایی رفتن به مکه را با پای پیاده (بدون اینکه حرجی داشته باشد) دارد، آیا بر این چنین کسی حج واجب است یا واجب نیست؟

ص: ۵۱۱

اقوال علما

اصحاب ما در اینجا بر دو قول اند:

۱: مشهور می گویند بر این آدم حج واجب نیست هر چند می تواند پیاده (بدون عسر و حرج) برود، مشهور در میان اصحاب ما همین نظر و همین رأی است، البته اولین کسی که با این مسأله مخالفت کرده، علامه حلی در منتهی و در تذکره است و من

قبل از علامه کسی را ندیده ام که بگوید بر چنین کسی حج واجب است، بلکه تمام علمای ما تا زمان علامه معتقدند بر اینکه بر ماشی (که راهش دور است) حج واجب نیست هر چند عسر و حرج هم نباشد. چرا؟ چون زاد و راحله شرط است.

عبارت علما

إذا علمت ذلك فاعلم أنّ المشهور بين القدماء هو اشتراط الراحله مطلقاً على من يقتصر إلى قطع المسافه كالتائي، سواء تمكن من المشى أم لا، وإليك كلماتهم:

قال المفيد: والاستطاعه عند آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم للحج بعد كمال العقل و سلامه الجسم ممّا يمنعه من الحركة التي يبلغ بها المكان، إلى أن قال: ثم وجود الراحله بعد ذلك و الزاد. (1)

ظاهر كلام شيخ مفيد اطلاق دارد، یعنی خواه بعيد باشد یا قریب، بتواند ماشیاً برود یا نتواند ماشیاً برود

و قال الشيخ في «الخلافة»: من لم يجد الزاد و الراحله لا يجب عليه الحج فإن حجّ لم يجزه، و عليه الإعادة إذا وجدتهما و قال باقي الفقهاء أجزاءه. (2) - معلوم می شود که فقهای اهل سنت کافی می دانند اگر کسی ماشیاً برود هر چند زاد و راحله نداشته باشد - و علی ذلك جرى الشيخ في «المبسوط» (3) ، وابن زهره (4)

ص: ۵۱۲

۱- المقنعه، شيخ مفيد، ص ۳۸۴.

۲- الخلافة، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۲۴۶، المسأله ۳ و ۴، من كتاب الحج.

۳- المبسوط، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۲۹۷.

۴- غنيه النزوع، ابن زهره، ج ۲، ص ۱۵۲.

و ابن إدريس (١) ، و المحقق (٢) ، و على هذا فمن ملك الزاد بما يكفيه فى الأكل و الشرب دون الراحله و لكن يتمكن من المشى إلى بيت الله بلاعسر، لا يجب عليه الحج.

از زمان علامه به این طرف مخالفت شروع شده و اولین مخالف علامه حلی است در کتاب منتهی و تذکره.

نعم يظهر من العلامة فى (( المنتهى )) وجوب الحج حيث قال: و إنما يشترط الزاد و الراحله فى حق المحتاج إليهما لبعده مسافته، أمّا القريب فيكفيه اليسير من الأجره بنسبه حاجته. و المكى لا تعتبر الراحله فى حقه و يكفيه التمكن من المشى (٣). از كلمه محتاج استفاده شده كه علامه مخالف است.

و قال فى (( التذکره )): الراحله شرط فى حق البعيد عن مكّه و أمّا أهل مكّه فلا يشترط الراحله فيهم و كذا من كان بينه و بين مكان قريب لا- يحتاج إلى الراحله بأنّ القريب إلى مكه لا يعتبر فى حقه وجود الراحله إذا لم يكن محتاجاً إليها (٤). معلوم می شود كه راحله مال محتاج است و الا اگر محتاج نباشد، راحله شرط نیست.

و استجوده فى (( المدارك )) قال: لكن فى تحديد القرب الموجب لذلك خفاء، و الرجوع إلى اعتبار المشقه و عدمها جيد، إلّا أنّ اللازم منه عدم اعتبار الراحله فى حق البعيد أيضاً إذا تمكن من المشى من غير مشقه شديده، و لا نعلم به قائلاً، (٥)

ص: ٥١٣

- ١- السرائر، ابن ادريس، ج ١، ص ٥٠٧.
- ٢- شرائع الإسلام، محقق حلى، ج ١، ص ٢٢٥.
- ٣- المنتهى المطلب، علامه حلى، ج ٢، ص ٦٥٢.
- ٤- تذکره الفقهاء، علامه حلى، ج ١، ص ٣٠١.
- ٥- مدارك الأحكام، موسوى عاملی، ج ٧، ص ٣٦.

و علی هذا فقد بدأ الخلاف من العلامه) الحلی فی کتابیه (( المنتهی )) و (( التذکره )).

نعم إنَّ المحدثَ البحرانی، و المحقق النراقی، ممن مالوا إلى اختصاص شرطیه الراحله للعاجز.

فقال البحرانی بعد نقل الروایات: و بالجمله فالمسأله غیر خالیه من شوب الإشکال، فإن الخروج عن ما ظاهر هم الإجماع علیه مشکل، و موافقتهم مع ما عرفت أشكال (۱)

ادله ما عبارت است از روایات، روایات ما چند گروه است:

گروه اول ظاهر در اشتراط است، یعنی آدمی که بعید است باید راحله داشته باشد تا حج برایش واجب بشود و الا حج بر او، واجب نیست هر چند توانایی بر مشی دارد بدون عسر و حرج و مشقت.

۱: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخُنَعِمِيِّ قَالَ: سَأَلَ حَفْصُ الْكُنَاسِيِّ - كُنَاسَهُ يَكُ مَحَلَّهُ أَيْ اسْتَدْرَجَ فِي كُوفِهِ كَمَا ظَاهِرٌ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَ رَا فِي هَمَانِجَا بِي دَارِ زَنْدَنَد، كَمِيلًا رَا هَم دَر آن محل به دار زدند - أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ - مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا مَا يَعْنِي بِذَلِكَ قَالَ مَنْ كَانَ صَاحِبًا فِي بَدَنِهِ مُخَلِّي سَرِيَّهُ لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَةٌ فَهُوَ مِمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحَجَّ أَوْ قَالَ مِمَّنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَقَالَ لَهُ حَفْصُ الْكُنَاسِيِّ فَإِذَا كَانَ صَاحِبًا فِي بَدَنِهِ مُخَلِّي فِي سَرِيهِ لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَةٌ فَلَمْ يَحْجْ فَهُوَ مِمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحَجَّ قَالَ نَعَمْ» (۲)

ص: ۵۱۴

۱- الحدائق الناضرة، محدث بحرانی، ج ۱۴، ص ۸۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۳۴، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۸، ح ۴، ط آل البيت.



۲: «عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ بَرِيدٍ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدْرِ - فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا «۱» - أَلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ الْإِسْتِطَاعَةَ فَقَالَ وَيْحَكَ إِنَّمَا يَعْنِي بِالْإِسْتِطَاعَةِ الزَّادَ وَالرَّاحِلَةَ لَيْسَ اسْتَطَاعَةَ الْبَدَنِ» (۱)

معنی کردن این حدیث احتیاج دارد که انسان نه تنها علم کلام را بداند، بلکه باید تاریخ علم کلام را هم بداند، تا کسی از تاریخ علم کلام آگاه نباشد، از این حدیث چیزی نمی فهمد، چون در این حدیث آمده: « سَأَلَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدْرِ»

اولاً؛ باید بداند که قدر چیست؟

ثانیاً؛ اهل قدر می خواهند با این آیه بر یک مسأله کلامی استدلال کنند، حضرت او را رد می کند در اینجا باید چند مطلب را روشن کنیم:

اولاً اهل قدر چه کسانی هستند، ثانیاً اهل قدر می خواهند با این آیه مبارکه بر کدام اصل از اصول خود شان استفاده کنند، ثالثاً حضرت او را رد می کند.

توضیح مطلب: البته من شرح اینها را در کتاب ملل و نحل نوشته ام، «قدر» یعنی کسی که قائل به قضا و قدر است، البته ما هم (امامیه) قائل به قضا و قدر هستیم، اشاعره هم قائل به قضا و قدر هستند، اهل حدیث هم قائل به قضا و قدر می باشند، ولی بین ما و آنها خیلی فرق است، آنها قضا و قدر را به گونه ای معنا می کنند که از انسان سلب اختیار می کند، مانند اهل حدیث و اشاعره، آنها قضا و قدر را به گونه ای معنا می کنند که از انسان سلب اختیار می کند، اما ما (امامیه) در عین حال که قائل به قضا و قدر هستیم، معتقدیم که قضا و قدر از انسان سلب اختیار نمی کند.

ص: ۵۱۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۳۴، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۸، ح ۴، ط آل البیت.

«عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ إِنْ مَرَضُوا فَلَا تَعُودُ لَهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُهُمْ» (۱).

قدریه مجوس این امت است، هر طائفه این روایت را طوری معنا کرده اند که شامل شان نباشد، ظاهر این است که قائل به قضا و قدر مجوس این امت اند، اهل حدیث وحشت کرده اند و لذا آن را توجیه کرده اند و گفته اند مراد این است: القدریه من یکون نافیاً فی القدر، از جاهایی است که کلمه مثبت در منفی به کار رفته است، القدریه، ای نافی القدر مجوس هذه الأمة.

و من در کتاب ملل و نحل نوشته ام که این در لغت عرب نظیر ندارد، در لغت عرب ندیده ام که کسی بگوید القدریه، یعنی نافی القدر، مثلاً کسی بگوید: العدلیه، ای نفاه العدل، این معنا ندارد، العدلیه، یعنی کسی که قائل به عدل باشد، این حدیث که القدریه مجوس هذه الأمة، کلمه قدر که در این حدیث آمده، همین معنا است، رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدْرِ، یعنی نفاه القدر، نفات قدر چه کسانی هستند؟ معتزله نفات قدر ند و قائل به تقدیر قبلی نیست. چرا؟ چون فکر می کنند اگر قائل به قضا و قدر شدیم، از ما سلب اختیار می شود، بنابراین، هر کجا در روایات ما کلمه قدر را دیدید، طبق اصطلاح معنا کنید به معنی قائل به قدر نیست بلکه به معنای نافی قدر است، رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدْرِ، یعنی نافی قدر.

کسانی که نافی قدرند افتخار می کنند و می گویند انسان استطاعت دارد، انسان اراده دارد و لذا نفات قدر یکی از عقائد شان اختیار انسان است و استطاعت انسان، در کتاب های مرحوم مفید این مسائل زیاد مطرح است مانند اوائل المقالات « رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْقَدْرِ » نه به معنای قائل به قدر بلکه به معنای نفاه القدر، چون دیده اند اگر مثبت معنا کنند، اهل حدیث و اشاعره مصداق حدیث پیغمبر قرار می گیرند که می فرماید: «الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ» نتیجه نفی قدر، اثبات اختیار است، اگر نفی قدر کردید، پس مختارید، در اینجا سوال می کند که: یابن رسول الله! خداوند اختیار را ثابت کرده « وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ » (۲)

ص: ۵۱۶

۱- مستدرک الوسائل، شیخ حاج حسین نوری، ج ۱۲، ص ۳۱۷.

۲- آل عمران/سوره ۳، آیه ۹۷.

و لله على الناس حج البيت» ما قائل به استطاعت هستيم، قائل به اختيار هستيم، آيه مبارکه هم می فرمايد: من استطاع، حضرت مدعاى او را نفى نکرد، بلکه دليل او را رد کرد و فرمود اين استطاعت، آن نيست که شما می گوييد، آن در جای خودش است، «لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت، فمن شاء فليؤمن و من شاء فيكفر» آن اراده درست است، ولي اين آيه ناظر به آن استطاعت نيست، اين استطاعت، يعنى طرف پول داشته باشد و زاد و راحله داشته باشد، معنای حديث روشن می شود:

و الحديث بحاجة إلى دراسه السند و المتن، أما السند فمحمد بن أبي عبدالله في صدر السند هو محمد بن جعفر الأسدي الثقة، و أما موسى بن عمران فلم يوثق و له ثلاث روايات في الفقيه و التهذيب، و أما دراسه المتن، فما معنى كون السائل رجلاً من أهل القدر، فما ذا كان يريد هذا السائل حتى رد عليه الإمام عليه السلام.؟ فيبانه: أن القدرى - حسب اللغه - يطلق على من يثبت القضاء و القدر كعامه المحدثين و الأشاعره و الشيعه الإماميه، ولكن خرج هذا اللفظ عن معناه اللغوى و تبدل إلى المعنى المعاكس - القدرية، يعنى نافي القدر. چرا؟ چون پیغمبر اکرم ص فرمود: «الْقَدْرِيُّ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ»، فيطلق القدرى على من ينفى القضاء و القدر و يثبت اختيار الإنسان زاعماً بأن القول بالقضاء و القدر لا- ينسجم مع اختيار الإنسان زاعماً بأن القول بالقضاء و القدر لا- ينسجم مع اختيار الإنسان، فلذلك استدل بالآيه على مختاره، فأجابه الإمام عليه السلام بأن المراد من الاستطاعه ليس استطاعه البدن بل الزاد و الراحله.

و الروايه أيضاً بإطلاقها تدل على شرطيه الراحله مطلقاً.

از این حدیث معلوم شد که زاد و راحله در وجوب حج شرط است

۲: «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (۵) - مَا يَعْنِي بِذَلِكَ قَالَ مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُخَلِّي سَرُّهُ لَهُ زَادٌ وَ رَاحِلَةٌ» (۱)

هشام بن حکم قهرمان این مسائل است، با این حال از حضرت سوال می کند. چرا؟ در مقابل اهل سنت چون اهل سنت زاد و راحله را شرط نمی دانند.

۳: «ما رواه الصدوق في «عيون الأخبار» عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع في كتابه إلى المؤمن قال و حج البيت فريضة على من استطاع إليه سبيلاً و السبيل الزاد و الراحلة مع الصحه» (۲)

البته به شرط اینکه بگوییم این روایات در مقام بیان هستند، خواه تمکن از مشی داشته باشد یا تمکن از مشی نداشته باشد.

### آیا در وجوب حج، مطلقاً راحله شرط است؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در وجوب حج، مطلقاً راحله شرط است؟

مقام ثانی در باره این است که آیا راحله مطلقاً شرط است هر چند فردی می تواند پیاده برود و هیچ حرجی هم برای او نیست، یا راحله فقط مال کسی است که نتواند پیاده برود، و الا اگر فردی می تواند پیاده برود و مشقت نباشد، حج برای او واجب است، یا فرض کنید کسی می تواند نیمی از راه را با راحله، و نیم دیگر را پیاده برود، باز هم حج برایش واجب است؟

ص: ۵۱۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۳۴، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۸، ح ۴، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۳۴، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۸، ح ۶، ط آل البيت.

شرطیت استطاعت از نظر قرآن کریم

عرض کردیم که از نظر قرآن استطاعت شرط است، استطاعت را هم تفسیر کرد اند به راحله و زاد، فعلاً بحث ما در راحله است، زاد را بعداً بحث می کنیم، روایاتی که در مسأله وجود دارد بر دو صنف اند، صنف اول را در جلسه گذشته خواندیم که ظاهر شان این بود که راحله مطلقاً شرط است، حتی اگر کسی بتواند پیاده برود، مشکلی ندارد، یعنی می تواند برود، اما از حجت الإسلام کفایت نمی کند.

در این جلسه طائفه دوم روایات را می خوانیم که می گویند راحله برای کسانی که عاجزند شرط است، اما کسانی که توانایی دارند، راحله شرط نیست، بلکه باید به شکلی که می توانند بروند هر چند نصف راه را پیاده و نصف دیگر با راحله، نخست باید روایات را بخوانیم تا معلوم بشود که آیا می توانیم از آنها این مطلب را استفاده کنیم یا نه؟

الصف الثاني: ما دلّ على اختصاص الراحله بالعاجز

۱: « عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَ فَإِنْ عُرِضَ عَلَيْهِ الْحِجُّ فَاسْتَحْيَا قَالَ هُوَ مِمَّنْ يَسْتَطِيعُ الْحِجَّ وَلَمْ يَسْتَحْيِ وَلَوْ عَلَى حِمَارٍ أُجِدَّعَ - گوش بریده - أَبْتَر - دم بریده - قَالَ فَإِنْ كَانَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْشِيَ بَعْضًا وَيَرْكَبَ بَعْضًا فَلْيَفْعَلْ»  
(۱)

شاهد در فقره اخیر این روایت است که می فرماید: «فَإِنْ كَانَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْشِيَ بَعْضًا وَيَرْكَبَ بَعْضًا فَلْيَفْعَلْ».

ص: ۵۱۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۴۰، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۱۰، ح ۱، ط آل البيت.

اتفاقاً حلبی هم این روایت را دارد، البته حلبی ها اهل حلب نیستند، کوفی هستند، منتها با حلب تجارت داشتند، الآن هم حلب مرکز تشیع است.

۲: «عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَإِنْ عُرِضَ عَلَيْهِ مَا يُحُجُّ بِهِ فَاسْتَتَحَا مِنْ ذَلِكَ أَمْ مَنْ يَسْتَتِيعُ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ نَعَمْ مَا شَأْنُهُ يَسْتَتِيعِي وَ لَوْ يُحُجُّ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ أُبْتَرُ فَإِنْ كَانَ يَسْتَتِيعُ أَنْ يَمْشِيَ بَعْضًا وَ يَرْكَبَ بَعْضًا فَلْيُحُجَّ» (۱)

ولذا آقایان در رساله های عملیه شان می نویسند اگر شخصی به دیگری بگوید بیا همراه من که حج برویم و هزینه ات هم با من، حج بر چنین آدمی (که هزینه اش را دیگری متقبل شده) واجب می شود.

از حدیث حلبی هم استفاده می شود که لازم نیست راحله در تمام راه باشد، حتی اگر برخی از راه را با راحله و برخی را پیاده برود، باز هم حج بر انسان واجب می شود.

وجه الدلالة: ما فی ذیل کلتا الروایتین « فَإِنْ كَانَ يَسْتَتِيعُ أَنْ يَمْشِيَ بَعْضًا وَ يَرْكَبَ بَعْضًا فَلْيُحُجَّ » و هو دلیل علی عدم اشتراط الراحله بعضاً أو کلاً.

حال این روایت ها را چگونه معنا کنیم؟ اگر دقت کنیم این روایت شاهد مدعای آنها نیست، این روایت در باره کسی است که حج برایش عرضه شده و گفته حج برو، ولی او نرفته، وقتی حج برایش واجب شد، به هر قیمتی که شده باید برود ولو مقداری از راه را ماشیاً و مقداری را با راحله، روایت در باره مطلق نیست، صدر روایت ذیل روایت را معنا می کند، اینکه می گوید برخی را ماشیاً و برخی را راحله برود، مال همه نیست مال آنکس است که مستطیع گردیده و حج برایش واجب شده، حالا باید به مکه برود هر چند ماشیا و پیاده بشود.

ص: ۵۲۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۴۱، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۱۰، ح ۵، ط آل البیت.

بنابراین، عبارت حضرت ناظر به همه افراد نیست، بلکه ناظر بر جمعی است که حج برای شان واجب شده، تنبلی کرده و نرفته، خجالت کشیده و نرفته، بعداً به هر قیمتی که شده باید برود، الآن هم کسانی هستند که ثروتمند بوده اند و قبلاً حج برای شان واجب شده بود و بعداً ورشکست شده اند، چکار کنند؟ باید به حج بروند ولو با آشپزی، نوکری و گدایی، هر چند مقداری را ماشیا (پیاده) و مقداری را هم با راحله.

خلاصه مصب روایات مطلق نیست، مصب روایات آنکس است که: «استقرَّ علیه الحج و لم یحجَّ» چنین کسانی به هر قیمتی که شده باید به حج بروند، دلیل من بر این تفسیر صدر روایت است که می فرماید: «فإنَّ عُرِضَ عَلَيْهِ الْحُجُّ فَاسْتَيْحَى قَالَ هُوَ مِمَّنْ يَسْتَيْطِيعُ الْحَجَّ وَلَمْ يَسْتَيْحَى وَ لَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ - گوش بریده - أَبْتَر - دم بریده - حج بر این آدم واجب شد، او حیا کرد و نرفت فلذا ناچار است به هر قیمتی که شده باید به حج برود.

یلاحظ علی الاستدلال: بأنَّ الظاهر من الروایتین أنَّ الأمر بالحجَّ علی النحو المذكور فی الدلیل راجع من وجب علیه الحجَّ ثمَّ ترکه فوجب أن یأتی به و لو بالنحو المذكور، لا إلی من لا یجب علیه الحجَّ، و الشاهد علی ذلك قول السائل: «فإنَّ عُرِضَ عَلَيْهِ الْحُجُّ فَاسْتَيْحَى» حیث إنَّ الحیاء صار سبباً لعدم قبول الحجَّ، و من المعلوم أنَّ من موارد الاستطاعه عرض الحجَّ علی الإنسان، فلو عرض علیه فهو یصیر مستطیعاً و إن کان فقیراً إذا کان مطمئناً بأنَّ من یعرض علیه الحجَّ یفی بوعده بتوفیر الزاد و الراحله.

بنابراین، هر دو روایت را توجیه کردیم و هر دو روایت هم ظاهراً صحیح هستند، باید در روایت دقت کرد، اگر ذیل روایت را بگیریم، یک جور معنی می تواند، اما با توجه به صدر روایت، روایت جور دیگر معنی می دهد.

فإن قلت: یک روایتی از صدوق داریم که اصلاً این صدر در آن نیامده، ظاهرش این است که انسان باید برود هر چند برخی را مشیاً و بخشی را هم با راحله. این روایت را چه کنیم؟

فإن قلت: إن ما ذكرت من المعنى لا ينسجم مع ما رواه الصدوق باسناده عن هشام بن حکم عن أبي بصير:

۲: «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ مَنْ عَرِضَ عَلَيْهِ الْحَجُّ وَ لَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ مَقْطُوعِ الذَّنْبِ فَأَبَى فَهُوَ مُسْتَطِيعٌ لِلْحَجِّ» (۱)

البته این روایت، مخالف آن روایت است، کدام انسان حاضر که این همه راه را با یک الاغ اجدع و ابتر برود که اگر چند کیلومتر برود خودش سقط می شود و راکب را هم در وسط راه می گذارد، معلوم می شود که ادنی تمکن کافی است حتی اگر الاغی باشد که دم و گوشش بریده است، باز هم باید برود، یعنی اقل تمکن.

باید توجه داشت که این روایت صحیح نقل نشده، با توجه با آن دو روایت قبل، باید این روایت را معنی کرد، «مَنْ عَرِضَ عَلَيْهِ الْحَجُّ» این جور نبوده که: «وَلَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ» چون روایت قبلی این گونه بود: «فَإِنْ عَرِضَ عَلَيْهِ الْحَجُّ - شاهانه - فَاسْتَحْيَا - از حج شاهانه استفاده نکرد و نرفت» آنگاه حضرت ص می ماید حالا که از این حج شاهانه استفاده نکرد، باید هر جوری که شده به حج برود هر چند با حمار و الاغ دم بریده و گوش بریده، معلوم می شود که روایت هشام بن حکم از ابی بصیر ناقص نقل شده، این روایت را با دو روایت قبلی تطبیق بکنید، آنوقت برای شما روشن خواهد شد که این روایت افتادگی دارد.

ص: ۵۲۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۴۲، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۱۰، ح ۷، ط آل البيت.



۳: «عَنْ عَلِيٍّ (بن ابی حمزه بطائنی) عَنْ أَبِي بَصِيرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ يَخْرُجُ وَيَمْشِي إِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ قُلْتُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمَشْيِ قَالَ يَمْشِي وَيَرْكَبُ قُلْتُ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ أَعْنِي الْمَشْيَ قَالَ يَخْدُمُ الْقَوْمَ وَيَخْرُجُ مَعَهُمْ» (۱).

اولاً؛ این روایت سندش ضعیف است، چون در سندش علی بن حمزه بطائنی است که معروف است به وجوهی که امام هفتم پیش ایشان داشت آنها را پس نداده، البته روایات علی بن ابی حمزه بطائنی دو جور است اگر در حال استقامت نقل کرده، حجت است، اما اگر در حال انحراف و لغزش نقل کرده باشد حجت نیست، انسان نمی داند این روایاتی که نقل کرده آیا در حال استقامت و در حال حیات موسی بن جعفر ع بوده یا بعد از شهادت امام هفتم روایت می کند؟ این از نظر سند روایت بود.

ثانیاً؛ این روایت مفتابه نیست، یعنی احدی از علما نگفته اند که حج را به این نحو انجام بدهند، یعنی اینکه خدمت کند، آسبزی کند راه برود، نیمی از راه را ماشیاً و نیم دیگر را با راحله برود، زیرا معنایش در حقیقت این می شود که حج استطاعت شرعی نمی خواهد استطاعت عقلی کافی است، یعنی عقلی خیلی پایین را می خواهد، و حال آنکه احدی این حرف را نزده است، چون اگر این جور ها باشد، باید خیلی ها جهنمی باشند، چون خیلی ها می توانستند از این راه به حج بروند و نرفتند.

ص: ۵۲۳

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۴۴، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۱۱، ح ۲، ط آل البیت.

۴: «عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ - معاوية بن عمّار، راویه روایات حج است، یعنی غالباً روایات حج را ایشان نقل کرده است - قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبِيدٍ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَعْلَيْهِ أَنْ يُحِجَّ قَالَ نَعَمْ إِنَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ وَاجِبُهُ عَلَيَّ مَنْ أَطَاقَ الْمَشَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ - وَ لَقَدْ كَانَ مِنْ حَيِّجٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ لَقَدْ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكُرَاعِ الْغَمِيمِ - فَشَكَوْنَا إِلَيْهِ الْجَهْدَ وَالْعَنَاءَ فَقَالَ شُدُّوا أَرْكَكُمْ وَ اسْتَبْطِنُوا فَفَعَلُوا ذَلِكَ فَذَهَبَ عَنْهُمْ» (۱)

کلمه «أطاق» طاقه را در جایی به کار می برند که انسان عملی را با خرج تمام نیرو انجام بدهد، یعنی تمام قدرت خود را جمع کند و صرف آن عمل کند، «أطاق» مطلق زحمت را نمی گوید، بلکه معنای «أطاق» این است که کار می کند و آخرین نیرو را صرف می کند و روزه می گیرد «أطاق» جایی است که عملی را انجام می دهد با آخرین توان و نیرو.

«فَقَالَ شُدُّوا أَرْكَكُمْ» یعنی کمربندها را ببندید، «أُزِّرَ» ظاهراً یا کمر بند را می گویند یا آن چیزی را می گویند زیر شلواری را با آن می بندند، غرض اینکه شکم ها عقب برود تا شما نیرو پیدا کنید و لذا در جنگ احزاب خیلی از مسلمانان به شکم خود سنگ بسته بودند که شکم شان عقب برود تا نیرو پیدا کنند. اگر این باشد، مسأله خیلی مشکل است.

وجه الاستدلال: أن معنى قوله ع: «وَاجِبُهُ عَلَيَّ مَنْ أَطَاقَ الْمَشَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ» هو من قدر على الحج ولو بالجهد والمشقة و يدل على ذلك لفظه «أطاق» فإنه ليس مجرد القدره - «أطاق» به معنای مجرد قدرت نیست - بل القدره مقرونه بالجهد والمشقة حسب ما ذكره أهل اللغة حيث قالوا: «و الطوق و الطاقه أى أقصى غايته، و هو إسم لمقدار ما يمكن أن يفعله بمشقه منه و فى «مجمع البحرين» مروا صبيانكم بكذا ما أطاقوا.

ص: ۵۲۴

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۴۳، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ۱۱، ح ۱، ط آل البيت.

و أظهر من الجميع قوله سبحانه: « وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ » (۱). فقد فسّر بمن يتحمّل الصوم بجهد و جرح شديدين كالشيخ و الشيخه.

پس اگر این حدیث صحیح باشد، کار همه زار است چون خیلی ها در ایام جوانی می توانند با صرف نیرو به حج بروند.

یلاحظ علی الاستدلال بأنّ مضمون الروایه، معرض عنه لظهوره فی المشی إلى الحجّ مع المشقه بشهاده استشهاده بأصحاب الرسول ص حيث مرّ رسول الله ص بکراع الغمیم فشکوا إليه الجهد و العناء.

این روایت معرض عنه است و احدی از فقها به مضمون آن فتوا نداده است و نفرموده اند که انسان اگر با صرف آخرین نیرو می تواند به حج برود باید برود، احدی به این مسأله فتوا نداده است و روایت معرض عنه برای ما حجت نیست، اما اینکه همراه حضرت مشاه بودند (کسانی که پیاده مسیر را طی می کردند) این دلیل بر وجوب نیست. چرا؟ آقایان می گویند فعل ظهور ندارد و نمی توانیم با فعل استدلال کنیم، بلکه در آنجا قدر متیقن را می گیرند.

إلی هنا تبین أنّ الروایات المعارضه إمّا ساقطه سنداً أو غیر واضحه الدلاله و علی فرض الدلاله فالمضمون فی أكثرها مهجور.

### آیا زاد و راحله در وجوب حج مطلقاً شرط است؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا زاد و راحله در وجوب حج مطلقاً شرط است؟

مقام ثانی در باره این است که آیا راحله مطلقاً شرط است ولو شخص بتواند پیاده برود و هیچ حرجی هم برای او نباشد یا راحله فقط مال کسی است که نتواند پیاده برود و الا اگر کسی می تواند پیاده برود و مشقت نباشد، حج برایش واجب است؟

ص: ۵۲۵

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۴.

روایت معاویه بن عمار قابل قبول نیست. چرا؟ کسانی که می گویند راحله شرط نیست، جایی را می گویند که بدون مشقت برود، این دو روایت می گویند راحله شرط نیست و با مشقت هم باید برود، بنابراین، کسانی که با این روایت استدلال می کند با مدعای شان تطبیق نمی کند چون مدعای آنها این است که مشقت نباشد، بالفرض جوانی است خیلی رشید که می تواند پیاده برود، اما اگر مشقت باشد کسی نگفته، زیرا قرآن می می فرماید: « ما جعل علیکم فی الدین من حرج » حتی در نماز هم چنانچه بعضی از چیزها حرجی باشد خیلی از چیزها ساقط است. بنابراین، اصلاً احدی به روایت ابو حمزه بطائنی و روایت معاویه بن عمار فتوا نداده است.

۱: « عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - قَالَ

يَخْرُجُ وَيَمْشِي إِنْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ قُلْتُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْمَشْيِ قَالَ يَمْشِي وَيَرْكُبُ قُلْتُ لَا يَقْدِرُ عَلَى ذَلِكَ أَعْنَى الْمَشْيِ قَالَ يَخْدُمُ الْقَوْمَ وَيَخْرُجُ مَعَهُمْ» (١)

این روایت علی بن ای حمزه بطائنی بود که قبلاً خواندیم و نیاز به بررسی دوباره اش نیست.

«عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَعْلَيْهِ أَنْ يَحُجَّ قَالَ نَعَمْ إِنَّ حَجَّهَ الْإِسْلَامِ وَاجِبُهُ عَلَى مَنْ أَطَاقَ الْمَشْيَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ - وَ لَقَدْ كَانَ مَنْ حَجَّ مَعَ النَّبِيِّ ص مُشَاهَةً وَ لَقَدْ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ص بِكُرَاعِ الْغَمِيمِ - فَشَكَوَا إِلَيْهِ الْجَهْدَ وَالْعَنَاءَ فَقَالَ شُدُّوا أَرْكَكُمْ وَ اسْتَبْطِنُوا فَفَعَلُوا ذَلِكَ فَذَهَبَ عَنْهُمْ» (٢).

ص: ٥٢٦

---

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ١١، ص ٤٣، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ١١، ح ٢ ط آل البيت.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ١١، ص ٤٣، من أبواب وجوب الحج و شرائطه، ب ١١، ح ١ ط آل البيت.

قبلاً عرض کردم که اطاق به معنای قدرت نیست، بلکه به معنای پایین ترین قدرت است، یعنی در توان دارد صرف می کند و روزه می گیرد، این روایت می گوید حتی اگر با مشقت هم شد باید به حج برود و حج برایش واجب است و حال آنکه احدی بر طبق آن فتوا نداده است.

بنابراین، این روایت، و روایت قبلی (که روایت علی بن ابی حمزه بطائنی باشد) معروض عنه است و نمی شود بر طبق آنها فتوا داد و عمل نمود.

یلاحظ علیه: بأنّ مضمون الروایه ضعیفه و معروض عنه، لظهوره فی المشی إلى الحجّ مع المشقّه بشهاده استشهاده بأصحاب الرسول حیث مرّ رسول الله ص بکراع الغمیم (منطقه ای است قبل از حدیبیه) فشکو إليه الجهد و العناء.

اشکال بر استدلال خصم

پس ادله خصم را خواندیم، استدلالی که خصم کرده است از چند جهت مردود است:

اولاً، دو روایت قبلی، یعنی روایت محمد بن مسلم و حلبی اصلاً ارتباطی به بحث ما نداشت. چرا؟ چون آنها در باره کسی است که حج برایش واجب شده و بر گردنش آمده، البته هر چند با مشقت هم شده باید برود، پس برخی از آنها اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، روایت محمد بن مسلم و روایت حلبی ارتباطی به بحث ما ندارد.

بله؛ اگر یک تاجری هست و مستطیع شد، ولی عصیان کرد و به حج نرفت، بعداً ورشکست شد و همه چیز او از دست رفت، باید حج برود هر چند با مشقت هم شده باشد، پس این دو روایت اصلاً از موضوع بحث ما بیرون است چون بحث ما در باره کسی است که هنوز حج بر گردنشان مستقر نشده، اما بقیه روایات یا سندشان ضعیف است مانند روایت علی بن ابی حمزه بطائنی، و اگر سندشان هم صحیح باشد مانند روایت معاویه بن عمار، معروض عنه است، آنها می گویند اگر با مشقت هم شده باید برود کما اینکه در زمان رسول خدا کسانی بودند که پیاده می رفتند، اینها هم برای ما عمل نیست، حضرت فرمود: « فَإِنَّ الْمُجْمَع عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ » (۱)

ص: ۵۲۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۷، ص ۱۰۶، من أبواب وجوه الجمع بین الأحادیث المختلفه و کیفیه العمل بها، ب ۹، ح ۱ ط آل البیت.

ما در علم اصول گفتیم مراد از «مجمع علیه» مشهور است نه اینکه مراد این باشد که اصلاً مخالف نداشته باشد. به چه دلیل؟ به دلیل اینکه در مقابلش خبر شاذ است، معلوم می شود که «مجمع علیه» نیست چون اگر مجمع علیه بود در مقابلش شاذ نادر نبود، ما به این روایت استدلال کردیم که قول مشهور و فتوای مشهور قدما ممیز الحجه عن اللّا- حجه است، جزء مرجحات نیست، بلکه ممیز الحجه عن اللّا حجه می باشد، بنابراین، مشهور بین همه فقها اگر هم بگویند واجب است بدون مشقت را می گویند، البته ما گفتیم اصلاً واجب نیست، ولی برخی می گویند واجب است بلا مشقه، این روایاتی که می گویند با مشقت بروند با مجمع علیه مخالف اند و مخالف مشهور لا ریب فی بطلانه است، قهراً طرف دیگر را می گیریم.

جمع صاحب عروه

مرحوم سید این روایات را در کتاب عروه آورده و بین آنها دو جور جمع کرده است:

الف؛ یکی این است: «طرحها لمخالفتها ظاهر الكتاب» گفته صحیحه معاویه بن عمار و یا روایت علی بن ابی حمزه بطائنی با قرآن مخالف است چون قرآن می فرماید: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا»، استطاعت عرفی را می گوید، احدی مشقت را نگفته است.

ثانیاً؛ موافق تقیه است. چطور؟ می گویند فتوای مالک این است که حج واجب است هر چند با مشقت باشد، ایشان از دو راه جمع کرده یا گفته مخالف کتاب است یا اینکه موافق عامه است.

بیان استاد سبحانی

ولی من می گویم اصلاً نوبت به این جمع نمی رسد، اولین مرجح شهرت است، بعداً می رسد به مخالف کتاب و بعداً می رسد به مخالف عامه، چیزی که بر خلاف ما هو المشهور بین العلماء است بلکه مجمع علیه می باشد، ارزش ندارد ولذا خلاف شهرت، ممیز عن الحجه عن اللّا حجه است نه اینکه جزء مرجحات باشد، یعنی جزء مرجحات نیست، مرحوم سید از اول سراغ مرجحات رفته، ولی ما می گوئیم قبل از مرجحات اصلاً از بیخ باطل است تا چه رسد به اینکه سراغ مرجحات برویم.

ص: ۵۲۸

ثالثاً؛ جمع سوم ایشان این است که بر حج مندوب حمل کنیم، یعنی این روایات حج مستحب و مندوب را می گویند، این جمع هم درست نیست. چرا؟ چون روایت محمد بن مسلم و روایت حلبی حج واجب را می گفتند چون داشتند: «استقرّ علیه الحج» بعداً نرفته و باید برود، فلذا جمع سوم جناب سید با روایات تطبیق نمی کند، زیرا روایت محمد بن مسلم و روایت حلبی دارد که: «من استقرّ علیه الحج» یعنی حج بر این آدم واجب شده است. با این بیان ما روشن شد که نیازی به جمع جناب سید نیست، چون از اول خلاف مشهور است فلذا روایاتی که خلاف مشهور باشد ارزش ندارد

المقام الثالث: در مقام اول استطاعت را معنا کردیم، مقام دوم هم راجع به این مطلب بود که آیا راحله شرط است یا نه؟ مقام سوم در باره راحله در قریب است، تا کنون بحث ما در راحله در بعید بود مثل اینکه کسی از کوفه به حج مشرف بشود، اما راحله در قریب فرض کنید شخص در حدیبیه است و از حدیبیه تا مکه هم حدود دوازده فرسخ است، آیا اینها هم راحله می خواهند یا نه، البته به شرط اینکه مشقت نداشته باشد و الا اگر مشقت داشته باشد، جای بحث نیست؟ بعضی ها گفته اند راحله شرط نیست. چرا؟ چون روایات مال بعید است نه مال قریب، ولی این فتوا بر خلاف اطلاق روایات است، چون روایاتی که الآن خواندیم استطاعت هو الزاد و الراحله، اطلاق دارد هم بعید را می گیرد و هم قریب را، ولی بعضی از علمای ما گفته اند در قریب راحله شرط نیست، اگر واقعاً این آدم بتواند پیاده راه برود، حج برایش واجب است.

قال العلامة في « التذكرة » نقلاً عن العامه : إنهم شرطوا أن يكون بينه وبين البيت مسافه القصر، فأما القريب الذي يمكنه المشى فلزمه المشى كالسعى إلى الجمعه، ولو لم يتمكن من المشى اشترط في حقه وجود الحموله لأنه عاجز عن المشى فأشبهه البعيد.

أما عرفات و منا راحله نمی خواهد، راحله تا بيت است، منا و عرفات بعد از بيت است، فلذا در منا و عرفات پیاده برود به شرط اینکه مشقت نباشد.

و ربما يقال لا- دليل على اعتبار الراحله في السفر إلى عرفات بعد اختصاص الآيه الشريفه و الأخبار بالسفر إلى البيت، و الاستطاعه الشرعيه معتبره بالنسبه إليه، و في غيره تكفي قدره على حد كفايتها في سائر الأحكام.

و على ما ذكره فيجب عليه المشى إلى عرفات بشرط أن لا يكون مورثاً للحرج، و على ما ذكرنا فلا يجب عليه إلا مع التمكن من الراحله.

ثم إن فيما ذكره تأملاً، لأن البيت مقصود على كل حال من غير فرق بين المتمتع، و القارن و المفرد، و الأول يقصد البيت ابتداءً، ثم يقصد سائر المشاعر، و الأخيران يقصدانه بعد الرجوع من الموقف، و على كل تقدير فالآيه غير مختصه بالمتمتع.

بنابراین، ما گفتیم راحله لازم است، ماشياً کافی نیست چه بعید باشد و چه قریب، حتی نسبت به عرفات و منا هم باید این آدم پول ماشین را داشته باشد.

و يمكن أن يقال: إن الموضوع في اشتراط الراحله و عدمه هو قطع المسافه فيما يحتاج السفر إلى الحج إلى قطع المسافه، و أما إذا كان في غنى عن ذلك عرفاً كأن كان بيته في مكه المكرمه، أو بينه و بين عرفات، فيمكنه المشى عاده، فلا يبعد وجوب الحج عليه و انصراف الروايات عنه.



بنابر این، راحله لازم است و ماشیاً کافی نیست چه بعید باشد و چه قریب باشد حتی نسبت به منی و عرفات هم باید پول ماشین را داشته باشد و الا اگر نسبت به آن قادر نباشد، مستطیع محسوب نمی شود.

پس ما به این نتیجه رسیدیم که باید راحله یا قیمت راحله را داشته باشد، البعید و القریب حتی کسانی که مکی هستند اما نسبت به عرفات و منی باید قدرت را داشته باشند.

#### المقام الرابع: فی اشتراط الزاد مطلقاً

بعضی می گویند: زاد عبارت است از خوردن، و حال آنکه این گونه نیست، یعنی تنها خوردن زاد نیست بلکه خوردن، آشامیدن و رختخواب و امثال، یعنی وسائلی که در سفر لازم است باید داشته باشد، «زاد» وسیله زندگی است نه تنها خوردن، آیا یکنفر که می خواهد حج برود، حتماً باید قبلاً در جیش پول زندگی یکماه را داشته باشد، پول زندگی را داشته باشد، من غیر فرق که قریب باشد یا بعید، این نظر ماست، ولی بعضی ها می گویند: «لو کان کسوباً» بعضی ها گفته اند اگر کسوب باشد اشکالی ندارد، کسوب صفت مشبهه است، مثلاً شخص دلاک است، سلمانی و آرایشگر است، هر کجا رفت می تواند اصلاح گری کند یا یک آدمی است که بناء است، تو راه می تواند چند روزی را بنائی کند، می گوید اگر بنائی او چند روز باشد، می گوید اگر بنائی او هر روز باشد (یوم جدید و رزق جدید) بر چنین کسی حج واجب نیست، اما اگر بنائی باشد که چنانچه یک روز بنائی کند زندگی یکماه را اداره می کند مانند پزشک، پزشکی است که اگر یک روز در منطقه ای بنشیند هزینه یکماه را در می آورد، حج بر او واجب است، پس کسوبی که هر روز کار می کند، یوم جدید و رزق جدید، چنین کسوبی مستطیع نیست.

اما اگر کسوبی باشد که درآمد یک روزش زندگی یکماه را اداره می کند، حج بر او واجب است.

نظر استاد سبحانی

ولی ما می گوئیم همه اینها اشتباه است، اصلاً کسب لازم نیست، بنا شد که کسب استطاعت واجب نباشد، فرق بین واجب مشروط و واجب مطلق چیست؟ «صلّ مع الطهور، حجّ مع الاستطاعه، فرقتش این است که در واجب مطلق باید آن شرط را تحصیل کنیم مثلاً باید برای نماز وضو بگیریم، صلّ مع الطهور، اما در واجب مشروط قید وجوب است، مادامی که استطاعت حاصل نشود، وجوب نیست، بنابراین، کسب واجب نیست، واجب در صورتی واجب می شود که من مستطیع باشم، چیزی که قیدش استطاعت است، دیگر کسب آن واجب نیست، فلذا فرقی نمی کند بین اینکه این آدم یکرورش یوم جدید و رزق جدید باشد یا یک پزشکی است که اگر یک روز یا دو روز در یک منطقه بماند، هزینه همه حج را در می آورد، بینهما فرق نیست.

المقام الرابع: فی اشتراط الزاد مطلقاً، أى سواء كان كسوباً أم لم يكن كسوباً

المراد من الزاد المأكول والمشروب، و سائر ما يحتاج إليه المسافر، من الأوعية (ظروف) التي يتوقف عليها حمل ما يحتاج إليه المسافر بحسب حاله قوه و ضعفاً و زمانه حرّاً و برداً و شأنه شرفاً وضعفه، و هذا لا شك في اشتراطه مطلقاً.

فمن لم يتمكن من ذلك لكنه كان كسوباً قادراً على تحصیل الزاد في الطريق، فلا يجب و لا يكفي عن حجه الإسلام، و ذلك لأنّ الاستطاعه شرط لوجوب الحج و لا يجب تحصيلها فلو قلنا بذلك يؤول معناه إلى تحصیل الاستطاعه.

ص: ۵۳۲

قال العلامة: لو لم يجد الزاد و وجد الراحله و كان كسوباً يكتسب ما يكفيه و قد عزل نفقه أهله مدته ذهابه و عوده، فإن كان السفر طويلاً، لم يلزمه الحج، لما في الجمع بين السفر و الكسب من المشقه العظيمة، و لأنه قد ينقطع عن الكسب لعارض فيؤدي إلى هلاك نفسه، و إن ان السفر قصيراً، فإن كان تكسبه في كل قول بقدر كفايه ذلك اليوم من غير فضل، لم يلزمه الحج لأنه قد ينقطع عن كسبه في أيام الحج فيتضرر.

و إن كان كسبه في كل يوم يكفيه لأيامه، لم يلزمه الحج أيضاً، للمشقه، و لأنه غير واجد لشرط الحج، و هو أحد و جهى الشافعيه، و الثاني: الوجوب، و به قال مالک مطلقاً (١)

و من شواذ الفتاوى قول النراقي: و لو لم يجد الزاد ولكن كان كسوباً يتمكن من الاكتساب في الطريق لكل يوم بقدر ما يكفيه، و ظن إمكانه بجريان العاده عليه من غير مشقه، و جب الحج، لصدق الاستطاعه (٢)

ملا احمد يك فتاوى شاذى دارد، مثلاً در كتاب ارث مى گويد اگر مردى بميرد كه چهار زن دارد، به هر کدام از زنان يك ثمن ارث مى برد و حال احدى از فقها چنين فتاوى نداده است، بلكه يك ثمن را بين چهار زن تقسيم مى كنند.

در اينجا هم فتاوى شاذى دارد و مى گويد: و لو لم يجد الزاد ولكن كان كسوباً يتمكن من الاكتساب في الطريق لكل يوم بقدر ما يكفيه، و ظن إمكانه بجريان العاده عليه من غير مشقه، و جب الحج، لصدق الاستطاعه.

ص: ٥٣٣

١- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ٧، ص ٥٩.

٢- مستند الشيعه، ملا احمد نراقي، ج ١١، ص ١٢٧.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: عبور از میقات سبب وجوب احرام می شود؟

یکی از مسائلی که در حج معتبر می باشد مسأله احرام است، البته اینکه معنای احرام چیست؟ خودش یک بحث مفصلی دارد که فعلاً جای تعرضش نیست، کسانی که از میقات عبور می کنند، البته پیغمبر اکرم ص شش تا میقات معرفی کرده است که یکی از آنها مسجد شجره می باشد، اجمالاً در شرع مقدس اگر کسی بخواهد از میقات عبور کند، باید محرم شود، اما اینکه این مسأله مال همه است یا مال گروه خاص؟

مردم بر چند گروه هستند:

الف؛ صنف اول کسانی هستند که از میقات عبور می کنند، ولی نمی خواهند وارد حرم بشوند، البته حرم چهار فرسخ اطراف کعبه است، اطرافش مختلف است گاهی چهار فرسخ، گاهی بیشتر و گاهی کمتر، می خواهد از میقات عبور کند و کاری به حرم ندارد.

ب؛ از میقات عبور می کنند و می خواهند وارد حرم بشوند، ولی نمی خواهند وارد مکه بشوند و اعمال بجای بیاورند،

ج؛ واقعاً عبور از میقات می کنند، نه تنها حرم بلکه می خواهند وارد مکه بشوند و تمسک را انجام بدهند یا عمره مفرده است یا حج، بنابراین، ما باید احکام ثلاثه را بخوانیم.

بررسی قسم اول

کسی که می خواهد از میقات عبور کند، ولی نمی خواهد حرم برود، گاهی بین میقات و بین حرم ممکن است هشتاد فرسخ فاصله باشد، یا کمتر و بیشتر، می خواهد از میقات عبور کند اما نمی خواهد وارد حرم بشود.

«علی الظاهر» اتفاق کلمه است که بر چنین آدمی احرام واجب نیست، بلکه احرام یک کار لغو است، چون اگر محرم بشود نمی تواند از احرام در بیاید مگر اینکه عمره مفرده را انجام بدهد و لذا این آدم نه تنها باید محرم بشود، نه تنها احرام بر این آدم واجب نیست، بلکه احرام برای او مشکل ساز است، چون بالفرض می خواهد جده برود و بر گردد، اگر محرم بشود نمی تواند از احرام بیرون بیاید مگر اینکه به مکه برود و عمره مفرده را انجام بدهد. این مسأله اتفاقی است، آیا دلیل شرعی هم داریم؟

ص: ۵۳۴

عمل پیغمبر اکرم ص بهترین دلیل است، حضرت در سال دوم هجرت دوبار از ذو الحلیفه ( که همان مسجد شجره است) عبور کرد یکبار برای کمین تجارت بازرگانی قریش، بعداً بر گشت به مدینه، دو مرتبه در مقابل قریش رفت، حضرت دوبار از ذو

الحلیفه عبور کرد و حال آنکه نه خودش محرم شد و نه دیگران را امر به احرام کرد یکی از جاهایی که عمل پیغمبر اکرم ص برای ما حجت است، همین جاست.

عبارات علما

الصف الأول: إذا مر على ميقات و هو لا يريد النسك

الظاهر عدم وجوب الإحرام عليه لعدم وروده في النصّ، و لا في كلمات الأصحاب، بل يظهر من (( التذکره )) كونه إجماعياً

قال: مَنْ لا يريد النسك لو تجاوز الميقات، فإن لم يرد دخول الحرم، بل أراد حاجه في ما سواه، فهذا لا يلزمه الإحرام إجماعاً، و لا شيء عليه في ترك الإحرام، لأنّ النبيّ (ص) أتى هو و أصحابه بدرأ مرتين، و كانوا يسافرون للجهاد و غيره، فيمرّون بذي الحليفة فلا يحرمون، و لا يرون بذلك بأساً (1)

و قال في (( المدارك )): و قد أجمع العلماء على أنّ من مرّ على الميقات و هو لا يريد (( دخول مكه )) بل يريد حاجه فيما سواها لا يلزمه الإحرام، للأصل، و لأنّ النبيّ أتى بدرأ مرتين و مرّ على ذي الحليفة و هو محلّ (2)

إنّ استدلاله بفعل النبيّ قرينه على أنّ الصحيح في كلامه (( و هو لا يريد دخول الحرم )) و يؤيد ذلك أنّ عبارته قريبه من عبارته «التذکره» و فيها: «فإن لم يرد دخول الحرم».

ص: ۵۳۵

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۷، ص ۲۰۶.

۲- مدارک الأحكام، موسوی عاملی ج ۷، ص ۲۳۴.

ممکن است کسی بگوید من مَرَّ عَلَى المِيقَاتِ، لَا يَمُرُّ إِلَّا بِالْإِحْرَامِ، شَشْ تَا مِيقَاتِ دَارِيم لَا يَمُرُّ عَلَيْهَا إِلَّا بِالْإِحْرَامِ، به اطلاق اینها تمسک کرد.

ما در جواب می گوئیم در تمسک به اطلاق باید ما قبل و ما بعد را دید، حضرت که می فرماید: من مَرَّ عَلَى المِيقَاتِ، محرم را می گوید، اى من یرد النسك یا عمره مفرده یا حج واجب، حضرت مطلقاً نفرمود و اطلاق در این گونه موارد بی معنی است.

و أمّا ما ورد من الأمر بالإحرام من المواقيت الخمسه فهى ناظره لمن یرید النسك بل هو صریحها، نحو ما رواه الحلبي، قال: « قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ الْإِحْرَامُ مِنْ مَوَاقِيتِ خَمْسِهِ وَقَتَّهَا رَسُولُ اللَّهِ ص - لَمَا يَنْبَغِي لِحَاجِّ وَ لَا لِمُعْتَمِرٍ أَنْ يُحْرِمَ قَبْلَهَا وَ لَا بَعْدَهَا وَقَتَّ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ذَا الْحُلَيْفَةِ وَ هُوَ مَسِجِدُ الشَّجَرَةِ - يُصَلِّي فِيهِ وَ يَفْرِضُ الْحَجَّ وَ وَقَتَّ لِأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةَ - وَ وَقَتَّ لِأَهْلِ النَّجْدِ الْعَقِيقَ - وَ وَقَتَّ لِأَهْلِ الطَّائِفِ قَرْنَ الْمَنَازِلِ - وَ وَقَتَّ لِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلْمَلَمَ - وَ لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَزْعَبَ عَنْ مَوَاقِيتِ رَسُولِ اللَّهِ » (١)

از خود میقات باید احرام ببندند نه قبل از میقات و نه بعد از میقات.

معنای کلمه «ینبغی»

فقهای ما هر زمان که به کلمه «ینبغی» می رسند، می گویند استحباب است، و حال آنکه در اینجا در وجوب به کار رفته است، یعنی حرام است کسی که می خواهد حج بجای بیاورد، از این مواقیت بدون احرام بگذرد، مرحوم صاحب حدائق کتابی دارد بنام: الحدائق الناضرة، جلد اولش در باره اصول است، اما اصولی که متناسب با اخباری هاست، در آنجا یک بحثی در باره کلمه «ینبغی» دارد و می گوید فقهای ما کلمه «ینبغی» را حمل بر استحباب می کنند و حال آنکه در روایات ائمه اهل بیت ع کلمه «ینبغی» غالباً در وجوب یا در حرمت به کار رفته است و لذا آقایان هر موقع کلمه «ینبغی» در روایات ما آمد، فوراً نگویند وجوب است یا «لا ینبغی» حرمت یا مکروه است.

ص: ۵۳۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۳۰۸، من أبواب المواقیت، ب ۱، ح ۳ ط آل البيت.

اما صحيح بن صفوان بن يحيى فرَبما يستشم من ذيلها الإطلاق حيث قال: «عَنْ صَيْفَوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَنَّ بَعْضَ مَوَالِيكَ بِالْبَصْرَةِ - يُحْرَمُونَ بِبَطْنِ الْعَقِيقِ وَ لَيْسَ بِذَلِكَ الْمَوْضِعِ مَاءٌ وَ لَا مَنْزِلٌ وَ عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ مَثْنَةٌ شَدِيدَةٌ وَ يُعَجَّلُهُمْ أَضْيَاحُهُمْ وَ جَمَالُهُمْ وَ مِنْ وَرَاءِ بَطْنِ الْعَقِيقِ بِخَمْسَةِ عَشَرَ مِيلاً مَنْزِلٌ فِيهِ مَاءٌ وَ هُوَ مَنْزِلُهُمُ الَّذِي يَنْزِلُونَ فِيهِ فَتَرَى أَنَّ يُحْرَمُوا مِنْ مَوْضِعِ الْمَاءِ لِرِفْقِهِ بِهِمْ وَ خِفَّتِهِ عَلَيْهِمْ فَكَتَبَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَّتَ الْمَوَاقِيتَ لِأَهْلِهَا وَ مَنْ أَتَى عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا وَ فِيهَا رُخْصَةٌ لِمَنْ كَانَتْ بِهِ عَلَيْهِ فَلَا تُجَاوِزُ الْمِيقَاتَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ» (١).

لكن صدر الحديث صريح في أنَّ الموضوع من يريد النسك حيث جاء في أوله: «كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَنَّ بَعْضَ مَوَالِيكَ بِالْبَصْرَةِ يُحْرَمُونَ بِبَطْنِ الْعَقِيقِ»، بطن عتيق ميقات عراقى هاست و اتفاقاً مفصل ترين ميقات بطن عتيق است، از اينكه فرموده: «فَلَا تُجَاوِزُ الْمِيقَاتَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ» معلوم مى شود كه اين آدم در حال حج است «إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ» يعنى مريض باشد كه نتواند از آنجا احرام ببندد.

و من المعلوم أنَّ المحرم من العقيق يريد النسك، و بذلك يعلم أنَّ عنوان صاحب الوسائل لهذا الباب فى غير موضعه حيث قال: باب أنَّ كلَّ من مرَّ بميقات وجب عليه الإحرام منه و إن كان من غير أهله، ثم ذكر روايه صفوان بن يحيى و كان عليه أن يفيد من يريد النسك.

ص: ٥٣٧

---

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى ج ١١، ص ٣٣٢، من أبواب المواقيت، ب ١٥، ح ١٥١ آل البيت.

آیه الله بروجردی می فرمود: عنوان صاحب وسائل به روایت ظهور نمی بخشد، بلکه باید مستقیماً روایت را دید و کار به عنوان صاحب وسائل نداشته باشید چون گاهی ایشان در عنوان داده اشتباه کرده است و یکی از آنها همین جاست.

و بالجمله ففي هذا النصف لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب الإحرام لمن يمرّ بالمیقات و لا یرید النسك، خصوصاً مع وجود السیره علیه، إنّما الكلام هو في النصف الثاني.

« علی ای حال » صنف اول جای اشکال نیست و اگر من عنوان کردم بخاطر معنا کردن این دو روایت بود و خیال نشود که این دو روایت اطلاق دارد، اگر این دو روایت نبود، این بحث ما طولانی نمی شد.

الصنف الثاني: إذا مرّ بالمیقات و هو یرید دخول الحرم فقط

البته حرم دائره ای است و این اشتباه است، حرم دائره ای نیست و من نقشه حرم را در کتاب الحج فی الشریعه الغزّاء کشیده ام، کسانی هستند که عشائر هستند و در حرم زندگی می کنند و اگر بخواهند عشیره را در حرم زیارت کنند یا پسرش در حرم است و می خواهد پسرش را ببیند و سپس به ما وراء میقات بر گردد، آیا برای چنین کسی احرام واجب است یا نه؟ از عبارت تذکره استفاده می شود که برای این آدم احرام واجب است، چرا؟ چون عبارت تذکره بود: «لا یرید دخول الحرم» معلوم می شود اگر کسی قاصد حرم است، حتماً باید احرام ببندد.

یظهر من عباره التذکره الماضيه وجوب الإحرام حیث خصّ عدم وجوب الإحرام بمن لا یرید دخول الحرم المشعر بوجوبه إذا أراد دخوله.



لكن الظاهر من صاحب المدارك وجود الاتفاق على عدم وجوب الإحرام لمن أراد دخول الحرم غير مرید لدخول مكة، قال: و قد أجمع العلماء على أن من مر على الميقات و هو لا يريد دخول مكة بل يريد حاجه فيما سواها لا يلزمه الإحرام للأصل، و لأن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أتى بدرأ مرتين و مر على ذى الحليفة و هو محل (1)

قوله: «أتى بدرأ مرتين» ليس شاهداً لهذا الصنف و إنما هو شاهد للصنف الأول. نعم قوله: «و قد مر ذى الحليفة و هو محل» شاهد على المقام.

دليل اولش خوب است، اما دليل دومش باطل است چون پیغمبر اکرم ص از ذو الحليفة عبور کرد، حرم نرفت، بلکه تا چاه بدر رفت، پیغمبر اکرم ص وارد حرم نشد، بحث ما در جایی است که وارد حرم بشود، اینجا است که انسان باید یک نقشه ای از عربستان داشته باشد.

و ربما يتوهم الوجوب من إطلاق بعض الروايات نظير:

۱: «عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ هَلْ يَدْخُلُ الرَّجُلُ الْحَرَمَ «۳» بِغَيْرِ إِحْرَامٍ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضًا أَوْ بِهِ بَطْنٌ» (۲). این اطلاق دارد سواء أراد مكة أم لم يرد، سواء أراد النسك أم لا يرد النسك،

۲: «عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع يَدْخُلُ الْحَرَمَ أَحَدٌ إِلَّا مُحْرِمًا قَالَ لَا، إِلَّا مَرِيضٌ أَوْ مَبْطُونٌ» (۳).

ص: ۵۳۹

۱- مدارك الأحكام، ج ۷، موسوی عاملی، ص ۲۳۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۰۳، من أبواب الإحرام، ب ۵۰، ح ۲ ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۰۳، من أبواب الإحرام، ب ۵۰، ح ۱ ط آل البيت.

کلمه «إِلَّا» در این حدیث به معنای «غیر» است «يَدْخُلُ الْحَرَمَ أَحَدٌ غَيْرِ حَرَمٍ، قَالَ لَا» معنای حدیث از زمین تا آسمان فرق کرد، چون در ادبیات مانند مغنی داریم که گاهی إِلَّا به معنای غیر می آید و این حدیث یکی از آنجاهاست.

و لفظه «إِلَّا» فی الحدیث الثانی لیست استثنائیه، بل هی وصف بمعنی «غیر» ای هل یدخل الحرم غیر محرم، ما می گوئیم این دو روایت منصرف است به کسی که: یرید النسک، قرینه در خود روایت است چون می گوید: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً أَوْ بِهِ بَطْنٌ» مگر زائری باشد که مریض باشد یا دل درد داشته باشد، این عفو دارد و از میقات جلوتر احرام می بندد، این قرینه بر این است که این آدم قاصد حرم بوده و قاصد مکه بوده و الا نمی گفت: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً أَوْ بِهِ بَطْنٌ» مریض و مبطون از آثار آدمی است که زائر است و مریض.

مرحوم آیه الله خوئی یک بیان بهتری دارد و می فرماید اگر کسی وارد حرم می شود و احرام می بندد و آنکس که وارد مکه می شود که احرام ببندد، این دو تا حکم لغو است، کدام لغو است، اولی یا دومی؟ دومی لغو است. چطور؟ چون شما می گوئید من یدخل الحرم فلیحرم و باز می گوئید من یدخل المکه فلیحرم، و آنکس داخل مکه بشود قبلاً از حرم وارد می شود، بنابراین، جعل حکم دوم می شود لغو، این دلیل بر این است که این روایات ناظر است به ناسک، خواه عمره مفرده یا حج.

ایشان می گوید شما می گوئید هر کس که وارد حرم می شود باید محرم بشود، باز می گوئید هر کس که وارد مکه می شود باید محرم بشود، این دومی لغو است، چون آنکس که می خواهد وارد مکه بشود، قبلاً وارد حرم شده است، دومی لغو است، مثل این است که بگوئیم هر کس وارد صحن بشود احرام ببندد، هر کس که می خواهد وارد حرم بشود احرام ببندد، دومی لغو است چون آنکس که وارد حرم شده، قبلاً وارد صحن شده است فلذا جعل حکم دوم لغو است.

و يؤيد ذلك ما ذكره السيد الخوئي من أن جعل الحكمين لموضوعين: من يريد دخول الحرم و من يريد دخول مكة لغو، لأن الحرم محيط بمكة فلا يمكن دخول مكة إلا عن طريق الحرم فإذا أوجب الإحرام بالدخول في الحرم، يكون إيجاب الإحرام لمن يدخل مكة من قبيل تحصيل الحاصل لافتراض أنه أحرم بدخول الحرم (1).

### عبور از میقات سبب وجوب احرام می شود؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عبور از میقات سبب وجوب احرام می شود؟

همان گونه که بیان گردید، کسانی که وارد مكة می شوند بر سه دسته و صنف هستند، یعنی کسانی که از میقات عبور می کنند بر سه دسته اند:

الف؛ گروه اول از میقات عبور می کنند بدون اینکه قصد عبور از حرم را داشته باشند، در اینجا گفتیم کسی نگفته است که بر این گروه احرام واجب است.

ب؛ گروه دوم کسانی هستند که از میقات عبور می کنند، اما می خواهند وارد حرم بشوند بدون اینکه کار به مكة داشته باشند، ما عرض کردیم که بر آنان احرام واجب نیست، مرحوم آیه الله خوئی یک استدلال خوبی داشتند و فرمودند کسی که وارد حرم می شود ولو نمی خواهد وارد مكة بشود، اگر احرام بر این آدم واجب بشود، پس کسی که وارد مكة می شود بر او هم احرام واجب است، بنابراین، این آدم باید دوبار محرم بشود، یکبار بخاطر اینکه وارد حرم می شود، بار دوم بخاطر اینکه وارد مكة می شود، و حال آنکه احرام دوم مغنی از احرام اول است، آدمی که از میقات عبور می کند و می خواهد حرم وارد بشود و بعد مكة برود، همه می گویند یک احرام بر او واجب است، شما می گویند کسی که وارد حرم می شود، او هم باید احرام ببندد، جعل احرامین بر این آدم لغو است و عاطل و باطل.

ص: ۵۴۱

۱- معتمد العروه الوثقی، سید ابو القاسم خوئی، ج ۲، ص ۴۲۸.

و يؤيد ذلك ما ذكره السيد الخوئي من أن جعل الحكمين لموضوعين: من يريد دخول الحرم و من يريد دخول مكة لغو، لأن الحرم محيط بمكة فلا يمكن دخول مكة إلا عن طريق الحرم فإذا أوجب الإحرام بالدخول في الحرم، يكون إيجاب الإحرام لمن يدخل مكة من قبيل تحصيل الحاصل لافتراض أنه أحرم بدخول الحرم (1).

بیان استاد سبحانی

من یک بیان دیگری دارم و آن این است کسانی که می گویند وارد حرم بشود و نمی خواهد مكة برود، احرام ببندد، مقصود از این احرام چیست؟ آیا مقصود این است که دو حوله بر دارد، یکی را بر دوش و دیگری را بر کمر ببندد، یا مقصود این

است که نیت احرام کند و تلبیه را هم بگوید؟ اینکه شما می گوید آدمی که یرید الحرم و لا یرید دخول مکه، احرام برایش واجب است، آیا احرام صوری واجب است، یعنی اینکه فقط لنگی را به کمر ببندد و یکی هم بر دوش ببندد، یا اینکه مقصود این است که قصد احرام کند و لیک بگوید و از تمام محرمات هم اجتناب کند؟

اگر اولی را بگوئید، فکر نمی کنم فقیهی بر آن فتوا بدهد و بگوید کسی که وارد حرم می شود باید کت و شلوارش را در بیاورد، یک لنگ بزند و بر دوش هم یک حوله ای ببندد، پس ناچار باید فقیه دومی را بگوید، یعنی اینکه احرام ببندد و لیک بگوید، اگر این را بگوید، مشکل دارد چون این آدم از احرام در نمی آید مگر اینکه اعمال عمره یا حج را بجای بیاورد، این نقض غرض می شود. چرا؟ چون معنایش این است که هر کس وارد حرم شد، حتماً باید مکه برود یا اعمال حج یا اعمال عمره را انجام بدهد، این بیان، غیر از بیان آیه الله خوئی است، چون ایشان می فرماید لغویه الإیجابین و احرامین، ولی من می گویم اصلاً احرام صوری مطرح نیست، لابد باید احرام واقعی باشد و این معنایش این است که یک قاعده ای در فقه داریم که: «كُلٌّ مِنْ يَدْخُلُ الْحَرَمَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَدْخُلَ مَحَلَّ يَعْتَمِرُ أَوْ يَحُجَّ» یعنی هر کس وارد حرم شد، يجب أن يدخل مکه يعتمر أو يحجّ. چرا؟ چون آنکس که احرام بست، از احرام بیرون نمی آید مگر اینکه یا اعمال عمره را انجام بدهد یا اعمال حج را، ولذا کسانی که مسدود یا مریض می شوند، کسی را نایب می کنند که از طرف آنها عمره را انجام بدهد، اینها هم قربانی می کنند و از احرام بیایند بیرون.

ص: ۵۴۲

أضف إلى ما ذكرنا أنه لو أريد من الإحرام مجرد لبس الثوبين مع التلبيه من دون الإهلال بعمره مفردة فهو أمر بعيد، إذ معنى ذلك أن الإحرام في هذا الصنف واجب نفسى ولا يرتضيه الفقيه.

وإن إريد من الإحرام المتعقب بعمره مفردة و معنى ذلك كل من دخل الحرم تجب عليه العمره المفردة و معنى ذلك كل من دخل الحرم تجب عليه العمره المفردة، إذا لا يحل المحرم إلا به، غالباً خرج باب المحصور فهو بحاجه إلى دليل واضح.

تا اینجا معلوم شد که احرام واجب نیست من یرید خارج الحرم، من یرید الحرم و لا یرید مکّه. تم الکلام فی الصنف الثانی.

الصنف الثالث: لو مرّ على ميقات و هو یرید دخول مکّه و لا یرید النسك

صنف سوم کسانی هستند از میقات عبور می کنند و داخل مکه می شوند ولی قصد شان نسك نیست. چرا گفتم: و لا یرید النسك؟ چون اگر إذا أراد النسك، حتماً باید احرام را ببندد، قضایا قیاستها معها، اگر واقعاً می خواهد اعمال عبادی را انجام بدهد، حتماً باید احرام ببندد، ولی این آدم وارد حرم می شود، بیرون مسجد تنعیم است و می خواهد وارد تنعیم بشود و می خواهد وارد مکه بشود و صله ارحام کند و بر گردد، «هل يجب عليه الإحرام أو لا؟ چون بیرون تنعیم قبائلی هستند که گاهی به مکه می آیند تا جنس بخرند یا صله ارحام کنند، وارد حرم می شوند، بعداً می آیند مکه و صله ارحام را انجام می دهند و سپس بر گردند، نمی خواهند عمل انجام بدهند، هل يجب الإحرام أو لا؟

آقایان در مناسک می گویند باید احرام ببندند و با روایاتی استدلال می کنند، به نظر من دلالت این روایات محل بحث است.

الظاهر من الكلمات هو ذلك، قال المحقق: «كَلَّ مِنْ دَخَلَ مَكَّةَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُحْرَمًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ دَخُولَهُ بَعْدَ إِحْرَامِهِ، قَبْلَ مَضَى شَهْرٍ، أَوْ يَتَكَرَّرُ كَالْحَطَّابِ - خَارِكَنْ وَ هِيزَمِ جَمْعِ كَرٍ، هِيزَمِ كَشٍ - وَ الْحَشَّاشِ - غِيَاهِ جَمْعِ آوَرِي مِي كَنَدٍ - وَقِيلَ مِنْ دَخَلَهَا لِقِتَالِ جَازٍ أَنْ يَدْخُلَ مَحَلًّا كَمَا دَخَلَ النَّبِيُّ (ص) عَامَ الْفَتْحِ وَ عَلَيْهِ الْمَغْفِرُ» (۱)

و قال في (( المدارك )): أجمع الأصحاب على أنه لا يجوز لأحد دخول مكة عدا ما استثنى، و أخبارهم به ناطقه؛

۱: فقد روى الشيخ في الصحيح: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ هَلْ يَدْخُلُ الرَّجُلُ الْحَرَمَ» (۳) «بِغَيْرِ إِحْرَامٍ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضًا أَوْ بِهِ بَطْنٌ» (۲)

۲: «عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ بِهِ بَطْنٌ وَ وَجَعٌ شَدِيدٌ يَدْخُلُ مَكَّةَ حَلَالًا قَالَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مُحْرَمًا» (۳)

۳: «عَنْ وَرْدَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ: مَنْ كَانَ مِنْ مَكَّةَ عَلَى مَسِيرِهِ عَشْرَةَ أَمْيَالٍ لَمْ يَدْخُلُهَا إِلَّا بِإِحْرَامٍ» (۴)

ص: ۵۴۴

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۲، ص ۲۵۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۰۳، من أبواب الإحرام، ب ۵۰، ح ۲، ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۰۳، من أبواب الإحرام، ب ۵۰، ح ۳، ط آل البيت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۰۴، من أبواب الإحرام، ب ۵۰، ح ۵، ط آل البيت.

ما در علم رجال دوتا وردان داریم، یک وردان داریم که ابو خالد کابلی است، اسمش وردان است، ایشان از اصحاب امام باقر و امام صادق ع می باشد، رجل جلیل القدر است که معروف به ابو خالد کابلی است، یک وردان داریم که از امام موسی بن جعفر ص نقل می کند این آدم مهمل فی الرجال، یعنی نه کسی او را توثیق کرده و نه جرح نموده در تمام کتاب اربعه هم فقط یکدانه روایت دارد و مراد از مردان در این روایت همین وردان است که از امام موسی بن جعفر ع نقل روایت کرده.

فرق مهمل با مجهول

مهمل شناخته شده است، اما «أهمل من حیث التوثیق»، شناخته شده است اما توثیق نشده از نظر توثیق و تضعیف مهمل است (أهمل)، نگفته اند ثقه است و نه گفته اند ضعیف است.

اما مجهول اصلاً ناشناخته است، یعنی معلوم نیست که این آدم کیست، این آدم (وردان) هم یا مهمل است یا مجهول.

«عَنْ وَرْدَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ: مَنْ كَانَ مِنْ مَكَّةَ عَلَى مَسِيرِهِ عَشْرَةَ أَمْيَالٍ لَمْ يَدْخُلْهَا إِلَّا بِإِحْرَامٍ» امیال، جمع میل است، میل (روی حسابی که ما در کتاب مان کردیم) یک کیلو متر و هشتصد متر است، ضرب در ده تا، مسلماً از بیست کیلومتر کمتر است، در حدود ده کیلومتر است، این آدم خارج حرم است، ولی بعضی از جاها ممکن است داخل حرم باشد، علی ای حال این آدم علی الظاهر خارج حرم است.

ص: ۵۴۵

نکته ادبی، میل (به کسر میم، جمعش امیال است، میل (به فتح میم) جمعش میول است نه امیال.

علمای ما در کتاب حج، اطلاق این روایت را گرفته اند و می گویند آدمی که وارد مکه می شود باید احرام ببندد سواء أراد النسک أم لم یرد.

ولی من فکر می کنم این روایات ناظر به کسی است که: «یرید النسک» و الا همان اشکالی در صنف دوم داشتیم در صنف سوم هم می آید، اشکال در صنف دوم این بود این آدم که احرام می بندد آیا احرام صوری است یا احرام واقعی؟ اگر احرام صوری باشد، هیچ فقیهی این را نمی گوید و اگر احرام واقعی باشد و عمره بجای بیاورد، این احتیاج به دلیل دارد، «کلّ من یرید أن یدخل مکه لا یدخل إلا بالاحرام، البته احتیاط این است، اما فتوا دادن مشکل است، بعید نیست که این روایات ناظر به کسی باشد که یرید النسک.

ممکن است اشکال کند که این تحصیل حاصل است، هر کس بخواهد نسک انجام بدهد، حتما محرم می شود.

بله؛ از نظر شما تحصیل حاصل است ولی از نظر قدما مردم مسأله را بلد نبودند، خیلی ها خیال می کنند اگر در خود مسجد الحرام هم محرم بشوند کافی است، حضرت می فرماید: کافی نیست، بلکه از میقات محرم بشود «من یرید دخول مکه» باید از میقات احرام ببندد نه از خارج میقات.

إلی غیر ذلك من الروایات الّتی نقلها صاحب الوسائل فی الباب ۵۰ من أبواب الإحرام.

و ظاهر من یقول بوجوب الإحرام أن ینوی بإحرامه الحج أو العمره؛ لأن الإحرام لیس عباده مستقلة بنفسها، بل إما أن یکون بحجّ أو عمره، و یرید إكمال النسک الذی تلّبس به لیتحلل من الإحرام.



و يظهر من السيد الطباطبائي في العروه و المعلقين وجوب الإحرام و العمره، قال: «قد تجب العمره بالنذر و الحلف و العهد و الشرط في ضمن العقد، و الإجاره، و الإفساد، و تجب أيضاً لدخول مكه بمعنى حرمة بدونها، فإنه لا يجوز دخولها إلا محرماً»  
(١)

و يظهر من المعلقين موافقه المتن. و المسأله مورد و فاق، و قد أفتى بها الشيخ في النهايه (٢)

و لو كان في المسأله إجماع فهو، و إلا فما استدل به من روايات ناظر إلى من يريد النسك لا مطلقاً.

آيا احرام واجب نفسى است يا واجب غيرى؟

نعم ما استبعدناه في القسم الثانى ليس ببعيد عن المقام، و هو أنّ الإحرام هنا ليس واجباً نفسياً بل هو جزء من العمره، و فرق بين من دخل الحرم من دون دخول مكه، و من دخل نفس مكه، فإيجاب الإحرام على الأول ثمّ النسك بعيد عن مذاق الفقه، دون الثانى.

آيا احرام وجوب نفسى است يا وجوب مقدمى دارد، اگر بگوئيد واجب نفسى است، بعيد است كه واجب نفسى باشد چون احرام، مقدمه است برای اعمال حج و عمره، و اگر بگوئيد واجب غيرى است، معنایش این است كه: كلّ من دخل مكه، حتماً باید احرام ببندد و اعمال حج یا عمره را انجام بدهد، على اى حال ما هستيم و این روايات، آيا از این روايات اطلاق استفاده مى شود يا این روايات ناظر است به «يريد النسك»؟

ص: ۵۴۷

---

۱- العروه الوثقى، سيد كاظم يزدي، ج ۱، المسأله ۳، فصل في أقسام العمره، ط جامع مدرسين.

۲- لاحظ النهايه، شيخ طوسى، ص ۲۴۷، و لاحظ المبسوط، شيخ طوسى، ج ۱، ص ۳۵۵.

اشکال نکنید که این تحصیل حاصل است چون خیلی ها مسأله بلد نبودند فلذا خیال می کردند که اگر از خود مسجد هم احرام ببندد کافی است.

ولی ما در اینجا از موضع خود کمی پایین آمدیم، اشکال ما در دومی ظاهر می شود یعنی آنکس وارد حرم شده، مکه نمی خواهد برود، گفتیم احرام این آدم مشکل دارد، ما سومی این مشکل را ندارد، رسول الله می فرماید هر کس وارد مکه شد، احترام مکه این است که احرام ببندد و عمره بجای بیاورد، بنابراین، اشکال ما در صورت دوم وارد اما در صورت سوم وارد نیست و عجیب این است که سیره جاهلیت هم همین بوده که هر کس وارد مکه می شد، احرام بجای می آورد و بیرون می رفت، مسعد بن زراره مکه آمد، وارد خانه عتبه شد و به عتبه گفت آمده ام که از شما سلاح بگیرم و برای از بین بردن اوسیان به مدینه بروم، عتبه گفت: شما خبر ندارید که خود ما گرفتار دو دستگی هستیم و در میان دو دستگی به وجود آمده. مسعد گفت: چطور؟ گفت یکنفر در میان ما پیدا شده سنگ اختلاف میان ما انداخته و خود ما دو دسته شده ایم ولذا نمی توانیم شما را کمک کنیم، مسعد گفت پس من باید دست خالی بروم، باید به مسجد بروم و عمره بجای بیاورم و سپس به مدینه بروم.

عتبه گفت: مبادا به مسجد بروی، چون ایام ثلاثه است و این آدم در همان حجر اسماعیل نشسته و قرانی می خواند که تا بشنوی مجذوبش می شود، پس چه کنم؟ پنبه در گوشم می کنم تا نشنوم، پنبه در گوشش کرد، شوط اول و شوط دوم را انجام داد، گفت عجب آدم احمقی هستم، اگر من به مدینه بروم و مردم از این جریان سوال کنند، چه جواب بدهم؟ پنبه از گوش خود در آورد و خدمت پیغمبر اکرم ص رسید و به رسل جاهلیت سلام کرد، پیامبر ص فرمود: رب من سلام از این بهتر دارد، آنگاه رو به پیغمبر اکرم ص کرد و گفت حرف حسابی شما چیست که این همه اختلاف در میان مردم انداختی؟ فرمود حرف حسابی من سه تا آیه است که در سوره مبارکه انعام است:

۱: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»

بگو: «بیاید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم: اینکه چیزی را شریک خدا قرار ندهید! و به پدر و مادر نیکی کنید! و فرزندانان را از (ترس) فقر، نکشید! ما شما و آنها را روزی می دهیم؛ و نزدیک کارهای زشت نروید، چه آشکار باشد چه پنهان! و انسانی را که خداوند محترم شمرده، به قتل نرسانید! مگر بحق (و از روی استحقاق)؛ این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش کرده، شاید درک کنید!

۲: «وَلَمَّا تَقَرَّبُوا مَيَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْرَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

و به مال یتیم، جز به بهترین صورت (و برای اصلاح)، نزدیک نشوید، تا به حد رشد خود برسد! و حق پیمانانه و وزن را بعدالت ادا کنید! -هیچ کس را، جز بمقدار توانایش، تکلیف نمی کنیم- و هنگامی که سخنی می گوید، عدالت را رعایت نمایید، حتی اگر در مورد نزدیکان (شما) بوده باشد و به پیمان خدا وفا کنید، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می کند، تا متذکر شوید!

۳: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»

این راه مستقیم من است، از آن پیروی کنید! و از راه های پراکنده (و انحرافی) پیروی نکنید، که شما را از طریق حق، دور می سازد! این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می کند، شاید پرهیزگاری پیشه کنید!

این مرد همین که آیات را شنید، عرض کرد دوای درد ما همین آیات است، شما یکنفر را به مدینه بفرست که این قرآن را به ما تعلیم بکند، پیغمبر اکرم ص یکنفر را همراه او به مدینه فرستاد و این زمینه ساز شد که پیغمبر اکرم ص به مدینه هجرت بکند.

خلاصه این مرد عمره بجای آورد و بیرون رفت، معلوم می شود که در جاهلیت هم رسم بوده که هر کس وارد مکه می شد، احرام می بست، بنا بر این: «کل من یرید مکه» حتماً باید احرام ببندد و عمل انجام بدهد، این با دومی فرق دارد، دومی وارد مکه نمی شد، ولی سومی می خواهد وارد مکه بشود.

و احتمال آن الإحرام هنا واجب نفسی مجرداً عن العمره بعید غایه البعد، بل الإحرام لغایه العمره، نظیر من خرج عن مکه و دخولها فی غیر الشهر الذی ورد فیهِ محرماً و معتمراً، فلا یدخل مکه، فیجب علیه الإحرام و النسک، و الله أعلم.

معلوم شد که در اولی و دومی احرام لازم نیست، اما در سومی احرام لازم است.

قاعده أدنی الحل: میقات من لا یمر بمیقات و لا بما یحاذیه عرفاً

انسانی است که وارد جزیره العرب شده و لیکن «لا یمر علی میقات و لا بما یحاذیه عرفاً»، یعنی به شبه جزیره آمده، ولی نه میقاتی زیر پایش است و نه محاذی عرفی، تکلیف این آدم چیست؟

آقایان فتوا می دهند که این آدم باید به جحفه برود و از جحفه احرام ببندد و بیاید، بین جده و جحفه هم در حدود ۱۰۰ کیلومتر یا بیشتر فاصله است.

ولی من در این مسأله گیر کرده ام که چه کاری است که این آدم وارد جزیره شده است بر لب حرم هم است، روایاتی که می گویند: «من یمر علی میقات» یعنی کسی که در پیش پایش میقات باشد، مثل پنج موردی که هست، اما آدمی که پیش پای او میقات نیست با این وجود به میقات برود، دلیل می خواهد، محاذات هم که می گویند، محاذات عرفی است، میقات آنجاست، یکی کیلومتری، یا پنج کیلومتری است و من از آنجا رد می شوم، اشکال ندارد.

ولی آقایان می گویند جده یک تکه اش محاذی با جحفه است، و حال آنکه این گونه نیست، به این محاذات نمی گویند، محاذات باید عرفی باشد، آنکس که وارد جده می شود، «لا یمّر بمیقات و لا بمحاذیه». چرا؟ چون محاذی عرفی میزان است نه محاذی بعید و دور، محاذی عرفی مانند یک کیلومتر تا سه کیلومتر، بنابراین، این مسأله ای که می خوانیم کار گشاست هم برای حجاج و هم برای شما که از همان ادنی الحل که حدیبیه است احرام ببندد و به مکه برود کافی است.

### محل احرام بستن کسانی که خانه شان قبل از میقات است قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: محل احرام بستن کسانی که خانه شان قبل از میقات است

چند مسأله مسلم است، یکی اینکه کسانی که آفاقی هستند، یعنی کسانی که خانه و زندگی آنها قبل از میقات است، اگر بخواهند عمره یا حج انجام بدهند، حتماً باید از میقات احرام ببندند، پیغمبر اکرم ص شش تا میقات تعیین کرده است، برای اهل مدینه مسجد شجره را معین کرده است، برای طائفی ها قرن المنازل را تعیین فرموده، یعنی اگر طائفی ها بخواهند احرام ببندند، باید از قرن المنازل احرام ببندند، یعنی هم از یلملم باید احرام ببندند، یعنی اگر آنها بخواهند به حج بیایند، باید از یلملم احرام ببندند، شامی ها باید از جحفه احرام ببندند، چون غالباً آنها از طریق دریا می آیند، عراقی ها اگر بخواهند حج بیایند، میقات آنان ذات العرق است و باید از آنجا احرام ببندند.

ص: ۵۵۱

باز مسلم است کسانی که خانه شان قبل از میقات است، اما موقع عبور از میقات عبور نمی کنند، چند کیلومتر اینطرف یا چند کیلومتر هم آن طرف هستند، در آنجا هم لازم نیست که به خود میقات بیایند و از خود میقات احرام ببندند بلکه محاذی میقات هم کافی است و لذا کسانی که اهل مدینه اند گاهی کار دارند نمی خواهند از مسجد شجره احرام ببندند، کمی آن طرف تر احرام می ببندند، یعنی از بیداء احرام می ببندند. چرا؟ چون بیداء محاذی مسجد شجره است، این دو مسأله مسلم است.

«إِنَّمَا الْكَلَامُ» اینجاست که این آدم «لایمّر علی میقات» یعنی از هیچ یک از میقات ها عبور نمی کند و محاذات هم ندارد و مراد از محاذات هم محاذات عرفی است. چطور؟ مثل اینکه ایرانی ها الآن وارد جده می شوند، جده نه خودش ما قبل المیقات

است و نه محاذی با میقات می باشد، اگر بخواهند محاذی بکنند، جسر بزرگی که الآن در جده هست، تقریباً با جحفه محاذی است حتی خود فرودگاه جده هم اگر کمی از آن بیرون بیاییم، با جحفه محاذی است، اما این محاذات، محاذات عرفی نیست، محاذاتی که گفته اند محاذات عرفی است مانند بیداء برای اهل مدینه هنگامی که می آیند مسجد شجره را نمی بینند و از بیداء عبور می کنند و مسلماً محاذی با مسجد شجره است، اما کسانی که از جده می آیند نه میقات پیش پای شان است و نه محاذات، در اینجا چه باید کرد (من لا یمز علی میقات و لا علی ما یحاذیه)؟

ص: ۵۵۲

البته صاحب مستند یک حرف هایی دارد و می گوید مواقیت محیط بر حرم می باشند فلذا نمی شود انسان وارد حرم بشود و محاذات میقات را نبیند، یا محاذات نباشد.

«بالفرض» هم به گفته مستند محاذات هم باشد، محاذات شان عرفی نیست و ما محاذات عرفی لازم داریم، پس در اینجا چه کنیم؟

دیدگاه اهل سنت

این مسأله اهل سنت هم عنوان کرده اند ما هم عنوان کرده ایم، آنها می گویند: «من مرّ لا علی میقات و لا علی ما یحاذیه»، این آدم از دو مرحله مکه احرام می بندد، هر مرحله ظاهراً چهار فرسخ است یا هشت فرسخ، می گویند از دو مرحله مکه احرام بندند، دلیلی که می آورند دلیل شان فاسد است و می گویند عمر بن خطاب هنگامی که خواست وارد حرم بشود از ذات العرق احرام بست، معلوم می شود که ذات العرق هم تا مکه دو مرحله است، پس چنین کسی باید از دو مرحله مکه احرام ببندد، نمی گویند: «أدنی الحلّ»، چون دو مرحله دورتر از أدنی الحلّ است.

اشکال بر استدلال اهل سنت

ما می گوئیم استدلال شما صحیح نیست، چون ذات العرق خودش میقات است، در روایات ما آمده که پیغمبر اکرم ص برای عراقی ها ذات عرق را میقات قرار داد، بنابراین، اگر عمر بن خطاب احرام بسته از میقات احرام بسته نه خارج از میقات، ولی چون در روایات آنها ذات عرق نیست، می گویند معلوم می شود که عمل عمر بن خطاب حجت است «و من لا یمرّ علی میقات و لا علی ما یحاذیه یحرم من ذات مرحلتین» از هر طرف که این آدم بیاید در دو مرحله مکه محرم می شود.

ص: ۵۵۳

ولی دلیل اینها دلیل کافی نیست. چرا؟ چون عرض کردیم عمر بن خطاب که از آنجا احرام بسته، ذات عرق احرام اهل عراقی هاست، پس استدلال آنها صحیح نیست فلذا فتوای آنها برای ما حجت نیست.

إتفقت كلمات الفقهاء على أن الآفاقى - النائى، كسى كه خانه اش قبل از میقات باشد، به چنین كسانى آفاقى مى گویند. -  
يجب عليه الإحرام لعمرته (خواه عمره تمتع باشد یا عمره مفرده)، من أحد المواقيت الخمسه التى وقت رسول الله ص لمن يمر بها :

« عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مِنْ تَمَامِ الْحِجِّ وَالْعُمْرَةِ أَنْ تُحْرِمَ مِنَ الْمَوَاقِيتِ الَّتِي وَقَّتَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص لَأَنْ تَجَاوِزَهَا إِلَّا وَأَنْتَ مُحْرِمٌ فَإِنَّهُ وَقَّتَ لِأَهْلِ الْعِرَاقِ وَ لَمْ يَكُنْ يَوْمَئِذٍ عِرَاقٌ - بَطْنُ الْعَقِيقِ مِنْ قَبِيلِ أَهْلِ الْعِرَاقِ - وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلْمَلَمَ - وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الطَّائِفِ قَرْنَ الْمَنَازِلِ - وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الْمَغْرِبِ الْجُحْفَةَ وَ هِيَ مَهْبِيعَةُ - وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ذَا الْحُلَيْفَةِ - وَ مَنْ كَانَ مَنَزَلُهُ خَلْفَ هَذِهِ الْمَوَاقِيتِ مِمَّا يَلِي مَكَّةَ فَوَقَّتَهُ مَنَزَلُهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَقَامَ بِالْمَدِينَةِ شَهْرًا وَ هُوَ يُرِيدُ الْحِجَّ ثُمَّ بَدَأَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ فِي غَيْرِ طَرِيقِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ - الَّذِي يَأْخُذُونَهُ فَلْيُكُنْ إِحْرَامُهُ مِنْ مَسِيرِهِ سِتَّةَ أَمْيَالٍ فَيَكُونُ حِدَاءَ الشَّجَرَةِ مِنَ الْبَيْدَاءِ ».

عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْإِحْرَامُ مِنْ مَوَاقِيتِ خَمْسَةٍ وَقَّتَهَا رَسُولُ اللَّهِ ص - لَا يَتَّبِعِي لِحَاجٍّ وَ لَا لِمُعْتَمِرٍ أَنْ يُحْرِمَ قَبْلَهَا وَ لَا بَعْدَهَا وَقَّتَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ذَا الْحُلَيْفَةِ وَ هُوَ مَسْجِدُ الشَّجَرَةِ - يُصَلِّي فِيهِ وَ يَفْرُضُ الْحِجَّ وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةَ - وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ النَّجْدِ الْعَقِيقَ - وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الطَّائِفِ قَرْنَ الْمَنَازِلِ - وَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلْمَلَمَ - وَ لَا يَتَّبِعِي لِأَحَدٍ أَنْ يَزْعَبَ عَنْ مَوَاقِيتِ رَسُولِ اللَّهِ ص (١). أو ممّا يحاذيها محاذه عرفيه، كما إذا كان الحدّ الفاصل بين الميقات و محله بضع كليومترات (محل احرامش چند كيلومتر باشد)،.

ص: ٥٥٤

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ١١، ص ٣٠٨، من أبواب المواقيت، ب ١، ح ٢-٣، ط آل البيت.



أخرج الكليني بسند صحيح: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ أَقَامَ بِالْمَدِينَةِ شَهْرًا وَهُوَ يُرِيدُ الْحَجَّ ثُمَّ بَدَأَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ فِي غَيْرِ طَرِيقِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ - الَّذِي يَأْخُذُونَهِ فَلْيَكُنْ إِحْرَامُهُ مِنْ مَسِيرِهِ سِتَّةَ أَمْيَالٍ فَيَكُونُ حَدَاءَ الشَّجَرَةِ مِنَ الْبَيْدَاءِ» (١)

و لعلَّ الحدَّ الفاصل بين المدينة و مسجد الشجره يوم ذاك- در آن زمان- كان سِتَّةَ أَمْيَالٍ، فلذلك أمر الإمام بالإحرام بعد الابتعاد عن المدينة، مقدار سِتَّةَ أَمْيَالٍ، ليكون المحلّ محاذياً للمسجد.

بايد توجه داشت که مراد از این محاذات، محاذات عرفی است.

«إِنَّمَا الْكَلَامُ» إذا ورد عن طريق لا يمرّ بالمیقات، و لا بما يحاذیه محاذاه عرفیه، فيقع الكلام في محلّه.

اگر حرف نراقی را زدیم و گفتیم محال است کسی وارد حرم بشود و محاذی با میقات نباشد، بلکه هر انسانی که در کره زمین است اگر چنانچه بخواهد وارد حرم بشود، ممکن نیست با یکی از میقات ها محاذی نباشد.

فإن قلنا بعدم تصوّر طريق لا يمرّ بالمیقات و لا يكون محاذياً لواحد منها بحجه أنّ المواقیت محیطه بالحرم من الجوانب، و قلنا بكفایه مطلق المحاذاه- دوتا مطلب بگوئیم، یکی اینکه بگوئیم محال است وارد حرم بشویم بدون میقات، دیگر اینکه محال است وارد حرم بشویم بدون محاذات غیر عرفی.- و إن كانت مسافه بعيدة فيحرم ممّا يحاذی أحد المواقیت، از همان جده با آن مواقیت احرام می بندد. چرا؟ به جهت اینکه ممکن نیست این آدم وارد بشود حرم بدون میقات به شرط اینکه بگوئیم محاذات عرفی لازم نیست، ولو صد کیلومتر هم فاصله داشته باشد، مشکل ندارد.

ص: ۵۵۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۳۱۸، من أبواب المواقیت، ب ۷، ح ۱، ط آل البیت.

علی ای حال اگر این مسأله را گفتیم که محال است کسی وارد حرم بشود بلا مرور علی میقات و بلا مرور علی ما یحاذیه و بگوییم محاذات عرفی کافی است، کسانی که وارد جده می شوند می توانند از همان پل احرام ببندند حتی اگر از خود فرودگاه جده هم احرام ببندند کافی است، ولی این مسأله پیش ما ثابت نیست.

و أما لو قلنا بإمكان طریق لا يمر بميقات ولا بما يحاذيه محاذة عرفيه، عن مسافه قريبه، كما هو الحال في مدينه ((جده)) فإنها ليست بميقات، كما هو واضح، ولا تحاذي أحد المواقيت كالجحفه، محاذاه عرفيه (و أما المحاذاه عن مسافه بعيدة، و التي نسّميا محاذاه غير عرفيه، فالظاهر من الخرائط الجغرافيه أنّ المطار الحديث للحجاج و ضفاف البحر، و مقدم الجسر الكبير تحاذي الجحفه، فإنّ الخط الممتد من الجحفه إلى جدّه يمرّ على هذه الأمكنه أو على مقربه منها).

علی ای حال گر ما این مسأله را گفتیم که محال است کسی وارد حرم بشود بلا مرور علی میقات و لا مرور علی المحاذات و بگوییم محاذات عرفی کافی است، کسانی که وارد جده می شود از همان پل احرام ببندند، حتی از فرودگاه می توانند احرام ببندند عرفی است، اما این مسأله پیش ما محرز نیست نه مرحوم کاشانی چنین بحث میدانی کرده این احتیاج دارد که نقشه را جلوی خود بگذاریم و مطالعه کنیم که آیا این درست است یا درست نیست.

قال المحقق النراقي: «و قد اختلفوا في حكم من سلك طريقا لا يحاذي شيئاً من المواقيت، و هو خلاف لا فائده فيه، إذ المواقيت محيطه بالحرم من الجوانب»، و تبعه صاحب العروه الوثقى في مبحث المواقيت، و التصديق العلمی يحتاج إلى دراسه ميدانيه، و أنّي لنا هذه.

اما ما هنوز به این مسأله یقین پیدا نکردیم ولذا فتوای مستند و فتوای صاحب عروه احتیاج به بررسی دارد و ما فعلاً به این جهت کاری نداریم، که آیا انسان می تواند از محاذات جده محرم بشود که به جحفه و سایر میقات ها نرود (این فتوای محقق نراقی و صاحب عروه بود).

اما علمای ما به این فتوا عمل نکرده اند، فتوایی که جناب مستند و صاحب عروه فرموده اند.

فیقع الکلام فیما هو الواجب علی الوافدین الی جده جوّیا (مانند ایرانیها) أو بحرئاً (مانند شامی ها). و المسأله معنونه فی کلمات الفریقین، و هی ذات قولین منذ عهد بعید.

پس ما این قول را کنار گذاشتیم، یعنی قول مستند و قول صاحب عروه را که می گویند محال است انسان وارد حرم بشود بدون عبور از میقات و بدون عبور از محاذات، البته محاذات غیر عرفی، اگر کسی این را بگوید، می شود سه قول، اگر ما می گوئیم ذات قولین، منهای این قول را می گوئیم ذات قولین، و الا اگر این قول را هم در نظر بگیریم، در مسأله سه قول است.

قول اول قول اهل سنت است، اهل سنت این مسأله را عنوان کرده اند و گفته اند کسانی که می گویند: «ولا یمّر علی میقات و لا یمّر علی ما یحاذیه عرفاً» چنین آدمی از دو مرحله ای احرام ببندند، سپس عمره یا حج خود را بیاورند. چرا؟ چون می گویند عمر بن خطاب از ذات عرق احرام بست و حال آنکه می گویند ذات عرق جزء مواقیت نیست و ذات عرق نسبت به حرم دو مرحله ای است، پس معلوم می شود که از دو مرحله می شود انسان محرم باشد، استدلال اینها بستگی به یک اساسی دارد که اولاً ذات عرق خودش میقات نیست و فاصله ذات عرق تا حرم دو مرحله ای است، یک ضابطه کلی از فعل صحابی انتزاع کرده اند که: «من لا یمّر علی میقات و لا ما یحاذیه» از دو مرحله ای محرم بشوند.

قال الغزالي في «الوجيز»: ولو حاذى ميقاتاً، فميقاته عند المحاذاه، إذ المقصود مقدار البعد عن مكة، وإن جاء من ناحيه لم يحاذ ميقاتاً ولا مرّ به، أحرم من مرحلتين فإنه أقل المواقيت وهو «ذات عرق».

وقال الرافعي في شرحه: لو جاء من ناحيه لا يحاذى في طريقها ميقاتاً ولا يمرّ به، فعليه أن يحرم إذا لم يبق بينه وبين مكة إلا مرحلتان، إذ ليس شيء من المواقيت أقل مسافه من هذا القدر.

ثم علق على قول الغزالي في المتن: «فإنه أقل المواقيت وهو ذات عرق» إنما كان يحسب أن لو كانت ذات عرق أقل مسافه من كل ما سواها من المواقيت، لكن قد مر إن ذات عرق مع يلملم و قرن المنازل، متساويه في المسافه «

وقال محيي الدين النووي: و أما إذا أتى من ناحيه و لم يمرّ بميقات و لا محاذاه، فقال أصحابنا: لزمه أن يحرم على مرحلتين من مكة اعتباراً بفعل عمر في توقيته ذات عرق

و الظاهر أن فقهاء السنه على قول واحد، و هو الإحرام على مرحلتين من مكة، تمسكاً بما فعله عمر حيث جعل ذات عرق ميقاتاً، لأنه على مرحلتين من مكة، تمسكاً بما فعله عمر حيث جعل ذات عرق ميقاتاً، لأنه على مرحلتين من مكة، مثل قرن المنازل و يلملم.

و لكن الثابت عندنا أن رسول الله نص على كون «ذات عرق» ميقاتاً. (١)

ص: ٥٥٨

---

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، ج ١١، ص ٣١٨، من أبواب المواقيت، ب ١، ح ٢، ط آل البيت.

و ما ذكره الغزالي من الوجه: من أن المقصود الابتعاد بمقدار المرحلتين أو أزيد، فيكفي الإحرام من هذا المقدار من البعد، استحسان لا دليل عليه، ولا ينفي لزوم العود إلى الميقات، ولا لزوم الإحرام من مقدار أبعد المواقيت إذا لم يجاوزه و لم يكن محاذياً.

و ما دلّ على أنّ هذه المسافه (مرحلتين) لا يجوز قطعها إلا محرماً لا يكون دليلاً على جواز الإحرام منها، لأن ما دل عليه ناظر إلى من مر على الميقات و لم يحرم فيلزم عليه الإحرام منها و أين هو ممن لم يمر على الميقات أصلاً؟

فتوای اهل سنت مردود است، فلذا باید دنبال فتوای علمای امامیه برویم و بینیم که آنها چه می گویند؟ در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

### الإحرام من مرحلتين من مكه قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: الإحرام من مرحلتين من مكه

سخن در باره کسی است که وارد عربستان می شود در حالی که نه میقاتی پیش رویش است و نه محاذاتی، البته این مبحث مبنی بر این است که محاذات عرفی کافی باشد، اما محاذات عقلی کافی نباشد، و الا اگر کسی بگوید محاذات عرفی کافی است، مسأله ما موضوع ندارد، ولی ما معتقدیم که محاذات باید عرفی باشد کما اینکه در روایات عبد الله بن سنان آمده بود، چون حضرت فرمود به مقدار چند میل از مدینه بیرون بیاید و احرام ببندد که در حقیقت محاذات با مسجد شجره دارد، اینجا چه کنیم؟

فتوای اهل سنت در مسأل

اهل سنت در اینجا فتوایش این است که از دو مرحله مکه احرام بندهد، مرحله (بنا بر تحقیقی که من کردم) مسافت یک روز مسافر آن زمان است که چهار فرسخ باشد، دو مرحله در حدود هشت فرسخ می شود، در حقیقت آنها می گویند از دو مرحله مکه احرام ببندند، دلایلی که برای آن اقامه کرده اند بسیار ضعیف است، اولاً گفته اند عمر بن خطاب از ذات العرق احرام بست و ذات العرق تا مکه دو مرحله است و ذات العرق میقات نیست.

ص: ۵۵۹

ولی ما در جواب آنها گفتیم که ذات العرق خودش میقات عراقی هاست، گاهی دلیل آورده اند بر اینکه در روایات داریم که از دو مرحله مکه کسی حق ندارد بدون احرام وارد بشود، تمسک به این روایات کرده اند که کسی حق ندارد از دو مرحله مکه کسی حق ندارد وارد شود.

ما عرض کردیم هر چند این مسأله مسلم است، ولی مال کسی است که از میقات عبور کرده، تقصیر کرده، احرام نبسته، می

گویند هنگامی که به دو مرحله مکه رسید، حتماً باید احرام ببندد، این ناظر به کسی است که: «مَرَّ عَلَى الْمَيْمَاتِ وَ لَمْ يَحْرَمْ»، چنین آدمی باید از دو مرحله ای احرام ببندد، اما مسأله ما جایی است که: «لَمْ يَمَرَّ عَلَى مَيْمَاتٍ وَ مَا يَحَاذِيه».

جناب رافعی یا غزالی گفتند: چون بین میقات و مکه مرحلتین است، پس این آدم هم از مرحلتین احرام ببندد، ما گفتیم این حرف درست نیست. چرا؟ چون می گویند از آن مرحله تا مکه از اقل میقات دو مرحله است، این دلیل نمی شود که از آنجا احرام ببندد، بلکه باید برگردد و از بعد احرام ببندد.

خلاصه دلایلی که اهل سنت اقامه کرده اند سه دلیل است:

الف؛ عمر بن خطاب است که جوابش روشن است.

ب؛ دلیل دوم روایاتی که می گویند از دو مرحله نباید بدون احرام رد بشود.

ما در مقام جواب عرض کردیم این مال کسی است که: «مَرَّ عَلَى مَيْمَاتٍ وَ لَمْ يَحْرَمْ».

ج؛ دلیل سوم شان استحسان است، چون فاصله اقل مواقیت تا مکه دو مرحله است، پس این آدم هم از دو مرحله مکه احرام ببندد.

اتفاقاً ابن جنید نیز همین فتوا را انتخاب کرده، ایشان هر چند فقیه بسیار بزرگوار و برجسته می باشد، ولی در اینجا یک کمی تحت تاثیر فقه اهل سنت قرار گرفته است و لذا همین فتوا را انتخاب کرده و گفته: «من لم یمز علی میقات و لم یحاذیه» باید از دو مرحله احرام ببندد.

بنابراین، «هذا القول غیر مرضی عندنا» چون ما دلیلی برایش نجستیم، چون نه عمل عمر بن خطاب دلیل است و نه آن روایاتی که می گویند از آن دو مرحله بدون احرام نمی شود عبور کرد و نه دلیل سوم شان که می گفت اقل فواصل دو مرحله است، پس از دو مرحله مکه احرام ببندند و در نتیجه این فتوا از نظر ما، فتوای خوبی نیست.

### الثانی: الإحرام من أدنی الحَلِّ

آقایانی که مکه رفته اند، مسأله برای شان روشن است، اما کسانی که هنوز مکه نرفته اند این اصطلاحات برای شان غریب است، آقایان می گویند «حرم» دایره ای است، فرض کنید اگر از مسجد تنعیم بیرون بیاییم، آنجا را می گویند: «أدنی الحَلِّ» اول حل، نزدیکترین حل، باید توجه داشت که ما یک حل داریم و یک حرم، هر کدام برای خود احکامی دارند، حل برای خود احکامی دارد، حرم هم برای خودش احکامی دارد، یعنی این حرم را در نظر بگیرید، از هر نقطه ای که حرم شروع می شود احرام ببندد، میقات ها عقب است، حل اخیر است، از هر کجایی که حرم شروع می شود.

ایرانی ها یی که با هوا پیما وارد جده می شوند، أدنی الحَلِّ آنها سه جاست، یا حدیبیه است یعنی از حدیبیه احرام ببندند یا از تنعیم احرام ببندند یا از جعرانه احرام ببندند، این سه جا برای ایرانی ها یا اروپایی ها که مرتب به جده وارند می شوند، اینها می توانند از این سه مکان احرام ببندند، ولی این مسأله دلیل می خواهد، آنچه گفتیم صرفاً فتوا بود، باید دلیلش را بیان کنیم، اتفاقاً بخشی از علمای ما این رأی و نظر را گفته اند، البته آنها به ضرس قاطع نگفته اند، بلکه به صورت تردید گفته اند، یعنی یا از دو مرحله یا از أدنی الحَلِّ، این دوتا را به همدیگر عطف کرده اند، ولی ما عطف نخواهیم کرد، بلکه به ضرس قاطع خواهیم گفت.

الثانى: الإحرام من أدنى الإحرام

و هناك وجه آخر، و هو الإحرام من أدنى الحل - أدنى از ماده دنو است و به معنای نزدیکی یا اولین مرحله حل - من غير فرق بين الجعرانه، أو الحديبيه، أو التنعيم، و إن كان الثالث أقرب إلى مكه، فقد ذكره العلامة فى عدّه من كتبه، و الشهيد الثانى فى «المسالك»، و استحسنته فى «المدارك». و إليك بعض الكلمات:

١: قال العلامة فى القواعد: «و لو لم يؤد إلى المحاذاه فالأقرب إنشاء الإحرام من أدنى الحل، و يحتمل مساواه أقرب المواقيت»

٢: و قال فخر المحققين معلقاً على قول والده فى القواعد: «وجه القرب أنه ميقات للمضطرين، كالناسى و هذا الذى حجّ على طريق لا يؤدى إلى ميقات و لا إلى محاذاته، منهم (المضطرون) لتعذر الميقات، و هو الأقوى عندى.

و وجه الثانى: أن الاعتبار بالمحاذاه إنما هو المساواه»

٣: و قال فى التذكرة: «ولو مرّ على طريق لم يحاذ ميقاتاً و لا جاز به، قال بعض الجمهور (اهل سنت): يحرم من مرحلتين، فإنه أقل المواقيت و هو ذات عرق. و يحتمل أن يحرم من أدنى الحل» (١)

٤: و قال فى التحرير: «و لو مر على طريق لا يحاذى ميقاتاً، فالأقرب الإحرام من أدنى الحل» (٢)

٥: و قال الشهيد الثانى فى المسالك: «موضع الخلاف ما لو لم يحاذ ميقاتاً فإنه يحرم عند محاذاته - إلى أن قال: - و الوجه الآخر أن يحرم من أدنى الحل عملاً - بأصالة البراءة من الزائد». يعنى از زائد ( يعنى اين كه تنعيم، يا حديبيه يا جعرانه يا جاي ديگر برود) اصل برائت جارى نمى كنيم

ص: ٥٦٢

١- تذكرة، علامه حلى، ج ٧، ص ٢٠٤.

٢- تحرير الأحكام، علامه حلى، ج ١، ص ٥٦٥.



٦: وقال في المدارك: «و استقرب العلامه في « القواعد»، و ولده في الشرح: وجوب الإحرام من أدنى الحل. و هو حسن، لأصالة البراءه من وجوب الزائد».

و قولهم: « إنَّ هذا المسافه لا يجوز قطعها إلا محرماً، في موضع المنع، لأنَّ ذلك إنما ثبت مع المرور على الميقات لا مطلقاً، بل لولا ورود الروايه بوجوب الإحرام من محاذاه الميقات (يشير إلى صحيحه عبدالله بن سنان الوارده في القريب لا البعيد) لأمكن المناقشه فيه بمثل ما ذكرناه»

٧: وقال في الرياض: « ولو لم يحاذ شيئاً منها، قيل يحرم من مساواه أقربها، إلى مكّه، و هو مرحلتان تقريباً، لأنَّ هذه المسافه لا يجوز لأحد قطعها إلا محرماً، و قيل: من أدنى الحل، لأصالة البراءه من وجوب الزائد « (١)

٨: قال النراقي: «ولو فرض إمكان (سلوك طريق لا يحاذى شيئاً من الواقيت)، فالمختار الإحرام من أدنى الحلّ، لأصالة البراءه من الزائد « (٢)

٩: و أنكر في الجواهر فرض المسأله و قال: « فمن التأمل في ما ذكرناه سقوط فرض ما ذكر من أنه لو سلك طريقاً لم يكن فيه محاذاه لميقات من الواقيت، و إن كان قد عرفت أن فيه الاحتمالين بل القولين: الإحرام من مقدار أقرب الواقيت، أو من أدنى الحل « (٣)

١٠: و قد كانت المسأله ذات قولين إلى أن أفتى السيد الحكيم بتعين الإحرام من أدنى الحلّ، و على ذلك طبق عمله عند تشرفه بالحجّ.

ص: ٥٦٣

١- رياض المسائل، سيد على طباطبائي، ج ٦، ص ١٩٥.

٢- مستند الشيعة، محقق نراقي، ج ١١، ص ١٨٩.

٣- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفي، ج ١٨، ص ١١٨.

و قد تبه بذلك نجله الشهيد السيد محمد باقر الحكيم في شرح والده- عند ذكر بعض فتاواه الحديثه- و قال: و منها:

الفتوى بكفايه الاحرام من حدود الحرم أدنى الحل للحجاج الذين يأتون من الآفاق (از اطراف و اکناف کشورهای اسلامی و غیر اسلامی، مانند افغانستان، ایران، پاکستان و... و کشورهای غیر اسلامی مانند آلمان، فرانسه و... می آیند)، ممن لا یمرّون فی ریقهم بأحد المواقیت الخمسه المعروفه، أو ما يحايها محاذاه عرفیه، كالحجاج الذين يأتون إلى جده بالطائرات، و كذلك صحه الاحرام من هذا الموقع للمعتمر بالعمره المفرده.

حيث كان يستفيد من روايات المواقیت أنّها مختصّه بمن يمرّ عليها أو يحاذيها محاذاه عرفیه، و هي المحاذاه التي يمرّ فيها الحاج قريباً من الميقات في حاله استقباله لمكه، و بدون ذلك فلا- تكون هذه محاذاه و لا- مروراً بالميقات، و بالتالي فيمكنهم أن يحرموا من أدنى الحلّ.

و مع قطع النظر عن صحه هذا الاستنباط و عدمه فإنّ ذلك موكول للأبحاث الفقهيّه، ولكن المهم هو الشجاعه و الجرأه الأدبيه لهذه الفتوى و الذي عالج بها مشكله حقيقيه يعانى منها الحجاج استناداً لفهمه من النصوص (1)

ما تا اينجا نقل فتوا كرديم تا معلوم بشوند كه اين فتوا ريشه دارد.

#### اصناف حجاج

حجاجي كه به وسيله هوا پيما وارد عربستان مي شوند چند قسم و صنف اند:

الف؛ صنف اول از حجاج كسانی هستند كه از كشورهای خارج (مانند، ایران، آلمان و آمریکا و...) يكسره و مستقيم وارد مدينه مي شوند، اين صنف از حجاج محل بحث ما نيست چون محل احرام آنها مسجد شجره است.

ص: ۵۶۴

---

۱- دليل الناسك، شهيد سيد محمد باقر حكيم، ص ۶۷-۶۸.

ب؛ صنف دوم کسانی هستند که فرودگاه جده، اینها هم چون وقت دارند، اول به مدینه می روند و چند روزی در مدینه می مانند و سپس به طرف مکه می آیند این صنف هم محل بحث نیست چون میقات شان معلوم است.

ج؛ صنف سوم در فرودگاه جده پیاده می شوند و سپس به جحفه می روند

۱: قسم منهم ينزلون مطار المدينة المنورة و يحرمون من ذی الحلیفه، و هذا من أفضل وجوه الحجّ.

۲: قسم آخر ينزلون مطار جدّه و يذهبون إلى المدینه شوقاً إلى زیاره النبی ص، و يحرمون من ذی الحلیفه أيضاً.

۳: قسم منهم ينزلون مطار جدّه و يذهبون إلى الجحفه و يحرمون منها.

بنابراین، سه صنف را باید از مورد بحث بیرون کنیم، آنکس که ابتداء به مدینه می رود، آنکس که به جده پیاده می شود و سپس به مدینه می رود، آنکس که در جده است، وقت برای رفتن به مدینه ندارد، اما وقت برای جحفه رفتن دارد، باید جحفه برود، جحفه ظاهراً در یکصد و چهل کیلومتری مکه واقع شده است، این سه طائفه محل بحث نیست.

۴: من ينزلون مطار جدّه و لا يتمکن من الذهاب إلى المدینه و يشقّ عليه الذهاب إلى الجحفه إمّا لضيق الوقت أو لا یریده طلباً للراحه

چهارم کسی است که وارد جده شده یا وقت ندارد که به مدینه یا جحفه برود یا دلش نمی خواهد که زحمت رفتن به جحفه را متکفل بشود.

این قسم چهارم محل بحث و کلام است، آیا می تواند از همان جده احرام ببندد یا نه؟

ص: ۵۶۵

فالقسم الرابع هو أكثر ما يتلى الحجاج به، فأمام هؤلاء الطرق التاليه:

١؛ إلزامهم بالذهاب إلى أحد المواقيت، كالجحفة أو قرن المنازل أو غيرهما.

٢؛ الإحرام من مرحلتين من مكّه.

٣؛ الإحرام من أدنى الحلّ.

پس حجاجی که وارد جدّه می شوند که یا وقت تنگ است یا دل شان نمی خواهد که به مدینه یا جحفه بروند، یا بگوئیم باید جحفه بروند، یا باید بگوئیم از مرحلتین احرام ببندند، یا اینکه بگوئیم از أدنی الحل احرام ببندند.

أمّا الأول: فلا دليل على الإلزام، فإنّ ما ورد من الروايات من أنّ رسول الله ص قد وّقت لأهل المدينة ذا الحليفة، و وّقت لأهل الشام الجحفة، و وّقت لأهل نجد، العقيق، و وّقت لأهل الطائف قرن المنازل، و وّقت لأهل اليمن، يللمم. این روایات مال کسی است که یمّر علی المیقات، نه مال کسانی که لا یمّرون علی المیقات.

بنا براین، اینکه حجاج را الزام کنیم که به جحفه یا یکی از مواقیع بروند، دلیل بر الزام نداریم و روایات ما شامل اینجا نیست

قول دوم که اهل سنت باشد، باز هم دلیل ندارد، عمل عمر بن خطاب هم گفتیم دلیل نمی شود چون ذات القرق خودش یکی از میقاتهاست، دلیل دوم شان که می گفتند اقرب المواقیع به مکّه دو مرحله است، این هم دلیل نمی شود که از اقرب احرام ببندند، وقتی که این دو قول باطل شد، قول سوم تثبیت و معین می شود.

**احرام کسانی که نه از میقات عبور می کنند و نه از محاذی آن قواعد فقهیه**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: C

بحث ما در باره کسی است که: «لا یمّر علی میقات و لا علی ما یحاذیه» در اینجا چه کنیم؟

ص: ۵۶۶

اهل سنت گفته اند از دو مرحله ای مکّه احرام ببندد، دلیل شان این است که عمر بن خطاب در آنجا احرام بسته، یکی هم گفته اند روایات داریم که از دو مرحله ای به آن طرف کسی حق ندارد که بدون احرام عبور کند، ما دلیل آنها را نقل کردیم.

ولی ما معتقدیم کسانی که وضع شان چنین است مانند غالب حجاج ایرانی و غالباً حجاج خارجی که یکسره به جده می آیند، یک موقع وقت دارند که به مدینه بروند، این قسمش جای بحث نیست، یا وقت دارند که به جحفه بروند، باز هم اشکال ندارد، از جحفه احرام ببندند، ولی اگر برای هیچکدام وقت ندارد، از نظر ما از همان أدنی الحل (که اول حرم باشد) احرام ببندند،

فعالاً در جده بهترین راه همان حدیبیه است، حدیبیه دو تا راه دارد، یک راه جدید دارد و یک راه قدیم، راه جدیدش آسفالت تر است و بهتر از راه قدیم می باشد و در هر دو راه حمام های فراوانی است که می توانند غسل کنند و احرام ببندند و بروند مکه و با ماشین ها سر باز بروند.

دلیل مسأله از نظر ما

دلایل من بر این مطلب سه چیز است:

اولاً؛ هر کس که می خواهد عمره مفرده بیاورد، خواه قارن باشند، یا مفرد باشد یا نائی باشد کسانی که بخواهند عمره مفرده بجای بیاورند، بالاتفاق میقات آنها أدنی الحل است، قارن و مفرد کسانی هستند که در داخل میقات اند نه بیرن میقات، اینها اگر بخواهند عمره بجای بیاورند، هیچکس نگفته است که به عقب برگردند و بیایند به میقات، بلکه از أدنی الحل احرام می ببندند، یا کسانی که در مکه هستند و حج تمتع هم انجام داده اند، اما فرصت دارند که یک عمره مفرده انجام بدهند، در «أدنی الحل» احرام می ببندند و به حج می روند.

ص: ۵۶۷

بنابراین، «أدنی الحل» بالاتفاق میقات کسانی است که عمره مفرده بجای بیاورند یا حج تمتع، خود این نصف قرینه است که: «أدنی الحل» قابلیت میقات را دارد.

ثانیاً؛ کسانی که «نسی الإحرام» توی ماشین بوده اند و خواب رفته اند و از میقات عبور کرده اند، یک دفعه متوجه می شوند که احرام نبسته اند، نسی الإحرام، یا جاهل به حکم بوده، می گویند ناسی و جاهل لازم نیست که به عقب برگردند و به میقات بروند، بلکه از همان أدنی الحل احرام می بندند، هم عمره اش درست است و هم حجش، اتفاقاً این مسأله منصوص است، اولی متفق علیه است و دومی منصوص است، اولی مورد اتفاق است یعنی همه اتفاق دارند که عمره مفرده میقاتش أدنی الحل است، دومی یعنی کسی که نسی الإحرام و جاهل به حکم است، دیگر لازم نیست که ماشین را به عقب برگرداند و دوباره بیاید به میقات و از میقات احرام بندد، بلکه می تواند از همان أدنی الحل احرام ببندد.

أَنَّهَا مِيقَاتُ مَنْ نَسَى الْإِحْرَامَ أَوْ جَهِلَ بِحُكْمِهِ، فَإِنَّهُ يَحْرَمُ مِنْ أَدْنَى الْحَلِّ، فَإِنْ تَعَدَّرَ فَمِنْ مَكَانِهِ، فَفِي صَحِيحِهِ

«عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ سَتَّانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبِيدٍ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ مَرَّ عَلَى الْوَقْتِ - مِيقَاتٍ - الَّذِي يُحْرِمُ النَّاسَ مِنْهُ فَنَسِيَ أَوْ جَهِلَ فَلَمْ يُحْرِمْ حَتَّى أَتَى مَكَّةَ - فَخَافَ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْوَقْتِ أَنْ يَفُوتَهُ الْحُجُّ فَقَالَ يَخْرُجُ مِنَ الْحَرَمِ وَيُحْرِمُ وَيُجْزِيهِ ذَلِكَ» (١)

ص: ۵۶۸

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۱، ص ۳۲۸، من أبواب المواقیت، ب ۱، ح ۲، ط آل البیت.

از این روایت به عنوان مؤید استفاده می کنیم، یعنی اگر همه شواهد و قرائن را رویهم جمع کنیم، به این نتیجه می رسیم که از ادنی الحل هم می شود احرام بست.

ثالثاً؛ صنف سوم کسانی هستند که جار الله هستند، یعنی کسی که به مکه آمده و دو سال در آنجا مقیم شده است، اهل سنت که خیلی علاقمند هستند از همان شرق اسلامی مانند افغانستان و بخاری به مکه می آمدند و در آنجا مقیم می شدند به آنها می گفتند: جار الله، روایت داریم اگر کسی دو سال در مکه بماند، چنین کسی حکم نائی را ندارد، بلکه حکم اهل مکه را دارد، گر نائی باشد، باید به میقات برود، اما این آدم چون دو سال در مکه مانده فلذا حکم اهل مکه را دارد، اهل مکه چه می کنند؟ از خود مسجد الحرام احرام می بندند، اما اگر کمتر از دو سال به مکه بمانند، می توانند یا از یکی از مواضع احرام ببندند یا از « ادنی الحل »،

أَنَّهُا مِيقَاتُ الْمُقِيمِ بِمَكَّةَ مَا لَمْ تَمُضْ عَلَيْهِ سَنَتَانِ، فَإِنَّهُ يَخْرُجُ إِلَى أَحَدِ الْمَوَاقِيتِ إِذَا لَزِمَهُ التَّمَتُّعُ، وَ مَعَ التَّعَدُّرِ إِلَى أَدْنَى الْحَلِّ.

ما این سه قرینه را جمع کردیم و از قرائن ثلاث نتیجه می گیریم، باید توجه داشت که شکل حرم آن گونه که من دیدم لوزی است نه دایره ای، حضرت رسول ص هم هر استانی را در نظر گرفته و برای هر استانی یکدانه میقات معین کرده است، مثل حالاً نبوده که استانها فراوان باشد، معلوم می شود که این مواضع مال کسی است که از این استانها می آید و از آنجا عبور می کند، اما آنکس که از آنها عبور نکرده و مستقیماً و یکسره وارد جده شده، روایات ناظر به آنها نیست، این را ضمیمه کنید به این سه تا، عمره مفرده میقاتش ادنی الحل است، آنکس که دو سال کمتر در مکه بماند اگر نتواند به میقات برود، از ادنی الحل احرام ببندد، البته اگر دو سال در مکه بماند از خود مسجد الحرام احرام می بندد و حج اهل مکه، حج افراد است. آنکس که «نسی» یا جاهل به حکم است باید بر گردد و از ادنی الحل محرم بشود، با توجه به اینکه روایات ناظر به کسی است که عبور می کند، با این قرائن ما می توانیم بگوییم لازم نیست که این آدم به جحفه یا به مدینه یا به سایر میقات ها برود، بلکه از همان ادنی المواضع احرام ببندد، از حدیبیه احرام ببندد، حج این آدم کافی است.

تمام شیعیان در طول تاریخ با ماشین های سر پوشیده نمی رفتند، بلکه با ماشین های مکشوفه و سرباز می رفتند، اصلاً شیعه سوار ماشین های سر پوشیده نمی شدند، ما هم در حدود شصت سال قبل با ماشین سرباز رفتیم و هم چنین بودند، یا ماشین شان اتوبوس بود یا با گاری می رفتند، ولی اخیراً فتوا سبک شده و خیلی ها اجازه می دهند که با ماشین های سر پوشیده بروند، فتوای من این است که رفتن ماشین های سر پوشیده با شرط جایز است، یکی اینکه باران نیاید، دیگر اینکه جو، جو آرامی باشد و الا اگر هوا طوفانی باشد یا باران باشد، در این فرض اگر با ماشین سر پوشیده برود، حتماً باید این آدم قربانی بکشد.

اخیراً کسانی که می خواهند احتیاط کنند، با ماشین های سرباز می روند و اینها غالباً فرسوده اند، چون مال شصت سال یا هفتاد سال قبل است، حرکت با اینها خطرناک است، ما خود مان که اهل احتیاط بودیم، وقتی در سال سیصد و ده (۳۱۰ قمری) به حج مشرف شدیم، همگی با ماشین های سرباز رفتیم، اما توی راه فهمیدیم که ماشین فرسوده است فلذا چرخش به طور کلی درآمد، توسل کردیم و به لطف و حمد خدا در کنار جاده ایستاد و حال آنکه اگر چرخ در بیاید بعید است که بایستد، تمام اینها مال همین احتیاطات است، اما آن گونه که ما می گوییم، یعنی اگر این آدم که به جده آمده از از حدیبیه احرام ببندد و جده هم تا حدیبیه چند کیلومتر بیشتر نیست، ماشین سرباز اشکالی ندارد چون راهی نیست که خطر داشته باشد، خطر مال چهار صد کیلومتر مکه و مدینه است.



غرض اینکه این فتوای ما برای آنجا کار گشاست، البته من نمی گویم حتماً با ماشین های سر باز بروند، بلکه می گویم اگر با ماشین های سر پوشیده بروند، باید دو شرط را رعایت کنند، یکی اینکه جو، جو آرامی باشد و دیگر اینکه باران هم نیاید، اگر جو، جو آرامی نیست و یا باران می آید، باید ماشین بایستد و باران قطع بشود یا جو آرام بشود و سپس راه بیفتیم، تا گوسفند به گردن ما نیاید، بنابراین، این فتوا هم راه گشاست و هم آسان.

و يجب أن نذكر أنّ هناك مشكله أخرى تتعلق بمسأله وجوب ترك التظليل ليلاً كالنهار عند جماعه من الفقهاء، خصوصاً إذا كانت الليله مطيره، أو ذات رياح شديده، فقد ذكروا ترك التظليل من تروك الإحرام، هذا من جانب و من جانب آخر أنّ السيارات المكشوفه غير متوفره (تعداد شان کم است) و المتوفره لاستهلاكها، خطرہ علی حياہ الحجاج، حينما يستقلونها من المدينه إلى مكه. فإنّ ركوبها و إن كان يسهل الأمر من جهه ترك التظليل، لكن ركوبها لا يخلوا من خطر، كما جربناه بأمّ أعيننا عام ١٤١٠ هـ حينما تعطل إطار السياره التي كُنّا نستقلّها و كان جانبا الطريق منخفضين (گود) كثيراً و السياره تسير بسرعه كبيره، فأنجانا الله سبحانه من هذا الخطر بمّنه و قدرته.

و هذا بخلاف ما لو جاز لهم الإحرام من أدنى الحلّ، حيث إنّ المسافه بين الحديبيه أو التنعيم و مكه قريه جداً، فيمكن اتّخاذ سيارات مكشوفه تسير هذه المسافه القصيره.

و الأفضل حسب الظروف الحالّيه الإحرام من الحديبيه لمن يصلها عبر أحد الطريقين القديم أو الحديده، حيث تتوفر فيها الحمامات بوفره لجميع الحجاج نساءً و رجالاً، و هذا ما شاهدته بأمّ عيني في سفرى الأخير لأداء العمرة المفرده عام ١٤٢٤ هـ.

مرحوم آیه الله خوئی در اینجا فتوایی دارد چهار مرحله ای و می فرماید آدمی که وارد جده می شود، باید یکی از چهار چیز را انجام بدهد، در درجه اول باید به یکی از مواقیع برود (مع الامکان)، یعنی یا به جحفه برود یا به مدینه، اما رفتن به طائف برای خارجی ها ممنوع است.

دوم این است که از طهران یا از هامبرک یا از بغداد و امثالش، نذر کند که: «لله علی» اگر من امشب نماز شب خواندم، فردا از طهران محرماً به حج بروم یا نذر کند، الإحرام قبل المیقات حرام است، مگر اینکه نذر کند.

ولی ما به ایشان عرض می کنیم این کار دو تا مشکل دارد، مشکل اول اصلاً چطور این آدم قصد احرام می کند، احرام یعنی چه؟ یعنی بر خود حرام می کند یعنی تصمیم می گیرد که بیست و چهار چیز از محرّمات احرام را ترک کند و حال آنکه می داند هواپیما در دو قدمی اوست و سوار هواپیما می شود، یکی از آنها تظلیل است و این آدم سوار هواپیما می شود، اصلاً این مسأله خودش جای بحث است، آقایان این راه حل قرار می دهند ولی باید جمع بکنند، تصمیم چیزی نیست که با زبان درست بشود، تصمیم یک امر تکوینی است، چطور این آدم در حالی که در دو قدمی هواپیماست و روز روشن است، محرم می شود و تصمیم می گیرد که بیست و چهار تا حرام را انجام ندهد، و حال آنکه می داند بعد از نیم ساعت سوار هواپیما می شود و روز روشن هم است؟!!

بنابراین، این عمل خودش مشکل دارد، این مشکل را چگونه حل کنیم؟

علاوه بر این، این عمل یک هزینه دیگر بر دوش انسان می گذارد و آن اینکه باید گوسفند بکشد، و این خلاف اقتصاد است، اگر از گوسفند بگذریم، مشکل را چگونه حل کنیم، از آنطرف بگویید محرم می شوم که بیست و چهار عمل را انجام ندهم، از اینطرف هم عملاً انجام می دهد.

پس اینکه ایشان فرمودند، به مدینه یا جحفه بروند، این حرف خوبی است ولی برای همه امکان پذیر نیست، ثانیاً می گوید از بلد و شهر خودش محرم بشود بخاطر نذری که کرده است، یعنی نذر کرده که اگر موفق به نماز شب شدم از بلد و شهر خودم محرم بشوم، این خوب است، ولی قدیم الأیام با کجاوه می رفتند فلذا ممکن بود کجاوه سر باز درست کنند ولی الآن با هواپیما می روند، هواپیما نمی تواند سر باز باشد، از این روست که جمع کردن بین عمل و بین نیت مشکل است.

ثالثاً؛ ایشان می گوید به رابع برود و از آنجا احرام ببندد چون رابع محاذی میقات است، این حرف هم حرف درستی نیست چون کسی که تا رابع برود چرا جحفه نرود چون بین رابع و جحفه چند کیلومتر بیشتر فاصله نیست.

پیشنهاد چهارم ایشان این است که حالا که در جده است، در جده نذر کند که خدایا! اگر من دو تا صلوات فرستادم از جده محرم بشوم، از جده محرم بشود، بعداً وقتی که به تنعیم یا حدیبیه رسید تجدید احرام کند.

این پیشنهاد چهارم از ایشان بعید است. چرا؟ چون روایاتی که می گوید نذر کند و احرام ببندد، مال قبل المیقات است، مثلاً در طهران است و کابل و بغداد است، نه مال کسی که از میقات عبور کرده، در حالی که جده قبل المیقات است و روایات نذر قبل المیقات است و این آدم داخل میقات شده، ما روایت نداریم بعد از آنکه از میقات عبور کرد، نذر کند از جده و احرامش را از ادنی الحل انجام دهد، چون روایات نذر، قبل المیقات است و این آدم «دخل فی المیقات»

بنابراین، ما نتوانستیم فتوای ایشان (آیه الله خوئی) را قبول کنیم.

الرابع: إذا لم يمكن المضى إلى أحد المواقيت و لم يحرم قبل ذلك بنذر، لزمه الإحرام من جده بالنذر ثم يجدد إحرامه خارج الحرم قبل دخوله فيه» (١)

ما می گوئیم: مورد روایاته -

١: «مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ يُحْرَمَ دُونَ الْوَقْتِ الَّذِي وَقَّعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص - إِلَّا أَنْ يُخَافَ فَوْتُ الشَّهْرِ فِي الْعُمْرَةِ»

٢: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبرَاهِيمَ ع عَنِ الرَّجُلِ يَجِيءُ مُعْتَمِرًا يَتَوَى عُمْرَةَ رَجَبٍ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْهَلَالُ» ٢ «قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ الْعُقَيْقَ» ٣ «فَيُحْرَمُ قَبْلَ الْوَقْتِ وَيَجْعَلُهَا لِرَجَبٍ أَمْ يُؤَخَّرُ الْإِحْرَامَ إِلَى الْعُقَيْقِ - وَيَجْعَلُهَا لِشَعْبَانَ قَالَ يُحْرَمُ قَبْلَ الْوَقْتِ» ٤ «لِرَجَبٍ - فَإِنَّ لِرَجَبٍ فَضْلًا وَهُوَ الَّذِي نَوَى» ٥ - هو نذر الإحرام قبل الميقات، ثم اجتيازه و المرور به، و أين هو من المفروض، و هو نذر الإحرام قبل الدخول في الحرم ثم الدخول فيه محرماً، و قد ثبت في محله أنه لا يمكن تحليل الحرام - تكليفاً أو وصفاً - بالنذر و اليمين و العهد، و الإحرام قبل الميقات، أو بعده حرام تكليفاً و باطل وضعاً، خرجت منه صورته واحده، و هو نذره قبل الميقات ثم المرور به محرماً و الصور الأخرى باقية تحت المنع.

ص: ٥٧٤

١- المعتمد، سيد ابوالقاسم خوئی، ج ٣، ص ٣٢٤، و لاحظ المناسك.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ١١، ص ٣٢٦، من أبواب المواقيت، ب ١٢، ح ١ - ٣، ط آل البيت.

البته با نذر و یمین نمی شود حرام خدا را حلال کرد مگر در دو مورد، یکی احرام قبل المیقات و دیگری هم صوم در سفر، یعنی صوم مستحبی نه صوم ماه رمضان چون احرام قبل المقیات کالصلاه قبل الوقت است، همانطور که نماز قبل از وقت حرام است، احرام قبل از میقات هم حرام است، مگر اینکه کسی نذر کند و آنهم قبل المیقات باشد، زیرا ما بعد المیقات نذر نداریم. پس تا اینجا معلوم شد هر چهار پیشنهادی که آیه الله خوئی ارائه کردند مخدوش است و تنها راه همان است که ما ارائه دادیم.

## حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الکعبه قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الکعبه

کسانی که به حج مشرف می شوند، می بینند که امام مسجد در خلف المقام یا در کنار مقام ایستاده است و در همه اطراف مسجد مأموم حلقه زده اند، در حقیقت امام یا خلف المقام یا جنب المقام ایستاده، حتی گاهی هم نزدیکتر می ایستد به گونه ای که فاصله اش با دیوار کعبه دو متر یا سه متر است، تمام مامومین هم دور تا دور کعبه به او اقتدا می کنند، آیا این نماز صحیح است یا صحیح نیست؟

عنوان مسأله این است که: «الصلاه جماعه حول الکعبه بالاستداره». چرا کلمه «جماعه» را به کار بردم؟ بخاطر اینکه فردی اشکال ندارد چون هر طرف ضلع مسجد و بیت برای انسان قبله است، پس مشکل در جماعت است نه در فردی و لذا کلمه جماعت را به کار بردم.

تاریخچه مسأله

ص: ۵۷۵

قبل از آنکه سعودی ها روی کار بیایند، در مسجد الحرام چهار تا محراب بود، یعنی هر کدام از مذاهب اربعه برای خودش امامی داشت و جایگاه شان هم مشخص بود، مسجد الحرام چهار تا ضلع دارد و هر امامی در یک ضلعی می ایستاد و مامومین هم به آنها اقتدا می کردند، حنابله یکطرف می ایستاد، شافعیه هم طرف دیگر و هکذا حنبلی ها و مالکی ها، از زمانی که سعودی ها روی کار آمدند، چون در مسلک سعودی چهار مذهب بدعت است هر چند این مطلب را صاف و پوست کنده نمی گویند، ولی در باطن چهار مذهب را بدعت می دانند قهراً مذهب باید مذهب واحد باشد و آنهم مذهب حنبلی است، حتی می خواهند حنبلی را هم کنار بزنند و بگویند اجتهاد آزاد، جمعیتی دارند بنام جمعیت فتیاء، الآن آنها که به مسائل جواب می دهند، قائل به اجتهاد آزادند، نخستین باری که روی کار آمدند، سه مذهب را دفع کردند و فقط مذهب حنبلی را گرفتند، اخیراً مذهب حنبلی را هم کنار گذاشته اند و قائل به اجتهاد آزاد هستند.

تاریخ پیدایش صلات جماعت با این کیفیت

خلاصه سعودی ها سه امامی را از خود دفع کردند و حنبلی را گذاشتند، اما اینکه قبل از روی کار آمدن آل سعود هم سابقه داشته یا نه؟

قبل از آنها سابقه نداشته مگر در زمان عبد الملک بن مروان، اولین بار در زمان عبد الملک بن مروان فرماندار مکه بنام خالد بن عبد الله القسری این مسأله را در کعبه اجرا کرد، البته من دقیقاً تاریخش را نمی دانم اما تقریباً می توانم تاریخش را معین کنم، چون عبد الملک بن مروان در سال ۶۵ خلیفه شد، اما نتوانست بر مکه مسلط شود. چرا؟ چون در مکه عبد الله بن زبیر حکومت می کرد، تا سال ۷۳ عبد الله بن زبیر بود، در سال ۷۳ حجاج بن یوسف با آن جریان های خونبار خودش که حتی کعبه را هم با منجنیق تخریب کرد و عبد الله بن زبیر گرفت و به دار آویخت، حکومت مکه به دست عبد الملک بن مروان افتاد، از این رو ممکن است این مسأله بین سال های ۷۳ هجری قمری تا یا ۸۶ ه که وفات عبد الملک بن مروان است اتفاق افتاده باشد.

ص: ۵۷۶

حال این پرسش مطرح است که چه عاملی سبب شد تا این آدم این کار را انجام بدهد؟

این خودش داستانی دارد، داستانش را در تاریخ مکه نوشته اند، مورخی بنام ازرقی که تاریخ مکه را در دو جلد نوشته است و بسیار کتاب ارزنده ای هم است به گونه ای که اگر انسان خوب مطالعه کند مقدار زیادی از حقایق در آن کتاب آمده و این کتاب، کتاب دست نخورده است و مال قرون اولی، ایشان می نویسند که خالد بن عبد الله بن القسری به مسجد آمد و دید که یک محرابی درست کرده اند وراء البیت، وراء البیت یک محرابی در بلندی درست کرده اند، کسانی که می خواهند صلوات تراویح بخوانند اقتدا کنند به امامی که در آنجاست تا برسد به مسعی، اگر کسی مستقیماً برود به طرف مسعی می رسد، یک محرابی در بلندی بین مقام ابراهیم درست کرده اند، امام آنجا ایستاده، هر کس که می خواهد صلوات تراویح بخواند، اقتدا کند به امامی که در آنجا ایستاده تا برسد به اطراف مسعی و آنطرف، ولی خالد بن عبد الله القسری این کیفیت و شکل را نپسندید، در حالی که از نظر شرعی همین کیفیت بهتر بود چون مردم می توانستند طواف کنند، امام در وراء مقام ایستاده، آنها هم که می خواهند صلوات تراویح بخوانند پشت سرش گرفته بودند، اطراف آزاد بود و مردم می توانستند طواف کنند، ولی ایشان این شکل را بهم زد و محراب را کند، گفت امام پشت مقام بایستد، همه مردم دور تا دور به او اقتدا کنند، قهراً وقتی که دور تا دور اقتدا کردند، طواف ممکن نخواهد بود، همه مسجد می شود مال صلوات تراویح، سر و صدای مردم بلند شد و گفتند: خالد بن عبد الله القسری! تقطع الطواف بغیر المکتوبه، چون پیغمبر اکرم ص فرموده کسی حق ندارد طواف را قطع کند مطاف را بغیر مکتوبه، فقط در مکتوبه طواف قطع می شود، در غیر مکتوبه باید طواف آزاد باشد، مردم دیدند که این آدم (خالد بن عبد الله قسری) در مقابل این حدیث ایستاده فلذا چاره جوی کرد و گفت اشکالی ندارد، چون تراویح مراتب دارد، یک کمی می خوانند و صبر می کنند و گفت من می گویم بعد از دو تراویح کمی صبر کنند تا طواف شروع بشود و مردم بتوانند یکدور طواف بکنند، قهراً بین صلوات تراویح و بین بیت مکانی برای طواف شد، آزاد شد، به او گفتند: کسانی که عقب مسجد هستند نمی دانند که این طواف کی تمام می شود تا آماده تراویح باشند، در جواب گفت اینهم حلقش آسان است ولذا افرادی را موظف کرد که در کنار بیت بایستند و در هر طوافی بگویند: الله اکبر، شوط ششم یا هفتم ساکت بشوند، سکوت دلیل بر این است که طواف به آخر می رسد ولذا کسانی که عقب مسجد قرار گرفته اند برای تراویح آماده بشوند، خالد بن عبد الله القسری این کار را کرد و در مدینه هم چند نفر این کار را امضا کردند که یکی از آنها عطا بود، ایشان این کار خالد بن عبد الله القسری را امضا کرد، ابن جریج هم امضا کرد و گفت این کار، کار خوبی است.

ولی ما ندیدیم از ائمه اهل بیت ع کسی بر این کار اعتراض کند، چون عصر، عصر امام سجاده است، ما از امام سجاده و امام باقر و امام صادق ع چیزی ندیدیم که بر این کار اعتراض کنند، ولعل این کار با مرگ عبد الملک بن مروان از بین رفته، دیگر اصلاً صلوات دور مسجد نبوده، چون اگر این کار ادامه پیدا می کرد، قطعاً در روایات ما این مسأله سوال می شد که آیا جایز است یا جایز نیست، احتمال دارد با مرگ عبد الملک و از بین رفتن فرماندار مکه (خالد بن عبد الله القسری) اصلاً مسأله بهم خورده به همان حالت اول برگشته که چهار طرف نماز بخوانند و هیچکدام مزاحم دیگری نباشد.

اما سعودی ها که روی کار آمدند، این مسأله را احیا کردند، به ظاهر گفتند چون برای صلوات تراویح جا تنگ است، تمام چهار محراب را از بین بردند، گفتند جا تنگ است و چهار تا محراب باعث تنگی است، محراب ها را از بین بردند و یک امامی را از مذهب حنبلی معین کردند که یا کنار مقام ابراهیم بایستد یا کمی هم نزدیکتر به گونه ای که بین امام و بین کعبه شاید بیش از دو متر یا سه متر فاصله نباشد.

خاطره

یادم می آید که من در زمان شاه (طاغوت) برای عمره مشرف شده بودم و پشت سر امام آنجا نماز خواندم و خیلی فاصله نبود، امام و پیش نماز آنجا «لم یجهر بالبسمله» نماز مغرب را خواند، ولی «بسم الله» را آهسته و آرام گفت، وقتی نماز تمام شد کنار او رفتم و گفتم: شیخنا! شما چرا «بسم الله» را بلند تر نگفتی و بجای جهل و بلند، آهسته و یواش گفتی و حال آنکه علی علیه السلام به یکی از فرماندار خودش فرموده مردم را به جهل به بسم الله الرحمن الرحیم امر کن (وقد قال علی ع و أمرت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحیم)، به من گفت: هذا کلام علی ع؟ گفتم بلی، توی فکر رفت.

ص: ۵۷۸



غرض اینکه آل سعود دوباره این مسأله را احیا کردند و ما هم حج می رویم به آنها اقتدا می کنیم، ولی نمی دانیم که آیا نمازما کافی است یا کافی نیست، یعنی آیا این کار از نظر قوانین شیعه جایز است یا جایز نیست؟

الأول: تاریخ ظهور الصلاة جماعه بهذه الكيفيه

يظهر من الأزرقى فى « تاريخ مكة المكرمة » أنّ أول من أدار الصفوف حول الكعبه هو خالد بن عبدالله القسرى، يقول: كان الناس يقومون قيام شهر رمضان فى أعلى المسجد الحرام ( اعلى طرف مسعى واقع شده ) تركز حربه (محراب) خلف المقام بربوه (جای بلند) فيصلّى الإمام خلف الحربه، و الناس وراءه فمن أراد صلّى مع الإمام و من أراد طاف بالبيت و ركع خلف المقام، فلما ولى خالد بن عبدالله القسرى مكة لعبد الملك بن مروان و حضر شهر رمضان، أمر خالد القراء أن يتقدّموا فيصلّوا خلف المقام، و أدار الصفوف حول الكعبه، و ذلك أنّ الناس ضاق عليهم أعلى المسجد فأدار هم حل الكعبه.

فقیل له : تقطع الطواف لغير المكتوبه (آیا مردم را بخاطر نماز مستحب از طواف باز می داری؟)، قال: فأنا آمرهم يطوفون بين كل ترويحتين سبعا، فأمرهم ففصلوا بين كل ترويحتين بطواف سبع.

فقیل له: فإنّه يكون فى مؤخر الكعبه و جوانبها من لا- يعلم بانقضاء طواف الطائف من مصلّ و غيره فيتهيأ للصلاه، فأمر عبید (کلید دار کعبه) الكعبه أن يكبروا حول الكعبه، يقولون : «الحمد لله و الله أكبر» فإذا بلغوا الركن الأسود فى الطواف السادس سكتوا بين التكبیرتين سكتة حتى يتهيأ الناس ممّن فى الحجر و من فى جوانب المسجد من مصلّ و غيره فيعرفون ذلك بانقطاع التكبیر، و يصلّى و يخفف المصلّى صلاته ثم يعودون إلى التكبیر حتى يفرغوا من السبع، و يقوم مسمع فينادى (الصلاه رحمكم الله).

قال: و كان عطاء بين أبي رباح و عمرو بن دينار و نظائر هم من العلماء يرون ذلك و لا ينكرونه.

ثم نقل عن ابن جريج قلت لعطاء: إذا قل الناس في المسجد الحرام أحب إليك أن يصلوا خلف المقام أو يكونوا صفًا واحداً حول الكعبة؟

قال: بل يكون صفًا واحداً حول الكعبة و تلا: « وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يَسْتَبْجُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ » (١)

(در آن روز) فرشتگان را می بینی که بر گرد عرش خدا حلقه زده اند و با ستایش پروردگارشان تسبیح می گویند؛ و در میان بندگان بحق داوری می شود؛ و (سرانجام) گفته خواهد شد: «حمد مخصوص خدا پروردگار جهانیان است!

یظهر من كلام الأزرقى أنّ الدافع إلى الصلاة حول الكعبة استداره هو ضيق المكان في صلاة التراويح، و لم يكن قبله أى سابقه لها، و قد تصدّى عبدالملك للخلافه عام ٦٥ هـ بعد وفاه أبيه مروان بن الحكم و توفى عام ٨٦ هـ.

و بما أنه لم تمتد سلطه عبدالملك بن مروان إلى مکه المکرمة التي كان قد استولى عليها عبدالله بن الزبير إلى أن قتل هذا الأخير عام ٧٣ هـ فيكون هذا الشكل من الصلاة قد بدأ بين عام ٧٣ هـ و ٨٦ هـ، و لو تمّ التعرف على تاريخ و لایه خالد بن عبدالله القسرى لتعين هذا الأمر بدقه.

نظر علمای شیعه

اما از علمای شیعه اولین کس که این مسأله را مطرح کرده، جناب احمد بن محمد بن جنید (متوفای: ٣٨١هـ) در سالی که مرحوم صدوق فوت شده، ابن جنید هم فوت شده (یعنی سال ٣٨١هـ)، ایشان فقط یک مشکل در نظرش آمده و گفته اگر این مشکل حل بشود، دیگر اشکالی ندارد، آن مشکل کدام است؟ کسانی که مکه رفته اند بهتر درک می کنند، در کعبه امام جماعت در نقطه خاصی ایستاده، فاصله امام تا جدار کعبه فرض کنید که دوازده متر است، چون فاصله مقام ابراهیم با جدار کعبه دوازده متر و خورده ای است، ایشان می گوید دور تا دور امام که فاصله اش دوازده متر است، باید فاصله تمام ماموم ها بیش از دوازده متر باشد. چرا؟ تا اینکه صدق کند که مامین از امام متاخر هستند، میزان تاخر را کثرت فاصله می داند، بین امام و کعبه اگر دوازده متر فاصله است، دور تا دور (که مامومین ایستاده اند) باید فاصله جای پاهای شان تا کعبه بیش از دوازده متر باشد، مثلاً دوازده متر و نیم باشد تا معلوم شود که مامومین متاخر از امام ایستاده اند، اگر تاخر مامومین از امام معلوم شد، دیگر مشکلی نیست، تنها مشکلی که به نظر ایشان رسیده این است که گاهی از اوقات ماموم فاصله اش با بیت کمتر است، اگر امام در وراء مقام بایستد، گاهی ماموم ها فاصله شان شش متر است و این باعث می شود که مامومین از امام جلوتر قرار بگیرند، ایشان می گوید اگر فاصله مامومین با کعبه کمتر از فاصله امام تا کعبه باشد نماز باطل است، اما اگر فاصله مامومین با کعبه بیش از فاصله امام با کعبه باشد ولو به نیم متر، نماز صحیح است.



ولی دیگران اشکال دیگری به نظر شان رسیده، البته این اشکال را می شود رفع کرد و آن اینکه واقعاً ماموم ها به گونه ای بایستند که فاصله شان به کعبه بیش از فاصله امام با کعبه باشد، یعنی اگر تنها مشکل همین باشد، این مشکل حل است، ولی مشکل دیگری در اینجا است که علامه و دیگران گفته اند، علامه و دیگران گفته اند مشکل دیگر این است که گاهی مامومین و امام مواجه یکدیگر می شوند، امام اینجا ایستاده، مامومین هم مواجه با امام است، فقط کسانی که پشت سر امام هستند خلف امام قرار می گیرند، اما اگر کمی دایره بخورد، قطعاً مامومین یا مواجه با دست امام هستند هر چه بیشتر برود، مواجه با خود امام می شوند و حال آنکه امام کسی است که: «یقتدی به» و حال آنکه در اینجا مامومین مواجه با امام می شوند.

الثانی: أوّل من تعرّض للمسأله من الأصحاب

لم نجد عنواناً لهذه المسأله عند أصحابنا قبل ابن الجنید فهو أوّل من تعرّض لها حسب إطلاعنا، نقله العلامة عنه و قال: قال ابن الجنید: الإمام إذا صلّى في المسجد الحرام أحاط المصلّون حول البيت من حيث لا يكون أحدهم أقرب إلى جدار البيت منه، و لم يذكر علماؤنا ذلك و الأقرب الوقوف خلف الإمام للعموم. (۱)

و علی ضوء هذا فقد جعل الميزان في تأخر المأموم عن الإمام أو عدم تقدّمه عليه - علی اختلاف فيما هو الشرط - هو أن يكون الفاصل المکانی بین المأموم و الكعبه أكثر من الفاصل المکانی بین الإمام و الكعبه، و علی ذلك تجوز الصلاه بالاستداره التامه لكن برعايه هذا الشرط.

ص: ۵۸۱

مثلاً: إذا كان الإمام واقفاً حيال مقام إبراهيم (ع) فالفاصل بينه وبين الكعبه حوالي ١٢ متراً تقريباً، فيجب أن يكون الفاصل المكاني المستدير في تمام الدور أكثر من هذا المقدار حتى يصدق كون المأموم خلف الإمام أو غير متقدم عليه. و سيوافيك أن هذا الشرط إنما يتحقق في بعض الصور لا كلها.

و لم نجد من تعرّض للمسألة بعد ابن الجنيد إلى عصر العلامه الحلبي، و قد خلت كتب الشيخ الطوسي من عنوان هذه المسألة و من أتى بعده كابن البراج، و ابن زهره و ابن إدريس و المحقق و غيرهم.

### حكم صلاه الجماعه بالاستداره حول الكعبه قواعد فقيهيه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حكم صلاه الجماعه بالاستداره حول الكعبه

بحث ما در باره صلات در كعبه به صورت دایره ای است، از کلمات اصحاب استفاده می شود که برخی به نظر شان یک اشکال بوده و برخی هم دو اشکال، گاهی فکر می کنند اگر نماز دایره ای بخوانند، در بعضی از موارد که مامومین نزدیکترند به کعبه تا امام، قهراً «یلزم تقدّم المامومین علی الإمام»، البته کسانی که به حج رفته اند، این مطلب را می دانند که در بعضی از موارد هر چند امام در مقام ابراهیم بایستد، ولی وقتی دور می زنند، به دوری که به حجر الاسود یا آن طرف تر می رسد، غالباً ماموم ها جلوتر از امام واقع می شوند مگر اینکه امام مقابل درب کعبه بایستد که چندان فاصله ای با کعبه نداشته باشد، در این فرض در تمام موارد مامومین متاخرند، ولی غالباً امام در مقابل درب کعبه نمی ایستد بلکه در مقابل مقام ابراهیم می ایستد، دور که می زنند در بعضی از موارد مامومین نزدیکتر اند به کعبه تا امام.

ص: ۵۸۲

اشکال دوم

اما اشکال دوم این است که در برخی از موارد مامومین با امام مواجه واقع می شوند، فرض کنید امام مقابل درب کعبه ایستاده، دور که می زنند کسانی که پشت کعبه ایستاده اند، مواجه با امام قرار می گیرند و در دنیا دیده نشده که امام با مامومین مواجه واقع شوند، این دو اشکال بود که قبلاً هم بیان کرده بودیم، البته گاهی اشکال اول را می گویند و گاهی اشکال دوم را.

ما هو الأصل في المسألة؟

قبل از آنکه ادله اجتهادیه را بخوانیم، ببینیم که مقتضای قاعده در اینجا چیست؟

همیشه اگر کسی بخواهد در یک مسأله بحث کند، باید اول ب مقتضای اصل را بحث کند و سپس سراغ ادله برود. چرا؟ چون اگر در ادله اجتهادیه بجای نرسید، به این اصل عمل کند، که در واقع عمل به اصل یکنوع تدارک برای آینده است، به این معنی که اگر در آینده دلیل اجتهادی پیدا کردیم، فهو المطلوب و دیگر این اصل به درد ما نمی خورد چون دلیل اجتهادی

حاکم بر اصل است، اما اگر در آینده دلیل اجتهادی پیدا نکردیم، لا اقل یک تدارکی داشته باشیم و به این اصل عمل کنیم،  
ولذا ابتدا مقتضای اصل و قواعد اولیه را بحث می کنیم و لذا می گوییم: ما هو مقتضى القواعد الأولیه؟

دیدگاه آیه الله خوئی

در اینجا برخی از آیه الله خوئی نقل کرده اند که ایشان فرموده اصل در اینجا جواز است، چرا؟ چون آنچه برای ما واجب می  
باشد، صلات است و ما مخیر هستیم بین فرادی و جماعت، شک می کنیم که آیا در صلات جماعت عدم استداره شرط است  
یا شرط نیست یا استداره مانع است یا مانع نیست؟ می گوییم اصل عدم شرطیت و عدم مانعیت است، اگر شرطیت گفتیم، باید  
بگوییم عدم استداره شرط است یا نه؟ اگر مانعیت گفتیم، باید بگوییم آیا استداره مانع است یا نه؟ ما مخیر هستیم بین صلات  
جماعت و فرادی، در جماعت شک می کنیم که آیا عدم استداره شرط است یا نه؟ هل الإستداره مانع أو لا؟ اصل عدم  
شرطیت و اصل عدم مانعیت است.

ص: ۵۸۳

حاصل فرمایش ایشان این است که ما مخیر هستیم بین فرادی و جماعت، فرادی حکمش معلوم است در جماعت نمی دانیم عدم استداره شرط است یا استداره مانع است؟ هر کدام باشد، با مقرض براءت قیچی می کنیم.

اشکال استاد سبحانی بر بیان آیه الله خوئی

ما خدمت ایشان عرض می کنیم که ظاهراً این مسأله اشتباه است. چرا؟ چون ما نحن فیه از قبیل شك در امتثال است.

مثال برای شك در امتثال

فرض کنید که من نمی دانم آیا موقع خواندن نماز اگر ید یسری را با ید یمنی قبض کردیم، البته اهل سنت «تکثف» نمی گویند، یعنی اگر کلمه «تکثف» را به کار ببریم، ناراحت می شوند و آن را خوش ندارند، بلکه می گویند: «قبض الیسری بالیمنی»، شك داریم که اگر با این کیفیت (تکثف) نماز بخوانیم، صلات هست یا صلات نیست، شك در امتثال است در این موارد جای براءت نیست چون براءت در جایی است که اصل امتثال روشن است، منتها شك در فروع و زواید می کنیم مثلاً شك می کنیم که استعاذه جزء است یا جزء نیست؟ یا مثلاً- جلسه استراحت بعد از سجده دوم جزء است یا نه؟ اصل امتثال روشن است، منتها در شرائط و اجزاء شك می کنیم.

اما اگر اصل امتثال محل شك باشد که آیا اصلاً به این شکل امتثال واقع می شود یا اینکه نماز خواندن به این شکل و کیفیت یکنوع عمل همانند عمل مجوسی هاست؟ در شك در امتثال، هیچکس براءت جاری نمی کند، کسانی که در مبحث اشتغال و براءت بوده اند، به این مسأله توجه دارند و می دانند که ما یک شك داریم در اقل و اکثر استقلالی و در آنجا براءت جاری می کنند و یک شك هم داریم در اقل و اکثر ارتباطی، باز هم براءت جاری می کنند.

ص: ۵۸۴

ولی یک شک داریم بنام شک در امثال که گاهی به آن می گویند شک در سقوط، و گاهی به آن شک در محصل هم می گویند، در این گونه موارد براءت جاری نمی کنند، البته در فرائد الأصول یک اشتباهی است و آن اینکه ایشان در اینجا بین شبهه موضوعیه و بین این دو، خلط کرده است.

پس گاهی اصلاً نمی دانیم که آیا امثال با این شکل و کیفیت (تکثف) امثال تحقق پیدا می کند یا اصلاً امثال تحقق پیدا نمی کند؟

ما نحن فیه از این قبیل است، یعنی اصلاً نمی دانیم اگر دور کعبه بایستیم و با امام مواجه بشویم، یا جلوتر از امام باشیم، آیا امثال تحقق پیدا می کند یا امثال تحقق پیدا نمی کند؟ در شک در امثال کلهم بکلمه واحده قائل به اشتغال هستند، پس باید مسائل را از هم جدا کنیم در اقل و اکثر استقلالی مجرا، مجرای براءت است و هکذا در اقل و اکثر ارتباطی مجرا، مجرای براءت می باشد، مثلاً به فلان بقال ده تومان بدهکارم یا پانزده تومان، در اقل و اکثر ارتباطی هم آقایان قائلند به براءت شرعی و عقلی یا تنها قائل به براءت شرعی اند، اما در شک در امثال و در شک در سقوط یا در شک محصل همگان قائل به اشتغال هستند، اگر این نسبت به ایشان (آیه الله خوئی) درست باشد، با مبانی ایشان سازگار نیست، ما نحن فیه از قبیل اقل و اکثر ارتباطی نیست تا مقراض براءت شرطیت را قیچی کنیم یا مانعیت را قیچی کنیم، اینجا از قبیل شک در امثال است، هل الإمتثال یتحقق بذلک أو لا؟ این سخنی است که جملگی بر آنند، یعنی مجرا، مجرای احتیاط است.



يلاحظ عليه: أنَّ المأمور به هو طبيعه الصلاه و الصلاه جماعه و فرادى من مصاديق هذا الواجب، و التخيير بين المصادقين عقلي لا شرعي، و على هذا فيكون مرجع الشك إلى سقوط الطبيعه بالفرد الخاص و الأصل خلافه، فإن قاعده الاشتغال محكمه حتى يثبت الامتثال. و بالجمله إذا كانت للطبيعه المأمور بها مصاديق مختلفه و يقطع بحصول الامتثال ببعض المصاديق- اينكه پشت سر امام باشيم نه روبرویش) و يشك في حصوله بالبعض الآخر- شك دارم اگر با گلاب وضو بگیريم، وضو صحيح است يانه؟ اينجا جای براءت نیست چون شك در سقوط است نه شك در اطلاق آب) يكون المقام محكوماً بالاشتغال، لأنه من قبيل الشك في السقوط فلو أمر المولى بتطهير النجس بالماء و شك في صحه التطهير بماء الكبريت فالاشتغال محكم ما لم يكن هنا إطلاق لفظي حاكم على الأصل.

و قد صرح بما ذكرنا السيد الحكيم بتعبير آخر حيث قال:

تاره يكون الشك في صحه الجماعه حدوثاً و أخرى يكون بقاء- گاهی انسان شك می کند که آیا جماعت منعقد می شود یا نه، ما نحن فيه بحث در انعقاد جماعت در حدوثاً است، یعنی اینکه آیا از اول با این کیفیت اصلاً جماعت منعقد می شود یا نه، شك در وقوع جماعت است، اینجا جای براءت نیست، براءت در جایی است که بدانیم نماز است، منتها شك می کنیم که آیا جلسه استراحت لازم است یا نه، ولی در اینجا اصلاً پشت سر امام نایستاده ایم بلکه روبروی امام هستیم، نمی دانیم این جماعت است یا یک عمل تمرینی است نه جماعت، با شك در انعقاد جماعت، جای براءت نیست- فإن كان الأول فالمرجع أصاله عدم انعقاد الجماعه، لأن انعقادها إنما يكون بجعل الإمامه للإمام من المأموم في ظرف اجتماع الشرائط، فإذا شك في شرطيه شيء مفقود أو مانعیه شيء موجود- للإمام أو المأموم أو الائتمام- فقد شك في الانعقاد الملازم للشك في حصول الإمامه للإمام و المأموميه للمأموم، و الأصل العدم في جميع ذلك، و بعباره أخرى الشك في المقام في ترتب الأثر على الجعل المذكور و مقتضى الأصل عدمه (1)

ص: ۵۸۶

تا اینجا بحث ما با کسانی بود که می خواستند با اصل براءت به جنگ ما بیایند، سلاح ما اصل است، سلاح آنها هم اصل است، سلاح آنها اصل بود چون می گفتند شک در این است که آیا عدم الاستداره شرط است یا نه؟ استداره مانع است یا نه؟ سلاح آنها شک بود و لذا می گفتند اصل براءت جاری می کنیم، سلاح ما هم اصل بود و گفتیم ما نحن فیه از قبیل شک در سقوط امر بود، شک در امتثال است و شک در محصل است و در یک چنین مواردی عقل حکم به اشتغال می کند، مثالش فراوان است من نمی دانم نجس را با گلاب آب بکشم یا نه؟ البته مرحوم سید مرتضی فرموده براءت جاری می کنیم، ولو در زمان سید مرتضی اصول فقه این اندازه تکامل پیدا نکرده بود، اینجا جای اصل براءت نیست، اینجا اصلاً نمی دانم تطهیر محقق می شود یا نمی شود، با آب کبریت محقق می شود یا نمی شود؟ شک در سقوط امر است شک در امتثال است و شک در محصل است، در مانحن فیه نمی دانیم اصلاً جماعت منعقد شد یا نه؟ چون «الإمام من یقتدی به» این چه «من یقتدی به» است که مأمومین از او جلوتر بایستند، و در واقع امام به مأمومین اقتدار کرده نه مأمومین به امام، تا حال سلاح ما هم اصل بود، سلاح آنها هم اصل بود، اما برخی سلاح برنده تر دارند و می گویند اطلاقات ادله لفظیه، اگر واقعاً سلاح شان درست باشد، دلیل ما را می کوبد، چرا؟ چون الأصل دلیل حیث لا دلیل، آن کدام است؟ می گویند اطلاقات ادله جماعت، «وارکعوا مع الراكعین» این همه آیات و روایاتی که در شریعت وارد شده اند، همگی اطلاق دارند، در هیچکدام از اینها نگفته است که استداره بودن مانع است یا استداره بودن شرط است، این همه آیات و روایات، سلاحی که این آدم دارد، سلاح لفظی است می گوید: «وارکعوا مع الراكعین» ابواب جماعت روایات را نگاه کنید، یا روایات داریم اقل ما به ینقد به الجماعه إثنان و ما فوقها، تمسک کرده اند به این اطلاقات، اگر این اطلاقات درست باشند، اصل ما از بین می رود، چون اصل ما در جایی بود که از شرع مقدس چراغ سبزی روشن نشود، شرع مقدس چراغ سبز روشن کرد و فرمود: «وارکعوا مع الراكعین» فرمود: بشرط أن لا تستدیر.

يلاحظ عليه: اين آقايمان هم اشتباه کرده اند. چرا؟ چون يشترط في التمسك بالإطلاق أمور منها أن يكون المتكلم في مقام البيان، فرض کنید شما از خيابان عبور می کنید و يك دكتري هم از کنار شما رد می شود و نگاهش به شما می افتد، می بیند چهر شما زرد است دندانهای شما زرد است، می گویند فلانی باید شما دوا بخورید، اینجا متکلم در مقام بیان نیست تا شما به دارو خانه بروید و هر دوائی که شده بخورید ولو سمی باشد، چرا؟ چون دکتري گفت باید شما دوا بخورید، يك موقع شما پیش دکتري می روید، ویزیت می گیرید، دکتري هم وسائل پزشکی خود را بر می دارد، شما را کاملاً معاینه می کند، نسخه می نویسد، البته در اینجا در مقام بیان است، هر چه گفت عمل می کنیم نه کمتر و نه بیشتر، يشترط في التمسك بالإطلاقات أن يكون المتكلم في مقام البيان، اين آیات در مقام بیان نیستند، اين آیات همین مقدار می گویند که نماز را با جماعت بخوانید، این مثل می ماند مولا بگوید: «الغنم حلال» شما تمسك به اطلاق کنید و بگویید الغنم حلال حتی اگر غضبی باشد حتی اگر موطوئه و جلاله باشد، این اطلاق ندارد، چون پیغمبر اکرم ص حکم طبیعت را بیان می کند، طبیعت غنم حلال است، طبیعت سگ حرام است، طبیعت غنم حلال است، طبیعت خنزیر حرام است، اما اینکه شرائطش چیست؟ بشرط أن لا يكون غضبياً بشرط أن لا يكون موطوئه و هكذا، این جهات در مقام بیان نیست، آیاتی که این مستدل تمسك کرده، ابوابی که در این باب است، هیچکدام شان در مقام بیان از این جهت نیستند قهراً اصل ما حاکم است، آن کدام است؟ شك در امثال است، مادامی که دلیل لفظی بر صحت پیدا نکنیم نماز استداری باطل است.

و ربما يتصور أنّ الأصل العملي محكوم بالإطلاقات الواردة في صلاة الجماعة، و ذلك لأنّ مقتضى الإطلاقات الواردة في صلاة الجماعة عدم اشتراط شيء من تأخر المأموم عن الإمام أو عدم تقدّمه عليه، غايه الأمر خرج منها ما إذا لم تكن الصلاة إلا على جهة واحده و على خط مستقيم فيشترط فيه التأخر، أو عدم التقدّم، و أما إذا أمكنت الصلاة استداره و على جميع الجهات فالإطلاقات الواردة في باب الجماعة محكّمه لا يشترط فيها شيء لا عدم التقدّم و لا عدم التأخر.

يلاحظ عليه: بأنّه ما ذا يريد من الإطلاقات في المقام، فهل يريد ما ورد في التأكيد على استحبابها في الفريضة، الذي عقد لها الحر العاملي - في الوسائل - باباً تحت عنوان: «باب تأكّد استحبابها في الفرائض»، و من المعلوم أنّه ليست في مقام البيان لشرائط الجماعة، فإنّ الروايات الواردة في الحثّ على الجماعة كلّها نظير قول أمير المؤمنين: «عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ سَمِعَ النَّدَاءَ فَلَمْ يُجِبْهُ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ» (1)

أو أنّه يريد ما ورد - أنّ أقل ما تنعقد به الجماعة اثنان - : «عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلَانِ يَكُونَانِ جَمَاعَةً فَقَالَ نَعَمْ وَ يَقُومُ الرَّجُلُ عَنْ يَمِينِ الْإِمَامِ» (2).

ص: ٥٨٩

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٨، ص ٢٩١، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٢، ح ١، ط. آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٨، ص ٢٩٦، من أبواب صلاة الجماعة، ب ٤، ح ١، ط. آل البيت.

بنابراین، هیچکدام از ادله آنها درست نبود، یعنی نه اصل برائت شان درست بود، چون اصل برائت در جایی جاری می شود که اصل موضوع محقق بشود و شک در آرایش داشته باشیم، ولی در اینجا شک ما در اصل تحقق است، و نه دلیل اجتهادی شان (اطلاقات) درست است، زیرا در مقام بیان نیستند، پس به این نتیجه رسیدیم که صلات جماعت علی الاستداره دو اشکال دارد، اشکال اولش عبارت است از: تقدّم المأمومین علی الإمام.

مشکل دوم مواجه شدن مامومین با امام است.

### حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الكعبه قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الكعبه

عرض کردیم که در صلات استداره ای، دو مشکل وجود دارد، مشکل اول تقدم المأمومین علی الإمام است، مشکل دوم عبارت بود از: مواجهه المأموم مع الإمام، آنهم در بعضی از موارد.

بیان محقق حلی

مرحوم محقق می فرماید در اینکه ماموم نباید بر امام مقدم بشود، مسأله کاملاً اجماعی است، یعنی فقها اتفاق کلمه دارند که ماموم باید مقدم نباشد، اما اینکه تاخر شرط است یا نه؟ مورد اختلاف است، اما در اینکه تقدم نباشد جای بحث نیست بلکه یک امر اتفاقی است.

فقدان دلیل لفظی در مسأله

البته در اینجا دلیل لفظی نداریم که بگویید: یشرط أن یکون المأموم أن لا- یکون متقدماً علی الإمام، چنین عبارتی نداریم، بعضی در اینجا سوء استفاده می کنند و می گویند حالا که دلیل لفظی نداریم، پس چه داعی داریم که در کعبه قائل به این بشویم، بلکه باید بگوییم در جایی که تقدم امکان پذیر است، ماموم مقدم بر امام نشود، اما در مسجد الحرام که در بعضی از موارد امکان پذیر نیست، در آنجا شرط نیست.

ص: ۵۹۰

به بیان دیگر اجماع دلیل لبی است و در دلیل لبی قدر متیقن را می گیرند، قدر متیقن مثل خط مستقیم است و در خط مستقیم ماموم نباید بر امام مقدم باشد، اما در دائره ای دلیل نداریم، شما گفتید که ما دلیل لفظی نداریم، جایی که دلیل لفظی نباشد و مسأله دلیلش فقط اجماع باشد در اجماع معمولاً به قدر متیقن عمل می کنند، قدر متیقن خط مستقیم است و در خط مستقیم ماموم نباید جلوتر از امام بایستد، اما دائره ای شد، در آنجا چون دلیل نداریم، اشکالی ندارد.

یلاحظه علیه: ما در جواب چنین افرادی می گوییم: شما اشتباه می کنید. چرا؟ چون همه جا در اجماع به قدر متیقن اخذ نمی

کنند به شرط اینکه معقد اجماع مطلق نباشد، اگر معقد اجماع اطلاق شد اخذ به اطلاق می کنند، اینجا اجماع داریم که: «آن لا يتقدم على الإمام»، مصب اجماع اگر اطلاق پیدا کرد، اخذ به قدر متیقن می کنند.

البته ما هم قبول داریم که در ادله لبیه اخذ به قدر متیقن می کنند، منتها اخذ به قدر متیقن برای خودش شرط دارد و شرطش هم این است که: «آن لا يكون معقد الإجماع أمراً مطلقاً».

خلاصه باید توجه داشت آنچه نیست که هر کجا دلیل ما لبی شد، باید قدر متیقن را اخذ کرد، بله! قدر متیقن در جایی است که معقد اجماع مطلق نباشد، معقد اجماع در اینجا مطلق است، همان گونه که عبارت محقق حاکی از آن است.

«والذی یشهد بذلک» اگر امامی هست و در حالت امامت وضعش بهم خورد، مثلاً غش کرد و از هوش رفت یا مشکل دیگری پیدا کرد که نتوانست نماز را ادامه بدهد، می گویند امام کنار برود يتقدم أحد من المأمومین، بقیه نماز را با امام دوم به آخر می رسانند، معلوم می شود که تقدم امر عقلی و واقعی است، بله! تاخر محل بحث است که آیا تاخر شرط است یا شرط نیست، اما عدم تقدم مأموم شرط است.

وقتی فهمیدیم که: «الدلیل اللّٰهی یؤخذ بالقدر المتیقن»، به شرط اینکه معقد اجماع دارای اطلاق نباشد، حال این پرسش پیش می‌آید که میزان تقدم در مسجد الحرام یا در جای دیگر چیست؟ بگوییم میزان در خط مستوی کاملاً معلوم است و آن اینکه ماموم باید پایش جلوتر از خطی که پای امام در آن قرار گرفته نباشد، فرض کنید فلان نقطه در خط مستقیم است، جایی که امام می‌ایستد، ماموم نباید جلوتر از جای پای امام بایستد.

«إنما الکلام» میزان تقدم در مسجد الحرام چیست؟ اگر بگوییم میزان در مسجد الحرام نسبت امام و ماموم به کعبه است، به این معنی که اگر فاصله امام به کعبه یک متر و فاصله ماموم به کعبه نیم متر بشود، این تقدم است، میزان فاصله امام و ماموم به کعبه است، باید در این دایره که دور می‌زنند، فاصله امام به کعبه هر مقداری باشد، ماموم فاصله اش به کعبه باید کمتر از آن نباشد. اگر میزان این باشد در بعضی از موارد فاصله ماموم کمتر از فاصله امام است. چرا؟ کسانی که مگه مشرف شده اند، کعبه تقریباً مستطیل است نه مربع، چون مستطیل است در جایی که یک دایره ای باشد و امام روی آن دایره بایستد، ماموم هم روی همان دایره بایستد، به جاهای می‌رسد که زاویه کعبه است، فاصله ماموم می‌شود با کعبه دو وجب، در حالی که در بعضی از موارد فاصله اش یک متر است، این تقاضای این است که کعبه حکم مستطیل را دارد، آنجایی که با ضلع روبرو هستند، فاصله مساوی است، اما آنجا که از ضلع بر می‌گردد به زاویه، در آنجا فاصله امام به کعبه کمتر از فاصله ماموم است.

پس اگر میزان در « تقدم » کعبه باشد، نماز استداره ای بعضی از جاها صحیح است، ولی آنجا که با زاویه روبرو می شوند، آنجا نماز باطل است، البته در مساجد ما، جای پای امام است، اما میزان در کعبه، جایگاه پای امام نیست بلکه میزان فاصله امام است با کعبه، اگر فاصله مساوی باشد، این در همه دایره ممکن نیست، در بخشی از دایره ممکن است، اما در زاویه مسلماً فاصله کمتر است.

عبارت مسأله

فلو كان الملاک في التقدّم و التأخر هو عدم أقریبه المأموم إلى الكعبه من الإمام، بل يكونان متساويين أو يكون المأموم أبعد من الكعبه من الإمام، فلازم ذلك صحه الصلاه استداره بشرط أن تكون الدائره التي وقف عليها الإمام غير الدائره التي يقف عليها المأموم، و تكون الدائره الثانيه أبعد و أوسع من الدائره الأولى حتى تكون المسافه بين المأموم و الكعبه أكثر من المسافه بين الإمام و الكعبه في عامه الحالات.

و ذلك لأن الكعبه - إذ أنّ أضلاعها غير متساويه - لما كانت مربعه تقريباً (إذ أنّ أضلاعها غير متساويه) فلو دارت عليها دائره، فخطوط هذه الدائره بالإضافة إلى الكعبه ليست متساويه، بل ما يحاذي منها الزوايا أقرب مما يحاذي الأضلاع بطبيعته الحال، لفرض كون الكعبه على شكل المربع المستطيل فالخط المقابل للضلع أبعد من الكعبه بالنسبه إلى الخط المقابل للزاويه بالضروره كما في الرسم المرفق (مرفق = پیوست، مانند پیوست نامه).

و على ذلك فيجب أن تكون الدائره التي يقف عليها المأمومون أكبر من الدائره التي قام عليها الإمام، أي أبعد عن الكعبه في جميع النقاط، و إلّا فمجرد كون الفاصل المکانی بين المأموم و الكعبه أكبر منه بين الإمام و الكعبه، لا يكفي - كما هو الظاهر من الكلمات الماضيه - ما لم يكن الفصل على حد يكون الفصل أكبر في عامه الحالات، و هذا كما في الرسم التالي

ص: ۵۹۳



فإن الشرط - أعني عدم تقدم المأموم - محفوظ في جميع الحالات.

و بذلك يعلم أنّ مجردش كون المأموم خلفاً أو جانباً بحسب الدائره البر كائنه، لا- يلزم عدم أقربيته إلى الكعبه من الإمام، ضروره زياده جوانب الكعبه بل لابد أن تكون الدائره التي وقف عليها المأموم أوسع من الدائره التي وقف عليها الإمام على نحو يكون الإمام أقرب إلى الكعبه من المأموم في عامه الحالات كما هو ظاهر في الرسم المتقدم.

اما اگر میزان کعبه نیست، بلکه همه جا یکسان است همان گونه که در مسجد در خط مستقیم جایگاه پای ماموم، نباید از جای پای امام جلوتر باشد، میزان کعبه نیست کعبه اصلاً میزان نیست، همین مقدار که جای پای ماموم جلوتر از جای پای امام نباشد، فرض کنید اگر کعبه ای در کار نبود، همگی دایره وار ایستاده بودیم، پاهای سربازان جلوتر از فرمانده نباشد، همین مقدار اگر باشد دیگر فرق نمی کند دایره مضیق یا دایره اوسع. چرا؟ چون میزان کعبه نیست، میزان همان است که در مسجد اعظم میزان است، میزان در مسجد اعظم این است که جایگاه پای ماموم جلوتر از جای پای امام نباشد، اگر میزان این باشد، دیگر همه جا انسان می تواند اقتدا کند به شرط اینکه پای ماموم جلوتر از جای پای او (امام) نباشد کافی است، فرض کنید اگر یک دایره بایستیم و یکی از ما ها امام باشد، دایره ای بایستیم همین مقداری که پای یکی از ما ها جلوتر از پای امام نباشد کافی است، ولو در وسط بلا- تشبیه اگر کعبه بود، چه بسا فاصله بعضی از مامومین به کعبه کمتر بود و فاصله امام بیشتر، ولی میزان کعبه نیست بلکه وجود کعبه کالعدم است میزان همان است که در سایر مساجد هم همان میزان است.

ص: ۵۹۴

ما عرض کردیم اگر کسی به سرباز خانه رفته باشد، اگر بنا باشد که سربازان به صورت فلائز و دایره بایستند همین مقدار که پای شان جلوتر از پای فرمانده نباشد، کافی است، ولی اگر یک کمی جلوتر باشد فوراً به وسیله شلاق به پای سرباز می زنند که عقب برود، اگر میزان این باشد، دیگر هیچ جا مشکل پیدا نمی شود.

در اینجا چه بگوییم آیا بگوییم دوتا میزان داریم، در مسجد الحرام یک میزان داریم، یعنی در مسجد غیر حرام میزان همان پای امام است، این بعید است که شرع مقدس بیاید دو میزان برای مامومین قرار بدهد و بگوید اگر در مسجد الحرام هستی، میزان در تقدم و تاخر کعبه است، یعنی فاصله امام با کعبه با فاصله ماموم با کعبه.

اما اگر در سایر مکان هاست، همین مقدار که پای ماموم جلوتر از پای امام نباشد کافی است، این حرف بعید است مگر اینکه شما بگویید هر دو شرط است، یعنی در مسجد الحرام دوتا شرط داریم یک شرط این است که فاصله اش کمتر از امام نباشد، دیگر اینکه جای پای ماموم جلوتر از جای پای امام نباشد، اینهم موافق احتیاط است.

ولی علی الظاهر شرع مقدس یک شرط بیشتر ندارد و آن عبارت است از عدم تقدم، نمی تواند بخاطر یک مسجد الحرام دو میزان قرار بدهد، چون ما میلیون ها مکان داریم در آنها یک قاعده باشد، اما در مسجد الحرام قاعده دیگر باشد.

بنابراین، ما مشکل تقدم و تاخر را حل کردیم، مشکل دوم باقی مانده که مواجهه باشد، کسانی که مکه مشرف شده اند می دانند که امام مقابل باب کعبه می ایستند، ماموم آن طرف کعبه است و به او اقتدا می کنند، مشکل مشکل مواجهه است آیا می توانیم این مشکل را حل کنیم.

و أما لو كان الميزان في التقدم هو نفس موقف الإمام مع قطع النظر عن الأقربيه و الأبعديه بالنسبه إلى الكعبه، فحينئذ لو وقف المأمومون على نفس الدائره التي وقف عليها الإمام لصدق عدم التقدم، و هذا واضح، مثلاً: لو أمر الضابط الجنود أن يقفوا بشكل دائري، فوقفوا على خط دائري جنباً إلى جنب فيصدق عدم تقدم أحدهم على الآخرين.

و إلى ما ذكرنا يشير صاحب الجواهر بقوله: بإمكان دعوى صدق الخلف أو الجانب، إذ هما بالنسبه إلى كل واحد بحسبه ولو بملاحظه الدائره البركاليه.

### حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الكعبه قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم صلاه الجماعه بالاستداره حول الكعبه

سخن در باره صلات جماعت استداره ای در خانه کعبه است، موانعی در اینجا وجود داشت، مانع اول تقدم ماموم بر امام بود، ما این مشکل را به نوعی حل کردیم و گفتیم میزان کعبه نیست، بلکه میزان جای پای امام است، مادامی که جای پای آنها همراه با جایگاه پای امام است، یعنی از آن دایره بیرون نرفته کافی است هر چند نسبت به کعبه فاصله اش کمتر از فاصله امام باشد، کعبه میزان نیست، میزان جایگاه پای امام و جایگاه پای ماموم است، به بیان دیگر اگر در همان دایره اولی که شکلش را در جلسه گذشته کشیدیم و نشان دادیم بایستند کافی است هر چند در بعضی از موارد فاصله ماموم به کعبه نسبت به فاصله امام کمتر باشد.

شکل مشکل دوم

مشکل دوم عبارت بود از: «مواجهه المأموم للإمام» اگر دایره ای باشد، مسلماً اگر در دایره بایستند، فرض کنید ماموم در این طرف دایره ایستاده امام هم آن طرف دایره ایستاده، ماموم روبروی امام خواهد بود و حال آنکه تا هنوز این مسأله دیده نشده که انسان نماز جماعت بخواند در حالی که ماموم مواجه و روبرو با امام است، یعنی روبروی امام است، روایاتی که ما داریم و می گویند انسان باید نماز جماعت بخواند، این منصرف است به جماعت های عرفی که ماموم پشت سر امام یا پشت سر او باشد، اما اگر ماموم به گونه ای باشد که روبروی امام واقع شود «فاركعوا مع الراكعين» از آن منصرف است، روایاتی که می فرمایند انسان باید نماز جماعت بخواند و یا می فرمایند اگر تعداد شرکت کنندگان در جماعت از ده نفر تجاوز کنند، ثوابش به قدری زیاد است که فقط خدا می داند، این نوع روایات ناظر اند به جماعت های عرفی که ماموم یا در کنار امام باشد یا پشت سر امام، و اما اینکه امام و ماموم مواجه و روبروی همدیگر واقع بشوند، چنین فردی مشمول ادله جماعت نیست، مثلاً روز دهم گاهی درب کعبه را باز می کنند و امیر مکه با جمعی داخل کعبه می روند و افراد دیگری هم گاهی زرنگی می کنند و داخل کعبه می روند، پس من در داخل کعبه می توانم پشت به امام کنم در حالی که امام در آن سمت قرار گرفته و به ایشان اقتدار کنم. چرا؟ بگوییم قبله که در اینجا هست و ما هم مواجه با قبله هستیم، در حالی که من این طرف هستم، امام هم آن

طرف دیگر، ممکن است چهار تا ماموم داشته باشیم و هر کدام به ضلعی اقتدا بکنند و امام هم به یک ضلع دیگر، که در واقع یکی موافق امام است، اما سه تای دیگر موافق امام نیستند، من نتوانستم این مشکل را حل کنم، مشکل اول را تا حدی حل کردم و گفتم کعبه میزان نیست میزان جایگاه پای ماموم و امام است.

ص: ۵۹۶

الثانی: إشکال مواجهه المأموم للإمام

الإشکال الثانی فی المسأله هو لزوم المواجهه بأن یكون المأموم مواجهاً للإمام دون أن یكون فی جنبه أو خلفه، و تظهر المواجهه بوضوح فی النصف الثانی من الدائرہ، مع أنه أمر غیر معهود، و لذلك اشترط بعض القائلین بالجواز بكون استقبال الإمام و المأمومین إلى جهة واحده. إذا لو قیل بالجواز مطلقاً یلزم جواز الجماعه فی داخل الكعبه علی التعاكس بأن یكون وجه کل منهما إلى الآخر و هو مما لا مجال للالتزام به (۱)

و الحق أن هذا الاشکال يستحق التأمل، و ما دلّ علی جواز إقامه الصلاه جماعه منصرف إلى الفرد الشائع، و أمّا هذا الفرد النادر فإطلاق الأدله علی فرض وجوده منصرفه عنه.

ممکن است کسی بگوید از اول شکل هندسی مسجد الحرام دایره ای بوده، حالا که دایره ای بوده، معنایش این است که نماز جماعت هم دایره ای باشد، کعبه را ساخته، مسجد الحرام هم دایره ای بوده، این دلالت التزامی دارد به اینکه هر جور نماز بخوانی اشکالی ندارد، چه فرادی و چه با جماعت.

اشتباه این مستشکل این بوده که تاریخ را نخوانده و اگر تاریخ را می خواند می فهمید که مطاف دایره ای است نه مسجد الحرام، فرق است بین اینکه مطاف دایره ای باشد و بین اینکه مسجد الحرام دایره ای باشد، مطاف لا شک که دایره ای است، اگر بگویند طور فلان ستون بچرخید، یعنی دایره ای بچرخید، اما مسجد الحرام دایره ای نبوده، اصلاً مسجد الحرام خیلی کوچک بوده، دیوار هم در زمان جاهلیت نداشت، خانه های مردم دیوار مسجد الحرام بوده، عمر بن خطاب خانه های اطراف مسجد الحرام را خرید و مسجد را کمی بزرگ کرد، باز هم گنجایش جمعیت را نداشت، عثمان مقداری را خرید و مسجد را توسعه داد، تا اینکه نوبت به عبد الله بن زبیر رسید، او برای بار سوم مسجد را توسعه داد، سپس عثمانی ها روی کار آمدند و مقداری از خانه ها را خریدند و مسجد الحرام را توسعه دادند با آن علائمی که موجود بود، در زمان و عصر ما هم سعودی ها آنها را هم خراب می کنند و باز هم توسعه می دهند.

ص: ۵۹۷

خلاصه مسجد الحرام در آن زمان از نظر وسعت، همانند مسجد الحرامی زمان ما نبوده، شاید مسجد الحرام روز اول، خیلی کوچکتر از مسجد الحرام زمان بوده.

بنابراین، اینکه بعضی ها می گویند مسجد الحرام دایره ای بوده، پس باید نماز شما هم دایره باشد یکنوع حدسی است که می زند.

فإن قلت: إنَّ الشكل الهندسی للمسجد الحرام كان دائرياً منذ أن بنيت الكعبة من قبل نبي الله إبراهيم عليه السلام، لأنَّ الطواف بالبيت العتيق - الذي نادى به الله عز و جل على لسان إبراهيم الخليل في قوله: « وَليَطَّوُّوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ » (١) - يشهد لذلك (چون طواف دایره ای است، پس مسجد الحرام هم دایره ای بوده است)، أوليس ذلك قرينه على جواز الصلاة بالجماعه الاستداره و إن استلزم في بعض الحالات مواجهه المأموم للإمام؟

قلت: لا شك أنَّ المطاف يكون دائرياً و أما كون المسجد في عصر النبي إبراهيم عليه السلام بنى على شكل دائرة فلم يدلَّ عليه دليل. و على فرض كونه كذلك لا يكون دليلاً على جواز الصلاة جماعه بالاستداره.

الإشكال الثالث: وجود الحائل بين الإمام و المأموم

در اینجا یک اشکال سومی هم هست، یعنی روی فتوای شیعه این اشکال وارد است، از نظر اهل سنت اشکال نیست و آن این است که بین امام و ماموم نباید حائل باشد، یعنی حائلی نباشد بما لا يتخطى، معنای این جمله چیست؟ گاهی حائل یک وجب است فلذا انسان می تواند تجاوز کند، ولی گاهی حائل یک متر است و انسان نمی تواند در یک متر يتخطى، می گویند: يجب أن لا يكون بين الإمام و المأموم حائلاً بما لا يتخطى، صاف راه بروید نمی توانید امام را ببینید مگر اینکه پیرید، گاهی پیریدن هم مشکل است در اینجا این مسأله هست، چون گاهی امام در مقابل ابراهیم ایستاده، ماموم پشت درب کعبه است، بین ماموم و امام یک خانه ای فاصله است که در حدود چهارده متر ارتفاعش است، نه لا يتخطى است حتی با پرش هم نمی تواند امام را ببیند، این مشکل را چگونه حل کنیم؟

ص: ۵۹۸

البته این مشکل طبق فتوای مذهب شیعه است، ولی از نظر فقه اهل سنت حائل و عدم حائل چندان فرق نمی کند حتی ممکن است از هتل یا خانه به امام جماعت اقتدا کنند، منتها باید صدای امام را بشنوند.

صحیح زراره

و يدلّ عليه صحيح زراره عن أبي جعفر قال: « إن صلي قَوْمٌ و بينَهُم و بينَ الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أئى صف كدان أهله يصيرون بصيلاه إمام و بينَهُم و بينَ الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصيلاه فإن كان بينَهُم شتره أو جدار فليس ذلك لهم بصيلاه إلا من كان بحيال الباب قال و قال هذه المقاصير لم تكن في زمن أحد من الناس و إنما أخذتها الجبارون و ليس لمن صلى خلفها مُقتدياً بصلاه »

وقتی که امیر المؤمنان ع شهید شد و قرار بود که عمرو عاص را هم در همان شب به درک واصل کنند، ولی او در آن شب به مسجد نیامد و نائیش کشته شد، از آن زمان به بعد در مسجد یک مقصوره و اتاکی را درست کردند که امام در آن اتاکی می ایستاد و مکبر هم در کنارش بود و حرکات امام را برای مردم حکایت می کرد، حضرت می فرماید در زمان پیغمبر اکرم ص چنین چیزی نبوده چون در این مقصوره، ماموم امام را نمی بیند، فقط یکنفر امام را می بیند که حیال باب ایستاده است، اما بقیه مردم که در صف اول و صف های بعدی قرار گرفته اند امام را نمی بینند، معلوم می شود که باید بین امام و ماموم حائلی نباشد که اگر مردم خواستند امام را ببینند بتوانند ببینند.

ص: ۵۹۹

ما می توانیم این اشکال را هم حل کنیم و ما در صلات جماعت گفتیم هر مامومی که ماموم بغل دست خودش را ببیند کافی است و لذا اگر صف یک کیلومتر شد، مسلماً آنکس که در انتهای صف واقع شده امام را نمی بیند، اما کسی را می بیند که بغل دستش است، همین که دانه دانه همدیگر را ببیند کافی است و بگوییم در صف دایره ای لازم نیست که امام را ببیند، هر کدام که بغل دست خودش را ببیند کافی است، مرحوم بروجردی در این مسأله سخت گیر بود، ولی وقتی صلات جماعت را تدریس کرد، از فتوای اولش برگشت، ما هم در صلات جماعت بحث کردیم به این نتیجه رسیدیم که اگر کسی بغل دست خودش را ببیند کافی است و لذا الآن نماز جمعه در حرم منعقد می شود، کسانی که در مسجد اعظم هستند، همین مقداری که بغل دست خودش را ببیند و آن هم بغل دست خود را ببیند، تا برسد به امام کافی است.

و يمكن أن يقال: إنه لا يشترط مشاهدة جميع المأمومين الإمام، بل يكفي مشاهدة من يشاهده من المأمومين و إن تعددت الوسائط (١).

فإذا وقف المأموم في نصف الدائرة الثانية فهو و إن كان لا يشاهد الإمام، لأن الكعبه تحول بينهما إلا أنه يشاهد الإمام بوسائط و لا يقاس المقام بصلاه الإمام بالمقصوره، فإن مقصوره المسجد كانت بشكل يحجز (يمنع) عن دخول الغير و لم يكن الإمام مشاهداً مطلقاً و إنما يطلع المأمومون على أحواله من الركوع و السجود بواسطة تكبير المكبرين.

ص: ٦٠٠

ممکن است بگوییم حائل مانع است، البته در جایی که خود ما حائل را درست کنیم، اما اگر طبیعت نماز در مکان به گونه ای است که حائل باید باشد، ممکن است بگوییم ادله از این منصرف است، ولی باید بین امام و ماموم حائل نباشد، یعنی مصنوعی، حائل مصنوعی یعنی اینکه خود ما دیوار بکشیم یا پرده بزنیم، اما خود جغرافیای مکان به گونه ای است که باید حائل باشد مثلاً دور کعبه می خواهد نماز بخواند، ممکن است بگوییم این حیلولة مضر نیست.

أضف إلى ذلك انصراف ما دلّ على عدم وجود الحائل عن هذا النوع من الحائل الذي اقتضته طبيعته صلاه الجماعة في ذلك المكان.

إلى هنا درسنا الإشكالات الثلاثة في المقام، و قد عرفت أن الإشكال الثاني أقوى من الأول و الأخير، فالاقتصار في إقامة الصلاه جماعه على نحو الاستداره على ما لا يوجد فيه أحد الموانع الثلاثة هو الأحوط.

الاستدلال على الصحه بالسيره

بعضی ها گفته اند: «الصلاه على الكعبه استداره» چه اشکالی دارد؟ سیره بر این جاری است، خیال می کنند که این سیره تا زمان پیغمبر اکرم استمرار داشته، می گویند پیغمبر اکرم ص در مسجد الحرام با ده هزار نفر مکه را فتح کرد، وقتی مکه را فتح کرد، کجا نماز خواند؟ در حجه الوداع می گویند هشتاد هزار نفر همراه با پیغمبر بودند، معلوم می شود که اینها نماز را دایره ای خوانده اند، و حال آنکه: «أول من أدار»، در زمان عبد الملک، خالد بن عبد الله القسری بود، قبل از ایشان اصلاً یک چنین مساله ای وجود نداشته، اما پیغمبر اکرم ص دلیل نداریم که پیغمبر در مسجد نماز خواند، اتفاقاً هنگامی که آن حضرت وارد مکه شد، خانه های کعبه نرفت، به حضرتش گفتند: شما در اینجا خانه دارید، فرمود: نه خیر! ما هر چه داشتیم عقیل همه را فروخته و چیزی برای ما نگذاشته و لذا پیغمبر بیرون کعبه خیمه زد و در آنجا زندگی می کرد، دلیلی نداریم که پیغمبر اکرم ص در مسجد الحرام نماز خوانده، حضرت در بلندی کعبه زندگی کرد و از همان جا وارد کعبه شد، بنا بر این، سیره ای در کار نبوده، «أول من أدار» اولین کسی که این را بنا گذاشت، خالد بن عبد الله القسری است در زمان عبد الملک.

ص: ۶۰۱



أن قسم من الفقهاء استدلوا على الصحة و في مقدمهم الشهيد الأول في الذكرى حيث قال: ولو استداروا صحَّ للإجماع عليه عملاً في كل الأعصار السالفه. (١)

و قد أُيدت السيره بأن أصحاب النبي (ص) في عام الفتح بلغوا عشرة آلاف أو أكثر، فكيف يمكن لهم الصلاة فيه بنحو الخط المستقيم؟

بل بلغ عدد المرافقين في حجه الوداع إلى مائه ألف.

البته شهید مردی بزرگواری است ولی بزرگواری ایشان مانع از آن نیست که ما نتوانیم از کلامش انتقاد کنیم، فرض کنید پیغمبر ص می خواسته در مسجد الحرام استداره ای نماز بخواند، در آن زمان که برای ده هزار نفر جا نبوده، مسجد الحرام در آن زمان خیلی کوچک بوده، فرض کنید پیغمبر استداره ای نماز خوانده، در آن زمان مسجد الحرام دو هزار نفر را به زحمت در خود جای می داد، بقیه افراد چه می شد؟

«و هذه السيره التي لم يعترض عليها أئمة الشيعة (سلام الله عليهم اجمعين) خير دليل على كونها أمراً مقبولاً عندهم» (٢)

يلاحظ عليه: أن كل ما ذكره حول هذه السيره نابع عن عدم الوقوف على وقت بدء الصلاة بهذه الكيفية، و قد عرفت أن أول من أدارها هو خالد بن عبد الله القسري، و أن السبب للاستداره هو ضيق المكان على الناس في صلاة التراويح و لم يكن هذا الملاك موجوداً في الصلوات اليومية.

معلوم نیست که در زمان امام صادق ع صلوات یومیه را می خواندند، بلکه تراویح را می خواندند و صلوات تراویح هم که جماعتاً باطل است چون پیغمبر اکرم ص نهی فرموده از اینکه صلوات مستحبی (از جمله صلوات تراویح) را با جماعت بخوانند.

ص: ٦٠٢

---

١- الذكرى، شهید اول، ص ١٦٢.

٢- صلاة الجماعة، محقق اصفهانی، ص ١٣٦.

بلی، اگر ثابت بشود که در زمان امام باقر و امام صادق (ع) صلوات یومیه را می خواندند و امام سکوت کرده، ما در اینجا ممکن است سکوت امام را دلیل بر جواز بگیریم، اما واقعاً ثابت نیست.

و أمّا عدم سعه المسجد الحرام للآلاف المؤلّفه فهو أمر صحيح، لكنّه ليس دليلاً على إقامة الصلاة في المسجد الحرام، بل ربّما أقامه النبي ص خارج المسجد، خصوصاً أنّ النبي ص أقام خارج مكّه يوم فتحها و قد سئل عن السبب؟ فقال: و هل ترك عقيل لنا منزلاً (في مكّه).

آیا جناب عقیل برای ما خانه ای گذاشته؟ نه! یعنی همه را فروخته و چیزی برای ما باقی نگذاشته است.

و حقیقه الکلام: أنّ المسجد الحرام لم یکن بهذه السعه و لم یکن أيضاً کافياً حتّى و لو أقاموا الصلاة مع النبي صلی الله علیه و آله و سلم استداره، و هذا ابن الجوزی یصف لنا بناء المسجد الحرام و یقول: إنّ المسجد الحرام کان صغيراً و لم یکن علیه جدار إنّما كانت الدور محدقه به، و بین الدور أبواب یدخل الناس من کلّ ناحیه فضاک علی الناس المسجد، فاشتری عمر بن الخطاب دوراً فهدمها، ثمّ أحاط علیه جداراً قصيراً، ثمّ وسّع المسجد عثمان بن عفان و اشتری من قوم، ثمّ زاد ابن الزبیر فی المسجد و اشتری دوراً و أدخلها فيه، و أوّل من نقل إليه أساطین الرخام و سقفه بالساج المزخرف الولید بن عبدالملک ثمّ زاد المنصور فی شقه الشامی ثمّ زاد المهدي، و كانت الکعبه فی جانب فأحبّ أن تكون وسطاً فاشتری من الناس الدور و وسطها، ثمّ توالى الزیادات فيه إلى یومنا هذا» (۱). مثير الغرام الساکن إلى أشرف الأماكن، لأبی الفرج ابن الجوزی: (۱/۳۵۸).

ص: ۶۰۳

---

۱- مثير الغرام الساکن إلى أشرف الأماكن، لأبی الفرج ابن الجوزی، ج ۱، ص ۳۵۸.

تمّ الکلام فی مسأله الصلاه جماعه بالاستداره.

## قاعده وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

از بحث های که در کتاب های فقهی کمتر از آن بحث شده مسأله امر به معروف و نهی از منکر است، این مسأله هم جنبه کلامی دارد و هم جنبه فقهی دارد، یعنی هم متکلمین در باره آن بحث کرده اند و هم فقها، حتی اهل سنت بیشتر به این مسأله اهمیت داده اند، چرا، چون نصب امام را از طرف امت بر اساس امر به معروف و نهی از منکر می دانند و می گویند نصب امام واجب است چون مقدمه امر به معروف و نهی از منکر است، ولذا می گویند مسلمانان بعد از رحلت پیغمبر اکرم ص نصب امام کردند تا امر به معروف و نهی از منکر را اجرا کنند.

بنابراین، مسأله امر به معروف و نهی از منکر هم صبغه کلامی دارد و هم صبغه فقهی، ما مقداری در صبغه کلامی اش بحث می کنیم و سپس به جنبه فقهی آن می پردازیم.

تعریف معروف و منکر

ابتدا باید معروف و منکر را تعریف کنیم، چون انسان وارد هر دانشگاهی بشود و هر مسأله ای را مطرح کند، می گویند اول این مسأله را برای ما تعریف کن. پس ما نخست باید معروف و منکر را تعریف کنیم و سپس سراغ احکام و فروع آنها برویم.

تعریف معروف و منکر از دیدگاه صاحب شرائع

من تعریف معروف و منکر را از صاحب شرائع آغاز می کنم ایشان معروف را چنین تعریف نموده و فرموده معروف این است چیزی که حسن دارد و حسن است، علاوه بر حسن، باید یک امر زایدی هم داشته باشد:

ص: ۶۰۴

«المعروف کلّ فعل حسن، اختصّ بوصف زاید علی حسنه» این تعبیر مرحوم محقق در کتاب شرائع است، حسن است، اما باید علاوه بر حسن بودن، یک وصف زاید هم داشته باشد، مرادش از حسن اول این است که مباح باشد، یعنی حرام نباشد، اما تنها مباح بودن کافی نیست، باید علاوه بر مباح بودن، رجحان هم داشته باشد اما رجحاناً لازماً کالواجب أو رجحاناً غیر واجب کالمندوب.

بنابراین، واجب و مستحب داخل اند تحت حسن، چون علاوه بر حسن ذاتی (که مباح بودن باشد) دارای رجحان فوق العاده هم است، منتها یا رجحانی است که جایز الترتک نیست و این اسمش می شود: واجب، یا یا جائز الترتک است که اسمش

مندوب است، طبق این تعریفی که از معروف ارائه شد، پس واجب و مندوب داخلند تحت امر به معروف.

اگر این تعریف از معروف صحیح باشد، پس باید منکر را هم دو جور بدانیم، منکر آن است که دارای حسن نیست، مراد حسن اول است، یعنی مباح نیست، علاوه بر مباح نبودن، گاهی نکارتش در حد وجوب است که در این صورت می شود: حرام، و گاهی نکارتش در حد وجوب نیست که در این صورت اسمش می شود: مکروه.

بنابراین، اگر ما معروف را دو قسم کردیم، باید منکر را هم دو قسم کنیم، اگر منکر بودنش در حد صد درصد است، می شود حرام، و اگر صد در حد صد درصد نیست، می شود: مکروه. در نتیجه امر به معروف دو جور می شود، گاهی یجب فی حق الواجب، یستحب فی حق المندوب، نهی از منکر هم یجب فی حق الحرام، یستحب فی حق المکروه.

ص: ۶۰۵

«و العجب» اینکه مرحوم محقق معروف را دو قسم کرده و می گوید معروف هم واجب را می گیرد و هم مندوب را، ولی به منکر که می رسد، منکر را دو قسم نکرده و حال آنکه طبق این تعریف، باید منکر را هم دو قسم کند، منکر حرام و منکر مکروه و غیر حرام.

متن عبارت شرائع

عَرَّفَ المعروف بآنَّه كَلَّ فَعَلَ حَسَنَ اِخْتَصَّ بِوَصْفِ زَائِدٍ عَلٰى حَسَنِهِ اِذَا عَرَّفَ فَاعِلُهُ ذَلِكَ اَوْ دَلَّ عَلَيْهِ وَ عَرَّفَ الْمُنْكَرَ بِآنَّه كَلَّ فَعَلَ قَبِيحَ عَرَّفَ فَاعِلُهُ قَبِيحَهُ اَوْ دَلَّ عَلَيْهِ (۱).

و حکى صاحب الجواهر كلا التعريفين عن المنتهى و محكى التحرير و التذكرة، و قال: إنَّ المراد بِالْحُسْنِ، الجائز بالمعنى الأعم الشامل لما عدا الحرام. و قوله: بوصف زائد على حُسْنِهِ، لاجراج المباح الذى لا وصف فيه زائداً على حسنه، و يتبعه المكروه لأنَّه لا وصف فيه زائداً على حسنه بمعنى الجواز، فيختصَّ التعريف بالواجب و المندوب و يخرج عنه المباح و المكروه، و أما المنكر فليس إلا القبيح الذى هو الحرام.

روى این مبنا معروف دوتا شده و آن دو عبارتند از واجب و مستحب، اما مباح و مکروه تحت معروف داخل نشدند، ولی اگر کمی تصرف کنیم، می توانیم بگوییم که مباح جزء معروف است، مکروه هم جزء منکر می باشد، ولی به شرط اینکه معروف را دو قسم کنیم، واجب و لا يجب، منکر هم يجب و لا يجب.

«فالمباح و المكروه فضلاً عن ترك المندوب ليسا من المعروف و لا من المنكر فلا يؤمر بها و لا ينهى عنهما.

ص: ۶۰۶

و ربما حکى عن بعض ادراج المکروه فى المنکر، على معنى ما كان فيه صفة تقتضى رجحان ترکه « (۱) .

خواستند مکروه را تحت منکر وارد کنند، اگر واقعاً بخواهند مکروه را تحت منکر داخل بکنند، پس باید مندوب را هم تحت معروف داخل کنند، ولى بحث ما در جایی است که امرش هم واجب باشد و نهی هم واجب باشد، بنابراین، معروف می شود: واجبات، منکرات می شود: محرّمات، اگر واقعاً بخواهیم بحث فقهی کنیم دو قسم است، الواجب و الحرام، بقیه اصلاً از محل بحث بیرون بروند، مگر اینکه بگوییم بحث ما اعم از وجوب و استحباب است، آن موقع قهراً معروف می شود دوتا، منکر هم می شود دوتا.

یلاحظ علیه: بآنّه خارج عمّا هو المهم، فإنّ النهی عن فعل المکروه راجح و ليس بواجب، ولو قلنا بدخوله (مکروه) فيه (منکر)، یكون النهی على قسمین: واجب- كما فى المحرّم- و مستحب- كما فى المکروه- و نظيره: الأمر بالمندوب، فالأمر فيه راجح و ليس بواجب، فينقسم الأمر بالمعروف إلى واجب، و إلى مندوب كما علیه المحقق فى الشرائع فى جانب المعروف، فقط - منکر هم چنین است، یعنی تقسیم می شود به واجب و مستحب، محرّمش واجب است و مکروهاتش مستحب - حیث قال: المعروف ينقسم إلى الواجب و الندب، فالأمر بالواجب واجب و بالمندوب مندوب، و المنکر لا ينقسم فالنهی عنه کلّه واجب» (۲) . و على کل حال فالأمر سهل.

الجهه الثانى: هل یجبان عقلاً أو سمعاً؟

ص: ۶۰۷

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۵۷.

۲- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۱، ص ۲۵۸.

بحث اول تمام شد و آن عبارت بود از تعریف معروف و تعریف منکر و معلوم شد که در مسأله دو قول داشتیم، یا دایره را مضیق کنیم و بگوییم معروف شامل واجب و مندوب می شود، منکر هم حرام و مکروه را در بر می گیرد، اگر اولی را گفتیم فقط وجوب است اما اگر توسعه دادیم، باید بگوییم مستحب هم است، امر به معروف مستحب داریم و نهی از منکر مستحب هم داریم. تا اینجا بحث ما هم فقهی بود و یک مقداری هم کلامی، ولی از این به بعد بحث ما فقط کلامی است و آن اینکه:

هل یجبان عقلاً أو سمعاً؟

«و العجب» با اینکه بحث ما کلامی است، مرحوم خواجه در متن تجرید دارد و علامه هم در کشف المراد دارد، البته فقها هم این بحث را مطرح کرده اند مانند صاحب جواهر و دیگران، در عین حالی که این بحث، یک بحث کلامی است هر دو طائفه (فقها و متکلمین) وارد این بحث شده اند و آن این است که آیا امر به معروف و نهی از منکر عقلاً واجب است یا فقط سمعاً واجب می باشد؟

البته سمعاً جای بحث نیست، سمعاً یعنی از نظر کتاب و سنت، منتها بحث در این است که آیا عقلاً واجب است یا عقلاً واجب نیست؟ اگر بگوییم عقلاً واجب است، پس بر خدا هم واجب می شود، چیزی که وجوب عقلی داشته باشد لا- یفرق فیه بین الواجب و الممكن، عدل را می گویند عقلاً واجب است، چون واجب عقلی است، یعنی عقلاً- واجب است فلذا «لا یفرق فیه بین الواجب و الممكن، یجب العدل علی الله سبحانه کما یجب العدل علینا، اگر بگوییم عقلاً- واجب است، حکم عقلی تخصیص بردار نیست.

ص: ۶۰۸

مرحوم سبزواری می‌خواهد به امام رازی یا به اشخاص دیگر نیش بزند و می‌گوید: «أَوْ خَصَّصَ عَقْلِيهِ الْأَحْكَامَ»، از قبیل اضافه صفت به موصوف است، در واقع این گونه است: أَوْ خَصَّصَ الْأَحْكَامَ الْعَقْلِيَّةَ، و حال آنکه احکام عقلیه قابل تخصیص نیست (الأحكام العقلية لا- تخصیص)، عقل می‌گوید: «كُلُّ مُمْكِنٍ يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ»، این تخصیص بردار نیست و هکذا ریاضیات تخصیص بردار نیست، ایشان (سبزواری) می‌خواهد به اشاعره نیش بزند فلذا می‌فرماید: «أَوْ خَصَّصَ عَقْلِيهِ الْأَحْكَامَ».

در هر صورت بحث در این است که آیا امر به معروف عقلاً- واجب است یا فقط سمعاً واجب است نه عقلاً؟ از نظر سمعی جای بحث نیست. چرا؟ چون سمعاً به طور قطع و یقین واجب است، عمده از نظر عقلی است که آیا از نظر عقلی هم واجب است یا واجب نیست؟

اگر بگوییم عقلاً واجب است، پس لا یفرق بین الواجب و الممكن، چرا؟ لأن الأحكام العقلية لا تخصص.

ولی خواجه نصیر طوسی در اینجا جانب اخباری‌ها را گرفته و می‌گوید فقط سمعاً واجب است، اما عقلاً واجب نیست، بعد یک دلیلی می‌آورد که این دلیل مال سید مرتضی است، یعنی سید مرتضی این دلیل را دارد، مرحوم خواجه هم لابد از ایشان گرفته، دلیلش این است که اگر عقلاً- واجب باشد، پس بر خدا هم واجب است و اگر بر خدا واجب شد، پس باید در دنیا معروف متروک نباشد، منکر موجود نباشد. چرا؟ چون اگر بر خدا واجب باشد و اراده خدا بر چیزی تعلق بگیرد، اراده خدا برو برگرد ندارد، «لو أراد الله المعروف» باید معروف متروکی نباشد و منکری موجودی هم نباشد، لوجب علی الله سبحانه، یجب علیه إرادته و اگر اراده کرد دیگر معروف متروک و منکر موجود نداریم.



این دلیل را هم سید دارد و هم خواجه و هم علامه، یعنی هر سه بزرگوار این دلیل را دارند و می گویند عقلاً واجب باشد، «الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص»، اگر واجب باشد، خدا هم باید امر به معروف کند و نهی از منکر کند، خدا اگر بخواهد امر به معروف و نهی از منکر کند، باید اراده کند «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۱)

فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می گوید: «موجود باش!»، آن نیز بی درنگ موجود می شود!

دیگر همه معروف ها می شود موجود و همه منکر ها می شوند معدوم، دیگر در جامعه بشری فاسقی پیدا نمی شود همه افراد می شوند مؤمن به تمام معنی. من ابتدا عبارت اینها را بخوانم و سپس باید ببینیم این دلیل صحیح است یا نه؟

احتج السيد المرتضى و من تبعه بقوله: «بأنه لو كان واجباً بالعقل لم يرتفع معروف و لم يقع منكر، أو يكون الله تعالى مخللاً بالواجب، و اللازم بقسميه باطل - که دنیا بشود مدینه فاضله یا اینکه خدا به وظیفه خود اخلال بورزد باطل است - فالملزوم مثله» (۲). و قد ذكره المحقق الطوسي بعباره أكثر اختصاراً و قال: «الأمر بالمعروف الواجب واجب، و كذا النهي عن المنكر، و المندوب مندوب سمعاً، و إلّا لزم خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته تعالى»

مرحوم علامه دیده که عبارت سید مرتضی و مرحوم خواجه مختصر است، فلذا ایشان این استدلال را در کشف المراد شرح داده است.

ص: ۶۱۰

۱- یس/سوره ۳۶، آیه ۸۲.

۲- مختلف الشیعه، علامه حلی، ج ۴، ص ۴۵۶.

و لما كان الاستدلال في كلام الكلامين موجزاً بحاجه إلى بيان، قال العلامة: بيان الشرطيه: «أنهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى؛ فإن كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب، و لو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لهما (معروف و منكر) فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لأنه تعالى يحمل المكلفين عليه، و انتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين منه، و إما غير فاعل لهما فيكون مخالفاً بالواجب و ذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى» (۱)

ولی این استدلال واقعاً صحیح نیست، چرا؟ چون آقایان تصور کرده اند اگر امر به معروف بر خدا واجب باشد، معنایش این است که خدا مباشرةً این کار انجام بدهد، خیال کرده اند اگر بگوییم امر به معروف بر خدا واجب باشد، معنایش این است که خدا وارد میدان بشود و عملاً مکلف را ملزم کند به اینکه معروف را انجام بدهد و منکر را ترک کند، همان گونه که می دانید قطعاً این معنا درست نیست، اگر بر خدا هم واجب باشد از باب قاعده لطف واجب است، لطف یعنی چه؟

خدا غرض دارد که بندگانش به کمال برسند، خدایی که چنین غرض دارد، باید مقدمات آن را هم فراهم کند، به این می گویند: قاعده لطف، خدایی که علاقه دارد که بندگانش به کمال برسند، باید مقدمات آن را فراهم کند.

مثال: فرض کنید که شما زید را به نهار دعوت کردید، ولی می دانید که او به تنهایی نمی آید مگر اینکه نوکرش را هم دعوت کنید، عقل به شما می گوید حالا که شما علاقه دارید که آقا بیاید و آب گوشت شما را بخورد و باز هم می دانید که او تنها نمی آید مگر اینکه نوکرش را هم بیاید، پس نوکرش را هم دعوت کن.

ص: ۶۱۱

قاعده لطف این است که خدا می خواهد بشر و بندگانش به کمال برسند، خدایی که علاقه دارد بشر به کمال برسند، باید مقدماتش را هم انجام بدهد، انجام مقدمات سه جور است، گاهی بالمباشره است، مثل اینکه انبیاء را بفرستد، این بالمباشره است، انبیاء را بفرستد تا انبیاء مردم را به راه راست هدایت کند، این را می گویند بالمباشره.

ولی گاهی بالمباشره نیست، بلکه دیگری را وادار می کند که این کار را به نفع خودش انجام بدهد مثل اینکه به بشر می گوید: يجب علیکم النظر فی معجزه الأنبياء، اینجا واجب می کند که بشر! به انبیاء و به معجزه انبیاء نگاه کن.

بنابراین، اگر چیزی بر خدا واجب شد، این خودش بر دو قسم است گاهی بالمباشره است کاعزام الأنبياء و انزال الکتب و ارسال الرسل، این بالمباشره است، و گاهی بالمباشره نیست، بلکه به خود طرف عقلاً-واجب می کند که اگر انبیاء آمدند و تو را دعوت کردند، يجب علیک عقلاً سماع الدعوه و النظر الی معجزاتهم، و ما اگر گفتیم امر به معروف به خدا واجب است از قبیل قسم اول نیست که خودش میدان بیاید و اراده تکوینی کند تا بشر بشود معصوم، و اگر هم خودش میدان نیامد و امر به معروف نکرد، خودش متهم به اخلال بشود.

پس ما اگر گفتیم امر معروف عقلاً بر خدا واجب است به معنای اول نیست، که مباشرتاً بیاید، بلکه به معنای دوم است یعنی اینکه واجب کند و بگوید واجب کرده که بشر همدیگر را امر به معروف و نهی از منکر کنند. چرا؟ تا جامعه بشود یک جامعه پاک نسبی تا بتواند به کمال برسد و عجیب است از این عظمای که ما این مطالب را از آنها نقل کردیم، خیال کرده اند که اگر چیزی بر خدا واجب شد، وجوبش بالمباشره است و حال اینکه حرف صحیح نیست، بلکه گاهی بالمباشره است و گاهی بالمباشره نیست، بلکه ایجاب می کند که بشر حرف و دعوت انبیاء را گوش کنند و معجزات آنها را ببینند و لذا سماع دعوت انبیاء هم واجب عقلی است، یعنی عقل کشف کرده که خدا هم این را می خواهد و هم واجب شرعی است که در قرآن کریم آمده است.

أقول: إنَّ الاستدلال مبنی علی كون شیء واجباً علی الله سبحانه بمنی فعله علی وجه المباشرة، فعندئذ یترتب علیه ما جاء فی الاستدلال، ولكن وجوب شیء علی الله من باب اللطف بمعنی آخر.

توضیحه: أنَّ ما یعدّ لطفاً من الله فی حقّ العباد علی أقسام ثلاثة:

۱: ما یقوم به سبحانه بالمباشرة، كبعث الرسل و تجهیزهم بالمعاجز، و نصب الدلائل الكونیة علی معرفته و توحیده، إلی غیر ذلك من الأمور التي تكون دخیله فی هداية المكلف التي هی الغرض الأقصى من خلقه.

۲: ما یكون فعلاً للمكلف (الأنبياء) ولكنّه لطف فی حقّ غیره، كإیجابہ سبحانه تبلیغ رسالات الله علی الأنبياء، و الدعوه إلی التوحيد.

۳: ما یكون فعلاً للمكلف و هو لطف فی حقّ نفسه، كإیجابہ سبحانه النظر علی المكلفین فی معاجز الإنبياء و سماع دعوتهم.

اگر می گوییم بر خدا واجب است، معنایش این نیست که بر خدا تکلیف می کنیم و وظیفه تعیین می کنیم، بلکه کشف می کنیم، مثلاً سه زاویه مثلث حتماً مساوی با دو زاویه قائمه است، تکلیف بر تکوینیات نمی کنیم، بلکه کشف می کنیم، کشف می کنیم که حتماً سه زاویه مثلث مساوی با دو زاویه قائمه است.

ما هم از خلال صفات خدا (صفات خدا، مانند حکیم، علیم و ...) کشف می کنیم که بر بشر امر به معروف و نهی از منکر را واجب کرده، مبادا خیال شود که می خواهیم تکلیف خدا را روشن کنیم.

إذا عرفت ذلك فمعنی كون الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر واجباً عقلاً علی الله سبحانه، هو أنّ العقل یكشف أنّه سبحانه أوجبهما علی العالم بالمعروف و بالمنکر لغایه وصول كلّ مكلف إلی ما خلق له.

و بعباره آخری: تعلقت إرادہ الباری بهدایہ الناس إلی ما فیہ سعادتہم فی الدارین، و من المعلوم أنّ وصول العباد إلی تلک الغایہ رهن أمور منها فرضہ علی العلماء الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر إذ لولا ہما لما تحقق الغایہ المتوخاه.

## آیا امر به معروف واجب عینی است یا کفائی؟ قواعد فقیہ

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا امر به معروف واجب عینی است یا کفائی؟

بحث قبلی را به آخر رساندیم و گفتیم امر به معروف عقلاً واجب است و معنای عقلاً واجب این است که حتی بر خدا هم واجب است، البته این به معنای این نیست که می خواهیم تکلیف خدا را روشن کنیم، بعد از چه رسد که تکلیف خدا را روشن کند؟! بلکه معنایش این است که ما در صفات خدا مطالعه می کنیم و می بینیم که مقتضای صفات خدا (مانند: حکیم بودن، علیم بودن و عادل بودن) این است، مقتضای عدل الهی این است که بچه را نسوزاند، بی گناه را مؤاخذه کند، یعنی از مطالعه خلال صفات خدا، پی می بریم.

بنابراین؛ اگر می گوئیم: «یجب علی الله سبحانه» به این معنا نیست که خودش بالمباشره بیاید و امر به معروف کند و نهی از منکر نماید، تا معنایش این باشد که افراد در عمل به معروف بشوند: مجبور، مراد این نیست، باید توجه داشت که در اینجا هم خواجه اشتباه کرده و سید مرتضی هم اشتباه کرده است.

من تعجب می کنم که چرا این بزرگان «یجب» را یجب تکوینی گرفته اند، که خدا تکویناً وارد کار بشود، معروف در جهان باشد و تخم منکر هم از جهان ریشه کن شود، قطعاً این معنی، معنای «یجب علی الله» نیست، «یجب» یعنی از طریق تشریح، یعنی باید امر به معروف و نهی از منکر را تشریح کند.

ص: ۶۱۴

آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است یا واجب کفائی؟

بحث دیگر این است که آیا امر به معروف واجب عینی است یا واجب کفائی؟

اصحاب ما در اینجا اقوال مختلفی دارند، سید مرتضی و عده ای می گویند واجب کفائی است، محقق حلی در شرائع می فرماید واجب کفائی است، ولی شبهه این است که واجب عینی باشد، خلاصه فقهای ما در این مسأله کلام واحد و نظر واحدی ندارند.

البته آقایان توجه کنند که این بحث ما هم صبغه کلامی دارد و هم صبغه فقهی، بنابراین، اگر متکلم نظر می دهد حق دارد و هکذا اگر فقیه نظر می دهد، باز هم حق دارد، مرحوم محقق می فرماید شبهه این است که واجب عینی باشد، ولی در این میان یک نظر سوم هست و آن قول ابن براج است و ایشان (ابن براج) هم بحث شیخ طوسی بوده، گاهی در برخی از کتابهایش

می گوید من چنین گفتم و شیخ چنان گفت، خلاصه ابن بَرّاج یکی از فقهای شناخته شده است و لذا ما برخی از کتابهای ایشان چاپ کرده ایم، ایشان (ابن بَرّاج) یک نظر خوبی دارد و می گوید ما باید ببینیم که منکر چه منکری است، اگر با یکنفر رفع می شود واجب کفائی است و اگر عزم جمعی می خواهد در آنجا واجب عینی است، فلذا باید ببینیم منکر، چه منکری است اگر با گفتن یکنفر رفع می شود، پس واجب کفائی است، اما اگر با گفتن یکنفر رفع نمی شود واجب عینی است و هم چنین است واجب معروف، اگر این معروفی که می خواهد انجام بگیرد، با گفتن یکنفر انجام می گیرد، واجب کفائی است اما اگر نیاز دارد که جمعی عزم کنند و انجام بدهند در این صورت می شود: واجب عینی.

پس معلوم شد که در مسأله سه قول وجود دارد:

۱: یک قول این است واجب کفائی است و در رساله های عملیه هم واجب کفائی نوشته اند، حتی حضرت امام در تحریر الوسيله می فرماید واجب کفائی است.

۲: ولی برخی می گویند واجب عینی است، مرحوم محقق می گوید شبهه به واجب عینی است.

۳: ابن براج (متوفای: ۴۸۱)، می گوید باید معروف را سنجید و نظر داد، منکر را سنجید و نظر دارد.

۴: البته ما یک قول چهارمی را انتخاب کردیم.

دیدگاه ابن براج

و ذهب ابن البراج إلى التفصيل و قال: إنهما فرضان من فرائض الإسلام و ربما انتهت الحال في ذلك إلى أن يكون فرضهما فرضاً على الكفاية، ربّما لم ينته إلى ذلك فيكون فرضاً على الأعيان، و فتّير الأول: بأن يكفي في الانتهاء عن المنكر و إيقاع المعروف أمر بعض المكلفين و نهيه و الثاني: بأن لا يكفي إلّا الجميع فيجب عاماً

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من یک نظر چهارمی دارم و این نظر یک نظر جدیدی نیست، بلکه من این نظر را از قدیم داشتم و آن این است که متاسفانه فقهای ما بر اثر نبودن حکومت در دست شان، به مسائل از نظر فردی نگاه می کردند، چون ما تا زمان صفویه حکومتی نداشتیم، صفویه هم که روی کار آمدند، مدتی با ما همراه بودند، بعداً همراهی رفت فلذا ما به تمام مسائل از نظر فردی نگاه کردیم، و این نگاه فردی در اثر تاثر از مقید و تاثر از محیط و زندگانی فردی ما بوده است، مثلاً شیخ انصاری در آخر مکاسب محرمة در باره ولایت جائز بحث می کند، اصلاً در ولایت جائز بحث نمی کند، مثلاً جوائز السلطان جائز را بحث می کند نه جوائز السلطان عادل را، بحث در ولایت جائز می کند کأنه بر ما تحمیل شده که همیشه والیان ما جائز باشند و جوائز شان هم جوائز سلطان جائز، شیخ اعلی و انبل از این بوده، ولی چه کنیم که محیط زندگانی ما این بوده که شیعه دارای حکومت نبوده و اگر هم دارای حکومت منطقه ای بوده، مانند سرداران که مدتی را در خراسان حکومت کردند، همدانی ها در شام حکومت کردند، فاطمی ها در مصر حکومت نمودند، اما حکومت های از هم گسسته بوده اند نه بهم پیوسته، فلذا به تمام مسائل از دیده فردی نگاه می شده، اما اگر بخواهیم به مسائل از منظر اجتماعی نگاه کنیم نه از منظر فردی، باید بگوییم که امر به معروف دارای مراتب می باشد که بعضی از مراتبش عینی است، کدام مرتبه اش؟ انکار قلبی، انکار قلبی واجب عینی است فلذا در روایات ما آمده که هرگاه با اهل معاصی بر خورد نمودید، نسبت به آنها کاره باشید، حالا اگر یک آدمی قمار می زند و من خوشم نیاید، اما دیگری خوشش بیاید، نباید این گونه باشد بلکه همه باید او را مکروه بدانند، همچنین کراهت قلبی، همچنین امر به معروف لسانی، آیا امر به معروف لسانی هم می تواند همگانی باشد؟

بلی؛ اگر واقعاً بر چیدن و از بین بردن منکر بستگی دارد به بیان همگانی، بر همه واجب می شود، پس شکی نیست که انکار قلبی یک واجب عینی جمعی است، لسانی هم گاهی جمعی است.

اما یک مرحله و مرتبه ای داریم که ابداً واجب عینی نیست، حتماً واجب کفائی است، مانند: اجرای حدود، اجرای حدود، یعنی ید سارق را قطع کردن و زانی را شلاق زدن، جانی را کشتن، حق مظلوم را از ظالم گرفتن و به مظلوم دادن، این یک کار جمعی است و باید یک جمعی در کار باشد، چون اگر در دست همه بدهیم، اوضاع جامعه بهم می خورد و جامعه دچار هرج و مرج می شود فلذا در اینجا واجب کفائی است، یعنی بر یک جمعی واجب می شود که دارای قدرت و قوت باشند.

پس امر به معروف از نظر اسلامی (منهای اینکه ما قدرت نداشتیم) و از نظر قرآن و حدیث، دارای دو مرحله است، یک مرحله اش جنبه عینی دارد و از همه افراد ساخته است، ولی یک جنبه و مرحله اش مال حسبه است که در زمان سابق به آنها می گفتند: محتسب، البت من کلمه محتسب را نمی پسندم، چون کار محتسب محدود بود، کارش این بود که شب شرابخوار را و دزد را بگیرد، بلکه باید جمعی باشند که این جمع مراقب فساد در جامع باشند و نگذارند که جامعه گرفتار فساد و تباهی بشوند، این مرتبه ای از امر به معروف واجب کفائی است نه واجب عینی، چون همه نمی توانند بر این کار قیام کنند، امر به معروف در میان ما فقط زبانی شده، فکر می کنیم که عینی است و حال آنکه امر به معروف دارای مراحل است که مرحله اجرائیش قدرت و قوت می خواهد و لذا دولت اسلامی باید جمعی را وادار کند که آنها کارشان کار امر به معروف و نهی از منکر باشد، در عین حال قدرت هم داشته باشند و به حساب شان برسد، این مال یک جمعی است که آشنا به احکام هم باشند، معروف را از منکر بشناسند، علاوه بر این، دارای قدرت هم باشند.



پس نباید به مسأله امر به معروف و نهی از منکر از دیدۀ فردی نگاه کرد بلکه از دیدۀ جمعی نگاه کرد و باید قبول کرد که اسلام یک نظام مکتمل الأركان است، بر خلاف نظر مستشرقین که می گویند اسلام مکتمل الأركان نیست، از نظر ما مکتمل الأركان است، مستشرقین به ما می گویند اسلام قوه اجرائی ندارد، پس یک دولت ناقص است، و حال آنکه اسلام مکتمل الأركان است. چطور؟ چون قوه قضائیه دارد و این خیلی واضح و روشن است زیرا آیات و روایات فراوانی در این زمینه داریم، قوه مقننه هم دارد که فقها باشند، یعنی فقها بیان شریعت می کنند، مجلس هم برنامه دارد، اما قوه اجرائیه همان امر به معروف و نهی از منکر است که الآن امر به معروف و نهی از منکر شکسته شده بر چند وزارت، این وزرات هایی که وجود دارند همگی از شعب امر به معروف و نهی از منکر هستند، دیگر لازم نیست که اسم وزیر و برنامه وزیر را بگویند، همین مقداری که کلی را گفته است برای ما کافی می باشد.

دلیل نظریه فوق الذکر

دلیل ما براینکه این بخش واجب عینی نیست بلکه واجب کفائی است، دلیل هم آیه شریفه است که می فرماید:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (۱).

باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی، و امر به معروف و نهی از منکر کنند! و آنها همان رستگارانند.

ص: ۶۱۸

«مِنْكُمْ» می گوید که برای تبعیض است، البته آیه دیگر هم داریم که مطلق است هم شامل لسان می شود و هم شامل قلب، مانند این آیه مبارکه:

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (۱)

شما بهترین امتی بودید که به سود انسانها آفریده شده اند؛ (چه اینکه) امر به معروف و نهی از منکر می کنید و به خدا ایمان دارید. و اگر اهل کتاب، (به چنین برنامه و آیین درخشانی)، ایمان آورند، برای آنها بهتر است! (ولی تنها) عده کمی از آنها با ایمانند، و بیشتر آنها فاسقند، (و خارج از اطاعت پروردگار)

تفصیل آخر فی المسأله

أقول: لا شك أن للأمر بالمعروف مراتب منها:

۱: إنكار المنكر بالقلب، و تحريم الرضا به، و وجوب الرضا بالمعروف و هو واجب على الأعيان، «مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ يَحْيَى الطَّوِيلِ صَاحِبِ الْمُقْرَى عَنْ أَبِي عَدِيْدِ اللَّهِ ع قَالَ: حَسْبُ الْمُؤْمِنِ غَيْرًا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ قَلْبِهِ إِنْكَارَهُ» (۲)

و قال الإمام عليّ ع: «الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ فِيهِ مَعَهُمْ وَ عَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ إِثْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَ إِثْمُ [الرِّضَا] الرِّضَى بِهِ» (۳)

ص: ۶۱۹

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۱۰.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۷، من أبواب الأمر و النهی ب ۵، ح ۱، ط آل البيت.

۳- نهج البلاغه، صبحی الدكتور صبحی الصالح، ص ۴۹۹.

وقتی یک بساط باطلی را دید، قلباً ناراحت می شود.

و قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع: «أَدْنَى الْإِنكَارِ أَنْ تَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهِ مُكْفَهَرَةٍ» (۱)

۲: الأمر و النهی باللسان

تضافرت الروایات على الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر باللسان عَنْ سَيِّمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً- كَيْفَ نَقَى أَهْلُنَا قَالَ تَأْمُرُونَهُمْ وَ تَنْهَوْنَهُمْ» (۲)

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع: « مَنْ تَرَكَ إِنكَارَ الْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَ لِسَانِهِ (وَ يَدِهِ) فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ » (۳)

و على هذا فلا مجال للشك في أن هاتين الرتبتين منها واجبان على الأعيان عند وجود سائر الشرائط، و سوف يأتي ما يؤيده عند دراسته بقیه الجهات.

إنما الكلام في الأمر بالمعروف باليد، فهل هو واجب على الأعيان أو واجب كفايه؟

اینجاست که فقهای ما مسأله را از دیده فردی نگاه می کنند و می گویند بکنند یا نکنند؟ می گویند اگر مفسده دارد نکنند و اگر ندارد نکنند، ولی ما معتقدیم که ید را نمی شود دست عوام الناس داد، او چه می داند که حد مسأله چیست. بلکه مال جمعی است که برای این کار تربیت شده اند.

ص: ۶۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۴۳، من أبواب الأمر و النهی ب ۶، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۴۸، من أبواب الأمر و النهی ب ۹، ح ۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۲، من أبواب الأمر و النهی ب ۳، ح ۴، ط آل البیت.

استدل القائل بالأعيان بالعمومات الواردة في الكتاب ولسنه، قال سبحانه: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (١).

همان کسانی که هر گاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می دارند، و زکات می دهند، و امر به معروف و نهی از منکر می کنند، و پایان همه کارها از آن خداست!

می گویند این آیه واجب عینی را می رساند و حال آنکه بر خلاف دلالت دارد چون می فرماید: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ...»

مرحوم صاحب جواهر می گوید این آیه در مقام بیان نیست، مثل بقیه روایات است که می گویند بر همه دفن میت مسلمان واجب است، این بر همه منافات ندارد که واجب کفائی باشد.

البته این جواب نسبت به بعضی از روایات خوب است، ولی این آیه اصلاً نسبت به جمع نیست، بلکه مربوط به گروه خاصی می باشد.

بعضی می گویند این آیه عامه است.

و منها النبویان، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: «لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَيْنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُعَمَّنَنَّكُمْ عَذَابُ اللَّهِ» (٢)

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: «قِيلَ لَهُ لَمَا نَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ حَتَّى نَعْمَلَ بِهِ كُلِّهِ وَ لَا نَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ حَتَّى نَنْتَهِيَ عَنْهُ كُلِّهِ فَقَالَ لَا بَلْ مُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ إِن لَمْ تَعْمَلُوا بِهِ كُلِّهِ وَ أَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ إِن لَمْ تَنْتَهُوا عَنْهُ كُلِّهِ» (٣)

ص: ٦٢١

١- حج/سوره ٢٢، آیه ٤١.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٦، ص ١٣٥، من أبواب الأمر و النهی، ب ٣، ح ١٢، ط آل البيت.

٣- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ١٦، ص ١٥١، من أبواب الأمر و النهی، ب ١٠، ح ١٠، ط آل البيت.

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

صاحب جواهر اينها را رد می کند و می گوید این آیات، عیناً مثل این است که بگویند تکفین و تدفین میت مسلمان بر همه واجب است، صلوات میت بر همه واجب است، این بر همه واجب است منافات با واجب کفائی بودن ندارد.

یلاحظ علیه: - بما فی الجواهر - بأنه يمكن القطع بكون المراد من هذه العمومات مثل ما ورد منها فی تغسیل المیت و دفنه و نحوهما مما هو متعلق بالجميع على معنى الاجتزاء به من أى شخص منهم و العقاب على الجميع مع الترك أصلاً، لا أنّ المراد فعله من كل واحد الذى لا يمكن تصوّره باعتبار معلوميه عدم إرادته التكرار كمعلوميه عدم إمكان الاشتراك كما هو واضح» (1)

إذا عرفت أدله القولین فالحق التفصیل بین وظائف الفرد كالإنكار بالقلب و الأمر باللسان و وظائف الحكومه، فإن من مراتب الأمر بالمعروف إقامة الحدود على الجناه (جمع جانی)، كقطع يد السارق و جلد الزانى و القصاص من القاتل العامد، فهذا ممّا لا يمكن عدّه من وظائف الفرد، و إلاّ لعمت الفوضى، و لذلك نرى أنه سبحانه تاره يعد الأمر بالمعروف وظيفه الأعيان، و يقول: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» و أخرى يخصه ببعض الأسمه و يقول: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»

ص: ٦٢٢

---

١- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى، ج ٢١، ص ٣٦٠.

و الجمع بين الآيتين هو تقسيم المراتب إلى وظيفة الأعيان كالإنكار في القلب و الإرشاد باللسان و وظيفة الحكومه بمعنى صاحب القوه و المنعه، كاجراء الحدود، و منع المتجرب من التمادى فى المعصيه.

و إن شئت قلت: ما در اسلام دو نوع وظیفه داریم، یک وظیفه فرد داریم، یک وظیفه جامعه داریم وظیفه فرد همان نماز خواندن، روزه گرفتن و امثالش است، امر به معروف هم در حد کار خودش، یک وظائف داریم که مال جامعه است، «السارق و السارقه قاطعوا أیدیهما» خطاب به جامعه است، «الزانیه و الزانی» باز هم خطاب به جامعه است «و لکم فی القصاص حیا» وظیفه جامعه است، معنایش این است که جامعه بر خیزد و دولتی را تشکیل بدهد و این دولت نماینده جامعه باشد و خطابات جامعه را انجام بدهد، این نوع خطاب ها خطاب به جامعه است، جامعه که همه نمی تواند بلند شوند، پس ناچارند که گزینش کنند، یعنی گروهی را که گزینش می کنند آنها وظائف جامعه را انجام بدهند و یکی از وظائف جامعه امر به معروف و نهی از منکر است در مراحل اجرا، مسلماً این واجب کفایی است نه واجب عینی، مرحله اول واجب عینی است، یعنی همه باید عده ای را گزینش کنند، یعنی گروهی را انتخاب کنند که آن گروه وظائف آنها را انجام بدهند و اتفاقاً به این مضمون روایت هم داریم.

بنابراین، این احکام الهی خطاب به جامعه است، معلوم می شود که جامعه یکنوع واقعیت دارد، بر خلاف قول فلاسفه که می گویند جامعه واقعیت ندارد، آن چیزی که واقعیت دارد فرد است، این از دیده فلسفی خوب است، فرد هست جامعه واقعیت ندارد، اما از نگاه حقوقی جامعه برای خودش یک واقعیتی دارد، حقوقی دارد و شرائطی دارد و آیات ظاهراً این نظر را پذیرفته که جامعه برای خودش یک واقعیتی دارد و احکام و وظائفی دارد، جامعه باید این وظائف را انجام بدهد، اگر همه انجام بدهند، هرج و مرج لازم می آید، بلکه تقسیم وظائف می کنند، یکی هم امر به معروف و نهی از منکر است.

و إن شئت التفصیل فنقول: إن فی المقام وظیفین:

وصبفه فردیه یقوم بها الفرد حسب ما أوتی من قوه بقلبه و لسانه، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «حَسْبُ الْمُؤْمِنِ غَيْرًا إِذَا رَأَى مُنْكَرًا أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ قَلْبِهِ إِنْكَارَهُ» (۱)

و وظیفه اجتماعیه و هی أن یقوم بهذا الأمر الهامّ فريق أو جماعه منظّمه، ذات أوصاف، و شرائط خاصّه، تتشکل من المسلمین، و یتّم إعدادها و تربیتها لهذا الغرض.

و من هذا یتّضح أنّ هذه الوظیفه لیست نهائیه علی عاتق عامّه المسلمین بل هی علی عاتق جماعه أو فئه خاصّه من المسلمین لهم القوه و المنعه، و لعل الآیه السابقه أعنی قوله سبحانه: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» تشير إلى هذا القسم من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، أي بالمعنی الأخص.

این وظائف جمعی خطاب به جمع است نه خطاب به فرد خاص، منتها اگر جمع بخواهند این کار را انجام بدهند باید تقسیم وظائف کنند.

البته گاهی به یک نفر هم امت می گویند، مانند آیه مبارکه ای که به ابراهیم امت می گوید، «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (۲)

ولی قرآن در این آیه امت را در یکنفر به کار نمی برد، بلکه امت جمعی را می گویند که دارای یک هدف خاصی هستند، کلمه «امت» از امّ یأمّ، گرفته شده و به معنای قصد یقصد است، معلوم می شود که این جمیعت قاصد یک جمع خاصی هستند.

ص: ۶۲۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۷، من أبواب الأمر و النهی، ب ۵، ح ۱، ط آل البیت.

۲- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۲۰.

## آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است یا واجب کفائی؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است یا واجب کفائی؟

خداوند در قرآن کریم راجع به حضرت ابراهیم می فرماید: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (۱)

ابراهیم (به تنهایی) امتی بود مطیع فرمان خدا؛ خالی از هر گونه انحراف؛ و از مشرکان نبود؛

باید توجه داشت که این از باب مجاز و مبالغه است که یکنفر جمعی باشد، گاهی در اشعار عرب این گونه مبالغه و مجاز وجود دارد، مانند این شعر: «لیس من الله بمستنکر أن یجمع العالم فی واحد» کسانی در میان مردم پیدا می شوند که به تنهایی یک جمعی است

اما غالباً امت به یک جمعی می گویند که رابطه معنوی و هدفی با همدیگر داشته باشند، در لغت می گویند امت از کلمه «أمم- به فتح هر سه حرف» گرفته شده و به معنای قصد می باشد، کانه این جمعیت یک مقصد واحدی دارند، که آن مقصد اینها را با یکدیگر جمع کرده است.

اتفاقاً آن چیزی که من از آیه استفاده کردم، امام صادق ع هم در آن روایت استدلال می کند، مسعده بن صدقه هر چند زیدی یا عامی مذهب است، ولی در عین حال اصحاب ما به روایات ایشان عمل کرده اند، گاهی من دیده ام که بعضی می گویند جناب مسعده بن صدقه عامی است، پس باید روایات ایشان را کنار بگذاریم، ولی این سخن به نظر من صحیح نیست، چون علمای ما بعضی از عامی ها را استثنا کرده اند که یکی از آنها مسعده بن صدقه است، عرض می کند: یا بن رسول الله! آیا امر به معروف بر همه واجب است؟ حضرت می فرماید بر همه واجب نیست، بر گروهی واجب است که دارای قوه و قدرت باشند، نه بر به یک آدم عاجز و ناتوانی که نتواند جلوی منکر را بگیرد، یعنی بر چنین شخصی واجب نیست، آنگاه حضرت به آیه کریمه استشهاد می کند و می فرماید آیه را ببینید که می فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» کلمه «مِنْكُمْ» تبعیضیه است، یعنی حرف «من» در این آیه برای تبعیض است نه بیانیه. کما اینکه در آیه دیگر می فرماید: «وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (۲)

ص: ۶۲۵

۱- نحل/سوره ۱۶، آیه ۱۲۰.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۱۵۹.

و از قوم موسی، گروهی هستند که به سوی حق هدایت می کنند؛ و به حق و عدالت حکم می نمایند.

و حال آنکه همه قوم موسی در راه هدایت نبوده اند، بلکه گروهی در راه هدایت بوده اند، گروهی هم هنوز در همان وثنیت



خود باقی بودند، شما می توانید از این بیان ما میان قولین قضاوت کنید، کسانی که گفته اند واجب عینی است نظر انداخته اند به قلب و لسان، یعنی به قلب و لسان نگاه کرده اند و گفته اند واجب عینی است، آنان که گفته اند واجب کفائی است، مسأله اجرای حدود و حقوق را در نظر گرفته اند، هر کدام از اینها از یک منظر تنگی به مسأله نگاه کرده اند نه از منظر جامع، اگر به مسأله از یک منظر جامع نگاه کنیم به این نتیجه خواهیم رسید که برخی از مراتب امر به معروف جنبه عینی دارد، مانند قلب و لسان و برخی هم جنبه کفائی دارد که در واقع مال یک جمع خاصی است که اجرا کنند، قهراً نزاع بر طرف می شود.

و یؤید ما ذکرناه روایه مسعده بن صدقه عن ابي عبد الله ع قال: «عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَ سَأَلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَأَ، فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَأَ عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مِنْ أَيِّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ - فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ قَوْمٍ مُوسَى - أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَ بِهِ يَعِيدُونَ - وَ لَمْ يَقُلْ عَلَى أُمَّةٍ مُوسَى وَ لَأَ عَلَى كُلِّ قَوْمٍ وَ هُمْ يَوْمئِذٍ أُمَّةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَ الْأُمَّةُ وَاحِدٌ فَصَاعِدًا كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» (۱).

ص: ۶۲۶

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۲۶، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲، ح ۱، ط آل البيت.

و بذلك يظهر الخلل في كلا القولين - نمی توانیم بگوییم مطلقاً عینی است و باز هم نمی توانیم بگوییم مطلقاً کفائی است - أما من قال بكونهما واجبين على الأعيان قصير النظر إلى الإنكار بالقلب و اللسان، و غفل عن أن اجراء الحدود من مراتب الأمر بالمعروف، و لا يمكن تفويض مثل ذلك إلى كل من آمن بالله و رسوله.

كما أن من قال بكونهما واجبين كفايه نظر إلى بعض المراتب الذي فيه تنبيه الغافل، و منع العاصي عن التماذي في المعصية، مع أن قسماً منها واجب عيناً كإنكار المنكر قلباً.

#### اشکال

برخی از مستشرقین و خاور شناسان به اسلام انتقاد گرفته اند که دین اسلام دین اکمل نیست، چون دین اکمل باید هم قوه مقننه داشته باشد و هم قوه قضائیه و هم قوه مجریه، ولی در قرآن و سنت از میان سه قوه، فقط دو قوه به چشم می خورد که قوه مقننه و قضائیه باشد، اما قوه مجریه ندارد.

#### جواب

ما در پاسخ آنها عرض می کنیم که این انتقاد شما حاکی از عدم اطلاع نسبت به اسلام است و الا اگر کسی در قرآن و سنت و کتب فقهی ما خوب مطالعه کند، به خوبی در می یابد که همه این سه قوه در اسلام است بنام امر به معروف و ناهی از منکر، ولذا کلمه ناصح نیست، حضرت امام (قدّس سرّه) در تحریر الوسيله می فرماید نصیحت کافی نیست باید امر کند، امر باشد، آمران به معروف و ناهیان عن المنکر قوه مجریه اسلام است، البته این سابقاً به عهده یک نهاد بود، ولی الآن نهادهای مختلفی هستند، بسیاری از این وزارتخانه ها جنبه مجریه دارند، بنابراین، اسلام از این نظر ناقص نیست، منتها اسلام کلیات را گفته است، یعنی اسلام خصوصیات را بیان نمی کند چون باز گو کردن خصوصیات با خاتمیت نمی سازد زیرا خصوصیات زمان به زمان فرق می کند.

## اشكال

بعضی از تازه به دوران رسیده ها اشکال می کنند که امر به معروف و نهی از منکر با آزادی انسان نمی سازد، بلکه مخالف آزادی بشر است.

## جواب

باید در پاسخ آنها گفته شود که آزادی دو معنی دارد، آزادی به معنای فقد قانون که اصلاً در فرد قانون حاکم نباشد و فرد هر چه دلش بخواهد انجام بدهد، البته آزادی به این معنا در دنیا امکان ندارد، معنی ندارد که انسان به طور مطلق آزاد باشد، زندگی انسان محدود است، انسان نمی تواند همه غذاها را بخورد، در همه شرائط نمی تواند زندگی کند، زندگی انسان محدود به شرائط تکوینی و شرائط واقعی است، همچنین زندگی فرد در جامعه مشروط به شرائطی است که جامعه پذیرفته، من در کتاب «معالم الحکومه الإسلامیه» نوشته ام، آدمی که در یک جامعه زندگی می کند، عملاً قانون اساسی آن جامعه را امضا کرده و الا در آن جامعه زندگی نمی کرد، زندگی در یک جامعه معنایش این است که من قانون حاکم در جامعه را پذیرفته ام.

بنابراین، حریت به معنای آزادی مطلق، مال جنگل است نه مال اجتماع بشری، چون در جنگل هیچ نوع قانونی حاکم نیست هر حیوانی چنانچه قدرتش برسد می تواند حیوان دیگر را بخورد، به قول شاعر:

برو قوی شو اگر راحت جان می طلبی \*\*\* که در نظام طبیعت ضیعف پایمال است

این همان مسأله جنگل است، این شاعر هم حرف جنگل و زندگی جنگلی را زده، اما یک حریت و آزادی داریم در حد قانون، در واقع امر به معروف و نهی از منکر دعوت به رعایت قانون است، یعنی قانون را رعایت کن، آزادی را نمی خواهد از دیگران سلب کند، بلکه افراد را دعوت می کند که به قانون عمل کنند، من در اینجا حدیثی از پیغمبر اکرم ص دارم که در دو کتاب آمده، یکی مسند احمد حنبل و یکی هم در کتاب صحیح بخاری، ولی من از مسند احمد حنبل نقل می کنم، مضمون حدیث این است که مردی از حضرت سوال می کند آیا انسان می توان متعرض دیگری شود، به بیان دیگر آیا انسان می تواند هر چه را که بخواهد انجام بدهد؟ حضرت می فرماید: نه؛ بعد یک مثال می زند و می فرماید من این مسأله را تقریب می کنم تا بهتر روشن شود، فرض کنید اگر کشتی باشد که دارای دو طبقه است و ساکنان طبقه اول با ساکنان طبقه دوم دشمن باشند، ساکنان طبقه اول بگویند ما زیر پای خود را سراخ می کنیم، آیا یک چنین حقی دارند؟ حضرت می فرماید: نه، باید دست آنها را گرفت، اگر نگیرید همه شما غرق می شوید، مثل کسانی که به عنوان حریت و آزادی قانون شکنی می کنند، در واقع زندگی همه را غرق کنند و به خطر می اندازند.

الجهة الثالثة: هل الأمر بالمعروف يضاد الحرّيه؟

إنّ الأمر بالمعروف لا ينافي الحرّيه التي هي من أمانى ( أمانى، جمع امّتيه است = آرزو) الشعوب (شعوب = ملت) المتحضره (المتحضره = تمدن) و ذلك لأنّ الحرّيه على قسمين:

١: الحرّيه المنتهيه إلى الفوضى (هرج و مرج) فى المجتمع من دون اعتراف بقانون بشرى أو سماوى، فهذا النوع من الحرّيه مرفوض عقلاً و شرعاً لأنه أشبه بالحرّيه السائده فى عالم الغاب (غاب، جمع غابه، يعنى جنغل).

٢: الحرّيه المحدده بالقوانين و هذه هي أمنيّه كلّ إنسان متحضر. لكنّ الأمر بالمعروف لا ينافي تلك الحرّيه بل هو دعوه للعمل بالقانون و دعوه إلى الالتزام به.

عامه الناس، و لا تجد فى البسيطة (بسيطه، يعنى كره زمين) يكون كلّ فرد حراً من جميع الجهات و إلا يكون وضع القوانين أمراً لغواً، و لذلك نرى أنّ الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم يشبه المجتمع بسفينه ذات طبقتين و بين أهلها تخاصم فيريد سكّان الطبقة السفلى ثقب (سراخ كردن) تلك الطبقة من السفينه بحجه أنّه يثقب ما يتعلق به فقال الرسول ص فى حق هؤلاء: «فإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعاً و إن تركوهم غرقوا جميعاً». و يتمثل قول الرسول فى من يتعاطى توزيع المواد المخدره بين الشباب و غيرهم عملاً بحجّه الحرّيه فعامه العقلاء لا يقبلون تلك الحجّه و يصدق عليهم قول الرسول صلى الله عليه و آله و سلم: «فإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعاً و إن تركوهم غرقوا جميعاً».

ص: ٦٢٩

و فی روایه آخری عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ مِثْلَهُ وَ زَادَ قَالَ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: «إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرًّا لَمْ تَضُرَّ إِلَّا عَامِلَهَا فَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَ لَمْ يُعَيَّرْ عَلَيْهِ أُضْرَتْ بِالْعَامَّةِ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يُدَلُّ بِعَمَلِهِ دِينَ اللَّهِ وَ يَقْتَدِي بِهِ أَهْلُ عَدَاوَةِ اللَّهِ» (۱)

الوجه الرابعه: توهم التعارض بين النصوص

كسانی که از امر به معروف و نهی از منکر خوش شان نمی آید، می گویند در قرآن تعارض است، از یک طرف قرآن می فرماید امر به معروف و نهی از منکر کنید، از طرف دیگر می گوید موسی به دین خود عیسی هم به دین خود، اما آنجا که می گوید امر به معروف کن، آیه سوره حج را می خوانند، «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (۲).

از آن طرف می گویند اسلام می فرماید: هر کس مسئول عمل خودش است، به شما چه مربوط است که دیگری نماز می خواند یا نمی خواند،: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (۳)

ای کسانی که ایمان آورده اید! مراقب خود باشید! اگر شما هدایت یافته اید، گمراهی کسانی که گمراه شده اند، به شما زیانی نمی رساند. باز گشت همه شما به سوی خداست؛ و شما را از آنچه عمل می کردید، آگاه می سازد.

ص: ۶۳۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۳۶، من أبواب الأمر و النهی، ب ۴، ح ۱، ط آل البيت.

۲- حج/سوره ۲۲، آیه ۴۱.

۳- مائده/سوره ۵، آیه ۱۰۸.

خودت را نجات بده، چه کار به دیگران داری، تو نماز بخوان، اگر دیگری نماز نخواند به تو ربطی ندارد، با این آیه استدلال می کنند که در قرآن تناقض است و گاهی می گویند این دلیل است که ما نباید آزادی های فردی دیگران را سلب کنیم، چرا؟ «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ».

ما در جواب عرض می کنیم که این آیه به منزله این است که: «وَلَمَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» هیچ گناهکاری گناه دیگری را متحمل نمی شود؛

این آیه می گوید اگر او کار غلطی کرد، ضررش را خودش می بیند، یعنی ضررش پای شما نوشته نمی شود، ولی این سخن به این معنا نیست که این آدم گناه می کند و گناه را اشاعه می دهد، ما جلوی او را نگیریم. (این بیان اول بود)

بیان اول با بیان دوم فرق خواهد کرد، بیان اول این است که می خواهد دستگاه عدل الهی گناه هر کسی را پای خودش می نویسد «وَلَمَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» در دستگاه الهی گناه هر کس پای خودش نوشته می شود و ربطی به دیگری ندارد، این به این معنا نیست که امر به معروف و نهی از منکر نکند.

جواب دوم اینکه این آیه ناظر به جمعیتی است که غرق در گناه هستند مثل اهل مکه، اهل مکه غرق در گناه و شرک و فسق و فجور بودند، این آیه به مسلمانان آن زمان می گوید: «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» شما چند نفر مسلمان که هدایت پیدا کردید، ضرر آنها و گمراهی آنها ضرری به شما وارد نمی کند، مثلاً اگر پدر، مادر یا برادر شما مشرک اند، شرک آنها به شما ضرر نمی زند، کأنه در زمان صدر اسلام این اندیشه بوده که من مسلمان شدم، پدر، مادر و سایر افراد قبیله ام و همچنین جامعه مشرک هستند، می گوید جمعیتی که غارق در فساد است، فسادش مال خودش است،

و الجواب أن الآيه ناظره إلى أن لكل شخص حساباً خاصاً و لا- يحاسب بعمل غيره كما في آيه أخرى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»، فيوم القيامة يحاسب كل إنسان حسب عمله، فأين ذلك من وجوب الأمر بالمعروف و كبح جماح الفاسق عن التظاهر بالمعصيه؟

و بعبارة أخرى: أن الآيه ناظره إلى الاجتماعات الفاسده الغارقه في الفساد و الإنحراف، فإنَّ الطريق الوحيد لإصلاحها هو الابتداء بإصلاح الذات و عدم توقع أيِّ إصلاح للغير قبل ذلك، و أن لا يترك إصلاح نفسه بحجّه أن المجتمع فاسد و إليه يشير قوله سبحانه: «لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» و يؤيّد ذلك قول النبي الأكرم ص: «إنَّ الإسلام بدأ غريباً و سيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء» قيل:

و من الغرباء؟ قال: «الذين يصلحون إذا فسد الناس»

### شروط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شروط امر به معروف و نهی از منکر

بحث ما در جهت پنجم است، چهار مبحث را در امر به معروف و نهی از منکر بحث کردیم، الآن وارد مبحث پنجم هستیم، این مبحث راجع به این است که آیا امر به معروف واجب مطلق است یا واجب مشروط؟

مشهور بین علمای ما این است که امر به معروف و نهی از منکر چهار شرط دارد و این شروط، شرط وجوب است نه شرط واجب.

فرق شرط وجوب با شرط واجب

فرق شرط وجوب با شرط واجب چیست؟ فرقی این است که شرط وجوب تحصیل لازم نیست، مثل اینکه استطاعت شرط وجوب حج است، به این معنا که اگر استطاعت خود بخود حاصل شد حج واجب است و الا واجب نیست، اما شرط واجب آن است که تحصیل واجب است مانند تطهیر ثوب و وضو برای نماز که انسان باید تحصیل کند؟ ظاهر علمای ما این است که همه اینها شرط وجوب هستند، یعنی مادامی که این شروط نباشند، اصلاً وجوبی در کار نیست.

ص: ۶۳۲

شرط اول

اولین شرطی که این است که منکر بودن یک عمل را بدانند، یعنی بدانند فلان چیز منکر است و باید از آن نهی کند، عبارت مرحوم محقق کوتاه است چون می گوید: «أن يعلمه أنه منکر»، ولی عبارت علامه بهتر است، چون می گوید: «أن يعلمه أنه منکر و يعلم أنه معروف» باید هر دو را بدانند، یعنی هم منکر را بدانند و هم معروف را.

خلاصه از کلمات همه علما استفاده می شود که «علم» شرط وجوب است، یعنی اگر بداند که منکر است و معروف است، امر به معروف و نهی از منکر کند، اما تحصیل علم واجب نیست، اگر من ندانم که آیا منکر است یا معروف، تحصیل علم بر من واجب است، بر فرض اینکه من عالم باشم که فلان چیز منکر و فلان عمل معروف است، امر و نهی می کنم، اما اگر فعلی از طرف سر زده، ولی نمی دانم که معروف است یا منکر، برای من تحصیل علم لازم نیست، یعنی لازم نیست که بروم درس بخوانم تا معروف را از منکر تشخیص بدهم، و سپس امر به معروف و نهی از منکر کنم، به اصطلاح شناسی است، به این معنا که اگر بداند و آگاه باشد که فلان عمل معروف، و فلان عمل منکر است و سپس معروف و منکر را هم ببیند، آنوقت باید امر به معروف و نهی از منکر کند، اما اگر عالم نباشد، یعنی احتمال می دهد که فلان چیز ممکن است منکر باشد و باز احتمال می دهد که ممکن است منکر نباشد، تحصیل علم بر چنین کسی واجب نیست، یعنی لازم نیست برود تحصیل علم کند که: آنه معروف او منکر؟ به کوتاه سخن معروف در میان علمای ما این است که تحصیل علم واجب نیست.



ثمره بحث در جایی ظاهر می شود که اگر ببینم از انسانی یک فعلی سر می زند یا فعلی را ترک می کند، وضعیت این فعل برای من روشن نیست، اگر بگوییم شرط وجوب است، تحصیل علم برای من در این موضوع واجب نیست که بروم رساله را ببینم و یا از عالمی سوال کنم که این عمل چگونه است و سپس عمل کنم؟ شرط وجوب است و چون نمی دانم رها می کنم.

اما اگر بگوییم شرط واجب است، اگر یک عملی از جوانی سر می زند، من نباید بی تفاوت باشم، باید رساله را ببینم یا از عالمی مسأله را بپرسم و سپس به تکلیفم عمل کنم، آقایان می گویند شرط وجوب است فلذا در موارد مشتبه تکلیفی برای من نیست.

#### مخالفت دو نفر از فقها با نظر مشهور

اما دو نفر از فقها با نظر مشهور مخالفت کرده اند، یکی محقق ثانی است و دیگری شهید ثانی می باشد، البته شهید ثانی به دنبال محقق ثانی است، محقق ثانی در سال: ( ۹۴۰ ) فوت کرده، اما مرحوم شهید ثانی فوتش در سال: ( ۹۶۵ ) می باشد، یعنی بیست و پنج سال فاصله فوتی دارند، و من نتوانستم به دست بیاورم که آیا شهید ثانی پیش محقق ثانی درس خوانده یا نه؟ اما هر دو از یک بلد و شهر اند، یعنی همه شان جبل عاملی هستند، این دو بزرگوار با مشهور مخالفت کرده اند و گفته اند، شرط وجوب نیست تا ما در مقابل اعمال مشتبه بی تفاوت باشیم، بلکه شرط واجب است و لذا باید تحصیل علم کنیم و این موارد مشتبه را روشن کنیم، می فرمایند: عیناً مانند وضو برای نماز می ماند، وضو شرط واجب است باید تحصیل کرد، طهارت ثوب شرط واجب و باید تحصیل کرد، مثل استطاعت حج نیست که اگر استطاعت حاصل شد باید به حج برود و اگر استطاعت حاصل نشد تحصیلش واجب نیست، این دو بزرگوار چنین نظری دارند و سپس می گویند: اگر یک فردی یک کاری را انجام دهد و من احتمال می دهم که این منکر باشد، آیا عقل شما اجازه می دهد که بگویید من که نمی دانم، ولش کن؛ در اینجا وجداناً باید حکم این مسأله را بیاموزد این شخص را هدایت کند.

و أول من خالف هذا هو المحقق الثاني في شرحه على القواعد: و قال: مقتضاه (كلام العلامة): أنّ الوجوب مشروط بجميع هذه الأمور، و في اشتراطه بالأوّل (علم) نظر، فإنّ من علم أنّ زيداً قد صدر منه منكر، و ترك معروفاً في الجملة بنحو شهادة عدلين، و لا يعلم المعروف و المنكر، يتعلّق به وجوب الأمر و النهي. و يجب عليه تعلّم ما يصحّ معه الأمر و النهي، كما يتعلّق بالمحدث و وجوب الصلاة، و يجب عليه تحصيل الشروط. و الأصل في ذلك أنّه لا- دليل يدلّ على اشتراط الوجوب بهذا الأمر الواقع، بخلاف غيره، و تقييد الأمر المطلق بشيء ليصير الواجب مشروطاً بالنسبه إلى ذلك الشيء يتوقف على الدليل (1)

مثال: می دانم که زید منکری را انجام داده و معروفی را ترک کرده ام یا منکر و معروف را نمی دانم، اجمالاً- دو نفر به من گفتند: که فلانی! زید یک منکری را انجام داده و یک معروفی را ترک کرده، ولی من نمی دانم که منکر کدام است و معروف کدام می باشد؟

ایشان (محقق ثانی) می گوید در اینجا من باید بروم و یاد بگیرم و این جوان را ارشاد کنم، این حاصل فرمایش ایشان است، بنابراین فرمایش ایشان مرکب از دو چیز شد، یکی همان مثالی که ذکر شد اگر بدانم فلانی اجمالاً مصدر یک منکری است و لو آن منکر را نشناسم، تحصيل علم اینجا واجب است.

دلیل دوم ایشان این است که اصل در واجبات اطلاق است و مشروط بودن دلیل می خواهد.

ص: ۶۳۵

مرحوم صاحب جواهر بعد از نقل عبارت جامع المقاصد، چهار اشکال بر کلام ایشان وارد می کند:

#### اشکال اول

اشکال اولش این است که فرمایش مرحوم محقق ثانی خلاف اجمال است، یعنی فرمایش محقق ثانی که می گوید قید واجب است نه قید وجوب فلذا تحصیلش هم واجب می باشد، این نظر ایشان خلاف اجماع است

پس اشکال اول ایشان بر محقق ثانی این است که فرمایش شما بر خلاف اجماع علماست و شما با این نظر خود با اجماع علما مخالفت کردید، چون علماء اجماع دارد که شرط وجوب است و تحصیلش هم واجب نیست.

#### اشکال دوم صاحب جواهر بر محقق ثانی

اشکال دوم صاحب جواهر بر محقق ثانی این است که فرمایش محقق بر خلاف روایت مسعده بن صدقه است، چون روایت مسعده بن صدقه می گوید: «القوی المطاع العالم بالمعروف» یعنی اگر بداند، «العالم بالمعروف» شرط وجوب است.

پس اشکال اول صاحب جواهر بر محقق ثانی این شد که کلام محقق بر خلاف اجماع است، اشکال دومش این است که کلام محقق بر خلاف روایت مسعده بن صدقه است که می گوید: اگر بداند، نمی گوید باید تحصیل علم کند.

#### اشکال سوم صاحب جواهر بر کلام محقق ثانی

اشکال سوم صاحب جواهر بر محقق ثانی این است که: منساق از روایات امر به معروف و نهی از منکر این است که آن مقدار که نسبت به معروف و منکر علم داری، امر به معروف و نهی از منکر بر شما واجب است نه بیشتر از آن:

« إِنَّ الْمُنْسَاقَ مِنْ إِطْلَاقِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ هُوَ مَا عَلَّمَهُ الْمَكْلُوفُ مِنَ الْأَحْكَامِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ مَكْلُوفًا بِهَا، لَا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَتَعَلَّمَ الْمَعْرُوفَ مِنَ الْمُنْكَرِ زَائِدًا عَلَى ذَلِكَ، مَقْدَمُهُ لِأَمْرِ الْغَيْرِ وَنَهْيِهِ الَّذِينَ يُمْكِنُ عَدَمُ وَقُوعُهُمَا مِمَّا يَعْلَمُهُ مِنَ الْأَشْخَاصِ.»

بنابر این، آنچه که انسان نسبت به معروف و منکر علم دارد، به همان مقدار واجب است که امر به معروف و نهی از منکر کند، نه این که علاوه بر آن مقدار را هم یاد بگیرد که ممکن است اصلاً محل ابتلای او هم نباشد.

اشکال چهارم صاحب جواهر بر محقق ثانی

اشکال چهارم این است که: جناب محقق ثانی! مثالی که شما زدید، معلوم است که در آنجا تکلیف است، کدام مثال؟ می دانم که فلان شخص یک گناهی را کرده یا می کند، یعنی می دانم که فلان آدم معروفی را ترک می کند یا منکری را انجام می دهد، اما نمی دانم که منکر و معروفش کدام است، اینجا مسلماً باید بروم تحصیل علم کنم! چرا؟ چون علم من به این که این جوان منکر را انجام می دهد برای من تکلیف آفرید و حال آنکه بحث ما در جایی است که اصلاً من نمی دانم کسی منکری را می آورد یا نه، معروفی را ترک می کند یا نه؟ بحث ما در اینجا است، و إلاً مشخصاً بدانم که این جوان مبدا معصیت است، ولی بخاطر بی علمی و جهل معصیت را از غیر معصیت نمی شناسم، حتماً باید در اینجا تحصیل علم کنم! چرا؟ چون علم من به اینکه این جوان مبدا معصیت است خودش تکلیف آفرین است، ولی بحث ما در این صورت نیست، بلکه بحث ما در صورتی است که نه علم تفصیلی دارم و نه علم اجمالی، آیا در اینجا تحصیل علم لازم است یا نه؟

ص: ۶۳۷

اما جناب محقق! در مثالی که شما زدید، هرچند علم تفصیلی ندارم، اما علم اجمالی دارم. این اشکالات صاحب جواهر بود بر محقق ثانی و بر شهید ثانی.

بیان استاد سبحانی

باید توجه داشت که دو اشکال اول صاحب جواهر بر محقق ثانی بی جاست، چون اشکال اولش که فرمایش محقق ثانی خلاف اجماع است، جناب صاحب جواهر! شما که در مسأله ای ادعای اجماع می کنی، باید در کلمات قدماء، قرناً بعد قرن، و عصرماً بعد عصر معنون بشود تا ادعای اجماع بکنید و حال آنکه این مسأله به آن صورت در قرن سوم، در قرن چهارم، در قرن پنجم و در قرن ششم معنون نشده است، بلکه گاه و بی گاهی در کلمات علما آمده است، مثلاً علامه متعرض است، محقق متعرض است. خلاصه آنچنان نیست که مسأله قرناً بعد قرن و عصرماً بعد عصر عنوان شده باشد تا ما ادعای اجماع کنیم.

اشکال دوم ایشان بر محقق ثانی این بود که فرمایش شما بر خلاف روایت مسعده بن صدقه است، چون روایت مسعده بن صدقه می گوید: «العالم» یعنی همان سرمایه ای را که دارد مصرف کند، نه این که سرمایه ی بیشتری را تحصیل بکند، من فکر می کنم روایت مسعده بن صدقه علیه فرمایش صاحب جواهر است. چرا؟ چون روایت مسعده بن صدقه وظیفه ی فردی را نمی گوید، بلکه امر به معروف حکومتی را می گوید، مسلماً آمران به معروف و ناهیان عن المنکر حکومتی باید قبلاً- کلاس و آموزش ببینند تا معروف و منکر را بشناسند، اصلاً آن روایت علیه فرمایش صاحب جواهر دلالت دارد، به جهت این که ناظر به امر به معروف فردی نیست، بلکه ناظر به امر به معروف جهازی و تشکیلاتی است، «العالم بالمعروف، المطاع، القوی»، یعنی ناظر است به افراد زبده و نخبه ای که برای این کار انتخاب شده اند، مسلماً آنها باید قبلاً برای شناخت امر به معروف و نهی از منکر آموزش و کلاس ببینند. چرا؟ چون اگر بی سواد باشند، مسلماً نمی توانند آن تشکیلات را اداره کنند.

ص: ۶۳۸

بنابراین؛ حدیث مسعده بن صدقه بر خلاف فرمایش جواهر و بر وفاق کلام صاحب مقاصد (محقق ثانی) دلالت دارد.

پس تا اینجا دو اشکال صاحب جواهر رفع شد، ایشان گفت اجماعی است، ما در پاسخش گفتیم اجماعی نیست، سپس گفت خبر مسعده بن صدقه دلالت بر قید واجب دارد نه قید وجوب، مثلاً می گفت: «العالم» یعنی آن سرمایه ای که دارد. ما در جوابش عرض کردیم اگر کسی محل این روایت را ببیند بر عکس دلالت دارد، زیرا این روایت راجع به امر به معروف فردی نیست، بلکه ناظر است به محتسب ها و آمران به معروف و ناهین از منکری که دارای قدرت، چوب و چماق هستند، اینها مسلماً قبلاً باید معروف و منکر را بشناسند، اما اشکال سوم و چهارم صاحب جواهر بر محقق ثانی بد نیست.

اشکال استاد سبحانی بر محقق ثانی

ولی من یک اشکال دیگری بر مرحوم محقق ثانی دارم و آن این است که محقق می گوید علم به معروف و علم به منکر شرط وجوب نیست بلکه شرط واجب است فلذا ما باید این علم را تحصیل کنیم.

ما به ایشان عرض می کنیم که: جناب محقق ثانی! این فرمایش شما خیلی تالی فاسد دارد، چون معنایش این است که همه مردم باید از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات معروف و منکر را بشناسند، آیا این قابل عمل هست و کسی به این فتوا می دهد؟ اگر واقعاً بگوییم که در امر به معروف و نهی از منکر (که واجب عینی و یا واجب کفائی است) تحصیل علم لازم است، پس باید همه مردم یک دوره فقه اجمالی را ببینند، آیا کسی بر این مسأله فتوا می دهد؟ ابداً کسی به این مطلب فتوا نمی دهد، ولذا حق با مشهور است که می گویند شرط واجب نیست، بلکه شرط وجوب است، به این معنی هر کس آن سرمایه ای که از علم و دانش دارد، در حد همان علم خودش امر به معروف و نهی از منکر کند.

ص: ۶۳۹

و مع ذلك یرد علی المحقق و الشہید الثانیین، امران:

۱: أنه لو كان وجوب الأمر و النهی مطلقاً غیر مشروط بالعلم بالمعروف و المنکر، يجب علی کل مکلف أن یدرس دوره فقهیه کامله، من أوّل الطهاره إلى آخر الدیات حتی یتهیأ مقدمه لأمر الغير و نهیه، و هو العسر و الحرج بعینه، و لم یقل به أحد.

و بعباره أخرى، المعروف فی الشرع و هكذا المنکر، لیس من الأمور المحدوده، بل یشملان کلّ واجب و حرام فی العبادات و المعاملات و الإیقات و السياسات، من غیر فرق بین کونه واجباً کفائياً أو عینياً. فلو وجب علیه الأمر و النهی علی وجه الإطلاق يجب تحصیل مقدمته أعنی بالمعروف و المنکر شرعاً مع سعتهما و هو كما ترى.

## اشکال دوم

ماهیت شروط بر دو قسم است، دست انسان نیست که یکی را شرط وجوب قرار بدهد و یکی را شرط واجب، حضرت امام در کتاب «کشف الاسرار» می فرماید شرک و توحید میزانش دست من و شما نیست که یکی را موحد قرار بدهیم و یکی را مشرک، بلکه برای خود یک حدود واقعی دارد، ایشان (حضرت امام قدس سره) عیناً همین عبارت را در شروط می فرمودند، شروط آنچنان نیست که در اختیار انسان باشد، یکی بگوید شرط وجوب است دیگری بگوید شرط واجب است، بلکه ماهیت شروط را باید مطالعه کرد، بعضی از شروط طبیعتش شرط تکلیف است و آقایان می گویند: «الأمور العامه شرط للتکلیف»، کدام را گفته اند؟ علم، بلوغ، قدرت، و عقل، امور عامه ماهیتش شرط تکلیف است، ولذا هر جای دنیا را بگیریم نمی گویند که بلوغ شرط نماز است، بلکه می گویند بلوغ شرط وجوب نماز است و هکذا نمی گویند قدرت شرط واجب است، بلکه می گویند قدرت شرط وجوب است، ماهیت شروط عامه (که الأمور العامه باشد) قید وجوب است ولذا در کفایه دارد اگر بنا باشد که بگوییم واجب مطلق آن است که اصلاً شرط نداشته باشد، ما در دنیا حتی یک واجب مطلق هم نداریم، چون تمام واجبات یک شرطی دارد حتی المعرفه، یعنی معرفه الله هم شرط دارد، شرطش بلوغ، قدرت و عقل است، بنابراین، یک شرطی داریم که ماهیت شان این است که شرط وجوب باشد، یک شرطی هم داریم که خاصیتش شرط واجب است، یعنی در واجب ایجاب مصلحت می کند، نماز بدون وضو یکنوع جفتک تو چال حوض است (یعنی بیهوده و عبث است و در واقع نماز نیست) اما نماز با وضو مصلحت دارد، هکذا نماز با قبله مصلحت دارد، نماز بدون قبله مصلحت ندارد نماز در لباس طیب و طاهر مصلحت دارد، نماز در جای غضبی مفسده دارد، ماهیت شروط علی قسمین، أعنی خارج عن اختیاری و خارج عن اختیارک، «ما یرجع إلى التکلیف» امور عامه است، اما ما یرجع إلى الواجب شرط واجب است مانند طهارت ثوب، وضو و امثالش، رو به قبله بودن.

۲: إنَّ الشروط على قسمين تارة تصلح أن تكون قيداً للوجوب و الواجب، كالطهاره من الحدث و الخبث. فعلى الأول لا يجب تحصيلها بخلافه على الثاني.

و قسم لا يصلح إلا أن يقع شرطاً للتكليف كالعلم بالمعروف و المنكر، إذ لا مفهوم واضح لتقييد الواجب و الحرام بعلم المكلف بهما، بأن يقال: إن الواجب هو الأمر بالصلاه التي علم الأمر وجوبها، و لذلك صار الفقهاء إلى أنَّ الشروط العامه كالبلوغ و القدره من شروط التكليف لا المكلف، و أما العلم فقد جعل شرطاً لتنجز التكليف، هذا. و الحق هو التفصيل، بينما كان الأمر أو الناهي فرداً يقوم به وحده، فلا يأمر و لا ينهى إلا بعد علمه بالمعروف و المنكر، و لا يجب عليه تحصيل العلم قبلهما، بل لو كان عالماً يأمر و ينهى و إلا فلا.

ما تا اینجا گرفتار علمین بودیم و صاحب جواهر بودیم، علمین می گفتند شرط واجب است، صاحب جواهر می گفت شرط وجوب است.

ولی ما می گوئیم فرق است بین امر به معروف فردی و بین امر به معروفی که شرط جهاز است، امر به معروف فردی که وظیفه فرد است، در اینجا شخص با همان سرمایه اش به بازار می آید و لذا در میان بازار راه می رود، می بیند که یکی جنس ربوی می فروشد، می گوید حرام است، سرمایه بیشتر نمی خواهد، وظیفه فرد همین اندازه است، یعنی به اندازه علمی که دارد نه بیشتر از آن، اما امر به معروفی که وظیفه جهاز و تشکیلات است، یعنی گروهی که از طرف دولت مامور اند که منکرات را دفع و معروف را اجرا کنند، حتماً در اینجا «علم» شرط وجوب نیست شرط واجب است، و الا اگر شرط وجوب بدانیم، خیلی ها می گویند ما که نمی دانیم، این را نمی شود گفت، چون اینها مامورند برای پاک کردن مجتمع، مجتمع باید مجتمع پاکی باشد فلذا اول باید شما پاک و نا پاک بشناسید و سپس به میدان بیایید و امر به معروف و نهی از منکر کنید.



پس اگر آمر به معروف و ناهی از منکر فرد است بالسان و القلب، همان سرمایه اش کافی است، اما اگر تشکیلات است که قوه و قدرت دارد، خیابان ها و بازارها را می گردد و می چرخد، اینها باید قبلاً آموزش ببینند تا بتوانند به وظیفه خود عمل کنند.

### شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امر به معروف و نهی از منکر

بحث ما در باره شرط اول امر به معروف و نهی از منکر است و در این زمینه عرض کردیم که امر به معروف مشروط به این است که آمر به معروف و ناهی از منکر عالم به معروف و عالم به منکر باشد و مادامی که علم نداشته باشد بر او واجب نیست. اما دو بزرگوار دیگر گفتند مطلقاً واجب است ولذا افراد باید ابتدا معروف و منکر را یاد بگیرند و سپس امر به معروف و نهی از منکر کنند.

ما در پاسخ آنها گفتیم که این مسأله عملی نیست، زیرا معنایش این است که همه افراد جامعه موظف اند که معروف و منکر را یاد بگیرند و به موقع امر به معروف و نهی از منکر کنند.

بله، کسانی که خبره اند و ماموریت های خاصی برای این کار دارند (که همان العالم المطاع و صاحب القوه باشند) آنها باید حتماً آموزش ببینند و ما در نهایت قائل به تفصیل شدیم و گفتیم نوع مردم در حد علم خود شان امر به معروف و نهی از منکر کنند، اما کسانی که برای این کار گماشته می شوند باید قبلاً آموزش ببینند.

ص: ۶۴۲

ولی اگر علم اجمالی داشته باشیم که فلانی منکری را مرتکب می شود، در اینجا مسلماً باید یاد بگیریم، بحث در جایی است که نه علم تفصیلی باشد و نه علم اجمالی، بلکه در حد علم خودمان این کار را انجام می دهیم.

فرعان

اکنون من (بر اساس همین مسأله) دو فرع را طرح می کنیم:

۱: فرض کنید دو نفر عامی داریم که هر دو مقلد یکنفر می باشند، یعنی هر دو مقلد مجتهدی هستند که می گوید نماز جمعه واجب عینی است، یکی از آنها طبق وظیفه خود عمل کرد و نماز جمعه را خواند، ولی دیگری به وظیفه عمل نکرد و نماز جمعه را نخواند، آنکس که وظیفه عمل کرده باید دیگری را امر به معروف و نهی از منکر کند، چون هر دو مقلد یکنفرند و آن یکنفر می گوید امر به معروف واجب عینی است، از نظر ایشان معروفی را ترک کرده.

۲: فرع دوم این است که دو نفر عامی مقلد یکنفر اند، یعنی هر دو از مجتهدی تقلید دارند که می گوید عصیر عنبی «إذا غلی و لم یذهب ثلثاه یحرم»، منتها از این دو نفر عامی، یکی به وظیفه خود عمل نکرد و از عصیر عنیبی که «غلی و لم یذهب ثلثاه» استفاده کرد، ولی دیگری به تکلیف خود عمل کرد و عصیر عنیبی استفاده نکرد، دومی حتما باید اولی را امر به معروف کند، چرا؟ چون مقامد و مجتهد شان یکی است و در عین حال عمل او منکر است (همان گونه که معلوم است، مثال اول راجع به ترک معروف بود و مثال دوم مربوط به ارتکاب منکر).

ص: ۶۴۳

اما اگر این دو نفر عامی، مجتهد و مرجع تقلید شان جداست، یعنی یکی از آنها مقلد مجتهدی است که می گوید در زمان غیبت نماز جمعه واجب عینی است و دیگری مقلد مجتهدی می باشد که می گوید نماز جمعه واجب تخییری است نه واجب عینی، در اینجا اگر او (کسی که تقلید از مجتهدی دارد که نماز جمعه را واجب تخییری می داند- به نماز نرفت و آن را نخواند، دیگری حق ندارد که به او اعتراض کند و بگوید چرا نماز جمعه را نخواندی. چرا؟ چون این آدم معروفی را از نظر خود ترک نکرده و برای ترک نماز جمعه حجت داشته.

در مثال دوم نیز مطلب چنین است، یعنی یکی از این دو عامی، مقلد کسی است عصیر عنبی «إذا غلی و لم یذهب ثلاثاه» حرام نمی داند، ولی دیگری مقلد مجتهدی است که قائل به حرمت است، در اینجا اولی عصیر عنبی را که «غلی و لم یذهب ثلاثاه» او نوشید، دیگری حق ندارد که به اعتراض کند و او را نهی منکر نماید. چرا حق اعتراض ندارد؟ چون او از نظر خودش منکری را مرتکب نشده است.

البته عصیر عنبی جای شک نیست (حرمتش جای شک نیست)، فلذ بهتر این است که عصیر خرما و عصیر زبیب را به عنوان مثال مطرح کرد نه عصیر عنبی را.

شرط دوم

شرط دوم این است که احتمال تأثیر بدهد، ما راجع به شرط دوم هم باید عبارت محقق را بخوانیم و هم عبارت علامه را.

ص: ۶۴۴

قال المحقق: « وهو أن يجوز تأثير انكاره فلو غلب على ظنه، أو علم أنه لا يؤثر، لم يجب» (۱). علامه هم همین حرف را گفته است.

و قال العلامة: « تجوز التأثير، فلو علم عدم المطاوعه سقط» (۲)

مرحوم محقق ثانی (با آن عظمتی که دارد) در اینجا یک اشکال عجیب و غریبی کرده است و گفته است که شرط تأثیر یعنی چه؟ وقتی که من می خواهم قلباً انکار کنم، معنی را ندارد که انکار قلب مشروط به تأثیر باشد، امر به معروف و نهی از منکر زبانی را ممکن است بگوییم مشروط به تأثیر است، اما اینکه انکار قلبی هم مشروط به تأثیر باشد معنا ندارد! من هنگامی که منکر را دیدم باید قلباً نسبت به آن خوشامد نباشم فلذا از نظر ایشان (محقق ثانی) این شرط نسبت به انکار قلبی غلط است، این شرط باید به لسان باشد.

ما به در پاسخ ایشان عرض می کنیم که: جناب محقق ثانی! آقایان بحث شان در امر به معروف است، در امر خواییده است که در گوش او یاسین بخوانید، یعنی در گوش او یک چیزی بگویید، قلب که اصلاً ارتباط ندارد. بنابراین، اگر آقایان می گویند که تأثیر شرط است، در جایی این حرف را می زنند که جنبه ی امری و نهی در کار باشد و این (جنبه امری و نهی) در لسان است نه در قلب، (القلب لا يتجاوز من الأمر إلى الأمور).

ص: ۶۴۵

---

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲- جامع المقاصد، محقق ثانی، ج ۳، ص ۴۸۶.

بنابراین؛ اشکال ایشان در واقع یکنوع غفلت است که از ایشان صورت گرفته و اِلَّا شَأْنِ اِيشَانِ بالاتر از چنین اشکال است.

آیا تأثیر شرط است یا نه؟ از ظاهر اطلاقات استفاده می شود که شرط نیست، اما روایات شرط می کند « وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » شما باید امر به معروف کنید، خواه او (طرف مقابل) بشنود یا نشنود، اطلاقات این شرط را پذیرا نیست. اما از روایات استفاده می شود که این شرط پذیرا است. بنابراین اطلاقات می گوید مطلقاً امر به معروف کن. «الَّذِينَ اِنْ مَكَتْنَاهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْاُمُورِ» (۱)

همان کسانی که هر گاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می دارند، و زکات می دهند، و امر به معروف و نهی از منکر می کنند، و پایان همه کارها از آن خداست!

اما از روایات استفاده می شود که نه شرطکی دارد. چطور؟ سه مرحله به نظر من واجب است:

الف؛ علم به تأثیر. ب؛ ظن به تأثیر. ج؛ احتمال تأثیر، این سه تا داخل است و فقط یک صورت خارج است و آن علم به عدم تأثیر است، بنابراین؛ باید این شرط را کمی تجزیه و تحلیل کنیم، این که می گویند تأثیر شرط است، علم به تأثیر هم کافی است، ظن به آن هم کافی است، احتمال به تأثیر هم کافی است، چون به مطلقات عمل می کند، اطلاق آیه این است که امر به معروف واجب است، فقط یکصورت خارج شده و آن جایی است که یقین داریم گفتن ما اثر ندارد، بلکه ممکن است اثر معکوس داشته باشد، این صورت خارج شده، اما بقیه صور تحت اطلاقات باقی است.

ص: ۶۴۶

بنابراین؛ ما مثل مرحوم محقق و علامه مجمل بحث نمی کنیم که فقط تأثیر را شرط کرده اند، ولی ما می گوئیم علم به تأثیر، ظن به تأثیر و احتمال تأثیر، و در هر سه واجب است و فقط یک صورت خارج شده.

«علی ای حال» احتمال تأثیر، ظن به تأثیر و علم به تأثیر کافی است، باز جمله ای را که در اینجا می توان گفت این است که مرحوم محقق و همه ی علمای ما به این مسأله از دید فردی می نگرند، چون حکومتی نداشته اند و همیشه فردی زندگی کرده اند، زیرا حکومت یا دست اموی ها بوده یا دست عباسی ها بوده و لذا مسأله از دید فردی مطالعه می کنند، و اگر ما هم می گوئیم تأثیر شرط است، یا علماً، یا ظناً و احتمالاً، این درباره ی فرد است، اما آن جمعیتی منتخب که در حقیقت انتخاب شده اند تا ریشه فساد را از جامعه برچینند، آن ها باید وارد کار بشوند، خواه علم به تأثیر داشته باشند، خواه ظن به تأثیر، و خواه احتمال به تأثیر، و یا اینکه علم یا ظن و یا احتمال به عدم تأثیر داشته باشد، وظیفه ی آن ها عملی است، یعنی آنها مثل ما نیست که فقط حرف بزنند و سپس سراغ کار خود شان بروند، چون آن ها می خواهند وارد کار بشوند و تخم فساد را از جامعه اسلامی برچینند و لذا این همه ی حالات را می گیرد.

بنابراین، تحقیق در مسأله این شد که اگر فردی هستیم، یک صورت خارج است و آن عبارت است از علم به عدم تأثیر، اما اگر مسأله، مسأله ی جمعی شد و افرادی برای این کار انتخاب شدند، یعنی قوایی هستند دارای قدرت، این قید درباره ی آنها نیست، حالا باید روایات را بخوانیم ببینیم چه می گویند.

أقول: إن مقتضى إطلاق الروايات هو القيام بالوظيفة سواء أثار أم لم يؤثر.

و مع ذلك فالفقهاء جعلوا التأثير شرطاً للوجوب، و يمكن أن يكون الشرط هو الجامع بين الحالات الثلاث:

١: العلم بالتأثير

٢: الظن بالتأثير

٣: احتمال التأثير

جامع این ها! و إلا سه شرط نیست، یک شرط است، جامع بینهم.

الظاهر دخول الجميع تحت الإطلاقات، خرجت صورته واحده و هي العلم بعدم التأثير، و لعل هذا هو المتبادر من الروايات التالية:

١: «روى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هِيارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَيْدَقَةَ - به این حدیث می گویند: ثلاثی الکلینی، چون کلینی به سه واسطه از امام صادق ع نقل می کند و این خیلی مهم است، در علم رجال و علم درایه به تقریب سند خیلی معتقدند و لذا علاقمندان به حدیث به مشرق زمین و مغرب زمین می رفتند از پیره مرد ها و کهن سال ها حدیث می گرفتند که سند شان به امام کمتر باشد، به حدیث هم ثلاثی کلینی می گویند، چون کلینی به سه واسطه از امام صادق ع نقل می کند - .....، قَالَ مَسْعَدَةُ وَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْحَدِيثِ الَّذِي جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ ص - إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ مَا مَعْنَاهُ قَالَ هَذَا عَلِيٌّ أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ وَ هُوَ مَعَ ذَلِكَ يَقْبَلُ مِنْهُ وَ إِلَّا فَلَا» (١)

ص: ٦٤٨

---

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ١٦، ص ١٢٦، من أبواب الأمر و النهی ب ٢، ذیل ح ١، ط آل البيت.

نظر سائل از این سؤال الهی نبوده، بلکه در حقیقت می خواسته به حضرت نیش بزند و بگوید که چرا در برابر ظلم قیام نمی کنی و حال آنکه پیغمبر اکرم ص فرموده: «إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٌ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٌ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ» حضرت فرمود: اولاً باید به معروف و منکر معرفت و آگاهی داشته باشد و ثانیاً از او قبول کنند، و الا فلا، کلمه «يَقْبَلُ» هر سه را می گیرد، ای یقبل علماً، یقبل ظناً، یقبل احتمالاً، اطلاقش هر سه را می گیرد، پس «ما هو الخارج» لا یقبل است، لا یقبل که خارج شد (خرج)، سه تا می ماند، ما هو الخارج لا یقبل است.

#### بررسی دلالت و سند روایت

این روایت مضمونش خوب است، سندش هم خوب است، چون شخص کلینی که جای بحث در ثقه بودنش نیست، علی بن ابراهیم هم شیخ و استاد کلینی است، هارون بن مسلم هم ثقه است، مسعده بن صدقه هر چند سنی است، ولی پدر علامه مجلسی (شیخ محمد تقی مجلسی) در روضه المتقین می فرماید، من روایات مسعده بن صدقه را دیده ام، همه اش اتقان دارد، روایات او بهتر از روایات جمیل بن درّاج و حریر بن عبد الله سجستانی است، بنابراین، به این زودی نباید روایت مسعده بن صدقه را رد نکنیم.

و الروایه معتبره، أما هارون بن مسلم، فقد قال النجاشی فی حقه: يُكْنَى أبا القاسم، ثقه، وجه، و أما مسعده بن صدقه فهو عامی، لكنّ المجلسی الأول قال: «الذی ینظر من أخباره فی الكتب أنه ثقه لأنّ جمیع ما یرویه فی غایه المتانہ، موافق لما یرویه الثقات، و لهذا عملت الطائفه بما رواه، بل لو تتبعت وجدت أخباره أسدّ و أمتن من أخبار مثل جمیل بن درّاج و حریر.» (1)

ص: ۶۴۹



و ظاهر قوله: «و إلاً فلا» أى و إن علم أنه لا يقبل، فلا يجب، فتبقى الصور الثلاث تحت الإطلاقات.

و السند الصحيح، و يحيى الطويل له أربع روايات عن أبى عبدالله (ع) و لم يوثق بالخصوص لكنه من مشايخ ابن أبى عمير، و هو لا يروى إلا عن ثقة فالروايه معتبره.

إن استثناء (صاحب سوط أو سيف) أ، ضل دليل على أنه لا يقبل لأن أصحاب منطق القوه لا يخضعون لقوه المنطق، فالخارج هو العلم بعدم التأثير.

٢: «ما رواه الكليني عن علي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن يحيى الطويل صاحب المقرئ - مقرئ به كسى مى گویند كه اهل قرائت باشد- (٥) قال: قال أبو عبد الله ع: «إنما يؤمر بالمعروف و يُنهى عن المنكر مؤمن فيتعظ أو جاهل فيتعلم فأما صاحب سوط أو سيف - آنكس كه شلاق و شمشير به خودش بسته - فلما - امبر به معروف نسبت به او واجب نیست، چون او قبول نمى كند-» (١)

آدمى كه سوط و سيف دارد، هيچ وقت تابع منطق نیست، منطق آنها منطق القوه است، و لى منطق ما قوه المنطق است، ما همیشه از قوه المنطق استفاده مى كنيم و لى آنها از منطق القوه استفاده مى كنند.

نکته: باید به این نکته توجه داشت كه على بن ابراهيم كوفى است نه قمى (يعنى قمى نیست) و لى روايات كوفى ها را در قم نشر کردند، شيعه سه تا مدرسه حدیثی داشت، بلکه چهار تا: كوفه، قم، رى، بلخ - بلخ فعلاً مركز يکى از استان هاى شمالى افغانستان است كه در گذشته مهد تمدن و علم بوده و از آن بنام قبه الإسلام یاد مى شده به گونه اى كه حتى از رى و غير رى برای تحصيل علوم اسلامى در آنجا سفر مى كردند- و خوارزم، و اينها از هم بريده بودند، مرحوم على بن ابراهيم با پدرش كه ابراهيم بن هاشم است از كوفه به قم آمدند و روايات كوفى ها را در قم پخش كردند ولذا كلينى كه اهل رى است (نه اهل قم)، روايات اينها را جمع کرده است.

ص: ٦٥٠

---

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ١٦، ص ١٢٧، من أبواب الأمر و النهى ب ٢، ذيل ح ٢، ط آل البيت.

بعضی ها در سند این روایت اشکال کرده اند و گفته اند آقای یحیی الطویل توثیق نشده، ولی اینها اشکال شان غفلت کرده اند. چرا؟ چون شیخ این آدم (یحیی الطویل) ابن ابی عمیر است، و ما در کتاب: «کلیات فی العلم الرجال» گفتیم که: «کَلَّ مِنْ يَرُوى عَنْهُ ابْنُ أَبِي عَمِيرٍ ثِقَةً»، فلذا نباید زود قضاوت کرد، بلکه باید قرائن و شواهد را دید و به این زودی رد نکرد، اولی را نفی می کنند چون روای اش عامی مذهب است، دومی را نفی می کنند چون روای اش ثقه نیست، چطور می شود ثقه نباشد و حال آنکه استاد و شیخ ابن ابی عمیر است.

و السند الصحيح، و یحیی الطویل له أربع روايات عن أبي عبد الله (ع) و لم یوثق بالخصوص، لکنه من مشایخ ابن ابی عمیر، و هو (ابن ابی عمیر) لا یروی إلا عن ثقه فالروایه معتبره.

إن استثناء (صاحب سوط أو سيف) أفضل دليل على أنه لا يقبل، لأن أصحاب منطق القوه لا يخضعون لقوه المنطق، فالخارج هو العلم بعدم التأثير.

۳: ما رواه علي بن إبراهيم، عن ابن أبي عمير عن مفضل بن يزيد، عن أبي عبد الله ع قال: «قال لي يا مفضل من تعرض لسُلطان جائر فأصابته بليته لم يؤجر عليها و لم يُرزق الصبر عليها» (۱)

معلوم می شود که این سلطان جائر تابع قوه المنطق نبوده، تابع منطق القوه بوده، یعنی حرف شنو نبوده و باز مسأله ناظر است به جنبه فردی، امام حسین ع اصلاً مسأله او منهای این مسائل است، این همان است که حضرت امام (قدس سرّه) فرمود اگر اساس دین در خطر باشد، تقیه برداشته می شود «وإن بلغ ما بلغ».

ص: ۶۵۱

و الروایه معتبره، و الراوی عن الإمام (ع) و إن لم یوثق بالخصوص، لکنه من مشایخ ابن أبی عمیر، و هو لا یروی إلا عن ثقه.

و المتیقن من الروایه هو أنه تعرض لسلطان جائر و هذا قرینه علی أن من طبعه عدم القبول، مضافاً إلى أن عدم الأجر علی عمله قرینه علی أنه عمل عملاً غیر عقلانی.

۴: ما رواه الصدوق فی عُیونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ - صاحب کتاب قرب الإسناد، ایشان با امام حسن عسکری ملاقات داشته و با حضرت حجت عج هم لقاء داشته و در سال: ۲۹۹، فوت کرده - عَنْ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ: « حِجَاءُ قَوْمٍ بِخُرَاسَانَ إِلَى الرِّضَاعِ فَصَالُوا إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ يَتَعَاظُونَ أُمُورًا قَبِيحَةً فَلَوْ نَهَيْتَهُمْ عَنْهَا فَقَالَ لَا أَفْعَلُ قِيلَ وَ لِمَ قَالَ لِأَنِّي سَمِعْتُ أَبِي ع يَقُولُ النَّصِيحَةُ خَشِيئَةٌ » (۱)

«النَّصِيحَةُ خَشِيئَةٌ» نصیحت ایجاد واکنش در طرف می کند، یعنی از نصیحت تلقی و برداشت بد می کنند و لذا نصیحت در آنها اثر نمی کند.

نکته: مرحوم صدوق خدمت عظیمی به حدیث شیعه کرده، چون روایات ناب امام هشتم را جمع کرده بنام عیون أخبار الرضا، مثلاً کتاب خصال را نوشته، خصال یعنی چیز هایی که روی عدد می آید.

بررسی سند روایت

این روایت از نظر سند مشکلی ندارد و این روایت هم جایی را می گیرد که گفتنش عکس العمل بدی دارد.

ص: ۶۵۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۶، ص ۱۲۸، من أبواب الأمر و النهی ب ۲، ذیل ح ۷، ط آل البیت.

و السند صحيح، أما عبدالله بن جعفر الحميري فهو شيخ القميين و وجههم، قال الطوسي: ثقه، له كتب. و أما الريان بن الصلت، فقد قال النجاشي عنه: الأشعري القمي كان ثقه صدوقاً.

٥: ما رواه الكليني عن عدّه من أصحابنا عن سَهْلٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَطَّابِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَهُ: «لَا حِمْلَ لَ ذُنُوبٍ سِوَهَا يُكْفَرُ عَلَيْهَا عَلَيْكُمْ إِلَى أَنْ قَالَ مَا يَمْنَعُكُمْ إِذَا بَلَغَكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ مَا تَكْرَهُونَ وَ مَا يَدْخُلُ عَلَيْنَا بِهِ الْإِذَى أَنْ تَأْتُوهُ فَتَوْتَبُوهُ وَ تَعِدُّوهُ وَ تَقُولُوا لَهُ قَوْلًا بَلِيغًا قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِذَا لَا يَقْبَلُونَ مِنَّا قَالَ اهْجُرُوهُمْ وَ اجْتَنِبُوا مَجَالِسَهُمْ» (١).

معلوم می شود آنکه «خرج»، علم به عدم به تاثیر است، ولی بقیه به قوت خود باقی است.

### شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امر به معروف و نهی از منکر

همان گونه که معلوم شد، بحث ما در شرائط امر به معروف و نهی از منکر است و گفتیم در وجوب امر معروف و نهی از منکر تاثیر شرط است، اما نه علم به تاثیر، بلکه هم علم کافی است و هم ظن به تاثیر و هم احتمال تاثیر هم کافی است، فقط یک مورد از اطلاعات بیرون رفته و آن در جایی است که علم به عدم تاثیر داشته باشیم به گونه ای که گفتن با نگفتن یکسان باشد، روایاتی را که بررسی کردیم، همگی بر این مطلب شهادت می دهند، حضرات در جایی نفی کردند که طرف به جای اینکه دارای منطبق باشد، منطبق القوه را دارند، اینها را نفی کردند و الا موارد دیگری سر جای خود باقی هستند.

ص: ۶۵۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۶، ص ۱۴۵، من ابواب الأمر و النهی ب ۷، ذیل ح ۳، ط آل البيت.

٦: روی الكلینی، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيَسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: «لَا يَتَّبِعِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يُدِلَّ نَفْسَهُ قِيلَ لَهُ وَ كَيْفَ يُدِلُّ نَفْسَهُ قَالَ يَنْعَرُضُ لِمَا لَا يُطِيقُ» (١)

البته عبارتی که در این روایت آمده، کمی مجمل است و چندان واضح نیست و ممکن است مربوط به امر به معروف و نهی منکر نباشد، چون روایت می گوید کاری که انسان توانش را ندارد و در وسط می ماند نباید آن را شروع کند. چرا؟ چون ممکن است در اثنا برایش گرفتاریهایی پیش بیاید که سبب خواری و ذلت او شود.

فرض کنید کنید کسی سرمایه اش به اندازه ساختن یک درمانگاه است، ولی او به جای ساختن درمانگاه، برنامه را وسیع می گیرد و شروع به ساختن بیمارستان می کند و در وسط سرمایه اش تمام می گردد فلذا مجبور می شود که کاسه گدایی را به دست بگیرد و برای کمک درب خانه مردم برود.

ممکن است این حدیث ناظر به این مطلب داشته باشد و در عین حال هم ممکن است ناظر به امر به معروف و نهی از منکر باشد، یعنی کارایی را در دست انجام قرار بدهد که قوه و قدرتش ندارد.

سند حدیث

حدیث از نظر سند صحیح است، چون محمد بن یحی العطار القمی ثقه است، احمد بن محمد بن عیسی نیز ثقه می باشد، حسن بن محبوب هم که از اصحاب اجماع است که در سال: ۱۵۰ متولد شده و در سال: ۲۳۴ هم فوت کرده، معلوم می شود که احمد بن محمد بن عیسی هم طویل العمر بوده که از او نقل روایت می کند، فقط می ماند دواد رقی، داود رقی را هم بعضی او را تضعیف کرده، ولی شیخ طوسی ایشان را توثیق نموده و شیخ مفید هم او را از خواص امام موسی بن جعفر خوانده، بنابراین، روایت می تواند معتبر باشد.

ص: ۶۵۴

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۶، ص ۱۵۸، من أبواب الأمر و النهی ب ۱۳، ح ۱، ط آل البیت.

و السند لا- غبار عليه إلا ما في آخره، فإن داود بن كثير الرقي مختلف فيه، ضعفه النجاشي و وثقه الطوسي، و عدّه المفيد في الإرشاد من خاصّه الإمام موسى بن جعفر(ع)، الروايه صالحه للتأييد.

نکته: البته تضعیف نجاشی مقدم بر توثیق شیخ طوسی است، زیرا نجاشی دارای فن واحد است، بر خلاف شیخ طوسی که ذوالفنون می باشد و همیشه صاحب فن واحد، مقدم بر ذی الفنون است. کار نجاشی نسب شناسی بوده است و در واقع نسابه می باشد، مثلاً نسب فلان قبیله (آل قین) را نوشته است و لذا در علم رجال قول نجاشی مقدم است، ولی در عین حال شیخ مفید چون استاد این دو تاست (استاد شیخ طوسی و نجاشی) و ایشان (مفید) او را از خواص امام موسی بن جعفر ع شمرده و لذا نمی توان این روایت را رد کرد.

ما از مجموع این روایات استفاده کردیم که در صورت علم به عدم تاثیر، واجب نیست، اما در صورتی که علم به عدم تاثیر نباشد، همه اینها تحت اطلاقات باقی هستند.

ولی صاحب جواهر این مسأله را بهتر بیان کرده است.

عبارت شیخ صاحب جواهر

و بما ذكرنا أنّ الأظهر وجوب الأمر و النهی مع احتمال التأثير، فضلاً عن الظنّ بالتأثير، خرج العلم بعدمه، و بما ذكرنا تظهر قوه ما في الجواهر، حيث قال: «إنّما الكلام فيما ذكره المصنّف و جماعه، بل ربما نسب إلى الأكثر من السقوط أيضاً بغلبه الظن بعدم التأثير، مع أنّ الأوامر مطلقه، و مقتضاها الوجوب على الإطلاق حتّى في صوره العلم بعدم التأثير، إلا أنّه للإجماع و غيره سقط في خصوصها، أمّا غيرها فباق على مقتضى الإطلاق من الوجوب، و لعلّه لذا كان ظاهر جماعه بل صريح آخرين الاكتفاء بالتجويز الذي معناه الإمكان الذي يخرج عنه الامتناع خاصّه» (1)

ص: ۶۵۵

---

۱- جواهر الكلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۱، ص ۳۶۸.

این شرطی که ما هم موافقت کردیم، در جایی است که امر به معروف و نهی از منکر جنبه فردی داشته باشد، مثلاً- یکنفر جریانی (منکر) را می بیند، اگر واقعاً احتمال تاثیر می دهد کافی است.

اما کسانی که از طرف دولت اسلامی به عنوان آمرین به معروف و ناهین از منکر برای این کار گماشته شده اند، یعنی ولی فقیه آنها را در حکومت برای همین کار انتخاب کرده است، مسلماً این شرط در مورد آنها معنی ندارد و آنها حتی با علم به عدم تاثیر باید اقدام کنند، اگر طرف منتهی شده، فهو المطلوب و اگر منتهی نشدند، از طریق منطلق القوه (یعنی قوه مجریه) وارد بشوند.

أقول: إنَّ هذا شرط معتبر فيما إذا كان الأمر فرداً عادياً يريده نصيحة من يترك المعروف أو يتعاطى المنكر، و المبلغون الذين يرتقون مناظر الوعظ و يبلغون رسالات الله، و يخاطبون المجتمع الذي يصل صوتهم إليه، فيكفي في وجوبه احتمال التأثير ولو في واحد منهم، و على هذا يحمل قوله (ص): «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» (١)

البته حدیث مرفوع است چون به معصوم ع نمی رسد.

و الحدیث مرفوع غیر آن مضمونه معزز بروایات آخری.

عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي حَدِيثٍ قَالَ رَوَيْنَا عَنْ الصَّادِقِينَ ع أَنَّهُمْ قَالُوا: « إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سَلَبَ نُورَ الْإِيمَانِ » (٢)

ص: ٦٥٦

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ١٦، ص ٢٦٩، من أبواب الأمر و النهی ب ٤٠، ح ١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ١٦، ص ٢٧١، من أبواب الأمر و النهی ب ٤٠، ح ٩، ط آل البيت.

همه اینها مربوط به جایی است که احتمال تاثیر داده شود، یعنی راجع به جایی است که جنبه فردی داشته باشد.

و أما النخبه (کسانی که از طرف دولت انتخاب شده اند) المخولّ إليهم اجراء الأمر و النهي من قبل الحكومه فأعضاء هذه النخبه منصوبون لقلع جذور الفساد و نشر الفضائل، بمنطق القوه بعد وعظهم بقوه المنطق، فعليهم أن يدخلوا من كلّ باب لكبح (كبح، به معنای جلوگیری است) الباطل من دون ملاحظه شرط التأثير و عدمه.

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند که ثوره الحسین را نگاه کنید، حضرت (ع) قیام کرد و حال آنکه قیامش اثر نکرد؟

جواب

ما از این اشکال دو تا جواب می دهیم: اولاً اینکه می گویند اثر نکرد، اشتباه است، ثوره الحسین خیلی هم اثر کرد، ولی اثرش به این معنا نبود که همان فردای عاشورا کار بنی امیه تمام بشود، تاثیر زمان بر است، تاثیرش این بود که جامعه بی تفاوت آن زمان را از خواب گران بیدار کرد و منشأ قیامهای متعددی گردید، مانند: قیام توایین، قیام مردم مدینه، قیام مختار، قیام زید بن علی ع، تا اینکه در سال: ۱۳۲)، مجموع بنی امیه نساءً و رجلاً از صفحه روزگار بر افتادند.

جواب دوم این است که ثوره و انقلاب امام حسین ع ارتباطی به مسأله امر به معروف کذائی نداشت، و آن این است که اگر روزی دین در خطر باشد، اساس دین در خطر باشد به گونه ای که اگر وضعیت و نظام حاکم پا بر جا بماند، دین به کلی از بین می رود، در یک چنین جایی نباید در فکر تاثیر و عدم تاثیر بود بلکه همه قوا را جمع کرد و آنها را برای دفاع صرف نمود خواه انسان به هدفش برسد یا نرسد و اگر هم به هدفش نرسید، به احدی الحسین می رسد که شهادت باشد.

ص: ۶۵۷



و بما ذكرنا يُعلم أنّ ثوره الإمام الحسين (ع) فى وجه الدوله الأمويه التى لا تعرف إلّا منطق القوّه خارج عن موضوع بحثنا.

قال الإمام الحسين (ع): «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ بَطْرًا وَ لَا أَشْرًا وَ لَا مُفْسِدًا وَ لَا ظَالِمًا وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ أَطْلُبُ الصَّلَاحَ فِي أُمَّهِ حَيْدَى مُحَمَّدٍ أُرِيدُ أَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ أَسِيرٌ بِسِيرِهِ جَدِّى وَ سِيرِهِ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَمَنْ قَبِلَنِي بِقَبُولِ الْحَقِّ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْحَقِّ وَ هُوَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (١).

أقول: إنّ موقف الإمام (ع) فى الوقت الّذى خرج فيه، غير موقف الفرد، فإنّما خرج عندما رأى أنّ الفضائل تبتعد شيئاً فشيئاً عن الساحة و تحلّ مكانها سنن الجاهليه، و أنّ الجهاز الأموى يريد احياء سنن الجاهليه مكان الفرائض الدينيه، و لو سكت الإمام (ع) عن ذلك الانحراف لمحق الدين، و لم يبق شىء من أحكامه، فبذلك أحسّ بواجبه بإيقاظ الأئمه و توجيهها للثوره على الحكومه المستبده، و من الواضح أنّ ثوره الإمام الحسين (ع) كانت و ما زالت مؤثره فى تحقيق أهدافها، و من الشواهد على ذلك هو استمرار الثورات ثوره بعد ثوره بعد ثورته (ع) حتى انجزّ ذلك إلى زوال الحكم الأموى، و لم يبق فى الجزيره العربيه منهم أحد.

وللعلامه الأمينى هنا كلام فى نهضه الإمام الحسين (ع) نأتى بها:

لم ينهض بضعه المصطفى إلا بواجبه الدينى، فإنّ كلّ معتق للحنيفيه البيضاء يرى فى أوّل فرائضه أن يدافع عن الدين بجهد من يريد أن يعبث بنواميسه، و يعيث فى طقوسه، و يبذلّ تعاليمه، و يعطلّ أحكامه، و إنّ أظهر مصاديق كلى تنطبق عليه هذه الجمل هو يزيد الجور و الفجور و الخمرور، الّذى كان يعرف بها على عهد أبيه، كما قال مولانا الحسين (ع) لمعاويه لما أراد أخذ البيعه له: (( تريد أن توهمّ الناس، كأنّك تصف محجوباً، أو تنعت غائباً، أو تخبر عمّا كان ممّا احتويته بعلم خاصّ، و قد دلّ يزيد من نفسه على موقع رأيه، فخذ يزيد فيما أخذ به من استقراءه الكلاب (المهارشه المهارشه: تحريش بعضها على بعض). عند التحارش، و الحمام السبق لأترابهنّ، و القينات (نوازنده) ذوات (المعازف، المعازف جمع معزف: آلات يضرب بها كالعود). و ضروب الملاهى، تجده ناصراً، دع عنك ما تحاول، فما أغناك أن تلقى الله بوزر هذا الخلق بأكثر ممّا أنت لاقيه )) (٢)

ص: ٦٥٨

١- مناقب آل أبى طالب، ابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٢٤١.

٢- الإمامه و السياسه، ابن قتيبه دينورى، ج ١، ص ١٥٣. لاحظ الغدير، علامه امينى، ج ٣، ص ٣٦٤.

در این جواب تکیه کردیم که انقلاب حضرت امام حسین ع مؤثر بود هر چند تاثیر لازم نیست که در همان روز باشد،

جواب دوم این است که اگر مسأله، مسأله مهمی است و خطری اسلام را تهدید می کند، همه این محاسبات سراغ کارش می رود، مثل امام ع عیناً مثل یک آدمی می ماند که بچه اش در دریا افتاده باشد، پدر اگر شنا بلد باشد، خودش را بلا درنگ به دریا می اندازد بدون اینکه فکر کند که آیا می توانم بچه ام را نجات بدهم یا نمی توانم، مسأله امام ع، مسأله آن منجی است که خودش را به دریا می اندازد و لو بلغ ما بلغ.

فروع مترتبه علی هذا شرط التاثير

۱: اگر بیینه قائم شد که گفتار شما موثر نیست، اما من در ذهن خود احتمال تاثیر می دهم، آیا در اینجا من به حرف بیینه گوش بدهم یا به احتمالی که خودم می دهم؟ حجت می گوید بیینه است، اما حضرت امام (قدس سرّه) می فرماید احتیاط این است که امر به معروف کند. چرا؟ چون احتمال تاثیر می دهد فلذا می توان گفت که این صورت تحت اطلاقات داخل است. بله! اگر امر به معروف نکند، عند الله حجت دارد، حجت همان بیینه است که می گوید گفتار شما در این فرد اثر ندارد، اما از آن طرف احتمال تاثیر می دهم این سبب می شود که من قیام کنم فلذا احوط این است که امر به معروف کنم.

۲: اگر من می دانم چنانچه یک مرتبه و یک روز بگویم، مؤثر نیست، اما اگر سه روز یا چهار روز بگویم، مؤثر است، آیا گفتن لازم است یا نه؟

ص: ۶۵۹

لازم است، چون احتمال تاثیر می دهد، یعنی اگر بداند که در تکرارش اثر است، باید مکرر کند.

۳: می دانم اگر در مجلس به طرف بگویم که دست از این کار زشت خود بردار، اثر دارد، اما اگر مخفیانه بگویم گوش نمی کند، آیا می توانم در مجلس عمومی بگویم؟ به یک شرط گفتنش لازم است که گناه او علنی باشد، اما اگر گناهش مخفیانه باشد، من در اینجا حق ندارم که آبرویش را علنی بریزم.

۴: من اگر بخواهم امر به معروف کنم، باید از زمین غصبی رد بشوم، فرض کنید یک نفر جانی، شخصی را زیر کتک گرفته و می خواهد او را بکشد یا زخمی نماید، او (مظلوم) مرا به داد خودش می خواند و کمک می طلبد و من هم برای کمک کردن به او، راهی جز رد شدن از زمین غصبی ندارم، آیا می توانم رد بشوم؟ نه، در اینجا باید سبک و سنگین کرد، اگر نجات او اهم است، اشکالی ندارد که از زمین غصبی رد بشود، اما اگر این آدم جانی ضرر مهمی به او نمی رساند و فقط خواسته او را بترساند، در اینجا لازم نیست که من در زمین مردم تصرف کنم، این را می گویند از قبیل متزاحمین و در متزاحمین اهم و مهم را در نظر می گیرند، فلذا این آدم اهم را می گیرد.

### شرائط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امر به معروف و نهی از منکر

همان گونه که قبلاً بیان شد، متکلمین و فقها برای امر به معروف و نهی از منکر شرائطی را ذکر کرده اند، شرط اول این بود که عالم به معروف و عالم به منکر باشد تا بتواند جاهلی را ارشاد کند، شرط دوم این بود که احتمال تاثیر بدهد، جریان حضرت امام حسین ع را هم روشن کردیم.

ص: ۶۶۰

شرط سوم

شرط سوم این است که اگر طرف مرتکب منکری است یا معروفی را ترک می کند، در صورتی امر واجب است که بدانید این آدم به کارش ادامه می دهد، یعنی اصرار در کار خلاف خودش دارد، بی نماز است باز هم می خواهد نماز نخواند، یا نماز است و باز می خواهد به کار نمازی خود ادامه بدهد.

اما اگر بدانیم که اصرار ندارد بلکه تصمیم گرفته که آن را انجام ندهد یا تصمیم گرفته که معروف را ترک نکند، در اینجا می گویند امر به معروف و نهی از منکر واجب نیست.

البته این شرط در قرآن و روایات وارد نشده، اما علما این شرط را به وسیله بررسی مسأله ذکر کرده اند و گفته اند اگر یک آدمی قصدش اصرار بر ارتکاب منکر نیست یا قصدش بر ترک معروف نیست، در چنین فرضی موضوعی برای امر و نهی

نیست، در حقیقت این شرط را از تحدید مسأله استفاده کرده اند، در حقیقت این شرط، شرط عقلی است نه شرط شرعی، یعنی عقل می گوید وقتی طرف نمی خواهد گناه کند، یا نمی خواهد معروفی را ترک کند، امر و نهی در اینجا سالبه به انتفاء موضوع است و لذا در روایات نیامده، بلکه علمای ما آن را استنباط کرده اند.

کلام فقها

قال المحقق: «الثالث: و أن يكون الفاعل مصراً على الاستمرار، فلو لاح منه أماره الامتناع أو أقلع عنه، سقط الإنكار» (۱)

و قال العلامة: «إصرار المأمور و المنهى على ما يستحق بسببه أحدهما، فلو ظهر الاقلاع، سقط» (۲)

ص: ۶۶۱

---

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲- قواعد الأحكام، علامه حلی، ج ۱، ص ۵۲۴.

و قال في التحرير: «و أن يكون المأمور أو المنهى مصرّاً على الاستمرار، فلو ظهر منه أماره الامتناع، سقط الوجوب» (1)

و قال الشهيد في الدروس: «و مع ظهور الأماره يسقط قطعاً» (2)

مرحوم خواجه این شرط را در کتاب کشف المراد ذکر نکرده است، ایشان (خواجه) که مبحث معاد را در آخر کتاب خودش ذکر نموده، امر به معروف و نهی از منکر را هم در آنجا مطرح کرده است.

و هذا الشرط لم يذكره المحقق الطوسي في تجريده،

كما أنه لم يرد في الروايات و إنما استخرجه الفقهاء بملاحظه أنّ في ترك الإصرار فقد الموضوع للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

حال باید ببینیم که در چه صورتی امر به معروف از من ساقط است؟ چند صورت دارد:

۱: علم وجدانی و قطعی دارم که این شخص، منکر را ترک کرده یا معروف انجام داده است، مسلماً در اینجا امر به معروف ساقط است، چون شخص گنه کار نیست.

۲: علم ندارم بر اینکه این آدم منکر را ترک کرده، اما حجت دارم، یعنی بینه عادل دارم که می گویند این آدم نماز می خواند و شراب هم نمی خورد، یعنی دست از شرابخواری کشیده است، در این فرض هم ممکن است بگوییم امر به معروف ساقط است.

«إنما الكلام» در صورت سوم است که عبارت شهید بود، یعنی مع ظهور الأماره، اماره داریم که این آدم می خواهد معروف را انجام بدهد و منکر را هم ترک کند، مرادش از این اماره چیست؟ اگر مرادش از اماره، اماره حجت باشد، یدخل فی القسم الثانی، قسم ثانی کدام بود؟ بینه شرعیه بود، اما اگر مرادش از اماره، یعنی قرائن ظنیه، قرائن ظنیه است که این آدم نمی خواهد شراب بخورد، مثلاً- به پزشک مراجعه کرده، پزشک به او گفته این کبد شما باد کرده و علت باد کردنش هم مشروب است، من فکر می کنم که این آدم بخاطر این اماره ظنیه بعد از این شراب نخورد.

ص: ۶۶۲

۱- تحریر الأحكام، علامه حلّی، ج ۱، ص ۱۵۷.

۲- الدروس الشرعیه، شهید اول، ص ۱۶۵.

ما می‌گوییم بعید است که در این فرض ساقط بشود. چرا؟ چون اطلاقات در اینجا حجت‌اند، «وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»، دو صورت قطعاً از تحت این اطلاقات خارج شده، یکی آن صورت که علم دارم این آدم منکر را انجام نمی‌دهد، دیگری هم در صورتی که بینه شرعیه قائم شود، اما اگر بینه شرعیه نیست و فقط یک امارات ظنیه هست، مثلاً من یک محاسباتی از پیش خودم می‌کنم، روی آن محاسبات می‌گوییم دیگر این آدم شراب نمی‌خورد یا قمار نمی‌زند، در اینجا چرا امر به معروف ساقط شود؟! الإطلاق حجه إلما فی ما خرج، ما خرج هم عبارت است از صورت علم و صورتی که بینه شرعیه قائم شده باشد، اما در غیر این صورت، امر به معروف ساقط نیست.

ولی چون مقام شهید مقام بالا است و حتی ایشان لقب امام الفقه دارد، از این رو ناچاریم که بگوییم مرادش از اماره، حجت شرعیه است، همچنین باید یک چنین تصرفی را در عبارت علامه کنیم و بگوییم مراد ایشان هم از اماره، اماره شرعیه است که بینه باشد.

پس اگر علم دارم، امر به معروف ساقط می‌شود و هکذا اگر حجت شرعیه داشته باشم باز هم ساقط می‌شود، اما اگر از این دو صورت نباشد (مانند سایر امارات ظنیه) امر به معروف ساقط نخواهد بود.

و ما ذکرنا - أعنی: عدم السقوط عند الأماره الظنیه - هو خیره الشهيد الثانی، قال: «إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي سِقُوطِهِ بِمَجْرَدِ ظُهُورِ أَمَارِهِ الْاِمْتِنَاعِ، فَإِنَّ الْأَمَارَةَ عِلْمًا ضَعِيفَةً يَشْكُلُ مَعَهَا سِقُوطُ الْوَاجِبِ الْمَعْلُومِ» (1)

ص: ۶۶۳

در واقع نظر شهید ثانی به کلام شهید اول است، یعنی می خواهد به کلام شهید اول گوشه بزند که ایشان گفته: «مع ظهور الإماره» اماره ظنیه که اعتبار ندارد.

بیان استاد سبحانی

و أما ما فی الدروس من سقوطهما مع ظهور الأماره (۱)، فهو محمول علی ما إذا كانت الأماره حجّه.

بنابراین، ما کلام شهید اول را توجیه کردیم و گفتیم مرادش از اماره، اماره شرعیه و اماره حجت است.

از اینجا معلوم می شود آنچه را که سیدنا الاستاذ در کتاب شریف تحریر الوسیله فرموده خالی از اشکال نیست، چون ایشان هم به اماره ظنیه اکتفا کرده است.

و بما ذکرنا يظهر النظر فيما أفاده السيد الأستاذ، قال: «لو ظهرت منه أماره ظنیه علی الترتک، فهل یجب الأمر أو النهی أو لا؟ لا یبعد عدمه. وكذا لو شك فی استمراره و ترکه» (۲)

حضرت امام (قدس سرّ) می فرماید: «لا یبعد عدمه» و حال آنکه باید بفرماید: «یبعد وجوبه». چرا؟ چون اطلاقات در اینجا حاکم است، اماره ظنیه در اینجا حجت نیست، و الا اگر حجت باشد، دو وجه معنا ندارد، از این که می گوید دو وجه، معلوم می شود که اماره ظنیه است، از این گوشه و کنار فهمیدم که این آدم بعد از این نمی خواهد گناه کند، ایشان می فرماید: لا یبعد عدمه (وجوب) و حال آنکه حقیقش بود که بفرماید: لا- یبعد وجوبه، بلکه قطعاً واجب است. چرا؟ چون اطلاقات امر به معروف و نهی از منکر اینجا را می گیرد مگر آن دو صورتی که خارج شده اند، «و کذا لو شك فی استمراره و ترکه» شک داریم که آیا این آدم باز هم می خواهد انجام بدهد یا نه؟ ایشان در اینجا هم می فرماید: لا یبعد عدمه (وجوب) و حال آنکه در اینجا حتماً باید بفرماید: «یجب»

ص: ۶۶۴

۱- الدروس الشرعیه، شهید اول، ص ۱۶۵.

۲- تحریر الوسیله، حضرت امام خمینی (قدس سرّه) ج ۱، ص ۴۷۰.

بنابراین، هر دو صورت که ایشان می فرمایند: «لا یبعد عدمه»، از نظر ما قطعاً واجب است. چرا؟ چون اطلاقات امر به معروف و نهی از منکر حاکم است.

پس از مجموع آنچه تا کنون گفتیم، دو مطلب روشن شد:

اولاً؛ این شرطی که می گوید این آدم مصر بر گناه نباشد، شرط عقلی است نه شرط شرعی، چون بدون این شرط سالبه به انتفاء موضوع است، ثانیاً؛ در دو صورت اطلاقات منصرف است، یکی اینکه علم داشته باشم که بعد از این منکر را انجام نمی دهد و معروف را هم ترک نمی کند یا اینکه بینه قائم بر این مطلب بشود، در غیر این دو صورت، اطلاقات حاکم است و ما نمی توانیم بخاطر اماره ظنیه و محاسبات ظنیه دست از اطلاقات بکشیم. حتی ما کلام شهید اول را توجیه نمودیم و آن حمل بر اماره شرعیه کردیم، در فراز اخیر گفتیم کلام سیدنا الأستاذ که می فرماید: لا یبعد عدمه، قبول نکردیم و گفتیم عکسش بهتر است، یعنی اینکه بگوییم لا یبعد وجوبه. بلکه قطعاً واجب است.

بقی هنا کلام

ممکن است بگوییم امر به معروف ساقط نیست، حتی اگر بدانیم که ترک کرده یا حتی اگر بینه شرعیه قائم بشود که ترک کرده و دیگر منکر را انجام نمی دهد. چرا؟ چون مادامی که این آدم توبه نکرده، فاسق است و فاسق را باید امر به معروف کرد، می گوید هر چند این آدم منکر را ترک کرده، با فرض ترک اگر این آدم توبه کند فهو المطلوب، چون «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ يُونُسَ أَبِي يَعْقُوبَ بَيَّاعِ الْأَزْرَجِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ» (۱)

ص: ۶۶۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۶، ص ۷۴، من أبواب الأمر و النهی ب ۸۶، ح ۸، ط آل البیت.



اما اگر توبه نکند هر چند عملاً از گناه دوری کرده، این آدم فاسق است و باید او را امر به معروف و نهی از منکر کرد.

ولی این سخن، خیلی سخن سخیف و سست است، با وجود علم و با وجود بی‌تنبه که او دست از منکر کشیده، چگونه او را امر به معروف و نهی از منکر کنیم، این خودش یکنوع تحصیل حاصل است.

حضرت امام (قدس سرّه) به اشکال این قائل متوجه شده، یعنی متوجه شده که حرف این آدم از این نظر بی خود است، ولی در تحریر فرموده که نباید او را امر به معروف کرد، اما می شود به او خطاب کرد که: *أیها العاصی! تب، یعنی توبه کن*، امر به توبه ساقط نشده، اما امر به معروف ساقط است.

ولی از نظر ما امر به توبه هم صحیح نیست، چرا؟ چون چند تا اشکال دارد:

اولاً؛ امر به توبه از بحث ما بیرون است چون بحث ما در باره امر به معروف و نهی از منکر است، امر به توبه از بحث ما بیرون است.

ثانیاً؛ امر به معروف و نهی از منکر که می گویند راجع به جوارح است، یعنی زبان، ید، چشم، اما توبه از جوانح است و مربوط به قلب می باشد، ما تا هنوز از کسی نشنیده ایم که بگوید دایره امر به معروف آنقدر وسیع است که دل طرف را بشکافیم و بگوییم حتماً توبه کن، مرحوم اردبیلی می فرماید ما در فقه ندیدیم که بگویند فلانی را وادار کنید که توبه کند، توبه امر قلبی و سری است، بین خودش بین خدایش باید توبه کند، بله! اگر پیش دیگران بگوید که من توبه نکردم، باز یک مسأله ای است، اما مجرد اینکه شما می دانید توبه نکرده و بر شما واجب باشد که بگویید: *أیها العاصی! تب، توبه کن*، هیچ فقیهی این مسأله را نگفته است.

ص: ۶۶۶

بنابراین، هم حرف اول غیر صحیح است که بگوییم امر به معروف سر جای خودش هست، هم حرف دوم غیر صحیح است که بگوییم امر به معروف ساقط است، اما امر به توبه ساقط نیست، چون اولاً- امر به توبه از امر به معروف و نهی از منکر بیرون است، ثانیاً امر به توبه مربوط است قلب و جوانح، امر به معروف مربوط است به جوارح، ثالثاً ما تا هنوز فقیهی را ندیدیم که اگر گنه کاری که دست از گناه کشیده، اما توبه نکرده، بگوییم حتماً باید او را وادار به توبه کنیم.

و ربما يقال: عدم سقوط الوجوب حتى مع العلم بعدم الاستمرار، قائلاً بأنه محكوم بالفسق ما لم تعلم توبته، فتجری علیه حينئذٍ جميع الأحكام التي منها أمره بالمعروف و نهيه عن المنكر ما لم يتحقق التوبه، و لو بالطريق الذي يتحقق به مثلها من إظهار الندم و نحوه.

و يظهر من السيد الأستاذ اختياره، قال: من الواجبات التوبه من الذنب، فلو ارتكب حراماً أو ترك واجباً تجب التوبه فوراً، و مع عدم ظهورها منه وجب أمره بها، و كذا لو شك في توبته، و هذا غير الأمر و النهي بالنسبه إلى سائر المعاصي، فلو شك في كونه مصرّاً أو علم بعدمه، لا يجب الإنكار بالنسبه إلى تلك المعصيه، لكن يجب بالنسبه إلى ترك التوبه (١)

مادامی که علم به توبه نداشته باشیم، باید این آدم را امر به توبه کنیم.

أقول: لو وجب الأمر بالتوبه، لكان هذا أمراً خارجاً عن موضوع بحثنا، كما عليه صاحب الجواهر حيث قال: «و لكن هذا غير الأمر بالمعروف الذي وجب عليه التوبه بتركه» (٢). ولكن المتبادر من المعروف و المنكر، هو الأعمال الصادره عن الجوارح، و أمّا ما يرجع إلى فريضه قلبيه قد وجبت على العاصين، فالإطلاقات منصرفه عنه.

ص: ٦٦٧

١- تحرير الوسيله، حضرت امام خميني (قدس سرّه)، ج ١، ص ٤٧٠.

٢- جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفي، ج ٢١، ص ٣٧١.

أضف إلى ذلك أنه مخالف للسيرة، قال الأردبيلي: و الذي يظهر أنهم كانوا يكتفون بترك المنكر مثلاً، و ما نقل تكليفهم أحداً بالتوبه، بل بمجرد الترك كانوا يخلون سبيله، و كذا بالأمر بالمعروف، فإنهم كانوا يتركون بارتكابه فقط.

إلى أن قال: « و أنّ التزامه أمر قلبى بينه و بين الله، و أنّه ما علم الوجوب إلّا بالأمر بالمعروف الظاهر، و نهى المنكر كذلك بالإجماع و غيره منفى بالأصل» (1)

پس ما تا کنون به این نتیجه رسیدیم که اگر علم داریم که طرف منکر را ترک کرده، امر به معروف نمی کنیم یا اگر حجت شرعی قائم شده که منکر را ترک کرده، باز هم امر به معروف نمی کنیم، اما اگر اماراتی قائم شود که حجت نیستند، در آنجا عمل می کنیم، یعنی امر به معروف و نهی از منکر می کنیم. اما اینکه امر به توبه کنیم، امر به توبه خلاف سیره است چون توبه مربوط است به قلب و جوانح.

### شروط امر به معروف و نهی از منکر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شروط امر به معروف و نهی از منکر

بحث ما در شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر است، تا کنون سه شرط را بررسی کردیم، اینک می خواهیم شرط چهارم را بحث کنیم.

الشرط الرابع: عدم المفسده

مرحوم خواجه در کتاب تجرید این شرط را آورده و گفته امر به معروف در صورتی واجب است که اگر من امر به معروف کنم، ضرری بر من متوجه نمی شود و این شرطی است که خیلی از فقها آن را متذکر شده اند و من بعضی از عبارات را می خوانم تا معلوم شود که مسأله تقریباً مورد اتفاق است:

ص: ۶۶۸

۱- مجمع الفائدة و البرهان، محقق اردبیلی، ج ۷، ص ۵۳۸.

نقل عبارات فقها

قال المحقق: « و أن لا يكون في الإنكار مفسده، فلو ظنّ توجه الضرر إليه أو إلى ماله أو إلى أحد من المسلمين، سقط الوجوب» (1)

امر به معروف در صورتی واجب است که ضررش نه متوجه خودش بشود و نه متوجه مالش و نه متوجه سایر مسلمین بشود.

و قال العلامة: « انتفاء المفسده عن الأمر و الناهى، فلو ظنَّ ضرراً فى نفسه أو ماله أو بعض المؤمنين، سقط الوجوب» (٢)

و قال المحقق الطوسى: الثالث: انتفاء المفسده، فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسده له أو لبعض إخوانه فى أمره و نهيه، سقط وجوبهما دفعا للضرر»

و قال العلامة فى التحرير: « ألا يكون على الأمر و الناهى و لا على أحد من المؤمنين بسببه مفسده، فلو ظنَّ توجه الضرر إليه أو إلى أحد من المؤمنين بسببه سقط الوجوب» (٣)

تمام عبارات شبيه هم هستند و فقط عبارت محقق اردبیلی با دیگران کمی فرق دارد، ایشان می فرماید این آدم که قبیحی را مرتکب می شود، جای بحث نیست، ولی من کاری کنم که به من یا به بعضی از بستگان و یا به بعضی از مسلمین ضرر برسد، خود همین هم قبیح است، فلذا معنی ندارد که من قبیحی را با قبیح دیگر دفع کنم، محقق اردبیلی مسأله را کمی عقلی کرده است.

و قال المحقق الأردبیلی فى وجهه: لأنه قبیح، و الضرر أيضاً قبیح، و دفع القبیح بالقبیح، قبیح، و وجوب إدخال الضرر على نفسه أو المسلمین لدفع حرام، غیر ظاهر، و ان فرض كونه أقل من الأول: و الظاهر عدم الخلاف فيه أيضاً و تدلّ عليه الأخبار أيضاً» (٤)

ص: ٦٦٩

- ١- شرائع الإسلام، محقق حلى، ج ١، ص ٣٤٢.
- ٢- قواعد الأحكام، علامه حلى، ج ١، ص ٥٢٤.
- ٣- تحرير الأحكام، علامه حلى، ج ٢، ٢٤١.
- ٤- مجمع الفائدة و البرهان، محقق اردبیلی، ج ٧، ص ٥٣٩.

پس معلوم شد که علمای ما اتفاق دارند بر اینکه امر به معروف مستلزم ضرر نباشد، مرحوم اردبیلی مقداری افراط کرد و گفت حتی مقدار کمی هم ضرر نباشد و به اصطلاح گردی بر دامن من ننشیند.

ادله مسأله

علمای بر این مسأله با چهار دلیل استدلال کرده اند:

۱: نفی الضرر و الضرار، یعنی لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام.

۲: نفی الحرج فی الدین، ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

۳: سهوله المله و سماحتها، پیامبر فرموده شریعت من، شریعت سهله و آسانی است.

۴: إرادة الله اليسر دون العسر.

از این چهار دلیل بود، دوتای اخیر خیلی مهم نیست. عمده همان دو دلیل اول است، یعنی لا ضرر و لا ضرار، دیگری هم «ما جعل علیکم فی الدین من حرج».

آقایان در علم اصول می گویند: «لا ضرر و لا ضرار» جهاد را نفی نمی کند، لا ضرر و لا ضرار خمس و زکات را نفی نمی کند، چرا؟ چون اساس اینها بر ضرر است، چیزی که اساسش بر ضرر است، «لا ضرر» حاکم بر آن نیست، «لا ضرر» بر چیزهای حاکم است که طبیعتاً ضرر ندارند، گاهی سبب ضرر می شود مانند وضو، اما چیزی که بر اساس ضرر جعل شده، لا ضرر آن را بر نمی دارد.

ولی امر به معروف فردی چنین نیست، یعنی امر به معروف فردی لم یوضع علی الضرر، بر اساس ضرر جعل نشده تا بگوییم حتی اگر ضرر هم متوجه من بشود، باید امر به معروف و نهی از منکر کنم. فرق است بین مسأله امر به معروف و نهی از منکر و بین مسأله جهاد، خمس و زکات، اینها بر اساس ضرر جعل شده اند، اما امر به معروف ارشاد و نصیحت است و اگر هم می گوییم امر و نهی، در حقیقت یکنوع احیاء شخصیت است، یعنی برای آمر و ناهی احیای شخصیت می کنیم و الا در واقع ارشاد است نه امر و نهی، فلذا بر اساس ضرر وضع نشده، البته گاهی ضرر هم ممکن است متوجه بشود.

ص: ۶۷۰

به بیان دیگر امر به معروف و نهی از منکر مانند وضو است و حکم وضو را دارد، نه اینکه مانند مسأله جهاد، خمس و زکات باشد.

اما در عین حال نباید مثل محقق اردبیلی قائل بشویم و بگوییم من امر به معروف می‌کنم به شرط اینکه حتی گردی هم بر دامن من ننشیند، این شدنی نیست، چون بالاخره امر به معروف و نهی از منکر گاهی یک ضررهایی را متوجه انسان می‌کند، لا اقل باعث قطع شدن رفاقت دو طرف می‌شود یا ممکن است یک سخن خشنی به انسان بگوید و هکذا...، چنین ضررهای جزئی مانع از اجرای امر به معروف و نهی از منکر نمی‌شود.

پس رأی و نظر ما متوسط شد بین نظر بعضی و نظر محقق اردبیلی، چون بعضی می‌گویند که در ماهیت و جوهر امر به معروف و نهی از منکر ضرر خوابیده و در حقیقت امر به معروف و نهی از منکر را همانند جهاد، خمس و زکات دانسته است، ولی محقق اردبیلی می‌گوید حتی از اقل ضرر هم باید اجتناب کنیم.

البته در این زمینه روایات هم داریم که در ذیل می‌آید:

۱: ما رواه الصدوق بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع فِي حَدِيثِ شَرَائِعِ الدِّينِ قَالَ: « وَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ اجْتِنَابِ عَمَلِي مَنْ أَمَكَّهُ ذَلِكَ وَ لَمْ يَخَفْ عَلَى نَفْسِهِ وَ لَا عَلَى أَصْحَابِهِ » (۱)

بررسی سند روایت

ص: ۶۷۱

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۶، ص ۱۲۵، من أبواب الأمر و النهی ب ۱، ح ۲۲، ط آل البیت.

در سند این روایت اعمش واقع شده، اسم او (اعمش) سلیمان بن مهران است، ایشان دو نکته قوت دارد:

الف؛ خودش فقیه بزرگ و صاحب نظر است و اهل سنت نسبت به ایشان احترام زیادی قائلند و در انقلاب زید بن علی ع مؤید زید بن علی ع بود و از انقلابش حمایت و دفاع می کرد.

ب؛ با اینکه سنی مذهب است، از اصحاب امام صادق ع می باشد، ایشان یک روایتی دارد که شیخ صدوق آن را در کتاب خصال آورده، خصال صدوق بر اساس عدد نوشته شده است، یعنی هر روایتی که در آن عدد است، ایشان آن را آورده، مثلاً در روایت درایم که: «رفع عن أمتی تسعة» در باب تسعه آورده، یا در روایت درایم که: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس»، در باب خمسة ذکر کرده و هکذا، یک باب دیگری دارد بنام: باب الماء و ما فوقها» این حدیث را در آنجا آورده، ظاهراً این حدیثی که اعمش از امام صادق ع نقل می کند، خیلی احکام شرعیه درش است، من این حدیث را در کتاب خصال مطالعه کردم، پیدا است که این روایت، روایت امام صادق ع است.

بنابراین، مجردی اینکه جناب اعمش سنی مذهب است و با این بهانه روایتش را از اعتبار انداخت، این طرز تفکر صحیحی نیست، اجتهاد صحیح مبنی است بر کسب اعتماد و اطمینان، وقتی که انسان کسب اعتماد و اطمینان کرد، مذهب در آنجا مضر نیست، اعمش از این قبیل آدم هاست، انقلاب جناب زید بن علی ع را تایید کرد و شاید در این جهت و راه دچار مشکلات شد و صدمه دید، علاوه بر اینها، ایشان از امام صادق ع روایات زیادی دارد که این روایت یکی از آنهاست. اعمش این روایت را آورده که امام صادق ع در آن شرائع دین را شرح می دهد حتی می گوید: «المسح علی الرجلین» و حال آنکه اعمش از آن کسانی است که: «یغسل الرجلین»، ولی در عین حال مسح را هم نقل کرده است. بنابراین، بعضی ها می خواهند این روایت را بخاطر اعمش کنار بگذارند، به نظر ما این روش صحیح نیست.





نکته: در علم رجال، ما دو جور رجال داریم:

الف؛ رجال تقلیدی، یعنی اینکه مقلد باشیم، مثلاً جناب نجاشی گفته فلان شخص ثقة است، ما هم بگوییم ثقة است، کشی گفته فلان کس ثقة نیست، ما هم بگوییم ثقة نیست، این می شود رجال تقلیدی.

ب؛ رجال اجتهادی، رجال اجتهادی این است که در زندگانی راوی دقت کنیم و ببینیم که او در کتب حدیثی چه مقدار روایت دارد، اگر دیدیم که فقط دو یا سه روایت دارد، معلوم می شود که این آدم اهل روایت نبوده، ولی گاهی می بینیم که یک راوی، صد روایت یا دویست روایت و یا بیشتر دارد، این نشان می دهد که طرف اهل روایت بوده، علاوه بر این، مشایخش را مطالعه می کنیم و ببینیم که از چه کسانی روایت می کند، تلامیذش را نگاه می کنیم، یعنی باید ببینیم که چه کسانی از او نقل روایت می کند، آنوقت از مجموع اینها به دست خواهیم آورد که آیا روایت این آدم قابل اعتماد هست یا قابل اعتماد نیست، به این می گویند رجال اجتهادی. بنیانگذار رجال اجتهادی، مرحوم شیخ محمد اردبیلی (صاحب کتاب جامع الرواه) است، مرحوم آیت الله بروجردی کتاب ایشان را ندیده بود، منتها بر همان روش کتاب رجال خودش را نوشت، البته رجال آقا (یعنی آیت الله بروجردی) خیلی از رجال اردبیلی کاملتر بود، اما تقوای ایشان را ببینید، وقتی که به ایشان (آیت الله بروجردی) گفتند که این راهی که شما رفتید، قبل از شما جناب ملا محمد اردبیلی در کتاب «جامع الرواه» رفته است، کتاب را خدمت ایشان آوردند و ایشان کتاب را دید، با اینکه کتاب آقا (آیت الله بروجردی) از کتاب او کاملتر بود، کتاب او را چاپ کرد، کتاب خودش را چاپ نکرد و نگهداشت، این خیلی خوش نفسی است که انسان رقیب را جلو بیندازد و خودش عقب نشینی کند.

«علی ائی حال» ما نباید در رجال مقلد باشیم، بلکه باید مشایخ را، تعداد روایات را، اتقان روایات را و هكذا تلامیذ را بینیم و سپس قضاوت کنیم، اعمش از آن افراد است که می شود بر روایاتش اعتماد و اطمینان کرد.

أما السند الثانی فقد ورد فيه شخصان:

الأول: عبد الواحد بن عبدوس النیسابوری العطار، من مشایخ الصدوق، ترَضَى علیه فی المشیخه (مرحوم صدوق در مشیخه خودش نسبت به او گفته: رَضَى الله عنه، مسلماً کسی را که صدوق در باره اش بفرماید: رَضَى الله عنه، مقام بالای دارد)، و قد صحَّح العلامه روایه عبد الواحد فی التحریر، و له أربع روایات فی التهذیبین و الفقیه، و اثنان و عشرون روایه فی الوسائل، و قال الصدوق فی العیون: و حدیث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس (رَضَى الله عنه) عندی أصح.

و قد وصف العلامه و الشهید الثانی حدیثه بالصحه.

الثانی: علی بن محمد بن قتیبه النیسابوری قال النجاشی: علیه اعتمد أبو عمرو الکَشَّی فی کتاب الرجال - ابو عمرو کَشَّی، قبل از نجاشی است و از شاگردان عیاشی می باشد و همه اینها خوارزمی اند، یعنی در همان مشرق اسلامی - و ذکره العلامه و ابن داود فی القسم الأول (الذی خص ببيان الثقات) - رجال ابن داود بر دو قسم است، قسم اول باره ثقات است، یعنی کسانی را که توثیق کرده، آنها را در قسم اول آورده، و قسم دوم، لم یوثَّقْها را، یعنی کسانی را که توثیق نکرده، در قسم دوم آورده است - و قال الطوسی فی حقه: فاضل. و حکم بوثاقته المحقق التستری فی قاموسه، ثم ذکر ما یمكن استفادته و ثاقته منه»

ص: ۶۷۵

نکته: به این نکته توجه کنید که در قرن دوم که عصر حضرت رضاع است، نیشابور، اطراف نیشابور، خراسان و اطراف خراسان تا برسد به ما وراء النهر، مرکز حدیث بوده، یعنی علمای حدیث در آنجا زیاد بوده حتی احمد بن حنبل متولد طوس است (هرچند بغدادی است)، ولذا در روایات ما نیشابوری (نیشابور) زیاد است، چون آنجا مرکز حدیث بوده ولذا هنگامی که حضرت رضاع از نیشابور عبور می کند، ده هزار محدث با قلم های خود آماده شدند که حدیث را بنویسند، این حاکی از آن است که مدرسه حدیث در نیشابور خیلی بالا و زیاد بوده است، در حقیقت تمدن اسلام در خراسان بزرگ (شامل بلخ، بخاری و امثالش) بیشتر شکل گرفته تا مناطق دیگر.

۳: ما رواه علی بن ابراهیم، عن ابن ابي عمير عن مفضل بن يزيد، عن ابي عبد الله قال: « قال لي يا مفضل من تعرض لسلطان جائر فاصابته بليته لم يوجز عليها و لم يزرقي الصبر عليها» (۱)

فقد مرّ تصحيح السند فيما سبق.

فهنه الروایات مع ما سبق من أدله نفی الضرر و الحرج، مضافاً إلى ما ذكره الأردبیلی من التحليل العقلي، كاف في سقوط هذا الشرط مع اتفاق الأصحاب عليه.

بنابراین، ما نباید این روایات را کنار بگذاریم و مسأله را از دید دیگر نگاه کنیم، البته انسان انقلابی به این روایات چندان توجه و اعتنا نمی کند، از نگاه او باید کشت و کشته شد، در حقیقت خلط می کند بین امر به معروف فردی و امر به معروف جمعی.

ص: ۶۷۶

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۶، ص ۱۲۸، من أبواب الأمر و النهی ب ۲، ذیل ح ۳، ط آل البیت.

مسأله دوم این است که جمعی بنام محتسب هستند، یعنی جمعی از طرف حکومت مأمور می شوند برای امر به معروف و نهی از منکر، اینها زیر نظر ولی فقیه کار می کنند و به آنان آموزش داده می شود که در چه حدی ضرر را متحمل بشوند، ما نمی توانیم ضرر شان با ترازوی خود وزن کنیم و بسنجیم.

بنابراین، این بحث های ما، بحث های فردی است، اما نسبت به آن عده که از طرف دولت اسلامی ماموریت برای امر به معروف و نهی از منکر پیدا کنند، باید چه مقدار ضرر را متحمل بشوند، آن را در اینجا بحث نمی کنم. چون دایره امر به معروف و نهی از منکر باید برای خودش اساسنامه داشته باشد و طبق آن اساسنامه عمل کنند.

اما یک مرتبه دین در خطر است، اساس مذهب در خطر است، نوامیس اسلامی در خطر است، مثلاً می خواهند کعبه یا مدینه را خراب کنند یا نوامیس اسلامی را مورد تعرض قرار بدهند، در آنجا قطعاً سکوت کردن حرام است و باید انسان در مقابلش بایستد «ولو بلغ ما بلغ».

و قد عرفت أنّ موضع البحث هو قيام الفرد بهذه الوظيفة، فمن البعيد أن يجب مع الضرر و الحرج خصوصاً إذا كان الضرر معتدلاً به، أو الحرج شديداً.

هذا كله إذا كان القائم بالأمر فرداً من المجتمع، فلا فرق بين كون الضرر نفسياً أو عرضياً أو مالياً، متوجهاً عليه أو على أحد أقربائه، و من غير فرق بين توجه الضرر حالياً أو استقبالياً.

«إنّما الكلام» فيما لو كان القائم بهذا الأمر هو اللجّنه المخوّل إليها من قبل الحكومه نشر المعروف و دفع المنكر، فهل يجب عليهم مطلقاً سواء أكان مورثاً للضرر أم لا؟ أو يفصل بين الضرر العظيم و الضرر الحاصل من ترك الفريضة؟ فيدخل المورد في باب المتراحمين. وبما أنّ القائم بهذا الأمر هو الفقيه المشرف على هذه اللجّنه، فهو أعرف بتكليفه.

نعم لو كان المعروف و المنكر من عظام الأمور التي اهتم الشارع بحفظها، فيجب بذل الجهود في هذا لسبيل، كما إذا ظهرت البدع التي تنجر إلى ضعف عقائد المسلمين أو محو آثار الإسلام كتخريب الكعبة و سائر المشاهد التي هي رمز الإسلام، ففي هذا الحال يجب بذل النفس و النفيس في احياء المعروف و قلع المنكر.

تاریخچه: در سال: ۱۱۳ شمسی، رضا خان همه را مجبور کرده بود که با زنان خود شان در مجلسی جشنی که بر گزار می کند حاضر بشوند، نظمیة وقت (شهربانی) به همه آگاهی فرستاده بود، حتی برای پدر ما و جمعی که در تبریز بودند، اعلام شده بود، امام جمعه تهران خودش آدمی ثروتمند بود، به رضا خان گفته بودند اگر فلانی (امام جمعه تهران) همراه زنش (در حالی که زنش سر برهنه است) در این مجلس شرکت کند، آنوقت سد شکسته می شود و دیگران هم حتماً شرکت خواهند کرد، رضا خان هم به او فشار آورده بود که امام جمعه تهران باید با زنش با سر برهنه در مجلس جشن شرکت کند.

ایشان (امام جمعه تهران) به رضا خان پیغام داد که: اعلیحضرت! مال من فدای شماست، اولاد من هم فدای شماست، جان من هم فدای شماست، اما دینم مال خودم است، یعنی دینم را به کسی نمی دهم، رضا خان فهمید که امکان ندارد او را در مجلس جشن با طرزی که خواسته بود حاضر کند، فلذا دست از اصرار خود کشید و متعرض او نشد.

بحث ما در شرائط امر به معروف و نهی از منکر به پایان رسید، در جلسه آینده در باره عدالت امر به معروف و ناهی از منکر بحث می کنیم.

## آیا در امر به معروف و ناهی از منکر عدالت شرط است؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در امر به معروف و ناهی از منکر عدالت شرط است؟

بحث ما در باره شرائط امر به معروف و ناهی از منکر تمام شد، الآن در باره شرائط امر به معروف و ناهی از منکر بحث می کنیم، یعنی امر به معروف و ناهی از منکر باید دارای چه شرائطی باشند؟

گاهی می گویند یکی از شرائط امر به معروف و ناهی از منکر این است که خود شان عامل باشند و آنوقت به دیگران بگویند فلائن معروف را انجام بدهد یا فلائن منکر را ترک کن، اما اگر خودشان عامل نباشند، امر به معروف و ناهی از منکر بر او واجب نیست.

بنابراین، امر به معروف و ناهی منکر مال افراد پاک دامن و متقیان پارسا صفتی هستند که خود شان عامل اند و به دیگران هم امر می کنند.

مرحوم شیخ بهائی کتابی دارد بنام: «الأربعین»، ایشان در آنجا از بعضی ها نقل کرده که گفته کسانی که امر به معروف و ناهی از منکر می کنند، باید در درجه اول خود شان عامل باشند و الا حق ندارند به دیگران امر و ناهی کنند و با یک سلسله آیات هم استدلال کرده :

۱: « أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ » (۱)

آیا مردم را به نیکی (و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده) دعوت می کنید، اما خودتان را فراموش می نمایید؛ با اینکه شما کتاب (آسمانی) را می خوانید! آیا نمی اندیشید؟

ص: ۶۷۹

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۴۴.

۲: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ » (۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید! چرا سخنی می گوید که عمل نمی کنید!؟

۳: « كِبْرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ » (۲).

نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویند که عمل نمی کنید!

استدلال با روایات

با روایات هم استدلال کرده اند:

۱: ما رواه الصدوق وَ فِي الْخِصَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِنَّمَا يُأْمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ عَامِلٍ بِمَا يُأْمَرُ بِهِ تَارِكٌ لِمَا يَنْهَى عَنْهُ عَادِلٌ فِيمَا يُأْمَرُ عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَى رَفِيقٌ فِيمَا يُأْمَرُ رَفِيقٌ فِيمَا يَنْهَى » (۳)

۲: قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ ع: « وَ أُمِّرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ اتَّمِرُوا بِهِ، وَ انْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَنَاهَوْا عَنْهُ وَ إِنَّمَا أُمِرْنَا بِالنَّهْيِ بَعْدَ التَّنَاهِي » (۴)

خلاصه بحث در این است که آیا واقعاً امر به معروف و ناهی از منکر، شرطش این است که خودش عمل کند و در نتیجه کسانی که فاسق اند اگر امر به معروف و نهی از منکر نکنند، گناهی را مرتکب نشده اند، اما آدم های عادلند، اگر امر به معروف نکنند، مرتکب گناه شده اند.

ص: ۶۸۰

---

۱- صف/سوره ۶۱، آیه ۲.

۲- صف/سوره ۶۱، آیه ۳.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۰، من أبواب الأمر و النهی، ب ۱۰، ذیل ح ۳، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۱۵۱، من أبواب الأمر و النهی، ب ۱۰، ذیل ح ۸، ط آل البیت.

«علی ای حال» این عالمی که شیخ بهائی از نقل می کند، معلوم می شود که خیلی انسان وارسته ای بود که امر به معروف و نهی از منکر مال افراد پاک دامن زهاد است.

ولی ما نمی توانیم یک چنین تفصیلی را قائل بشویم، مسأله دو تاست، آیا واقعاً امر به معروف و ناهی از منکر شرطش این است که خودش عمل کند، بنابراین، کسانی که فاسقند، اگر امر به معروف نکنند، گناهی را مرتکب نشده اند، ولی اگر عادل امر به معروف نکنند، گناهی را مرتکب شده است؟ ما نمی توانیم یک چنین تفصیلی را قائل بشویم، از آنطرف هم این آیات را هم نمی شود کنار گذاشت، چون این آیات می فرمایند اگر می خواهی دیگران را نصیحت کنی، اول خودت نصیحت پذیر باش و سپس دیگران را نصیحت کن. خلاصه این مشکل در مسأله وجود دارد و باید آن را حل کرد.

### حل مشکل

حل کردن مشکل دو راه دارد، اگر فرمایش این فرد که شیخ بهائی از او نقل قول می کند صحیح باشد، معلوم می شود که لطف خدا بر فاسق بیشتر از مؤمن است، فاسق اگر از کنار منکر عبور کند و حرف نزند، گناهی مرتکب نشده، اما اگر عادل از کنار گناه و منکر بگذرد و حرف نزد، خداوند او را مجازات می کند، این قابل پذیرش نیست که خداوند نسبت به فاسق ارحم الراحمین باشد، اما نسبت به عادل سختگیر.

از طرفی هم نمی شود این همه آیات را نادیده گرفت، چگونه بین اینها جمع کنیم؟

من دو جور جمع کردم، یکی اینکه قائل به نسیت بشویم و بگوییم در آن موردی که می خواهیم امر به معروف و نهی از منکر کنیم، باید خودم عامل و منتهی باشم، اما اگر خودم عامل یا منتهی نباشم، بر من واجب نیست، اما جاهای دیگر که من عامل و منتهی هستم، امر به معروف و نهی از منکر از من ساقط نیست، فرض کنید من نسبت به نماز من سر سنگین هستم، اما نسبت به روزه دقیق هستم، آدم تارك الصلاة را اگر ببینم، چون خودم نسبت به صلات عامل نیستم و سهل انگارم، حق امر به معروف نسبت به نماز را ندارم، اما نسبت به روزه که خودم مراقب می باشم، امر به معروف از من ساقط نیست، قائل به نسیت بشویم.



به بیان دیگر قائل به تفصیل بشویم، یعنی در جایی که شرطش را دارم واجب است و در جایی که شرطش را ندارم ساقط است.

فرق بین شرط وجوب و شرط واجب

جواب دوم این است که آیا عامل بودن من شرط وجوب است یا شرط واجب؟ اگر شرط وجوب باشد، حرف این شیخ درست است، من که عامل نیستم، برای من واجب نیست، ولی باید توجه داشت که شرط وجوب نیست بلکه شرط واجب است فلذا باید تحصیل کنم.

اما اگر بگوییم شرط واجب است، یعنی مثل طهارت نسبت به نماز است، در اینجا باید تحصیل کنم، عامل بودن من شرط وجوب نیست وجوب مطلق است، شرط واجب است فلذا من باید خودم عامل باشم و این را تحصیل بکنم، آنگاه امر به معروف کنم، اگر شرط را تحصیل نکردم امر به معروف از من ساقط نیست، بلکه سقط بالعصیان، عیناً مثل آدمی که جنب باشد و نماز نخواند.

پس شیخ بهائی از بعضی از علما نقل کرده است که آمر و ناهی باید خودش عامل و منتهی باشد، در غیر این صورت بر او امر به معروف ونهی از منکر واجب نیست.

ما نسبت به بیان ایشان اشکال کردیم و گفتیم این معنایش این است که عادل اسوء حالاً باشد نسبت به فاسق، آدم عادل اگر امر به معروف نکند عقاب بشود، اما فاسق اگر امر به معروف و نهی از منکر نکند عقاب نشود و این صحیح نیست چون سبب می شود که عادل بدتر از فاسق باشد.

ص: ۶۸۲

ما در مقام جواب، دوتا راه را انتخاب کردیم، یکی اینکه مسأله، مسأله نسبی است، در آن مورد که خودش عمل نمی کند ساقط است، اما در مورد دیگر که عمل می کند ساقط نیست.

ثانیاً؛ گفتیم آیا عامل بودن و منتهی بودن، شرط وجوب است که تحصیلش واجب نیست یا شرط واجب است که تحصیلش واجب است؟

ثمّ جواهر قد تكلف في الإجابة عن الآيات و الروايات و تأولها بما هو بعيد عن ظاهرها.

نعم ما ذكر من الآيات و الروايات لا يدلّ إلّا على كون الأمر عاملاً في المورد الذي يأمر به لا في غير هذا المورد فلا يمكن الاستدلال بها إلا في المورد الذي يأمر و لا يعمل به.

و على كل تقدير فالظاهر أنّ العمل بما يأمر ليس قيدا للوجوب بل قيداً للواجب، فيجب تحصیل هذا القيد، بأن يعمل بما يأمر و ينتهي عما ينهي.

اشتراط التكليف في الأمر و المأمور

تا کنون بحث در شرائط آمر بود، آیا مأمور هم برای خودش شرائطی دارد یا نه؟ مأمور یعنی کسی که به او فرمان می دهیم، آیا تکلیف در او شرط است یا شرط نیست، مثلاً دوتا بچه ای است که هر دو مشغول قمارند آیا نسبت به او هم امر به معروف و نهی از منکر شرط است یا نه، واجب است یا نه؟

بعضی گفته اند شرط است. چرا؟ چون این آدمی که غیر بالغ است حکم حیوانی را دارد، همان گونه که حیوان مکلف نیست، این بچه دوازده ساله و چهارده ساله هم مکلف نیست، حتی صاحب جواهر به این مطلب می تازد و می گوید کسانی که می گویند ما بچه را از گناه باز داریم، این در حقیقت مثل این می ماند که یک حیوانی می خواهد کسی را اذیت کند، ما باید جلوی آن حیوان را بگیریم، می تازد به کسی که می گوید شرطش بلوغ است.

ص: ۶۸۳

من عرض می کنم که این نزاع، یک نزاع بی خودی است، علی کلاً تقدیر خواه بگوییم مثل این بچه مثل حیوان است که می خواهد ضرر برساند و ما جلوش را بگیریم، ما نباید بگذاریم که این بچه مرتکب گناه بشود، ولو در حق این بچه گناه نیست اما چون این مفسده دارد، اگر از حالا- این بچه آلوده به گناه و قمار بشود، بعد از بلوغ گرفتن او از قمار مشکل است، فلذا باید جلوش را بگیریم، حالا اسمش را امر به معروف ونهی از منکر بگذاریم، یا اسمش را بگذاریم مثل حیوانی که می خواهد به دیگری ضرر بزند، ما وظیفه داریم که جلوش را بگیریم.

خلاصه مزاج و روح شارع دست ماست، شارع می خواهد جامعه ما، یک جامعه پاک باشد، پاکی جامعه به این است که حتی از دوران کودکی نگذاریم که این گناه در جامعه منتشر بشود و رواج پیدا کند.

لا شكَّ أنَّه يشترط في الأمر و الناهي ما يشترط في سائر التكاليف من البلوغ و العقل، و قد مرَّت شرطيه العلم أيضاً، إنما الكلام في شرطيه في المأمور و المنهي، فذهب الفاضل المقداد إلى أنَّه لا- يشترط في المأمور و المنهي أن يكون مكلفاً فإنَّ غير المكلف إذا علم إضراره للغير، منع من ذلك، و كذا الصبي يُنهي عن المحرّمات لئلا يتعوّدها، و يؤمر بالطاعات ليتمرن عليها.

و آورد عليه في الجواهر بأنَّ منع الصبي و المجنون ليس من الأمر بالمعروف بل هو كمنع الدابه المؤذيه.

و بعباره آخری: المنکر، المحرم، و المعروف، الواجب و لا واجب و لا محرم بالنسبه لغير المکلف» (۱)

یلاحظ علیه: أنّ النزاع لفظی، و علی کُلّ تقدیر يجب منع الصبی و المجنون، عن إضرار الغير، بل عن قسم من الأمور الفظیعه سواء أسمى بالأمر بالمعروف أم وصف بأنه کمنع الدابه المؤذیه.

عقوبه التارک للأمر و النهی

این بحث ما یک بحث کلامی است نه بحث فقهی، امر به معروف واجب است، تارک امر به معروف هم گناه دارد، معلوم می شود که تارک امر به معروف، عیناً مثل تارک معروف است، آدمی بی نماز گناهِش هر چه باشد، شما هم که به او نصیحت نمی کنید، حکم او را دارید، تارک امر به معروف کتارک خود معروف است ناهی از منکر، گناهِش مثل مرتکب خود منکر است، آدمی که منکری را مرتکب می شود، عقابش چه مقدار است، آنکس که تارک امر به معروف و نهی از منکر است، به همان اندازه عقاب می شود، این خیلی مهم است و من این را از آیه استفاده کردم و اگر جامعه ما این مطلب را بداند که گناه تارک امر به معروف و نهی از منکر، عیناً مثل گناه تارک معروف و مرتکب منکر است، جامعه تکان می خورد، من این را از آیه آیه ای که در باره آنها نازل شده استفاده کردم، از کدام آیه استفاده کردم: آیاتی که در باره بنی اسرائیل است، جمعیتی هستند که در لب دریا زندگی می کنند و این دریا یک خصوصیت دارد که این خصوصیت یا جنبه اعجاز است، یا جنبه طبیعی، شنبه ها در سواحل دریا، ماهی های چاق و چله فراوان است، شنبه که می گذرد، تعداد ماهی ها خیلی کم می شود، جامعه یهود هم که جامعه دنیوی و مادی است و غیر از ماده به چیزی معتقد نیست و از آن طرف هم در تورات است که یوم السبت کار کردن حرام است و لذا تمام یهودی های تهران روز شنبه مغازها و دکان های خود شان را می بندند، چرا؟ چون روز شنبه کار کردن حرام است، اینها بن المحذورین قرار گرفتند، از آنطرف در شنبه عمل حرام است، از طرف دیگر ماهی ها هم فقط روز شنبه در ساحل دریا هستند، غیر از شنبه کمتر، گفتند چه چاره کنیم که هم خدا به دست آید و هم خرما؟ فلذا یک گودال هایی را کردند و با یک جدولی، آب دریا را منتهی کردند به این حوزها، روز شنبه که مد دریاست و آب بالا می آید، ماهی ها بالا می آید و از این بالا ها حوض را پر می کرد با ماهی ها، غروب که می شد، جلوی جدول را می بستند، یکشنبه می آمدند ماهی ها را در می آوردند، از آیه استفاده می شود که بنی اسرائیل سه دسته شدند:

ص: ۶۸۵

الف؛ گروهی آمر به معروف و ناهی از منکر شدند.

ب؛ عصاه، گروه گنهکار و عصیان گر شدند.

ج؛ گروه سوم هم ساکت، قرآن می فرماید گروه ساکت به گروه آمر به معروف گفتند چه کار به اینها دارید، خدا اینها را عذاب خواهد کرد، اینها در جواب گفتند: ما می خواهیم در پیشگاه خدا عذری داشته باشیم، و شاید اینها منتهی شوند، قرآن می فرماید عذاب الهی آمد و فقط آن گروهی که آمرین به معروف و ناهیان از منکر بودند نجات پیدا کردند، اما با دو گروه دیگر معامله یکسان کرد، از اینجا می فهمیم که امر به معروف و نهی از منکر، در شرائع پیشین چه اهمیت داشته، قطعاً در شریعت اسلام هم اهمیت زیاد داشته است.

يظهر من بعض الآيات أنّ عقوبه التارك كانت في الأمم السابقة أشدّ، حيث إنّه سبحانه نهى أهل القرية التي كانت حاضره البحر عن الصيد يوم السبت، و ذلك لا بتلائهم و امتحانهم، و العجب أن حيتان البحر كانت تأتي يوم السبت شرعاً دون غيره من الأيام و لكنهم استخدموا الحيله الشرعيه، حيث اتخذوا الحياض، فكانوا يسوقون الحيتان إليها و لا يمكنها الخروج منها، فيأخذونها يوم الأحد، و عند ذلك صار أهل القرية على أصناف ثلاثة:

الأول: من يصطاد الحيتان بحيله شرعيه

الثاني: من يأمر بالمعروف و ينهاهم عن المنكرو

الثالث: قوم محايدین، حتّى أنّهم كانوا يعترضون على الصنف الثاني، بقولهم:

«وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إِيَّايَ رَبُّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (١)

ص: ٦٨٦

و (به یاد آر) هنگامی را که گروهی از آنها (به گروه دیگر) گفتند: «چرا جمعی (گنهکار) را اندرز می دهید که سرانجام خداوند آنها را هلاک خواهد کرد، یا به عذاب شدیدی گرفتار خواهد ساخت؟! (آنها را به حال خود واگذارید تا نابود شوند!)» گفتند: «(این اندرزها)، برای اعتذار (و رفع مسئولیت) در پیشگاه پروردگار شماست؛ بعلاوه شاید آنها (پذیرند، و از گناه باز ایستند، و) تقوا پیشه کنند!

فیظهر من الآيات أنّ العذاب الألهی شمل الصنف الأول و الثالث، قال تعالی:

«فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابِ بَيْتِيسَ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (۱).

اما هنگامی که تذکراتی را که به آنها داده شده بود فراموش کردند، (لحظه عذاب فرا رسید؛ و) نهی کنندگان از بدی را رهایی بخشیدیم؛ و کسانی را که ستم کردند، بخاطر نافرمانیشان به عذاب شدیدی گرفتار ساختیم.

### آیا در امر به معروف و ناهی از منکر عدالت شرط است؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در امر به معروف و ناهی از منکر عدالت شرط است؟

از مبحث امر به معروف و ناهی از منکر مقداری باقی مانده و چون روایتی است، خواستم این روایت را بخوانم، روایتش از رسول گرامی اسلام است و بسیار روایت جالب و خواندنی است.

در این روایت پیامبر گرامی اسلام می فرماید: روزگاری فرا می رسد که زنان شما فاسد و جوانان شما فاسق می شوند و امر به معروف و ناهی از منکر از میان شما رخت بر می بندد، در بعضی از روایات داریم که ظاهراً سلمان عرض کرد: یا رسول الله! آیا واقعاً چنین زمانی خواهد آمد که مسلمانان این دو فریضه را ترک کنند؟ حضرت فرمود از این بدتر هم می شود و آن اینکه مردم به منکر امر و از معروف ناهی می کنند، باز در آن روایت دارد که سلمان خیلی تعجب کرد، معلوم می شود که حضرت این حدیث را در میان جمعی فرموده است و لذا سلمان از حضرت سوال کرد، آیا یک چنین زمانی فرا می رسد؟ رسول اکرم ص فرمود: بدتر از اینهم پیش می آید و آن زمانی است که دستگاه تفکر مردم عوض می شود، در اولی دستگاه تفکر مردم عوض نشده، فقط امر به معروف و ناهی از منکر نمی کنند، در دومی باز دستگاه تفکر مردم عوض نشده، منکر همان منکر و معروف هم در نظر مردم معروف است، منتها در اثر غالب شدن هواهای نفسانی مردم بجای اینکه امر به معروف و ناهی منکر کنند، امر به منکر و ناهی از معروف می نمایند، اما تفکر عوض نشده، ولی در سومی شیطان آنچنان مسلط شده که تفکر مسلمانان را عوض کرده به گونه ای حجاب داشتن برای زنان نشانه انحطاط و عقب ماندگی شمرده شود، عمل منافی عفت (فاحشه گری) هم علامت و نشانه تمدن و خدمت به مردم و جامعه محسوب گردد، معروف، تبدیل به منکر و منکر هم تبدیل به معروف شود.

رسانه ها و ماهوارهای خارجی به این مرحله سوم رسیده اند، فلذا می خواهند منکر را توجیه کنند، من شخصاً از رسانه بی بی سی شنیدم که می گفتند: زنانی (زنان فاحشه) که عمل منافی عفت را انجام می دهند، در واقع برای مردم خدمت می کنند، چه می کنند؟ جنس می فروشند، در مقابل جنس خود، چیزی می گیرند، در حقیقت لذت می فروشند و در مقابل چیزی از مردان می گیرند، چرا باید جلوش را بگیریم، این مرحله بدترین مرحله است و باید به خداوند منان از این مرحله پناه ببریم، من کوچک بودم، منتها یادم نیست که چند سالم بود، در تبریز ما یک باغ ملی بزرگی هست که سابقاً مقبره بود و قبر بیضاوی و دیگران هم در آنجا بوده، دو نفر مشغول قمار بازی بودند و من هم نظاره می کردم که بینم چه کار می کنند، یکنفر آدم متدین وقتی آنها را در حال قمار بازی دید، رفت و پاسبان را خبر کرد و پاسبان هم آمد و بساط آنها را بهم زد، آنگاه دیدم که این دو نفر قمار باز، پشت سر آن شخص متدین بدگویی می کنند و می گویند این مرد ریشو، مثل این که قرآن نخوانده، مگر در قرآن نوشته که می بخور، منبر بسوز و مردم آزاری مکن، در نظر آن دو نفر قمار باز، امر به معروف ونهی از منکر، مردم آزاری تلقی شده بود. وای بر جامعه ای که معروف بشود منکر، منکر هم بشود معروف.

۱: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَيَاوُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَيْدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ ص كَيْفَ بِكُمْ إِذَا فَسَدَتْ نِسَاؤُكُمْ وَفَسَقَ شَبَابُكُمْ وَ لَمْ تَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ لَمْ تَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ فَقِيلَ لَهُ وَ يَكُونُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ - فَقَالَ نَعَمْ وَ شَرُّ مِنْ ذَلِكَ كَيْفَ بِكُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْكَرِ وَ نَهَيْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ يَكُونُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ وَ شَرُّ مِنْ ذَلِكَ كَيْفَ بِكُمْ إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَعْرُوفَ مُنْكَرًا وَ الْمُنْكَرَ مَعْرُوفًا» (۱)

ص: ۶۸۸

۲: « وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: « إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِتْرًا لَمْ تَضُرَّ إِلَّا عَامِلَهَا فَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَ لَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ أَضْرَثَ بِالْعَامَّةِ » (۱)

بحث ما در باره امر به معروف و نهی از منکر تمام شد، فلذا وارد بحث جدید می شویم.

## الفصل الخامس

فی العقود التي يكون القبض فيها مملكاً.

در اسلام عقودی داریم که در آنها قبض شرط است و من آنها را احصا کرده ام:

۱: قاعده لا رهن إلا مقبوضاً.

در رهن قبض شرط است و بدون قبض رهن تحقق پیدا نمی کند

۲: قاعده لا وقف إلا بالقبض.

یکی از عقودی که قبض در آنها معتبر می باشد رهن است، یعنی رهن بدون قبض تحقق نمی یابد.

۳: قاعده لا حکم للهبه ما لم تقبض.

اگر انسان چیزی را به کسی هبه کند، مادامی که به قبض او نرسانده، هبه تحقق پیدا نمی کند، یعنی در تحقق هبه قبض معتبر است.

۴: قاعده بیع الصرف و شرطیه التقابض فی المجلس.

از جمله عقودی که در آن قبض معتبر می باشد، بیع صرف است، یعنی خرید و فروش طلا، یعنی هر کدام از متعاملین باید طلا یا نقره خودش را به قبض دیگری برساند تا او بشود مالک.

۵: قاعده بیع السلف و شرطیه القبض قبل التفريق.

در معامله سلف که ثمن نقد است و مثنم نسیه، باز هم قبض شرط است، تا آنجا که من کتاب های فقهی را دیدم، در این پنج مورد قبض شرط است و بدون قبض این معاملات تحقق پیدا نمی کند.

ص: ۶۸۹



ممکن است کسی بپرسد که این پنج مورد چه خصوصیتی دارند که علما قبض را در آنها معتبر دانسته اند و حال آنکه در بیع و سایر معاملات هم قبض معتبر است، یعنی اگر کسی جنسی را به دیگری بفروشد، ولی به قبض طرف نرساند، طرف می تواند شکایت کند تا حاکم شرع جنس را به قبض مشتری و ثمن را به قبض بایع برساند، بنابراین، همان گونه که در این پنج مورد قبض شرط است، در تمام معاملات قبض شرط است، کسی که بیع بکند اما حاضر به قبض نباشد، یا منزلش را به کسی اجاره بدهد، اما کلید را تحویل مستاجر ندهد، این نمی شود، در همه جا قبض معتبر و شرط است، پس چرا فقهای ما فقط این پنج مورد را استثنا کرده اند؟ چه فرق است بین قبض در این پنج مورد و بین قبض در سایر موارد؟

پاسخ

در پاسخ این پرسش باید عرض کنم که میان قبضی که در این پنج مورد معتبر و شرط است با قبضی که در سایر معاملات معتبر می باشد، بسیار فرق است، قبض در بیع وفا به عقد بیع است، به این معنی که با خواندن ایجاب و قبول در بیع، عقد بیع کاملاً محقق شده، منتها باید به این عقد وفا کرد، در بیع و اجاره و امثالش با ایجاب و قبول معامله به تمام معنی محقق شده، طرف شرعاً مجبور است که به قبض برساند، قبض در بیع و اجاره و امثالش در ماهیت معامله داخل نیست، در صحت معامله مداخلت ندارد، در لزوم معامله مداخلت ندارد، قبض فقط در وفا به معامله مداخلت دارد، اما در این پنج مورد بالاتر از وفا به عقد است، بلکه یا داخل است در ماهیت عقد یا شرط لزوم است، یا اینکه شرط صحت است، قبض در بیع و اجاره مملک نیست، بلکه وفا به عقد است، اما قبض در این پنج مورد یا مملک است یا جزء مملک می باشد، مادامی که به قبض طرف نرساند، کأنه ملکیت حاصل نشده.

در بیع و امثالش قبض شرط وفا به عقد است، یعنی قبل از قبض هم ملکیت حاصل شده، منتها طرفین باید به عقد خودش وفا کنند، ولی در این پنج مورد اگر به قبض طرف نرساند، هنوز ملکیت حاصل نشده، محتوا حاصل نشده، حالا یا داخل است در ماهیت معامله، یا داخل است در صحت که ما معتقدیم یا داخل است در لزوم.

قبض در بیع و امثالش کارش وفا به عقد است، یعنی معامله به تمام معنی تمام شده و باید طرفین به قول خودشان عمل کنند، ولی در اینجا هنوز معامله تحقق پیدا نکرده، با قبض معامله تحقق پیدا می کند، بدون قبض ساختمان عقد تمام نمی شود، قبض یا مملک است یا جزء مملک می باشد یا اینکه شرط صحت است ولذا آقایان این پنج مورد را از جاهای دیگر جدا کرده اند، با اینکه انسان در همه معاملات باید قبض بدهد، اما قبض در این پنج مورد خصوصت دیگر دارد، اگر ما قبض ندهیم اصلاً کاری صورت نگرفته است.

وقع القبض موضوعاً لأحكام كثيرة مذكوره فی كتاب البيع و الخيارات، و هو علی قسمین:

۱: القبض المملک أو المتمم للعقد.

یا مملک است یا جزء العقد.

۲: القبض الموصوف بكونه وفاءً بالعقد.

عقد تمام شده، منتها انسان باید به قول خودش وفا کند، یعنی به عقد تمام شده وفا کند.

ویراد بالأول ما لا- یكون العقد كافیاً فی حصول المسبب (ملکیت)، بل يتوقف إمّا علی التقابض كما فی بیع الصرف، أو علی الإقباض كما فی السلم و الرهن.

ص: ۶۹۱

و يراد بالثانى ما يكون العقد كافيًا فى حصول المسبب، كتمليك المبيع و تملك الثمن، و يكون القبض عندئذ بمنزله الوفاء بالعقد، على نحو لو لم يقبض يجبر (مجبور مى شود) من جانب الحاكم عليه، و يترتب على وجوب القبض حرمة إمساك المبيع إذا طلبه المشتري، أو الثمن إذا طلبه البائع.

و الكلام فى هذا الفصل مختص ببيان الموارد التى يكون فيها القبض مملكاً و متمماً للعقد عند المشهور، و هى عبارة عن الموارد التالية:

١: قاعده لا رهن إلا مقبوضاً.

٢: قاعده لا وقف إلا بالقبض.

٣: قاعده لا حكم للهبه ما لم تقبض.

٤: قاعده بيع الصرف و شرطيه التقابض فى المجلس.

٥: قاعده بيع السلف و شرطيه القبض قبل التفريق.

از موارد پنجگانه، ابتدا قاعده «لا رهن إلا مقبوضاً» را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم و سپس موارد دیگر را یکی پس از دیگری بحث خواهیم نمود.

فى تعريف الرهن و القبض

ما نخست باید رهن را تعريف کنیم و سپس قبض را، رهن را دو جور تعريف کرده اند، يك تعريف براى رهن، تعريفى است که مرحوم محقق حلى در کتاب شريف شرائع الإسلام کرده، تعريف ديگر را هم ابن سعيد حلى نموده است، ما اول تعريف محقق را مى خوانيم.

تعريف محقق حلى

عُرِفَ الرهن بأنه عبارة عن كونه وثيقه لدين المرتهن. (١)

تعريف ابن سعيد حلى

و قال ابن سعيد الحلى: «الرهن يكون على دين ثابت فى الذمه، كثمن المبيع و الأجره و المهر و عوض الخلع» (٢)

ص: ٦٩٢



نکته: ابن سعید حلی کیست؟ ایشان صاحب کتاب: «الجامع للشرائع» می باشد، اسمش یحی بن سعید است، متولد سال: ۶۰۱، متوفای: «۶۸۱»، پسر عموی محقق است و با محقق در یک عصر زندگی می کردند، هردو پسر عمو و اهل حله هستند، مرحوم محقق کتاب شرائع الإسلام را نوشته، ایشان هم کتاب «الجامع للشرائع» را به رشته تحریر در آورده است، البته ایشان استاد علامه حلی هم است، در زمان علامه حلی در حله، چهار صد مجتهد بوده، نجف کم رنگ شده بود، علم به سوی حله رو آورده بود، البته حوزه نجف هم بوده، ولی بیشترین علم در حله بود.

تعریف امام خمینی (قدّس سرّه)

و عرّفه سیدنا الأستاذ: بأنّه عقد شرّع للاستيثاق على الدين» (۱)

پس رهن این است که انسان چیزی را نزد کسی گرو بگذارد که از او طلب دارد، یعنی چیزی در ذمه او دارد.

تعریف قبض

و أما القبض، فقد عرّفه ابن الأثير في (( النهاية )): «الأخذ بجميع الكف، و القبضه ما قبضت عليه من شيء، و مثله ما في (( لسان العرب ))». (۲)

قبض این است که با تمام دست بگیری

معلوم است که این تعریف، تعریف ناقص است چون همه جا پول نیست که انسان با دستش بگیرد، گاهی از اوقات رهن حمام است، ممکن است گرفتن کلید هم قبض است، ولی گاهی از اوقات نه در دارد و نه کلید و نه دیوار. ما باید به گونه ای رهن را تعریف کنیم که همه قبض ها را در بر گیرد و شامل بشود و آن عبارت است از: التسلط الكامل على الرهن، قبض این است که من بر عین مرهونه کاملاً مسلط باشم به گونه ای که بین من و آن هیچ نوع مانعی نباشد و اگر طرف یک روزی طلب مرا ندهد، من بتوانم به اذن حاکم شرع عین مرهونه را بفروشم، و این تعریف همه انواع قبض را شامل است، ب

ص: ۶۹۳

۱- تحریر الوسيله، ج ۲، ص ۵.

۲- النهايه لابن الأثير، ج ۴، ص ۶، ماده (( قبض ))؛ لسان العرب، ابن منظور، ج ۷، ص ۲۱۴، ماده (( قبض )).

أقول: إنَّ القبض بهذا المعنى، و إن كان متحققاً في البيع إذا كان يداً بيد كما في باب الصرف و السِّلْم، لكنَّه غير متحقق في بيع المزارع و البساتين الفاقده للجدران و الأبواب، و وقف الأنهار و الآبار و بيعها، فلا بدَّ أن يراد بالقبض هو الإستيلاء التام على ما هو الغرض من العقد.

فالقبض في مورد الرهن عبارة عن تسلط المرتهن على العين المرهونه بحيث يمنع الغير من التصرف فيها.

و على كلِّ تقدير فقد اشتهرت بين الفقهاء قاعده: «لا رهن إلا مقبوضاً» و مع ذلك فيه أقوال:

نقش و جایگاه قبض در عقد رهن

در اینکه قبض چه نقش و جایگاهی در عقد رهن دارد، اقوال مختلف است:

قول اول

قول اول این است که قبض هیچگونه نقش و اثری در عقد رهن ندارد، به بیان دیگر در این جهت عقد رهن با سایر عقود هیچگونه فرقی ندارد، همان گونه که در باب بیع، بدون قبض هم بیع منعقد است، در باب رهن نیز مطلب چنین است، یعنی بدون قبض هم عقد رهن محقق می شود، قبض شرط وفا به عقد بیع و رهن است.

القول الأول: لا دور للقبض في الرهن

ذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بين بابي الرهن و البيع، فالإيجاب و القبول في الرهن كافي في لزوم العقد، نظير باب البيع، فيكون العقد لازماً لكن يُجبر الراهن على التسليم، كما يجبر البائع على تسليم المبيع، و المشتري على تسليم الثمن، فعلى هذا يكون القبض في الرهن موصوفاً بالوفاء بالعقد لا- مملكاً و لا- متمماً للعقد؛ و هذا خيره الشيخ في الخلاف و المبسوط، و تبعه ابن إدريس.

ص: ٦٩٤

قال الشيخ: يلزم الرهن بالإيجاب و القبول، و به قال أبو ثور و مالك، و قال أبو حنيفة و الشافعي: عقد الرهن ليس بلازم و لا يجبر الراهن على تسليم الرهن، فإن سلم باختياره، لزم بالتسليم.

دليلنا: قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١)، و هذا عقد مأمور به، و الأمر يقتضى الوجوب (٢).

و قال فى (( المبسوط )) - بعد ما نقل عن بعضهم أنّ عقد الرهن ليس بلازم و لا يجبر الراهن على تسليم الرهن -: الأولى أن نقول: يجب بالإيجاب و القبول و يجبر على تسليمه، ثم أشار إلى قاعدتين: كل ما جاز بيعه، جاز رهنه من متاع، و استدامه القبض ليس بشرط فى الرهن (٣).

و تبعه ابن إدريس و قال: « و قال الأكثرون المحضون منهم: يلزم بالإيجاب و القبول. و هذا هو الصحيح؛ لقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، و هذا عقد يجب الوفاء به» (٤).

القول الثانى: القبض داخل فى ماهية الرهن

إن العين المرهونه ما لم يتسلط عليها المرتهن على نحو يمنع من تسلط الغير، ليس برهن. و لم نعر على من يقول به إلا ما يظهر من عبارته الشيخ فى (( النهايه )) حيث قال: و لا يدخل الشئ فى أن يكون رهناً إلا بعد قبض المرتهن له و تمكنه منه» (٥).

و حملة ابن إدريس على أنّ القبض شرط اللزوم عند الشيخ، و هو حمل بلا شاهد. و على كل تقدير فهذان القولان على طرفى النقيض فى المسألة.

ص: ٦٩٥

١- مائده/سوره ٥، آيه ١.

٢- الخلاف، شيخ طوسى، ج ٣، ص ٢٢٣، المسألة ٦.

٣- المبسوط، شيخ طوسى، ج ٢، ص ١٩٨.

٤- السرائر، ابن ادريس حلى، ج ٢، ص ٤١٧.

٥- النهايه، شيخ طوسى، ص ٤٣١.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرطیت قبض در رهن

چنانچه قبلاً بیان گردید، بعضی از معاملات داریم که قبض در آنها شرط است، از جمله معاملاتی که قبض در آن معتبر می باشد رهن است.

اقوال علما در باب رهن

باید توجه داشت که اصحاب ما در اینجا چهار قول دارند:

قول اول

قول اول این است رهن با بیع فرق نمی کند، یعنی همان گونه که بیع با عقد (ایجاب و قبول) لازم می شود، رهن نیز با ایجاب و قبول لازم می شود، همان گونه که در باب بیع، با بیع و مشتری باید به عقد خود وفا کنند، در باب رهن نیز باید راهن و مرتهن به عقد خود وفا نمایند، بنابراین، منهای قبض رهن صحیح و لازم است.

قول دوم

قول دوم این است که در ماهیت رهن قبض خوابیده است، عیناً مثل این است که بگوییم در ماهیت «انسان» ناطق خوابیده است، به گونه ای که اگر قبض را از رهن برداریم، کأنه یا فصل را برداشتیم یا نوع را، این دو قول تقریباً پیش ما مردود است.

قول سوم

قول سوم این است که قبض در صحت رهن مدخلیت دارد، به گونه ای که گر قبض نباشد، ایجاب و قبول شما باطل است.

قول چهارم

قول چهارم می گوید معامله (رهن) بدون قبض هم صحیح است، منتها قبض در لزوم رهن مدخلیت دارد، به این معنی که اگر قبض ندهد معامله جایز است نه لازم.

از میان اقوال چهار گانه، کدام قول صحیح است؟

الآن باید ببینیم که کدام یکی از این اقوال را انتخاب کنیم، آیا قول اول را انتخاب کنیم که می گوید رهن مثل بیع است، بیع با عقد واجب و لازم می شود رهن هم با عقد واجب و لازم می شود، در بیع هم باید مبیع را تسلیم کند، در اینجا هم باید تسلیم کند، یا آن قول را انتخاب کنیم که می گوید اگر قبض نباشد، نطفه رهن منعقد نمی شد یا بگوییم قبض شرط صحت است، یا



بگوئیم قبض شرط لزوم است؟

ص: ۶۹۶

«علی الظاهر» قول چهارم را به همان قول سوم برگردانی کما اینکه بعضی ها این کار را کرده اند، آنها که می گویند شرط لزوم است در واقع می خواهند بگویند شرط صحت است، اگر قول قول چهارم را به قول سوم برگردانیم، اقول می شوند سه تا، و در حقیقت امر دایر است بین این سه قول، و ما باید از میان این سه قول، یکی را انتخاب کنیم.

مقتضای قاعده چیست؟

البته مقتضای قاعده یک مسأله است، مقتضای نصوص مطلب دیگری می باشد، مقتضای قاعده این است که ما باید رهن را بر بیع عطف کنیم، همان گونه که بیع به ایجاب و قبول لازم می شود، رهن هم به ایجاب و قبول لازم می شود، همان گونه که در بیع باید طرفین وفا کنند، اینجا هم باید رهن وفا کنند، مقتضای قاعده این است، مگر اینکه دلیل بر خلاف قائل بشود، یا بگویند: «القبض شرط فی الصحه»، یا بگویند: «القبض شرط فی اللزوم» و الا مقتضای قاعده نسبت به همه معاملات یک چیز است و آن اینکه معامله لازم است، غایه ما فی الباب باید طرفین به آن وفا کنند، این مقتضای قاعده است.

ادله مسأله

ولی باید دلایل را ببینیم، در درجه اول قرآن را مطالعه کنیم:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِعَدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَيَّئٍ فَانكَبُوا وَلَا يَكْتَبُ بَيْنَكُمُ الْكَاتِبُ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا...».

ص: ۶۹۷

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که بدهی مدت داری (به خاطر وام یا داد و ستد) به یکدیگر پیدا کنید، آن را بنویسید! و باید نویسنده‌ای از روی عدالت، (سند را) در میان شما بنویسد! و کسی که قدرت بر نویسندگی دارد، نباید از نوشتن -همان طور که خدا به او تعلیم داده- خودداری کند! پس باید بنویسد، و آن کس که حق بر عهده اوست، باید املا کند، و از خدا که پروردگار اوست بپرهیزد، و چیزی را فروگذار ننماید! و اگر کسی که حق بر ذمه اوست، سفیه (یا از نظر عقل) ضعیف (و مجنون) است، یا (به خاطر لال بودن)، توانایی بر املا کردن ندارد، باید ولی او (به جای او)، با رعایت عدالت، املا کند! و دو نفر از مردان (عادل) خود را (بر این حق) شاهد بگیرد! و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن، از کسانی که مورد رضایت و اطمینان شما هستند، انتخاب کنید! (و این دو زن، باید با هم شاهد قرار گیرند)، تا اگر یکی انحرافی یافت، دیگری به او یادآوری کند. و شهود نباید به هنگامی که آنها را (برای شهادت) دعوت می‌کنند، خودداری نمایند! و از نوشتن (بدهی خود)، چه کوچک باشد یا بزرگ، ملول نشوید (هر چه باشد بنویسید)! این، در نزد خدا به عدالت نزدیکتر، و برای شهادت مستقیم‌تر، و برای جلوگیری از تردید و شک (و نزاع و گفتگو) بهتر می‌باشد؛ مگر اینکه داد و ستد نقدی باشد که بین خود، دست به دست می‌کنید. در این صورت، گناهی بر شما نیست که آن را ننویسید. ولی هنگامی که خرید و فروش (نقدی) می‌کنید، شاهد بگیرید! و نباید به نویسنده و شاهد، (به خاطر حق‌گویی)، زیانی برسد (و تحت فشار قرار گیرند)! و اگر چنین کنید، از فرمان پروردگار خارج شده‌اید. از خدا بپرهیزید! و خداوند به شما تعلیم می‌دهد؛ خداوند به همه چیز داناست.

« وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَيْرٍ فَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ » (۱).

و اگر در سفر بودید، و نویسنده ای نیافتید، گروگان بگیرید! (گروگانی که در اختیار طلبکار قرار گیرد.) و اگر به یکدیگر اطمینان (کامل) داشته باشید، (گروگان لازم نیست، و) باید کسی که امین شمرده شده (و بدون گروگان، چیزی از دیگری گرفته)، امانت (و بدهی خود را بموقع) پردازد؛ و از خدایی که پروردگار اوست. پرهیزد! و شهادت را کتمان نکنید! و هر کس آن را کتمان کند، قلبش گناهکار است. و خداوند، به آنچه انجام می دهید، داناست.

اگر به همدیگر قرض می دهید و در سفر هستید و کسی هم پیدا نکردید که این معامله را بنویسد، عملاً رهن بگیرید « فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ » یک چیزی بگیرید که در اختیار مرتهن باشد، بله! اما اگر اطمینان دارید رهن را هم بر گردانید، آنکس را که ایمن می شمارد، به او بگوید من شما را می شناسم این رهن هم پیش خودت باشد، ولی طوری نباشد که از سادگی و اخلاق این آدم سوء استفاده شود، بگوید که حالا که این رهن را به من بر گرداند، دستش به جای بند نیست.

آیا ما می توانیم از این آیه استفاده کنیم که قبض در رهن شرط صحت و شرط لزوم است؟

اولاً این آیه دلیل بر بطلان قول دوم است، چون قول دوم می گفت قبض در ماهیت رهن خوابیده، یا جنسش است یا فصل، چون قبض نسبت جنس است نسبت به رهن و نه، اگر جنس و فصل بود، نمی گفت: « فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ » این تعبیر نشان می دهد قبض غیر از رهن است، عیناً مثل این است که بگویند: «انسان ناطق»، این گفتنی نیست، بلکه خنده دار است، چون انسان همیشه ناطق است، پس معلوم می شود که قول دوم (که می گفت قبض یا جنس است یا فصل) باطل می باشد، قول اول هم که مطابق قاعده است.

ص: ۶۹۹

آیا می توانیم از این آیه قول سوم و چهارم را استفاده کنیم یا نه؟ اگر استفاده کردیم که چه بهتر، و اگر از آیه قول سوم و چهارم استفاده نشد، فالمرجع القول الأول.

ولی متأسفانه این آیه دلیل نیست. چرا؟ چون این آیه در شرایط خاص است چون طرفین معامله در سفر ند، نویسنده هم نیست فلذا برای اینکه من نسبت به مال خودم یکنوع صیانت پیدا کنم، راهش این است که به من چیزی را گرو بگذارد که در نزد من باشد تا من اطمینان پیدا کنم، این آیه ناظر به ظروف خاص و شرایط خاصی است، ولذا این دلیل نمی شود که در غیر سفر هم قبض معتبر است، این آیه در ظرف خاص و شرایط خاصی وارد شده، یعنی طرفین در سفر هستند، نویسنده هم نیست، شاهدی هم نیست فلذا راه منحصر به این است که رهن را بگیرد، مثلاً من صد دلار در مکه به این آدم قرض می دهم که در قم به من بدهد، سفر است، کاتبی هم نیست، شاهدی هم نیست، راه منحصر به همان « فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ » است.

البته بعضی ها خواسته اند از این آیه استفاده کنند که قبض شرط صحت رهن، یا شرط لزوم رهن است، ولی ما در جواب می گوییم از این آیه یک چنین چیزی استفاده نمی شود چون آیه شرایط خاصی را بیان می کند، مثلاً سفر است نویسنده هم نیست، کاتبی هم نیست، راه منحصر به قبض است، این دلیل نمی شود برای غیر سفر نمی شود، نوشته ای باشد در محضر و بگوید این قالیچه رهن است، اما قبض ندهد، این دلیل بر آن نیست.

مرحوم اردبیلی می گوید همه اینها ارشاد است در واقع یکنوع راه نمای می کند که اگر می خواهید مال خود را دو قبضه کنید، باید رهن را بگیرید این ارشاد است به مالک، که جناب مالک! پولی که به این آقا می دهی حواست باید جمع باشد.

بنابر این، ما از آیه نتوانستیم قول دوم یا سوم را استفاده کنیم، اگر از روایات فهمیدیم چه بهتر، اگر از روایات هم چیزی نفهمیدیم، فالمرجع قول الأول، بگوئیم رهن مثل بیع می ماند، همان گونه که بیع صحیح است و الزام دارد بر وفا، رهن هم صحیح است و الزام دارد بر وفا، نه اینکه معامله باطل باشد، اگر از روایات چیزی فهمیدیم که چه بهتر، اگر نفهمیدیم، رهن را عرض می کنیم بر بیع و می گوئیم الرهن صحیح کالبیع، در رهن هم باید الزام کنیم بر وفا، در بیع هم الزام می شود بر وفا، دو تا روایات داریم:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «لَا رَهْنَ إِلَّا مَقْبُوضاً» (۱)

۲: «الْعَيَاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «لَا رَهْنَ إِلَّا مَقْبُوضٌ» (۲)

ص: ۷۰۱

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۳۸۴، من أبواب اشتراط القبض فی الرهن ب ۳، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۳۸۴، من أبواب اشتراط القبض فی الرهن ب ۳، ح ۲، ط آل البيت.

به نظر من، این روایات از میان اقوال چهار گانه، قول سوم را انتخاب می کند، قول سوم اینکه قبض شرط صحت است، قبض در بیع مدخلیت ندارد، اما در رهن مدخلیت دارد، بنابراین، به وسیله این دو روایت از مقتضای قاعده رفع ید کردیم، مقتضای قاعده این بود که ایجاب و قبول کافی در صحت و لزوم باشد مثل بیع، ولی این دو روایت می گویند چنین نیست، «لَا رَهْنَ إِلَّا مَقْبُوضٌ» این روایات یا سوم را می گویند یا چهارم را، البته سوم نزدیکتر است، چرا؟ امثال دارد، امثالش کدام است؟ «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» «لا صلاه إلا لمن یقیم صلیه»، «لا صلاه إلا بطهور».

من از روی این متشابهات، این دو تا حدیث را معنا می کنم، «لَا رَهْنَ إِلَّا مَقْبُوضاً»، «لَا رَهْنَ إِلَّا مَقْبُوضٌ» شرط صحت است، ما از اینجا فتوای مشهور را در آوریم، مشهور گفتند رهن با بیع فرق دارد، بیع را اگر به قبض ندهد صحیح است، منتها ملزم به قبض می کنند اما در اینجا اگر قبض نکند اصلاً معامله منعقد نیست و این رهن کلا رهن است، چون رهن این است که انسان یکنوع دل بستگی پیدا کند که پولی که من به طرف دادم هدر نرود، اگر بخواهد یک چنین اطمینان خاطر پیدا کنم، لذا شرط صحت قرار دادند، «لَا رَهْنَ إِلَّا مَقْبُوضاً»، «لَا رَهْنَ إِلَّا مَقْبُوضٌ».

البته کسانی که گفتند رهن صحیح است، منتها لزومش بستگی به قبض دارد، آن هم شاید بازگشتش به همین باشد، یعنی در واقع می خواهند بگویند صحیح نیست مگر با قبض.

بنابراین، فتوای مشهور از این دو روایت در آمد. پس با توجه به این دو روایت، قول سوم و چهارم را انتخاب می کنیم و می گوئیم مادامی که قبض نداده، این معامله صحیح نیست، گفتنش کلاً گفتن است.

فبما أنّ حمل هذه التراکیب علی نفی الحقیقه أمر لا یساعده الذوق الفقہی، فیحمل علی نفی الصّحّه، فتکون الموثّقه و المرسله الماضیتین دلیلاً علی شرطیه القبض فی صحّه الرهن مضافاً إلى الإجماعات.

و أما القول الرابع - و هو کونه شرطاً للزوم الرهن - فیمكن أن یكون مراد القائل من اللزوم هو الصّحّه - كما احتمله الأردبیلی فی شرح الإرشاد - فلو صحّ فهو، و إلّا فاستفاده اللزوم من الآیه و الروایتین أمر لا دلیل علیه، بل الظاهر هو نفی الصّحّه.

و قد احتمل فی (( مفتاح الکرامه )) تأویل اللزوم بالصّحّه و قال: « و هو وجیه جداً لکنّه بعید من جهه اللزوم، و من جهه ما فرّعوا علیه من الأحکام، لکن یقرّبه سوق الأدلّه و اتحادها؛ و قد یقال: إنّ الصّحّه صحتان: صحّه بمعنی تمامیه العقد، و صحّه بمعنی قابلیته للتمامیه؛ فمن عبّر باللزوم أراد الأولى، و من عبّر بالصّحّه أراد الثانیه:

مرات القاعده

البته در رهن خیلی از چیزها شرط است، اولاً، من چیزی را که به رهن می گذارم باید مالکش باشم، رهن گذاشتن مال مردم یا مال غصبی معنی ندارد، یا چیزی را به رهن بگذارد که شارع از آنها سلب مالکیت کرده مانند، کلب، خنزیر و خمر، اینها ملکیت ندارند فلذا قابل رهن نیستند.

ص: ۷۰۳

قد تعرّف على الأقوال الأربعة في قبض الرهن، و على جميع الآراء يجب أن تكون العين المرهونه مملوكة للراهن، أو يكون مأذوناً في التصرف فيها حتى بالإرهان إذا كانت مال الغير، فلا يجوز رهن ما لا يملك كالخمر و الخنزير و النجاسات غير المملوكة، كما لا يجوز رهن المغصوب أو مال الغير إذا لم يكن الراهن مأذوناً في التصرف، من غير فرق بين القول بأن القبض في الرهن بمعنى الوفاء بالعقد، أو كونه مملّكاً أو متمماً للعقد، فعلى جميع الآراء يشترط في الرهن ما ذكر.

نعم يترتب على النزاع ( بين كون القبض في الرهن بمعنى الوفاء بالعقد نظير القبض في البيع و الإجاره، و كونه مملّكاً أو متمماً للعقد سواءً أكان شرطاً للصحة أو شرطاً للزوم )، جواز إلزام الراهن على الإقباض على القول الأوّل، دون القول الآخر.

اگر گفتیم از قبیل بیع است، مرتهن به دادگاه شکایت می کند و طرف را ملزم به قبض کند، اما اگر از قبیل قول سوم و چهارم باشد، نمی تواند به دادگاه شکایت کند، چون قبض شرط صحت است، هنوز رهن منعقد نشده، بنابراین، این بحث اثرش اینجا ظاهر می شود، اگر در اولی به قبض طرف نرسانید، او حق شکایت دارد. چرا؟ چون عقد تمام است و باید به قبض برساند، اما روی قول سوم و چهارم، هنوز عقد ناقص است، مملّک است، هنوز جزء المملّک نیامده، اگر این آدم قبض نداد، طرف مقابل حق شکایت را ندارد.

### قاعده لا وقف إلا بالقبض قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا وقف إلا بالقبض

ص: ۷۰۴

از قاعده اولی که راجع به رهن بود خارج شدیم و گفتیم رهن را مادامی که قبض ندهند صحیح نیست، البته اگر هم کسی بگوید صحیح است و لازم نیست، غالباً می شود لزوم را به همان صحت برگردانیم.

لا وقف إلا بالقبض

همان اختلافی که در رهن بود، در وقف نیز وجود دارد، اهل سنت مانند شافعی معتقد است که وقف با بیع فرق نمی کند، یعنی همانطور که در بیع اگر صیغه را بخوانیم کافی است و عقد محقق می شود، منتها طرف باید مثن یا ثمن را تسلیم کند، در وقف نیز چنین است، یعنی با خواندن صیغه وقف، وقف تحقق پیدا می کند بدون اینکه کار به صحت و لزوم داشته باشد، البته باید وقف را به قبض موقوف علیه برساند، در حقیقت معتقدند که قبض در اینجا جنبه وفا دارد، همانطور که در بیع تسلیم جنبه وفا دارد، قبض هم در وقف جنبه وفا دارد و معنایش این است که باید عین موقوفه را به قبض موقوف علیه برساند، اما غیر شافعی و دیگران معتقدند که قبض در وقف یکنوع مدخلیت دارد، یعنی آنچنان نیست که وقف مانند بیع باشد، بلکه در وقف تا قبض نباشد، هنوز ارکانش تمام نشده.

خلاصه اینها قائلند که قبض در باب «وقف» یکنوع مدخلیت دارد، به گونه ای که اگر وقف نباشد ارکانش تمام نشده.



پس قول اول می گوید با عقد ارکان وقف تمام شده، فقط باید به قبض طرف برساند تا وفا به عقد شده باشد، اما این قول می گوید که امامیه از آنهاست می گویند مادامی که قبض ندهد، ارکان عقد می لگند، یعنی عقد وقف تحقق پیدا نمی کند و اینها دودسته اند، یکدسته معتقدند مادامی که به قبض موقوف علیه نرساند صحیح نیست.

اما گروه دیگر از امامیه عبارات شان عکس اولی هاست و می گویند صحیح است، اما لازم نیست.

#### ثمره بحث

ثمره این دو قول در کجا ظاهر می شود؟ در نما ظاهر می شود، فرض کنید عقد را خواندیم اگر بگوییم شرط صحت است، اول ماه رجب عقد خواندیم، ولی اول ماه شعبان هم به قبض رساندیم، اگر بگوییم قبض شرط صحت است، این یکماه درآمد مال واقف است، اگر بگوییم شرط لزوم است، این یکماه درآمد مال موقوف علیه است، خلاصه این گونه نیست که این دو قول اثر عملی نداشته باشد، قائل به صحت می گوید مادامی که به قبض رسانده، اصلاً کاری انجام نداده فلذا تمام درآمد ها مال واقف است، اما قول دوم می گوید کاری انجام داده و عقد وقف صحیح است، منتها می تواند عقد وقف را بهم بزند، بنا براین، درآمد های عین موقوفه در این وسط و فاصله مال موقوف علیه است.

و تظهر الثمره فی نماء الوقف، فلو قلنا: إن القبض شرط الصحه، فالنماء بین العقد و القبض للواقف، و أما علی القول الآخر (اللزوم) فهو للموقوف علیه إذا حصل بعده القبض. إنما الكلام فی دلیل الشرط.

#### عبارات فقها

ما اول عبابت فقها را می خوانیم و سپس وارد ادله می شویم که آیا ادله شرط صحت است یا شرط لزوم؟

قال ابن البرّاج: - ابن براج متولد سال: ۴۰۱، متوفای: ۴۸۱ می باشد- الوقف فی الأصل صدقه و تثبت صحته بأمرین: أحدهما: صحه التصرف فی ما یوقفه الإنسان إمّا بملك أو إذن.

ص: ۷۰۶

البته صدقه در نظر ما، غیر از وقف است، اما در روایات اهل بیت، وقف همان صدقه است، یعنی وقف از اقسام صدقه است و لذا به وقف صدقه جاریه می گویند.

شرط اول در وقف این است که واقف یا باید مالک باشد یا مأذون از جانب مالک باشد.

والآخر: أن يقبضه و يخرج عن يده إلى من هو وقف عليه (مثل اینکه بر کبیر وقف کند) أو لمن يتولى عنه (وقف بر صغیر کرده، باید پدرش بدهد) ذلك أو يقوم مقامه في قبضه (۱)

قال ابن حمزه: الوقف تحييس الأصل و تسبيل المنفعه على وجه من سبل البر، و إنما يصح بثمانیه أشياء و عدّ منها: تسلّم الوقف من الموقوف عليه (اگر کبیر است) أو من وليه (اگر صغیر است)، إلا إذا جعل ولاية الوقف لنفسه مدّه حياته، أو يكون الموقوف عليه ولده الصغیر» (۲)

قال الراوندى: فإذا وقف شيئاً من أملاكه زال ملكه عنه إذا قبض الموقوف عليه أو من يتولى عنه (اگر موقوف عليه بچه باشد)، و إن لم يقبض لم يصحّ الوقف ولم يلزم، فهذان شرطان في صحّ الوقف، فمتى لم يقبض الوقف و لم يخرج من يده أو وقف ما لا يملكه، كان الوقف باطلاً» (۳)

قال المحقق: «و القبض معتبر في الموقوف عليه أولاً، ويسقط اعتبار ذلك في بقية الطبقات» (۴)

نکته: محقق متولد سال: «۶۰۲ هـ» متوفای: «۶۷۲ هـ» است، با جناب خواجه معاصر است، خواجه متولد سال: «۵۹۷ هـ» و متوفای: «۶۷۲ هـ» می باشد، در واقع جناب خواجه پنج سال بزرگتر از محقق است، وفاتش هم زودتر از محقق است. بعد از آنکه قاضی مغول ها خواجه را از الموت (یکی از مناطق ایران) گرفتند و همراه خود به بغداد بردند، علت اینکه ایشان را نکشتند این بود که ایشان در علم نجوم خیلی وارد بودند و مغول ها هم عاشق این علم (علم نجوم) بودند، و لذا خواجه را نکشتند و همراه خود به سوی عراق بردند، بعد از آنکه مغول ها وارد بغداد شدند و بغداد را تسخیر کردند و کار تمام شد، خواجه به حلّه رفت تا علمای حلّه را زیارت کند، در آن زمان حوزه علمیه در حلّه بود، نجف کم رنگ بود، اما حلّه پر رنگ بود، خواجه به درس محقق رفت، محقق درس قبله را می گفت، رسید به آن مرحله ای که در لمعه است، که در بلاد عراقیه «یستحب التمايل إلى التياسر» به سمت چپ متایل بشود، خواجه گفت این حرف درست نیست «إن كان إلى القبلة أو من القبلة، من القبلة إلى القبلة، لو كان من القبلة فحرام لو كان إلى القبلة فواجب، یعنی چه که: یستحب التمايل إلى التياسر؟ من القبلة، یعنی انحراف از قبله است، اگر انحراف از قبله باشد، انحراف از قبله حرام است، اگر توجه به قبله است، توجه به سوی قبله واجب است نه مستحب، بعداً محقق یک رساله مفصلی در همین باره نوشته و این را گویا برای خواجه ارسال کرد و به خواجه تفهیم کرد که کعبه به گونه ای است که در بلاد عراقیه توجه تياسر توجه به قبله بیشتر از سایر مکان هاست.

ص: ۷۰۷

- ٢- الوسيله، ابن حمزه، ص ٣٦٩.
- ٣- فقه القرآن، قطب رواندى، ج ٢، ص ٢٩١.
- ٤- شرائع الإسلام، محقق حلى، ج ٢، ص ٤٤٢.

قال العلامة الحلبي: «ولو وقف لم ينعقد بدون الإقباض، فلو مات الواقف (قبل از قبض) بطل الوقف» (۱). تحرير الأحكام الشرعية: ۳/۲۹۲.

جناب علامه خواهر زاده محقق است، علامه متولد سال: «۶۴۸ هـ» است، وفاتش هم در سال: «۷۲۶ هـ» است، محقق خیلی به این خواهر زاده علاقه داشت، گاهی محقق می آمد که علامه را بگیرد و ببوسد، علامه آیه سجده را می خواند، محقق سجده می کرد، باز می خواست علامه را بگیرد، او آیه سجده را می خواند. خیلی زکاوت داشت، ابن حجر کتابی در باره طبقات علما دارد، وقتی که به علامه می رسد، می گوید: «و كان آیه فی الزکاء» در زکاوت آیتی بوده، بعد می گوید ایشان (علامه) شرحی در باره کتاب «مختصر الأصول» حاجبی نوشته، می گوید این شرح، مشکلات این کتاب را حل کرده، یعنی منهای این شرح، فهمیدن این کتاب خیلی سخت و دشوار است.

گفتن این نکته هم خالی از فایده نیست که بدانیم قبل از «معالم الأصول» حتی در حوزه های علمیه شیعه «مختصر الأصول حاجبی» تدریس می شد، معالم الأصول که آمد، مختصر الأصول حاجبی منسوخ شد، بر مختصر الأصول حاجبی چهل و یک شرح نوشته شده است، که یکی از آن شروح از شیعه است (شرح علامه بر مختصر الأصول) بقیه همه از اهل سنت می باشد.

وقال (علامه) أيضاً: «لا يصح وقف ما لا يمكن إقباضه؛ لأن الإقباض شرط في صحه الوقف عندنا على ما تقدم» (۲).

ص: ۷۰۸

---

۱- تحرير الأحكام الشرعية، علامه حلبي، ج ۳، ص ۲۹۲.

۲- تذکره الفقهاء، علامه حلبي، ج ۲، ص ۴۳۲.

و لنقتصر بهذا المقدار من أقوال من اعتبروا القبض شرطاً للصحة.

تا اینجا عبارات کسانی را خواندیم که می گفتند، وقف بدون قبض اصلاً صحیح نیست و تحقق پیدا نمی کند، ولی در اینجا گروه دیگری هم هستند که می گویند وقف بدون قبض صحیح است، منتها لازم نیست فلذا درآمدهای بین عقد وقف و بین قبض مال موقوف علیهم است.

و فی المقام من يعتبر القبض شرطاً للزوم

۱: قال المفید: فإذا وقف شيئاً زال ملكه إذا قبض الموقوف عليه أو من يتولى عنه (اگر بر بچه وقف کند) و إن لم يقبض لم يمض الوقف و لم يلزم، و قال قوم: يلزم بنفس الوقف و إن لم يقبض، و الأول أصحّ «(۱)»

۲: قال الطبرسی: إذا تلفّظ بالوقف و قبض الموقوف عليه أو من يتولى عنه، لزم الوقف «(۲)»

طبرسی (، به سکون باء و فتح راء، طبرس معرب تفرش است، این آقا اهل طبرس (تفرش) است نه اهل مازندران که طبرستان می گویند، چرا؟ چون اگر طبرستان (مازندران) بآء نسبت بیاورند، می گویند: طبری، طبریه را هم که در کشور اردن است، می گویند: طبرانی، خلاصه طبرسی، منتسب به طبرستان نیست بلکه به تفرش است.

۳: قال ابن إدريس: « فإذا وقف شيئاً زال ملكه عنه إذا قبض الموقوف عليه أو من يتولى عنه، و إن لم يقبض لم يمض الوقف، و لم يلزم » «(۳)»

ص: ۷۰۹

۱- المقنعه، شیخ مفید، ص ۶۵۲.

۲- المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، طبرسی، ج ۱، ص ۶۷۱.

۳- السرائر، ابن ادريس، ج ۳، ص ۱۵۲.

أقول: الظاهر أنّ من عبّر عن الصّحّه باللزوم أراد به الصّحّه، بشهادة الأمور التاليه:

ولى من مى خواهم قول دوم را به قول اول بر گردانم، چرا؟ چون همان علامه كه در آنجا گفت شرط صحت است، در كتاب ديگرش گفته شرط لزوم است، معلوم مى شود كه مرادش از لزوم، همان صحت است، يعنى ما كسانى را پيدا كرديم كه در بعضى از كتب شان گفته اند شرط صحت است، در بعضى از كتابهاى خود گفته اند: شرط لزوم، اين نشان مى دهد كه مراد شان از لزوم، همان صحت بوده است.

۱: أنّ العلامه مع أنّه ذكر أنّ القبض شرط فى الصّحّه، كما مرّ، عبّر فى موضع آخر من التذكرة باللزوم و قال: «الوقف يلزم بال عقد و القبض عند علمائنا أجمع» (۱)

و به قال أحمد فى إحدى الروايتين.

۲: أنّ الشهيد الثانى قال فى ((الروضه البهيّه)): «و لا يلزم الوقف بعد تمام صيغته بدون القبض» (۲)

و فى الوقت نفسه عبّر فى (مسالك الأفهام) بالصّحّه، قال: «لا خلاف بين أصحابنا فى أنّ القبض شرط لصّحّه الوقف فلا ينعقد بدونّه، كما لا ينعقد بالإيجاب مجرّداً عن القبول أو بالعكس» (۳)

۳: قال المحدث البحرانى: لا خلاف فى اشتراط القبض فى صحه الوقف و تمامه بحيث إنه بعده لا رجوع فى الوقف، و أما قبله فله الرجوع، ولو مات قبله رجوع ميراثاً... إلى أن قال: «و ربما عبّر بعضهم بأنه شرط فى اللزوم، و الظاهر أنّ مراده ما ذكر لا ما يتبادر من ظاهر العبارة، و قد صرّح فى ((المسالك)) بذلك» (۴)

ص: ۷۱۰

۱- تذكرة الفقهاء، علامه حلى، ج ۲، ص ۴۲۷، المقصد الثانى: فى الوقف، باب بيان أركان الوقف، الطبعة القديمه.

۲- الروضه البهيّه، شهيد ثانى، ج ۳، ص ۱۶۶.

۳- مسالك الأفهام، شهيد ثانى، ج ۵، ص ۳۱۴.

۴- الحدائق الناضره، محدث بحراني، ج ۲۲، ص ۱۴۳.

بنابراین، ما اصحاب را متفق کردیم و گفتیم که کسانی که گفته اند شرط لزوم است، مرادشان همان صحت است.

تمّ الکلام فی نقل الأقوال

ادله مسأله

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ:

« فِي الرَّجُلِ يَتَصَدَّقُ عَلَى وُلْدِهِ وَقَدْ أَدْرَكُوا إِذَا لَمْ يَقْبِضُوا حَتَّى يَمُوتَ فَهُوَ مِيرَاثٌ فَإِنْ تَصَدَّقَ عَلَى مَنْ لَمْ يُدْرِكْ مِنْ وُلْدِهِ فَهُوَ جَائِزٌ لِأَنَّ وَالِدَهُ هُوَ الَّذِي يَلِي أَمْرَهُ» (۱).

استدلال با این روایت بستگی دارد که سندش درست باشد، ولی سندش درست نیست، و باز بستگی دارد که مراد از صدقه، وقف است و در اصطلاحات روایات ما، صدقه به معنای وقف آمده است.

أقول: الاستدلال به مبنی علی أنّ المراد من الصدقة هو الوقف، و هو ليس ببعيد، و حاصل الحدیث شرطیه القبض إذا كان الموقوف علیه مدرکاً و عدم شرطیهته إذا لم یکن مدرکاً، و ذلك لأنّ قبض الواقف عمّن لم یدرک یعدّ قبضاً عنه.

بهترین دلیل بر اینکه قبض شرط صحت می باشد این است که حضرت می فرماید اگر واقف فوت کرد و مرد و به قبض نداد، این «مال» ترکه است نه وقف، پس معلوم می شود که کاری صورت نگرفته است.

۲: وَ عَنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « الرَّجُلُ يَتَصَدَّقُ عَلَى بَعْضِ وُلْدِهِ بِصَدَقَةٍ وَ هُمْ صِغَارٌ أَلَهُ أَنْ يَرْجَعَ فِيهَا؟ قَالَ: لَأ، الصَّدَقَةُ لِلَّهِ تَعَالَى» (۲).

ص: ۷۱۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۱۷۹، من أبواب الوقوف و الصدقات، ب ۴، ح ۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۱۷۹، من أبواب الوقوف و الصدقات، ب ۴، ح ۲، ط آل البیت.



البته حیثیت سوال مورد بحث ما نیست، حیثیت سوال این است که آیا می تواند بر گردد؟ حضرت می فرماید: چیزی را که در راه خدا داده، نمی شود گرفت، اما چون بچه صغیر است، معلوم می شود که قبض پدر، قبض ولد صغیر است و ارکان معامله تمام است و لذا نمی تواند بر گردد.

۳: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَتِيبَةَ، قَالَ: « تَصَدَّقَ أَبِي عَلِيٌّ بِدَارٍ فَتَقَبَضْتُهَا ثُمَّ وُلِدَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ أَوْلَادٌ فَأَرَادَ أَنْ يَأْخُذَهَا مِنِّي وَ يَتَصَدَّقَ بِهَا عَلَيْهِمْ فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ ذَلِكَ وَ أَخْبَرْتُهُ بِالْقِصَةِ فَقَالَ لَا تُعْطِهَا إِيَّاهُ قُلْتُ فَإِنَّهُ يُخَاصِمُنِي قَالَ فَخَاصِمُهُ وَ لَا تَرْفَعِ صَوْتَكَ عَلَيَّ صَوْتَهُ» (۱)

حکم بن عتیبه که در سند این حدیث آمده زیدی مذهب است، آنهم بتری مذهب، چون زیدی ها انواع و اقسامی دارند که یک قسم آنها بتری ها هستند و اینها خیلی با ائمه ما رفتار خوبی ندارند، حضرت صادق ع را اذیت می کردند که تو چطور امامی هستی که در خانه خود نشستی، امام آن است که در جهاد کرد و در کوفه جام شهادت نوشید، بتری ها خیلی امام باقر و امام صادق ع را آزار و اذیت می کردند، در کتاب وسائل دارد حکم بن عتیبه، حکم بن عتیبه در سال: ۱۱۴ ه فوت کرده، امام صادق ع در آن زمان تازه به امامت رسیده بود، چون امام باقر ع در سال: ۱۱۴ ه به شهادت رسیده، حکم بن عتیبه در آن زمان خدمت امام صادق ع نمی آید، چون امام صادق در آن زمان یا به منصب امامت نرسیده و یا امام اولش است، حکم بن عتیبه خودش را کسی حساب می کرد و لذا در نسخه صحیح من دیدم حکم بن ابی عقیله است.

ص: ۷۱۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۱۷۹، من أبواب الوقوف و الصدقات، ب ۴، ح ۳، ط آل البیت.

فى الوسائل : الحكم بن عتيبه، و الظاهر عدم صحته، لأن الحكم بن عتيبه توفى عام ١١٤ أو ١١٥ هـ، و لم يدرك من عصر إمامه الصادق ع على قول إمام سنه واحده و كان زليدياً بترياً، روى الكشى فى ذمه روايات كثيره و من البعيد أن يستفتى مثله الإمام الصادق ع و يعمل بفتياه حتى أن الإمام الباقر ع قال له و لسلمه بن كهيل: « شرفاً أو غرباً فلن تجدا علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت ع» (١)

و لذلك جاء فى المصدر: الحكم بن أبى عقيله.

و فقه الحديث على ما عرفت.

٥: و بإسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن القاسم بن سليمان عن عبيد بن زراره عن أبى عبد الله ع أنه قال: « فى رجل تصدق على وُلده له قد أدر كوا قال إذا لم يقبضوا حتى يموت فهو ميراث فإن تصدق على من لم يدرك من وُلده فهو جائز لأن الوالد هو الذى يلى أمره و قال لا يرجع فى الصدقه إذا تصدق بها ابتغاء وجه الله» (٢)

و فقه الحديث واضح بناء على أن المراد من الصدقه هو الوقف، حيث فرق بين كون الموقوف عليه مدركاً و لم يقبض فحكم عن أنه ميراث، و بين كونه غير مدرك فلا يجوز الرجوع، لأن الوقف قد قبض الأب، قبض الموقوف عليه.

ص: ٧١٣

١- اعيان الشيعة، ج ٦، ص ٢١٠.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملى ج ١٩، ص ١٨٠، من أبواب الوقوف و الصدقات، ب ٤، ح ٥، ط آل البيت.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا وقف إلا بالقبض

کلمات علما را خواندیم که گاهی می گفتند قبض شرط صحت و گاهی می گفتند شرط لزوم است. ثمره ی شرط صحت و شرط لزوم هم بیان شد. اگر بگوییم شرط لزوم است، یعنی بدون قبض هم عقد صحیح است، منتها قبض شرط لزوم است. حال اگر جناب واقف قبل از آنکه وقف را به قبض موقوف علیه برساند فوت کند، تکلیف عین موقوفه چیست؟

عقد جایز منتقل به ورثه می شود، ورثه در حقیقت مالک یک عقد جایزی هستند که پدر خوانده، اما به مرحله ی جواز نرسانده، باطل نمی شود قهراً اگر خواستند قبض می دهند و لازم می شود. اگر نخواستند قبض نمی دهند و معامله به همان حالت خود باقی است. تا اینجا روایاتی را می خواندیم و برخی از روایات باقی مانده است که باید بخوانیم.

روایت جمیل دراج

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَاسِينِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ تَصَدَّقَ عَلَى ابْنِهِ بِالْمَالِ أَوْ الدَّارِ أَلَهُ أَنْ يَرْجِعَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ صَغِيرًا. (۱)

چون صغیر که باشد قبض محقق شده. خود انسان وقتی که واقف است و خودش هم کبیر است موقوف علیه صغیر است دیگر قبض نمی خواهد قبض محقق است، اما اگر کبیر باشد معامله کامل نیست یا معامله صحیح نیست یا معامله لازم نیست.

ص: ۷۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۱۸۱، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۷، ط آل البیت.

روایت صفوان بن یحیی

وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعًا عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَقِفُ الصَّيْعَةَ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ أَنْ يُحْدِثَ فِي ذَلِكَ شَيْئًا فَقَالَ إِنْ كَانَ وَقَفَهَا لَوْلَدِهِ وَ لِعَیْرِهِمْ ثُمَّ جَعَلَ لَهَا قِيَمًا لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ فِيهَا وَ إِنْ كَانُوا صِعَارًا وَ قَدْ شَرَطَ وَ لَآيَتَهَا لَهُمْ حَتَّى بَلَّغُوا فَيُحْزَرُهَا لَهُمْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ فِيهَا وَ إِنْ كَانُوا كِبَارًا وَ لَمْ يُسَلِّمَهَا إِلَيْهِمْ وَ لَمْ يُحَاصِمُوا حَتَّى يُحْزَرُوهَا عَنْهُ فَلَهُ أَنْ يَرْجِعَ فِيهَا لِأَنَّهُمْ لَا يُحْزَرُونَهَا عَنْهُ وَ قَدْ بَلَّغُوا « (۱)

زمین زراعی را وقف می کند «ثُمَّ يَبْدُو لَهُ أَنْ يُحْدِثَ فِي ذَلِكَ شَيْئًا» بعداً دلش می خواهد بهم بزند و کم و زیادش کند «فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ»، مسأله سه صورت دارد:

صورت اول

صورت اول این است که وقف کرده بر ولدش (یعنی ولد کبیر) و بر غیر ولد، به شهادت دومی این ولد، ولد کبیر است «إِنْ كَانَ وَقْفَهَا لَوْلَدِهِ الْكِبَارِ» کلمه «کبار» در اینجا مقدر است. چطور؟ به قرینه ی دومی، «وَلِغَيْرِهِمْ - مثلاً همسایه ها - ثُمَّ جَعَلَ لَهَا قِيَمًا» قیمی به عنوان متولی گذاشته است «لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَرْجَعَ فِيهَا» به شرط اینکه قبض داده باشد. معلوم می شود که قبض داده است که بعداً می خواهد تغییراتی بدهد. «فَقَالَ إِنْ كَانَ وَقْفَهَا لَوْلَدِهِ وَ لِغَيْرِهِمْ ثُمَّ جَعَلَ لَهَا قِيَمًا لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَرْجَعَ فِيهَا»

ص: ۷۱۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۱۸۰، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۴، ط آل البیت.

صورت دوم هم مثل صورت اول است: «وَإِنْ كَانُوا صِغَارًا وَقَدْ شَرَطَ وَلَايَتَهَا لَهُمْ» که ولایت با خودش باشد «حَتَّى بَلَغُوا فَيَحُوزُهَا لَهُمْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَرْجَعَ فِيهَا» چرا؟ چون قبض والد، قبض صغیر است.

صورت سوم: «وَإِنْ كَانُوا كِبَارًا وَلَمْ يُسَلِّمَهَا إِلَيْهِمْ» کلمه ی «لَمْ يُسَلِّمَهَا» قرینه است که در اولی قبض بوده و در دومی هم قبض بوده، والا- معنا ندارد در سومی بگوید. معلوم می شود در اولی و دومی قبض بوده «إِلَيْهِمْ» و لَمْ يُخَاصِمُوا حَتَّى يَحُوزُوهَا عَنْهُ فَلَهُ أَنْ يَرْجَعَ فِيهَا لِأَنَّهُمْ لَا يَحُوزُونَهَا عَنْهُ وَقَدْ بَلَغُوا».

خب! وضع اولی و دومی روشن است. در اولی چون بالغ هستند قبض داده است، در دومی صغیر هستند، قبض والد، قبض خودش است. در سومی بالغ هستند اما قبض نداده است فلذا می تواند در وقف تغییراتی ایجاد کرده، یعنی می تواند یکی را خارج و دیگری را داخل کند.

در جواب سوال شاگرد: اولی کبار است. چطور؟ به قرینه دومی که راجع به صغار می باشد، دومی صغار است و اولی کبار را حمل بر کبار کردیم به قرینه ی دومی که صغار است و هر دو را به قرینه ی سومی حمل بر قبض کردیم. سومی قرینه است که در هر دو قبض بوده. در اولی که کبار بوده قبض داده است، دومی صغار بوده قبض نمی خواهد، چون قبض والد، قبض خود موقوف علیه است.

«روی الصدوق فی کمال الدین بسنده عن ابی الحسن محمد بن جعفر الاسدی فی ما ورد علیه من جواب مسائله عن محمد بن عثمان العمری عن صاحب الزمان عج» اینها را می گویند در حقیقت از ناحیه ی مقدسه زمان (عج) آمده است و تعبیرشان در روایات توفیق است. توفیق را در کنار احادیث نمی آورند. حالا- این دلیل بر این است که معلوم می شود احادیث درجه ی بالاتری دارند چون همه شنیده اند. در عین حال برای ما حجت است، اما توفیق را در کنار احادیث نمی آورند. ولذا اصلاً در کتب اربعه ی ما توفیقی نیست، توفیق همه اش در کتب دیگر است که یکی از آنها کمال الدین مرحوم صدوق (قدس سره) است. از حضرت سؤال کردند که بخش اول مربوط به مسئله ی ماست ولی بخش دوم ارتباطی به بحث ما ندارد.

«وَفِي كِتَابِ إِكْمَالِ الدِّينِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السَّنَائِيِّ وَعَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الدَّقَاقِ وَالْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَعَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقِ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ فِيمَا وَرَدَ عَلَيْهِ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَثْمَانَ الْعَمْرَوِيِّ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ عَ وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الْوَقْفِ عَلَيَّ نَاحِيَتِنَا وَمَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلِّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَكُلُّ مَا سَلَّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احْتِاجَ أَوْ لَمْ يَحْتَاجِ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوْ اسْتَعْنَى عَنْهُ إِلَى أَنْ قَالَ وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يُجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضَمِيمَةً وَيُسَلِّمُهَا مِنْ قِيَمِ يَوْمِ فِيهَا وَيَعْمُرُهَا وَيُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاஜَهَا وَمُتُونَتَهَا وَيَجْعَلُ مَا بَقِيَ مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ صَاحِبُ الضَّمِيمَةِ قِيَمًا عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يُجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ.» (١)

کسی بوده که بر حضرت وقف می کند، «ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ» وقف کرده اما بعداً خودش گدا و محتاج به آن می شود، آیا می تواند برگردد؟ شاهد اینجاست: «فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلِّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ» مادامیکه تسلیم ما نکرده او بالخیار است. «وَكُلُّ مَا سَلَّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احْتِاجَ أَوْ لَمْ يَحْتَاجِ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوْ اسْتَعْنَى عَنْهُ إِلَى أَنْ قَالَ». بقیه ی عبارت حدیث محل بحث ما نیست و محل بحث ما همین فقره است. کتاب کمال الدین (صدوق) کتاب بسیار ارزنده ای است که مرحوم صدوق (در یک حادثه خواب نما) به دستور و امر حضرت نوشته است، یعنی خواب نما شده برای او که حضرت فرموده در غیبت من کتابی بنویس و به این نحوی که می گویم بنویس، ولذا مرحوم صدوق به همان شیوه کتاب «کمال الدین» را نوشته است.

ص: ۷۱۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۱۸۲، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۸، ط آل البیت.

عجب این است، اشکالاتی که الآن آدم های غیر وارد درباره ی غیبت حضرت دارند، معلوم می شود که این اشکالات در زمان صدوق هم بوده است که فاصله اش با غیبت حضرت خیلی کم بوده، یعنی همین اشکالاتی که امروز هست در آن کتاب هم موجود است و ایشان هم جواب داده است. اما فقره ی دوم ارتباطی به بحث ما ندارد، ولی در عین حال آن را می خوانیم.

وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَّتِنَا ضَعْفَهُ وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قِيَمٍ يَقُومُ فِيهَا وَ يَعْمُرُهَا، وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَجَهَا وَ مُؤَنَّتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَّتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ صَاحِبُ الضَّيْعَةِ قِيَمًا عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ. (وَ يَعْمُرُهَا ) عَمَّرَ، يَعْمُرُ) در فارسی تعمیر به معنای آباد کردن است، ولی در عربی تعمیر به معنای طولانی بودن عمر است، یکی از مواردی که فارسی با عربی تفاوت دارد، کلمه ی تعمیر است، کلمه «ملت» نیز چنین است، ملت در زبان عربی به معنای شریعت است و در زبان فارسی به معنای مردم می باشد. «وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَّتِنَا ضَعْفَهُ وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قِيَمٍ يَقُومُ فِيهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَجَهَا وَ مُؤَنَّتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَّتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ صَاحِبُ الضَّيْعَةِ قِيَمًا عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ»

«قیم» این کارها را انجام می دهد، حالا اگر وقف بر حضرت است در چه قسمت باید صرف کند؟ در جایی که رضایت حضرت هست.

شاهد ما در اولی است نه در دومی.

تا اینجا ما هشت روایت را خواندیم که قبض شرط است. در مقابل یک روایت داریم که خلاف این هشت روایت است. (ربما يظهر التعارض بین هذه الروایات و ما رواه الشيخ بسند صحیح):

« وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْرِيَّارَ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع - إِنِّي وَقَفْتُ أَرْضاً عَلَى وُلْدِي وَ فِي حَجِّ وَ وُجُوهِ بَرٍّ وَ لَكَ فِيهِ حَقُّ بَعْدِي وَ لِي بَعْدَكَ وَ قَدْ أَرَلْتُهَا عَنْ ذَلِكَ الْمَجْرَى فَقَالَ أَنْتَ فِي حِلٍّ وَ مُوسَّعٌ لَكَ. (۱) .

وقفنامه را عوض کردم، اگر قبض داده است، دیگر نمی تواند بگوید: «أَنْتَ فِي حِلٍّ وَ مُوسَّعٌ لَكَ» فلذا ما ناچاریم که روایت را توجیه کنیم یا بگوییم هنوز قبض نداده به قرینه ی آن هفت روایت. چون قبض نداده فلذا می تواند در وقف نامه تغییراتی ایجاد نماید. احتمال دارد مراد از (وقف) وصیت باشد، من باب وصیت است البته وصیت را می توان عوض کرد. انسان تا روز آخر که می خواهد بمیرد می تواند در وصیت تغییرات ایجاد کند. یا حمل بکنیم (بما قبل القبض) و یا حمل به وصیت بکنیم، وقف را نمی توان عوض کرد، اما وصیت را می توان تغییر داد. البته وقف است و گفتیم احتمال دارد وصیت هم باشد.

الفروع المترتبة على شرطيه القبض:

ص: ۷۱۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۱۸۱، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۶، ط آل البیت.



۱. (لو مات الواقف قبل القبض بطل الوقف و كذا لم جنّ أو اعمى عليه) این بر اساس صحت بود. والا اگر بگوئیم صحیح است و لازم نیست، آن همان بود که جوابش را عرض کردیم. اگر ما بگوئیم وقف، شرط صحتش قبض است و اگر قبض نداد، عیناً مثل تقابض در مجلسی است که در بیع صرف و سلف است. قبض که نداد، این معامله باطل است، مثل این می ماند که: (جنّ أو اعمى عليه). علی ای حال اگر شرط صحت باشد، با مرگش رابطه ش قطع می شود و باطل است.

۲. (لو مات الموقوف عليه قبل القبض) من بر بچه ام وقف کرده بودم، اما بچه ی من فوت کرد. اگر بخواهد بر اولاد او وقف کند، باید صیغه ی مجدد بخواند. اگر شنیدیم که طبقه ی دوم قبض نمی خواهد، آن در جایی است که واقف بمیرد و برسد به طبقه ی اول، طبقه ی دوم دیگر صیغه نمی خواهد. اما اگر واقف زنده باشد و موقوف علیه بمیرد، اگر بخواهد برای اولادش وقف کند، باید صیغه ی مجدد بخواند، چرا؟ چون (بطل الوقف) به مرگ موقوف علیه.

(لو مات الموقوف عليه قبل القبض لكان مدرکاً) بالغ بود، (بطل الوقف، فيختار تجديده بالنسبه الى أولاده الى انشاء جليل و قبض مثله).

البته دقت داشته باشید که منافات ندارد که آقایان می گویند طبقه ی دوم انشاء نمی خواهد. این در جایی است که واقف بمیرد و رها کند تا صد طبقه این وقف خود به خود پیش می رود.

(نعم لو كان الوقف على ولده الصغير و مات كان قبضاً على الطبقة الثانية) میت خودش برای طبقه ی ولدش قبض کرده است. پس ما یک غفلت کردیم، غفلت ما چیست؟ (لو مات الموقوف عليه) باید یک قیدی بزیم، موقوف علیه بمیرد اولادش هم بالغ باشند. با مرگ این وقف باطل می شود و باید برای اولاد دوم که بالغ اند از نو صیغه بخواند. اما اگر اولادش صغیر باشد، قبض این متوفی قبض خود آن صغار است (کأنه در حال حیات خودش قبض کرده و برای آنها هم قبض کرده. ولذا باید فرق بگذاریم که اگر موقوف علیه بمیرد و اولادش کبار است (بطل الوقف)، اولادش صغار است (صحّ الوقف). چرا؟ در کبار وقف والد، وقف ولد نیست، اما در صغار قبض والد، قبض ولد است.

۳. (يشترط القبض في الطبقة الاولى اذا حصل الوقف والقبض)، همین مقداری که من به طبقه ی اول دادم، وقف و قبض او برای طبقه ی دوم کافی است (لا یفتقر الی قبض بقیه الطبقات)، ولی به شرط اینکه واقف بمیرد و همین حالت بماند. والا اگر واقف بمیرد نه! واقف وقف کرد و به دست طبقه ی اول داد و خودش مرد. دیگر لازم نیست که ما برای طبقه ی دوم، سوم و چهارم صیغه ی وقف بخوانیم.

بنابراین؛ ما در این سه مسئله عرض کردیم که اگر واقف وقف کرد و به ولد کبیر داد، اما متأسفانه ولد کبیر هم اولاد کبیر دارد، اما قبض این قبض او نیست. و ما باید دو مرتبه انشاء کنیم. اما اگر این موقوف علیه ای که مرده، فرزندش صغیر است قبض او قبض صغیر است. فرع سوم اینطور نیست، همین که ما به قبض اول دادیم، قبض اول خودش کافی از قبض دوم است به شرط اینکه واقف بمیرد فقط موقوفه دست موقوف علیه اول، دوم، سوم و چهارم بماند.

۴. تا به حال وقف ما بر اشخاص بود، اما اگر وقف بر جهت کردیم. فقهای ما تا چند سال قبل مالکیت جهت را قبول نداشتند. مرحوم آیت الله خوئی می گفت: دولت مالک است یعنی چه؟! جهت مالک است، یعنی چه!؟

ولی ما در یک کتابی از کتابهای خود گفته ایم که: مالکیت جهت، یک مالکیت شرعی است و اسلام آن را پذیرفته است که یکی از آنها وقف بر علما است، علما که موجود نیستند، وقف بر فقرا است، وقف بر طلاب است. خب! چطور تملیک می کنیم. این تملیک است، البته تملیکی است که نمی تواند بفروشد اما از منافعش بهره می گیرد. حتی ما مسائل زکات و خمس را هم ملک جهت دانستیم. قرآن می فرماید «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» (۱).

ص: ۷۲۱

این آیه ناظر به وقف بر جهت است، چرا ما باید منکر وقف بر جهت باشیم، و ما از اینجا آمده ایم و شرکت های امروزی را تصحیح کردیم. شرکت هایی که در لعمه است دو شرکت است: شرکه الاموال و شرکه الاعمال؛ اموال را پذیرفتند اما اعمال را نپذیرفتند، و حال اینکه امروز شرکت های مختلفی هست، شرکت نسبی داریم، همه ی اینها بر اساس این می باشد که ما مالکیت جهت را تصویب کنیم. یکی از اینها همان وقف بر علما است. حالا اگر من خانه ام را وقف بر علما و طلاب کردم. به قبض که بدهم؟ قبض یک عالم بدهم، این که جهت هست، من باید به موقوف علیه قبض بدهم. موقوف علیه این عالم نیست. موقوف علیه جهت است، جهت عبارت است از: عنوان العلماء، عنوان الطلاب، چطور من به این عنوان قبض بدهم؟ می گوید به یک فقیر بده، فقیر موقوف علیه نیست تا من به قبض او بدهم، «موقوف علیه» جهت است. ولذا ما باید یک ولایتی بر کسی قائل بشویم که ولایت برای طلاب، فقها و علما داشته باشد که اگر به قبض او دادیم، کانه به قبض همه داده ایم. ولذا آقایانی که خانه ی شان را وقف بر فقها، علما و طلاب می کنند، فایده ندارد که کلیدش را به یک عالم بدهند. چرا؟ چون او موقوف علیه نیست، بلکه او مصداق موقوف علیه است. موقوف علیه این عناوین کلیه است. ناچاریم در اینجا بگوییم ولی فقیه هست، ولایت فقیه دارد ما به قبض او بدهیم، کانه قبض او، قبض همه ی علما و همه ی طلاب است.

مثل قول این شاعر می ماند که می گوید:

ساربانا دست من دست خداست\*\*\*دست حق قطع کردن کی رواست

ولی فقیه در حقیقت کانه نماینده ی همه ی این فقها، علما، طلاب و فقرائی است که در طول قرون می آیند.

(لو وقف علی الفقهاء قال فی الحدائق: لابد من اصل قَیم للقبض لما عرفت من أنّ القبض معتبر شرعاً فی صحه الوقف، والموقوف علی هؤلاء المذكورین فی الحقیقه إنّما هو وقف علی العنوان)، فلذا یکدانه فقیر کافی نیست چون موقوف علیه جهت است، باید جهت این را از من تحویل بگیرد و جهت هم که اعتباری است، ناچار است که این جهت برای خودش یک ولی ای داشته باشد. (لا-وقف علی الاشخاص) خیلی دقیق است. می گویند وقف بر جهت است نه وقف بر اشخاص، یعنی وقف بر اشخاص نیست. (فلا یخفی قبض بعضهم لانه لیس هو الموقوف علیه و انما الوقف علی جهه من جهات مصلحته فلا بدّ من نصب قَیم للقبض من الواقف) واقف که نمی تواند (أو الحاكم أو قبض الحاكم بنفسه) ولی فقیه.

أقول: کفایه نصب القَیم من جانب المالك علی القبض) این کافی نیست، مالک فلان شخص است و او (مالک) ولایت ندارد. (فرع ولایته علی هذا المورد و هو موضع تأمل والأولی أن یرجع فیهِ الی الحاكم ولذلك قال فی الحدائق: نعم لو لم یکن الواقف حاکماً شرعياً فان الواجب نصب القیم من جهه» (۱)

### شرطیت قبض در عقد وقف فقیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرطیت قبض در عقد وقف

ص: ۷۲۳

۱- الحدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، ج ۲۲، ص ۱۴۴.

اگر کسی در وقف بدون اجازه ی واقف، قبض و قبول کند آیا این قبض کافی است؟ ظاهراً کافی نباشد، چون در حدیث آمده است: «وَإِنْ كَانُوا كِبَاراً وَ لَمْ يُسَلِّمُوا إِلَيْهِمْ» (۱).

پس معلوم می شود که باید تسلیم از جانب واقف انجام بگیرد. یعنی جناب واقف، عین موقوفه را در اختیار او قرار بدهد. اما اگر خود موقوف علیه شیطنت کند و بر عین موقوفه بدون اجازه ی واقف سیطره کند، ظاهراً کافی نباشد. البته ممکن است این «وَ لَمْ يُسَلِّمُوا إِلَيْهِمْ» را حمل بر غالب کنیم و بگوییم غالباً جناب واقف تسلیم می کند، ولی در عین حال خالی از اشعار نیست.

بنابر این احتیاط این است که واقف تسلیم کند، سیطره ی موقوف علیه بدون اذن واقف کافی نباشد.

علاوه بر این استصحاب هم که داریم، یعنی اصل این است که هنوز وقف انجام نگرفته است مگر اینکه تسلیم به رضا باشد.

بنابراین؛ ما عرض کردیم که باید به تسلیم به رضایت واقف باشد به دو بیان:

۱: یک بیان این است که (سَلِّمْ يَسَلِّمْ) در این حدیث آمده.

۲: دوم استصحاب است. شک می کنیم که آیا بدون تسلیم واقف، وقف محقق شده است یا نه؟ استصحاب عدم وقفیت می کنیم. سابقاً ملک مالک بود و وقف نشده بود، پس اصل بقاء عین در ملک واقف است.

مطلب دیگر این بود که: (لو وقف علی الفقهاء أو الفقراء)، به دنبالش داریم: (لو وقف شیئاً لمصلحة المسلمین کالمسجد والمقبره)، فرق این دو چیست؟ در اولی وقف بر فقها و فقرا می کند، ولی در دومی وقف بر مصالح مسلمین می کند، یعنی این که نماز بخوانند و اموات خود را در آنجا دفن کنند. فرقی واضح است، چون در اولی جهت مرآتیت به موقوف علیه دارد. چطور؟ چون می گوید: (الفقراء و الفقهاء) این جمله نسبت به موقوف علیهم طریقت دارد که همان عالمها و فقیرها باشند؛ ولی در اینجا طریقت ندارد و فقط می گوید مصلحت مسلمین، دفن المیت، الصلاة فی المسجد. ولذا ممکن است بگوییم در اینجا اصلاً قبض نمی خواهیم فلذا بین آنجا و اینجا فرق بگذاریم. در آنجا عنوان جهت طریقت نسبت به موقوف علیه دارد، ناچار شدیم که بگوییم باید حاکم شرع قبض کند، چون ایشان ولایت بر افراد دارد. اما در اینجا موقوف علیه اصلاً در نظر نیست و فقط مصلحت المسلمین است، از این رو ممکن است بگوییم که اصلاً در اینجا قبض لازم نیست. خصوصاً اگر بگوییم وقف مسجد تحریر است. تحریر یعنی چه؟ آزاد کردن است؛ یعنی این که ملک را آزاد کند، وقف بر مسجد و وقف بر مقبره تحریر است، آزاد کردم و کار تمام شد. چیزی که سابقاً در اختیار من بود، دیگر از اختیار من بیرون رفت «والتحریر فی الله» شد، من این را در راه خداوند آزاد کردم، یک چیزی را که در راه خدا آزاد کردم، دیگر قبض نمی خواهد. سابقاً ملک من بود و تحت سیطره ی من بود، الآن از سیطره ی من بیرون رفته است.

ص: ۷۲۴

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۱۸۰، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۴، ط آل البیت.

ولی در عین حال من یک نظر سومی دارم و آن این است که چه بهتر کسانی که وقف بر مسجد می کنند، لااقل دو رکعت نماز در آن بخوانند که لااقل قبض عملی شود، یا قبرستانی را که وقف کرده اند، میتی را در آنجا دفن کنند تا قبض انجام بگیرد.

بنابراین؛ یک نظر این شد که اصلاً احتیاج به قبض نداریم، چرا؟ چون وقف یک نوع تحریر و آزاد کردن است ولذا متولی هم نمی تواند در مسجد خیلی مداخله کند، متولی فقط می تواند در عمران و آبادی مسجد نظر بدهد، اما امام مسجد را بگذارد یکی را بردارد، یکی را سر جای اولی بگذارد، در این جهت نقشی ندارد؛ ملکی را من آزاد کردم، متولی هم، متولی عمران و آبادی است، مگر اینکه در وقفنامه بنویسند که تعیین امام با متولی است والا- اگر ننویسیم متولی فقط در جنبه ی عمران و آبادی می تواند نقش داشته باشد.

قول دوم این شد که حاکم بیاید در اینجا قبض کند، عیناً مثل مسئله ی قبل که فقرا و علما باشد.

قول سوم که نظر مرحوم آقای حجت هم هست این می باشد که عملاً- به قبض مسلمین بدهیم، آن این است که دو رکعت نماز بخوانیم یا میتی را در آنجا دفن کنیم. پس یا بگوییم قبض لازم نیست، یا بگوییم قبض حاکم کافی است و یا عملاً قبض ایجاد کنیم.

ولی قول سومی احوط است، یعنی واقعاً قبض شده است. (اذا وقف شيئاً لمصلحة المسلمين كالمسجد والمقبره، فهل يحتاج الى القبض؟ الظاهر عدم الحاجة الى القبض لأن الموقوف عليه هو الجهة وليس هو متمثلاً في شخص) این عبارت معنایش این است که فرق است بین این مسأله با مسئله ی قبلی. در مسئله ی قبلی فقرا مجسم است در اشخاص و طریق است به اشخاص، ولذا یک نوع قبض لازم می باشد. ولی در اینجا مسجد و مقبره است. در اینجا طریقت به اشخاص نیست، (لیس متمثلاً فی شخص حتی یكون هو القابض، أضف الى ذلك ان وقف المسجد والمقبره تحریر و اخراج عن الملك فی سبیل الله) اصلاً قبض نمی خواهد، در راه خدا دادم و کار تمام شد و رفت (و مع ذلك فالاحوط ان يقبضه الحاكم او نائبه فيكون قبضه قبضاً عن المسلمين .

و أولى ان ذلك، قبض معاطاتی (ایقاع الصلاه فی المسجد و دفن المسلم بینه القبض فی المقبره، فقد إتخذ أن حکم الوقف علی المصلحه يتحقق بالامور التالیه) یا بگویم قبض نمی خواهد و فقط تحریر است. ولذا خیلی از مساجد که متولیان در آن دخالت می کنند، از نظر فتوای ما صحیح نیست مگر اینکه در وقفنامه ذکر شود. متولی در اموری مثل باز و بستن مسجد و عمران و آبادی آن می تواند دخالت داشته باشد، اما اینکه امام چه کسی باشد، این امور در اختیارش نیست. (من سبق الی مکان فهو أحق بها) هر که قبلاً آمده و امام شده کافی است، متولی حق ندارد بگوید شما برو و کس دیگر بیاید مگر اینکه در وقفنامه باشد.

ثانیاً گفتیم حاکم قبض کند، و ثالثاً گفتیم وقف معاطاتی باشد.

تمت القاعده: لا وقف إلا بالقبض؛

تا کنون دو قاعده را که قبض در آنها معتبر بود خواندیم، یکی رهن بود، دیگری هم وقف. الآن قاعده سوم را که گفته اند قبض در آن معتبر است می خوانیم:

قاعده: لا حکم للهبه ما لم تقبض

ما در این مجموعه، جاهایی که علمای ما برای قبض شأنی قائل شده اند غیر شأنی که در بیع هست، بحث می کنیم، البته در بیع هم باید قبض کنیم، ولی قبض در بیع شرط صحت بیع نیست بلکه شرط وفا به بیع است.

تعریف هبه

ما نخست باید هبه را تعریف کنیم، البته در هبه قصد قربت لازم نیست، هبه را چنین تعریف می کنیم: «العقد المقتضی تملیک العین من غیر عوض تملیک منجزاً مجرداً عن القربه» چون اگر قصد قربت معتبر باشد مسئله ی دیگری است، فعلاً به شما می بخشم و لازم نیست که خدا را هم در نظر بگیرم (تملیک العین من غیر عوض تملیکاً منجزاً مجرداً عن القربه) اینگونه تعریف می کنیم (وقد یعبر منها بالنحله والعطیه). در خطبه ی حضرت زهرا (سلام الله علیها) هست (و هی نحله ابی) راجع به فدک که این را برای من عطیه داده است (و هی تفتقر الی الایجاب والقبول والقبض الی أن قال و لا- حکم للهبه ما لم تقبض) (۱). اینکه من عبارت شرایع را آوردم که اگر من آن عنوان را انتخاب کردم آن عنوان از من نیست، بلکه از شرایع است (لا حکم بالهبه ما لم تقبض).

ص: ۷۲۶

علمای ما در هبه دو قول دارند. شیخ طوسی (قدس سره) در کتاب خلاف و مبسوط و گروهی از کسانی که تابع شیخ هستند می گویند: اصلاً قبض در هبه تأثیری ندارد. همینطوری که قبض در هبه تأثیری ندارد، البته قبض واجب است اما تأثیری ندارد، هنگامی که عقد را خواند هبه تمام است. حالا قبض بدهد یا ندهد تملیک تمام است. البته باید قبض بدهد، اما قبض نه مملک است و نه جزء مملک، گروهی از علمای ما، شیخ طوسی و امثال آن که الآن می خوانیم قول اول را معتقد هستند.

اما قول دیگر که قول مشهور می باشد عکس این است و می گویند قبض شرط صحت است، یعنی مادامیکه قبض ندهد اصلاً هبه ای محقق نشده، البته آثاری دارد، آثاری که بر این دو قول مترتب است بعداً می خوانیم.

اول عبارات آقایانی را می خوانیم که می گویند اصلاً قبض هیچ تأثیری در مسئله ندارد، همینطوری که قبض در بیع تأثیری ندارد در اینجا هم تأثیری ندارد. البته باید جناب واهب عمل به وظیفه کند اما هبه تمام است.

شرطیه القبض فی صحه الهبه

الكلام فی المقام فی الشرط الاخير ای القبض، فقد اختلفت کلماتهم فی أنّ الاقباض هل هو شرط فی صحه الهبه أو شرط فی لزومها او ليس بشرط؟ عقد تمام است، بله! باید وفا بکند، اما در عقد هیچ تأثیری ندارد. مثل اینکه قبض در بیع شرط نیست؟

ذهب الشيخ الطوسی الی أنّ الاقباض ليس شرطاً فی صحه الهبه و لا فی لزومها؟



پس در واقع در مسئله سه قول است: یک قول این است که قبض اصلاً تأثیری ندارد، فقط حکم تکلیفی است نه حکم وضعی، یعنی حکم وضعی نیست. قول دوم این است که وضعی می باشد و شرط صحت است. قول شاذ این است که شرط لزوم است.

بررسی قول اول

قول اول می گوید اصلاً قبض هیچ تأثیری در مسئله ندارد.

۱: قال فی الخلاف: « من وهب لغيره عبداً قبل أن يهمل شؤال - يحلّ یعنی اینکه ماه دیده بشود - فقبله الموهوب له اما و لم يقبضه حتى هلّ شؤال ثم قبضه فالفطره على الموهوب له - چرا؟ چون عقد تمام است. بنابراین اگر کسی هبه کرد قبل از آنکه ماه دیده شود، اما بعد از دیدن ماه قبض داد می گویند فطره اش بر موهوب له است چون عقد تمام است - فالفطره على الموهوب له و به قال الشافعی فی الأمّ - شافعی کتابی به نام أمّ دارد که چند جلد است - و هو قول مالك و قال ابو اسحاق الفطره على الواحد - مثل اینکه قول دوم را انتخاب کرده - لانّ الهبه تملك بالقبض، دلیلنا - شیخ قول اول را انتخاب کرده - دلیلنا انّ الهبه منعقدہ بالایجاب والقبول و ليس من شرط انعقادها القبض - (القبض) اسم (لیس) است. - الی أن قال و فی اصحابنا من قال القبض شرط فی صحه الهبه فعلى هذا لا فطره على الموهوب له» (۱)

۲: و قال فی المبسوط: «من وهب لغيره عبداً قبل أن يهمل شؤال، فقبله و لم يقبض العبد حتى يستهلّ شؤال، فالفطره على الموهوب له...» (۲). عبارات مبسوط شیخ هم همان عبارات خلاف است. در آنجا هم انتخاب کرده است که قبض هیچ تأثیری در عقد ندارد و مثل بیع است.

ص: ۷۲۸

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۴۶، المسأله ۱۸۲.

۲- المبسوط، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۴۰.

۳: قال ابن البراج: - ابن برّاج معاصر شیخ و هم مباحثه ی شیخ است و گاهی هم در بحثی از کتابهای خودش بحث خود را با شیخ مطرح کرده است- و اذا وهب الانسان هبه صحيحه و باعها قبل القبض كان البيع ماضياً وانفسخت الهبه». فقولہ: وانفسخت الهبه) معلوم می شود خلاف شیخ است. پس چرا من در اینجا آوردم؟ ترتیب را در نظر گرفتم. فرمایشات علما را به ترتیب بگویم. ابن برّاج می گوید: (وانفسخت). معلوم می شود شرط صحت بوده، والا اگر معامله تمام بوده، این معامله فضولی و باطل است. اگر من چیزی را به شما بفروشم، اما قبض ندهم و آن را دو مرتبه به دیگری بفروشم، معامله ی من باطل است. معلوم می شود که این قول دوم را انتخاب کرده. فقولہ: (وانفسخت الهبه دلیل علی تحقق الهبه، فلو كان قبضاً شرطاً للصحة فلا معنا لانفساخ العقد) معلوم می شود شرط لزوم گرفته، معلوم می شود جناب ابن برّاج شرط لزوم گرفته. از اینکه می گوید: (انفسخت) معلوم می شود که شرط صحیح بوده، از این که حق فسخ دارد معلوم می شود که شرط لزوم گرفته است. (فقولہ: وانفسخت الهبه دلیل علی تحقق الهبه، فلو كان القبض شرطاً للصحة فلا معنا لانفساخ العقد اذ لا عقد فيفسخ فالبقبض شرط اللزوم عنده» (۱)

۴: و قال الطبرسی؛ « من وهب لغيره عقداً قبل أن يهّل فقبله الموهوب له و لم يقبضه حتى هلّ شوال ثم قبضه فالفطره علی الموهوب له» (۲)

ص: ۷۲۹

۱- المهدب، ابن برّاج، ج ۲، ص ۹۵.

۲- المؤلف من المختلف بين أئمة السلف، طبرسی، ج ۱، ص ۳۱۴.

چرا؟ فرض این است که موقع هلال قبض نداده بود و بعد از هلال قبض داده، می گوید موهوب له باید فطره اش را بدهد. معلوم می شود قبض هیچ نوع تأثیری ندارد والا اگر تأثیر داشت، باید فطره را واحد بدهد، ازاینکه موهوب له می دهد و آن هم قبضش بعد از هلال است، مثلاً روز اول نداده، ولی روز دوم شوال داد، دیگر فطره اش پای این است چرا؟ چون عقد به تمام معنا محقق شده. در اینجا نظر طبرسی با مرحوم شیخ یکی است.

و فی مقابل هذا القول كون القبض شرطاً للصحة - قبض شرط صحت است - و لا يملك الموهوب له الهبة الا بالقبض و اليك من يقول ذلك:

۱: قال الفاضل المقداد: «هل القبض شرط في صحتها او في لزومها؟ قال التقى الحلبي) به ابو الصلاح حلبی را تقی می گویند (تقی النقی) مرحوم سید حسین بروجردی منظومه ای در رجال دارد، در آنجا می گوید (تقی النقی أبو الصلاح، عین فقیه صاحب القداح)، این در واقع در عین حالیکه معاصر با شیخ است، شاگرد شیخ هم هست. ابو الصلاح معاصر شیخ است، حتی از شیخ بزرگتر است، اما چون عظمت دارد در رجال شیخ نامش آمده است. یعنی استاد نام شاگردش را در رجالش آورده است. رجال شیخ باب (ت) در آنجا این (تقی النقی الصلاح) را آورده است.

۲: «و قال التقی، یرید ابی الصلاح الحلبی: بالاول - یعنی شرط صحت است - و قال ابن ادریس: هو قول اکثر علمائنا و نقله الشیخ عن بعض اصحابنا - سابقاً خواندیم در عبارت خلاف و مبسوط - واختاره المصنّف - یرید صاحب الشرایع» (۱)

ص: ۷۳۰

۳: قال المحقق: « لا حکم للهيه ما لم تقبض » (۱)

۴: قال الشهيد الثاني: - معلقاً على قول المحقق لا- حکم للهيه ما لم تقبض - لا خلاف بين الاصحاب في ان القبض شرط في الهيه في الجملة و لكن اختلفوا هل هو شرط لصحتها أو شرط في لزومها؟ فمعظم المتأخرين على الاول- شرط صحت - و هو مقتضى كلام المصنّف-، چرا؟ فانّ الحكم المنفی للهيه (لا حکم للهيه) مثل این است که بگویند (لا صلاه الا بطهور)، چطور نفی صحت است، این هم دفع صحت، (بدونه یقتضی رفع جميع الاحکام لأنه نکره المنفیه و ذلك یقتضی عدم انعقادها بدونه اصلاً) (۲)

«فظهر من اول الدرس إلى هنا» که درباره ی هبه سه قول است: قول اول قول شیخ در خلاف و مبسوط است و طبرسی هم انتخاب کرده.

قول دوم شرط صحت است و قول شاذ هم شرط لزوم است.

فروعاً قاعده

حالا قبل از آنکه ادله را بخوانیم اجازه بدهید من چند تا فرع را مطرح کنم. این فرع ها (بیتنی علی احد هذه الاقوال). من پنج فرع را مطرح می کنم و از شما جواب می خواهم.

فرع اول

فرع اول (بین قول دوم و سوم): «النماء المتخلل بين العقد والقبض» فرض کنید این درخت میوه آورد، گوسفند را من به شما هبه کردم، اما قبض ندادم. در این وسط شیر و پشم دارد، اینها مال کیست؟ (فانه للواهب على الاول و للموهوب له على الثاني) اول و ثانی اینجا کدام است؟

ص: ۷۳۱

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۲، ص ۴۵۹.

۲- مسالك الأفهام، شهید ثانی، ج ۶، ص ۷.

« علی الظاهر» مراد از اول همان قول شیخ طوسی است که اصلاً بگوئیم قبض هیچ نوع نقشی ندارد. مراد ما از کلمه ی اول قول شیخ طوسی است، شیخ طوسی چه گفت؟ گفت معامله تمام است. وقتی معامله تمام است، شیش مال کیست؟

پس در واقع این نتایجی که ما می گوئیم ارتباطی به قول اول ندارد و همه اش مال قول دوم و سوم است. اگر بگوئیم شرط صحت است (فانه للواهب) چون معامله فاسد است. اما اگر بگوئیم شرط لزوم است، معامله صحیح است فلذا نماء هم مال موهوب له است (النماء المتخلل بین العقد والقبض فأنه للواهب علی الاول) شرط صحت (و للموهوب له علی الثانی) شرط لزوم.

#### فرع دوم

(لومات الواهب قبل الاقباض) جناب واهب، مالش را هبه کرد، اما قبل از آنکه قبض بدهد فوت کرد. علی القول الاول معامله باطل است و علی القول الثانی معامله صحیح است، متنها ورثه حق فسخ دارند، (لومات الواهب قبل الاقباض فیبطل علی الاول و یتخیر الواهب علی الاقباض و عدمه علی الثانی). جناب وارث یک عقد متزلزلی را وارث شده است و لذا اگر دلش خواست تصویب می کند و اگر هم نخواست به هم می زند.

#### فرع سوم

(فی فطره المملوک الموهوب قبل الهلال و لم یقبضه الا بعده فإنها علی الواهب علی الاول - چرا؟ چون معامله باطل است و کاری نکرده؛ اما بنا بر قول دوم صحیح است، چون معامله انجام گرفته و لازم نیست.

#### فرع چهارم

(نفقه الحيوان)؛ گوسفندی را به شما هبه کردیم، این جو می خواهد، علف و آب می خواهد. اگر بگوئیم شرط صحت است (علی الواهب)، اما اگر بگوئیم شرط لزوم است (علی الموهوب له). بنابراین آثار دو قول را گفتیم: (القول بالصحة و القول باللزوم). قول اول که شیخ می گوید اصلاً نقشی ندارد آن را ذکر نکردیم. قول مرحوم شیخ با قول لزوم یکی می شود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرطیت قبض در عقد هبه

بحث درباره ی هبه است که قبض به چه اندازه ای در هبه تأثیر دارد؟ اقوال علما را خواندیم. مرحوم شیخ طوسی (قدس سره) معتقد است که اصلاً هبه با دیگر معاملات فرق ندارد و همینطوری که سایر معاملات لازم است و طرف باید قبض بدهد اینجا هم همینطور است. ولی از کلام دیگران استفاده کردیم که قبض یا شرط صحت است و یا شرط لزوم. این اقوال ثلاثه است که بیان شد، خلاصه قبض یا هیچ تأثیری ندارد و فقط جنبه ی وفا دارد؛ یا تأثیر دارد و جنبه ی آن در حقیقت در صحت است؛ یا تأثیر دارد و جنبه ی آن در لزوم است. الآن مقتضای قاعده را می خوانیم و بعداً روایات را.

مقتضای قاعده چیست؟

سبک استدلال این است: اگر آقایان بخواهند یک مسئله ای را استنباط کنند، اول باید اقوال را ببینند، سپس مقتضای قاعده را، بعداً هم روایات را، تا معلوم شود که روایات چه می گویند؟

مقتضای قاعده فایده اش این است که اگر در روایات دستان به جایی بند نشد، اقلاً مقتضای قاعده برای ما حجت باشد.

اما مقتضای قاعده همه اولی را باطل و هم دومی را باطل می کند، و فقط سومی می ماند. اولی کدام است؟ قول شیخ طوسی (قدس سره) است که می گوید اصلاً قبض هیچ مدخلیتی ندارد و عیناً (الهبه) مانند بیع است و همینطور که فروخت باید وفا کند، هبه هم اگر کرد و گفت: «وهبتک» و او هم گفت: «قبلت» و صیغه را خواند، دیگر باید وفا کند.

ص: ۷۳۳

اشکالات قول اول

این قول دو اشکال دارد که یکی را می گویم و دومی را شما بگویید.

اشکال اول

اشکال اول این قول (قول اول) این است که این قول بر خلاف اتفاق کثر علمای ماست. بر خلاف فتوای اکثر علمای ما است چون اکثر علمای ما یا قائلند که قبض شرط صحت است و یا قائلند که شرط لزوم است و حال آنکه قول اول می گوید اصلاً قبض هیچ نوع تأثیری در مسئله ندارد. پس یک اشکال این قول این است که بر خلاف فتوای اکثریت است.

اشکال دوم

یک اشکال دیگر هم دارد که آن را از قول دوم که من گفتم، شما استنباط کنید.

قول دوم این است که قبض در لزوم مدخلیت دارد. این بر خلاف اتفاق علما (منهای شیخ) است که می گویند: «الهبه عقد جائز حتی بعد القبض الا اذا كان رحماً» فقط رحم را استثنا می کنند و می گویند در غیر رحم جایز است، مادامیکه عین باقی است جایز است.

بنابراین قول دوم که می گوید شرط لزوم است، این بر خلاف فتوای اکثریت است و ظاهراً شیخ هم غفلت کرده که آن فتوا را داده؛ والا (اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الْهَبَةَ عَقْدٌ جَائِزٌ مَادَامَتِ الْعَيْنُ بَاقِيَةً) به شرط اینکه موهوب له رحم نباشد. بنابراین در مقابل این اتفاق، این مسئله یعنی چه که بگوییم القبض شرط اللزوم، و حال اینکه (التلف شرط اللزوم)، اگر تلف بشود شرط لزوم است، والا تا تلف نشود طرف می تواند از هبه ی خود برگردد.

ص: ۷۳۴

از همین جا شما قول اول را هم رد کنید. قول اول این بود که می گفت: «الهبة كالبيع» و قبض جنبه ی وفا دارد؛ این بر خلاف فتواست، چون همه می گویند (مادامت البیع باقیه) و اهب حق رجوع دارد، چطور شما می گویند (الهبة كالبيع) جنبه ی وفا به عقد است.

بنابراین اشکال دومی که مرحوم محدث بحرانی به قول دوم گرفته بر قول اول هم وارد است. من غفلت کردم بنویسم این اشکالی که ایشان بر قول دوم گرفته بر قول اول هم وارد است.

قول اول می گوید هبه اصلاً مثل بیع است و با عقد هبه کار تمام است و باید قبض بدهد، و اگر قبض ندهد حاکم می تواند الزام کند.

قول دوم می گوید هبه از عقود جایزه است و با قبض لازم می شود. مرحوم محدث بحرانی به قول دوم ایراد کرده و گفته شما چطور می گویند: (بالقبض یلزم)، و حال اینکه علما می گویند: (الهبة عقد جایز مادامت العین باقیه الا اذا كانت موهوب له رحماً) این فرمایش شما، ضد فرمایش آنهاست چون آنها می گویند هرگز به وسیله ی قبض لازم نمی شود.

ما می گوئیم این اشکالی که محدث بحرانی بر قول دوم گرفته بر قول اول هم وارد است، (فتعین أنّ مقتضى القاعدة هو القول الثالث، أى أنه شرط للصحة).

ما هو مقتضى القاعدة؟

إنّ فی دور القبض فی الهبة احتمالات نشیر الیها:

۱. إنّ مقتضى القاعدة هو أنّ عقد الهبة كسائر العقود يجب بالایجاب والقبول و يكون القبض لا جزئاً للعقد و لا مکملاً، بل وفائاً لمقتضاه. و علی هذا لا دور للقبض لا فی التمليك و لا فی اللزوم نظیر القبض فی البیع، لكنّ هذا الاحتمال مخالف لما ذهب الیه اکثر الفقهاء) چرا اکثر گفتیم؟

ص: ۷۳۵



چون جناب شیخ در کتاب «المبسوط و الخلاف» عکس این را فرموده اند و گفته اند که (من انّ للقبض دوراً للهبه و لیست الهبه کسائرالعقود حتی یكون القبض وفائاً لمقتضى العقد).

۲. ممکن أن یقال شرط لزومه تحقق مضمون الهبه بالایجاب والقبول غیر آنه عقد جایز یلزم بالقبض و هذا الاحتمال باطل لاتفاقهم علی انّ الهبه عقد جائز بعد العقد ایضاً اذا لم یکن الموهوب علیه رحماً من الارحام).

بنده (استاد سبحانی) می گویم: (و هذا الاشکال هو الذى تتبّه له المحدث البحرانى) فقط این اشکال را به قول دوم کرده و حال اینکه این اشکال بر قول اول هم وارد است.

۳. إنّ الثبض شرط الصحه بمعنا أنّه ما لم یقبض لا تنعقد الهبه فیكون القبض مملکاً أو متمماً للتملیک). مقتضای قاعده این شد که اگر از روایات خلاف این را فهمیدیم اهلاً و سهلاً، یعنی روایات را اخذ می کنیم، اما اگر روایات مجمل شد، این مقتضای قاعده بر ما حجت است (فعلى هذا فلو كانت الروایات ظاهرة للوجه الصحیح فهو والا فلا بدّ من حملها علیه لما عرفت من عدم صحه الوجه الثانى و الیک دراسه ما ورد من روایات).

روایات ما (علی الظاهر) یک دسته اند، منتها من آنها را به دو دسته تقسیم کرده ام. یک دسته روایاتی داریم که ظاهر در صحت اند، شما عقد را خواندید و گفتید: «وهبتک» طرف مقابل هم گفت: (قبلت) این کافی نیست. مادامیکه قبض ندادید معامله صحیح نیست، یعنی حکم معامله ی فضولی را دارد. البته فضولی نیست اما شبیه فضولی است.

(روی الشیخ فی التهذیب باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی - محمد بن احمد بن یحیی صاحب کتاب نوادر الحکمه است که حدود ۲۹۳ فوت کرده، البته کلینی همیشه از او با واسطه نقل می کند -) ما سه تا جوامع فقهیه داریم. یک جوامع فقهیه ی اولیه داریم، آنها کدامند؟ یکی همین کتاب (نوادر الحکمه) است. دوم جامع بزنی است، سوم محاسن برقی است. اینها جوامع اولیه هستند، قبل از جوامع ثانویه؛ اینها هستند که نام شان جوامع اولیه است، کلینی و صدوق و شیخ طوسی جوامع شان، جوامع ثانویه است. کلینی آمد نوع این روایات را جمع کرد، یعنی از آنچه که در اختیارش بود، صدوق هم آمد و مقداری را در (من لا یحضر الفقیه) جمع کرد و شیخ هم بقیه روایات را در تهذیب آورد. بنابراین، کتاب نوادر الحکمه، جامع بزنی و محاسن برقی از جوامع اولیه شمرده می شوند، یعنی اینها اصول اربعمأه در کتاب های خود شان جمع کردند، یک جوامع ثالثیه هم داریم، مثل وسائل، بحار و مستدرک مرحوم نوری است. البته بعد از اینها هم جوامع رابعه می آید که کتاب «الجامع لأحادیث الشیعه» مال آیت الله بروجردی از این قبیل است. تاریخچه ی جوامع ما این است.

روایت اول: «وَعَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَبِي بَانٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْهَبَةُ لَا تَكُونُ أَبَدًا هَبَةً حَتَّى يَقْبِضَهَا وَ الصَّدَقَةُ جَائِزَةٌ عَلَيْهِ الْحَدِيثُ». (۱)

ص: ۷۳۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۳۴، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۷، ط آل البيت.

شاهد ما در اولی است که می فرماید: «الْهَبَةُ لَا تَكُونُ أَبَدًا هَبَةً حَتَّى يَقْبِضَهَا»

بررسی سند حدیث

سند حدیث، (موسی بن عمر و ان لم یوثق) اما در اسانید نوادرالحکمه آمده. آیا اگر کسی در اسانید نوادر الحکمه بیاید ثقه است؟ بله! (کلّ من جاء) در اسانید نوادر الحکمه (ثقه) مگر بیست و هفت نفر که استاد صدوق آنها را استثنا کرده است. استاد صدوق مرحوم محمد ابن ولید متوفای ۳۴۴ تمام اسانید نوادر الحکمه را تنظیم کرده و بیست و هفت نفر را کنار گذاشته است و بقیه همگی ثقه اند، البته در برخی موارد هم اشتباه کرده است. (و قد استثنی ابن الولید جماعه ممن ورد فیہ) در این اسانید (و لم یستثنی هذا، و اما العباس بن عامر فهو ثقه)، ابان بن عثمان هم که از اصحاب اجماع است.

بررسی دلالت حدیث

و اما الدلاله فواضحہ حیث یقول إنّ مفهوم قوله: إنّ الهبه لا تكون ابدًا هبه الا بالقبض) مفهومش چیست؟ (أنها بدون القبض لا تكون هبه) نفی موضوع می کند. مثل اینکه (لاصلاح الا- بفاتحه الكتاب فتكون باطله بدون القبض). تا اینجا روشن است، اما جمله ی بعدی مشکل دارد، آن کدام است؟ (والصدقه جائزه علیه). این یک کمی مشکل دارد. اگر بگویید (جائزه) یعنی (نافذه)، یعنی اگر کلمه «جائزه» را به معنای «نافذه» بگیریم، فرق گذاشتن بین صدقه و هبه خلاف اجماع است. این که کسی بین صدقه و هبه فرق بگذارد و بگوید هبه قبض می خواهد، اما هبه همین که صیغه را خواندیم (نافذه) اگر (جائزه) را به معنای (نافذه) بگیریم؛ چون (جاز) گاهی به معنای نفوذ می آید؛ (احلّ الله البیع و حرّم الرباء)، آقایان می گویند (احلّ) به معنای (جاز) است و جاز هم به معنای نفوذ است. این جمله دو احتمال دارد: (فظاهره أنّ الصدقه یلزم بنفس الايجاب والقبول لأنّ معنا قوله: جائزه أو نافذه و یکون حکمها حکم غیر الهبه) ولی (والفرق بینهما أنّه یشرط فی الصدقه قصد القربه دون الهبه و لکن التفصیل بین هبه والصدقه غیر معروف).

ص: ۷۳۸

«علی ای حال» از این دو روایت، بخش اول شان را می گیریم و بخش دومش را نمی گیریم. چرا؟ چون روش فقهای ما این است که اگر یک بخش روایت نا مفهوم شد ضرر به بخش اول نمی زند، ما همان بخش اول را می گیریم. هبه مادامیکه قبض نداده هبه نیست و هبه محقق نیست، به مجرد اینکه بگوید (وهبتک) و او هم بگوید (قبلت) کافی نیست بلکه باید قبض بدهد. اما این که صدقه مطلقا جایز است، ما دلیل نداریم. بله! در صدقه قصد قربت می خواهد، در هبه نمی خواهد. اما این سبب نمی شود که قبل القبض هر دو واجب باشند. بله، بعد القبض دیگر لازم است. بعد القبض دیگر لازم است چرا؟ چون چیزی را که انسان در راه خدا داد نمی تواند برگرداند.

روایت دوم: «مَحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِيَنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنِ النَّخْلِيِّ وَ الْهَبِيِّ مَا لَمْ تُقْبَضْ حَتَّى يَمُوتَ صَاحِبُهَا قَالَ هِيَ بِمَنْزِلَةِ الْمِيرَاثِ وَإِنْ كَانَ لَصَبِيٍّ فِي حَجْرِهِ وَ أَشْهَدَ عَلَيْهِ فَهُوَ جَائِزٌ» (۱)

سؤال کرد یابن رسول الله! «النَّخْلِيُّ وَ الْهَبِيُّ مَا لَمْ تُقْبَضْ حَتَّى يَمُوتَ صَاحِبُهَا» طرف صیغه خوانده و گفته (نحلتک، وهبتک) اما قبض نداده مرد و فوت کرد، «قَالَ هِيَ بِمَنْزِلَةِ الْمِيرَاثِ» اللهم بر صبی ای هبه کند که در خانه اش است، یعنی صبی خودش، آن دیگر قبض است و احتیاج به قبض ندارد «وَ إِنْ كَانَ لَصَبِيٍّ فِي حَجْرِهِ وَ أَشْهَدَ عَلَيْهِ فَهُوَ جَائِزٌ» ای لازم، چرا؟ چون قبض محقق شده. البته قبض محقق شده و از دو نظر لازم شده:

ص: ۷۳۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۲۳۲، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۱، ط آل البیت.

۱. قبض داده. ۲. ذی رحم است.

ولی اگر قبض بدهد قبض لزوم نمی آورد، قبض صحت می آورد. آن چیزی که لزوم می آورد چون ذی رحم است. بنابراین اگر قبض داد، قبض نشانه ی صحت است. مادامیکه هبه تلف نشده است، انسان می تواند پس بگیرد. اگر در اینجا لازم است به خاطر قبض نیست بلکه به خاطر ذی رحم بودن است. (والسند كما عرفت الا أنّ المرسل (اسم فاعل) هو ابان بن عثمان و اما کلّ ما ورد فی السند ثقه فالروایه معتبره.

اما الدلاله حیث إن موت الواهب صار سبباً لكونه میراثاً و هو يدل على عدم حصول الملكية للموهوب له ولو ملكه جائزه اذ لو كان كذلك لم یکن میراثاً بل یكون الوارث مختاراً فی القبول والرد) اقلاً اختیار دست وارث بود که امضا بکنند یا نکنند. (و اما ذیل الروایه فالمراد أنّه اذا وهب لصبی فی حجره فهو بمنزله المقبوض) البته این قبض، لزوم نمی آورد، آنچه که لزوم می آورد (رحم) است. (و بما أنّ الصبی فی ارحامه یكون الهبه جائزه ای نافذه لا جائزه فی مقابل لازمه و قد ورد لفظ الجائر بمعنی النافذ فی بعض الروایات).

روایت سوم: « وَ عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمِيرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحَصِيِّ بْنِ عَن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْهَبَةُ وَالنَّخْلَةُ مَا لَمْ تُقْبَضْ حَتَّى يَمُوتَ صَاحِبُهَا قَالَ هُوَ مِيرَاثٌ فَإِنْ كَانَتْ لِصَبِيٍّ فِي حَجْرِهِ فَأَشْهَدَ عَلَيْهِ فَهُوَ جَائِزٌ، أَي لَازِمٌ». (۱)

ص: ۷۴۰

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۳۵، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۵، ح ۲، ط آل البيت.

این روایت همان روایت اولی است و مضمونش یکی است. (الروایه موثقه باعتبار ابن فضال) علی بن محمد بن فضال (بیت فضال) فطحی مذهب هستند، اما تمام روایاتشان قبول است. راوی خدمت امام عسگری رسید و عرض کرد یا بن رسول الله! بیوتنا ملاً من کتب ابن فضال، ابن فضال هم طائفه اش فطحی هستند، چه کنیم؟ حضرت فرمودند: (خذوا! ما روی و زروا ما رثوا) عقیده شان را رها کنید اما روایاتشان را بگیرید. از اینجا می فهمیم که فساد عقیده ضرر به روایت نمی زند و اگر واقعاً راوی صادق القول باشد کافی است. ابن فضال خب چند نفر هستند یعنی پدر و جد و فرزند و نوه اش هستند، اینها فطحی بوده اند یعنی سیزده امامی شدند. چون عبدالله بن جعفر را هم جزء امام می دانند، (والفرق بین النحله والهبه أن الاولی)؛

باید به این نکته توجه داشت که ما سه تا کلمه داریم:

الف: صدقه. ب: نحله. ج: عطیه.

صدقه (لله) برای خداست، نحله می دهم قصد عوض ندارم، عطیه می دهم اما قصد عوض دارم. اما در هبه می دهم به این نیت که او چیزی به من پس بدهد. (الفرق بین الصدقه والنحله والهبه)، صدقه لله است، (نحله، التي لا- ينتظر المهدى عوضاً عن مقابلها بخلاف الهبه فهي في مظان دفع المتهد له عوضاً عنها في المستقبل). ما تا اینجا سه روایت را خواندیم که عوض شرط صحت است و فقط روایت آخر را نتوانستیم توجیه کنیم که گفت (الصدقه جائزه). بقیه ی سه روایت درست بود.

**شرطیت قبض در هبه قواعد فقهیه**

ص: ۷۴۱

موضوع: شرطیت قبض در هبه

بحث ما به اینجا رسید که در هبه قبض شرط صحت است و مادامیکه قبض نداده اصلاً معامله محقق نیست. البته بعد از آنکه قبض داد لازم نمی شود مگر اینکه صله ی ارحام باشد یا اینکه تلف کند والا اگر موجود باشد می تواند برگرداند.

ادله قائلین به لزوم

الآن ادله ی کسانی را می خوانیم که می گویند قبض شرط لزوم است. اگر کسی گفت (وهبتک هذا الكتاب) این صحیح است هر چند به قبض طرف ندهیم. غایه ما فی الباب وقتی لازم می شود که تحویل بدهد. عجیب است که اینها با دو روایت استدلال کرده اند که هیچکدام از این دو روایت دلالت بر مقصود آنها ندارد و اصلاً صدر این روایات شاذ است که یکی صحیحه ی ابی بصیر و دیگری هم صحیحه ی ابی مریم است، هیچکدام از این دو روایت بر مقصود اینها دلالت ندارد. بله! درباره ی نحله دلالت دارد، اما درباره ی هبه هیچ دلالتی ندارد.

روایت ابی بصیر: «وَ يَسْنَادُهُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي الْمَعْرَاءِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ الْهَبَةُ جَائِزَةٌ قُبِضَتْ أَوْ لَمْ تُقْبَضْ قُسِمَتْ أَوْ لَمْ تُقْسَمْ وَ النَّحْلُ لَا يَجُوزُ حَتَّى تُقْبَضَ وَ إِنَّمَا أَرَادَ النَّاسُ ذَلِكَ فَأَخْطَأُوا.» (۱)

تا اینجا که می فرماید: «الْهَبَةُ جَائِزَةٌ» دلالت خوب است، البته بنابر اینکه بگوییم (جائزه) یعنی (غیر لازمه) نه اینکه جواز را به معنای (مضی) بگیریم چون گاهی جواز به معنای (مضی) می آید. خدا رحمت کند آیت الله گلپایگانی را، ایشان وقتی می خواست برای ما جواز را به معنای لزوم معنا کند می گفت گذرا. اگر بگوییم (جائزه) گذراست آن که هیچ؛ باید (جائزه) را به معنای (غیر لازمه) بگیریم. (الهبه جائزه) خوب است اما ذیلش چطور؟ (قُبِضَتْ أَوْ لَمْ تُقْبَضْ) اینکه بر خلاف دلالت کرد، شما می گوید بعد از قبض لازم می شود و حال اینکه می گوید قبل قبض و بعد قبض یکسان است.

ص: ۷۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۲۳۳، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۴، ط آل البیت.

بنابراین صدرش که می گوید «الْهَبَةُ جَائِزَةٌ» بد نیست، «جائزه» یعنی (غیر لازمه) به شرط اینکه جائز را به معنای مضی و گذرا بگیریم. اگر به معنای (جائزه) در مقابل لزوم بگیریم ذیلش خلاف است: «قُبِضَتْ أَوْ لَمْ تُقْبَضْ قُسِمَتْ أَوْ لَمْ تُقْسَمْ»، بله! ذیلش خوب است، یعنی: (وَ النَّحْلُ لَا يَجُوزُ حَتَّى تُقْبَضَ) یعنی لازم نمی شود (حتی قبض) معلوم می شود قبض در نحله شرط لزوم است. هبه کدام است؟ هبه آن است که بدهم و قصد عوض داشته باشم. اما در نحله قصد عوض ندارم و برای خدا کار کردم.

ممکن است که ما بخاطر ذیل روایت، صدر را هم به معنای گذرا (یعنی نافذ) بگیریم و بگوییم (الهبه جائزه ای نافذه قبضت أو لم تقبض) اما نحله (لیست جائزه لا يجوز حتى تقبض). اگر کسی بخواهد حدیث را معنا کند، باید چنین معنا کند و بگوید

اولی مطلقاً نافذ است و دومی در صورتی نافذ است که قبض بدهد؛ البته هیچکدام از این دو معنا قائل ندارد. پس استدلال قائل اثر این است که (جائزه) را به معنای غیر لازمه گرفتیم. ولذا گفتیم ذیلش منافات دارد « قَبِضْتُ أَوْ لَمْ تُقْبِضْ قَسَمْتُ أَوْ لَمْ تُقَسِّمْ » شما می گویند قبض شرط لزوم است، اما این می گوید بر خلاف است. اما اگر کسی بخواهد این حدیث را درست معنا کند، باید بگوید جائزه در هر دو مورد به معنای نافذ است. حالا حدیث صحیح است یا نه؟ این جهش یک مسئله دیگری است. همه لازم است

ص: ۷۴۳



« قُبِضَتْ أَوْ لَمْ تُقْبَضْ » اما نحله لازم است (حتی تقبض)؛ معنای حدیث این است. البته حدیث به این معنا قائلی ندارد و کسی به این معنا نگفته است که هبه (جائزه مطلقاً، نافذه مطلقاً)، و نحل (نافذه عند القبض)، این روایت به هیچ نحوی قابل توجیه نیست و دلالت بر مقصود دو طرف هم ندارد. اگر بخواهیم حدیث را (منهای فتاوی فقها) معنا کنیم، معنای حدیث این است که هبه مطلقاً نافذ است و نحل فقط در یک صورت نافذ است که قبض بشود، معنای روایات این است.

«علی ای حال» معنای این روایت (منهای خارج) این است که هبه مطلقاً لازم است و نحل در صورتی لازم است که قبض بدهد. ولی این طرف (جائزه) را به معنای (غیر لازمه) گرفته، گفتیم خوب است اما با « قُبِضَتْ أَوْ لَمْ تُقْبَضْ » سازگار نیست.

حدیث دوم: «وَعَنْهُ عَنِ فَصَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: إِذَا تَصَدَّقَ الرَّجُلُ بِصَدَقَةٍ أَوْ هَبَهُ قَبْضَهَا صَاحِبُهَا أَوْ لَمْ يَقْبُضْهَا عَلِمَتْ أَوْ لَمْ تُعْلَمْ فَهِيَ جَائِزَةٌ.» (۱)

مستدل (جائزه) را به معنای (غیر لازمه) گرفته است و حال اینکه به قرینه ی آن حدیث، «جائزه» به معنای (لازمه) است قبض بکند یا نکند، بداند یا نداند این هبه لازم است و بر او برگرد ندارد و کسی تا به حال به مضمون این روایت فتوا نداده است.

ص: ۷۴۴

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۹، ص ۲۳۲، من أبواب کتاب الوقوف والصدقات، ب ۴، ح ۲، ط آل البیت.

خلاصه کلام اینکه این دو روایت را اگر کسی بخواهد منهای استدلال معنا کند، جائزه در اینجاها به معنای (نافذه) است، هبه (نافذه مطلقاً)، (نحل نافذه مع القبض). اما اگر بخواهد نسبت به اینطرف، اینطرف بگوید (جائزه) به معنای (غیر لازمه) هست. در هر دو می گوید لازم نیست (الا بالقبض). اگر این باشد، این تناقض است چون در حدیث می گوید « قُبِضَتْ أَوْ لَمْ تُقْبَضْ ». عمده این است که کسانی که این روایات را نقل کرده اند، تعبیر امام را به دقت نقل نکرده اند والا این تعبیرها، تعبیرات صحیح نیست. تمّ الکلام در استدلال کسی که می گفت: (القبض شرط اللزوم) در مقابل ما که گفتیم (القبض شرط الصحه).

دلیل دوم قائلین به لزوم

دلیل دیگر آنها اجماع است و می گویند اجماع داریم که (القبض شرط اللزوم) این هم از آن اجماعاتی است که مورد اختلاف است. چون ما کلمات فقها را نقل کردیم که برخی شرط صحت و برخی شرط لزوم گرفته اند حتی شیخ طوسی اصلاً گفت شرط هیچکدام نیست، نه شرط صحت و نه شرط لزوم است بلکه وفا به عقد است. بنابراین این دلیل هم کنار می رود.

نتیجه این شد که عقد هبه، مادامیکه قبض ندادید اصلاً منعقد نشده، هر موقع قبض دادید، عقد منعقد می شود، منتها لزومش احد الشرطین است، یا «موهوب له» از ذوی الأرحام باشد و یا اینکه در هبه تصرف کند و موضوع را از بین ببرد، فقط یکجا قبض را شرط ندانستیم و آن جایی است که «موهوب له» صغیر باشد، البته وقتی ولی اش قبض کرد، قبض ولی قبض صبی است. (تمّ الکلام) در این مسئله.

ص: ۷۴۵

## بيع الصرف و اشتراط التقابض فی المجلس

مسئله ی بعدی بیع الصرف و اشتراط التقابض فی المجلس است. در لمعه خوانده اید که در دو جا تقابض در مجلس شرط است: یکی در سلم و دیگر هم صرف. عقد سلم تقابض نیست قبض است چون در سلم پیش فروش است، یعنی ثمن (پول) نقد است و مثن نسیه، یعنی جنس را بعداً می دهد، اما در معامله ی درهم به درهم، درهم به دینار، آنجا تقابض است و لذا تقابض را در صرف آوردیم و در سلم باید قبض بگویم: قبض.

### معنای لغوی صرف

صرف در لغت به معنای صدا (صوت) است، چون از بهم خوردن طلا و نقره صدا بیرون می آید، صرف هم یکنوع صدا درش است، و لذا به درهم و دینار صرف گفته اند.

اگر کسی درهم را با درهم معامله می کند، از نظر ما سه چیز شرط است:

اولاً تماثل لازم است، یعنی کم و زیاد نشود، به تعبیر رسول اکرم ص باید «مثلاً بمثل» باشد، یعنی از نظر سنگینی کم و زیاد نشود، البته ربا معاوضی در مکیل و موزون است نه در معدود، اگر در طلا و نقره می گویند باید از نظر سنگینی کم و زیاد نباشد، بخاطر این است که هرچند طلا و نقره در ظاهر از معدودات شمرده می شوند، ولی در باطن از قبیل موزونات هستند و لذا حتی یک سوتش را هم حساب می کنند، فلذا از این جهت گفته اند که کم و زیاد نباشد.

ثانیاً؛ نسیه نباشد بلکه باید نقد باشد.

ثالثاً؛ باید در مجلس معامله، تقابض صورت بگیرد.

اما اهل سنت فقط قائل به دو شرط اول هستند، یعنی اینکه متماثل باشند، دیگری اینکه نقد باشد، ولی ما معتقد به سه شرط هستیم چون ممکن است نقد باشد، اما تقابض در مجلس نباشد فرض کنید دو نفر معامله کردند، یکی مال خودش را داد، دیگری گفت: شما کمی صبر کنید تا من مال خودم را از صندوق بردارم و خدمت شما تقدیم کنم، مجلس بهم خورد و حال آنکه باید در همان مجلس تقابض کنند، خلاصه نقد همیشه ملازم با تقابض نیست چنانچه اهل سنت خیال کرده اند.

الصرف لغه و اصطلاحاً

الصرف - الغه - الصوت، سُمي به الذهب و الفضة لوجود الصوت فيهما عند البيع و الشراء.

و في مصطلح المتشرعه بيع الأثمان بالأثمان، أي الذهب و الفضة سواء أكانا مسكوكين أم لا.

شرطيه التقابض في المجلس

قال المحقق: « و يشترط في صحه بيعها - زائداً على الربويات - التقابض في المجلس فلو افترقا قبل التقابض بطل الصرف على الأشهر » (١)

و معنى ذلك أنّ التقابض مملّك أو متمّم للتمليك، فلولا له لم يحصل التملّك و التمليك بتماهما. أشار بقوله: على الأشهر، إلى القول الآخر و إن لم يكن مشهوراً، و هو قول الصدوق و نقله الشهيد في حواشيه عن صاحب «البشرى»، و هو الظاهر من المحقق الأردبيلي في شرح الإرشاد حيث ناقش في دلاله الروايات على شرطيه التقابض في حصول التمليك، و لنذكر بعض الكلمات.

قال الشيخ: « قد بينا أنه لا يجوز بيع درهم بدرهمين، لا نقداً و لا نسيه ( لا استلزامه الرباء) و لا بيع درهم بدرهم نسيته، و لا بأس بذلك نقداً » (٢). و قال مثل ذلك في الدينار.

ص: ٧٤٧

١- شرائع الإسلام، محقق حلي، ج ٢، ص ٤٨.

٢- النهايه، شيخ طوسي، ص ٣٨٠، باب الصرف و أحكامه.

و قال ابن زهره: « فإذا اختلف الجنس و كان أحدهما ذهباً و الآخره فضه، سقط اعتبار التماثل فقط و اعتبر الحلول و التقابض بلا خلاف» (١)

و قال ابن حمزه: « بيع الصرف يصح باجتماع ثلاثه شروط، و هى التبايع بالنقد، و التقابض قبل التفرق، و تساوى البدلين فى القدر مع اتحاد الجنس » (٢)

و حكى فى « مفتاح الكرامه» عن السرائر أنه قال: « لا خلاف فى هذا الشرط و فى البطلان بدونه، و فى كشف الرموز الإجماع على البطلان كذلك » (٣)

و قال العلامة: «الصرف بيع الأثمان ببعضهما ببعض، و هو جائز بالنص و الإجماع، و يشترط فيه التقابض فى المجالس بلا خلاف، فلو تفرقا قبله، بطل، و لو تقابض البعض صح فيه خاصه» (٤)

و قال فى القواعد: «الصرف: بيع الأثمان بمثلها و شرطه التقابض فى المجلس».

و لعلّ هذا المقدار يكفى فى الوقوف على موضع المسأله من الشهره.

و أما فى فقه أهل السنّه فقد اشترطوا أمرين: عدم النسيئه، و عدم التفاضل، و فى « بدايه المجتهد»: ينخصّ هذا البيع شرطان: أحدهما: عدم النسيئه و هو الفور، و الآخر: عدم التفاضل و هو اشتراط المثليه، و قال: أجمع العلماء على أن بيع الذهب بالذهب والفضه بالفضه لا يجوز إلا مثلاً بمثل، يداً بيد»

ثم إنّ قوله: « يداً بيد» إشاره إلى كونهما نقداً، و هو لا- يلزم التقابض فى المجلس، بل يمكن أن يفارق أحدهما المجلس و يرسل الجنس الآخر عن طريق وكيله و خادمه، و هذا يصدق عليه « يداً بيد».

ص: ٧٤٨

١- غنيه النزوع، ابن زهره، ج ١، ص ٣٢٥.

٢- الوسيله، ابن حمزه، ص ٢٤٣.

٣- مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملى، ج ٩، ص ٦٨٦.

٤- تحرير الأحكام، علامه حلى، ج ٢، ص ٣١٣.

إذا عرفت ذلك فلندرس مقتضى القاعده.

باید بینیم که مقتضای قاعده چیست؟ آیا قاعده می گوید تقابض شرط است یا می گوید تقابض شرط نیست؟ انشاء الله در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

## آیا تقابض در مجلس در بیع صرف شرط است؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا تقابض در مجلس در بیع صرف شرط است؟

ما تا اینجا فتوای علما را خواندیم و معلوم شد که اهل سنت فقط دو چیز را شرط می دانند، یکی تماثل را شرط می دانند، یعنی مثلاً- بمثل، دیگر هم نقد بودن را شرط می دانند، تقابض در مجلس را شرط نمی دانند و فقط در فقه شیعه است که تقابض در مجلس هم شرط می باشد و خیال نشود که نقد همیشه ملازم با تقابض است، بلکه گاهی نقد است اما تقابض نیست.

مقتضای قاعده اولیه چیست؟

حال که فتوای علما روشن، باید در دو باب بحث کنیم، یکی این که مقتضای قاعده اولیه چیست؟ مراد از قاعده اولیه، یعنی قواعدی که عقل و شرع آنها را معتبر می دانند، مانند اصول عملیه و غیر ذلك، چرا سراغ قاعده اولیه می رویم؟ برای اینکه اگر در آینده دلیلی بر خلاف این قاعده پیدا کردیم، طبق آن دلیل عمل می کنیم نه طبق قاعده، اما اگر دلیل بر خلاف پیدا نکردیم، خود همین قاعده اولیه برای ما حجت است.

از نظر مقتضای اولیه، اصل این است که در میان عقلا، وقتی کسی گفت: «بعت هذا الورق و بهذا الورق» معامله تمام است و قبض لازم نیست، اگر قبض هم لازم است از باب وفا به عقد لازم است، اما قبض نه مکمل عقد است و نه مملک می باشد، مقتضای قواعد اولیه این است، یعنی اگر به عرف مراجعه کنیم، عرف می گوید ایجاب و قبول (بعت و اشتریت) در صحت و لزوم عقد کافی است و چیز دیگر بنام تقابض فی المجلس لازم نیست، حتی آن دو شرط دیگر هم لازم نیست، یعنی تماثل و نقد بودن لازم نیست، همانطور که در سایر معاملات به وسیله عقد معامله لازم می شود، در بیع ذهب به ذهب یا بیع ذهب به فضه هم به وسیله ایجاب و قبول معامله لازم می شود و نیاز به چیز دیگر نیست.

ص: ۷۴۹

البته این مقتضای قاعده اولیه بود و قاعده در جایی مفید است که دلیلی از قبیل نص و امثالش بر خلاف قاعده نباشد، ولی ما در اینجا نص داریم که خلاف قاعده اولیه را می رساند و از این روایات سه شرط را می فهمیم، یعنی هم می فهمیم که متماثل باشند و هم نقد بودن از آنها استفاده می شود و هم فهمیده می شود که علاوه بر آن دو، تقابض هم معتبر است.

مقتضى القاعده هو أن الإيجاب و القبول سبب تام لإيجاد علقه البيع، من دون توقف على شيء زائد، من التقابض فى المجلس، غاية الأمر أن الإقباض و القبض أمر واجب و فاء بالعقد، فليس للقبض دور إلا كونه و فاء للعهد، غير أن الحديث النبوى دل على شرطيه التماثل إذا كان الجنسان متحدين و كون البيع نقداً لما رواه مسلم فى صحيحه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: « لا تبيعوا الذهب بالذهب، و لا تبيعوا الورق بالورق، إلا مثلاً بمثل، و لا تشفوا بعضه على بعض، و لا تبيعوا شيئاً غائباً منه بناجز إلا يداً بيد. »

برای صحیح مسلم شروحو نوشته اند، که از آن شروح، شرح نووی است، ایشان می گوید: شقّ در اینجا به معنای زیادى است، «و لا تشفوا بعضه على بعض، - أى لا تزيدوا بعضه على بعض - و لا تبيعوا شيئاً غائباً منه بناجز إلا يداً بيد.». ناجز در مقابل غائب است، غائب به نسیه می گویند، ناجز، یعنی چیزی که الآن موجود باشد. اهل سنت فقط همین دوتا را شرط می دانند، سومى را که تقابض باشد شرط نمی دانند.

نکته: باید به این نکته توجه کرد که طلاها عیارشان فرق می‌کند، سابقاً در ایران نظامی در عیار نبود، مثلاً در بعضی از استان‌ها عیار ۱۴ بود، اما در بعضی استانها ۱۶ بود، اخیراً دولت همه زرگرها را موظف کرد که عیار ۱۸ باشد و لذا هر کجای ایران برویم عیار طلا همان ۱۸ است، اما در امارات، قطر، عربستان، کویت عیار طلا ۲۱ است، شاید هم گاهی به ۲۲ برسد، اما به ۲۴ نمی‌رسد، چون اگر به ۲۴ برسد، طلا کاملاً نرم است و به درد نمی‌خورد حتماً باید فلز دیگر هم قاطی کنند تا بشود سفت، الآن می‌خواهیم النگوی ایرانی را با سکه عوض کنیم، النگوی ایرانی عیارش ۱۸ است و حال آنکه سکه آنجا عیارش ۲۱ است، وزن‌شان یکی است، منتها یکی فلزش زیاد تر و دیگری فلزش کمتر می‌باشد، در اینجا چه کنیم و حال آنکه شما می‌گویید: «مثلاً بمثل» باشد، اگر مثلاً بمثل باشد، یک طرف مغبون می‌شود؟

جواب

علمای ما جواب این را در شرح لمعه و غیر شرح لمعه داده‌اند و گفته‌اند می‌خواهیم گندم ردی را با گندم خوب معاوضه کنیم، شکر را با قند معاوضه کنیم، می‌گویند معاوضه نکنید، بلکه جداگانه بفروشید و جداگانه بخرید، یعنی هر کدام را جداگانه بفروشید و جداگانه بخرید، تفاوت را ریال بدهید، بنابراین، این مشکل، چندان مشکلی نیست که قابل حل نباشد بلکه در همه جا قابل حل است.

«إنما الکلام» در این است که آیا از روایات ما، خلاف قاعده استفاده می‌شود یا نه؟ مرحوم اردبیلی دو پا را در یک کفش کرده و می‌فرماید: از روایات دو تا فهمیده می‌شود «مثلاً بمثل و یداً بیدم نقد فهمیده می‌شود اما تقابض فهمیده نمی‌شود.

ص: ۷۵۱



ولی به نظر من ایشان (اردبیلی) نسبت به احادیث کم لطفی کرده، اگر ایشان در احادیث خوب دقت می کرد خصوصاً صحیحہ محمد بن مسلم، متوجه می شد که حتماً تقابض در مجلس هم باشد.

روایات

۱: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيِّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي مِنَ الرَّجُلِ الدَّرْهَمَ بِالْدَّنَانِيرِ فَيَزِنُهَا وَ يَنْقُدُهَا وَ يَحْسُبُ ثَمَنَهَا كَمْ هُوَ دِينَاراً ثُمَّ يَقُولُ أَرْسِلْ غَلَامَكَ مَعِيَ حَتَّى أُعْطِيَهُ الدَّنَانِيرَ فَقَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ يُفَارِقَهُ حَتَّى يَأْخُذَ الدَّنَانِيرَ فَقُلْتُ إِنَّمَا هُمْ فِي دَارٍ وَاحِدَةٍ وَ أَمْكِنْتَهُمْ قَرِيبَهُ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ هَذَا يَشُقُّ عَلَيْهِمْ فَقَالَ إِذَا فَرَّغَ مِنْ وَزْنِهَا وَ انْتَقَادَهَا فَلْيَأْمُرِ الْغُلَامَ الَّذِي يُرْسِلُهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الَّذِي يُبَايِعُهُ وَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْوَرِقَ وَ يَقْبِضُ مِنْهُ الدَّنَانِيرَ حَيْثُ يَدْفَعُ إِلَيْهِ الْوَرِقَ» (۱).

به حضرت عرض می کند که خانه ها ما نزدیک است، دکان او با دکان من فاصله ندارد، حضرت می فرماید آن غلام را که وکیل در قبض می کند، کافی نیست بلکه باید وکیل در بیع کند.

من نمی دانم با این روایت صحیحی که در مقام داریم، مرحوم اردبیلی چطور می گوید تقابض مستحب است، ظاهراً ایشان از کلمه احبّ یک چنین برداشتی را کرده است، ولی معلوم است که «مَا أَحَبُّ أَنْ يُفَارِقَهُ حَتَّى يَأْخُذَ الدَّنَانِيرَ» حرمت است، چون سخت گیری می کند، سخت گیری بهترین دلیل است که در اینجا مستحب نیست و اگر مستحب بود، کاری نداشت.

ص: ۷۵۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۶۷، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۱، ط آل البیت.

و دلالة الحديث واضحه، حيث إن صريحها المنع من التأخير بعد نقد الدراهم و وزنها إلى أن يرسل غلامه معه، و المفروض أنهم في دار واحد، كما صرح به في الخبر، فلم يرضع إلما أن يرسل الغلام معه و يجعله و كيلاً في البيع و التقابض في المكان الذي يدفع فيه الورق، و أى نصّ أصرح من ذلك (1)

۲: ما رواه الشيخ بسند صحيح عن منصور بن حازم، چرا گفتیم بسند صحیح؟ کلینی همه سند را ذکر می کند، فلذا نمی گوید بسند صحیح، اما شیخ روایت را از کتاب منصور بن حازم گرفته، بین شیخ و بین منصور بن حازم تقریباً دو بیست سال یا بیشتر فاصله است فلذا شیخ سندش را به کتاب منصور بن حازم در آخر کتاب نقل کرده، از این رو می گوئیم بسند صحیح، یعنی سند شیخ نسبت به این کتاب سند صحیح است، مرحوم شیخ در جلد آخر این کتاب می فرماید:

« ما رویته عن منصور بن حازم، به این سند نقل کردم»، چرا مرحوم شیخ مانند کلینی همه سند را ذکر نمی کند؟ چون مرحوم کلینی فاصله اش با روایت کم است، شیخ فاصله اش با روایت زیاد است و لذا اگر بخواهد همه سند را ذکر کند، حجم کتاب خیلی زیاد می شود، به قول معروف مثنوی هفتاد من کاغذ می شود و لذا ناچار است که در آخر کتاب تهذیب بفرماید، روایاتی که من از کتاب منصور بن حازم نقل کردم، سندم به این کتاب این است که می بینید، ولی در عین حال کار را مشکل کرده است، حتی مرحوم صدوق نیز همین کار را کرده، یعنی ایشان در کتاب من لا یحضره الفقیه همه سند را ذکر نمی کند، فقط نام کتاب و مؤلف کتاب را می برد و در آخر کتاب سند را نقل می کند:

ص: ۷۵۳

«وَعَنْهُ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا اشْتَرَيْتَ ذَهَبًا بِفِضَّةٍ أَوْ فِضَّةً بِذَهَبٍ فَلَا تُفَارِقُهُ حَتَّى تَأْخُذَ مِنْهُ وَإِنْ نَزَا - اگر به یک بغی پرید - حَائِطًا فَأَنْزِرْ مَعَهُ - تو هم با او پیر -» (۱)

مرحوم اردبیلی می گوید این فقط نقد را می گوید، ولی من می گویم علاوه بر نقد، تقابض را هم می رساند، چون می گوید از او جدا مباش، حتی اگر به یک باغی پرید، تو هم با او پیر.

و دلالتش واضح، حیث يدلّ علی النهی عن المفارقة، حتی يأخذ منه، بل یبالغ فی أنّه إن نزا حائطاً أی وثب - پرید - فلینز معه - تو هم با او پیر - لئلا تحصل المفارقة الموجهة لبطلان العقد

۳: ما رواه الشيخ بسند صحيح «عَنِ الْحَلَبِيِّ - حلبی کوفی است نه حلبی، منتها با حلب سر و کار داشتند، یعنی تجارت داشتند، روغن می بردند و روغن می آوردند و هکذا، از این جهت به آنها حلبی می گفتند و حال آنکه کوفی هستند نه حلبی - وَابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ ابْتَنَعَ مِنْ رَجُلٍ بَدِينَارٍ وَ أَخَذَ بِنِصْفِهِ بَيْعًا وَ بِنِصْفِهِ فِيهِ وَرِقًا قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ هَلْ يَنْصِفُ لِحُجْرٍ أَنْ يَأْخُذَ بِنِصْفِهِ فِيهِ وَرِقًا أَوْ بَيْعًا وَ يَتْرُكُ نِصْفَهُ حَتَّى يَأْتِيَ بَعْدُ فَيَأْخُذَ بِهِ وَرِقًا أَوْ بَيْعًا فَقَالَ مَا أَحَبُّ أَنْ أَتْرُكَ مِنْهُ شَيْئًا حَتَّى آخُذَهُ جَمِيعًا فَلَا تَفْعَلْهُ» (۲).

ص: ۷۵۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۶۹، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۶۹، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۹، ط آل البیت.

مرحوم اردبیلی به کلمه « مَا أَحَبُّ » چسبیده بدون اینکه توجه کند که به دنبالش فرموده: « فَلَمَّا تَفَعَّلَهُ » یعنی این کار را انجام ندهد

نعم، لفظ « مَا أَحَبُّ » يشعر بالكراهه، و لكنّه ظهور ضعيف في مقابل ما دلّ على اللزوم و الوجوب.

و على هذا التقابض يحمل صحح محمد بن مسلم «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالْفِضَّةِ مِثْلَيْنِ بِمِثْلِ يَدًا بِيَدٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ» (۱).

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَّاعُ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ مِثْلَيْنِ بِمِثْلِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ يَدًا بِيَدٍ» (۲).

حضرت در اینجا فقط دو چیز را گفته، یکی تماثل و دیگری نقد را، ولی ما می گوئیم هر سه را می رساند هم تماثل، هم نقد و هم تقابض در مجلس، روایت محمد بن مسلم را حمل می کنیم بر روایات پیشین، چون روایات پیشین هر سه را گفته است.

نعم ناقش فی دلالة الروایات المحقق الأردبیلی، و قال: «و فی دلالة الكل تأمل، إذا ليست بصريحة فی الاشتراط، بل و لا فی الإثم، فإن يداً بيداً كأنه كناية عن النقد لا النسيئة، فلا يدل على اشتراط القبض، و لفظه « ما أحب » تشعر بالاستحباب، و هو ظاهر» (۳)

ص: ۷۵۵

- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۶۹، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۶، ط آل البیت.
- ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۶۹، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۷، ط آل البیت.
- ۳- مجمع الفائدة و البرهان، محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۳۰۴.

يلاحظ عليه: بما عرفت من وضوح دلالة روايه محمد بن مسلم و منصور بن حازم و عبد الرحمن بن حجاج، و أما لفظه « لا أحب » فقد عرفت أنه ظهور ضعيف، حتى ادعى صاحب الحدائق أنه من الألفاظ المتشابهه لاستعماله في الأخبار بمعنى التحريم كثيراً، مع استعماله فيها بمعنى الكراهه، فلا يحمل على أحدهما إلا بالقرينه، و القرينه هنا على إرادته التحريم قوله عليه السلام في آخر الروايه: « فَلَا تَفْعَلْهُ » و هو حقيقه في التحريم.

این همه روایاتی که ما خواندیم، معارض دارد و تمام معارض ها را هم فقط یکنفر نقل کرده است و آن عمار بن موسی سباطی ولذا اصحاب ما در روایات عمار سباطی نظر دارند، شیخ کتابی دارد بنام: « عده الأصول » در آنجا می گوید من به روایات عمار عمل نمی کنیم، مگر جایی که شاهد در روایات دیگر باشد، ظاهراً این آدم ادبیات عربی اش خوب نبوده، در عین حالی که ساکن بغداد یا کوفه بوده، ولی در عین حال از نظر ادبی چندان خوب نیست ولذا روایاتش خیلی فراز و نشیب و بالا- و پایین دارد، نوعاً اگر روایات عمار را مطالعه کنیم از این قبیل است، تمام این روایات از متفردات عمار است، شیخ در تهذیب می گوید من به متفردات عمار عمل نمی کنم:

روی الشيخ عن عمّار بن موسى السباطي، روايات أربع تدلّ على عدم البأس، و هي:

١: « عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى السَّبَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بَأْسَ أَنْ يَبِيعَ الرَّجُلُ الدَّنَائِرَ بِأَكْثَرِ مِنْ صَرْفِ يَوْمِهِ نَسِيئَهُ » (١)

ص: ٧٥٦

---

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ١٨، ص ١٦٩، من أبواب الصرف، ب ٢، ح ١٠، ط آل البيت.

هر دو را منکر شده، هم مثلاً بمثل را و هم تقابض در مجلس را، مسلماً اگر نقد باشد ارزانتر است و اگر نسیه باشد گران تر.

۲: «عَنْ عَمَّارِ السَّابِطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَبِيعُ الدَّرَاهِمَ بِالدَّنَانِيرِ نَسِيئَةً قَالَ لَا بَأْسَ» (۱).

۳: «عَنْ عَمَّارِ السَّابِطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الدَّنَانِيرُ بِالدَّرَاهِمِ بِثَلَاثِينَ أَوْ أَرْبَعِينَ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ نَسِيئَةً لَا بَأْسَ» (۲).

۴: «عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُسْلِفَ دَنَانِيرَ بَكَدَا وَكَذَا دِرْهَمًا إِلَى أَجَلٍ، قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ»

«وَعَنِ الرَّجُلِ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ دَنَانِيرَ بِالنَّسِيئَةِ قَالَ نَعَمْ إِنَّ الذَّهَبَ وَغَيْرَهُ فِي الشِّرَاءِ وَالتَّيْبِعِ سِوَاءِ» (۳).

«أَنْ يُسْلِفَ دَنَانِيرَ بَكَدَا وَكَذَا دِرْهَمًا إِلَى أَجَلٍ» یعنی نقداً درهم می دهد تا در آینده دینار بگیرد.

مرحوم شیخ می فرماید این روایات نمی توانند در مقابل روایات قبلی معارضه کنند، چون روایات قبلی از عبد الرحمن بن حجاج بود اولاً، از منصور بن حازم بود ثانیاً، از محمد بن مسلم بود ثالثاً و اینها کبار اصحاب حضرت هستند، و حال این که این روایات از یکنفر نقل شده که همان عمار سابطی باشد.

ص: ۷۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۷۰، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۱۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۷۰، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۱۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۷۰، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۱۴، ط آل البیت.

فقط یک روایت از زراره است که باید نسبت به آن توجه کنیم.

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يَبِيعَ الرَّجُلُ الدَّنَائِرَ نَسِيئَةً بِمَائِهِ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ» (۱).

این روایات را چه رقم معنی کنیم؟

مرحوم شیخ این حمل می کند بر اینکه یکی در ذمه است و دیگری نقد، من الآن در ذمه شما دینار داریم، آن را می دهم به درهم، این اشکالی ندارد چون این تقابض در مجلس است. چطور؟ به جهت اینکه ذمه شما الآن موجود است، من هم دینار می خواهم فلذا به طرف مقابل می گویم، به من دینار بده در مقابل درهمی که در ذمه شما دارم یا به عکس، یعنی درهم به من بده، در مقابل دیناری که در ذمه شما دارم، این کانه تقابض در مجلس است.

و حمله الشيخ على أن يكون قوله: «نسيئته» صفة الدنانير، و لا يكون حالاً للبيع، فيكون تلخيص الكلام أن من كان له على غيره دنانير نسيئته جاز أن يبيعها عليه في الحال بدراهم، و يأخذ الثمن عاجلاً» (۲)

نکته: همیشه شهرت فتوایی را مهم بگیرید، شهرت فتوایی این است که تقابض در مجلس باشد، روایات عمار سابطی در مقابل شهرت فتوایی چیزی نیست، علاوه بر شهرت فتوایی، شهرت روائی هم داشتیم. چطور؟ شما روایت عمر بن حنظله را مطالعه کنید که به حضرت عرض می کند: یا بن سول الله! اگر یکی از روایات اجماعی باشد، در مقابلش شاذی باشد، کدام را بگیریم؟ حضرت می فرماید: اجماعی را بگیرید. چرا؟ فَإِنَّ المجمع عليه - مراد از مجمع علیه مشهور است، چطور؟ چون در مقابل شاذ قرار گرفته - لا ريب فيه، اگر مجمع علیه لا ريب فيه شد، شاذ هم لا ريب فيه بطلانه، بنابراین، شهرت از مرجحات نیست، شهرت از ممیزات است، يُمَيِّزُ الحجة عن اللّا- حجة. فَإِنَّ المجمع عليه لا ريب فيه، أعني لا ريب في صحته، نقیضش چه می شود؟ فَإِنَّ الشاذ لا- ريب فيه بطلانه. حضرت مجمع علیه را لا ريب فيه صحته گرفته، قهراً طرف مقابلش که شاذ باشد لا ريب فيه بطلانه خواهد بود.

ص: ۷۵۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۷۰، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۱۳، ط آل البیت.

۲- التهذیب، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۰۱.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرطیت قبض در بیع صرف

ما به این نتیجه رسیدیم که در بیع صرف سه شرط معتبر است، منتها مهم همان شرط سوم است که تقابض در مجلس باشد و در ضمن گفتیم که روایت جناب عمار روایت واحده است ولذا نمی شود به آن عمل کرد.

دو قولی که صاحب جواهر آن را نقل کرده است

مرحوم صاحب جواهر دو قول دیگر هم نقل کرده که این دو قول غالباً ضعیف اند، یکی این است که بگوییم معامله صحیح است، غایه ما فی الباب مادامی که تقابض نکنند معامله بر همان صحت تاهلی می ماند، همان گونه که در بیع فضولی می گویند: اگر انسان مال کسی را بفروشد، این صحت فعلی ندارد، صحت تاهلی دارد، یعنی اهلیت این را دارد که اگر جناب مالک اجازه بدهد معامله صحیح باشد، صحت، صحت تاهلی است، در بیع صرف هم گفته اند معامله صحت تاهلی دارد و تقابض در حقیقت حکم اجازه در بیع فضولی را دارد، همان گونه که در بیع فضولی اجازه معامله تکمیل می کند این هم معامله را تکمیل می کند، کأنه صحت را مفروض شمرده اند، در واقع تکمیل عقد به وسیله تقابض است.

ولی این قول بر خلاف روایات است، چون روایات می گویند تا تقابض نباشد، خبری در کار نیست، یعنی اصلاً معامله منعقد نمی شود.

بعضی ها یک وجه دیگری را ارائه کرده اند و گفته اند معامله صحیح است، منتها اگر تقابض نکنند تقابض حکم فسخ را دارد، حکم اقاله را دارد، اگر تقابض نکردند، معنایش این است که معامله را اقاله کرده اند و فسخ نموده اند.

ص: ۷۵۹

مناقشه استاد سبحانی

به نظر ما هر دو قول راه صحیحی را نرفته اند، هم قول اول که حکم اجازه را پیدا کند و هم قول دوم که می گوید کار تمام است، منتها اگر تقابض نکنند کأنه معامله را اقاله و فسخ کرده اند، هر دو قول شاذ اند.

فالملکيه التامه إنما تتحقق بتماميه التقابض، و بذلك ظهر ضعف الاحتمالين التالين:

۱: إنَّ التَّحَابُضَ لِتَأْثِيرِ الْعَقْدِ الْمَمْلُوكِ بِحُصُولِهِ حِينَئِذٍ يَكْشِفُ عَنْ حُصُولِهِ مِنْ أَوَّلِ الْعَقْدِ

همان گونه که اجازه کاشف است، تقابض هم کاشف است، گفته اند تقابض حکم اجازه در بیع فضولی را دارد، بنا براینکه اجازه را کاشف بگیریم نه ناقل، اگر اجازه را کاشف بگیریم، معنای کاشف این است که صحیح بوده، منتها پرده رویش بوده



و لذا ما آن را نمی دانستیم، اجازه پرده را کنار زد و معلوم شد که از اول صحیح بوده، تقابض نیز چنین نقشی را دارد، یعنی معامله از اول صحیح بوده، حتی از صحت تاهلی هم بالاتر، تشبیه من به صحت تاهلی هم صحیح نیست، اصلاً کار تمام است، تقابض در حقیقت به منزله اجازه در بیع فضولی می ماند (البته علی القول بالكشف، لا- علی القول بالنقل) البته این قول بر خلاف روایات است،

۲: احتمال عدم مدخلیه التقابض فی ذلك، و أنّ العقد أثر علی ما یقضى من الملك إلاّ أنّه یبطله الافتراق قبل التقابض فكأنّه (افتراق) بمنزله الفسخ بالخیار أو الإقاله (۱)

باید توجه داشت بر اینکه هر دو قول، قول غیر صحیح اند.

ص: ۷۶۰

---

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۴، ص ۷.

ثم إنَّ المحقق صاحب الجواهر ذكر فروعاً وقال:

۱: لو قبض البعض خاصه قبل التفرق صحَّ فيما قبض و بطل في غيره

فرض کنید ما صد عدد سکه داشتیم، سکه سال قبل را با سکه امسال عوض کردیم، پنجاه تا را مقابله کردیم، اما پنجاه تای دیگر برای فردا باقی ماند «صحَّ فی ما قبض و بطل فی ما لم یقبض». چرا؟ به جهت اینکه از قبیل شرط متصل نیست، این در حقیقت قابل تقسیط است کما اینکه کسی غنم و خنزیر را با هم بفروشد، آقایان می گویند: «صحَّ فی ما یملک و بطل فیما لا یملک».

اگر غنم خود را با غنم شخص دیگر فروختم، اینجا می گویند: «صحَّ فیما یملک و بطل فیما لا یملک»، در اولی می گویند: «یملک و لا یملک - به ضم یاء و فتح لام»، در دیگری می گویند: «یملک و لا یملک»، به فتح یاء و کسر لام» همان گونه که در آنجا تقسیط می کنند در اینجا هم قابل تقسیط است، کأنه معامله لا بشرط است نه بشرط الشیء. اتفاقاً نسبت به بطلان حدیث هم داریم:

و یدلّ علی البطلان قوله: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ ابْتِئَاعَ مِنْ رَجُلٍ بَعْدَ بِنَارٍ وَ أَخَذَ بِنَصْفِهِ فِيهِ بَيْعاً وَ بِنَصْفِهِ فِيهِ وَرِقاً - ورق، یعنی سکه - أو ببيعاً - بيع، یعنی متاع - وَ يَتْرُكُ نَصْفَهُ حَتَّى يَأْتِيَ بَعْدُ فَيَأْخُذُ بِهِ وَرِقاً أَوْ بَيْعاً - مشتری نصف پول را می دهد و نصف را می گیرد و می گوید نصف دیگر را فردا می آورم و نصف دیگر را هم می گیرم - فَقَالَ مِمَّا أُحِبُّ أَنْ أَتْرُكَ مِنْهُ شَيْئاً حَتَّى أَخْذَهُ جَمِيعاً فَلَا تَفْعَلَهُ» (۱)

ص: ۷۶۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۶۹، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۹، ط آل البیت.

بگویم نفی به آن نصفه می خورد، نه به آن نصفه ای که نسبت به آن تقابض حاصل شده است،

۲: لو فارقا المجلس مصطحبین - مجلس را ترک کردند، منتها از همدیگر جدا نشدند، یعنی هر دو سوار ماشین شدند و با هم رفتند، این اشکالی ندارد، مادامی که از همدیگر جدا نشوند قبض حاصل می شود - لم يبطل إذا تقابضا قبل التفرق، و يدلّ علی ذلك ما سبق: «وَإِنْ نَزَا حَائِطًا فَأَنْزَمَهُ» (۱)

۳: لو وكل أحدهم في القبض عنه فقبض الوكيل قبل تفرّقهما صحّ و لو قبض بعده بطل

اگر کسی را برای شمردن وکیل کند، مثلاً بگوید: فلانی! من حال شمردن را ندارم، جناب زید از طرف من وکیل است که بشمارد، اگر وکیل شمرد البته بشرط اینکه متعاملین مجلس را ترک نکرده باشند، و الا اگر من مجلس را ترک کرده باشم و بگویم بشمارد کافی نیست، چرا؟ چون این شخص وکیل در بیع نبوده، بلکه وکیل در شمردن و آوردن بوده و لذا مجرد اینکه وکیل مجلس را ترک نکند، کافی نیست باید فروشنده هم مجلس را ترک نکند، باید فروشنده و بایع هم مجلس را ترک نکند، یا فرض کنید هم بایع و هم مشتری کار دارند و هر کدام از طرف خود دو نفر دیگر را وکیل کردند، این کافی نیست، چون وکیل بایع نیست، بله! اگر وکیل بایع بودند مشکل نبود.

و لو وكل أحدهما في القبض عنه فقبض الوكيل قبل تفرّقهما صحّ و لو قبض بعده بطل، چرا؟ چون وکیل در بیع نبوده، وکیل در قبض بوده. و ذلك لأنّ الضابطه هي التقابض قبل تفرّق المتعاقدين، سواء كانا مالکین أو وکیلین، و فعل الوكيل فعل المالك (۲)

ص: ۷۶۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۱۶۹، من أبواب الصرف، ب ۲، ح ۸، ط آل البیت.

۲- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۴، ص ۱۰.

## بیع السلف و شرطیه القبض قبل التفرق

ما در فقه اسلامی پنج مورد را پیدا کردیم که قبض در آنجا جنبه وفا را ندارد تا اشکال شود که همه جا قبض هست، بلکه قبض در این پنج مورد، مملک است، یعنی قبض رکن عقد است و اگر قبض نباشد معامله نیست، یکی از آن پنج مورد معامله سلف یا سلم است، سلف در زمان رسول خدا بوده، اهل مدینه کشاورز بودند و زندگی آنها با کشاورزی بوده، یعنی باغاتی داشتند، آب هم داشتند، خرما و امثالش را می فروختند و می گفتند ما برای شما یک خروار خرما می فروشیم به شرط اینکه الآن پولش را بدهید، این معامله در زمان رسول خدا بوده و لذا وقتی حضرت وارد مدینه شد فرمود: « من أسلف فلیسلف فی ثمن معلوم و وزن معلوم، إلی أجل معلوم »

از نظر شیعه هیچ سلمی بدون نقد انجام نمی گیرد و الا- یلزم بیع الکالی بالکالی، مبیع هم نسیه است و ثمن هم نسیه است، خلاصه هر دو در ذمه نمی شود، یکی در ذمه باشد اشکالی ندارد.

تعریف بیع سلف (سلم)

عرف بیع السلم بأنه ابتاع (اشترى) مال مضمون إلی أجل معلوم بمال حاضر (ثمنش حاضر باشد)، أو فی حکمه» (۱)

توضیحه: أن المبیع فی السلف یکن غیر حاضر و یكون مؤجلاً إلی أجل معلوم، كما لو أسلف ماء طن (تن فارسی) من الحنطه فی یوم کذا من شهر کذا، و أما الثمن فیجب أن یكون حاضرًا ( و إلا فلو كان مؤجلاً یكون من قبیل بیع الکالی بالکالی، و هو بالطل).

ص: ۷۶۳

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۲، ص ۶۱، الفصل العاشر فی السلف، کتاب التجاره.

ثم إنَّ المراد من كونه حاضراً إما أن يكون نقداً في مجلس البيع، أو يكون الثمن في ذمَّه البائع إذا كان مديوناً للمشتري و هو بحكم الحاضر.

روى البخارى عن ابن عباس، قال: « قدم رسول الله المدينة و هم يسلفون بالتمر السنيتين و الثلاث، فقال(ص): ( من أسلف فى شىء ففى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ) » .

و رواه فى (( بدايه المجتهد ) بلفظ آخر، قال: (( من أسلف فليسلف فى ثمن معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم )) .

و على كل تقدير فيجب أن يكون الثمن نقداً لا نسيئته و إلا يكون من مصاديق بيع الكالى بالكالى.

لزوم التقابض قبل التفريق

بعضى از علمای اهل سنت با ما موافق هستند، يعنى قبض در مجلس را شرط مى دانند.

ثمَّ إنَّ الشيعه الإماميه قالوا وراء ذلك - أى أنَّ الثمن نقداً و إلا يكون من مصاديق بيع الكالى بالكالى - بشرط آخر و هو قبض الثمن قبل التفريق، فلو كان الثمن نقداً و لكن لم يكن هناك قبض و تفريق المتبايعان يبطل البيع، و عليه أبو حنيفه و الشافعى، قال الشيخ: من شرط صحه السلم، قبض رأس المال قبل التفريق، و به قال أبو حنيفه و الشافعى.

تا اینجا بيع سلم و سلف را معنا کردیم و گفتیم تفرق قبل القبض مبطل عقد است، قبض هم مملک است

مقومات بيع السلم

فعلى ما ذكرنا فبيع السلم يتقوم بالأمر التاليه:

١: كون المبيع مؤجلاً.

٢: كون الثمن نقداً أو فى حكمه.

ص: ٧٦٤

۳: حصول التقابض قبل التفرّق.

ما عليه الأصحاب من عصر المفيد إلى عصرنا هذا

و من المعلوم أنّ الشرط الثالث غير الشرط الثاني.

حال باید بینیم که اصحاب این را ذکر کرده اند یا نه؟ ولی متأسفانه مرحوم شیخ در کتاب مقنعه این شرط را ذکر نکرده و انسان تعجب می کند که چطور فقیهی به این بزرگی این شرط را ذکر نکرده است.

ولم يذكره الشيخ المفيد في (( المقنعه ))، و لذلك قال العاملی فی (( مفتاح الكرامه )): هو خيره الحسن - يريد العماني - و المفيد علی ما نقل، ولم نعثر علی ما ذكره فی (( المقنعه )) (۱).

ما اگر بخواهیم فتاوی عماني را پیدا کنیم، باید مختلف الشیعه را مطالعه کنیم، مرحوم آیت الله بروجردی دو نفر را مامور کردند که فتاوی شیخ عماني را در بیاورند، یکی مرحوم شیخ علی پناه بود، دیگری هم مرحوم حاج شیخ عبد الرحیم بروجردی بود. این دو نفر فتاوی شیخ مفید را از کتاب مختلف الشیعه در آوردند و چاپ کردند.

و قال ابن حمزه: « و قبضه قبل التفرّق » (۲)

و قال المحقق: « قبض رأس المال قبل التفرّق شرط فی صحّه العقد، و لو افترقا قبله بطل، و لو قبض بعض الثمن صحّ فی المقبوض و بطل فی الباقي » (۳)

ص: ۷۶۵

---

۱- مفتاح الكرامه، سید جواد عاملی، ج ۱۳، ص ۷۱۸، لاحظ مختلف الشیعه، علامه حلی، ج ۵، ص ۱۴۸.

۲- الوسیله، ابن حمزه، ص ۲۴۱.

۳- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج ۲، ص ۶۳.

و قال العلامة في القواعد: «الرابع - من شروط بيع السلم - قبض الثمن في المجلس، فلو تفرقا قبله بطل» (١)

و نقل صاحب (( مفتاح الكرامه )) عن الغنيه و التذكرة و المسالك، الإجماع عليه قال: «و هو ظاهر الدروس و المهذب البارع»

(٢)

منتها باید بینیم آیا دلیل فقهی بر این مسأله داریم یا نه؟

و قال الأردبیلی فی شرح قول العلامة: « و قبض الثمن قبل التصرف هذا هو الشرط الرابع، قال في التذكرة: فلا تجوز التفرقه قبله، فإن تفرقا قبل القبض بطل السلم عند علمائنا أجمع ... ثم قال: ظاهره (العلامة) أنه يحصل الإثم مع البطلان، و في الإثم تأمل كما مر في الصرف، و يحتمل أن يريد الشرط و أن دليل اعتبار القبض قبل التفرق هو إجماعنا» (٣)

آیا بر این مسأله دلیل شرعی داریم یا فقط دلیل ما اجماع است؟ در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

### مقتضای قاعده در بیع سلف قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مقتضای قاعده در بیع سلف

همان گونه که بیان گردید اهل سنت تقابض در مجلس را لازم نمی دانند، ولی در نزد امامیه اجماع بر این است که حتما تقابض باید در مجلس باشد، چون از نظر ما (شیعه) بیع کالی به کالی قطعاً باطل است و قبض باید باشد.

مقتضای قاعده

ص: ۷۶۶

۱- قواعد الأحكام، علامه حلی، ج ۲، ص ۵۰.

۲- مفتاح الكرامه، سید جواد عاملی، ج ۹، ص ۷۸۹.

۳- مجمع الفائده و البرهان، محقق اردبیلی، ج ۸، ص ۳۴۷.

گفتیم مقتضای قاعده این است که عقد کافی است. یعنی ایجاب و قبول در صحت عقد کافی است. اگر می گویند باید قبض باشد، قبض جنبه ی وفا به عقد را دارد. مقتضای قاعده در تمام موارد حتی در اینجا این است که عقد کافی است، منتها ما از این مقتضای قاعده به وسیله ی اتفاق و اجماع خارج شدیم. مرحوم صاحب شرایع صریحاً می گوید که این مسئله اتفاقی و اجماعی است. جناب محقق حلی که در قرن هفتم زندگی می کند وقتی ادعای اجماع می کند، بدون تحقیق ادعای اجماع نمی کند، بلکه ما قبل قرن هفتم (قرون قبل از قرن هفتم) هم دستش است و مثل ما نیست که از قرون قبلی جدا شده باشد و نسبت به آنها بی خبر باشد.

و قال المحقق: «قبض رأس المال قبل التفرق شرط في صحه العقد، ولو افترقا قبله بطل، ولو قبض بعض الثمن صح في المقبوض و بطل في الباقي» (١)

و قال العلامة في «القواعد»: الرابع - من شروط بيع السلم - قبض الثمن في المجلس، فلو تفرقا قبله بطل. (٢)

و نقل صاحب «مفتاح الكرامه»: عن الغنيه والتذکره والمسالك، الاجماع عليه قال: و هو ظاهر الدروس و المذهب البارع. (٣)

البته در اینجا نص نداریم و لذا مرحوم عمّانی قائل به عدم وجوب شده است، ولی در مقابل این شهرت نمی توانیم به مقتضای قاعده عمل کنیم. بله! مقتضای قاعده این است که در صحت عقد قبض لازم نیست بلکه قبض جنبه ی وفا دارد، اما این اجماع سبب شده است که ما از این مقتضی رفع ید کنیم.

ص: ٧٦٧

---

١- شرائع الاسلام، محقق اردبیلی، ج ٢، ص ٦٣.

٢- قواعد الاحکام، ج ٢، ص ٥٠.

٣- مفتاح الكرامه، ج ٩، ص ٧٨٩.



اقول: مقتضى القاعده هو حصول التمليك و التملك للبائع و المشتري بنفس الايجاب والقبول، و أنّ دور القبض هو دور الوفاء بالعقد لا أنّه مملک أو متمم للتمليك، لكن اتفاق الاصحاب من عصر المفيد الى يومنا هذا يصدّ (يمنع) الفقيه عن الافتاء - که بگوئيم قبض در مورد سلم مثل قبض در بيع و شراء می ماند - بأنّ الدور القبض في السلم نفس دوره في غيره - مثل بيع و شراء - و لذلك قال في الجواهر: انّ في الاجماع المحكى المعتضد بما عرفت بلاغاً.

خلاصه هرچند در مقام روايت نداريم، اما شهرت برای ما کافی است. بله! اگر آمديم و جناب بايع پولها را گرفت و بعداً گفت پول پيش شما باشد. عمده اين است که قبض محقق بشود اما استمرارش لازم نیست.

#### القواعد المحدده للإطلاقات و العمومات

بحث جديد ما در باره اين قاعده است: «القواعد المحدده للإطلاقات و العمومات». البته در اصطلاح فقها عناوين ثانويه حاکم بر عناوين اوليه است که من آن را به اين قالب در آورده ام: «القواعد المحدده للإطلاقات و العمومات» خواه بگوئيد عناوين ثانويه حاکم بر عناوين اوليه است و يا تعبير ما را بگوئيد، يعنى قواعدى که عمومات و اطلاقات را محدود می کند. در اين جلسه کمی جنبه ی کلامی را بحث می کنيم و جنبه ی فقهی مسئله انشاءالله در جلسه آینده خواهد آمد.

عقیده شیعه

ما معتقد هستيم که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) خاتم انبياء است و اين مسئله از ضروریات دين ماست و اگر کسی خاتمیت را منکر باشد مرتد است. قرآن کریم در سوره احزاب می فرماید «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَئِن كُن رَّسُولَ اللّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (۱).

ص: ۷۶۸

پیامبر اکرم پسر خوانده ای به نام زید بن حارثه داشت که زنی به نام زینب داشت که دختر عمه پیامبر اکرم نیز بود، زید، زینب را طلاق داد. در زمان جاهلیت، تمام مردم با پسر خوانده مثل پسر نسبی معامله می کردند. همانطور که انسان نمی تواند عروس پسرش را بگیرد هکذا نمی تواند زن پسر خوانده را بعد از طلاق بگیرد و این سنت یک سند جاهلی است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می خواهد این سنت را بشکند. به ناچار خود ایشان باید خط شکن باشد و این سنت جاهلی را بشکند. قرآن به پیامبر اکرم دستور می دهد که حتماً با زینب ازدواج کند تا مسلمانان بدانند که پسر خوانده احکام پسر نسبی را ندارد. بعداً منافقین که همیشه دنبال سر و صدا هستند، سر و صدا به پا کردند که این مردی که ادعای نبوت دارد عروس خودش را گرفته است، که این آیه چهل سوره ی احزاب نازل شد «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَئِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا». مدرک ما بر اینکه پیغمبر اکرم خاتم انبیاء است این آیه و آیات دیگر قرآن است. می فرماید این قرآن را فرستادیم تا این قرآن (لیندرکم و من بلغ)، یا آیات سوره ی ناس.

مالفرق بین النبی والرسول؟ در کتابهای کلامی تفاوت های زیادی بیان کرده اند، اما من بعد از آنکه به قرآن مراجعه کردم و مفردات قرآن را مطالعه کردم به اینجا رسیدم که از آن جهت به پیامبر نبی می گویند که (ذو خبر) است، بنابراین که نبی لازم باشد (النبی من کان ذو خبر)، و اگر متعدی باشد (النبی بما أنه مخبر)؛ و (نبأ) به هر خبر پیش پا افتاده ای نمی گویند. (نبأ) به امور مهم می گویند. بنابراین اینکه به پیغمبر (نبی) می گویند حیثیت نبوت (الاتصال بالله تبارک و تعالی لاخذ النبأ) این معنای نبی است. پس حیثیت اطلاق نبی به انبیاء قائم به همین اتصال به عالم بالا است که خبر را اخذ می کنند.

اما از آن نظر به پیامبر رسول می گویند که آنچه را که گرفته است در میان مردم تعلیم و آموزش بدهد و اجرا کند. ولذا قرآن رسول را خیلی اعم گرفته است. به انبیاء (رسل) می گوید، به آدم عادی هم در سوره ی یوسف (رسول) می گوید:

«وَقَالَ الْمَلِكُ اَنْتَوْنِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ اَنْ جِئْتُكَ اِلَيَّ رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ اللّٰتِي قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ ۙ اِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ» (۱)

بعد از آنکه یوسف خواب ملک را تفسیر کرد، ملک لرزید؛ گفت هفت سال شما در گشایش هستید و هفت سال دیگر در خشکسالی به سر خواهید برد. آنچه را که در هفت سال اول درو می کنید در سنبل ها بگذارید تا از بین نرود. وقتی خبر به ملک رسید گفت بروید او را بیاورید. فرستادگان ملک آمدند تا یوسف را از زندان ببرند، اما ایشان گفت که تا تهمتی که به من زده اند از من رفع نشده من از زندان بیرون نمی آیم. این زنانی که دستشان را بریدند، قضیه چه بوده است؟ رفتند به ملک گفتند و ملک زن ها را جمع کرد و همه ی زنهایی که دستشان را بریده بودند و زن عزیز هم در میان آنها بود، همه اعتراف کردند که ما هرگز در یوسف بد نظری ندیدیم.

«قَالَ مَا خَطْبُكَ اِذْ رَاوَدْتَنِّي يُوْسُفَ عَنْ نَفْسِهِ ۙ قُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ ۙ قَالَتْ اَمْرًا تُعْزِزُ الْاَنَّا حَصِيْحَصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَاِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ» (۲)

ص: ۷۷۰

---

۱- یوسف /سوره ۱۲، آیه ۵۰.

۲- یوسف /سوره ۱۲، آیه ۵۱.

خداوند در این آیه کلمه ی رسول را برای آدم عادی به کار برده است که ساقی ملک باشد، یعنی شرابدار ملک و کسی که به ملک شراب می دهد.

گاهی رسول را در ملائکه به کار می برد: «مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا» (۱)

به نبی، اگر نبی می گویند از این نظر است که اخذ وحی از عالم بالا می کند. اما اگر به پیامبر یا شخص عادی و یا فرشته رسول می گویند از آن جهت است که آنچه را گرفته می خواهد تنفیذ و تطبیق کند. بر خلاف آنچه در کتابها هست حیثیت نبوت قیامش با اتصال به عالم بالاست حیثیت رسالت قائم است به آنچه که گرفته، حالا از خدا گرفته، از ملک گرفته، یا از پدر گرفته است، آن را تنفیذ کند.

اذا علمت هذا فاعلم؛ وقتی بگویند خاتم النبیین، قهراً خاتم المرسلین هم هست، چون مرسل می خواهد آنچه را که گرفته است تنفیذ کند. وقتی باب نبوت و اتصال به بالا بسته شد، دیگر خبری در کار نیست که پیامبر مرسل و رسول باشد. نبی حیثیت اتصال به بالاست اما رسول و مرسل جنبه ی مجریه و تنفیذیه دارد. اگر پیامبر ما خاتم النبیین شد قهراً خاتم المرسلین هم خواهد شد. رسول می خواهد آنچه را که بگیرد اجرا کند. اگر باب نبوت بسته شد دیگر موضوعی برای رسالت باقی نمی ماند. فلذا مشکلی که آنها دارند را حل کردیم.

مشکل دیگری هم در خاتم دارند که اصلاً گفتن ندارد که می گویند خاتم به معنای انگشتر، یعنی پیامبر اکرم انگشتر انبیاء است که اصلاً گفتن ندارد. نمی دانند که خاتم به به معنای انگشتر نیست، بلکه خاتم به معنای (ما یختم به) آنچه که با آن ختم می کنند. در زمان پیغمبر اکرم نامه ها را با انگشتر ختم می کردند. انگشت حضرت سه کلمه بود (محمد رسول الله) خاتم النبیین ختم کننده است نه انگشتر. اگر هم به انگشتر خاتم می گویند به خاطر این است که (بها یختم). اذا علمت هذا البحث الاجمالی که حتما در قرآن کلمه نبی و رسول را ببینید حتما به آنچه که گفتم می رسید.

ص: ۷۷۱

بنابراین؛ ختم نبوت ملازم با ختم رسالت است. چرا؟ چون رسول می خواهد آنچه را که گرفته اجرا کند. اگر باب اخذ بسته است دیگر برای اجرا موضوعی باقی نمی ماند.

اذا علمت معنی الآیه: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَئِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ».

بقی هنا بحث

بحث فقهی، الآن به شریعت اسلامی اشکال می گیرند و می گویند شریعت اسلامی شریعتی جامد و ثابتی است. ۱۴۰۰ سال قبل پیامبر اکرم آن را آورده است، چگونه قوانین ثابت و جامد می تواند جامعه ی متحرک و متبدل را اداره کند و قابلیت اداره ندارد. البته بعد از نظام جمهوری اسلامی زبانشان کوتاه شده است.

ما در جواب چند تا بحث داریم که یکی اش این است. ولو قوانین اسلام ثابت است اما برای این قوانین یک کنترل هایی معین کرده است و آن این است که این قواعد را قالب گیری کرده است. نه یا ده تا عنوان داریم که این عنوانین، احکام اسلام را بازبینی می کند و کاری می کند که با تمام تمدن ها قابل تطبیق باشد. فقهای ما می گویند اسم این عنوانین، عنوانین ثانویه است:

۱؛ قاعده ی لا حرج. ۲؛ قاعده ی اضطرار. ۳؛ قاعده الجبّ (الاسلام یجبّ ما قبله). ۴؛ قاعده نفی السبیل. ۵؛ قاعده الضرر والضرار. ۶؛ قاعده التقیه (رفع ما اضطره علیه)؛ اینها عنوانین ثانویه هستند.

این عنوانین ثانویه، قوانین اسلام را از حالت خشکی که در ذهن اشکال کنندگان است بیرون می آورد. می گوییم در قوانین ما همه ی اینها نرمش ایجاد کرده است. یعنی اگر اینها را حساب کنیم با احکام اولیه، احکام اولیه مثل چوب خشک نیست، بلکه مثل چوب تر است که نرمش دارد. اگر گفته است روزه بگیر، اما مریض و مضطر را استثنا کرده است. بنابراین؛ مانعی ندارد که قوانین ما چهارصد سال یا هزار و چهارصد ساله باشد، و آن حالت خشکی که شما خیال می کنید ندارد، عنوانین ثانویه حاکم بر عنوانین اولیه است و آنها را کم و زیاد می کند و این بحث در کتاب های فقهی ما متفرق است. همه ی اینها هست. برخی از اینها در فقه است، برخی در اصول است، ما همه را جمع کردیم، این عنوانین به قواعد اولیه نرمش می دهد که بتوانند در هر تمدن و جامعه ای حضور داشته باشد، این یک جواب بود که بیان شد، ولی یک جواب دیگر هست که آن در بحث فقهی نیست. ما آن جواب فقهی را می خوانیم، یک جواب غیر فقهی و یک جواب کلامی هم دارد که خواندنش خالی از فایده نیست.

ص: ۷۷۲

یک جواب کلامی هم دارد و آن این است که قوانین اسلام دو قسم است: (قسم ثابت و قسم متغیر)؛ قسم ثابت آن قوانینی هستند که با فطرت انسان مطابقت دارند. قوانینی که با فطرت انسان مطابق هستند ثابت هستند، چرا؟ چون انسان ثابت است، فطرتش ثابت است و قانون مطابق فطرت هم ثابت است. مثلاً هر زن و مردی در دوران بلوغ نیاز به ازدواج دارند که قابل تغییر نیست. قرآن مجید می‌فرماید: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۱). مسلماً هر خانواده‌ای اجتماع کوچکی است. هر اجتماع کوچکی یک بزرگی را لازم دارد، چرا؟ چون اجتماع عقلشان در طبقه‌ی واحد نیست، هر جامعه‌ای که افراد مختلف دارد حتماً باید یک قیّم و سرپرستی لازم دارد. اسلام می‌گوید جامعه‌ی خانواده جامعه‌ی کوچکی است که حتماً یک نفر قیّم و سرپرست لازم دارد «الرجال قوامون على النساء» (۲). قوانینی که در اسلام مطابق فطرت است قابل عوض شدن نیست، چرا؟ چون فطرت انسان ثابت است، قهراً قوانین مطابق با فطرت هم ثابت است. اما یک قوانینی داریم که متغیر است. روحش متغیر نیست اما لباسش متغیر است. مثلاً درباره‌ی جهاد سابقاً با شمشیر و نیزه جهاد می‌کردند اما الآن شمشیر و نیزه کاربرد ندارد. روح اسلام این است که «ما استطعتم من القوه» (۳)، اما لباسش قابل تعویض است، حالا هواپیما، موشک و یا جنگ نرم باشد، روحش قابل تغییر نیست اما لباسش عوض می‌شود. اسلام می‌فرماید (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا وَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُعَاةَ الْعِلْمِ) (۴). که این دستور همیشه پابرجاست، اما لباسش عوض می‌شود. سابقاً برای خواندن درست ناچار بودند با نی بنویسند، بعداً قلم آهن آمد، بعداً خودنویس آمد و الآن اینترنت آمده است. اصل طلب علم تغییر نمی‌کند اما لباسش عوض می‌کند. بنابراین؛ این که می‌گویید قوانین ثابت نمی‌تواند جامعه‌ی متحرک را اداره کند، در جواب می‌گوییم قوانین ما دو قسم است: قوانین مطابق با فطرت که قابل تعویض نیست. خیلی از روایات و آیات ما مطابق با فطرت است و چون انسان عوض نمی‌شود آنها هم تغییر نمی‌کنند. اما یک مقرراتی داریم که روحش ثابت، اما لباسش متغیر است که عرض کردیم، مثل «ما استطعتم من القوه» و مثل: (من حقوق الولد على الوالد ان يعلمه الكتابه) اصل این مسئله ثابت است، اما کیفیتش قابل تغییر است. بنابراین دو مسئله را امروز به صورت اجمال مطرح کردیم.

ص: ۷۷۳

۱- نور/سوره ۲۴، آیه ۳۲.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۳۴.

۳- انفال/سوره ۸، آیه ۶۰.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۷، ص ۲۶، من أبواب عدم جواز الإفتاء بغير العلم، ب ۴، ح ۱۸، ط آل البيت.

۱. اولاً شبهه‌ی بهایی‌ها و قالیانی‌هایی که در هند و پاکستان هستند را بیان کردیم که می‌گفتند پیغمبر خاتم النبیین است نه خاتم المرسلین که این را رد کردیم و گفتیم اگر خاتم النبیین شد خاتم المرسلین هم هست.

۲. ثانیاً گفتیم کلمه‌ی خاتم به معنای نهایت کردن است (خِتَامُهُ مِشْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ) (۱).

مهری که بر آن نهاده شده از مشک است؛ و در این نعمتهای بهشتی راغبان باید بر یکدیگر پیشی گیرند ختامه مس، اینها مشروبات بهشتی را می‌خورند و آخرش بوی مشک می‌دهد. بعد آمدیم و یک شبهه را مطرح کردیم.

۳. بعد آمدیم یک شبهه را مطرح کردیم که قوانین ثابت چگونه با جوامع و تمدن‌های مختلف سازگار است که دو جواب دادیم و گفتیم اولاً ما عناوین ثانویه داریم که این عناوین اطلاعات را از آن حالت خشکی در می‌آورد و نرمش می‌دهد که در همه‌ی جامعه‌ها هست.

در جواب دوم هم گفتیم قوانین اسلام دو قسم است: ثابت و متغیر؛ آن چیزی که مطابق با فطرت است ثابت می‌ماند و آنچه ارتباطی به فطرت ندارد، روحش ثابت و لباسش متغیر است. و رمز خاتمیت همین است. اگر خدای نکرده بر آن لباس اصرار می‌کرد که حتماً باید با قلم نی و سنگ بنویسید، خاتم نمی‌شد. ولذا اصرار بر لباس ندارد پس خاتمیت پیدا کرده. در ساختمان‌سازی، آنچه که در ساختمان هست محکم کاری است، این در اسلام هست (وَرُوِيَ عَنِ الْعَالِمِ ع أَنَّهُ قَالَ: اَعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَ اَعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا) (۲).

ص: ۷۷۴

۱- مطففین/سوره ۸۳، آیه ۲۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۷، ص ۷۶، من أبواب عدم جواز ترك الدنيا، ب ۲۸، ح ۲، ط آل البیت.

این اصلش است اما لباسش چگونه است؟ دیگر مهندسی که نمی کند، اگر می آمد و می گفت دو طبقه بسازید، چنین و چنان دیگر خاتم نمی شد. ولذا روحش محفوظ و لباسش متغیر است.

## مقتضای عناوین ثانویه چیست؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقتضای عناوین ثانویه چیست؟

بحث ما درباره ی عناوین ثانویه است. هفت مورد از عناوین ثانویه را ذکر کردیم که به این موارد قاعده ی (رفع ما لا يعلمون والنسیان) را نیز اضافه می کنیم.

### قاعده رفع حرج

یکی از قواعد ثانویه، قاعده رفع حرج است و ما درباره ی قاعده رفع حرج باید در چند مورد بحث کنیم، در تمام کتابهای فقهی ما با این قاعده استدلال می کنند. بنابراین با اینکه قاعده ی «لا حرج» هم مدرک قرآنی دارد و هم روایی، و هم به آن استدلال می شود مستقیماً در کتب فقهی ما از آن بحث نشده است. چرا در قواعد فقهیه این مسئله آمده است.

۱. تفسیر مفردات القاعده.

(ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (۱). مفردات را بحث کنیم، عمده دو کلمه است، یکی کلمه ی حرج و دیگری کلمه ی رفع است.

۲. دلیل القاعده من الكتاب العزيز.

هر مسئله ای را که آقایان وارد می شوند اول سراغ دلیل قرآنی بروند و این کوتاهی از ماست که کمتر به سراغ دلیل قرآنی می رویم.

۳. الاستدلال علی القاعده بالسنة الشریفه، و فیه ثمان روایات.

ثالثاً باید به روایات استدلال کنیم و ما در این زمینه هشت روایت داریم.

ص: ۷۷۵

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱، ص ۱۵۴، من أبواب الماء المطلق، ب ۸، ح ۱۱، ط آل البیت.

۴. التعارض بین نفی الحرج مع وجوده فی کثیر من الاحکام.



مشکلی که وجود دارد این است: با اینکه قرآن کریم و پیامبر اکرم شعار (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) را می دهند خیلی از احکام ما حرجی است. جنگ کردن در جبهه حرجی است، خیلی از مسائل حرجی است، روزه گرفتن در ماه رمضان حرجی است. چگونه می گوید (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) با اینکه احکام حرجی در اسلام هست.

ما هو الحق في رفع الاشكال؟ در جواب این اشکال چیزهایی گفته اند و ما هم یک جواب دیگر برای خود داریم

حکومه القاعده علی الاحکام الاولیه.

قاعده ی لاجرج بر احکام اولیه حاکم است. (اقیموا الصلوه و اتوا الزکات) همه ی اینها احکام اولیه اند و قاعده ی لاجرج بر آنها حاکم می باشد.

۵. الرفع عزیزمه لا رخصه.

این بحث را حضرت امام اضافه کردند و شاید هم در کتابها باشد. هنگامی که ایشان (حضرت امام خمینی) کتاب طهارت را به ما تدریس می فرمودند به این مسئله اشاره کردند که رفع عزیزت است، یعنی اگر کسی به قاعده ی (لا حرج) عمل نکند گناه کرده است. در زمستانی که یخبندان است یخ را شکسته و غسل کند گناه کرده است.

۶. حکومه القاعده علی الواجبات والمحرّمات.

اما نسبت به مستحبات حکومتی نیست چون مستحبات امر الزامی نیست. میزان در قاعده ی «لا حرج» حرج شخصی است، عکس لاضرر. در (لاضرر) می گویند ضرر نوعی است اما در اینجا مراد از «حرج» حرج شخصی است. چگونه آقایان قاعده ی «لا حرج» را بر شخصی حمل کرده اند اما قاعده ی «لاضرر» را بر نوعی.

ص: ۷۷۶

فرض کنید یک معامله ای هست که من پنجاه درصد مغبون شده ام. اما آنقدر ثروت دارم که اگر هدیه بدهم برای من اثری ندارد. می گویند میزان شخص نیست، میزان نوع است. نوع مردم این معامله را تحمل نمی کنند. اما در «لا حرج» می گویند شخصی است، فرض کنید زمستانی هست من اگر برای حمام به بیرون بروم مشکلی ندارم، اما زنی که عاجز و ناتوان است نباید برود.

۷. العبره بالخرج، الحرج شخصی لا النوعی.

۸. حکم التعارض بین الدلیلی الحرج والضرر.

اگر ضرر با حرج تعارض پیدا کردند، کدام مقدم است؟

۹. تطبیقات القاعده.

خواندن قاعده بدون تطبیقات ایجاد ملکه نمی کند.

قاعده نفی الحرج والعسر الشدید والمشقه فی الدین

آقایان می گویند به قاعده ی «لا حرج»، ولی باید عسر را هم اضافه کنیم چون آیه ی قرآنی داریم. اساس این قاعده آیه ی کریمه ی سوره ی حج است: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي ۚ ذَٰلِكَ لِيُكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (۱) یعنی جهاد کامل؛ شاید مقصود از «حَقَّ جِهَادِهِ» قصد قربت هم باشد. «هُوَ اجْتَبَاكُمْ» خدا شما را برگزیده است، مراد از جعل، جعل تشریحی است نه جعل تکوینی، «مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» این (مِلَّة) عطف بیان دین است، اما منصوب است یعنی «اخَصَّ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ».

ص: ۷۷۷

خب! در اینجا ممکن است که پدر ما ابراهیم نبود و عربهای عدنانی هستند که پدرشان ابراهیم است. عربها دو قسم اند: عربهای قحطانی و عدنانی داریم. قحطانی ها که به یعرب بن قحطان می رسند اهل یمن و عدن هستند. اما آنها که در مکه و مدینه هستند عرب عدنانی هستند و عدنان جد شانزدهم پیامبر اکرم و همه ی اینها فرزندان اسماعیل هستند و اسماعیل هم پسر ابراهیم است و در حقیقت ابراهیم پدر عرب، یعنی ابوالعرب است. در این آیه ی مبارکه آمده «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» ملت به معنای شریعت است نه به معنای جمعیت؛ چرا در اینجا «اِخْصَ مِلَّةَ أَبِيكُمْ» آمده است. چون سوره مکی است قهراً هنوز اسلام گسترش پیدا نکرده بود، می گوید «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» اللهم که بگوییم این (اب) در اینجا (اب) تشریحی است. اگر اب تشریحی باشد ملت همه ی مسلمانان است، چون همه ی مسلمانان تابع شریعت ابراهیم هستند. «هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ».

معنای این آیه چیست؟ پیغمبر شاهد است. «و تکونوا» اگر این خطاب تنها به اهل مکه ی موجود در زمان پیامبر باشد که خیلی بعید است. «عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» شاهد کیست و مشهود علیه کیست؟ مسلماً آیه تنها مربوط به اهل مکه نیست. این شهادت، شهادت بر اعمال است. روز قیامت پیامبر اکرم شهادت خواهد داد «وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» اهل سنت می گویند مراد این است که تمام صحابه ی پیغمبر اکرم شهداء علی الناس هستند. امام صادق (علیه السلام) می فرمایند برخی از این افراد شهادتشان بر یک بسته سبزی پذیرفته نمی شود، چگونه می خواهند در روز قیامت شهادت بر ایمان و یا کفر افراد بدهند. ولذا مراد از اینها جمعی هستند (ائمه اهل بیت) افراد برگزیده اینها هستند. والا همه ی افراد نمی توانند شهداء علی الناس باشند. این شهادت، شهادت لفظی نیست بلکه شهادت در اعمال است. اگر بخواهد شهادت در اعمال باشد. این شهادت لفظی نیست بلکه باطنی است؛ قهراً باید این شاهد چشم برزخی داشته باشد و از دل و قلب من آگاه باشد. بنابراین شهداء علی الناس ولو خطاب به جمع است اما مراد جمع خاصی است که بتوانند روز قیامت بگویند این آدم (مؤمن) هذا کافر و هذا فلان. نظیر این آیه در سوره ی مبارکه ی بقره هست: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (۱). امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیه می فرماید «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» همه ی مردم را می گوید؟! گاهی بعضی از مردم شهادتش بر یک بسته ی سبزی پذیرفته نیست، آنوقت چطور می خواهند در روز قیامت شهادت بدهند و بگویند زید و عمرو مؤمن بوده اند و فلانی ها کافر. پس معلوم می شود که اینها جمع خاصی هستند که شهداء اعمال هستند. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» ائمه اهل بیت (علیهم السلام) «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ» برای اینها شاهد است.

ص: ۷۷۸

بقی هنا سؤال؛ اگر واقعاً مقصود ائمه اهل بیت است پس چرا جمع آورده است «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» و حال اینکه جمع خاصی هستند، و حال آنکه دوازده نفر هستند؟

پاسخ

جوابش این است که گاهی اوقات به جمع نسبت می دهند چون در میان این ها افراد نخبه است؛ مانند «وجعلکم ملوکاً» که به بنی اسرائیل می گوید، آیا همه ی بنی اسرائیل پادشاه بودند؟ خیر! پادشاهانشان داوود و سلیمان و ... است با اینکه چند نفر از اینها ملوک هستند، قرآن می فرماید «وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يَأْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (۱)

به یاد آورید) هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من! نعمت خدا را بر خود متذکر شوید هنگامی که در میان شما، پیامبرانی قرار داد؛ (و زنجیر بندگی و اسارت فرعون را شکست) و شما را حاکم و صاحب اختیار خود قرار داد؛ و به شما چیزهایی بخشید که به هیچ یک از جهانیان نداده بود!

آیه هم از این قبیل است. اینکه می فرماید شهدا باشید، خطاب به امت اسلامی است اما به اعتبار اینکه در میان آنها نخبگانی هست. «النَّاسِ أَفَاقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ» پس آیه را معنا کردیم.

بناء عن علی هذا، این شهدا، شهدای اعمال است ولو به همه ی امت نسبت داده است، مقصود تمام امت نیست بلکه منظور نخبگان امت است. پس این آیه مصداق موردی که است که اشاره به جمع دارد اما منظور بعضی از امت که نخبگان آن هستند دارد.

ص: ۷۷۹

حرج چیست؟ به سراغ معاجم می رویم. ابن فارسی کتابی به نام المقایس دارد که کار این کتاب ریشه یابی معانی الفاظ است. ریشه یابی، حاشیه ی شرح لمعه در کتاب قضا، در آنجا دارد که می گوید: «للقضا عشرة معان»، اما ابن فارسی می گوید للقضا اصل واحد، کار محکم، و بقیه از قبیل مستعمل فیه هستند نه اینکه معنا هستند. ایشان می گوید حرج یک معنا بیشتر ندارد و آن ضیق است، گاهی به درختانی که به هم پیچیده اند به خاطر اینکه راه رفتن در میان آنها مشکل است حرج می گویند.

قال ابن فارس: له اصل واحد و هو معظم الباب و الیه مرجع فروعه، و ذلك: تجمع الشيء و ضيقه - جمع بشود و ایجاد ضیق کند - فمنه الحرج و هو مجتمع شجر و يقال في الجمع حرجات، و من ذلك الحرج: الاثم - به گناه می گویند، در بعضی از روایات می گوئیم «لا- حرج علیکم، أی لا- اثم لکم»، چون در گناه یک نوع ضیق است، در عین حالی که لذت می برد از درون ناراحت است که قانون شکنی می کند - والحرج: الضيق، قال الله تعالى: «وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (۱) (۲). معلوم می شود حرج به معنای ضیق است.

قال ابن الاثير: - ابن اثير کتابی به نام (النهايه) که لغات قرآن و روایات را معنا می کند مانند مجمع البحرين ماست. - حرج، فیه: «حدّثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج»: الحرج فی الاصل: الضيق و يقع علی الاثم و الحرام، و قيل: الحرج اضيق الضيق.

ص: ۷۸۰

۱- انعام/سوره ۶، آیه ۱۲۵.

۲- المقایس، ابن فارسی، ج ۲، ص ۵۰، ماده حرج.

از این مستسلمه ی اهل کتاب که به ظاهر اسلام آوردند، در باطن همان یهودیان بودند. می گوید پیامبر گفته «حدّثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج». اسرائیل و لا حرج.

«الخرج اضیق الضیق» مثل اینکه به حرج بدترین ضیق ها می گویند، یک عسر داریم و یک حرج داریم، عسر ضیق است و حرج اضیق الضیق است.

وقال الفیروز آبادی: - صاحب کتاب قاموس - الحرج «محرکه»: المكان الضیق - جای تنگ -، الكثير الشجر، - جایی که درختها بیچد - كالحرج كکتف والاثم، كالحرج بالكسر. (۱)

ما این الفاظ را مطالعه کردیم، اگر بقیه ی کلمات اهل لغت را بیاوریم تکرار است. معلوم می شود که حرج بر همان ضیق وضع شده است و جنبه ی تنگی و ناراحتی دارد. اما آیات کریمه هم بر همین شهادت می دهد. «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ» (۲) چون اعمی اگر بخواهد برای جهاد برود کار مشکلی است، بر اعرج و مریض هم جهاد حرج است، یعنی بر اینها تکلیف ضیقی نیست، چرا؟ چون در این تکلیف ضیق و مشکل است.

بنا عن علی هذا (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ) یعنی برای شما تشریح نکرده حکمی که در آن حرج، سختی و ضیق باشد.

تتمه حدیث «حدّثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج»؛ این حدیث را ابو هریره و عبدالله بن عمرو عاص نقل کرده است. ابو هریره شاگرد کعب الاحباب است. اصلاً کعب الاحباب امر ابو هریره را ربوده بود و این کعب الاحبار خیلی از این اسرائیلیات را از طریق ابوهریره وارد اسلام کرده است. اما عبدالله بن عمرو بن عاص هم در جنگ یرموک دو کیسه و جوال کتاب پیدا کرد که همه اش مربوط به بنی اسرائیل بودند. اینها را در میان مسلمانان پخش کرد. اینها این روایت را نقل کرده اند به خاطر اینکه استادشان کعب الاحبار است. اگر کسی به اینها می گفت این روایات چیست؟ می گفتند قال رسول الله: «حدّثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج»؛ به قدری این حدیث زننده است قرآن می فرماید که بنی اسرائیل کتابهای خود را تحریف کرده اند. به دست خودشان کتاب نوشتند و به مردم دادند تا پول به دست آورند. جایی که قرآن علمای بنی اسرائیل را اینطور تعریف می کند «حدّثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج»؛ تاریخچه ی نگارش حدیث را اگر کسی مطالعه کند خیلی از این مستسلمه ی اهل کتاب در وارد کردن اسرائیلیات، مسیحیات، مجوسیات خیلی دست داشتند ولذا برخی از صحابه این را نپذیرفتند. مثلاً ابن عباس می گوید شما چطور از اینها نقل روایت می کنید، کتاب شما اکمل الکتب است، اکمل الکتب را رها کرده و از اینها نقل می کنید. بعد می گوید مگر قرآن نگفته است (کتبوا کتاباً بایدیدهم لیشتروا)؛ «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هَلْ يَشْتَرُونَ بِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً» فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (۳) اینها کارشان این است. بنابراین این حدیثی که جناب ابن اثیر در نهایه آورده است این کتاب از نظر ما قبول نیست.

ص: ۷۸۱

۲- نور/سوره ۲۴، آیه ۶۱.

۳- بقره/سوره ۲، آیه ۷۹.

(لا حرج) یعنی (لا ضيق) در تشریح اسلامی ضيق نیست. هر کجا حرج را بینیم در آنجا کلمه ی ضيق هست.

کلمه ی عسر

ظاهراً عسر با حرج مساوی است. قرآن هم می فرماید «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (۱)؛ عسر هم تقریباً با ضيق یکسان است و اگر هم فرقی داشته باشد این است که حرج بیشتر است اما عسر کمتر است.

هذا كله حول الحرج، بقى الكلام حول العسر، لأنَّ الفقهاء يعطفون احدهما على الآخر، و العسر، لا أظنَّ أنه بحاجة الى تفسير لأنَّه ضد اليسر، و مع ذلك نذكر كلمات اللغويين.

قال ابن فارس: العسر يدل على صعوبه و شدّه، نقيض اليسر. (۲)

قال ابن الأثير: سميت غزوه التبوك - سال نهم هجرت، خرماها رسیده بود، پیامبر اکرم فرمود که باید به تبوك که صد فرسخ با مدینه فاصله دارد برای جهاد بروید، عرض کردند یا بن رسول الله الآن موقع درو کردن میوه ها و گندم است. ناچار پیغمبر راه افتادند و سی هزار نفر زیر لوای پیغمبر راههای سختی که مدینه را به شام متصل می کند رفتند و لذا خیلی به زحمت افتادند، لذا به این ارتش جیش العسره گفتند یعنی ارتشی که با سختی همراه بود. - جیش العسره لأنَّ الناس ندبوا الى الغزو فى شدّه القیظ و كان وقت ایناع الثمره و طیب الظلال، فعسر ذلك عليهم و شقّ، و العسر ضد اليسر و هو الضيق والشده و الصعوبه.

ص: ۷۸۲

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

۲- مقایس اللغه، ابن فارس، ج ۴، ص ۳۱۹، ماده عسر.



و قال الفيروز آبادی: العسر: ضد اليسر، و العسری ضد الميسره، يقال: تعاسر و استعسر: اشتدّ والتوى. (۱)

نتیجه

فتلخص من ذلك أنّ العسر والخرج متقاربا المفهوم، اذ في العسر ضيق كما أنّ في اليسر سعه.

تا اینجا بحث اول که مفردات بود تمام کردیم.

### مراد از رفع، در جمله (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) چیست قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مراد از رفع، در جمله (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) چیست؟

ما تا کنون مفردات قاعده و کلمه حرج را معنی کردیم، حال باید بحث کنیم که مقصود از رفع چیست؟

در اینجا سه احتمال وجود دارد:

الف؛ یک احتمال این است که بگوییم مراد از: (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) یعنی خلاق متعال تکلیف ما لا یطاق را از ما برداشته است، تکلیف ما لا یطاق مثل اینکه بفرماید بین وجود و عدم جمع کنید، این تکلیف ما لا یطاق است، یا بفرماید: به آسمان پیرید، البته تکلیف ما لا یطاق عقلاً قبیح است، ولی متأسفانه اشاعره تجویز کرده اند، مسلماً مراد از (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) این معنی نیست. چرا؟

چون تکلیف ما لا یطاق عقلاً قبیح است، تکلیف به محال هم عقلاً قبیح است، حتی بعضی می گویند تکلیف به محال، تکلیف محال است، تکلیف به محال را به تکلیف محال بر می گردانند، فرق تکلیف به محال با تکلیف محال این است که در اولی تکلیف ممکن است، اما متعلق محال است، اما تکلیف محال، یعنی اصلاً تکلیف محال است، یعنی نمی شود انسان از بچه شیر خوار بخواهد جسم ده کیلوی را بردار، اراده در ذهن انسان منقذ نمی شود، می گویند تکلیف به محال، مآل و برگشتش به تکلیف محال است، بنابراین، این مهم نیست که خدا بفرماید: (ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) چیزی که عقل بر قبح آن حاکم است، خدا بفرماید من هم برداشتم، این قابل وضع نبود تا آن را رفع کند.

ص: ۷۸۳

۱- القاموس المحيط، فیروز آبادی، ج ۲، ص ۱۲۷.

متأسفانه مجمع البیان با اینکه تفسیر بسیار خوبی است، همین معنی را انتخاب کرده است.

ب؛ معنای دوم این است که بگوییم ممکن است، اما خیلی شدید است به گونه ای که نظام زندگی را از هم می پاشاند،

آقایان در دلیل انسداد گفته اند که اگر یکنفر بخوهد تمام اطراف مشتهات را احتیاط کند و یا تمام واجبات محتمله را انجام بدهد یا تمام مشتهات را ترک کند، نظام اجتماع بهم می خورد و حال آنکه شرع مقدس خودش خواهان بقای اجتماع است، ولذا می گویند حفظ نظام از اهم واجبات است چون خداوند برای حفظ نظام قوانینی را وضع کرده است، مانند نکاح، طلاق، حدود و قصاص، همه اینها برای حفظ نظام است، آنوقت ما بگوییم: (ما جعلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) یعنی تکلیفی که امکانش هست، ولی اگر جامعه بخوهد به آن امکان جامه عمل بپوشانند، نظام زندگی شان از هم می پاشد، پس معلوم می شود که این معنی هم مراد نیست. چرا؟ چون شمای شارع که این همه شعار می دهید که حفظ نظام واجب است و برای حفظ نظام قوانین نکاح، طلاق، حدود و قصاص، بیع، ارث و ... را هم وضع نموده اید، معلوم می شود که به حفظ نظام علاقمند هستی، آنوقت اگر بفرمایید من حرجی را که نظام را بپاشاند برداشتم، این با آن قوانین شما سازگار نیست، این به اصطلاح دور از منظر شماست، کسی که این همه برای حفظ نظام سینه بزند، بعداً بگوید چیزی که نظام را بپوشاند من آن را رفع کردم، این با آن سازگار نیست، پس نه معنای اول درست است و نه معنای دوم، چون معنای اول تکلیف به ما یطاق است، معنای دوم هم نظام را بهم می زند.

ج؛ تکالیفی که ممکن است، یعنی نه از قبیل ما لا- یطاق است و نه موجب اختلال نظام بشری است، اما سخت است، اینکه بفرماید: صبح سرد زمستانی یخ را بشکنید و غسل کنید، امکانش است، اما سخت و دشوار می باشد.

تکالیفی که بشر انجام می دهد اما با دلی بسیار غمگین و ناراحت، شرع یک چنین تکالیفی را برداشته، اگر این معنی را برای حرج بگوییم، معنای صحیحی است، و لذا این آیه مبارکه بر می گردد تمام احکام عناوین اولیه را قالب گیری می کند و می گوید این احکام اولیه در این قوانین است، کنترل و تحدید می کند، یعنی آن قوانین را در این قوالب می ریزد، وضو، غسل و زندگی حرجی را، الآن غالباً استفتائاتی که برای ما می آید بیشتر دعوی زن و مرد است که گاهی انسان می بیند اگر نکاح شان ادامه پیدا کند، عسر و حرج لازم می آید، فلذا در این گونه موارد ولی فقیه می تواند طلاق بدهد، البته به شوهر بگوید طلاق بده، اگر نداد، ولی فقیه طلاق بدهد. یک چنین حرج هایی که طرف تکالیف را انجام می دهد، اما عسر و حرج دارد، یعنی دارای ضیق و فشار است، ما این معنا را انتخاب کردیم، نه معنای اول و نه معنای دوم را. اینکه گاهی در بعضی از تفاسیر در معنای حرج آمده که: أضیق الضیق، این یکنوع اجتهاد است که این آقا کرده است، و لذا این آیه می تواند بسیاری از تکالیف را حتی احکام وضعیه را هم کنترل کند، نکاح، طلاق، بیع، و... را کنترل کند.

و يطلق الحرج على الضيق و يراد به أحد المعاني التاليه:

١. «ما ذكره النراقى و قال: ما كان متضمناً لتحميل ما هو خارج عن الوسع و الطاقه، أعنى: كان تكليفاً بما لا يطاق، و لا يمكن الاتيان به»

بگوييم رفع حرج، يعنى تكاليفى كه از قدرت بشر بيرون است، ولى اين معنى مسلماً مراد نيست، چون چيزى كه قبيح است قابل وضع نيست تا شرع مقدس آن را رفع كند.

و لا شك أن هذا القسم خارج عن محط بحث الفقهاء، لأنّ التكليف بما لا يطاق أمر قبيح، قال سبحانه: (لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (١). و من المعلوم أنّ دليل «لا حرج» دليل امتنانى و لا امتنان فى رفع التكليف بالمحال.

٢. الضيق الذى يورث اختلال النظام، كالاحتياط التام قبل الاجتهاد بين عامه الشبهات الوجوبيه و التحريميه حسب ما حرّر فى مبحث الانسداد و من المعلوم أنّ رفع هذا النوع من الضيق - أيضاً - فاقد للامتنان لأنّ الشارع هو الذى أمر بحفظ النظام بسياساته و أحكامه، كأحكام الشهاده و القضاء و الحدود و القصاص و الدّيات إلى غير ذلك من الاحكام حول الأحوال الشخصيه - احوال شخصيه اصطلاح مصر يهاست، يعنى اولين بار مصريها اين اصطلاح را در باره و صيت، نكاح و طلاق به كار بردند - و احكام التجاره و آدابها. و مثل هذا لا يوضع حتى يعدّ امتناناً، بعباره اخرى و معه لا يعدّ رفع الحرج المضاد لمطلوبه امتناناً.

و لذا فتعيين المعنى الثالث. وهو:

٣. الحرج هو الذى لا يخرج العمل عن كونه مقدوراً، غايه الأمر لا يتحمّله أكثر الناس إلا على مضض (وجع، درد و حرج)، على نحو لو عمّت الأحكام الأوليه لهذه الصوره لرغب الناس عن الدين إلا القليل منهم. و ها هو المقصود فى المقام.

ص: ٧٨٦

و أما ما سبق نقله عن النهايه من أنه عباره عن أضييق الضيق فهو استدلال من القائل و المراد الضيق الذى يصعب تحمله على أكثر الناس.

و من هنا يظهر بعد ما ذكره الطبرسى فى تفسير الآيه ٧٨ من سوره الحج: «أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ لَمْ يَضِيقْ عَلَيْكُمْ أَمْرَ الدِّينِ فَلَنْ يَكْلِفَكُمْ مَا لَا تَطِيقُونَ بَلْ كَلَّفَ دُونَ الْوَسْعِ فَلَا عِذْرَ لَكُمْ فِي تَرْكِهِ، (مجمع البيان: ٧/١٨٥) لما عرفت من أَنَّ هَذَا الْقِسْمَ - الَّذِي يَرْجِعُ إِلَى الْمَعْنَى الْأُولَى - خَارِجٌ عَنِ مَصْبِ الْقَاعِدَةِ وَالْآيَةِ، إِذَا لَا امْتِنَانَ فِي عَدَمِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى دراسته ما استدلل به على القاعدة.

دليل القاعدة

دليل قاعده يا قرآن است يا سنت، از آيه همين آيه است كه مى فرمايد:

١: « وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبُكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ » (١).

و در راه خدا جهاد کنید، و حق جهادش را ادا نمایید! او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد؛ از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید؛ خداوند شما را در کتابهای پیشین و در این کتاب آسمانی «مسلمان» نامید، تا پیامبر گواه بر شما باشد، و شما گواهان بر مردم! پس نماز را برپا دارید، و زکات را بدهید، و به خدا تمسک جوید، که او مولا و سرپرست شماست! چه مولای خوب، و چه یاور شایسته ای! اشکال

ص: ٧٨٧

ممکن است کسی بگوید که این آیه مربوط است به جهاد مع العدو، و اگر من جهاد را بر شما واجب کردم، حرجی بر شما ایجاد نکرده ام و این ارتباطی با بقیه عناوین ندارد، این مربوط است به جهاد مع العدو؟

جواب

همیشه آیه را موضعی بحث کردن غلط است، یعنی اینکه انسان آیه را بگیرد و بحث کند، بلکه باید تمام اطراف و جهات آیه را در نظر بگیرد و ببیند که اصلاً مراد از جهاد در این آیه کدام جهاد است، چون سوره حج، سوره مکی است فلذا معنا ندارد که خدا در مکه راجع به جهاد عدو بحث کند، پس معلوم می شود که مراد از جهاد در این آیه، جهاد با نفس است، دلیلش هم این است که آیه در مکه نازل شده و اگر هم کلمه جهاد را به کار می برد، مرادش جهاد با نفس است که عبارت باشد از ترک محرمات و انجام واجبات، اگر هم می گوید: «حَقَّ جِهَادِهِ» یعنی جهاد باید برای خدا باشد نه برای اغراض مادی.

بنابراین، کسانی که می خواهند استدلال ما را خراب کنند و بگویند این آیه مربوط است به جهاد با عدو، این آدم موضعی بحث کرده، یعنی مقطعی بحث نموده، به این معنا که آیه را گرفته، اما سوره را ندیده که این سوره در کجا نازل شده است.

واجبات با نفس اماره سازگار نیست و هکذا محرمات با نفس سازگار نیست و لذا یکنوع جهاد می خواهد که انسان جلو نفس را بگیرد، واجبات را بیاورید، محرمات را هم ترک کنید، این شریعت من جهاد است، اما «ما جعل فی الشریعه من حرج» بنابراین، مربوط شد به شریعت اسلام.

ص: ۷۸۸

کسانی که می خواهند این آیه را از دست ما بیگیرند، جهاد را می خواهند به جهاد مع العدو معنی کنند، آن موقع دست ما کوتاه می شود.

ولی من این سوره را مطالعه کردم و از اول تا آخر مکی است مفسرین هم می گویند مکی است و این آیات هم مناسب با مکه است و هو این مال مکه است که خدا می فرماید ابراهیم شما قریش را مسلمان کرد و این با محیط مکه سازگار است نه با محیط مدینه.

مخصوصاً این آیه مکی است « وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ » و یکی از ادله قاعده نفی حرج است.

۲: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَمَا طَهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يَرِي اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ » (۱).

ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که به نماز می ایستید، صورت و دستها را تا آرنج بشوید! و سر و پاها را تا مفصل [= برآمدگی پشت پا] مسح کنید! و اگر جنب باشید، خود را بشوید (و غسل کنید)! و اگر بیمار یا مسافر باشید، یا یکی از شما از محل پستی آمده [= قضای حاجت کرده]، یا با آنان تماس گرفته (و آمیزش جنسی کرده اید)، و آب (برای غسل یا وضو) نیابید، با خاک پاکی تیمم کنید! و از آن، بر صورت [= پیشانی] و دستها بکشید! خداوند نمی خواهد مشکلی برای شما ایجاد کند؛ بلکه می خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ شاید شکر او را بجا آورید!

ص: ۷۸۹

غائط در لغت عرب به معنای گودال است، در مدینه مستراح کم بوده، بیرون خانه گودال بوده، افراد در آنجا می رفتند و قضای حاجت می کردند و سپس بر می گشتند، در مکه که اصلاً نبود، اما در مدینه گاهی در خانه بوده و گاهی هم در خانه نبوده و لذا افراد بیرون خانه می رفتند و در آن گودال قضای حاجت می کردند، غائط به معنای مدفوع نیست بلکه به معنای گودال است و لذا در قرآن یک کلمه زشت وجود ندارد.

من از صاحب جواهر تعجب کردم که می گوید نکاح به معنای آن عمل جنسی است، و حال آنکه نکاح به معنای عقد نکاح است نه به معنای عمل جنسی، در مجموع قرآن کلمه زشتی نیست حتی هنگامی که جناب زلیخا به یوسف می گوید: «وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (۱).

خود جمله «هَيْتَ لَكَ» خیلی معنی زیبای دارد.

و آن زن که یوسف در خانه او بود، از او تمنای کامجویی کرد؛ درها را بست و گفت: «بیا (بسوی آنچه برای تو مهیاست!)» (یوسف) گفت: «پناه می برم به خدا! او [= عزیز مصر] صاحب نعمت من است؛ مقام مرا گرامی داشته؛ (آیا ممکن است به او ظلم و خیانت کنم؟!)) مسلماً ظالمان رستگار نمی شوند!» هیت لک، آماده باشد، خیلی تعبیر زیباست، بنابراین، غائط به آن معنی نیست، «أَوْ لَأَمْسِيَنَّ النِّسَاءَ» جناب شافعی می گوید اگر دست به زن زدی، وضوی شما باطل می شود، فرض کنید موقع مغرب است و حضرت آقا هم وضو گرفته و می خواهد برای نماز به مسجد برود و قبل از رفتن به مسجد به خانمش گفت: خانم! به من کمی آب بده، آب را از دست زن گرفت، وضویش باطل می شود. چرا؟ چون قرآن می فرماید: «أَوْ لَأَمْسِيَنَّ النِّسَاءَ».

ص: ۷۹۰



و حال آنکه «لامس» کنایه از عمل جنسی است و لذا می فرماید: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» خاک یا مطلق زمین، «فَامَسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ».

صاحب العناوین (جناب مراغی) با این آیه استدلال کرده که خدا می فرماید: «مَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» یعنی خدا حکم حرجی وضع نکرده است.

به نظر من استدلال ایشان ناقص است . چرا؟ چون ذیل آیه می فرماید: «وَلَكِنْ يَرِيْدُ لِيَطَهَّرَكُمْ وَلِيَتَمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» اگر من گفتم وضو بگیرید یا غسل کنید، نظرم این نیست که شما به زحمت بیفتید، بلکه هدفم این است که شما پاک و پاکیزه باشید، نظرم ایجاد زحمت نیست، بلکه نظرم این است که پاک باشید، بنابراین، آیه در مقام این نیست که در شریعت مقدس اسلام حکم حرجی نیست، بلکه این آهنگ را ندارد، این جمله این مقصد را نمی رساند، یعنی نمی خواهد بگوید در شریعت من حرجی نیست، بلکه می خواهد بگوید این واجبات من، نمی خواهم شما را به زحمت بیندازم، بلکه می خواهم بگویم شما پاک باشید، مثل اینکه پدر به پسرش بگوید پسر جان! وقتی خواستی به دستشویی بروی، دست خود را بشور، من نمی خواهم شما را به زحمت بیندازم، بلکه می خواهم تر و تمیز باشی در این مقام است، یعنی نظرم این نیست که شما را به زحمت بیندازم، بلکه می خواهم خیری به شما برسانم، بنابراین، این آیه دلالت بر مطلوب ندارد.

### بررسی قاعده لا حرج قواعد فقهیه

موضوع: بررسی قاعده لا حرج

همان گونه که قبلاً بیان گردید، آقایان با آیه مبارکه وضو برای این قاعده استدلال کرده اند، ولی ما گفتیم این آیه که می فرماید: « مَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يَرِيْدُ لِيَطَهِّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ » نمی خواهد قاعده « لا حرج » را بگوید، بلکه می خواهد ذیلش را بگوید، یعنی نظر من از اینکه می گویم وضو بگیرید یا غسل کنید و ...، خیال نکنید که می خواهم شما را به زحمت بیندازم، بلکه غرض پاک و پاکیزه کردن شماست خصوصاً که عرب آن زمان خیلی مقید به طهارت و نظافت بودند و لذا آیه می خواهد بفرماید هدف اذیت کردن شما نیست بلکه هدف پاکیزه کردن شماست، بنابراین، این فقره از آیه دلیل بر قاعده حرج نیست.

توجیه استاد سبحانی

ولی من در عین حال یک توجیهی ذکر کردم و ممکن است این آیه ناظر به قاعده لا حرج باشد، توجیه من این است، اشکال من مبنی بر این بود که: « مَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ » را به مجموع آیه می زدیم، یعنی از اول آیه تا آخر، « وَإِنْ كُنْتُمْ جُبِيًّا فَاطْهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسِكُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ » چون به همه می زدیم و لذا می گفتیم معنایش این است که نمی خواهد شما را به زحمت بیندازد، بلکه می خواهد شما را تر و تمیز کند، اما اگر بگوییم این فقره: « مَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ » به همه آیه بر نمی گردد، بلکه به جمله ماقبل که (فَامْسِكُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) باشد بر می گردد، اگر به این بر گردد، می تواند ناظر به قاعده لا حرج باشد. چطور؟ چون تیمم جانشین وضو است، وضو چهار تا عضو دارد، مرحوم بحر العلوم می فرماید:

ص: ۷۹۲

إِنَّ الوُضُوْءَ غَسْلَتَانِ عِنْدَنَا \*\*\* وَ مَسْحَتَانِ وَ الْكِتَابُ مَعْنَا.

وضو چهار تا عضو دارد، اما تیمم دوتا عضو دارد و آن عبارت است از صورت و دست ها، اگر واقعاً تیمم جانشین وضوست، باید هر چهار عضو را مسح بشود نه فقط صورت و دستها، می گوید اگر من گفتم (فَامْسِكُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) و اسقطت مسح الرأس و الرجلین. چرا؟ « مَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ » اگر فقط به ذیل بزنیم نه به مجموع آیه، می تواند دلیل بر قاعده « لا حرج » باشد و آن این است که اگر ما در تیمم به کم قناعت کردیم این بخاطر رفع حرج است.

۳: آیه سوم: « شَهْرٌ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يَرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ لَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لَتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ » (۱).

ترجمه آیه

(روزه، در چند روز معدود) ماه رمضان است؛ ماهی که قرآن، برای راهنمایی مردم، و نشانه های هدایت، و فرق میان حق و باطل، در آن نازل شده است. پس آن کس از شما که در ماه رمضان در حضر باشد، روزه بدارد! و آن کس که بیمار یا در سفر است، روزهای دیگری را به جای آن، روزه بگیرد! خداوند، راحتی شما را می خواهد، نه زحمت شما را! هدف این است که این روزها را تکمیل کنید؛ و خدا را بر اینکه شما را هدایت کرده، بزرگ بشمرید؛ باشد که شکرگزاری کنید!

ص: ۷۹۳

---

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۸۵.

شاهد در این آیه مبارکه بر سر جمله: « وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ » است. چطور؟ چون اگر مریض بخواید روزه بگیرد مشکلاتی دارد، اولاً ممکن است روزه با مرض سازگار نباشد، ثانیاً مریض بخاطر مریضی دچار ضعف می شود و روزه هم ضعف اندر ضعف است، و هکذا آدمی که در سفر است و از این نقطه به آن نقطه می رود، روزه گرفتن برایش مشکل است و لذا قرآن می فرماید: «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» آن را در وقت دیگر قضا کنید، کسانی سیوطی یا سایر کتاب های اهل سنت را خوانده اند، هنگامی که به تفسیر این آیه می رسند، می گویند: « وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ - فَأَفْطَرَ - فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ » کلمه فافطر را مقدر می کنند. چرا کلمه فافطر را مقدر می کنند؟ چون اهل سنت افطار را در سفر عزیمت نمی دانند، بلکه رخصت می دانند، چون فتوای علمای اهل سنت چنین است، یعنی طبق مذاهب اهل سنت، افطار در سفر رخصت است نه عزیمت، ناچار شدند که یک کلمه ی «فأفطر» را اضافه کنند، اما اگر لم یفطر لازم نیست که در ایام دیگر قضا کنند و حال آنکه ما نباید بر قرآن استادی کنیم، بلکه باید بر قرآن شاگردی کنیم، برخی بر قرآن استادی می کنند و حال آنکه باید بر قرآن شاگردی کنیم، آیه مبارکه می فرماید کسانی که مریض اند یا در سفر می باشند، برای آنها تکلیف نیست تکلیف آنها عده من ایام آخر است، کأنه وجب ایام آخر، بنابراین، ما از آیه کریمه عزیمت را می فهمیم نه رخصت. ولی چه کنیم که خیلی از علمای اهل سنت حتی آدمی مثل رازی که مرد ملائی هم است، وقتی به اینجا می رسد، کلمه «أفطر» را هم دارد.

کسی از من سوال می کرد که رازی به آن عظمت یا صاحب احیاء العلوم مانند غزالی، چرا سنی شده اند؟

پاسخ

ما در جواب گفتیم رازی سنی نشده، غزالی سنی نشده، غزالی و رازی سنی بوده و با همان فکر سنی گری خود به این مقام رسیده اند نه اینکه رازی و غزالی به این درجه رسید و سپس سنی شدند، یعنی از کودکی سنی بوده اند و به این مقام رسیده اند، تقریباً همه اینها کلمه أفطر را مقدر می کند حتی اخیراً « المنار » که مال رشید رضاست، ایشان هم تابع چهار مذهب می شود، ولو گاهی می گوید ما نباید تابع چهار مذهب بشویم بلکه تابع قرآن بشویم.

«علی ای حال» آیه بهترین دلیل است برای مدعای ما، «... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». چرا می فرماید مریض روزه نگیرد، مسافر روزه نگیرد؟ «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» مشکل را برداشته شده است، بنابراین، آیه مبارکه بهترین دلیل بر این است که احکام معسور برداشته شده است، یعنی ما در اسلام حکم معسوری نداریم، این سه آیه بود که ما برای قاعده پیدا کردیم، دلیل قرآنی ما تمام است و ما به وظیفه خود عمل کردیم، یعنی اول سراغ آیه قرآن رفتیم و با آیه استدلال کردیم و سپس سراغ روایات رفتیم نه اینکه آیات را نادیده گرفته باشیم و مستقیماً سراغ روایات رفته باشیم

روایات در این زمینه زیاد است و اگر ما بخواهیم همه روایات را بخوانیم، بحث طولانی می شود فلذا نیاز به خواندن همه روایات نیست و بعضی از آنها هم کفایت می کند برای منظور و هدف ما.

#### ۱-روایه عبد الأعلى مولی آل سام

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (شیخ طوسی، متولد: ۳۸۵، متوفای: ) بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ - احمد بن محمد بن خالد است یا احمد بن محمد بن عیسی است و هردو هم ثقه اند - عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ - حسن بن محبوب، متولد: ۱۵۰، متوفای: ۲۳۴هـ - عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رَبَاطٍ - ثقه است - عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ - هر چند در باره عبد الأعلى مولی آل سام، کلمه ی ثقه را به کار نبرده اند، اما شیخ مفید بابتی دارد و در آنجا عده ای را نام می برد که آنان از اجلای اصحاب صادقین ع هستند و آنان ارکان دین اند و از آن عده جناب عبد الأعلى مولی آل سام است، به این می گویند توثیق جمعی، مولا- در اینجا به معنای غلام نیست، مولی آل سام، گاهی از اوقات قبیله ای با قبیله دیگر ولاء داشتند، به این معنی که اگر ضروری به کسی زد، خسارتش را ادا کند، این ولاء، و لای ضمان جریره است، این با قبیله آل سام یک قرارداد و لائی داشته است - قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَيْزَتْ - به زمین افتادم - فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي - ناخنم قطع شد و در آمد - فَجَعَلْتُ عَلَيَّ إِصْبِعِي مَرَارَةً - مراره، به کیسه صفراء می گویند، البته در سابق بجای پماد، کیسه صفرای حیوان را در موضع زخم می گذاشتند و کیسه صفراء تلخ است - فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوَضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امْسَحْ عَلَيْهِ» (۱).

ص: ۷۹۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱، ص ۴۶۴، من أبواب الوضوء، ب ۳۹، ح ۵، ط آل البیت.

حضرت از این آیه استفاده کرده که لازم نیست شما مراره را بردارید و بر بشره مسح کنید، اما « امسح علیهِ، ای علی المراره» از آیه استفاده نمی شود، این فتوای خود حضرت است.

خلاصه اینکه: « امسح علی المراره» کلام حضرت است و کلام حضرت هم وحی الهی است، اما از آیه فقط رافع تکلیف است و آن این است که لازم نیست که مراره را بردارید و مسح بر بشره کنید که زخم را بیشتر کنید، « يُعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ » فلذا لازم نیست که بر بشره مسح کنید، از کجا مسح کنیم؟ این جهتش از آیه در نمی آید. ممکن است اصلاً مسح ساقط باشد، ولی حضرت می فرماید مسح ساقط نیست و بر مراره مسح کنید.

بنابراین، دلالت این روایت خوب است.

الروایه الثانیه

«وَعَنْهُ - عَلِيٌّ بْنُ اِبْرَاهِيمَ - عَنْ أَبِيهِ - اِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ - هَرْدُو نَفَرٍ مِنْ اصْحَابِ اِجْمَاعِ هَسْتَنْدَ، اَيْنَ مِنْ مَخْمَسَاتِ كَلِينِي اِسْتِ چُونِ كَلِينِي بَا پَنَجِ وَاِسْطَهْ اَزِ اِمَامِ صَادِقِ عِ نَقْلِ مِي كَنْدِ. - قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُيَسَّرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَنْتَهِي إِلَى الْمَاءِ الْقَلِيلِ فِي الطَّرِيقِ وَ يُرِيدُ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهُ وَ لَيْسَ مَعَهُ إِذَا يَغْرِفُ بِهِ وَ يَدَاهُ قَدِرَتَانِ قَالَ يَضَعُ يَدَهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (1).

ص: ۷۹۷

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱، ص ۱۵۲، من أبواب الماء المطلق، ب ۸، ح ۵، ط آل البيت.

کأنه حضرت می خواهد با این آیه استدلال کند که اگر در مواقع شدت دست شما نجس است، آب قلیل منفعّل نمی شود. چرا؟ چون اگر بگویید آب قلیل منفعّل می شود، این یکنوع حرج است، اگر «قَدِرَتَانِ» را به معنای نجستان بگیریم روایت تقیه ای می شود. چرا؟ چون اهل سنت می گویند آب قلیل منفعّل نمی شود و حال آنکه ما معتقدیم که آب قلیل منفعّل می شود، اگر بگوییم «قَدِرَتَانِ» به معنای نجستان است، باید روایت را حمل بر تقیه کنیم و این خلاف مشهور است، صاحب وسائل می گوید این روایت حتماً تقیه است چرا می فرماید: «ثُمَّ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ»، همیشه غسلش برای جنابت است و غسل جنابت وضو نمی خواهد، ولی احتمال دیگر هم هست و آن اینکه «قَدِرَتَانِ» به معنای قذارت عرفی است نه قذارت شرعی، یعنی دستش کثیف شده، مستحب است که انسان قبل از آنکه وضو بگیرد، دستش را در بیرون بشوید، حضرت می فرماید حالا که شما آب قلیل دارید و ظرف هم ندارید که با ظرف آب را بردارید و سپس دست را در بیرون بشوید، حکم الهی از شما برداشته شده است با همین دست آلوده عرفی، دست به این آب قلیل ببر، اگر این باشد، این دلالتش بهتر است، یعنی دلالت دارد که در مواقع شدت، حکم استحبابی برداشته شده است، حکم استحبابی کدام است؟ اینکه دست را در خارج بشوی.

### الروایه الثالثه

«وَعَنْهُ - ضَمِيرُ عَنْهُ، بِه حَسِينِ بْنِ سَعِيدِ اَهْوَازِيٍّ بِرِ مِي گَرَدَد - عَنِ ابْنِ سَيِّدَانٍ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنْبِ يَخْمَلُ الرُّكُوعَ - الرُّكُوعُ: إِذَا صَغِيرٌ مِنَ الْجِلْدِ يَشْرَبُ بِه الْمَاءُ، وَ الْجَمْعُ رِكَاءٌ - أَوْ التَّوَرُّ - التَّوَرُّ: إِذَا مِنْ صَفْرٍ (ظَرْفٍ مَسِيٍّ) أَوْ حِجَارَةٍ قَدْ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ - فَيُدْخِلُ إِصْبَعَهُ فِيهِ قَالَ وَقَالَ إِنَّ كَانَتْ يَدُهُ قَدِرَةً فَأَهْرَقَهُ - وَإِنْ كَانَ لَمْ يُصْبِهَا قَدِرٌ فَلْيَغْتَسِلْ مِنْهُ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۱).

ص: ۷۹۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱، ص ۱۵۴، من أبواب الماء المطلق، ب ۸، ح ۱۱، ط آل البيت.



دلالت این حدیث بستگی دارد که حضرت در مقام این است که حالا که نمی توانی دست را بیرون بشویی، در این حالت آن حکم استحبابی ساقط است، یعنی دستت را به همان ظرف ببر، آب را از آن بردارو، وضو بگیر، دیگر لازم نیست که حتماً خودت را به زحمت بیندازی و به آن حکم استحبابی جامع عمل پوشانی. به شرط اینکه مراد از قدر، نجاست نباشد بلکه قذارت عرفی باشد.

الروایه الرابعه

«وَعَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا نُسَافِرُ فَرُبَّمَا بُلِينَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعِيدَرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرْتُوهُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۱).

در قدیم الأيام غالباً عرب ها بدو بودند، چرا به عرب های بادیه نشین، بدو می گویند؟ چون بدو به معنای آشکار است، بادیه نشین از دور آشکار اند، چون نه دیواری دارند و نه سقفی، بلکه در خیمه ها زندگی می کنند عیناً مثل عشائر ایران که گاه و بی گاه کوچ می کنند، قرآن می فرماید: « وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ » (۲). بدو، همان بدو است، به معنای آشکار، یعنی عشائر، در آن زمان لوله کشی نبود و چاه هم نبود، معمولاً از آب های غدیر استفاده می کردند، آب مطر و برف می آمد و یک گودال بزرگی را پر می کرد، اما این گودال در امان نبود، یعنی اگر انسان از آن استفاده می کرد، حیوان هم از آن استفاده می کرد، گاهی از اوقات فضله انسان هم در آنجا دیده می شد، از حضرت سوال می کند که چه کنیم؟

ص: ۷۹۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱، ص ۱۶۳، من أبواب الماء المطلق، ب ۹، ح ۱۴، ط آل البیت.

۲- یوسف/سوره ۱۲، آیه ۱۰۰.

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّا نُسَافِرُ فَرُبَّمَا بُلِينَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعَيْدَرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرَوْتُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» یعنی شما یک مشت آب بردار و با همان وضو بگیر، اما یک وقت غدیر، یک غدیر بزرگی است فلذا اگر در یک گوشه آن فضله ای باشد، در این طرفش اثر نمی گذارد، ولی یک وقت آن اندازه بزرگ نیست و لذا در قلب من است که شاید اثر گذاشته باشد، حضرت می فرماید اشکال ندارد، دندان روی جگر بگذار و با آن وضو بگیر. چرا؟ چون «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، مسلماً این غدیر، ما قلیل نبوده بلکه آب کثیر بوده است چون اگر ماء قلیل بود، با این اوضاع و احوال حضرت چنین چیزی را نمی فرمود، معلوم می شود که آب کثیر بوده، منتها این آدم به یکنوعی ناراحت است و لذا از حضرت سوال می کند که چه کنم؟ حضرت هم در جوابش چنین فرمود.

### بررسی قاعده لا حرج قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا حرج

در روایت چهارم یک کلمه باقی ماند:

« وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عِثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّا نُسَافِرُ فَرُبَّمَا بُلِينَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعَيْدَرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرَوْتُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (۱).

ص: ۸۰۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱، ص ۱۶۳، من أبواب ماء المطلق، ب ۹، ح ۱۴، ط آل البيت.

« بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعَيْدَرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرَوْتُ » یعنی در واقع فضله می ریزد. «فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ» آب را پس بزن و از زیرش بردار «ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ» سند حدیث خوب است، ولی باید فرض کنیم که این آب، کر بوده است، والا- اگر با این همه کتفاتی که در آن هست ماء قلیل بوده، حضرت اجازه نمی داد، و غدیرهای آن زمان غدیرهایی بود که کراهی زیادی را می گرفت. گودالهای عظیمی بود که باران در آنجا جمع می شد و اعراب بادیه نشین از این غدیر استفاده می کردند.

بنابراین؛ حضرت که می فرماید آب را کنار بزن و از زیرش بگیر، معلوم می شود که این آب کر است. خب! اگر آب کر است چرا این آدم وسوسه داشت؟ وسوسه دارد، با اینکه کر است می بیند در آن فضله انسان و روث هست، اگر هر انسانی باشد در دلش شک پیدا می شود. حضرت می فرماید مانعی ندارد. آب را کنار بزن و از زیر آب را بردار.

ممکن است کسی پرسد که چرا حضرت به سائل نگفت اگر این آب برای چشمتان ضرر دارد وضو نگیر، اما اگر ضرری برای چشمت ندارد وضو بگیر؟

پاسخ

ما عرض کردیم که این مطالب مال امروز است، حضرت در چهارده قرن صحبت می کند و در آن زمان، این گونه مسائل مطرح نبوده و به علاوه این، این آلودگی ای که الآن هست در آن زمان نبوده. الآن آلودگی زیاد شده است. بیابانهایی بود که غالباً بر اثر تابش آفتاب میکروب در آب نبوده، بهداشت بوده، دارو کم بوده، درد هم کمتر بوده. الآن است که این مسائل پیش آمده است.

ص: ۸۰۱

الروایه الخامسه: « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي الرَّجُلِ الْجُنْبِ يَغْتَسِلُ فَيَنْتَضِحُ مِنَ الْمَاءِ فِي الْإِنَاءِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (۱)

خلاصه اینکه آب کم بود و با دلو کوچکی آب را می کشیدند و غسل می کردند، غسله ی آب جنب می ریخت بر همان آبی که از آن غسل می کردند. به نظر جناب مغتسل این مضر بود، زیرا با غسله ی غسل جنابت دو مرتبه غسل می کرد و ذرات و قطعات آب در دلو کوچک می ریخت، از آن دلو دوباره آب روی خودش می ریخت که یک دهمش غسله ی غسل جنب بود. حضرت می فرماید این اشکالی ندارد و دین اوسع از این است.

فِي الرَّجُلِ الْجُنْبِ يَغْتَسِلُ فَيَنْتَضِحُ مِنَ الْمَاءِ فِي الْإِنَاءِ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

و لعلّ وجه السؤال هو امتزاج الماء الذي يغتسل به بغساله الحدث الاكبر (که همان جنابت باشد)، فتكون الروايه دليلاً على جواز الاغتسال اذا كان ما ينتضح قليلاً استناداً الى الآيه الكريمة.

بله! والا اگر من غسل کنم و تمام آب غسل من در طشتی جمع شود، دو مرتبه جایز نیست که کسی از آن آب غسل کند؛ ولی در اینجا چون قطرات اندکی بوده، اشکالی ندارد «ما جعل عليكم في الدين من حرج» بدن باید پاک باشد، والا اگر بدن پاک نباشد اصلاً جای بحث نیست؛ بدن پاک است، اما با غسله ی حدث اکبر نمی توان غسل کرد، با غسله ی وضو می توان وضو گرفت، وقتی پیامبر اکرم (ص) وضو می گرفت مردم با غسله ی آن حضرت وضو می گرفتند، اما با غسله ی حدث اکبر جایز نیست. این در حقیقت یک نوع کثافتی در بدن انسان هست ولو بدنش پاک است و شرع مقدس اجازه نمی دهد که کسی با غسله ی حدث اکبر غسل کند یا وضو بگیرد. ولی اینکه در اینجا اجازه داده است به خاطر این است که بسیار اندک است.

ص: ۸۰۲

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱، ص ۲۱۲، من أبواب ماء المضاف، ب ۹، ح ۵، ط آل البيت.

الروايه السادسة: ما رواه عبدالله بن جعفر الحميري، عَنْ مَسِيْعَةَ بِنِ زِيَادٍ قَالَ: حَدَّثَنِي جَعْفَرٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: «مِمَّا أَعْطَى اللَّهُ أُمَّتِي، وَفَضَّلَهُمْ بِهِ عَلَى سَائِرِ الْأُمَمِ، أَعْطَاهُمْ ثَلَاثَ خِصَالٍ لَمْ يُعْطَهَا إِلَّا نَبِيٌّ:

وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَرَّمَ إِذَا بَعَثَ نَبِيًّا قَالَ لَهُ: اجْتَهِدْ فِي دِينِكَ وَ لَا حَرَجَ عَلَيْكَ، وَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَعْطَى ذَلِكَ أُمَّتِي حَيْثُ يَقُولُ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، يَقُولُ: مِنْ ضِيقٍ»

از این حدیث فهمیدیم که این « وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » در امام سابقه فقط مال انبیاء بوده نه مال امت شان، یعنی مال امتشان نبوده، اما در امت مرحومه هم مال خود پیامبر و هم مال امتش است. در حقیقت خلاق متعال بر امت مرحومه یکنوع توسعه قائل شده است.

و ظاهر الروايه أَنْ رَفَعَ الْحَرَجَ فِي الْأُمَمِ السَّابِقَةِ كَمَا مَخْتَصًّا بِأَنْبِيَائِهِمْ، وَ لَكِنَّهُ عَمَّ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ جَمِيعًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (عَلَيْكُمْ).

شدت در آنجا لازم بود، چون امتی سرکش بودند و اگر کسی بخواهد انسان سرکش را رام کند باید تکالیف شدید وضع کند. امام پیشین به خاطر سرکشی شان تکالیف شان هم سنگین تر بود.

آخرین روایت کلمه ی حرج ندارد اما مضمون حرج در آن هست.

الروايه السابعة: ما رواه المجلسي في بحار الانوار عن كتاب عاصم بن حميد عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن قول الله عزوجل: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ \* وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فَقَالَ فِي الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْخَيْرِ أَنْ تَفْعَلُوهُ (١)

ص: ٨٠٣

حضرت معنا می کند، «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ» یعنی نماز بخوانید و روزه بگیرید، واجبات و محرمات را کما هو حقّه بجا بیاورید. حضرت جهاد را به جهاد مع النفس معنا می کند، روزه بگیرید، نماز بخوانید و اطاعت کنید، اوامر خدا را کما هو حقّه بیاورید. این روایاتی است که حضرت در اینجا با آیه استدلال کرده است. یک روایت هم داریم که حضرت استدلال می کند، اما نه با آیه، بلکه از راه دیگری.

استدلال این است که انسان های و سواس زیاد هستند. کسانی بودند که و سواس داشتند و در بازار مسلمین برای خرید گوشت رفته بودند، پوست می خواستند بگیرند. به حضرت می گوید بگیرم یا نه؟

حضرت می گوید با سؤال کردن کار را مشکل نکن، خوارج بس که سؤال کردند به زحمت افتادند و شما جزء خوارج نباشید، حضرت در اینجا قاعده ی حرج را می گوید اما آیه ی حرج را نمی خواند.

الروایه الثامنه: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ - الامام الكاظم ع - عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ فَيَشْتَرِي جُبَّةً فِرَاءً لَا يَدْرِي أَدَكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ دَكِيَّةٍ أَيْصِلُ لِي فِيهَا فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ كَانَ يَقُولُ إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» (1).

ظاهراً حضرت در اینجا سوق مسلم را دلیل بر تذکيه گرفته. در بحث اصول چهار قاعده را از روایات استفاده کردیم. سوق المسلم دليل على التذکيه، يد المسلم دليل على التذکيه، سوق الكفر دليل على عدم التذکيه، يد الكافر يدل على عدم التذکيه. چهار قاعده را از آن روایات استفاده کردیم. تمّ الكلام در روایات.

ص: ۸۰۴

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱، ص ۴۵۵، من أبواب لباس المصلی، ب ۵۵، ح ۱، ط آل البيت.

مرحوم محقق نراقی (قدس سره) شصت سال عمر داشته، ولی در این شصت سال آثار علمی ارزنده ای به یادگار گذاشته است که یکی از آنها مستند و کتاب عوائد الایام است، ایشان در آنجا هجده روایت آورده است که من از آن روایات هشت تا را آوردم و ده تا را کنار گذاشتم، چرا؟ به خاطر اینکه همین مقدار کافی بود. تا اینجا مسئله تمام است.

### الاستدلال بحکم العقل

تا اینجا استدلال ما با کتاب و سنت بود. مرحوم سید مراغی کتاب به نام العناوین در دو جلد است. کتابی در قواعد فقهیه است. در آنجا با دلیل عقلی استدلال کرده و گفته که قاعده ی لطف ایجاب می کند که خلاق متعال تکالیف حرج را بردارد. قاعده لطف در علم کلام است، قاعده ی لطف این است که هر چیزی که سبب اقبال مردم به طاعت هست شارع باید ایجاب کند و هر چیزی که سبب دوری مردم از اطاعت است باید آن را بردارد، اجمال قاعده ی لطف همین است. ایشان می گوید یکی از اسباب اقبال مردم بر طاعت این است که تکالیفش آسان باشد و سنگین نباشد، بعد می گوید همینطور که شرع مقدس تکلیف ما لا یطاق را برداشته است، همچنین تکلیف حرج را هم برداشته است. قاعده ی لطف چه شد؟ (کلما یسبب اقبال الناس الی الطاع) باید تشریح کند (و کلما یسبب ادبار الناس عن الطاعه) باید عقب نشینی کند. بعد می گوید همینطور که تکلیف ما لا یطاق را برداشته هکذا تکلیف حرج را هم برداشته است. مرحوم علامه بجنوردی کتابی به نام القواعد الفقهیه در هفت جلد دارد که در آنجا به عبدالفتاح مراغی اعتراض کرده و گفته که احکام حرجی چه ارتباطی به ما لا یطاق دارد. (ما لا یطاق) عقلاً قبیح است اما این عقلاً قبیح نیست.

معلوم می شود که ایشان دقت در کلام مرحوم نراقی نکرده است. ایشان نخواستند افعال حرجی را به ما لا یطاق قیاس کنند. دو مطلب را کنار هم گفته و هر کدام ملاک خاصی دارد. می گوید تکلیف ما لا یطاق صحیح نیست (لأنه علی خلاف العدل)؛ هکذا تکلیف حرج هم صحیح نیست (لأنه علی خلاف اللطف). اولی معلل است به «علی خلاف العدل» و دومی معلل به علی خلاف اللطف است. نه اینکه دومی را از شقوق اولی گرفته باشد، برای کل واحد ذکر ملاکاً خاصاً، آن بر خلاف عدل و این بر خلاف لطف است.

(و كما انّ التکلیف بما لا یطاق ممتنع علیه تعالی، للزوم القبح والخروج عن العدل فکذلك التکلیف بالخرج) جایز نیست، چرا؟ (بملاک آخر فائده مناف للطف والرحمه) لطف این شد که کل چیزی که سبب اقبال مردم به اطاعت است، شرع باید آن را ایجاب و تشریح کند و هر چیزی هم که سبب دوری مردم از اطاعت است، نباید آن را تشریح کند. اتفاقاً احکام حرجی را اگر بردارد، این سبب اقبال مردم به اطاعت است.

(و بما یعرض علیه) مرحوم علامه بجنوردی در کتاب قواعد فقهیه است (بأنّ التکلیف بما لا یطاق بمعنی عدم القدره علی امتثال التکلیف امر قبیح عقلاً و لکنه لا - صله له بمفاد قاعده لا - حرج لا - لأنّ ظاهر ادله نفی الحرج أنّه تبارک و تعالی فی مقام الامتنان علی هذه الامه و لا - امتنان فی رفع ما لا یمکن جعله و وضعه) می خواهد بگوید این دو تا با هم فرق دارد. در اولی امتنان صدق نمی کند؛ بگوید فلانی! من تکلیف ما لا یطاق به تو نکردم، دومی قابل امتنان است.



ولی باید توجه داشت که جناب مراغی نخواست دومی را از شقوق اولی بشمارد بلکه اینها را شبیه هم کرده اما هر کدام ملاک خاصی دارد.

یلاحظ علیه: بانّ السید البلاغی لم يستدل فی المقام بقبح التکیف بما لا یطاق حتّی یتوجّه الیه ما ذکر و انما استدلّ بانّ التکیف فی الحرج یبعد عن الطاعه و یكون باعثاً الی کثره مخالفه و هو ینافی اللطف والرحمه و لا شک أنّ رفعه لطف و امتنان.

از چیزهایی که کلام مرحوم مراغی را تأیید می کند این آیه است. این آیه را آقایان در رسائل در مبحث برائت خوانده اید.

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (۱)

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» لا فرق بین الامه الاسلامیه و الامه الموسویه و العیسویه، اولی فرق ندارد «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»؛

سؤال؟ چرا در اولی «كَسَبَتْ» گفت و در دومی «اكتسبت» گفت؟ اولی راجع به طاعت است، طاعت خلاف نفس است فلذا می گوید «كَسَبَتْ»، دومی راجع به گناه است (اكتسبت) گناه لذت بخش است. طاعت کسب است، نماز خواندن و روزه گرفتن زحمت دارد؛ اما اگر انسان گناه کند لذت دارد، در آنجا می گوید «اكتسبت». «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا» می گویند خداوند متعال در شب معراج اینها را به پیامبر اکرم الهام کرده است.

ص: ۸۰۷

خب؛ اینجا اشکال شده، اگر من نسیان کردم چه فرق می کند بین امت اسلامی با امت موسوی و عیسوی؛ چطور شد که اگر نسیان کردیم، خدا ما را مؤاخذه نمی کند اما امت دیگر را مؤاخذه می کند؟

جواب

شیخ جواب این را در اول برائت گفته است و در آنجا گفته: «النسیان علی قسمین» یک نسیانی داریم که به قول امروزی ها می توان پیشگیری کرد، انسان بنویسد که من این مبلغ را بدهکارم، این مقدار نماز نخواندم، این نسیان قابل پیش گیری است.

اما یک نسیانی داریم که اصلاً قابل پیشگیری نیست. آن چیزی که قابل پیشگیری نیست نه در امت اسلامی هست و نه در امت های دیگر، نسیانی که خارج از قدرت است، حق تعالی کسی را نسبت به آن مؤاخذه نمی کند. اما نسیان دوم که قابل پیشگیری است این را از امت اسلامی برداشته، اما از امم پیشین برداشته است و این بر خلاف عدل نیست، چرا؟ چون قابل پیشگیری است. من چند تومان از فلان شخص بدهکارم، نوشتم و فراموشم شد، من چند روز نماز قضا دارم، اگر نوشتم فراموش می شود. در امت های دیگر این نوع نسیان عقاب دارد، اما در امت اسلامی این نوع نسیان عقاب ندارد. (رفع عن امتی تسعه) که یکی نسیان است، کدام نسیان؟ آن نسیانی که قابل پیشگیری است. «أَوْ أَخْطَأْنَا» أخطأنا هم همینطور، یک خطای قابل پیشگیری داریم و یک خطای غیر قابل پیشگیری. «وَلَا تَحْمِلُ عَلَيْنَا إَصْرًا» اصبر، یعنی حرج، «كَمَا حَمَلْتُهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا» چرا؟ چون آنها امت چموشی بودند و امت چموش را اگر انسان بخواهد تأدیب کند، باید کارهای سنگین به آنها می گوید نه امت اسلامی. «وَلَمَّا تَحْمِلْنَاهَا مِنَّا لَمَّا طَاقَهُ لَنَا بِهِ» این «مَا لَّا طَاقَهُ لَنَا بِهِ»، لا طاقه لناى عقلی نیست، بلکه عرفی است. آدم مریض می تواند وضو بگیرد و روزه بگیرد، منتهی «لَا طَاقَهُ لَنَا بِهِ» والا اگر (لا طاقه لنا) را به معنای لا طاقه لناى عقلی بگیریم با اولی سازگار نیست، اولی کدام است؟ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

فظهر ان الآيه بيركه بيان شيخ (قدس سره). بنابراین ما بر این قاعده از سه راه وارد شدیم.

الدلیل الاول: القرآن الکریم؛ حتی آیه وضو را هم اصلاح کردیم و گفتیم آیه وضو هم دلیل بر قاعده است.

دلیل دوم روایات و سومی مسئله ی عقل است.

اما در جلسه آینده به اشکالی اشاره می کنیم که خیلی ها در آن مانده اند و آن اینکه از اینطرف شعار می دهیم: (لا حرج فی الدین)، و از طرف دیگر سر تا پا احکام حرجی داریم. در ماه رمضان که در برخی از کشورها ۲۲ ساعت است باید روزه بگیرد. بچه ی ۹ ساله باید روزه بگیرد و جهاد برود، باید تخمیس اموال بکند. خیلی از اینها حرجی است، پس چطور «لا حرج» می گوید. عین این اشکال را شیخ در لاضرر آورده است.

### اشکال بر قاعده لا حرج قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال بر قاعده لا حرج

اشکال معروفی است که از زمان مرحوم سید بحر العلوم مطرح شده، این اشکال هم در قاعده «لا حرج» و هم در قاعده «لا ضرر» طرح گردیده است، اشکال واحد است و باید جوابش هم واحد باشد.

من کسی را ندیدم که قبل از سید بحر العلوم این سوال و جواب را مطرح کند، مرحوم بحر العلوم در سال: ۱۱۵۷ هجری قمری متولد شده و در سال: ۱۲۱۲ هجری قمری در گذشته است، بعد از ایشان دومین کسی که متوجه این مسأله شده مرحوم صاحب قوانین (متوفای: ۱۲۳۱ هجری قمری) در کتاب قوانین است، بعد از صاحب قوانین، سومین کسی که متوجه این مسأله شده، مرحوم نراقی (متوفای: ۱۲۴۵ هجری قمری) است در کتاب عوائد.

ص: ۸۰۹

البته قبلاً یک اشاره ای در کلمات شیخ حر عاملی است، یعنی اگر بخواهیم مسأله را ریشه یابی کنیم، باید ریشه را شیخ حر عاملی بدانیم.

نکته: بهتر این است که انسان وارد هر مسأله ای می شود، تاریخچه آن را هم بیان کند و این کار در روشن شدن مسأله نقش مهمی دارد، ما این را از استاد مان مرحوم آیت الله بروجردی آموختیم، ایشان وارد هر مسأله ای که می شد، تاریخچه مسأله را با دقت بیان می کرد، مثلاً من بخاطر دارم که ایشان در مسجد عشتقلی تدریس می کرد و به این مسأله رسید که آیا عام بعد از تخصیص حقیقت است یا مجاز؟ ابتدا تاریخچه این مسأله را بیان کرد و فرمود این مسأله در سال: ۳۲۳ هجری قمری در بغداد و مصر مطرح شده است، البته ایشان مرد فقهی بود و حافظه بسیار قوی داشت و مطالعات زیاد، ما هم به تبع ایشان تاریخچه مسأله را بیان کردیم و گفتیم ریشه مسأله در کلام شیخ حر عاملی آمده، بعد هم سید بحر العلوم، سپس صاحب قوانین و هكذا

## اشکال

اشکال این است که چگونه شرع مقدس شعار می دهد و می گوید: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و حال آنکه از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات حرج است، آیا نماز خواندن در وقت سرد یا وضو و غسل کردن با آب سرد حرج نیست؟ یا آدمی که دستش شکسته یا زخمی شده باید وضوی جبیره ای بکند، این خودش حرج نیست؟ و هکذا حج رفتن، مخصوصاً حج رفتن در زمان سابق که با کاروان می رفتند و همراه با هزاران خطر و مشقت بوده است، و هکذا بقیه مسائل، مانند اجرای حدود، قصاص و دیات همه اینها احکام حرجی اند، با وجود این همه حرج در احکام شرعی، شرع مقدس چطور می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؟

قال المحقق النراقي: إنّ نفيهما بنحو العموم كيف يجتمع مع ما يشاهد من التكاليف الشاقه و الأحكام الصعبه التي لا يشكّ العرف في كونها عسراً أو صعبه، بل حرجاً و ضيقاً، كالتكليف بالصيام في الأيام الحاره الطويله، و بالحجّ، و الجهاد و مقارعه السيف و السنان، و الأمر بالقرار في مقابله الشجعان، و النهى عن الفرار من الميدان، و عدم المبالاه بلوم اللّوام في إجراء الأحكام، و الوضوء بالمياه الباردة في ليالي الشتاء، لاسيما في الأسفار.

و أشدّ منها الجهاد الأكبر مع أحزاب الشيطان، و المهاجره عن الأوطان لتحصيل ما وجب من مسائل الحلال و الحرام، و ترك الرسوم و العادات المتداوله بين الأنام، المخالفه ما يرضى به الملك العلام، إلى غير ذلك» (1)

جواب شيخ حر عاملی

شيخ حر عاملی می گوید این آیه مبارکه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (2) ناظر به تکلیف ما لا یطاق است و تکلیف به محال را می گوید، اصلاً مسأله را لوث می کند و می گوید این آیاتی که می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» این مربوط است به تکلیف ما لا یطاق، مثل اینکه به کسی بگویند: «طر إلى السماء» به آسمان پیر، اصلاً ربطی به مسائل شرعی باب طهارت تا دیات ندارد، این مربوط است به یک مسأله کلامی و آن این است که شرع مقدس می گوید در اسلام تکلیف به محال نیست.

یلاحظ علیه: این جواب ایشان صحیح نیست و ما در جلسه قبل گفتیم که تکلیف ما لا یطاق اصلاً قابل وضع نیست تا شرع مقدس آن را رفع کند، رفع در جایی است که قابلیت وضع را داشته باشد، اما چیزی که در توان من نیست و بگوید من آن را از تو برداشتم، همه بر این حرف می خندند.

ص: ۸۱۱

۱- عوائد الأيام، محقق نراقی، ص ۱۸۷.

۲- حج/سوره ۲۲، آیه ۷۸.

بنابراین، جواب شیخ حر عاملی (که این قاعده را به تکلیف ما لا یطاق برگردانده و قهراً این قاعده را از دست فقها گرفته) درست نیست، چون فقها با این آیه از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات استدلال می کنند، ولی ایشان می فرماید: اصلاً این قاعده مربوط به احکام شرعی نیست بلکه مربوط است به تکالیف ما لا یطاق، مانند پریدن به آسمان، جمع بین الوجود و العدم و جمع بین الحرکه و السکون و هكذا.

اگر ما این آیه را از دست فقها بگیریم یک خسارتی در فقه وارد می شود که قابل جبران نیست حتی مسأله خاتمیت هم به مشکل بر می خورد، یعنی خاتمیت احکام، چطور؟ چون این آیه می تواند احکام را تعدیل کند تا قابل اجرا در هر زمانی و هر مکانی باشد، پس ما با جواب شیخ حر عاملی خدا حافظی کنیم و آن را کنار می گذاریم.

جواب سید بحر العلوم

الجواب الثانی ما ذکره السید الطباطبائی فی الجواهر: هر موقع بگویند سید طباطبائی در جواهر، مراد سید بحر العلوم است که استاد مرحوم صاحب جواهر است (البته کالاستاذ است)، چون صاحب جواهر متولد: ۱۱۹۳ هجری قمری است، مرحوم سید بحر العلوم در سال: ۱۲۱۲ فوت کرده، در واقع مرحوم صاحب جواهر در موقع فوت سید بحر العلوم ۱۹ ساله بوده و لذا کالاستاد است، بیشترین استاد صاحب جواهر شیخ جعفر کاشف الغطاء است.

ایشان می فرماید: این احکامی که در شرع مقدس اسلام آمده چه کسی گفته که اینها حرجی اند؟ هر گز حرجی نیستند. چرا؟ به دلیل اینکه نظیرش در جوامع بشری هم وجود دارد، مثلاً شما می گویند دیه بر عاقله حرجی است یا روزه گرفتن در ایام صیف و تابستان حرجی است، ولی ما قبول نداریم که حرجی باشند، یعنی اینها حرجی نیستند. چطور؟ چون بسیاری از مردم برای تجارت و کارهای دنیوی شان مشقت های زیادی را تحمل می کنند و خم به ابرو هم نمی آورد، که گفته که اینها حرجی اند؟ اصلاً حرجی نیستند. آنگاه مثال می زند و می گوید امروز کسانی هستند که بخاطر تعصب خود را به کشتن می دهد، گاهی هم می گویند مزدور داریم، یعنی افرادی در جامعه وجود دارند که پول می گیرند و به نفع صاحب پول با دشمنانش می جنگند.

ص: ۸۱۲

حاصل بیان ایشان این است که اصولاً اینها حرج نیستند، شما نازک و نارنجی هستید که اینها را حرجی می دانید، نازک نارنجی ها را کنار بگذارید، نوع اینها در میان مردم هست.

خلاصه مرحوم سید بحر العلوم می فرماید من فکر نمی کنم که اینها حرجی باشند، چون همه اینها در زندگی مردم به چشم می خورد و هست،

جواب سید بحر العلوم نقطه مقابل جواب شیخ حر عاملی است، شیخ حر عاملی می گوید همه اینها حرجی اند، ولی آیه ناظر به اینها نیست، بلکه آیه ناظر به تکلیف ما لا- یطاق است، ولی ایشان اصلاً خود موضوع را منکر است و می گوید ما اصلاً حرجی نداریم، همه اینها در زندگی مردم وجود دارد و هست.

أما الأول: فقد قال: ذكر بعض سادة مشايخنا طاب ثراه في فوائده، قال (قدس سره) بعد بيان نفى الحرج: و أما ما ورد في هذه الشريعة من التكليف الشديد - كالحج، و الجهاد، و الزكاه بالنسبه إلى بعض الناس، و الدّيه على العاقله، و نحوها، فليس شيء منها من الحرج، فإنّ العاده قاضيه بوقوع مثلها، و الناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف و من دون عوض، كالمحارب للحميه، أو بعوض يسير (مزدور)، كما إذا أعطى على ذلك أجره، فإننا نرى أن كثيرا يفعلون ذلك بشيء يسير.

و بالجمله: فما جرت العاده بالاتيان بمثله و المسامحه و إن كان عظيماً في نفسه، كبذل النفس و المال، فليس ذلك من الحرج في شيء.

نعم تهذيب، و تحريم المباحات و المنع عن جميع المشتبهات، أو نوع منها على الدوام حرج و ضيق و مثله منتف في الشرع

مرحوم سید بحر العلوم یک کتابی دارد بنام فوائد الأصول از آنجا نقل کرده:

عرض کردم که جواب ایشان (سید بحر العلوم) نقطه مقابل جواب شیخ حر عاملی است، حر عاملی می گوید همه اش حرج است، ولی آیه ناظر بر آنها نیست، موضوع را قبول دارد، منتها می گوید آیه شاملش نیست، اما ایشان اصلاً نفی موضوع می کند.

ولی از نظر من جواب این مسأله معلوم است، این مطلب درست نیست، چون حرج یک مسأله فلسفی و عرفانی نیست بلکه یک مسأله عرفی است، اگر ما واقعاً از شرع مقدس پرسیم آیا کسانی که با صد مشقت و سختی به حج می روند و گرمای تابستان و سرمای زمستان را از نزدیک تحمل می کنند آنهم با وسایل زمان قدیم و طولانی بودن راه، آیا این حرج نیست؟ آیا اینکه زن مستحاضه کثیره باید دو تا غسل انجام بدهد، آیا این حرجی نیست، مسلماً نباید ما این حرجی ها را انکار کنیم.

علی ای حال جواب ایشان، جواب خوبی است.

إذ كيف يمكن انكار وجود الحرج في جهاد العدو في ساعات العسره، أو في السير إلى الحج بقطع القيافي الفاحله على ظهور الجمال و الدواب في الصيف الحار أو الشتاء و البرد القارص، و على أي حال فهذا الجواب يخالف عمل الفقهاء (بقاعده لا حرج في أبواب الفقه المختلفه و التي هو ينكر وجود الحرج فيها).

ثم إنه (قدس سره) نقل عن صحاب القوانين جواباً آخر، و بما أن هذا الجواب مجمل تركنا التعرض له فمن اراد فليرجع إلى قوانين الأصول (۱)

ص: ۸۱۴



تا اینجا دو تا جواب را خواندیم.

جواب صاحب قوانین

جواب سوم مال صاحب «قوانین» در قوانین است ولی من جواب قوانین را بیان نمی کنم و آن را به خود شما موکول می نمایم.

جواب محقق نراقی

فاضل نراقی می گوید: «ما عام الّا و قد خصّ»، شرع مقدس می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» الّا فلان، الّا فلان، احکام حرجی را تخصیص می زنیم، آیه مبارکه که می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عام است، «ما من عام الّا و قد خصّ»، حج و امثالش تخصیص خورده اند، هر کجا که از نظر شما حرج باشد، ما در آنجا تخصیص می زنیم، این چه مانعی دارد، در واقع به همان مسأله پی برده است.

اگر بخاطر داشته باشید، من یک روزی از منظومه سبزواری یک شعری خواندم، مرحوم حاجی سبزواری برای اینکه فخر رازی را رد کند، می گوید: «أَوْ خَصَّصْتَ عَقْلِيَةَ أَحْكَامِي، بَحْثٌ فِي هَذَا مِنْ ثَبُوتِ شَيْءٍ لَشَيْءٍ فَرَعِ ثَبُوتِ مَثَبْتِ لَهُ»، این را در مای بسیطه مشکل شده، فخر رازی می گوید: «الأحكام العقلية قابل للتخصيص، كلّ ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت مثبت له، إلا في زيد موجود، موجود حمل شده بر زيد و حال آنکه زيد در خارج، وجود خارجی ندارد الا بالوجود، می گوید احکام عقلیه تخصیص خورده، مرحوم سبزواری می گوید: «أَوْ خَصَّصْتَ عَقْلِيَةَ أَحْكَامِي» یعنی «أَوْ خَصَّصْتَ أَحْكَامَ عَقْلِيَةَ، این از نظر فلسفه یکنوع طنز و طعن است که یک آدم عاقل بگوید احکام عقلیه قابل تخصیص است.

ص: ۸۱۵

البته در اینجا روی سخن مرحوم نراقی احکام عقلی نیست بلکه حکم شرعی است، «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» إِلَّا هَذَا، إِلَّا هَذَا.

سپس برای مدعای خودش مثال می زند و می گوید: مگر این آیه را نخوانده ای که می فرماید: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» (۱)

البته در قرآن از این گونه کلمات فراوان است، «ذا» اشاره به گذشته است «كُم»، یعنی: «أَيُّهَا الْمُخَاطَبُ»، هر موقع کلمه «ذَلِكَ» آمد، «ذا» اشاره به ما قبل است، «كُم» هم کنایه است از: «أَيُّهَا الْمُخَاطَبُ، أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ!» «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» و حال آنکه خیلی از چیزها حرام است که در آیه نیامده. «قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۲)

گو: «در آنچه بر من وحی شده، هیچ غذای حرامی نمی یابم؛ بجز اینکه مردار باشد، یا خونی که (از بدن حیوان) بیرون ریخته، یا گوشت خوک - که اینها همه پلیدند - یا حیوانی که به گناه، هنگام سر بریدن، نام غیر خدا [= نام بتها] بر آن برده شده است.» اما کسی که مضطر (به خوردن این محرّمات) شود، بی آنکه خواهان لذت باشد و یا زیاده روی کند (گناهی بر او نیست)؛ زیرا پروردگارت، آمرزنده مهربان است.

آیه می فرماید: «قُلْ لَمَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا» و حال آنکه محرّمات منحصر به این چند تا نیست، چه مانعی دارد که شرع مقدس در اینجاها بفرماید: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» و حال آنکه شما تخصیص می زنید، یا شارع بفرماید: «قُلْ لَمَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا» ولی شما تخصیص بزیند، اینجا هم تخصیص بزیند.

ص: ۸۱۶

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲۴.

۲- انعام/سوره ۶، آیه ۱۴۵.

والمهم ما تبناه صاحب العوائد من الجواب و قال: إن أدله نفى العسر و الحرج تدلان على انتفائهما كليهما لأنهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي فيفيدان العموم و قد ورد في الشرع: التكليف ببعض الأمور الشاقه و التكاليف الصعبة أيضاً، و لا يلزم من وروده إشكال في المقام، كما لا يرد بعد قوله سبحانه: «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» إشكال في تحريم كثير مما وراءه، و لا بعد قوله: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا» (١). إلى آخره، تحريم أشياء كثيرة، بل يخصيص بأدله تحريم غيره عموم ذلك. فكذا هاهنا، فإن تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيز، بل هو أمر في أدله الأحكام شائع، و عليه استمرت طريقه الفقهاء.

يلاحظ عليه:

شما در علم اصول گفتید: بعضی از عمومات داریم که قابل تخصیص نیستند، یعنی تخصیص زدن شان زشت است، مثلاً شیخ انصاری در حجیت خبر واحد می گوید: «العمل بغير العلم زخرف» بعد تخصیص بزنیم و بگوییم: إلا الخبر الواحد، فلانی این زخرف است، لا تعمل بالزخرف، الا عمل کردن به این زخرف، مزخرف قابل عمل نیست چه خبر واحد باشد و چه خبر واحد نباشد.

خلاصه بعضی از عمومات داریم که قابل تخصیص نیستند، به قول آقایان لسانش آبی از تخصیص است، این آیات آبی از تخصیص اند، از اینجا معلوم می شود که بعضی از اعلام می گویند خیلی از احکام حرجی نیستند مگر چند تا، آن چند را هم تخصیص می زنیم.

ولی همین چند تا هم قابل تخصیص نیست، تفاوتش این است که مرحوم نراقی می گوید حرجی هست، ولی ما تخصیص می زنیم، این می گوید قسمت اعظمش حرجی نیست، آن مقداری هم که حرجی است باقی مانده را تخصیص می زنیم.

ص: ۸۱۷

ولی ما می گوئیم باقی مانده ولو هم حرجی باشد، قابل تخصیص نیست، لسانش آبی از تخصیص است.

عبارت:

ثانیاً؛ اگر تخصیص بزیم، تخصیص اکثر لازم می آید و این قبیح است

بنابراین، هم جواب مرحوم شیخ حر عاملی درست نیست، جواب بحر العلوم که می گوید اصلاً حرجی نیست، این خلاف بداهت است، جواب ایشان که می گوید ما تخصیص می زنیم درست نیست، در جلسه آینده بیان ماست که ما چگونه مشکل را حل کرده ایم.

### بررسی قاعده لا حرج قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا حرج

عرض کردیم اشکال اینجاست که قرآن مجید می فرماید «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۱) و حال اینکه احکام حرجی در اسلامی هست. جوابی را از مرحوم علامه طباطبائی نقل کردیم که اصلاً می گفت اینها حرجی نیستند. جواب قبلی هم از مرحوم صاحب وسائل نقل کردیم که ایشان می گوید این آیه ناظر به احکام ما لا یتطاق است، جواب مرحوم محقق قمی را به خود شما واگذار کردیم.

اما جواب چهارم را مرحوم صاحب عوائد داده اند که چه مانعی دارد که ما آیه را تخصیص بزیم «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» الا در این موارد. همه ی این جواب ها از نظر ما کامل نیست.

و اما چیزی که بنده برای این مسئله تهیه کرده ام این است که احکام اسلام بر سه قسم است:

الف) یک قسم داریم که مسلماً حرجی هست، اما مسبب شارع نیست و مسبب خود مکلف است. فرض کنید شرع مقدس می گوید اگر کسی دیگری را کشت باید قصاص شود. قصاص واقعاً حکم حرجی است اما مسبب خود فرد است. بنابراین چیز هایی که مربوط به حدود و دیات است ولو انسان در مورد اینها احکام سنگینی را تلقی می کند، ولی شرع مقدس بادی نیست. در عرب یک مثلثی هست که می گوید (البادی أظلم، یعنی آغاز گر ظلم)؛ در اینجا بادی اسلام نیست، بادی خود گناهکار است و اگر این قوانین اجرایی نباشد حیات انسان در خطر است «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (۲) و هم چنین بقیه احکام و حدودی که هست. البته در اینها مسلماً حرج هست، اما شرع مقدس بادی نیست (البادی هو المكلف)، در اینجا نباید از شرع گله مند باشیم، بلکه باید از خودش گله کند (فلا تلموا الا انفسكم) باید خودشان را مذمت کنند نه شرع را. والا- در دنیا همین قوانین هست. البته قصاص در بعضی از کشورها نیست، اما در خیلی از ایالات آمریکا قصاص هست. مسلماً آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ناظر به اینها نیست، بلکه جایی است که مبدأ حرج خودش باشد، والا اگر مبدأ حرج خود مکلف هست، بنابراین تمام احکام سیاسی اسلام، البته حدود و دیات و قضاوت و شهادت که همه احکام

۱- حج/سوره ۲۲، آیه ۷۸.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۱۷۹.

ب) در قسم دوم شرع مقدس بادی است نه مکلف، یعنی مکلف بادی نیست. مثلاً اول جهاد را آوردیم، بعد حج را، و بعد مثال های دیگری مانند ضرائب خواهیم زد. ضرائب جمع ضریبه به معنای مالیات است. یک قسم از احکام داریم که قسم دوم است و مسلماً در اینها حرج هست، جهاد رفتن و سر دادن در راه خدا کار آسانی نیست. حج رفتن در ایام سخت و در گرما و سرما مسلماً حرجی هست، اما باید از دو نظر باید مطالعه کرد. اینها افعالی هستند که اساسشان حرج است و اصلاً پایه ی شان حرج است و تار و پودشان با حرج است. مسلماً اگر شرع مقدس می فرماید «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» این نوع احکام را نمی گوید که ماهیتش حرجی است، آیه ناظر به چیزهایی که ماهیتشان حرجی است نیست. جهاد فی سبیل الله ماهیتش حرجی است. حج در ایام سرما و گرما ماهیتش حرجی است کما اینکه بعداً خواهیم گفت: «الضرائب الاسلامیه»، مالیتهای اسلامی به نام زکات و خمس و کفارات ماهیتشان ضرری است. مسلماً آیه ناظر به اینها نیست. جایی که ماهیتش حرجی است نمی توانیم آیه را ناظر به آن بگیریم، والا تضاد به تمام معنا است. در حقیقت شرع مقدس یک انسان عاقلی هست و بیاید آنقدر احکام حرجی بگذارد و بعداً بگوید «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، این اولاً؛

ثانیاً این نوع احکام در همه ی دنیا هست، در همه دنیا وزارت دفاع هست. در تمام ادیان زیارت بیت هست، همه ی نصاری مرکز زیارت دارند، یهود هم دارد. باید ببینیم آیا این اعمال به صلاح انسان است یا به ضرر اوست. ولو اینها ماهیتشان حرجی است اما بازده بسیار خوبی دارد چون اگر جهاد نباشد دشمن همه چیز ما را به یغما می برد. اگر جوانان ما نبودند صدام به تهران می رسید، اینها بودند که جهاد کردند و صدام را عقب راندند. ما باید منافع این احکام را نیز در نظر بگیریم، شرع مقدس در این مسائل متفرد نیست، همه دنیا وزارت دفاع دارد، قبلاً به آن وزارت جنگ می گفتند، اما الآن وزارت دفاع شده است.

بنابراین؛ ما باید موقف آیه را درک کرده و سپس اعتراض کنیم. گناه بخش اول مال خود مکلف است. اما در بخش دوم گناه مکلف نیست، اولاً ماهیت اینها ضرری و حرجی است، آیه ناظر نیست. علاوه بر این دارای فوائد می باشد. « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ » (۱) جهاد در راه خدا مرگ نیست، جهاد در راه خدا حیات مجتمع است. اصلاً جهاد را یک حیات مجتمع، ولو به ظاهر موت فرد است اما حیات مجتمع است. حضرت علی ع نیز در خطبه خود می فرماید: (أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصِّهِ أَوْلِيَائِهِ وَهُوَ لِيَأْسُ التَّقْوَى وَدِرْعُ اللَّهِ الْحَصِيْنَةُ وَجَنَّتُهُ الْعَوِيْقَةُ فَمَنْ تَرَكَهُ رَغْبَةً عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ الذُّلِّ وَشَجَلَهُ الْبَلَاءَ وَدِيْتٌ بِالصَّغَارِ وَالْقَمَاءِ وَضُرِبَ عَلَى قَلْبِهِ بِالشَّهَابِ وَأُدِيلَ الْحَقُّ مِنْهُ بِتَضْيِيعِ الْجِهَادِ وَ سِيَمِ الْخُسْفِ وَ مَنَعَ النَّصْفِ) (۲) جنه به سپر می گویند، ملتی که شهادت و جهاد ندارد برای این ملت لباس ذلت دوخته می شود.

شروحي که بر این خطبه نوشته شده است را مطالعه کنید، اصولاً دل امیر مؤمنان خون است، هر موقع به مردم کوفه می گوید به جهاد بروید، یا می گویند سرد است و یا در تابستان می گویند گرم است. امیر مؤمنان می گوید اینها همه بهانه است و شما از قتل و شهادت می ترسید. بنابراین ولو این ضرر دارد، اما نفع کلی و از آن جاهایی است که فرد قربانی صلاح اجتماع می شود و اینها در دنیا هست و هیچکس بر این مسئله اعتراضی ندارد که کسی از شرف و خاک خود دفاع کند ولو در دفاع چند نفر هم کشته شود.

ص: ۸۲۰

---

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۲۴.

۲- نهج البلاغه، صبحی صالح، ص ۶۹.

پس ما از این مسئله دو جواب گفتیم. اولاً قسم دوم ماهیتش حرجی و ضرری است. آیه ناظر بر چیزی که ماهیت آن ضرری و حرجی باشد نیست.

علاوه بر این تشریح اینها، تشریح بی ملامت نیست.

بنابراین حج و جهاد ما ولو به ظاهر حرجی است، اما این حرج که حرج فردی است نفع اجتماعی را در پی دارد.

یکی از اقسام بخش دوم، ضرائب است «الضرائب» جمع ضریبه است. ضریبه به معنای مالیات است. شرع مقدس می گوید باید زکات، خمس و کفارات بدهید. این ضرری است. اما باید حساب کرد که آیا در دنیا هم ضرائب و مالیاتی نبوده، آیا مردم سویس و سوئد که الآن مالیات می دهند و می گویند از نظر فکری در مرحله ی بالایی هستیم، این را یک نوع ظلم تلقی می کنند؟ هرگز، بلکه می گویند اداره ی مملکت با پول است و باید پول باشد. در خارج افراد درآمد بالایی دارند اما از همان دستی که می گیرند، با همان دست هم می دهند، حتی برای تلویزیون هم مالیات دارند. ممکن است یک فردی هر ماه پنج هزار دلار حقوقش باشد. اما آنچنان زندگی را منظم کرده اند از یک دست می دهند و از دست دیگر می گیرند، چرا؟ می گویند زندگی در امن و امان، باید با پول خرج کردن باشد والا راه امن نمی شود. به قول آن شاعر که می گفت:

امسال بیست سال است اندر نراق و کاشان\* نائب حسین کاشی مشغول سر تراشی

والاً- نائب حسینی پیدا می شود و همه چیز مردم را می گیرد. بله! اگر بیش از حد حرجی شد، البته نیست. همین حج اگر آمدیم و بیش از ماهیت حرجی خودش دو برابر شد، البته دیگر احکام حج دیگر نداریم، جهادش هم همینطور، ضرائبش هم همینطور. آن مقدرای که لازمه ی ماهیت است باید عمل کرد، اما آن حرجی که بیش از ماهیتش است، مسلماً مرفوع است.

الی هنا تم الکلام فی القسمین: قسم اول، احکام هستند که حرجی هستند اما مسیبت خود مکلف است کالحدود والدیات. اینجا نباید خدا را ملامت کنیم و باید خودمان را ملامت کنیم.

دوم احکامی که ماهیتشان حرجی است که دو جواب دادیم. اولاً آیه شامل ماهیت حرجی نیست و ثانیاً باید فوائد حج و جهاد و مالیات را در نظر بگیریم. اگر اینها را در نظر بگیریم، کسر و انکسار کنیم، حتماً می بینیم که ضرری نیست چون امنیت در گرو آن است.

ج) یک احکامی داریم که نه شرع مقدس مسبب حرج است و نه ماهیت شان حرجی است، اما گاهی از اوقات (یعرض علیه الحرج) مثل وضو. وضو انصافاً چیز خوبی است و انسانی که از خواب بلند شده و وضو می گیرد یک حال دیگر پیدا می کند. وضو و غسل یک نوع پاکیزگی هستند، نماز یک نوع ارتباط با عالم بالاست. گاهی از اوقات (یعرض علیه الحرج)، البته اینجا با مقراض حرج، وجوب را قیچی می کنیم و می گوئیم در اینجا دیگر وضو لازم نیست و تیمم کن. دیگر صلات عن قیام لازم نیست. آیه که می فرماید «مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ناظر به قسم سوم است. آن چیزی که ماهیتش حرجی نیست، اما گاهی اوقات لازمه اش حرج است مثل وضو و نماز و الصوم و ...

ما هو الحق فی الجواب؟

الحق أنّ الاحکام الشرعیه علی اقسام ثلاثه: الاول ما یکون الناس هو السبب فی جعل تلك الاحکام حفظاً للأمن و والسلام نظیر الاحکام المشرعه فی الحدود و القصاص و الادیات، إذ لو لا هذه الاحکام لسادت الفوضى - هرج و مرج - علی المجتمع، و ما دلّ علی نفی الحرج منصرف عن هذا القسم من الاحکام، اذا الحرج جاء من جانب الناس لا من جانب التشريع و هذا نظیر من ألقى نفسه من علی شائق - خودش را از بالای مناره پرت کرد - فیحکم علیه فی الطريق بالقتل الفطیع، فالحکم به تابع من عمله لا من جانبنا و لا من جانب الله.

ص: ۸۲۲



الثانی: الاحکام التي بنيت عن الحرج والعسر - یعنی ماهیتش حرجی است، تار و پود این احکام حرج است - بحيث يعدّ الحرج موضوعاً و مقوماً لها و هذا كالامر بالجهاد والحج و قسم من الاعمال كالصيام في الصيف، والتوضؤ في الجوّ البارد، فهذه الاحكام خصيبتها الحرج والعسر و قد ذكر الشيخ - عين این مسئله را شيخ در رسائل گفته است - فلو قال الشارع: « وما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ » - جایی نیست که ماهیتش حرجی است - فهو ناظر على غير هذه الاحكام التي خصيبتها الحرج، والشاهد على ذلك أنّ الشارع شرّع الجهاد والحج والفرائض الماليه في العصر الرساله و في الوقت نفسه خاطبهم « وما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ » - يك نفر هم از صحابه بلند نشد که بگويد: يا رسول الله! تناقض می گوويد، از آن طرف می گوويد به جهاد برويد و از طرف ديگر می گوويد حرجی نیست. آيه ناظر به آن قسم نیست که ماهيت و تار و پودش این است .-

و إن شئت قلت: إنّ تشريع هذه الاحكام من باب الامتنان - این وجه دوم است، در وجه اول گفتيم ماهيتشان حرجی است. وجه دوم اينها فوائد دارد و مصلحت جامعه بر مصلحت فرد مقدم است - اذ لو لا - الجهاد في سبيل الله، يكون المسلمون فريسه (طعمه) للكافرين قال الله « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ».

واعطف عليهم؛ - تا به حال حج و جهاد را گفتیم الآن سومی را می گوئیم - الضرائب - ضرائب همان مالیات اسلامی است - ما یترتب علی الحج من فوائد و عوائد یتستمره المسلمون فی هذا المجمع العظیم، او ما یترتب علی الدفع الضرائب المالیه من اقامه حکومت عادله تحمی الضعیف و تؤمن الطریق الی غیر ذلك من الآثار، فاهمیه الملائک سبب تشریح هذه الاحکام الی جوهرها الحرج والعسر، فأی حکم کان كذلك فهو خارج عن مدلول الآیه كما هو الحال فی لا ضرر، اذ لیس الاسلام هو الدین الوحید الی شرع الجهاد أو فرض الضرائب فلکل الأنظمه فی العالم - تمام نظام ها - یتبنون هذه الاحکام - تبنی به معنای فرزند گیری است، یعنی انسان چیزی را به خودش بگیرد - الی تعود علی المجتمع بفوائد و منافع لا تذکر، و لا یدور فی خلد أحد أنها تکالیف باهضه أو حرجیه.

نعم! همین احکامی هم که جوهرش حرجی است، حرجش یک حد معینی دارد. اگر از آن حد معین بالا رفت مشکل است. ولذا اگر آمدیم و حج راهش خطری شد، سابقاً کسی که می خواست از تهران به مدینه می رفت، باید چند مرحله رشوه بدهد. شیخ قبیلہ را رشوه بدهد تا اجازه ی عبور به او بدهند والا- جان و مالش در خطر بود. ولذا آقایان (فقها) راه جبل را تحریم کردند. در سال ۱۳۱۲ مرحوم شیخ فضل الله نوری در نجف علما را جمع کرد و همه ی شان سفر راه جبل را تحریم کردند، به خاطر اینکه جان و مال مسلمانان در خطر بود. اگر آمدیم و حدش بالا رفت، مسلماً در آن حد نیست.

الثالث: تكالیف لیس طبعها الحرج والعسر. - گاهی عسر و حرجی می شود. - يتلقها المكلفون برحابه صدر كالوضوء والغسل والصلاه الى غير ذلك من احكام من الزواج والطلاق - خب، زواج، در این شهر ما یک رسم بدی به نام ماه غسل شده است. اما اگر همین زواج در حد عسر و حرج شد. بعضی از علما می گویند اگر زندگی زن و شوهر در حد حرج باشد، حاکم می تواند شوهر را مجبور به طلاق کند. زواجی که در حقیقت لذت انسان است، طلاقى که ابغض الاشياء است، گاهی از اوقات انسان باید این سم را بخورد. ولذا این احکامی که گاهی حرجی هستند، با مقراض حدیث رفع یا با مقراض آیه « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » پیوند زندگی قطع می شود. - غیر آنه ربما يطرأ عليها في بعض الاحوال، الحرج الذي لا يتحمل عادةً فحينئذ يكون الحكم المذكور مرفوعاً لهذه القاعدة و لذلك يعلم أن القاعدة محكمة غير مخيصة ابدأً - تخصیص نخورده است -.

### حکومت قاعده لا حرج بر عناوین اولیه فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکومت قاعده لا حرج بر عناوین اولیه

از مباحثی که در قاعده «لا حرج» مطرح می شود، حکومت قاعده لا حرج بر عناوین اولیه است، حرج عنوان ثانوی است، وضو و غسل عنوان اولی است، آقایان می گویند قاعده «لا حرج» حاکم بر عناوین اولیه است.

به بیان بهتر قاعده «لا- حرج» حاکم بر احکام عناوین اولیه است، این مسأله را در «لا حرج» می گویند و در «لا ضرر» نیز این مسأله مطرح است، یعنی «لا- ضرر» حاکم است بر احکام عناوین اولیه، گاهی کلمه ادله را هم اضافه می کنند و می گویند: «حاکم على الأدلة الأحكام الأولية».

ص: ۸۲۵

فرض کنید آیه وضو می فرماید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ » (۱) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ » (۲). این هم وضوی ضرری را می گیرد و هم وضوی غیر ضرری را، می گویند: «لا ضرر» نسبت به این آیه حاکم است، یعنی مدلول آن را مضیق می کند و دایره اطلاقش را مضیق می کند، آیه وضو اطلاق دارد هم وضوی ضرری را شامل است و هم وضوی غیر ضرری را، «لا ضرر» یکی از حالت ها را قیچی می کند، یعنی حالت وضوی ضرری را از تحت آیه بیرون می برد و فقط وضوی ضرری تحت آن باقی می ماند، ولذا می گویند: «أدله لا ضرر حاکم على الأدلة الأحكام العناوین الأولیه»، عین این مسأله را در لا حرج هم می گوئیم، فرض کنید فرض کنید که وضو گرفتن و غسل کردن در هوای سرد برای من حرجی است، مسلماً آیه اطلاق دارد، یعنی هم صورت حرج را می گیرد و هم صورت غیر حرج را، « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » اطلاق ادله را قیچی می کند، یعنی صورت حرج را بیرون می برد، غیر حرج باقی می ماند، مراد از حکومت این است که این دلیل نسبت به آن دلیل مقدم است، این حاکم است و آن محکوم، این اطلاق دارد هم ضرر و هم ضرر و هم حرج و هم غیر حرج را شامل است، این دوتا دایره ادله احکام اولیه را

مضيق می کنند و فقط می ماند تحت آیه وضویی که ضروری نباشد و وضویی که حرجی نباشد.

ص: ۸۲۶

---

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

۲- مائده/سوره ۵، آیه ۶.

مرحوم آخوند در با شیخ انصاری در قاعده لا ضرر اختلاف دارند، شیخ می گوید: «لا ضرر» یعنی لا حکم ضرری، آخوند می فرماید موضوع ضرری را رفع می کند، یعنی لا- موضوع ضرری لا- وضوء ضرری، البته نتیجه این می شود وقتی که موضوع ضرری نبود، حکم ضرری هم نیست، شیخ ابتداءً می فرماید حکم نیست، آخوند ابتداءً نمی گوید که حکم نیست بلکه می فرماید موضوع ضرری را بر می دارد، قهراً حکمش هم برداشته می شود، شیخ مسأله واحد دارد، اما آخوند مرحلتین است، شیخ صاف و پوست کنده می گوید: «لا- حکم ضرری»، ولی آخوند می فرماید: «لا- موضوع ضرری، یتبعه رفع الحکم الضرری».

ما در اینجا می گوئیم اگر شیخ و آخوند در معنای لا ضرر اختلاف دارند که آیا رفع حکم است یا رفع موضوع ضرری، ولی حق ندارند که در لا- حرج یک چنین اختلافی داشته باشند، چرا؟ چون لسان شان فرق دارد، چون در «لا ضرر» دو احتمال وجود دارد، لا ضرر، یعنی لا حکم ضرری یا لا موضوع ضرری، اختلاف است اما در اینجا فقط حرف شیخ درست است، «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» از اول روی حکم می رود، ما در اینجا دو احتمال نداریم فقط یک احتمال وجود دارد، اینجا فقط حرف شیخ است، حرف آخوند در اینجا مورد ندارد، چون موضوع نیست، یعنی نمی گوید لا- حرج، بلکه می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، بله، اگر گفته بود لا حرج، کما اینکه در لسان علما می گویند لا حرج، این دو احتمال درش بود، یعنی لا حکم حرجی یا لا موضوع حرجی، اما آیه مبارکه از اول فشار را روی حکم می آورد «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ما جعل، ای ما شرع حکماً ضرریاً، حکم ضرری را تشریح نکرده، بنابراین، اگر شیخ و آخوند در قاعده لا ضرر با همدیگر اختلاف دارند، اما حق ندارند که در اینجا اختلاف پیدا کنند، در اینجا از اول نفی می کنند حکم حرجی را نه اینکه نفی کند موضوع حرجی را.

ممکن است کسی سوال کند که چه فرق می کند که حکم حرجی را نفی کند یا موضوع حرجی را، یعنی وضو و غسل حرجی را، آیا این دو تا ثمره دارد یا ثمره ندارد؟

پاسخ

بله! ثمره دارد، اگر شما بگویید: «لا- حکم حرجی»، این بر احکام عناوین اولیه حاکم است، حکم را در حال حرج قیچی می کند، اما اگر بگویید: «لا موضوع حرجی»، قاعده نمی تواند بر این حاکم باشد، چون این می گوید موضوع حرجی است، آیه مبارکه می گوید حکم حرجی، نمی تواند بر این حاکم باشد و لذا یک نوع تعارض حاصل می شود، این می گوید موضوع حرجی «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» موضوع، حرجی است، آن می گوید حکم حرجی نیست، فلذا نمی تواند آیه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» بر آیه وضو «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» حاکم باشد. چرا؟ چون چکش ها به یکجا نمی خورد، آیه می گوید حکم حرجی نیست، آیه دیگر می گوید موضوع حرجی هست، نفی و اثبات به یکجا نمی خورد و لذا گیر می کنیم، ناچاریم که دست به دامن یک چیز دیگر بزنیم و بگوییم چون لا- حرج دلیل امتنانی است، باید حرج را مقدم کنیم نه موضوع حرجی را، هر چند آیه وضو می فرماید موضوع حرجی هست، اما چون لا حرج دلیل امتنانی است، عرفاً دلیل امتنانی را مقدم بر دلیل غیر امتنانی می کنند، این مشکل از کجا پیدا شد؟ از اینجا پیدا شد که لا حرج را به موضوع زدیم، لا حرج، یعنی لا موضوع حرجی، اگر این حرف را زدیم، به مشکل بر می خوریم، این آیه می گوید موضوع حرجی هست، آیه دیگر می گوید حکم حرجی نیست، نمی تواند این را بگوید، چرا؟ چون چکش ها به یکجا نمی خورد، در این مشکل افتادیم فلذا ناچار شدیم که دست به دامن چیز دیگر بشویم و بگوییم چون «لا حرج» دلیل امتنانی است و دلیل امتنانی مقدم است بر دلیل غیر امتنانی، برای اینکه به این مشکل بر نخوریم، از همان اول می گوییم آیه مبارکه مثل لا ضرر نیست، در لا ضرر دو احتمال هست، اما در اینجا دو احتمال نیست، فقط احتمال واحد است و آن این است که: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» حکم حرجی را رفع می کند، قهراً آیه وضو هم حکم حرجی است در بعضی از مواقع حکم حرجی را قیچی می کند. البته محقق خراسانی این مطلب را در دلیل انسداد دارد، ایشان در آنجا (در دلیل انسداد) بحث می کند که اگر جمع بین احتمالات حرجی شد، حکم واقعی حرجی نیست، اما جمع بین احتمالات حرجی شد، من می دانم که خدا یک حکم حکمی دارد، منتها نمی دانم که آن حکم اباحه است، استحباب است یا حرمت و وجوب، یا کراهت، اگر ما بخواهیم جمع بین احتمالات بکنیم حرجی است، ایشان می گوید اگر حکم واقعی حرجی نباشد، اما جمع بین احتمالات حرجی باشد، لا- حرج حاکم نیست. چرا؟ چون حکم واقعی حرجی نیست، بلکه جمع بین احتمالات حرجی است، جمع بین احتمالات هم موضوع حکم شرع نیست. چطور؟ چون شرع مقدس نفرموده که: اجمع بین المحتملات» بلکه عقل شما این را گفته است، و لذا می گوید اگر حکم واقعی حرجی نیست و جمع بین احتمالات حرجی است، نمی توانیم قاعده حرج را حاکم بگیریم. چرا؟ لأنَّ الجمع بين المحتملات ليست موضوعاً لحکم شرعی تا آن حاکم باشد.



خلاصه آنچه تا کنون مورد بحث قرار گرفت عبارتند از:

۱؛ آقایان می گویند عناوین ثانویه حاکم بر عناوین ثانویه است.

۲؛ بهتر این است که بگوییم ادله عناوین ثانویه بر ادله احکام اولیه حاکم است.

۳؛ آقایان در قاعده «لا ضرر» دو نزاع دارند، شیخ می فرماید: حکم ضرری، آخوند می فرماید لا موضوع ضرری، و می گویند اصلاً متبادر همین است، لا رباء بین الوالد و الولد، لا رباء بین الزوج و الزوجه، لا شك لكثير الشك، می گوید همه اش نفی موضوع است به لسان نفی حکم.

۴؛ این اختلاف فقط در «لا ضرر» هست اما این اختلاف در آیه مبارکه (لا حرج) نیست، چون آیه مبارکه ذو وجهین نیست، چون آیه مبارکه از همان اول امر می فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» شمشیر را از همان اول بر سر احکام می زند، اصلاً ناظر به موضوع نیست.

۵؛ ممکن است کسی پرسد اثر عملی این بحث چیست که بگوییم «لا- حرج» به احکام خورده یا بگوییم «لا- حرج» به موضوعات خورده؟ اثر عملی اش این است که آیه می گوید احکام، اما اگر موضوع حرجی شد مانند وضو و غسل حرجی، اگر بگوییم وضو و غسل حرجی است، آیه نمی تواند این موضوع را نفی کند چرا؟ چون چکش ها به یکجا نمی خورد، آیه می گوید حکم حرجی نیست، موضوع می گوید وضو حرجی است غسل حرجی است.

بنابراین، آیه نمی تواند در اینجا حاکم باشد ولذا ناچاریم دست به دلیل دیگر بزنیم و بگوییم: «لا حرج» دلیل امتنانی است و دلیل امتنانی مقدم بر غیر خودش است.



۶؛ عین این مطلب آخوند خراسانی در دلیل انسداد هم گفته است و آن این است که اگر حکم واقعی حرجی نیست، اما جمع بین احتمالات حرجی است، آخوند می فرماید: «لا- حرج» در اینجا حاکم نیست. چرا؟ چون «لا حرج» حکم حرجی را بر می دارد، جمع بین احتمالات از قبیل حکم نیست بلکه از قبیل موضوع است و جمع بین احتمالات در شرع مقدس، موضوع حکم شرعی نیست.

حکومه القاعده علی الأحكام الأولیه.

اختلفت کلمه الفقهاء فیما هو المرفوع فی قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» فهل المرفوع الحكم الضرري كما عليه الشيخ الأنصاري أو المرفوع رفع الموضوع الضرري كناية عن رفع الحكم كما هو خيره صاحب الكفايه؟

ثم إن لاختلافهم في قاعده: «لا- ضرر» وجهاً لأن متعلق النفي هو الضرر فيأتي فيه احتمالان، لكن المرفوع في قاعده «لا حرج» شيء يرجع إلى الشارع من أمر الجعل، فهل شأنه جعل الأحكام أو جعل الموضوع؟ ولا شك أن شأنه هو جعل الأحكام سواء أكانت أحكاماً تكليفية أم أحكاماً وضعيه كالطهاره و النجاسه و الولايه و الحريه و الرقيه و الزوجيه و أمثال ذلك، فالآيه تخبر بأن ما يرجع إلى الشارع، أعني مسأله الجعل فهو منفي في مواضع الحرج و العسر.

پس اگر موضوع حرجی شده، ربطی به شارع ندارد فلذا «لا حرج» نمی تواند موضوع حرجی را بردارد، اما حکم حرجی را بر می دارد.

و بذلك يتضح كون القاعده حاكمه على الأدله الأحكام الأولیه و ليس ميزان الحكومه إلا- كون الحاكم ناظراً إلى حال المحكوم، أو كان جعل الحاكم بلا جعل للمحكوم أمراً لغواً و كلتا الضابطتين موجودتان في المقام، فالآيه تحكى عن أن الدين سهل سميح، فمن و رد في حوزته و آمن به لا يجد في أحكامه حرج و ضيقاً على نفسه، و لذلك قال الإمام الباقر عليه السلام: «إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيِّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» (۱).

ص: ۸۳۰

میزان در شناسائی دلیل حاکم أحد الأمرین است، یا دلیل حالت و جنبه تفسیری داشته باشد که شیخ انصاری در رسائل همین را انتخاب کرده است، یا اینکه دلیل حاکم این است که اگر دلیل محکوم نبود، دلیل حاکم لغو و بی فائده بود، مثلاً «لا شک لکثیر الشک»، اگر در شرع مقدس شک دارایی حکمی نبود، گفتن «لا شک لکثیر الشک» لغو بود، «لا شک للمأموم بعد حفظ الإمام، لا شک للإمام مع حفظ المأموم» این در صورت صحیحی است که شک در شرع مقدس دارای حکم باشد و اتفاقاً هر دو امر در آیه مبارکه هست، «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» هم شارح است، دین چیست؟ دین احکام است، وقتی دینی هست و این دین برای خودش احکامی دارد، این احکام گاهی حرجی است فلذا می گوییم: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» جنبه، جنبه تفسیری دارد، همچنین شرط هم موجود است. چطور؟ چون «لو لا المحکوم لکان الحاکم لغواً»، اگر دین و شریعتی نبود، گفتن اینکه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» لغو بود، باید دین و شریعتی باشد تا بگوید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

و لیس میزان الحکومه إلا- کون الحاکم ناظراً إلى حال المحکوم، أو کان جعل الحاکم بلا- جعل للمحکوم أمراً لغواً و کلنا الضابطين موجودتان فی المقام، فالأیه تحکی عن أنّ الدین سهل سمح، فمن ورد فی حوزته و آمن به لا یجد فی أحكامه حرج و ضیقاً علی نفسه، و لذلك قال الإمام الباقر علیه السلام: «إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيِّقُوا عَلَي أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ».

«أَيُّ فائده» چه فایده است که بگوییم «لا حرج» حکم را بر می دارد یا بگوییم «لا حرج» موضوع را بر می دارد؟

در جواب گفتیم اگر «لا- حرج» بگویید حکم حرجی است، آیه می تواند آن را بردارد، اما اگر بگوییم موضوع حرجی است، آیه نمی تواند آن را بردارد. چرا؟ چون موضوع حرجی چه ارتباطی دارد به حکم حرجی و لذا گرفتار می شویم و برای رفع گرفتاری دست به دامن قاعده امتنان می شویم و لذا ما از همان اول می گوییم: «لا- حرج» ناظر به احکام است نه ناظر به موضوع، بعداً از آخواند یک چیزی نقل کردیم و آن این بود که آخوند در دلیل انسداد می فرماید اگر احتمالات حرجی است، اما خود حکم شرع حرجی نیست، می گوید لا- حرج حاکم نیست. چرا؟ چون احتمالات حرجی است، احتمالات که حکم نیست، آیه می گوید من احکام را قیچی می کنم، احتمالات از احکام نیست بلکه موضوع است فلذا آیه مبارکه لا حرج نمی تواند آن را قیچی کند.

بحث بعدی ما در این است که آیا «لا- حرج» رخصت است یا عزیمت؟ چرا به واجب می گویند عزیمت، یا «لا حرج» واقعاً حکم را بر می دارد به گونه ای که حکم حرجی حرام می شود یا بگوییم رخصت است، یعنی انسان هم می تواند وضو بگیرد و هم می تواند وضو نگیرد؟ حضرت امام خمینی (ره) اصرار داشتند که لا حرج عزیمت است نه رخصت.

### آیا رفع حکم عزیمت است یا رخصت قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا رفع حکم عزیمت است یا رخصت؟

یکی از بحث هایی که ما در قاعده «لا حرج» داریم این است که آیا رفع حکم علی نحو العزیمه است یا علی نحو الرخصه؟

ص: ۸۳۲

اگر بگوییم علی نحو العزیمه است، عمل انسان باطل می شود. چرا؟ چون شرع مقدس شما را مامور کرده است که وضو نگیری و تیمم کنی ولی شما بجای تیمم، وضو گرفتی در حالی که وضو حکم ندارد و شرع مقدس حکمش را از روی وضو برداشته، تیمم باید بکنی که نکردی، آن را که آوردی حکم ندارد، آن چیزی که حکم دارد، شما آن را نیاوردی.

بنابراین، اگر قائل به عزیمت بشویم عمل باطل است، عزیمت از عزم گرفته شده است، عزم به معنای جزم و قطع است، در مقابل رخصت، چون رخصت یک نوع تخییر است بین الفعل و الترك، اما عزیمت از ماده عزم گرفته شده و عزم هم به معنای قطع و جزم است و گویا مسأله را یکسره می کند و می گوید حتماً باید وضو را ترک کنی و تیمم کنی.

بعضی می گوید رخصت است، یعنی شرع مقدس تعیین را برداشته، تعیین وضو برداشته شده است، به این معنای که شما مخیر هستی بین وضوی حرجی و بین تیمم.

و عجیب این است که علمای ما بر دو صنف اند؟ یک صنف قائل به عزیمت هستند و صنف دیگر هم قائل به رخصت می

باشند، صاحب جواهر قائل به عزیمت است، ولی در عین حال مرحوم حاج آقا رضا همدانی قائل به رخصت است، ما از میان این دو نظر، کدام را انتخاب کنیم؟

قبل از آنکه عبارات علما را در این زمینه نقل کنیم، این مطلب را یاد آوری کنم که اگر روزی دلیل بر عزیمت قائم شد یا دلیل بر رخصت قائم شد، حتماً طبق دلیل عمل می کنیم و دیگر جای بحث باقی نمی ماند، اما اگر دلیل بر هیچکدام پیدا نشد، چه کنیم و اصل چیست؟ مثلاً قصر در سفر از نظر ما عزیمت است و لو این مسأله ارتباطی به باب حرج ندارد، ولی از باب مثال است، آیا اینکه مسافر باید صوم را افطار کند، هل هو علی وجه الزیمه أو هو علی وجه الرخصه؟ از روایات استفاده می شود که آنه علی وجه العزیمه. چرا؟ چون رسول اکرم هنگامی که خواست به مکه برود، هنگامی که از مدینه مقصداری دور شد، بالای شتر آب خواست، هشتم ماه رمضان حرکت کردند، نوزدهم ماه رمضان به حوالی مکه رسیدند، هنگامی که از مدینه فاصله گرفت، آب طلب کرد و فرمود: *أیها الناس! همان خدایی که به من فرموده در ماه رمضان روزه بگیر، همان خدا به من فرموده که در سفر افطار کن، گروهی هم با حضرت افطار کردند، اما عده ای گفتند اگر ما روزه می گیریم این بهتر است چون: «أفضل الأعمال احمزها»* اینها در مقابل نص پیغمبر اکرم ص اجتهاد کردند و روزه گرفتند، این خبر به رسول خدا رسید، رسول خدا نام آنها را عصات یعنی گناهکاران گذاشتند، این مطلب هم در روایات اهل سنت است و هم در روایات ما.

البته این حدیث در سفر است نه در حرج، گاهی ما نقل کردیم ولی آنها ندارند، آن در جایی است که نماز در سفر، حضرت می فرماید در سفر قصری است، چرا؟ چون این هدیه ای است که خداوند به امت اسلامی داده است، شما اگر نماز خود را در سفر تمام بخوانی، در واقع رد هدیه خداوند را کردی و رد هدیه توهین است به خداوند و لذا نماز باطل است، مرحوم آیت الله حجیت که ما در درس شان بودیم می فرمودند چرا آدم جاهل به وجوب قصر، نمازش صحیح است، اما آدم عالم و ناسی نمازش باطل است؟ ایشان در فهم روایات خیلی فوق العاده بود، از همین جا استفاده کرد و فرموده این هدیه ای است که خلاق متعال آن را به امت اسلامی داده است، آدم جاهل رد هدیه کرده است، اما نمی داند که رد هدیه کرده، ناسی هم می دانست، منتها فراموش کرده هر چند یکنوع گناه کرده است، اما آدمی که عالم است اگر بخواهد نماز را تمام بخواند، نسبت به خدا یکنوع اهانت کرده است فلذا نمازش باطل است.

إنما الكلام فيما لو لم يدل دليل من الخارج على أحد الأمرين، فهل الرفع عزيزه أو رخصه؟ فيه قولان :

۱. ذهب صاحب الجواهر إلى أنه عزيزه، قال في حكم صيام الشيخ و الشيخه و ذى العطاش ما هذه عبارته: ثم لا يخفى عليك أنّ الحكم في المقام و نظائره من العزائم لا الرخص؛ ضروره كون المدرك فيه نفى الحرج و نحوه مما يقضى برفع التكليف، مع عدم ظهور خلاف فيه من أحد من أصحابنا عدا ما عساه يظهر من المحدث البحراني، فجعل المرتفع التعيين خاصه - گفته اگر شيخ و شيخه روزه نگیرند، مشکلی نیست، یعنی روزه نگرفتن معین نیست، بلکه مخیر هستند که روزه بگیرند یا نگیرند و بجایش کفاره بدهند، حدیث لا حرج تعین روزه را برداشته نه تخییر را، - تمسكاً بظاهر قوله تعالى: « وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ » (۱).

ص: ۸۳۴

یطیقون، اطاق و یطیقوا در لغت عرب، من عملی را انجام می‌دهم با صرف تمام قوی، طاق توانست، اطاق یعنی «صرف فیه تمام قواته. یعنی عمل بصرف عامه طاقته»،

و بر کسانی که روزه برای آنها طاقت فرساست؛ (همچون بیماران مزمن، و پیرمردان و پیرزنان)، لازم است کفاره بدهند: مسکینی را اطعام کنند؛ و کسی که کار خیری انجام دهد، برای او بهتر است؛ و روزه داشتن برای شما بهتر است اگر بدانید!

چند سال پیش، ما را به ترکیه دعوت کردند و قرار شد که در آنجا در احکام مسافر بحث بشود و من هم یک کتابی در باره احکام مسافر نوشتم، آنها همه مقلد ابوحنیفه بودند فلذا معتقد بودند که آدم مسافر می‌تواند روزه بگیرد، چرا؟ چون آخر آیه دارد «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» با این فراز آیه: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» استدلال می‌کردند بر اینکه مسافر می‌تواند در سفر روزه بگیرد، جناب حدائق با این استدلال کردند بر شیخ و شیخه، اهل سنت استدلال کردند روزه در سفر بهتر است.

ولی استدلال هیچکدام اینها درست نیست. چرا؟ اولاً اگر بنا باشد که بگوییم «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» باید مریض را هم بگوییم، چون مریض هم در آیه آمده «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ».

و حال آنکه احدی نگفته که مریض هم روزه بگیرد.

ثانیاً، این آقایان مقطعی بحث کرده اند، جمله آخر را گرفته اند، آیه می فرماید:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (۱).

ای افرادی که ایمان آورده اید! روزه بر شما نوشته شده، همان گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد؛ تا پرهیزکار شوید.

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ - اهل سنت در اینجا کلمه «فأفطر» را زیاد می کنند - فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

چند روز معدودی را (باید روزه بدارید!) و هر کس از شما بیمار یا مسافر باشد تعدادی از روزهای دیگر را (روزه بدارد) و بر کسانی که روزه برای آنها طاقت فرساست؛ (همچون بیماران مزمن، و پیرمردان و پیرزنان)، لازم است کفاره بدهند: مسکینی را اطعام کنند؛ و کسی که کار خیری انجام دهد، برای او بهتر است؛ و روزه داشتن برای شما بهتر است اگر بدانید!

آیه می فرماید: حاضر روزه بگیرد، مریض و مسافر روزه نگیرد، فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ - خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ، وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ نَاطِرٌ بِهِ مَجْمُوعٌ آيَةٍ است، از اول تا آخرش. از این استفاده نمی شود که مریض یا مسافر روزه گرفتن برایش خوب است، یا شیخ و شیخه روز گرفتن برایش خوب است. بلکه می گوید اگر به این شکلی که من گفتم عمل کنید، برای شما بهتر است. اولاً - در صحیح مسلم است که رسول خدا نام آنها را عصاه گذاشت، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَمُرُّ بِمَنْعَةٍ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ لَمْ يَصُومُوا فَسَمَّاهُمْ عَصَاهُ.

ص: ۸۳۶

ثانياً، این آیه دلالت ندارد، ذیل آیه را (که « وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ » باشد) به همه بنید، ما یکی در اینجا با آنها اختلاف داشتیم، یکی هم آنها می گفتند باید هشتاد و دو کیلومتر از شهر خارج بشویم، من گفتم پیغمبر ص با صحابه در عرفات نماز را قصر خواندند با اینکه عرفات تا مکه بیش از بیست و دو کیلومتر فاصله ندارد، شما عمل پیامبر را رها کردید و به فتوای ابوحنیفه چسبیده اید.

« شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ »

۲. و قد ذهب المحقق الهمداني إلى أنه رخصه، قال: إنَّ التيمم في الموارد التي ثبت جوازه بدليل نفي الحرج رخصه لا عزيمه، فلو تحمّل المشقه الشديده الرافعه للتكليف و أتى بالطهاره المائيه صحّت طهارته، كما تقدمت الإشاره إليه في حكم الاغتسال لدى البرد الشديده، فإن أدله نفي الحرج لأجل و رودها في مقام الامتتان و بيان توسعه الدين لا تصلح دليلاً إلا لنفي الوجوب لا لرفع الجواز» (۱)

و تظهر من السيد صاحب العروه موافقه صاحب المصباح حيث فرّق بين كون استعمال الماء مضرّاً فافتى ببطلان الوضوء، و أما إذا لم يكن استعمال الماء مضرّاً بل موجباً للحرج و المشقه كتحمّل ألم البرد أو الشين، فلا تبعد الصحه و إن كان يجوز معه التيمم لأنّ نفي الحرج من باب الرخصه لا العزيمه، و لكن الأحوط ترك الاستعمال و عدم الاكتفاء به على فرضه فيتمم» (۲)

ص: ۸۳۷

۱- مصباح الفقيه، محقق همداني، آقا رضا، ص ۴۶۳، كتاب الطهاره..

۲- العروه الوثقى، سيد كاظم يزدي ج ۱، ص ۲۲، فصل في التيمم، المسأله ۱۸.



Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکومت قاعده لا حرج بر واجبات و محرمات

بحث در باره حکومت قاعده «لا حرج» بر احکام اولیه بود، عمومات و اطلاقاتی که ما داریم در مرحله اول هم صورت حرجی را می گیرد و هم صورت غیر حرجی را، اما این در مرحله اول است، به کمک این آیه می فهمیم که اراده جدیه با اراده استعمالیه فرق داشته است، اراده استعمالی همه را گرفته، یعنی هم حرجی و هم غیر حرجی را گرفته، اما اراده جدیه فقط کسانی را گرفته که عمل شان حرجی نباشد و ما این را در همه قوانین الهی جاری می کنیم و بگوییم باید فرق بگذاریم بین اراده استعمالی و اراده جدی، اراده استعمالی هم صورت ضرر را گرفته و هم صورت غیر ضرر را، هم صورت حرج و هم صورت غیر حرج را، اما اراده استعمالی، در صورتی مطابق با اراده جدی است که دلیل بر خلاف نباشد، بله؛ اگر دلیل بر خلاف نباشد اصل عقلائی عبارت است از: «اصاله تطابق الإراده الإستعمالیه مع الإراده الجدیه، این اصل هست، ولی الأصل دلیل حیث لا دلیل و الا اگر دلیلی بر مخالفت داشته باشیم، مسلماً ما همان مخالف را می گیریم.

پرسش

کسانی که در بحث ترتب بوده اند و کسانی که قائل به ترتب هستند، می گویند نماز درست است. چرا؟ چون هر دو امر دارد، یعنی هم اهم امر دارد و هم مهم امر دارد، «أزل النجاسه و إن عصیت فصل» هر دو امر دارد، فلذا علی القول بالترتب صلوات امر دارد و صحیح است.

ص: ۸۳۸

و اما کسانی که قائل به ترتب نیستند و ترتب را باطل می دانند، آنها هم می گویند نماز درست است، اما نه از راه امر، بلکه از راه ملاک، می گویند ولو این نمازی که مبتلا به ازاله است امر ندارد، اما با سایر نماز هما فرق نمی کند، ماهیتش همان ماهیت است و عملش همان عمل است، ولذا می گویند ولو ما قائل به ترتب نیستیم، ولی در نتیجه با قائلین به ترتب یکی هستیم، منتها آنها می گویند امر دارد، ما می گوئیم امرش ساقط است، ولی دارای ملاک است، حال که این مطلب فهمیده شد، مستشکل می گوید چه اشکالی دارد که امر حرجی باشد، وضوی حرجی، وضو و غسل حرجی باشد، امر ندارد ولی در عین حال باز هم صحیح باشد، عیناً مثل صلوات مبتلا به معارض (علی القول بالامتناع بالترتب)، چطور آنها می گویند صحیح است، ما هم بگوییم صحیح است.

پاسخ

پاسخش این است که در آنجا صلوات ملاک دارد، غایه ما فی الباب مبتلا به معارض است فلذا امرش کنار می رود، اما ماهیت محفوظ است، به خلاف وضوی حرجی، وضوی حرجی اصلاً تشریح نشده، وقتی تشریح نشده باشد، پس اصلاً ملاک

ندارد، نماز تشریح شده، غایه ما فی الباب مصداقش مبتلا به معارض است، ملاک دارد، اما در اینجا نه اینکه تشریح نشده، چون بنا شد که ارده جدی به وضوی غیر حرجی و به غسل غیر حرجی بخورد، اصلاً تشریح نشده، وقتی تشریح نشده باشد، پس فاقد ملاک است فلذا ما نمی توانیم اینجا را به آنجا قیاس کنیم.

ص: ۸۳۹

مسئلاً آیه مبارکه بر واجبات حاکم است، وضو و غسل حرجی واجب نیست، حج حرجی واجب نیست در اینکه واجبات را می توانیم وجوبش را قیچی کنیم، جای شک نیست.

«إنما الکلام» آیا این قاعده بر محرمات هم حاکم است یا بر محرمات حاکم نیست؟ از بعضی از روایات استفاده می شود که در برخی از محرمات حاکم است. چطور؟ چون از حضرت سوال می کنند که: یا بن رسول الله! من جوانی دارم وقتی روزه می گیرد از شدت تشنگی بی حال می شود و از حال می رود، حضرت ع می فرماید به مقدار لازم که رفع حرج کند آب بیاشامد و سپس امساک کند تا غروب، این مسأله سال گذشته در قم یک ضجه ای ایجاد کرد و عده ای تصور کردند که یک چنین فتوایی نیست، در حالی که این مسأله سابقه دارد، مرحوم علامه حلی و امثالش به این مسأله فتوا داده اند، ما هم در رساله عملیه نوشته ایم، منتها من قائل به احتیاط هستم و می گویم باید بعداً قضا هم بکند، یعنی می تواند بخورد اما به شرط اینکه بعداً قضا کند، امساک می کند، آب می خورد، اما به مقدار رفع حرج، نه اینکه آب را که خورد، به دنبال آب، چلو کباب هم بخورد، بلکه آب به مقدار ضرورت می خورد و بعداً هم تا غروب امساک می کند.

آقایان که به این مسأله فتوا می دهند، یک روایت نیست بلکه چند روایت در این زمینه دارند که آنها قضا را نگفته اند، نه علامه و غیر علامه، البته نه هر تشنگی، یعنی هر تشنگی سبب نمی شود که انسان روزه خود را افطار کند.

این مقدار از محرّمات را می توانیم قیچی کنیم، افطار حرام است این مقدار را می توانیم قیچی کنیم، اما اگر جوانی بگوید که قوای شهوانی بر من فشار آورده و در حقیقت دچار حرج شدم و به بهانه دنبال زنا بروم و بگویم ادله زنا جایی را می گوید که حرجی در کار نباشد و برای من حرج است و هکذا بقیه محرّمات، ابداً فقیهی نمی تواند یک چنین فتوای بدهد، این گونه فتوا دادن، شبهه به فتوای کسانی است که پایبند اصول و کتاب و سنت نیستند.

بله؛ در محرّماتی که مانند افطار است، یا فرض کنید من اگر مکه بروم و بخواهم در آنجا راست بگویم، حرجی است و مرا چند روزی نگه می دارند، ناچارم که نجات جان خود یک دروغی بگویم، یک چنین دروغی اشکال ندارد، چون حفظ جان اهم و حرمت درغ مهم و اهم مقدم بر مهم است، اما سایر محرّمات مانند زنا، لواط، شرب خمر و امثالش، هر گز فقیهی نمی تواند به جواز ارتکاب آنها در موارد حرج فتوا بدهد. چرا؟ چون اگر یک چنین فتوایی را بدهد، لم یستقر حجر علی حجر، سنگ روی سنگ بند نمی شود و سد ها به کلی شکسته می شود و بازار گناه و معصیت باز می شود و هکذا...

إنّ القاعدة حاکمه علی أدله الواجبات علی النحو المذكور، فإذا کان فی الالزام باتیان الواجب ضیق و حرج لا یتحمل عادة، ینکون الوجوب مرفوعاً.

إنّما الكلام فی حکومتها علی أدله المحرّمات صغیره أو کبیره، مثلاً: لو صام فی الجو الحار، و اشتد عطشه بحيث خاف علی نفسه، أو کان البقاء علی تلک الحال موجباً لحرج شاق لا یتحمل عادة، ففي ذلک المورد یصلح أن ینکون لا حرج رافعاً للتکلیف بمقدار یرتفع الحرج، كما علیه الروایه فیمن أصابه العطش.

«وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عَمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ إِنَّ لَنَا فَتَيَاتٍ وَ شُبَّانًا \* لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الصِّيَامِ مِنْ شِدَّةِ مَا يُصِيبُهُمْ مِنَ الْعَطَشِ قَالَ فَلْيَشْرَبُوا بِقَدْرِ مَا تَرَوَى بِهِ نُفُوسَهُمْ وَ مَا يَحْذَرُونَ» (۱).

و هكذا سائر المحرمات إنما الكلام في حكمه لا حرج على المحرمات الكبائر كالزنا و اللواط و القتل إلى غير ذلك مما نعلم أن الشارع غير راض بوجود واحد من هذه الأعمال في عامه الحالات، فلا أظن أن فقيهاً يفتي بجواز هذه الأعمال إذا كان في تركها حرجاً، و يقرب منها القمار و شرب الخمر و غير ذلك.

هیچ قاعده لا حرج اینها را تجویز نمی کند.

هل العبره بالحرص الشخصي أو النوعي؟

آیا میزان در حرج، حرج شخصی است یا حرج نوعی؟ در مقام تشریح میزان حرج نوعی است نه حرج شخصی، و لذا شرع مقدس روزه را از مسافر و مریض گرفته، از مطبق گرفته، آنجا میزان در حرج، حرج نوعی است، یعنی نوع مریض، نوع مسافر، همچنین نماز قصر، نماز تمام برای نوع مسافر حرجی است، میزان در مقام تشریح حرج نوعی است، ولی بحث ما در مقام تشریح نیست، بلکه در مقام تطبیق است و در مقام تطبیق میزان، حرج شخصی است نه حرج نوعی، فرض کنید من یک آدمی مریض هستم و اگر بخوام با آب سرد وضو بگیرم، باید چند روز در رختخواب بخوابم، اما اگر یک آدمی است که می گوید سفر و حضر برای من یکسان است، یا آب گرم و آب سرد برای من یکسان است و من می خواهم روزه بگیرم، او باید روزه بگیرد و باید وضو بگیرد و غسل کند.

ص: ۸۴۲

---

۱- الوسائل الشعیه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص ۲۱۵، من أبواب من یصح منه الصوم، ب ۱۶، ح ۲، ط آل البیت.

خلاصه مطلب اینکه در مقام تشریح، مسلماً میزان حرج نوعی است و لذا در دو مورد حرج نوعی است، مسافر قصر بخواند، مسافر روزه را می خورد، در مقام تشریح ملاک نوع است و لذا اگر یک آدمی است که می گوید سفر و حضر برای من یکسان است و من می خواهم روزه بگیرم.

جوابش این است که ملاک و میزان در اینجا حرج نوعی است نه شخصی. چون برای نوع مردم حرجی است و لذا از بیخ همه معاف هستند.

هل المیزان فی رفع الحکم الحرجی، کون الحکم حرجیا علی نوع المکلّفین أو حرجیا علی الشخص، و إن لم یکن حرجیا علی نوعهم؟

الظاهر هو الثانی، لوجود الفرق بین مقام التشریح و مقام التطبيق، فالمیزان فی الأول هو نوع المکلّفین، فإذا صار نوعهم قادرین علی الفعل ینشأ الحکم علی النوع و إن کان بعضهم غیر قادرین.

و أما مقام التطبيق، فالمیزان هو نفس الشخص الذی یرید إمتثال الحکم، فالإنسان الضعیف یرید علیه الوضوء فی البرد القارص حرجياً دون البطل الذی یقاوم الحرج و البرد بقوّه، فلا یمکن أن یقال أن وظیفه الثانی هی نفس وظیفه الأول.

نعم ربّما یرید الشیء حرجياً علی النوع رافعاً للحکم عن الجميع، كما هو الحال فی روایه أبی بصیر حیث إن الإمام (ع) علل عدم انفعال الماء الکر بلزوم الحرج و العسر، ولكنّه ناظر إلى وقت التشریح، و الکلام إنما هو فی ظرف التطبيق، فالمیزان هو الحرج الشخصی إلا أن یدلّ دلیل علی کون المیزان هو الحرج النوعی کالقصر فی الصلاه فی السفر و الافطار فیهِ، فإنّ المیزان فیهِ کون الإتمام و الصیام حرجیین نوعاً و قد اکتفی الشارع بالقصر و الافطار فی زمان آخر امتناناً علی المکلّف. إلا ان یقال ان الروایه ناظره إلى وقت التشریح.

## هرگاه قاعده لا حرج با قاعده لا ضرر تعارض کند، کدام یکی بر دیگری مقدم است؟ قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه قاعده لا حرج با قاعده لا ضرر تعارض کند، کدام یکی بر دیگری مقدم است؟

از مجموع بحث هایی که تا کنون در باره قاعده لا حرج کردیم، دو بحث دیگر باقی مانده، اولین بحث این است که اگر قاعده «لا حرج» با قاعده «لا ضرر» تعارض پیدا کردند، کدام یکی بر دیگری مقدم است در حالی که هر دو قاعده علی مستوی واحد، یعنی هر دو یکسان و برابرند و در یک رتبه و یک درجه می باشند، آیا لا حرج مقدم بر لا ضرر است یا قاعده لا ضرر بر قاعده لا حرج مقدم می باشد؟

مثال

فرض کنید من فقط صد متر زمین دارم و و از طرفی هم کثیر العائله هستم، یعنی عائله ام زیاد است، از این رو ناچارم که من این صد متر زمین را شش طبقه بسازم تا همگی در آنها زندگی کنیم، اما ساختن شش طبقه سبب می شود که یا بر خانه های مجاور اشراف پیدا کند یا اینکه خانه های آنها از نور محروم بشوند، اگر من خانه ام را شش طبقه نسازم، گرفتار حرج می شوم چون کثیر العائله هستم و یک طبق یا دو طبقه جوابگویی عائله ی من نیست و اگر آن را شش طبقه بسازم، همسایه متضرر می شود، در اینجا چه کنم، کدام یکی بر دیگری مقدم است، البته این مسأله، یک مسأله منصوصی نیست فلذا هر فقیهی می تواند نظر بدهد. خلاصه اینکه اگر کسانی در مال خود تصرف نکنند در حرج و ضیق می افتند، از این رو، ناچارند که زمین خود شان را چند طبقه بسازند و از آن طرف هم اگر چند طبقه بسازند یا بر خانه های مجاور اشراف پیدا می کند یا اینکه جلوی نور خانه های آنها را می گیرد، یعنی سبب می شود که خانه مجاورش کم نور بشود که هر دو ضرر روشن بر همسایه است، در یک چنین جایی، کدام یکی بر دیگری مقدم است؟

ص: ۸۴۴

علی الظاهر لا حرج مقدم بر لا ضرر است. چرا؟ چون برای من لزومی ندارد که ضرر دیگری را متحمل بشوم، من اگر خانه ام را شش طبقه نسازم، در واقع ضرر دیگری را متحمل بشوم و حال آنکه بر من دلیلی نیست که ضرر دیگری را متحمل بشوم فلذا من می توانم خانه ام را چند طبقه بسازم هر چند بر همسایه من ضرر وارد بشود.

البته ما دو نوع فقه داریم، یک فقه چکشی داریم که این همان فقه چکشی است (که بدون محاسبه و مقایسه ضرر ها) بگوییم لا- حرج بر لا ضرر مقدم است، چرا؟ چون برای من لازم نیست که ضرر همسایه را متحمل بشوم، اما یک فقهی داریم که در آن نرمش و عرفیت است و آن اینکه در اینجا باید ضرر را با حرج مقایسه کنیم و ببینیم که کدام یکی بر دیگری مقدم است، ولذا فقها مسائلی را مطرح کرده اند و گفته اند اگر کسی در بازار عطر فروشان، دباغ خانه ای را ایجاد کند که بوی بسیار بدی دارد یا دکان و مغازه آهنگری را در کنار بازار عطاران ایجاد کند که سر و صدایش همه را اذیت می کند، می گویند جایز نیست ولذا نظر من به این منجر شده است که باید لا حرج را با لا ضرر مقایسه کرد و باید اخفهما را گرفت، خوشبختانه دولت

ها این مشکل را حل کرده که ساختمانهای تجاری را از مسکونی جدا کرده است و نمی گذارد که ساختمانهای تجاری در کنار خانه های مسکونی ایجاد شود، کما اینکه اصحاب حرف مانند آهنگری، نجاری و جوش کاری که سر و صدا زیادی دارند، برای آنها مکان های خاصی را در نظر گرفته اند، این مسائل را حل کرده اند، ولی هنوز مسائل بنا مشکلش باقی است، خیلی ها هستند که برای تجارت، خانه های مرتفعی می سازند که سایه اش سبب ضرر به خانه های همسایه می شود.

ص: ۸۴۵



يظهر من الشيخ الأنصاري في فرائده أنه ربّما يقع التعارض بين نفي الضرر و الحرج، كما إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجبا للضرر على الجار و عدم التصرف مستلزما للحرج عليه (لكثره العائله و ضيق المكان) فاحتمل الشيخ سقوط القاعدتين و الرجوع إلى عموم (( الناس مسلطون على أموالهم ))، ثم احتمل الرجوع إلى قاعده نفي الحرج، لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه، إمّا لحكومته ابتداءً على نفي الضرر، و إمّا لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل (١).

و ما ذكره أولاً أولى بالاتباع لأنّ كلا القاعدتين على مستوى واحد و الغايه منهما لأنّ الجميع شرّع لأجل تحديد الأدله الأوليه، فلا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

و مع ذلك كلّه ففي الرجوع إلى قانون السلطنه على اطلاقه مشكل جداً فيما إذا كان تضرر الجار تضرراً كبيراً، و قد أشار إلى ذلك المحقق السبزواري في كفايته و قال: « و يشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بالوعه ففسد بها بثر الغير، أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حدّاد، أو جعل داره مدبغه أو مطبخه » (٢).

خلاصه نظر آقايان همين است که بيان شد، ولی نظر ما اين است که در اينجا هردو قاعده معتبر است و بايد اهم و مهم را در نظر بگيرند و اقل و اکثر را در نظر بگيريم، يعنى بايد کارى بکنند که هم حرج اين طرف بر طرف بشود و هم ضرر کمتری به طرف مقابل برسد.

ص: ٨٤٦

١- فرائد الأصول، شيخ مرتضى انصاري، ج ٢، ص ٤٦٧.

٢- كفايه الأحكام، محقق سبزواري، ص ٢٤١.

و قد راج فی عصرنا أن صاحب البيت يهدم بيته القديم و يبني بيتاً جديداً بعشر طبقات بحيث يوجب سقوط البيوت المجاوره عن القيمه إما بسبب الاستغلال، أو الإشراف على ساحات البيوت، فعلى الحكومه الإسلاميه وضع حد لهذا النوع من التصرف، صادراً عن الولايه فالقول بأن المرجع هو عموم السلطنه مع استلزامه الضرر الكثير على الجيران، كما ترى.

نعم لو كان الضرر على الجار قليلاً يتحمل أو قابلاً للعلاج فعموم السلطه حاكم.

### تطبيقات قاعده لا حرج

مرحوم سيد عبد الفتاح مراغى مقدار زيادى از تطبيقات را بيان کرده که برخى از آنها روايت دارد و ما بايد جاهایی را بحث کنیم که روايت ندارد و مدرکش فقط قاعده لا حرج باشد، مثلاً می گویند صلوات مسافر دو رکعت است . چرا؟ چون چهار رکعت بر مسافر حرج دارد، خب! این مسأله روايت دارد، بحث ما در جایی است که روايت نداشته باشد و از لا حرج استفاده کنیم، سپس ایشان متوجه این اشکال می شود و می گوید ائمه ما ع این احکام را از قانون لا حرج استفاده کرده اند، مثلاً اگر چاهی نجس بشود و بعداً این چاه را خالی کنیم، دلو، ريسمانش و دست کسی که این ريسمان را می کشد پاک می شود، چرا؟ چون روايت داریم، می گوید این روايت مدرکش «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (۱) است، از اینجا به یک مطلب پی می بریم و آن اینکه همه احکام ائمه ع جنبه وحیی ندارد، بلکه جنبه استنباطی دارد، تا حال ما معتقد بودیم که تمام احکام ائمه ع همه اش جنبه وحیی دارد، ولی این بیانی که ایشان در اخير دارد، کمی این بیان را متزلزل می کند، البته من منکر نیستم که فلسفه این احکام لا حرج است، اما اینکه ائمه ما ع روی لا حرج این احکام را گفته اند، این بعید است، بله، فلسفه این احکام لا حرج است، اما اینکه ائمه ما ع این احکام را از قرآن استنباط کرده اند، این برای ما بعید است.

ص: ۸۴۷

ذكر السيد المراغى فروعا كثيره مستنبطه من القاعده غير أنّ لقسم من الفروع المذكوره روايات خاصه، و نحن نذكرها هو المهم منها:

يقول: يترتب على نفي جعل الحكم الحرجى الفروع التاليه:

١: عدم نجاسه البثر بالملاقاه.

این مسأله روایت دارد و شما می توانید روایتش را ببینید، فلذا نباید چیزهایی را که روایت دارند به عنوان مثال بیاورند.

٢: العفو عن دم الجرح و القرع الذى لا يسرى.

جرح به زخمی گفته می شود که از خارج وارد می شود، اما قرح به زخمی می گویند که از داخل بدن انسان وارد می شود، مانند دمل و غیر دمل.

٣: العفو عن الدم ما دون الدرهم البغلى.

٤: جواز الصلاه فى ثوب المریبه للصبى.

٥: جواز الصلاه فى ثوب نجس لا تتم الصلاه به.

٦: طهاره آلات البثر كالعصير.

چون عصیر عنبی إذا غلی ینجس، تا مادامی که ذهاب ثلثان نشده، وقتی ذهاب ثلثان شده، همه چیزش پاک می شود، یعنی دیک، ظرف، قاشق و سایر وسائلی که به آن سر و کار داشته است

٧: رخصه المبطن و من بحكمه فى الصلاه.

کسی که مبطن است و نمی تواند مدفوعش را نگهدارد، یکبار وضو بگیرد کافی است.

٨: عدم لزوم الاحتیاط فى الشبهه غیر المحصوره.

٩: صحه بیع الصبى فیما جرت به العاده.

یعنی معاملات و بیع صبى در اشیاء کوچک صحیح است نه در اشیاء خطیر و بزرگ، چون سیره بر این جاری است.

١٠: الرخصه لكثير الشك.

١١: طهاره ماء الاستنجا.

١٢: عدم لزوم الترتيب فى القضاء.

ص: ٨٤٨

در قضای نماز ترتیب معتبر نیست، البته مراد ترتیب بین المترتبتین نیست، یعنی بین نماز ظهر و عصر، مغرب و عشاء حتماً ترتیب معتبر است، اینکه می گویند ترتیب در قضای نماز معتبر نیست، مراد این است که لازم نیست که انسان فکر کند و یاد داشت بکند که اول کدام نمازش قضا شده و باید اول همان را قضا کند، این لازم نیست.

۱۳: عدم لزوم العلم بصدقه أفعال الناس.

۱۴: عدم اعتبار الشك بعد الفراغ.

البته این منصوص است، یعنی راجع به این مسأله روایت داریم.

۱۵: القصر فی السفر.

این هم منصوص است و در باره آن روایت داریم.

۱۶: عدم لزوم قضاء الصلاه علی الحائض.

۱۷: إباحه الافطار للحامل و المرضع و الشيخ و الشيخه و ذی العطاش.

۱۸: إباحه المحظورات عند الضرورات.

فرض کنید بچه ای در حوض درد حال غرق شدن است و من اگر بخواهم او را نجات بدهم، باید از زمین غصبی عبور کنم، اشکالی ندارد.

۱۹: جواز قطع الصلاه لأُمور.

شخص در حال نماز خواندن است، یک مرتبه می بیند که بدهکارش از آنجا عبور می کند و اگر الآن او را دنبال نکند، دیگر به او دسترسی پیدا نمی کند، این آدم می تواند نمازش را قطع کند.

این مسأله هم به طور کلی منصوص است.

۲۰: کفایه شهاده الواحد فی الوصیه.

در همه چیز شهادت دو عادل معتبر است، اما در باب وصیت، شهادت عادل واحد هم کفایت می کند.

إلی غیر ذلك من الفروع التي لأكثرها دليل خاص، و لا ينافي وجود دليل خاص، كون هذه الاحكام صادرة عنهم ع لأجل هذه القاعدة.

يقول السيد المراغي في هذا المضمرة: « لاشك في وجود النصوص الخاصه في هذه المسائل عن الأئمة الأطهار و لكن لا ريب أنهم يحكمون على وفق كتاب الله الذي فيه تبيان كل شيء و لعل ذلك كله حكموا به من جهة نفى الحرج» (1)

از اینجا استفاده می شود که ائمه معصومین ع بعضی از احکام را از قرآن استنباط می کردند من دون ایحاء إلیهم و دون تحدیث إلیهم، البته این یک نظر شاذ و نادر است، ولی نظر مشهور این است که همه اش از عالم بالاست و ائمه معصومین ع مجمع علم رسول خدا هستند.

تمّ الکلام فی قاعده نفی الحرج و العسر الشدید و المشقه فی الدین.

**قاعده لیس ممّا حرّم الله إلاّ و قد أحله لمن اضطر إليه قواعد فقیهیه**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لیس ممّا حرّم الله إلاّ و قد أحله لمن اضطر إليه

هیچ حرامی نیست مگر اینکه در موقع اضطرار حلال می شود.

نام این قاعده از خود روایت اخذ شده، یعنی عین همین عبارت در روایت هم آمده و آن این است که هر چیزی را که خدا حرام شمرده، آن را در حال اضطرار حلال شمرده است، قهراً می شود از عناوین ثانویه، کار عناوین ثانویه این است که عناوین اولیه را محدود می کند، شهید مطهری در بعضی از نوشته های خود گفته است که عناوین ثانویه، عناوین اولیه را کنترل می کند، یعنی عناوین ثانویه نسبت به احکام عناوین اولیه جنبه کنترلی دارد آنها در حد خاص، ولی ما به جای کنترل از کلمه تحدید استفاده می کنیم و می گوئیم عناوین ثانویه، احکام عناوین اولیه را تحدید می کند و می گوئید احکام عناوین اولیه در صورتی است که اضطرار نباشد.

ص: ۸۵۰

۱- العناوین، سید عبد الفتاح مراغی، ج ۱، ص ۲۹۷ - ۲۹۸.

البته احکام اولیه اطلاق دارد، اطلاقش هم صورت اضطرار را می گیرد و هم صورت غیر اضطرار، اما با توجه با این روایات و آیات، قهراً احکام اولیه محدود به غیر صورت اضطرار می شود، و رمز خاتمیت اسلام هم در همین است و از همین جا انسان می فهمد قوانینی که در ۱۴۰۰ قبل تشریح شده است چگونه می تواند یک جامعه ای را که بعد از ۱۴۰۰ سال آمده آنها با فرهنگ های مختلف اداره می کند، اگر این عناوین ثانویه نبود، احکام اسلام نمی توانست قابل اجرا باشد، اگر می گفت شما حتی در صورت اضطرار هم اجتناب کنید، چنین دستوری عملی نبود، ولذا عناوین ثانویه نسبت به عناوین اولیه یکنوع نرمش و مرونت می دهد، در اینجا باید در چند مورد بحث کنیم.

أدله قاعده

ما قبلاً گفتیم که انسان هر مسأله ای را که بحث می کند، اول باید سراغ دلیل قرآنی برود و سپس سراغ روایات برود، در مرحله سوم باید تلاش کند که این قاعده، یک قاعده عامی باشد، یعنی از اول کتاب طهارت گرفته تا آخر کتاب دیات را شامل بشود.

این قاعده همانطور که واجبات را محدود می کند، محرمات را هم محدود می کند، آخرین مطلب این است که نباید این قاعده دست افراد شهوت ران بیفتد تا بگوید: «لیس ممّا حرّم الله إلّا أحله لمن اضطرّ إليه» و من مضطر به زنا هستم، پس طبق این قاعده من می توانم زنا کنم.

کسی نمی تواند یک چنین حرفی را بزند، چون این در جایی است که ملائک واقع اقوی نباشد، اما اگر ملائک واقع اقوی باشد، این قاعده زورش به آن نمی رسد، عین این مسأله را در تقیه خواهیم گفت، چون تقیه در جایی است که واقع ملائک اقوی نباشد، مثلاً اگر ظالمی، مرا وادار به کشتن کسی کند، من نمی توانم با تمسک به این قاعده «لیس ممّا حرّم الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه» او را بکشم، زیرا قاعده اضطرار در جایی است که واقع اقوی ملائک نباشد.

ادله ای که ما از قرآن کریم می آوریم، آیاتش در سوره بقره، مائده و نحل است:

۱: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۱)

کلمه «أَهْلٌ» به معنای تزکیه است، اما به دو شرط، «غَيْرَ بَاغٍ» باغ، یعنی کسی که خنزیر را می خورد و از خوردن آن لذت می برد، غیر باغ، یعنی نظرش حرام نباشد، «وَلَا عَادٍ» یعنی بیش از سد جوع نخورد، «عَادٍ» به معنای متجاوز است، بخورد، اما نه برای لذت، بخورد اما به مقدار سد جوع، نه بیش از آن، در این صورت، بنا بر این، «بَاغٍ» به معنای گنهکار است، «عَادٍ» هم به معنای متجاوز، این در سوره نحل است و سوره نحل سوره مکی است.

۲: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسْقٌ - الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيَتْ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا - فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۲)

«وَالْمُنْخَنِقَةُ» یعنی ریسمان به گردنش بیندازند و او را خفه کنند، خنق، یعنی خفه کردن، حیوانی را که خفه کنند حرام است، «وَالْمَوْقُوذَةُ» آنقدر بر سرش چوب بزنند تا از بین برود، «وَالْمُتَرَدِّيَةُ» از بالای کوه و بلندی افتاده و مرده، «تَرَدَّى» یعنی از بالای کوه یا جای بلندی افتادن است «وَالنَّطِيحَةُ» شاخ به شاخ شدن، دو گوسفند یا گاو را به جان هم می اندازند و آنها آنقدر به کله ای همدیگر می زنند که می میرند، این چهار تا حرام است، «وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ» حیوان درنده گوسفندی را گرفته و کشته، خوردن گوشتش حرام است مگر اینکه حلقش سر جایش باشد، یعنی چوپان برسد و او را به موقع ذبح کند «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ» ذبح می کنند تا قربانی بت ها باشد، «وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ»، همان بخت آزمایی که سابقاً (زمان رژیم طاغوتی شاه) در ایران بود، «ذَلِكُمْ فَسْقٌ»، چرا می گوید «ذَلِكُمْ فَسْقٌ»؟ در قرآن این تعبیرها زیاد آمده، ذا، یعنی اینها، ایها المخاطبون، «فَسْقٌ» کلمه «ذَلِكُمْ» مبتداست و کلمه «فَسْقٌ» خبرش می باشد، «ذَلِكُمْ» می گوید تا مخاطب را هم برساند. «فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» کلمه «جَنَفٌ يَجْنَفُ» به معنای «مال و یمیل» است، «غَيْرَ مُتَجَانِفٍ»، ای غیر متمائل للإثم، اثم کدام بود اینکه یا برای لذت بخورد یا برای سیر شدن.

ص: ۸۵۲

۱- سوره نحل، آیه ۱۱۵.

۲- سوره مائده، آیه ۳.



فقد أجاز في المجاعة الانتفاع باللحوم المحرّمه بشرط أن لا يكون عاصياً إمّا بأن لا يكون باغياً أو عادياً.

## بحث کلامی

ما معتقدیم وسط آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» در غدیر نازل شده است و برای این مدعای خود چند دلیل مطلب داریم:

الف؛ دلیل اول این است که اگر این وسط را برداریم، نظم آیه بهم نمی خورد، قرآن یک کتابی است که اگر یک کلمه اش بر داری، نظامش بهم می خورد، ولی در اینجا اگر برداریم، نظامش بهم نمی خورد، پیامبر اکرم ص عمداً فرموده که این آیه را در همین جا قرار بدهید، به امر پیامبر اکرم آیه را در اینجا گذاشتند. چرا در اینجا گذاشته اند؟ برای اینکه ایجاد حساسیت نکند، این ایجاد حساسیت کرد، یعنی این برای سران صحابه سنگین بود که بیست سال با پیامبر اکرم باشند و در چنین روزی آنها را کنار بزنند و یک نفر را معین کند، فلذا فرمود این را در وسط بگذارید، چرا؟ تا ایجاد حساسیت نکند، باز تکرار می کنم که جای این آیه همین جاست و به امر پیامبر اکرم هم اینجاست، یعنی خود آن حضرت فرموده که همین جا بگذارید، کراً آیاتی نازل شده است که پیامبر ص فرموده: «ضعوها فی سوره کذا بعد آیه کذا»، این هم به امر پیامبر اکرم بوده، دلیلش هم این است که اگر از آنجا برداریم، اصلاً آیه تام نیست.

ب؛ دلیل دیگر این است که البته این گذرا است، شما می گوید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»، اهل سنت و من جمله فخر رازی می گویند جای آیه، همین جاست، چون خداوند منان یازده حکم تحریم را گفت، سپس فرمود «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»، ما در جواب فخر رازی می گوئیم: جناب فخر رازی! این احکام در قرآن قبل از این هم آمده، یکی همان سوره نحل است که سوره مکی می باشد و این آیه مکی است و اگر شما می گوید این آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» بر گردد به این احکام، این احکام که قبلاً هم آمده، در سوره نحل آمده، حتی در سوره بقره هم آمده «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَاللَّحْمَ وَالْخِنْزِيرَ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۱). و سوره مائده آخرین سوره ای است که بر پیامبر نازل شده است و بعد از این سوره، سوره دیگری بر آن حضرت نازل نشده است، ما عین این مطلب را در آیه مبارکه تطهیر گفتیم «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (۲). اگر این آیه را از وسط برداریم، آنگاه قبل و بعد آیه را بهم ضمیمه کنیم، آیه کامل است، معلوم می شود که پیامبر اکرم ص امر کرده است که این آیه را در همین جا قرار بدهند، در سوره احزاب است، چون ماقبلش در باره زنان رسول خداست، ما بعدش نیز در باره آنها می باشد، در وسط راجع به اهل بیت است، این یک آیه مستقل است که به امر پیامبر اکرم در اینجا قرار گرفته است، به چه دلیل؟ اگر این آیه را برداریم ما قبل و مابعد آیه را با همدیگر ضمیمه کنیم، اصلاً نظام آیه بهم نمی خورد. چرا پیامبر اکرم فرموده اینجا بگذارید؟

ص: ۸۵۳



تا ایجاد حساسیت نکند، ما الآن در عصر خود هستیم، در آن زمان چه حساسیتی در این مسائل بوده است، خدا بهتر می داند  
ولذا محترمانه در وسط قرار گرفته تا ایجاد حساسیت نکند.

۳: «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ  
عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ» (۱)

استدلال ما به آیه تمام شد، ولی در اینجا دچار مشکل هستیم، مشکل این است که مجموع آیات را که مطالعه کردیم، همه اش  
در باره لحوم و گوشت است و حال آنکه ما می خواهیم قاعده اضطرار را از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات پیاده کنیم،  
بنابراین، ناچاریم که علاوه بر این آیات مبارکه، سراغ روایت هم برویم.

البته ممکن است کسی بگوید من از این آیات الغای خصوصیت می کنم، میزان اضطرار است، میزان لحم نیست و اگر لحوم را  
گفته از باب قید وارد، در مورد غالب است، در آن زمان غالباً اضطرار در مجاعه و در مورد گوشت بوده است، الغای  
خصوصیت از آیات می کنیم و قائل به اعم می شویم.

ادله از روایات

۱: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ  
أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي  
عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ فَإِنْ مَاتَ رَجُلٌ مُسْلِمٌ - وَ لَيْسَ مَعَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ - وَ لَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ مِنْ ذَوِي قَرَابَتِهِ وَ مَعَهُ  
رِجَالٌ نَصَارَى - وَ نِسَاءٌ مُسْلِمَاتٌ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُنَّ قَرَابَةٌ قَالَ يَغْتَسِلُ النَّصَارَى ثُمَّ يَغْسِلُونَهُ فَقَدْ اضْطُرَّ وَ عَنِ امْرَأَةِ الْمُسْلِمَةِ تَمُوتُ وَ  
لَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ - وَ لَا رَجُلٌ مُسْلِمٌ مِنْ ذَوِي قَرَابَتِهَا وَ مَعَهَا نَصْرَانِيَّةٌ وَ رِجَالٌ مُسْلِمُونَ - قَالَ تَغْتَسِلُ النَّصْرَانِيَّةُ ثُمَّ تُغْسَلُهَا» (۲)

ص: ۸۵۴

۱- انعام/سوره ۶، آیه ۱۱۹.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲، ص ۵۱۵، من أبواب غسل المیت، ب ۱۹، ح ۱، ط آل البیت.

از اینجا ما می توانیم استفاده کنیم که این آیات، عموم را می رساند چون حضرت روی عموم تکیه می کند.

۲: «وَيَسْأَلُهُ عَنِ الْحَسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُجْنِبُ فِي الثُّوبِ أَوْ يُصِيبُهُ بَوْلٌ وَ لَيْسَ مَعَهُ ثَوْبٌ غَيْرُهُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (۱)

ممکن است ما در اینجا کلام سید عبد الفتاح مراغی تکرار کنیم، ایشان گفت بعضی از اینها فتوای ائمه ع است، یعنی از آیات قرآن استفاده می کنند، یعنی جنبه وحیی و جنبه حدیثی ندارد، حضرت در اینجا تکیه می کند بر اضطرار.

۳: «مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُفِيدُ فِي الْمُقْنَعَةِ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ بِهِ السَّيْرُ أَوْ يُصَلِّي عَلَى رَاحِلَتِهِ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَ يَوْمِيَّ إِيمَاءٌ وَ كَذَلِكَ الْمَاشِي إِذَا اضْطُرَّ إِلَى الصَّلَاةِ» (۲)

و من المعلوم أنّ المقنعه هو الفقه المنصوص محدوف الاسناد، فقد صار الاضطرار سبباً لسقوط الركوع و السجود و الانتقال إلى الإيماء.

۴: «وَ عَنِ الْحَسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ فَضَالَةَ عَنِ حُسَيْنٍ عَنِ سَمَاعَةَ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: (سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع) عَنِ الْمَرِيضِ هَلْ تُمْسِكُ لَهُ الْمَرْأَةَ شَيْئاً فَيَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُضْطَرّاً لَيْسَ عِنْدَهُ غَيْرُهَا وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» (۳)

ص: ۸۵۵

- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۳، ص ۴۸۵، من أبواب النجاسات، ب ۴۵، ح ۷، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۴، ص ۳۳۶، من أبواب القبلة، ب ۱۶، ح ۷، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۵، ص ۴۸۳، من أبواب القيام، ب ۱، ح ۷، ط آل البيت.

این حدیث راجع به مریضی است که نمی تواند سجده کند، همسرش مهر را جلوی پیشانی اش می گیرد تا او سجده کند، حضرت می فرماید اشکالی ندارد.

و هنا صار الاضطرار سبباً لسقوط شرط السجود على النحو المألوف، بل يكفى تقديم شيء مما يصح السجود باتجاه جبهته.

### هیچ حرامی نیست مگر اینکه در موقع اضطرار حلال می شود قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هیچ حرامی نیست مگر اینکه در موقع اضطرار حلال می شود.

بحث ما در روایاتی است که به عنوان دلیل برای قاعده « لیس ممّا حرّم الله إلّا ما قد أحله لمن اضطر إليه » اقامه می شود، تا کنون چهار روایت را خواندیم و رسیدیم به روایت پنجم، علت اینکه سند را نمی خوانیم متضافر بودن روایات است.

۵: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيْزِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يَذْهَبُ بَصْرُهُ فَيَأْتِيهِ الْأَطْبَاءُ فَيَقُولُونَ نَدَاوِيكَ شَهْرًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً مُسْتَلْقِيًا كَذَلِكَ يُصَلِّي فَرَخَّصَ فِي ذَلِكَ وَقَالَ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (۱)

در زمان سابق تراکم و مشکل چشم دردی در میان مردم فراوان بود، یعنی غالب پیره مرد ها و پیره زنها مشکل چشمی داشتند، عمل کردن هم در آن زمان مخصوصاً زمان امام صادق ع این بود که شخص یکماه به پشت روی تخت بخوابد بدون اینکه حرکت کند و این خیلی سخت بود حتی تا این اواخر، یعنی شصت سال قبل وقتی تراکم را در چشم معالجه می کردند، اقلش باید سه روز مستقیماً، یعنی به پشت بخوابد بدون اینکه حرکت کند، برای اینکه چشمش عیب نبیند و این خیلی مشکل است، اولاً انسان استخوان درد می گیرد، ثانیاً الیه های انسان معیوب می شود، راوی از این نظر سوال نمی کند که دکتر به او گفته که یکماه تمام مستقیماً بخوابد، بلکه از نمازش سوال می کند که در یک چنین حالتی چگونه نماز بخواند؟ «يَذْهَبُ بَصْرُهُ فَيَأْتِيهِ الْأَطْبَاءُ فَيَقُولُونَ نَدَاوِيكَ شَهْرًا أَوْ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً مُسْتَلْقِيًا كَذَلِكَ يُصَلِّي فَرَخَّصَ فِي ذَلِكَ وَقَالَ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» حضرت فرمود: «كَذَلِكَ يُصَلِّي فَرَخَّصَ فِي ذَلِكَ وَقَالَ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» معلوم می شود که حضرت در اینجا اجتهاد کرده، البته این اجتهاد حضرت با اجتهاد ما فرق می کند، اجتهاد ما همیشه مشوب به خطاست، اما حضرت از آیه قرآن استفاده کرده و آنهم استفاده قطعی، راه را هم به ما نشان داده، بنابراین، کلمه اجتهاد در باره ائمه اهل بیت عصمت و طهارت ع، کلمه زیبا نیست و من هم این کلمه را در مورد آن حضرات به کار نمی برم، ولی می خواهم بگویم که ببینید ائمه ع ما از قرآن به عنوان معلّم استفاده می کنند نه به عنوان اینکه امام معصوم هستند و باید چشم ببندیم و فرمان شان را قبول کنیم.

ص: ۸۵۶

۶: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُحْرَمِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَى سَعُوطٍ فِيهِ مِسْكٌ مِنْ رِيحٍ تَعْرِضُ لَهُ فِي وَجْهِهِ وَعَلَيْهِ تَصِيبُهُ فَقَالَ اشْتَعِطْ بِهِ» (۱).

کسانی که به حج مشرف شده اند، بهتر می دانند که بیست و چهار چیز برای محرم حرام است، یکی از آنها بوی خوش است، ولی این آدم مثل اینکه ضرورت داشته که از سعوط استفاده کند، سعوط یک داروی است که در بینی می ریزند و بوی خوشی هم دارد، این آدم یک بیماری در صورت پیدا کرده بوده که دارویش همین سعوط بوده فلذا حضرت می فرماید: «اشْتَعِطْ بِهِ» یعنی اشکال ندارد.

و كأن السائل ابتلى بورم في وجهه يداوى بالسعوط وفيه مسك، فقد صار الاضطرار سبباً لرفع حرمة الطيب على المحرم.

۷: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا اضْطُرَّ الْمُحْرَمُ إِلَى الْقَبَاءِ وَلَمْ يَجِدْ ثَوْبًا غَيْرَهُ فَلْيَلْبَسْهُ مَقْلُوبًا وَلَا يُدْخِلْ يَدَيْهِ فِي يَدَيِ الْقَبَاءِ» (۲).

یکی از محرمات احرام، پوشیدن لباس مخیط است و باید لباس احرام مخیط نباشد، ولی هوا سرد است و چاره ای ندارد جز اینکه قبا را بپوشد، حضرت پوشیدن قبا به دو شرط مانع ندارد، اولاً اینکه آن را وارونه کند تا معلوم شود که جنبه غیر عادی دارد، ثانیاً باید بالا را پایین و پایین را بالا قرار دهد تا اگر دیگران دیدند اعتراض نکنند که چرا مخیط پوشیدی، یعنی به گونه ای بپوشد که دیگران بفهمند از روی اختیار قبا را نپوشیده، بلکه اضطرار و مرض سبب این کار شده است: «إِذَا اضْطُرَّ الْمُحْرَمُ إِلَى الْقَبَاءِ وَلَمْ يَجِدْ ثَوْبًا غَيْرَهُ فَلْيَلْبَسْهُ مَقْلُوبًا وَلَا يُدْخِلْ يَدَيْهِ فِي يَدَيِ الْقَبَاءِ»

ص: ۸۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۲، ص ۴۴۸، من أبواب تروك الاحرام، ب ۱۹، ح ۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۸۶، من أبواب تروك الاحرام، ب ۴۴، ح ۱، ط آل البیت.

روایت بعدی نیز، همین مطلب را می فهماند.

۸: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ اضْطُرَّ الْمُحْرِمُ إِلَى أَنْ يَلْبَسَ قَبَاءً مِنْ بُرْدٍ وَ لَا يَجِدُ ثَوْبًا غَيْرَهُ لِبَسَهُ مَقْلُوبًا وَ لَا يُدْخِلُ يَدَيْهِ فِي يَدَيِ الْقَبَاءِ» (۱)

۹: «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ اضْطُرَّ إِلَى ثَوْبٍ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا قَبَاءٌ «۶» فَلْيُنْكِسْهُ وَ لِيَجْعَلْ أَعْلَاهُ أَسْفَلَهُ وَ لِيَلْبَسَهُ» (۲)

نکته: مستطرفات سرائر، یعنی چه؟ ابن ادریس یک مشت اصول اربعمأه را پیدا کرده که آنها در اختیار کلینی، صدوق و شیخ طوسی نبوده، ولی سند نسبت به اینها نداشته، یعنی سند بر این کتاب های پیدا کرده نداشته، فلذا آنها را در آخر کتاب سرائر آورده، استطرف، ای جعله فی آخر الکتاب، استاد ما آیت الله حجت (که ما سه سال و خورده ای خدمت ایشان درس خواندیم) ایشان هم شانزده تا از اصول اربعمأه را پیدا کرده بود، یعنی به زحمت خریده بود و آنها را مستقلاً چاپ کرده، وقتی انسان آنها را می خواند، می بیند که اصول اربعمأه عیناً مثل مسانید است، فرق مسانید با کتاب های دیگر چیست، فرق مسند احمد حنبل با صحیح بخاری در چیست؟ فرقی در این است که بخاری روایات را منظم آورده، روایاتی که در باره طهارت است، آنها را در کتاب طهارت آورده، روایات صلوات را هم در کتاب صلوات ذکر نموده، عیناً مثل کتاب کافی، ولی احمد حنبل راوی را میزان گرفته، تمام روایات ابن عباس یکجا جمع کرده، من اینها را که دیدم، فهمیدم که اصول اربعمأه ما مانند مسانید بوده، به جهت اینکه خدمت امام می رسیدند و می نوشتند، گاهی روایت دیات در کنار روایات صلوات است و بالعکس، یعنی اگر ما مسانید داشته باشیم، اینها مسانید هستند.

ص: ۸۵۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۸۷، من أبواب تروک الاحرام، ب ۴۴، ح ۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۴۸۷، من أبواب تروک الاحرام، ب ۴۴، ح ۸، ط آل البیت.

۱۰: «وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: وَ أَيْ مُحْرِمٍ هَلَكْتَ نَعْلَاهُ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ نَعْلَانِ فَلَهُ أَنْ يَلْبَسَ الْخَفَيْنِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَى ذَلِكَ وَ الْجَوْرَبَيْنِ يَلْبَسُهُمَا إِذَا اضْطُرَّ إِلَى لُبْسِهِمَا» (۱).

۱۱: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقِبِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ هَلَكْتَ نَعْلَاهُ وَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى نَعْلَيْنِ قَالَ لَهُ أَنْ يَلْبَسَ الْخَفَيْنِ إِنْ اضْطُرَّ إِلَى ذَلِكَ وَ لِيُشَقِّقَهُ عَنْ ظَهْرِ الْقَدَمِ» (۲).

محرم باید هنگام احرام روی پایش باز باشد، جوراب و خفین می پوشاند، خفین که در این روایات است، به معنای چکمه زمان ما نیست، بلکه یکنوع جوراب صغیری بوده، در روایت دیگر داریم که بپوشد، اما باید بالایش را بپوشاند. یک شکافی در ظهر قدمش ایجاد کند.

۱۲: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ يَاسِينَ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يَلْبَسُ الْجَوْرَبَيْنِ قَالَ نَعَمْ وَ الْخَفَيْنِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِمَا» (۳).

۱۳: «عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يُضْطَرُّ فَيَجِدُ الْمَيْتَةَ وَ الصَّيْدَ أَيُّهُمَا يَأْكُلُ قَالَ يَأْكُلُ مِنَ الصَّيْدِ أَمَا يُحِبُّ، أَنْ يَأْكُلَ مِنْ مَالِهِ قُلْتُ بَلَى قَالَ إِنَّمَا عَلَيْهِ الْفِدَاءُ فَلْيَأْكُلْ وَ لِيُفِدِهِ» (۴).

ص: ۸۵۹

- ۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۵۰۰، من أبواب تروك الاحرام، ب ۵۱، ح ۲، ط آل البيت.
- ۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۵۰۱، من أبواب تروك الاحرام، ب ۵۱، ح ۳، ط آل البيت.
- ۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱۲، ص ۵۰۱، من أبواب تروك الاحرام، ب ۵۱، ح ۴، ط آل البيت.
- ۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱۳، ص ۸۵، من أبواب كفارات الصيد، ب ۴۳، ح ۱، ط آل البيت.



چون طرف محرم است فلذا هم میتة برایش حرام است و هم صید، میتة بالذات حرام است، صید برایش بخاطر احرام حرام می باشد.

۱۴: «وَعَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَاطٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي إِبرَاهِيمَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْكُلُ مِنْ مَالِ وَلَدِهِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يُضْطَرَّ إِلَيْهِ فَيَأْكُلُ مِنْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا يَصْلُحُ لِلْوَلَدِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ وَالِدِهِ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ وَالِدِهِ.

وَرَوَاهُ الْحَمِيرِيُّ فِي قُرْبِ الْأَسْبَةِ نَادِي عَيْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَيْنِ حَيْدِهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا إِلَّا بِإِذْنِهِ أَوْ يُضْطَرَّ فَيَأْكُلُ بِالْمَعْرُوفِ أَوْ يَسْتَقْرِضُ مِنْهُ حَتَّى يُعْطِيَهُ إِذَا أَيْسَرَ» (۱).

۱۵: «روى الشيخ فى التهذيب عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَمْلُوكَةَ قَالَ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا فَلَا بَأْسَ» (۲).

این حدیث ناظر به آیه مبارکه است که می فرماید، انسان آزاد مادامی که امکان دارد، زن حره و آزاد را ازواج کند، اما اگر ازدواج با حره ممکن نشد، سراغ مملوکه بروند، قانون اسلام این است که انسان حر و آزاد با زن حره و آزاد ازدواج کند، مگر اینکه مهریه حره زیاد باشد و مملوکه مهریه اش کم باشد و این آدم قادر به پرداخت مهریه زیاد نیست.

ص: ۸۶۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۷، ص ۲۶۵، من أبواب کفارات الصید، ب ۴۳، ح ۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۰، ص ۵۰۸، من أبواب کراهه الحر الأمه، ب ۴۵، ح ۶، ط آل البيت.

و الحدیث یشیر الی ما ورد فی القرآن الکریم من عدم جواز الزواج بالمملوکه إلا مع عدم التمكن من الحرائر قال سبحانه: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ» (۱)

۱۶: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ ضَرَبَ بِسَيْفِهِ جُزُوراً أَوْ شَاهَ فِي غَيْرِ مَذْبَحِهَا وَقَدْ سَمِيَ حِينَ ضَرَبَ فَقَالَ لَا يَصْلُحُ أَكْلُ ذَبِيحِهِ لَا تُذْبِحُ مِنْ مَذْبَحِهَا إِذَا تَعَمَّدَ ذَلِكَ وَ لَمْ تَكُنْ حَالَهُ حَالَ اضْطِرَّارٍ فَأَمَّا إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ وَ اسْتَصْعَبَ عَلَيْهِ مَا يُرِيدُ أَنْ يَذْبَحَ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ» (۲)

«جزور» به شتر بزرگ می گویند، مردی با سیف یا چیز دیگری بر کله این شتر زده، یعنی به جایی اینکه نحر کند، بر کله اش زده، یا بر شاه زده بدون اینکه ذبح کند، آیا می تواند از گوشتش بخورند؟ قاعدتاً نمی توانند بخورند، چرا؟ چون شتر را باید نحر کنند و شاه را ذبح نمایند.

به نظر من می رسد که ذیل حدیث اشاره به این است که شتر یا شاه را زده و او در اثر این ضربه مرده، حضرت می فرماید حالا که مرده، به صورت ظاهر نحر یا ذبح کند.

**هیچ حرامی نیست مگر اینکه در موقع اضطرار حلال می قواعد فقهیه**

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هیچ حرامی نیست مگر اینکه در موقع اضطرار حلال می شود.

ص: ۸۶۱

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۲۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۳، ص ۳۸۴، من أبواب الصيد، ب ۳۲، ح ۱، ط آل البيت.

ما تا اینجا توانستیم روایات قاعده را استقصا کنیم و هدف از استقصای این روایات این است که این قاعده را مخصوص باب لحوم نکنیم، غالباً افراد این نوع قاعده را در باره لحوم به کار می برند، در حالی که با توجه به موارد متعددی که شمردیم، می توان گفت که این قاعده، یک قاعده ای است که در تمام ابواب فقه جاری است، این روایتی که می خوانیم، روایتی است از حضرت عبد العظیم حسنی ع، البته ایشان معاصر است با امام محمد تقی و امام هادی ع، عجیب این است که حضرت عبد العظیم حسنی با آن عظمتی که دارد خدمت امام هادی می رسد، عرض می کند به من اجازه بدهید که من عقائد خود را بر شما عرضه کنم و این برای ما الگوست که مردی با آن عظمت که اگر کسی حالاتش را خوب مطالعه کند، می فهمد که چه مقامه داشته است و لذا دولت عباسی او را تعقیب می کرد، بخاطر همین بود که در ری آمد و در سردابی پنهان می شد، وقتی در سامرا بود و هر چند وقتی خدمت امام می رسید و عقائدش را بر امام عرضه می کرد و امام ع هم بر آن صحه می گذاشت، حالا من یک الگویی عرض کنم که ممکن است شما آن را بعید بشمارید و حال بعید نیست بلکه عین واقع است، منزل آیت الله گلپایگانی مردی آمد که قاری قرآن و استاد قرائت بود و شاید مقلد آقا هم بود، به آیت الله گلپایگانی گفته شد که این

آدم قاری قرآن و استاد قرائت است، مرجعی با آن عظمت فرمود صبر کن تا من قرائتم را بخوانم، حمد و سوره را در نزد آن قاری خواند و او هم صحه گذاشت. این نشان می دهد که اگر کسی در فقه و اصول استاد شد، معنایش این نیست که در قرائت هم استاد است.

ص: ۸۶۲

در هر صورت، روایتی که می خوانیم از حضرت عبد العظیم حسنی است

۱۷: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ الْأَسَدِيِّ عَنْ سَيِّهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الرِّضَاعِ أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ - قَالَ مَا ذُبِحَ لِصِنْمٍ أَوْ وَثِنٍ أَوْ شَجَرٍ حَرَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ كَمَا حَرَّمَ الْمُئْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ أَنْ يَأْكُلَ الْمُئْتَةَ» (۱)

«مَا ذُبِحَ لِصِنْمٍ».

در این حدیث کلمه لام را به کار برده، نمی گوید «ما ذبح علی صنم» اگر گفته بود: «علی صنم»، این همان علی النصب است، ولی می گوید «مَا ذُبِحَ لِصِنْمٍ»، این لام بجای لله یا بسم الله است که ما هنگام ذبح حیوان می گوئیم، به جایی اینکه بگویند: «بسم الله»، می گویند باسم اللات و العزی، این روایت از این نظر مورد توجه است که کلمه لام آمده و در آیه هم «وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ» آمده و بعداً هم دارد «وَمَا ذُبِحَ عَلَى النِّصْبِ» و این دوتا با هم فرق دارد، در اولی می کشند بنام لات و عزی، در دومی قربانی می کنند برای لات و عزی، اگر قربانی کردند، آنجا می گویند: علی النصب و الألام.

۱۸: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى فِي كِتَابِ نَوَادِرِ الْحُكْمِ - وفات مؤلف نوادر الحکمه تقریباً در حدود: ۲۹۳، ایشان عربی است که منتها ساکن قم بوده - قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع مَنْ اضْطُرَّ إِلَى الْمُئْتَةِ وَ الدَّمَ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ فَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتَ فَهُوَ كَافِرٌ» (۲)

ص: ۱۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۴، ص ۲۱۳، من أبواب الأطعمه المحرمه، ب ۵۵، ح ۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۴، ص ۲۱۶، من أبواب الأطعمه المحرمه، ب ۵۶، ح ۳، ط آل البيت.

من فکر می کنم کفری که در این حدیث آمده، کفر نعمت است نه کفر ملت، الکفر کفران، کفر المله، ملت به معنای شریعت است، مراد این کفر نیست بلکه مراد کفر نعمت می باشد، یعنی نعمت خدا را قدرانی نکرده، در قرآن کریم گاهی کفر به معنای کفر نعمت است مانند: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (۱).

«کفر» در این آیه مبارکه، یعنی از این نعمت استفاده نکنند، بعید است آدمی بخاطر تنزه نخورد و بمیرد، این کفرش به معنای کفر ملت باشد، کلمه ملت در زبان فارسی غیر از کلمه ملت در زبان عربی است.

۱۹: « وَ فِي الْعِلَالِ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الرُّضَاعِ قَالَ: إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَ بَقَاؤُهُمْ وَ لَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ وَ وَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَ وَجَدْنَا مُفْسِدًا ثُمَّ رَأَيْنَاهُ تَعَالَى قَدْ أَحَلَّ مَا حَرَّمَ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الصَّلَاحِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ نَظِيرَ مَا أَحَلَّ مِنَ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخَنزِيرِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا الْمُضْطَرُّ لِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مِنَ الصَّلَاحِ وَ الْعِصْمَةِ وَ دَفَعَ الْمَوْتَ» (۲)

«وَالْعِصْمَةِ وَ دَفَعَ الْمَوْتَ» عصمت در این حدیث، به معنای نگهداری از موت و مردن است.

۲۰: « مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُفَيْدُ فِي الْأَرَشَادِ قَالِ الرَّشَادِ قَالِ رَوَى الْعِزَامَةُ وَ الْخَاصَّةُ أَنَّ امْرَأَةً شَهِدَتْ عَلَيْهَا الشُّهُودُ أَنَّهُمْ وَجَدُوا فِي بَعْضِ مِيَاهِ الْعَرَبِ مَعَ رَجُلٍ يَطُوقُهَا وَ لَيْسَ بِبَعْلِ لَهَا فَأَمَرَ عُمَرُ بِرَجْمِهَا وَ كَانَتْ ذَاتَ بَعْلِ فَقَالَتْ لِلَّهِمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي بَرِيئَةٌ فَعَضِبَ عُمَرُ - وَ قَالَ وَ تَجْرَحُ الشُّهُودُ أَيْضًا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع رُدُّوهُمَا وَ اسْأَلُوهُمَا فَلَعِلَّ لَهَا عِذْرًا فَرَدَّتْ وَ سَيَّلَتْ عَنْ حَالِهَا فَقَالَتْ كَانَ لِأَهْلِي إِبِلٌ فَخَرَجْتُ مَعَ إِبِلِ أَهْلِي وَ حَمَلْتُ مَعِيَ مِيَاءً وَ لَمْ يَكُنْ فِي إِبِلِي «۴» لَبَنٌ وَ خَرَجَ مَعِيَ خَلِيطُنَا وَ كَانَ فِي إِبِلٍ فَنَفِدَ مَائِي فَاسْتَسْقَيْتُهُ فَأَبَى أَنْ يَسْقِيَنِي حَتَّى أُمَكِّنَهُ مِنْ نَفْسِي فَأَبَيْتُ فَلَمَّا كَادَتْ نَفْسِي أَنْ تَخْرُجَ أَمَكَّنْتُهُ مِنْ نَفْسِي كَرِهًا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع اللَّهُ أَكْبَرُ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ - فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ ذَلِكَ خَلَّى سَبِيلَهَا» (۳).

ص: ۸۶۴

۱- آل عمران/سوره ۳، آیه ۹۷.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۵۱، من أبواب الأطمعه المباحه، ب ۱۹، ح ۴، ط آل البيت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۸، ص ۱۱۲، من أبواب حد الزنا، ب ۱۸، ح ۸، ط آل البيت.

زنی را پیش عمر بن خطاب آوردند و گفتند این زن در حالی که شوهر دارد، با مرد دیگری عمل منکری (زنا) را انجام داده است و او حکم به رجم آن زن کرد، امیر المؤمنین ع یا در همان جلسه بودند یا به ایشان خبر دادند که یک چنین قضیه ای صورت گرفته است، حضرت فرمود او را بر گردانید، زن را برگرداندند، حتی موقعی که عمر بن خطاب دستور داد که حکم خدا را در باره او اجرا کنید، گفت من بریئ هستم، عمر به او خشم گرفت و گفت می خواهی شهود را هم جرح کنی، امیر المؤمنین فرمود جریان چیست؟ زن عرض کرد جریان این است که من همراه چند شتر با یک خلیطی - خلیط یعنی کسی که با انسان یکنوع رفت و آمدی دارد- او هم شتری داشت، شیری یا آبی برداشتم که سراغ یک موضوعی برویم، در اثنا آب من تمام شد و من در حال مرگ افتادم، از این طرف آب خواستم و او گفت به تو آب نخواهم داد مگر اینکه مرا تمکین کنی و من هم برای نجات جان خود تن به یک چنین کاری دادم، امیر المؤمنین ع فرمود نمی شود نسبت به این زن حد را جاری کرد و این آیه را خواند:

«فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ»

فذلکه الکلام

فذلکه (به فتح فاء، سکون ذاء، و فتح لام و کاف) مصدر جعلی است مانند حوقله که مصدر جعلی است برای لا حول و لا قوه إلا بالله و به معنای خلاصه است، فذلکه الکلام، یعنی خلاصه کلام.

ص: ۸۶۵

خلاصه این تصویری که گاهی در میان برخی است که قاعده اضطرار مربوط است به لحوم، تمام این روایات حاکی از آن است که اختصاص به لحوم ندارد، در هر کجایی که اضطراری باشد، شرع مقدس حرمت خود را از آنجا برداشته، البته یک قیدی هم دارد که بعداً بیان خواهیم کرد.

فذلکه الکلام

إنَّ الإنسانَ فی بادئ الأمرِ يتصوّر أنّ قاعده الاضطرار تختص بباب اللحوم فالمضطر يأكل من اللحوم المحرّمه بشرط أن لا يكون عادياً و لا باغياً و أما إذا وقف علی هذه الأحادیث یجد أنّ المجال أوسع بكثير من باب اللحوم، فقد لمست عن كذب-أى عن قریب، كذب، معنی قریب و نزدیک است- أنّها تجرى فی أكثر أبواب الفقه، من الطهاره و الصلاه و الحج و النكاح و الحدود، و لذلك لا یبقى أى ريب فی شمولیه القاعده، ولو رجع الباحث إلى المسائل التي وردت فیها تلك الروایات یظهر له الحال باجلی مظاهره.

من در اینجا چند موضوعی را معین می کنم و شما می توانید آن را موضوع برای پایان نامه خود قرار بدهید بشرط اینکه شوری هم آن را تصویب کند، مسائلی که فقهای ما فتوا به جواز ارتکاب محرم را داده اند و من در حدود هفده مورد را در اینجا متذکر شدم، اگر آقایان همه این مسائل را بررسی کنند، یک کتاب فقهی خوبی می شود، البته صاحب جواهر تا حدی این مسائل را بحث کرده ولی این مسائل مال یک باب و دو باب نیست، بلکه مال ابواب مختلفی است:

نعم بسط صاحب الجواهر الکلامک فی الاضطرار فی باب الاطعمه و الأشربه (۱)

ص: ۸۶۶

---

۱- لاحظ: جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۳۶، ص ۴۳۲ - ۴۴۷.

و إليك بعض عناوين المسائل:

۱: تناول الأطحمة المحرمة مع الضرورة.

۲: حکم الباغی و العادی.

اگر یک آدمی به عنوان لذت خورد یا بیش از سد جوع تناول نمود، حکمش چیست؟ قرآن حکمش را نگفته است، آیا می توانیم حکمش را استخراج کنیم.

۳: تجاوز المضطر ما یسد به الرق.

۴: عدم جواز تزود المضطر من المیتة و وجوب دفعها إلى مضطر آخر.

اگر در دو نفر در بیابانی به سر می برند و هر دو هم مضطر هستند، یکی از آنها میته ای را پیدا کرد آیا می تواند مقداری را بخورد و مقدار دیگری را برای خودش نگه دارد و به مضطر دیگر ندهد یا حتماً باید به مضطر دیگر بدهد؟ باید به مضطر دیگر بدهد، حق ندارد تزود کند، تزود از زاد و توشه گرفته شده است

۵: وجوب التناول لحفظ النفس و حرمة التنزه مع خوف التلف.

۶: لو وجد المضطّر میته و طعاماً للغير أیها یقدم؟

در یک گوشه ای میته است و در گوشه دیگر چلو کبا که مال دیگری است، کدام یکی برای آدمی که مضطر می باشد مقدم است، آیا چلو کباب را که مال دیگری است بخورد یا میته را؟ معمولاً آقایان می گویند دومی را به عنوان ضمان بخورد چون او اقل حرمة است.

۷: إذا لم یجد المضطر إلا الآدمی میتناً؟

اگر میته، میته آدمی است، من در تاریخ قم خواندم که در سال: ۱۲۸۸ قمری، یعنی حدود ۱۵۰ سال قبل قحطی عجیبی در ایران بوده به گونه ای که در قم، بعضی از مردم وقتی بچه های شان می مرد، برای زنده ماندن خود از همان گوشت بچه های خود ارتزاق می کردند.



٨: إذا دار الأمر بين الآدمي ميتاً و الميتة؟

امر دایر است که میتة آدمی را بخورد یا میتة حیوانی را، کدام مقدم است؟ همه اینها قابل بحث است.

٩: إذا كان المضطر محرماً و لم يجد إلّا الصيد أو وجد معه ميتة.

١٠: إذا لم يجد المضطر إلا الخمر أو وجد معه بولا أو بولا و ماء متنجساً.

شخصی، در اوج تشنگی قرار گرفته، یعنی کاملاً مضطر است، سه چیز در اختیار اوست:

الف؛ خمر. ب؛ بول. ج، آب متنجس. کدام یکی مقدم است؟

١١: إذا لم يجد المضطر غير میتین احدهما لحیوان مأکول و أخرى لغير مأکول.

١٢: إذا لم يجد المضطر غير میتة ما يؤکل و حیوان حی غیر مأکول.

١٣: إذا لم يجد المضطر غير مذبوح الکافر و میتة ما يؤکل.

١٤: إذا اضطر إلى تناول الأشربة المسکرة بقصد التداوی.

١٥: إذا اضطر للأکل من مال الغير.

١٦: لو اضطر إلى طعام الغير و ليس لديه ثمن.

١٧: لو اضطر إلى طعام و كان صاحبه غائباً.

إلى غير ذلك من المسائل.

و قد ذکر المحقق فی الشرائع من أحكام الاضطرار الشیء الكثير، منها:

قوله: «و من اللواحق النظر فی حال الاضطرار» (١)

إكمال

قد تبین مما ذکرنا أنّ موقف الاضطرار کموقف لا حرج و لا ضرر، فهو من الأدله المحدده للاحکام الواقعيه و يعرب عن عدم شمولها لصوره الاضطرار، إنّما الکلام فی أنّ الاضطرار هل يحلّ عامّه الكبائر و عزائم المحرمات، أو أنّه يلاحظ ما هو أقوى ملاکا، و سیوافیک فی قاعده التقیه أنّها لا تبيح کلّ محرم کان ملاکه أقوى، بل تصبح التقیه عندئذ محرمه.

١- شرائع الإسلام، محقق حلي، ص ٣٦، ص ٢٢٩ - ٢٣١، كتاب الأئمة و الأئمة.

و قد تضافر عنهم(ع): أن التقيه لصيانه الدماء، فإذا وصلت إلى الدم، فلا تقيه.

و علی هذا فإذا كان ملاك الحرمة أقوى من ملاك الاضطرار فلا يحلّ له، و أما تعین المصادیق و الصغریات فهو علی عاتق الفقیه.

## قاعده الجبّ قواعد فقیهه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الجبّ

ما در این فصل به قواعدی می پردازیم که جنبه تحدیدی دارد، یعنی احکام اولیه را کنترل می کنند و دایره آنها را مضیق می نمایند، یکی از آنها قاعده جب است، ابتدا به عنوان مقدمه عرض کنم که دین اسلام دو ویژگی دارد و من گمان ندارم که این دو ویژگی در ادیان پیشین بوده باشد، دومی که قطعاً نبوده.

دو ویژگی دین اسلام

۱: ویژگی اول این است که دین اسلام، دین عالمی و جهانی است، پیامبر اکرم تنها برای عرب مبعوث نشده است، بلکه برای کل بشر مبعوث شده است، در اینجا مسیحی ها مخالف اند و می گویند پیامبر اسلام، فقط پیامبر عرب است و بعثت للامیین، یعنی برای عرب ها مبعوث شده است و منکر عالمیت و جهانی بودن دین اسلام هستند

البته جواب این حرف مسیحی ها روشن است، چون آیات قرآن بر خلاف گفتار مسیحی هاست، یعنی آیات قرآن خود گواه و شاهدند که آن حضرت رسالتش جهانی است چون قرآن می فرماید: «رحمه للعالمین، هدی و بشری للعالمین».

۲: ویژگی دوم خاتمیت است غالباً افراد بین خاتمیت و جهانی بودن فرق نمی گذارند، عالمی یعنی جهانی است، در مقابل دین نوح و صالح، یا جناب شعیب یا حضرت موسی، چون بعید است که دین آنها دین عالمی باشد حتی شرق و غرب را فرا بگیرد هر چند معنای اولوا العزم این است که دینش عالمی و جهانی است، البته این مسائل مسلم نیست هر چند جزء عقاید نوشته اند، اما ثابت نیست که برای همه بشر بوده باشد.

ص: ۸۶۹

«علی ای حال» عالمیت و جهانی بودن مال پیامبر اکرم ص است و قبل از ایشان عالمیت قطعی نیست هر چند ممکن است باشد،

اما ویژگی دوم که خاتمیت باشد، قطعاً از خصوصیات و ویژگی های پیامبر اسلام و دین اسلام است و علت اینکه خاتم است چون مبانی اش مبانی سهل و آسان است، یعنی یک مبانی دارد که می تواند همه بشر را تا روز قیامت جذب کند، یکی از آن عواملی توانسته است بشر را جذب کند مسأله جب است و اگر فرض کنید یک فرد کافر پنجاه ساله بخواهد اسلام بیاورد، پیامبر

بفرماید برو از اول بلوغ تا الآن نمازها را قضا و روزها را قضا کن، زکات را هم بده خمس را هم بده، علی می ماند و حوضش، دیگری کسی به اسلام گرایش پیدا نمی کند، دینی که بخواهد تمام تکالیف خود را من اول البلوغ إلى زمان الدخول فی هذا الدین بر گردن افراد تازه وارد به آن دین بگذارد و به آنها تکلیف کند که مانند یک مسلمان احکام را قضا کنند، این حتی از حرج هم بالاتر است ولذا بخاطر همین جاذبیت که بتواند هم عالمی و جهانی باشد و هم خاتم باشد، قاعده جب را دارد «الإسلام یجب ما قبله» یعنی یقطع ما قبله، حیات یک مسلمان را از حیات قبل از اسلام قطع می کند، «الجب» به معنای قطع است، محبوب به کسی می گویند که آلتش را قطع کرده باشند، «الإسلام یجب ما قبله» در حقیقت اسلام با قاعده توانسته است که یکنوع جاذبه ای در میان مردم ایجاد کند که آنها از ورود در حظیره الإسلام وحشت نکنند و بدانند روزی که مسلمان شد، گذشته ها حسابش با خداست، یعنی نسبت به گذشته تکلیف ندارند، بعد از اسلام آوردن باید طبق اسلام عمل کنند، حالا این قاعده در کتاب های ما معروف است، آیا این قاعده دلیل قرآنی دارد یا ندارد؟ ابتدا باید سراغ دلیل قرآنی برویم، قبل از بررسی کردن این مطلب که آیا دلیل قرآنی دارد یا ندارد، چند جمله عبارت را می خوانیم و سپس سراغ دلیل قرآنی می رویم.

من خصائص القوانين الإسلاميه المرونه و التسامح و الصفح عن الأعمال التى ارتكبها الإنسان قبل الإسلام، فلا يحاسب عليها بل يضرب عنها صفحاً على وجه محدود، كما سنبين إن شاء الله تعالى.

إن الإسلام دين عالمى كما أنه دين خاتم، فيجب أن تكون سننه و قوانينه على نحو يرغب الكافرون إلى الدخول فى حظيرته، فلو شعر الكافر بأنه سوف يؤاخذ بكل ما يؤاخذ به المسلم عبر حياته من فرائض عباديه أو ماليه أو عقوبات إلهيه، فلا يرغب فى الإسلام، و لأجل هذه الغايه الكبرى و هى دخول البشر جميعاً تحت رايه الإسلام و اسعادهم بعقائده و احكامه، جعل المرونه فى قوانينه و التسامح فى تعامله مع الكفار، و هذا ما تهدف إليه قاعده الجبّ المأخوذه من قول نبي الإسلام (ص) المتواتره فى الكتب الحديثيه: (( الإسلام يجب ما قبله ))، فلأجل اسباغ الكلام فى مورد القاعده نتكلم فيها بجهات:

الجهه الأولى: فى مصدر القاعده

جهت اول در باره دليل قاعده است كه اين قاعده دليل دارد يا ندارد؟ بعضى به اين آيه استدلال مى كند:

«قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يُعْودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ» (١).

به آنها كه كافر شدند بگو: «چنانچه از مخالفت باز ايستند، (و ايمان آورند)، گذشته آنها بخشوده خواهد شد؛ و اگر به اعمال سابق باز گردند، سنت خداوند در گذشتگان، درباره آنها جارى مى شود (؛ و حكم نابودى آنان صادر مى گردد.

با اين آيه استدلال کرده اند كه مى فرمايد اگر استغفار كنند، گذشته ها بخشيده مى شود «وَإِنْ يُعْودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ»، با اين آيه استدلال شده، ولى اين آيه دو احتمال دارد:

ص: ٨٧١



من فکر می کنم این آیه ناظر به معنای دوم است. چطور؟ به قرینه ذیل، بله! اگر ذیل نبود، احتمال داشت، اما ذیل که آمد، این راجع به محاسبه و مصالحه است که اگر از دشمنی دست بردارید، ما شما را می بخشیم، یعنی نمی کشیم و الا عذاب استتصال پشت سر شماست.

إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي دَلَالَةِ الْآيَةِ، أَقُولُ: الْآيَةُ تَحْتَمَلُ مَعْنِيَيْنِ:

۱: أَنْ يَتُوبُوا مِمَّا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الشَّرْكَ وَ يَمْتَنِعُوا مِنْهُ، يَغْفِرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ مِنْ ذُنُوبِهِمْ.

۲: أَنْ يَنْتَهَوْا مِنَ الْمَحَارَبَةِ إِلَى الْمَوَادِعَةِ، يَغْفِرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ مِنَ الْمَحَارَبَةِ.

فعلى الوجه الأول يمكن الاستئناس دون الوجه الثانى، و الظاهر هو المعنى الأخير، فإن الوحي يبشرهم بأنهم إن ينتهوا عن المحاربه يغفر لهم ما قد سلف، وإن تبادوا فى المحاربه فليعلموا أن سنه الله هى نصر المؤمنين و خذلان الكافرين، و على هذا فلاصله للآيه بأن الله يغفر لهم الفرائض البدنيه و الماليه و غيرها، التى تركوها فى أيام كفرهم.

پس از قرآن دلیلی پیدا نکردیم.

دلیل از روایات

چهار روایت داریم که جنبه تاریخی دارد، یکی از آنها روایت مغیره بن شعبه است، مغیره بن شعبه یکی از چهار سیاستمدار عرب است که روزگار نظیر آنها را کمتر دیده است، یکی از آنها همین مغیره بن شعبه است، دومی معاویه بن ابی سفیان است، سومی هم زیاد بن ابی می باشد، اینها سیاستمداران عرب است که در زمان خود نظیری نداشتند.

اسلام مغیره بن شعبه

مغیره بن شعبه اهل طائف و از قبیله ثقیف است، بنا شد که طائفه ثقیف (که هنوز کافر بودند) پیش المقوقس بروند، ظاهراً « المقوقس » ملک و پادشاه مصر بوده، سران قبیله بنی مالک (که در طائف هستند) با مغیره شعبه شد رحال کردند و پیش مقوقس رفتند که در حقیقت یک هدایایی از آن ملک بگیرند، پادشاه مذکور هدایایی خوبی به همه داد، اما هدایایی که به مغیره بن شعبه داده بود کم ارزش تر بود، معلوم بود که این جنبه نوکری دارد و آنها جنبه آقایی، خب! اینها ملک مصر را زیارت کردند و مرخصی گرفتند به سوی حجاز عازم شدند، مغیره بن شعبه هنوز کافر است دلش برای این طلا و نقره هایی که به بنی مالک داده اند و به او نداده، پر می زند، فلذا این آدم در نیمه راه همه اینها را با شراب مست می کند و در عالم مستی و خواب تمام سران طائفه بنی مالک را سر می برد و جنازه های شان را هم به صحرا رها می کند و خودش به سوی مدینه فرار می کند و تصمیم می گیرد که مسلمان بشود تا از این راه جان خودش را حفظ کرده باشد و در حمایت اسلام قرار بگیرد، چون اگر به طائف می رفت، پدر او را در می آوردند، چون دوازده نفر از سران بنی مالک را کشته، فلذا خدمت پیامبر اکرم ص آمد و گفت من غنائمی آورده ام و می خواهم اسلام بیاورم، پیامبر فرمود این هدایا قبول نیست چون این غارتگری است و در اسلام ما غارتگری نیست، فرمود:





« إِنَّ هَذَا غَدْرٌ وَالْغَدْرُ لَا خَيْرَ فِيهِ »، اما اسلامت را قبول می کنم و قبول هم کرد و در حمایت اسلام ماند و الا اگر به طائف بر گشته بود، حتماً قبیله بنی مالک او را می کشتند، این هم داستان مغیره بن شعبه است، بعد گفت یا رسول الله من آمده ام که اسلام بیاورم، پیامبر هم اسلام او را می پذیرد و می فرماید: «حیث دخلت الساعة، فإن الإسلام ما كان قبله». این یک دلیل است.

این سعد در طبقات خودش این داستان را در کتاب خود می نویسد، این سعد یک کتابی دارد در طبقات، صحابه را چند طبقه کرده و همچنین تابعین را چند طبقه کرده، تابعین تابعین را هم به عنوان طبقات نوشته است، کتاب ارزشمندی است، ایشان متوفای سال: ۲۳۱ قمری است، در آنجا در ترجمه مغیره بن شعبه کیفیت اسلام مغیره بن شعبه را می نویسد:

۱: ذکر ابن سعد فی طبقاته فی ترجمه المغیره بن أبی شعبه بن أبی عامر، کیفیه إسلامه، و أنه خرج مع بنی مالک إلى المقوقس الذی أهدی إلیهم جوائز کبیره و لکنه اعطاه شیئاً قليلاً، یقول: فخرجنا فأقبلت بنو مالک یشترون هدایا لأهلهم و هم مسرورون فأجمعت علی قتلهم فی منطقه بساق، فلما قتلهم أخذت جمیع ما کان معهم فقدمت علی النبی (ص)، و أخبرته الخبر و قلت: نحن علی دین الشرك فقتلتهم و أخذت أسلابهم و جثت بها إلى رسول الله، لیخمسها أو یری فیها رأیه، فقال رسول الله (ص): (( أما إسلامک فقبلته، و لا آخذ من أموالهم شیئاً و لا أحمسه، لأن هذا غدر و الغدر لا خیر فیهِ ))، قال: فأخذنی ما قرب و ما بعد، و قلت: یا رسول الله إنما قتلتهم و أنا علی دین قومی ثم اسلمت حیث دخلت علیک الساعة، قال: (( فإن الإسلام یجب ما کان قبله )) (۱)

ص: ۸۷۴

این چیزی است که اهل سنت آن را نقل کرده اند، اما موارد این قاعده در تاریخ فراوان است، یکی از آنها را علی بن ابراهیم قمی نقل می کند در باره عبد الله بن اُبی امیه، عبد بن اُبی امیه برادر زن پیامبر بود، یعنی برادر ام سلمه بود، عبد الله بن اُبی امیه که برادر زن پیامبر اکرم است، دشمن سر سخت آنحضرت است به گونه ای که پیامبر اکرم هنگامی که وارد مکه شد، خون چهار نفر را اهدار کرد که یکی از آنها عبد الله بن اُبی امیه است، این آدم خدمت پیامبر آمد سلام کرد ولی حضرت تحویل نگرفت، او (عبد الله بن اُبی امیه) هم پیش خواهرش ام سلمه که همسر پیامبر است رفت و گفت من پیش پیامبر اکرم آمده ام و می خواهم اسلام بیاورم، ولی ایشان مرا تحویل نگرفت، ام سلمه نزد پیامبر آمد گفت چرا برادرم را تحویل نگرفتی، حضرت فرمود او همان آدمی است که در سوره اسراء آیه هایی ۹۱ تا ۹۳ از من معجزه خواسته، هفت تا معجزه خواسته و گفته من ایمان نمی آورم تا برای تو خانه ای از طلا باشد یا در مکه نهر آبی راه بیندازی مانند نیل و فرات، و همچنین باید خدا را نشان بدهی، یک چنین آدمی که یک چنین معجزاتی خواسته و این سبب شد که مردم ایمان نیاورند، بعداً ام سلمه که زن با کمالی است عرض کرد یا رسول الله! شما نسبت به مغیره بن شعبه فرمودید: «الإسلام یجب ما قبله»، اینجا نیز همان کار را بکنید، حضرت هم قبول کرد.

۲: و يظهر من تفسير القمى أنّ النبي (ص) ذكر هذه القاعده فى مورد آخر، أعنى فى مورد عبدالله بن ابى أميه أخى أم سلمه، حيث استقبل النبي فى فتح مكّه و سلّم عليه فلم يردّ رسول الله (ص) عليه السلام و اعرض عنه و لم يجبه بشيء و كانت أخته أم سلمه مع رسول الله (ص) فدخل إليها و قال: يا أختى أنّ رسول الله قبل اسلام الناس و ردّ على إسلامى، فلما دخل رسول الله على أم سلمه عرضت عليه ما دار بينها و بين أخيها عبدالله بن أبى أميه، فقال رسول الله (ص): يا أم سلمه إنّ أخاك كذبنى تكذيباً لم يكذبنى أحد من الناس، هو الذى قال لى: «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا» (۱).

و گفتند: «ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم تا اینکه چشمه جوشانی از این سرزمین (خشک و سوزان) برای ما خارج سازی.

«أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا»

یا باغی از نخل و انگور از آن تو باشد؛ و نهرها در لابه لای آن جاری کنی.

«أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَيْسَفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا»

یا قطعات (سنگهای) آسمان را -آنچنان که می پنداری- بر سر ما فرود آری؛ یا خداوند و فرشتگان را در برابر ما بیاوری...

«أَوْ يَكُونَ لِمَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا»

یا برای تو خانه ای پر نقش و نگار از طلا باشد؛ یا به آسمان بالا روی؛ حتی اگر به آسمان روی، ایمان نمی آوریم مگر آنکه نامه ای بر ما فرود آوری که آن را بخوانیم! «بگو:» منزه است پروردگارم (از این سخنان بی معنی)! مگر من جز انسانی فرستاده خدا هستم!؟

ص: ۸۷۶

قالت أم سلمه: بأبي أنت و أمي يا رسول الله ألام تقل إن الإسلام يجب ما كان قبله؟ قال: نعم، فقبل رسول الله اسلامه. (١)

اشكال

ممکن است کسی اشکال کند که چرا پیامبر اکرم اولین بار اسلام این آدم را قبول نکرد، حتی اینکه زنش شفیعہ شد؟

جواب

جوابش این است که برخی از گناهان به گونه ای است که اگر انسان در مرتبه اول قبول کند، قبح آن گناه از بین می رود، برای عظمت و بزرگی آن گناه، پیامبر اکرم در مرتبه اول قبول نکرد بعداً قبول کرد و اینها یک نکته های ظریف است در سیاست های عملی آن حضرت، به این زودی اگر قبول می کرد، معلوم می شد که کار خیلی آسان است.

و لعلَّ أم سلمه كانت حاضره عندما قال النبي (ص) للمغيره بن شعبه إن الإسلام يجب ما كان قبله، فتكون حاكیه للحديث.

و أما أن النبي (ص) أخر قبول إسلامه فإنما هو لنكته و هي أنه لو قبل إسلامه في اللقاء الأول، تسهل عنده الجريمة التي ارتكبها في أيام شركه، و لذلك أخر قبول إسلامه حتى توسطت أم سلمه له، و بذلك أفهمه أن جريمته كانت باهظه، و لولا شفاعه أم المؤمنين له لما قبل رسول الله (ص) إسلامه و صفح عنه.

یکی از کسانی که پیامبر اکرم بعد از فتح مکه به او امان ندهید عبد الله بن اُبی سرح است که برادر شیرینی عثمان می باشد، فرمود او را هر کجا دید بکشید و لو دستش در پرده کعبه باشد، این آدم خیلی جنایت کرده بود، ولی حضرت به نحوی اسلام او را هم قبول کرد.

ص: ۸۷۷

۳: جاء في السيره الحلبيه: أمر النبي بقتل عبدالله بن أبي سرح لأنه كان اسلم قبل الفتح ثم ارتدّ و هرب إلى مكّه، و لما كان يوم الفتح و علم باهدار النبي (ص) دمه، لجأ إلى عثمان بن عفان - أخيه من الرضاعه - فقال رسول الله لعثمان: أما بايعته و أمّنته؟ قال: بلى، و لكن يذكر جرمه القديم فيستحي منك، قال ص: (( الإسلام يجب ما قبله ))، و أخبره عثمان بذلك»

۴: و جاء فيها أيضاً عند الكلام عن اسلام هبّار الأسود الذي أمرذ النبي بقتله و هو ممن أمر بقتلهم أيضاً بقوله: رجع النبي من مكه إلى المدينه فجاء هبّار رافعاً صوته: يا محمد أنا جئت مقراً بالإسلام، ثم ذكر الشهادتين و خاطب النبي بقوله: فاصفح عن جهلي و عما كان مني، فإني مقرّ بسوء فعلي، معترف بذنبي، فقال النبي ص: (( يا هبّار عفوت عنك و قد أحسن الله إليك حيث هداك إلى الإسلام و الإسلام يجب ما كان قبله ))

### قاعده الجبّ قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده الجبّ

بحث ما در باره قاعده جبّ است، در قاعده جب، اولین بار مصدر این باب را خواندیم اما یک روایت ماند و آن روایت در باره این است که مردی پیش عمر بن خطاب آمد و گفت این زنی که من دارم، او را یکبار در دوران جاهلیت طلاق داده ام، دوبار هم در دوران اسلام، حاصل اینکه من او را سه بار طلاق داده ام که بخشی از آن در دوران جاهلیت و بخشی در دوران اسلام بوده است، آیا این زن برای من حرام مؤبد می شود یا نه؟

ص: ۸۷۸

عمر گفت همین جا باش و تکان نخور تا علی بن ابی طالب ع بیاید، امیر المؤمنین ع آمد، عمر رو به آن مرد کرد و گفت سر گذشت خود را به علی ع بگو، او هم سر گذشت خود را به حضرت علی ع گفت، حضرت فرمود طلاق هایی که در دوران جاهلیت دادی، هیچ گونه اثر ندارد و کأن لم یکن است، فقط طلاقی که در دوران اسلام دادی نافذ است. چرا؟ الإسلام يجب ما قبله، کأنه طلاق های قبل از اسلام لا طلاق است:

فقد روی العلامه المجلسی عن المناقب لابن شهر آشوب قال: «جاء رجل إلى عمر فقال إني طَلَّقتُ امرأتی فی الشُّرکِ تَطْلِيقَهُ وَ فی الإسلامِ تَطْلِيقَتَيْنِ فَمَا تَرى فَسَيَكْتُ عُمُرُ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ مَا تَقُولُ قَالَ كَمَا أَنْتَ - عمر گفت فعلاً به همین حالت بمان تا اینکه علی بن ابی طالب بیاید - حَتَّى يَجِىءَ عَلِيٌّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ فَجَاءَ عَلِيٌّ ع فَقَالَ قُصِّ عَلَيْهِ قِصَّتُكَ فَقُصَّ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ فَقَالَ عَلِيٌّ ع هَدَمَ الْإِسْلَامَ مَا كَانَ قَبْلَهُ هِيَ عِنْدَكَ عَلِيٌّ وَاحِدَهُ» (۱)

الجهه الثانيه: تفسير مفردات القاعده

بحث ما در جهت اول تمام شد، جهت اول در باره مصادر قاعده بود، جهت دوم در باره مفردات قاعده است، این قاعده را از نظر مفردات معنی می کنیم این قاعده از سه کلمه تشکیل یافته است:

۱؛ کلمه اسلام. ۲؛ یَجِبُ. ۳؛ ما قبله.

ما باید در مرحله نخست هر سه کلمه را معنی کنیم، در کلمه «الإسلام» دو احتمال وجود دارد که یکی از آنها قطعاً درست نیست، احتمال اول این است که بگوییم مراد کسی است که به زبان ایمان بیاورد اما قلباً ایمان نیاورد، به چنین کسانی منافق می گویند، چون منافقین کسانی بودند که زبانه مومن بودند اما قلباً مومن نبودند «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (۲).

ص: ۸۷۹

---

۱- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۴۰، ص ۲۳۰، ط بیروت.

۲- حجرات/سوره ۴۹، آیه ۱۴.

قطعاً این معنا مراد نیست، الإسلام، یعنی کسی که ظاهراً مسلمان باشد، واقعاً هم ممکن است مسلمان باشد و ممکن است واقعاً مسلمان نباشد و ما کار به واقع نداریم، کسانی که در جرگه اسلام است ما کار به باطن شان نداریم، نه اینکه علم به عدم داریم بلکه عدم العلم است، مراد از اسلام، این معنی و این احتمال است، اینکه می گوید: «الإسلام یجب ما قبله» مراد چنین اسلامی است، یعنی آنکه در ظاهر محکوم به اسلام است، باطن را فقط خدا می داند که آیا مومن است یا مومن نیست، چه بسا ممکن است مومن باشد و چه بسا مومن نباشد خرج المنافق، چون نسبت به منافق علم به عدم داریم.

«المسلم أخ المسلم» معنایش این است که هر کس که در جرگه و جانب مسلمان است برادر کسی است که او هم در جانب اسلام است، واقع را خدا می داند، اسامه بن زید مردی را در بیان کشت، چرا کشت؟ چون سلاح خوبی داشت، پیامبر اکرم وقتی شنید خیلی ناراحت شد و به اسامه اعتراض کرد، اسامه عرض کرد یا رسول الله! از ترس شهادتین را به زبان جاری کرد، حضرت فرمود ما مأمور نیستیم که دل های مردم را پاره کنیم و ببینیم در باطن هم ایمان دارد یا نه؟ این نازل شد: «یا أيها الذین آمنوا إذا ضربتم فی سبیل اللّهِ فتبینوا ولما تقولوا لمن ألقى إليکم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الدنیا فعند اللّهِ معانیم کثیره کذلک کنتم من قبل فمن اللّهُ علیکم فتبینوا إن اللّهُ کان بما تعملون خبیراً» (۱)

ص: ۸۸۰

ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که در راه خدا گام می زنید (و به سفری برای جهاد می روید)، تحقیق کنید! و بخاطر اینکه سرمایه ناپایدار دنیا (و غنایمی) به دست آورید، به کسی که اظهار صلح و اسلام می کند نگویید: «مسلمان نیستی» زیرا غنیمتهای فراوانی (برای شما) نزد خداست. شما قبلاً چنین بودید؛ و خداوند بر شما منت نهاد (و هدایت شدید). پس، (بشکرانه این نعمت بزرگ)، تحقیق کنید! خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است.

بنابراین، اسلام در این مورد به معنای منافق نیست، اسلام، یعنی کسی که مامور است باید مسلمان باشد، اما باطن افراد را جز خدا کسی دیگری نمی داند.

الجهه الثانيه: تفسير مفردات القاعده

القاعده مؤلفه من كلمات ثلاث:

١: الإسلام. ٢: يجب. ٣: ما قبله.

أما اللفظ الأول فأريد بالإسلام من اعتنق الإسلام في الظاهر و تشهد بالشهادتين، من دون أن يعلم أن إسلامه مبني على إيمانه و اعتقاده بهما أو لا.

نعم خرج المنافق فإنه و إن اعتنق الإسلام لفظاً لكن القرائن القطعيه تدلّ على كذب اعتناقه و أنه يقول ما لم يؤمن به.

و بعبارة أخرى: ليس الإسلام في الحديث في مقابل الإيمان، بأن يسلم لفظاً و لم يؤمن قلباً كما هو الحال في مورد الاعراب الذين قالوا آمنا و لم يدخل الإيمان في قلوبهم و لذلك أمرنا أن يقولوا أسلمنا.

بل المراد من أظهر الشهادتين و اعترف بهما سواء علم أنه أظهرهما عن اعتقاد و إيمان أم لم يعلم، بحيث يكفي عدم العلم ظاهراً بمخالفه اقراره مع ضميره خرج قسم المنافق الذي علم فيه عدم المطابقه.

ص: ٨٨١



و أما اللفظه الثانيه أعني الجبّ، و هو بمعنى القطع.

کلمه «جبّ» به معنای قطع است، کسانی که آلت شان را قطع کرده اند، به آنان می گویند: محبوب، پیغمبر اکرم ص در اینجا کلمه جب را به کار برده غرابت، و معنایش این است که اصلاً رابطه اسلام و گذشته شده و کأنّ می گوید این آدم، غیر از آن آدم پیشین است فلذا نباید حساب این آدم را قبل از زمان اسلام آوردنش با زمان اسلام آوردنش یکی بدانید.

قال الطريحي: الجب (بالفتح): القطع، يقال: جبته أي قطعته، و منه: خصيُّ محبوب أي مقطوع.

جزری کتابی دارد بنام النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، این کتاب عیناً مثل مجمع البحرین ماست، ایشان این روایت را نقل کرده، منتها در آن بی جهت تصرف کرده چون توبه را هم به آن عطف کرده و حال آنکه توبه به این مسأله ارتباطی ندارد.

جاء فی النهایه لابن الأثیر: فی ذکر الحدیث: (( إنّ الإسلام یجب ما قبله و التوبه تجب ما قبلها )) أي یقطعان و یمحوان ما کان قبلهما من الکفر و المعاصی و الذنوب [\(۱\)](#). و لكن الجزری انفرد فی عطف التوبه علی الإسلام، فإنّ قاعده الجبّ غیر قاعده التوبه.

کلمه سوم که نیاز به توضیح دارد، عبارت است از: «ما قبله» ضمیر «ما قبله» به اسلام بر می گردد، ما قبل اسلام کدام است؟ کفر است، قطع می کند مسلمان را از ما قبلش که کفر باشد، کأنّه هیچ رابطه ای بین این دو مرحله نیست.

ص: ۸۸۲

---

۱- النهایه فی غریب الحدیث، ابن اثیر، ج ۱، ص ۲۳۴.

و أما اللفظه الثالثه، أعني (( ما قبله )) فقد أريد بها الكفر.

الجهه الثالثه: في مفاد القاعده

این قاعده را باید به گونه ای معنا کرد که از آن سوء استفاده نشود، ما از دو نظر در این معنی دقت می کنیم اولاً این حدیث سه ویژگی دارد و اگر ما این سه ویژگی را در نظر بگیریم، معنای حدیث روشن می شود، من این ویژگی ها را بیان می کنم تا معنای حدیث روشن بشود.

نخستین ویژگی این حدیث این است که این حدیث، حدیث امتنان است و می خواهد بر کافری که به اسلام گرایش پیدا کرده یک منتهی بگذارد، همان گونه که حدیث «رفع عن أمتی تسعه» برای امتنان است، این حدیث نیز برای امتنان می باشد. چرا؟ می گوید وقتی که مسلمان شدی، دیگر آن احکام قبلی که بر یک مسلمان است بر تو نیست، آن احکامی که اسلام می آورد، آن احکام قطع می شود.

به بیان دیگر ما دو گونه حکم داریم، یک حکمی داریم که اسلام می آورد، یک حکمی داریم که عقل و عقلا می آورد، احکامی که اسلام می آورد این است که: «إذا أسلم يجب عليه الصلاه، يجب عليه الزكوه، يجب عليه الصوم و سائر الواجبات» یعنی هر اثری که اثر مستقیم اسلام بما هو اسلام است، چنین اثری قطع می شود.

اما یک آثاری داریم که اثر اسلام نیست، یعنی مسلمان و کافر در آن یکسان است. چطور؟ از جناب بقال نسیه خریده، حالا بدهکار بقال است، اگر این آدم بگوید پس باید مسلمان بشویم تا بدهکاری ما از بین برود، بدهکاری ارتباطی به اسلام ندارد، آدم بدهکار باید طلب مردم را بدهد خواه مسلمان باشد خواه کافر، بنابراین، این حدیث، حدیث، حدیث امتنان است و باید ما دایره امتنان را روشن کنیم، هر حکمی که زاییده اسلام است، آن حکم نسبت به قبلش قطع می شود، اما چیزهایی که اصلاً ارتباطی به اسلام ندارد مثل اینکه آدمی را کشته که محقون الدم بوده نه مهدور الدم، مثل اینکه کتابی، کتابی دیگر را کشته، باید دیه اش پردازد، غایه ما فی الباب اسلام می گوید: «لا يقتل المسلم فی مقابل الکافر»

ص: ۸۸۳

ويژگی دوم اینکه پیامبر اکرم این حدیث را به امر الهی فرموده برای اینکه چراغ سبز باشد تا کافران وارد جرگه اسلام بشوند.

يظهر مفاد القاعده بامعان النظر في أمرين:

الأول: أنّ قاعده الجبّ قاعده امتنانيه كقاعدتي لاضرر، و لا حرج، فهذه القواعد تُعدّ محدده للاحكام الأوليه و أنّها شرّعت في غير موارد الحرج و الضرر و في حقّ الكافر إذ أسلم، فليس رفع الفرائض عن الكافر من باب التخصيص في الأدلّه الأوليه، بل الكافر ما دام كافراً، تجب عليه الفرائض الدينيه و لكنّها إذا أسلم يسقط عنه قضاء تلك الفرائض، و إذا كانت قاعده امتنانيه يجب أن تكون على نحو لا يورث ضرراً للآخر، و لذلك لو استقرض الكافر شيئاً من المسلم أو الكتابي الذي يعيش في ظل الإسلام فإسلام الكافر لا يسبب سقوط وجوب اداء القرض لأنّه خلاف الإمتنان.

الثاني: أنّ دليل قاعده الجبّ دليل ترغيبى للكافر ليدخل في حظيره الإسلام، إذ لا شك أنّ في الإسلام عقوبات و مؤاخذات بالنسبه إلى قسم من المعاصي و الجرائم، فالكافر يخاف إن أسلم بأن يحكم عليه بتلك العقوبات و المؤاخذات، فلأجل رفع هذا الخوف يقول: «الإسلام يجب ما قبله».

الثالث: لا- شكّ أنّ الكفار محكومون بالفروع كما أنّهم محكومون بالأصول، على ما هو المشهور، فالأحكام الثابته على الكافر لأجل الإسلام تكون مرفوعه بعد ما يسلم، و أمّا الاحكام الثابته له - لا من جهه الإسلام - بل من جهه كونه محكوماً بها حسب دينه أو حسب اتفاق العقلاء عليه، فهي غير مرفوعه عنه.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الجب

ما در جلسه گذشته سه ویژگی برای این قاعده بیان کردیم، اولاً گفتیم این یک قاعده امتنانی است نباید این قاعده سبب ضرر دیگران بشود فلذا اگر کسی قبل از دخول در اسلام بدهکار شخصی بوده، باید از دخول در اسلام هم بدهی خودش را بدهد.

ویژگی دیگر این قاعده این است که این قاعده سبب شده که کافران نسبت به اسلام علاقمند بشوند، در حقیقت یکنوع اسلام هراسی در صدر اسلام بوده و این قاعده سبب شده که از اسلام هراسی کافران کاسته بشود.

سومین ویژگی این بود که این مسأله منافات با مسأله ای که می گوید: «الکفار محکومون بالأصول کما أنهم محکومون بالفروع» ندارد. چرا؟ چون این قاعده نمی گوید که از اول نوشته نشده، بلکه می گوید نوشته شده است، اما به برکت اسلام این آدم معاف است، یعنی قاعده اولیه سر جای خودش است، منتها یک عفو به اینها می خورد مثل زندانی هایی که بناست ده سال زندان بکشند، اما گاهی مورد عفو و بخشش واقع می شوند و لذا بقیه مدت از او رفع می شود.

تطبیقات القاعده

لا شک بر اینکه ما در اسلام احکام و فرائض مختلف داریم:

الف؛ احکام و فرائض بدنی، یعنی چیزهایی که بر انسان شخصاً لازم است مانند صلات، صوم، حج.

ب؛ فرائض مالیه، مانند زکات و خمس.

فرائض بدنی عبارت اند از: نماز، روزه و حج، مثلاً انسان کافر مادامی که اسلام نیاورده بود محکوم بود و خلاق متعال هم نسبت به ترک آنها معاقب می کرد، اما به برکت اسلام این احکام بدنی از او ساقط می شود، این مسأله در روزه و نماز خیلی روشن است.

ص: ۸۸۵

اما نسبت به حج چطور؟ در حج اگر مستطیع بوده و زال استطاعته حال الکفر، البته با اسلام این حج از گردن او ساقط است، اما اگر اسلام آورده در حالی که استطاعتش باقی است، در این صورت باید به حج برود.

خلاصه اینکه می گویند احکام بدنی از او ساقط است، به این معنی نیست که هیچ گونه تکلیفی نداشته باشد، فلذا نسبت به حج اگر استطاعت او قبل از اسلام آوردنش از بین رفته باشد، حج از گردنش ساقط است، اما اگر هنگام ورود به جرگه اسلام استطاعتش باقی است، اسلام آوردنش سبب نمی شود که حج از گردنش ساقط بشود. چرا؟ چون یوم جدید و رزق

جدید، الآن این آدم یک تازه مسلمان است، مستطیع هم است و باید حج برود چون آیه مبارکه حج شامل او نیز هست.

«و من هنا يعلم» شاید در کلام آیت الله سید کاظم یزدی یکنوع اشکالی باشد در هر حال اگر می گویند حج ساقط است، این در صورتی است که استطاعتش در ایام کفر زایل شده باشد، اما اگر در حال اسلام استطاعتش باقی باشد، حج بر گردش است، فرائض بدنیه مشکلی ندارد و الا اگر این آدم فرائض بدنیه را قضا کند و انجام بدهد، از حرج بدتر است.

الثانی: الفرائض المالیه، مانند زکات و خمس و غیر ذلک، فرض کنید این آدم کشاورز بوده و هر سال نصابی داشت و زکاتی هم نداده یا تجارתי داشته و خمسش را نداده، آنچه را که قبل از آوردنش نداده، مشکلی ندارد و لازم نیست که بعد از اسلام آوردنش بدهد. «لو أسلم و لیس عنده نصاب یجب فیہ الخمس او الزکوه قبل أن یسلم، فلا شیء علیه» در این صورت چیزی بر گردش نیست.

ص: ۸۸۶

اما اگر اسلام آورده (أسلم) در حالی که نصاب هم دارد، یا اسلام آورده (أسلم) در حالی که ثروتی هم دارد که خمس بر آنها تعلق می گیرد، بنابراین، آنچنان نیست که اسلام بر این آدم رشوه بدهد و او هیچ چیزی بر گردش نباشد و همه هزینه بر گردن دیگران باشد.

بله! اما اگر اسلام آورده و دارای نصاب است، یا أسلم در حالی که خمس به آن تعلق گرفته، باید خمس و زکاتش را بدهد. چرا؟ چون یوم جدید و رزق جدید، این ارتباطی به گذشته ندارد.

دلت السيره النبي ص و المسلمين على سقوط فرائض الماليه عندما أسلموا، و لذلك لو تلف ما وجبت فيه الزكاه او الخمس قبل أن يسلم فلا شيء عليه.

نعم لو بقى النصاب بحاله إلى السنه التاليه فيجب عليه اداء الزكاه بما أنه مسلم، لا قضاء عما وجب عليه عند الكفر، بل أداء عند ما كان مسلماً.

قال السيد الطباطبائي اليزدي: « لو أسلم الكافر بعد ما وجب تعليه الزكاه، سقطت عنه و إن كانت العين موجوده، فإن الإسلام يجب ما قبله» (۱)

و ما ذكره تام بالنسبه إلى السنوات السابقه، و أمّا لو حال عليه الحول، فيجب عليه اخراج الزكاه لأنه موضوع جديد في حال إسلامه.

دیدگاه آیت الله خوئی

مرحوم آیت الله خوئی، فتاوی دارد که بر خلاف فتوای مشهور می باشد، چون مشهور می گویند این آدم چند سالی که زکات نداده است، زکاتش ساقط است، ایشان بخاطر یک روایتی به این مسأله اعتراض کرده است و آن روایت این است که در زمان متوکل که بغداد مرکز اقلیت هایی مسیحی و یهودی بوده، البته همه آنها کافر ذمی بوده اند، اتفاقاً در آن زمان در بغداد یا در سامرا (ظاهراً در بغداد بوده) یک ذمی با یک زن مسلمانی زنا می کند، مسأله را به سامرا کشاندند، در آنجا علمای اهل سنت بودند برخی از آنها گفتند باید این ذمی اعدام بشود، چون نقض ذمه کرده است، جان و مال اهل ذمه در صورتی در امان و محترم است که نسبت به مسلمانان تجاوز نکنند، اما اگر به عرض مسلمانان تجاوز بکنند از ذمی بودن بیرون می روند و این آدم هم بخاطر زنا کردن با زن مسلمان از کافر ذمی بودن بیرون آمده و کافر حربی شده و باید کشته شود، فلذا او را محکوم به اعدام کردند، هنگامی که خواستند او را اعدام کنند، او زرنگی به خرج داد و شهادتین را به زبان جاری کرد، در اینجا علمایی که در آنجا بودند بر دو گروه شدند:

ص: ۸۸۷

برخی گفتند سقط الحد، یعنی حد از این کافر ذمی ساقط شد چون کلمه شهادتین را به زبان جاری کرد و مسلمان شد: «الإسلام یجب ما قبله».

برخی گفتند: حدش باقی است و باید بر او حد را جاری کنند، متوکل در سامرا گرفتار این اختلاف شد که چه کند، نامه نوشتند به امام هادی ع که در سامرا بودند و تحت نظر، و گفتند نظر شما چیست؟ حضرت در جواب فرمود: «یضرب حتی یموت» نامه را آوردند، علمای اهل سنت گفتند ما دلیل این مسأله را می خواهیم، حضرت در مرحله دوم با این آیه استدلال فرمودند: فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴿١١﴾.

«عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رِزْقِ اللَّهِ قَالَ: قُدِّمَ إِلَى الْمُتَوَكِّلِ رَجُلٌ نَضْرَانِيٌّ - فَجَرَ بِأَمْرِهِ مُسْلِمِهِ وَ أَرَادَ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدَّ فَأَسْلَمَ - فَقَالَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمَ قَدْ هَدَمَ إِيمَانُهُ شِرْكَهَ وَ فَعَلَهُ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ يُضْرَبُ ثَلَاثَةَ حُدُودٍ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ يُفْعَلُ بِهِ كَذَا وَ كَذَا فَأَمَرَ الْمُتَوَكِّلُ بِالْكِتَابِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع - وَ سَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَلَمَّا قَدِمَ الْكِتَابَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ ع - يُضْرَبُ حَتَّى يَمُوتَ فَأَنْكَرَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمَ وَ أَنْكَرَ فُقَهَاءُ الْعَبَسِيِّ كَرِ ذَلِكَ وَ قَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سَيْلُهُ عَنْ هَذَا فَإِنَّهُ شَيْءٌ لَمْ يَنْطِقْ بِهِ كِتَابٌ - وَ لَمْ تَجِئْ بِهِ السُّنَّةُ فَكَتَبَ «٤» أَنْ فُقَهَاءَ الْمُشْرِكِينَ قَدْ أَنْكَرُوا هَذَا وَ قَالُوا لَمْ تَجِئْ بِهِ سُنَّةٌ وَ لَمْ يَنْطِقْ بِهِ كِتَابٌ فَيَبِّنْ لَنَا بِمَا أُوجِبَتْ عَلَيْهِ الضَّرْبُ حَتَّى يَمُوتَ فَكَتَبَ ع بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَهُ وَ كَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ - قَالَ فَأَمَرَ بِهِ الْمُتَوَكِّلُ فَضْرَبَ حَتَّى مَاتَ» (٢).

ص: ٨٨٨

١- غافر/سوره ٤٠، آیه ٨٤.

٢- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ٢٨، ص ١٤١، من أبواب حد الزنا، ب ٣٦، ح ٢، ط آل البيت.

معلوم می شود این اسلام سبب سقوط حکم قبلی نمی شود، مرحوم آیت الله خوئی می فرماید با اسلام هم زکات های قبلی ساقط نمی شود، در اینجا من یک نکته ای بگویم و آن این است ائمه ما که با قرآن استدلال می کنند گاهی نحوه استدلال روشن است، مثلاً: لما ذا يجب المس علی بعض الرأس؟ فرمود: لمكان الباء، بعضی جاها روشن است، اما این نوع استدلال ها برای نوع مردم دست رس نبود، فقط علوم اهل بیت است که از این قرآن و از این آیه یک چنین حکمی را استفاده می کنند، این رقم علم کان خاصاً لأهل بیت.

یکی از اساتید ما نقل می کرد که فقیهی از فقها از سوره مسد بیست و چهار حکم شرعی را استنباط کرده، این رقم دقت ها در آیه و هم «لحکم لحمی» می خواهد و اگر آقایان مأنوس با قرآن بشوند، شاید بتوان بعضی از احکام را از قرآن استفاده کنیم که تا کنون استفاده نشده، حضرت آیت الله خوئی با این حدیث استدلال می کند که زکات ساقط نیست.

اشکال بر گفتار آیت الله خوئی

فرمایش ایشان در اینجا صحیح نیست. چرا؟ اسلامی که در اینجا فرماید: «الإسلام یجبّ ما قبله»، کسی را می گوید که اسلامش اسلام واقعی باشد نه اسلام ترسی و خوفی، اما اسلام این آدم اسلام خوفی و ترسی بوده است، چون می خواستند او را بکشند فلذا شهادتین را به زبان جاری کرد، بنا براین، نمی شود ما نحن فیه را با اینجا قیاس کرد، چون بحث ما در باره کافری است از روی میل و رغبت به اسلام گرایش پیدا کرده است، اما این آیه معلوم می شود که این آدم اسلامش اسلام واقعی نبوده، بلکه اسلام ترسی و خوفی بوده فلذا این اسلام داخل این حدیث نیست که می فرماید: «الإسلام یجبّ ما قبله»



علی ای حال این آیه مبارکه نمی تواند مدرک فرمایش آیت الله خوئی باشد.

یلا حظ علیه: أنّ الإمام ع رفض القاعده فی هذا المورد الخاص أعنی کون الإسلام کان ناتجاً عن خوف من إجراء الحد علیه، و لم يرفضها مطلقاً كما إذا کان اسلامه عن طوع رغبه أو لم يعلم حاله.

و حصیله الکلام: أنّ المصادیق الجدیده لا تعطف علی المصادیق الغابره، فلیست قاعده العجبّ قاعده تجعل الکافر بعد إسلامه مجرداً عن أئی تکلیف مالی أو تکلیف بدنی، فعلی الفقیه أن یمیز الغابر و الحاضر.

من یک آیه می خوانم، شما از این آیه حکم شرعی استنباط کنید، در داستان شعیب آمده که جناب شعیب دختر خود را به عقد موسی در آورد:

« قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حَبَّجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ » (۱).

ما می توانیم از این آیه خیلی از احکام شرعی را استفاده کنیم که بر خلاف توضیح المسائل است، چون در توضیح المسائل می نویسند که باید زوجه معین باشد و حال آنکه در اینجا زوجه معین نیست، بلکه موسی بعداً آن را معین می کند یا اینکه حضرت شعیب می کند یا اینکه قرعه می اندازند مگر اینکه بگوییم این یک نوع پیشنهادی بود که حضرت شعیب به موسی کرد، بعداً می خواستند سفره عقد پهن کند و زوجه را معین کنند، ولی این جهتش از ظاهر آیه استفاده نمی شود.

باز فقها می فرمایند باید مهریه خیلی دقیق باشد و ما هم احتیاط می کنیم، ولی در این آیه مهریه کاملاً معین نشده و هکذا و هکذا، مثلاً در سوره مسد که مربوط به ابو لهب و زن است، خلاق متعال نسبت به کافر خیلی سخت گیری می کند و عناوینی توهین آمیز به آنها می دهد و ما با استفاده از این سوره می توانیم کفار محارب را با این عناوین صدا کنیم.

ص: ۸۹۰

پس تا اینجا روشن که نسبت به کافری که مسلمان می شود، فرائض بدنی ساقط است، فرائض مالی هم نسبت به گذشته ساقط است، اما در آینده ساقط نیست. تا برسیم به عقوبات جزائیه، آیا این گونه احکام هم ساقط است یا نیست؟ بحثش را موکول می کنیم به جلسه آینده.

## قاعده الجبّ قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده الجبّ

چنانچه قبلاً بیان گردید، نسبت به دو چیز قاعده « جبّ » جاری است، یکی فرائض بدینه و دیگری هم فرائض مالیه، در فرائض مالیه من دوباره همان نظر جلسه گذشته را مطالعه کردم و معلوم شد که صحیح است فلذا تکرارش لازم نیست، الآن می رسیم به مسأله سومی که عقوبات جزائیه باشد.

### العقوبات الجزائیه

در اسلام یکنوع عقوباتی داریم که به آنها می گویند عقوبات جزائیه و کیفریه، مثلاً اگر کسی سرقت کند، دست سارق را می برند یا اگر کسی زناى محصنه کند، او را یکصد شلاق و تازیانه می زنند و اگر زنایش از قبیل زناى محصنه باشد، حکمش اعدام یا سنگسار است یا اگر کسی به دیگری قذف کند و تهمت بزند، چنانچه چهار شاهد نیاورد، هشتاد تازیانه می خورد.

البته احکام جزائی اسلام فراوان است و ما فقط برای نمونه این مقدار را بیان کردیم، اما اگر کافری در دوران کفر خود، یکی این موضوعات را مرتکب بشود، یعنی در دوران کفر خود سرقت کند یا زناى محصنه و غیر محصنه کند، یا تهمت به زنا بزند اما بعداً اسلام بیاورد تمام این احکام کیفری و جزائی از او مرتفع می شود و اتفاقاً یکی از موارد اتفاق همین موارد است که بیان گردید و قاعده: « الإسلام یجبّ ما قبله » اینها را شامل است، یعنی آن احکامی که اگر مسلمان بود متوجه او بود، با آوردن اسلام آن احکام از بین می رورد. البته نه هر احکامی، بلکه احکامی که اسلام آورده بود و اگر این آدم در آن حالت مسلمان بود، محکوم به آن احکام بود، حالا- که در آن حالت کافر بوده و الآن اسلام آورده، تمام احکام کیفری و جزائی از او مرتفع می شود.

ص: ۱۹۱

### فی أحكام الأمور الوضیعه

احکام بدینه معلوم است که از کافر مرتفع می شود و هکذا احکام مالیه هم از او به برکت اسلام ساقط می شود، احکام جزائیه هم که مرتفع است.

«إنّما الکلام فی الأحکام الوضیعه» تمام بحث ها در باره احکام وضعیه است، به این معنی که آیا به وسیله دخول در جرگه

اسلام، احکام وضعیه هم از او ساقط می شود یا احکام وضعیه به قوت خود باقی است و با اسلام آوردن از گردش ساقط نمی شود.

مثال

من برای احکام وضعیه چند تا مثال می زنم تا مسأله بهتر و خوب تر روشن بشود:

۱: فرض کنید زنی حائض یا نفساء است و الآن اسلام آورده یا جنب بوده، آیا غسل بر این زن واجب است یا واجب نیست آیا احکام جنابت و احکام حیض از او مرتفع می شود یا مرتفع نمی شود؟

فکر نمی کنم که اینها مرتفع بشود. چرا؟ چون اینها شرط صحت نماز و روزه هستند، اگر این آدم بخواهد نماز بخواد و روزه بگیرد، باید از بابت حیض، نفاس و جنابت غسل کند و مادامی که غسل نکند نمازش صحیح نیست. البته با این شرط که «أسلم و هی حائض، أسلم و هی نفساء، أسلم و هی جنب»، بعید است که قاعده «جب» این احکام را بردارد، احکامی را بر می دارد که جنبه اعتباری دارد، اما اینها موضوعات تکوینی اند، یعنی این زن مسلماً حائض یا نفساء یا جنب است، این مرد الآن واقعاً جنب است با زنش نزدیکی کرده و سپس نزد پیامبر آمد و شهادتین را خواند، بعید است که این احکام تکلیفیه را بردارد، مسلماً اگر بخواهد نماز بخواند و روزه بگیرد باید غسل کند و این خلاف امتنان نیست بلکه یکنوع طهارت و پاکیزگی است، اسلام یک احکامی را بر می دارد که برای او سنگینی کند و ثقلی داشته باشد مانند بریدن دست و تازیانه و رجم و امثالش، اما اینکه این زن برای حیض، نفاس و جنابت غسل بکند یا مرد برای جنابت غسل کند، این خلاف امتنان نیست بلکه عین امتنان است.

ص: ۸۹۲

خلاصه آنچه که نظر مرا گرفته، آینده است، یعنی چون می خواهد نماز بخواند باید از حیض، نفاس و جنابت پاک باشد. خلاصه اگر بخواند در آینده نماز بخواند و روزه بگیرد، باید این شرایط را احراز کند و در حقیقت اینها امور تکوینی اند و قاعده «الإسلام یجب ما قبله» امور تکوینی را بر نمی دارد.

۲: در اسلام اگر کسی با زنی زنا کند، مادر آن زن، خواهر آن زن و دختر آن زن برای زانی حرام می شود، حالا اگر کافری که اسلام آورده و حال آنکه در دوران جاهلیت با زنی زنا کرده آیا می تواند مادر آن زن، یا دختر و یا خواهرش را بگیرد یا نه؟

۳: یا مثلاً عمل قوم لوط را در زمان جاهلیت انجام داده، حالا اسلام آورده، آیا خواهر و مادر آن غلام برای این لاطی حرام است یا حرام نیست؟ اینها را در دوران جاهلیت انجام داده، آیا آن تحریم ها از بین می رود یا آن تحریم ها سر جای خودش باقی است؟ این عناوین مرتفع نیست بلکه این

عناوین و موضوعات باقی اند، یعنی مردم می گویند: «هذا الرجل أوقب غلاماً أو زنی بامرأه» موضوعات است حتی اگر اسلام هم بیاورد، این عناوین تکوینی است و بر این آدم صدق می کند.

در باب مشتق خواندیم که در مشتق احکام دور محور وجود مشتق می چرخد، یک موقع اگر آنما عملی را انجام داد، تا آخر عمر هست، خدای ناکرده اگر آدمی مورد تجاوز قرار گرفت، این آدم نباید تا آخر عمرش امامت بکند. چرا؟ چون همین اتصافش به این عنوان آنما کافی است در استمرار حکم، در کفایه خواندید که: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (۱).

ص: ۸۹۳

دست مرد دزد و زن دزد را، به کیفر عملی که انجام داده اند، بعنوان یک مجازات الهی، قطع کنید! و خداوند توانا و حکیم است.

می گوید موقع بریدن دست که این آدم سارق نبود، می گویند سرقتش آناما کافی است در استمرار و ادامه حکم، بنا براین، این کافر اگر با زنی زنا کرد یا با غلامی عمل قوم لوط را انجام داد، بعد از اسلام آوردن همان احکام اسلام در باره او جاری است یا این کافر در زمان بچگی از یک زنی شیر خورده و بعد از بلوغ مسلمان شده، آیا می تواند مادر رضاعی خود را بگیرد و با او ازدواج کند آیا می تواند خواهر یا عمه رضاعی خود را بگیرد و با آنها ازدواج کند؟ نه خیر! نمی تواند با آنها ازدواج کند، چرا؟ چون این عناوین، یک عناوین تکوینی اند و همیشه بر این آدم صادق اند و قاعده: «الإسلام یجبّ ماقبله» شاملش نیست، مردی خدمت پیامبر آمد در حالی که هشت تا زن داشت، حضرت فرمود: «اختر اربعاً و اسرح اربعاً آخری» چهار تا را انتخاب کند و چهار تای دیگر را رها کن.

#### اشکال

ممکن است اشکال کند و بگوید این مسائلی که باین کردید، ممکن است با این حدیث تطبیق نکند که مردی نزد عمر بن خطاب آمد و گفت من این زن را یکبار در جاهلیت و دوبار در اسلام طلاق داده ام، علی ع فرمود: طلاق که در جاهلیت دادی، اثر ندارد، اما آن دو طلاق که در اسلام دادی، اثر دارد، ممکن است کسی بگوید این با روایت ما سازگار نیست.

ما در مقام جواب عرض می کنیم که ما چاره نداریم جز اینکه بگوییم به این روایت عمل نکنیم. چرا؟ چون خبر مرسل است، این خبر فقط در کتاب ابن شهر آشوب است و آنهم به صورت مرسل.

الظاهر - و الله العالم - بقاء الحرمة لأن المرفوع هو الاحكام الجزائية التي لو ارتكبتها و هو مسلم لحكم عليه بالجلد أو الرجم أو القطع، و أما الأحكام الوضعية المترتبة على صرف الموضوعات الصادق بالفعل و لو بقاء، فالقول برفعها مشكل، و ذلك لأنه بعدما اسلم يصدق على أمه الرضاعية، أنها أمه و اخته و بنته الرضاعية، كما يصدق على بنت الزانية، انها بنت من زنى بأمها او اخت من زنى باختها، وانها امراه زنى بها و هي ذات بعل.

بقي هنا شيء و هو أن الإمام على عليه السلام في جواب السائل الذي طلق امرأته في الشرك تطليقه و في الإسلام تطليقتين أجاب بقوله: «هدم الإسلام ما كان قبله، هي عندك على واحده». فلم يعتد بتطليقه في الشرك، مع أنه يصدق عليها أنها امرأه طلقت ثلاثاً.

ولكن الافتاء على ضوء هذا الحديث في مورد مشكل لأنه خبر مرسل رواه صاحب المناقب في كتابه بلاسند. ولو أخذنا به فإنما يؤخذ في مورد و لا يمكن التجاوز عنه إلى موارد اقوى و أشد كالمحرمات الرضاعية و المصاهريه، و الله العالم.

حتى لو افترضنا أنه كان قد تزوج بإحدى هذه المحرمات - في حال الكفر - فهل يحكم عليه ببقاء عقد الزواج، بحجه أن الإسلام يجب ما قبله أو يحكم عليه بالفراق لأنها بقاء، موضوعات جديده؟

خلاصه این عناوین تکوینی مادامی که این زنده است صادق است، یعنی به او می گویند: موقب، زان، مرتضع، چون این عناوین بعد از اسلام هم صادق است فلذا احکامش هم جاری است.

ولی در عین حال مرحوم سید بجنوردی معتقد است که آثار این افعال هم با دخول در اسلام از بین می رود و او به برکت اسلام، محکوم به این احکام نیست.

لکن يظهر من السيد البجنوردی ارتفاع الحرمة لو أراد التزويج بها بعدما أسلم قائلًا: بأنَّ الإسلام يجبُ ذلكَ الفعل أو ذلكَ القول الذي كان موجباً للحدِّ لو لم يسلم، و المسألة بعد مشكله شائكه.

و لعلّه يتصور أنّ إسلام الكافر يجعل هذه الأفعال كأنّها لم تقع من قبله، و هذا بعيد لأن التشريع أنما يتطرق إلى نفي الحكم، و أما نفي الموضوع لغايه نفي الحكم فهو يحتاج إلى بيان واضح.

فرض کنید ابوسفیان «أسلم» در حالی که لباسش خونی است یا اینکه منی در لباسش است، آیا می شود گفت که منی نسبت به او پاک است یا خون پاک است؟ قاعده: «الإسلام يجب ما قبله» اینها را بر نمی دارد.

بنابراین، اگر کسی از ما سوال کند، در جواب می گوئیم احکام جزائیه را بر می دارد اما احکام وضعیه را بر نمی دارد.

#### حقوق الادمين

اگر این آدم در حال کفرش مال کسی را دزدیده، یعنی مال محترم را سرقت کرده، مثلاً کافر کتابی است و از کافر کتابی، مالی را دزدیده است، یا استقراض کرده خلاصه یکنوع بدهکاری نسبت به کسی دارد، آیا به مجرد اینکه اسلام آورد، این چیز ها از گردنش ساقط است؟ اصلاً ساقط نیست، یعنی حقوق آدمیه سر جای خودش باقی است. چرا؟ کلمه واحده «لأنَّ القاعدة الجبّ، قاعده امتنانيه»، این چه امتنانی است که اسلام آوردنش سبب بشود که میلیارد ها پول را از مردم بخورد و چیزی بر گردنش نباشد.

لو كانت على الكافر حقوق ماله كما إذا استقرض شيئاً من المسلم أو الكافر الذمي أو أ تلف شيئاً من ماله فالحكم بالضمان عندما كان كافراً لم يكن لأجل كونه مسلماً، بل كان ثابتاً عليه مع غض النظر عن الإسلام، فرجع مثل هذا أمر غير ثابت، بل ينافي الامتنان، فالقول ببقاء ما اشتغلت به ذمته هو الأقوى، وقد نقل في مفتاح الكرامه أنّ المحقق الثاني استثنى أمرين: حكم الحدث كالجنابه، و حقوق الأدميين، وقال: إنّ الذي يسقط ما خرج وقته (لا- ما بقي) و عن الأردبيلي: إنّ حقوق الأدميين مستثنى بالإجماع.

احكامی را بر می دارد که اسلام بیاورد، اما احکامی که غیر اسلام آورده مانند ضمان، چون ضمان ارتباطی به اسلام ندارد، احکامی که اسلام می آورد، قاعده جب آن احکام را بر می دارد، اما ضمان یک چیزی نیست که فقط در اسلام باشد، بلکه قانون عقلانی است و در همه دنیا هم هست فلذا قاعده آن را بر نمی دارد.

و الأولى أن يقال: إنّها خارجه عن مدلول القاعدة من دون حاجه إلى إخراجها بالإجماع.

#### أحكام الدماء

آخرین مطلبی که می خواهیم بگوییم که احکام جب آن را شامل نمی شود، مسأله دماء است، اگر این آدم در دوران کفر یک انسان محقون الدم را کشته باشد یا مسلمی را کشته باشد یا کافر ذمی را کشته باشد، نمی توانیم بگوییم احکامش برداشته شده است، چون قصاص از جانب اسلام نیامده، منهای اسلام هم قصاص ثابت بوده است، قصاص یک حکم عقلانی است که در همه دنیا وجود داشته است، این احکام را اسلام نیاورده، احکامی که اسلام آورده، قاعده جب آن را بر می دارد نه هر احکامی را .

ص: ۱۹۷



شما می گوئید احکام قصاص ساقط نیست و هکذا، وقتی اهل مکه اسلام آوردند، پیامبر اکرم خطبه ای خواندند و در آن خطبه فرمودند:

« وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ قَالَ: حَخَبَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ فَحَمَدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ نَحْوَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ تَفَاخَرَهَا بِأَبَائِهَا أَلَا إِنَّكُمْ مِنْ وُلْدِ آدَمَ وَ آدَمُ مِنْ طِينِ أَلَا إِنَّ خَيْرَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ الْعَرَبِيَّةَ لَيْسَتْ بِأَبٍ وَالِدٍ وَ لَكِنَّهَا لِسَانٌ نَاطِقٌ فَمَنْ قَصِيرَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يَنْبُلْغْ بِهِ حَسَبُهُ أَلَا إِنَّ كُلَّ دَمٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ إِخْنَةٍ فَهِيَ تَحْتَ قَدَمِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » .

تمام احکام قصاص را قیچی کرد و از بین برد؟

پاسخ:

جوابش این است که این حکم، یک حکم حکومتی بوده، چون در زمان جاهلیت عرب ها به جان همدیگر می افتادند و همدیگر را می کشتند، اگر بنا بود که پیامبر خدا احکام قصاص را اجرا کند، باید محکمه هایی را بر پا کند و سالیان درازی به این کارهای عرب ها برسند و قاتل و مقتول را تشخیص بدهند، این امر، یک امر محالی بود، علاوه بر این، در آن زمان امکان پذیر نبود، فلذا حضرت برای حفظ وحدت، فرمود: آنچه در جاهلیت بوده، همه تحت قدمی کما اینکه ربا را هم چنین کرد، فرمود: هر کسی که به دیگری از بابت ربا بدهکار است، من همه را تحت قدم گذاشتم حتی ربای عمویم عباس را هم تحت قدم گذاشتم، اینها احکام حکومتی بوده است، شاهدش این است که وقتی مغیره آمد، احکام قصاص را در حق مغیره جاری نکرد. چرا؟ چون آنها دم شان محقون نبود، بلکه همه مهذور بودند، چون مشرک بودند، بحث در جایی است که انسانی را بکشد که محقون الدم را باشند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا ضرر و لا ضرار

یکی از قواعدی که احکام اولیه را محدود می کند قاعده «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» است، اما غالباً آقایانی که وارد قاعده لا ضرر می شوند، یکسره سراغ حدیث: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» می روند کما اینکه مرحوم شیخ چنین می کند، ولی من معتقدم که نخست باید این قاعده را از کتاب الله شروع کرد و دید که کتاب الله در این زمینه چه فرموده است و سپس سراغ حدیث: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» رفت. حدیث مذکور در وسائل الشیعه به دو صورت نقل شده است:

۱: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (۱).

۲: «عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ» (۲).

ولی ابتدا سراغ مدرک قاعده می رویم تا ببینیم مدرک قاعده در کتاب الله چیست و سپس نگاه کرده که مدرک قاعده در سنت چیست و این برای ما مهم است.

استدلال به آیات قرآنی

ص: ۸۹۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۳۲، من أبواب ثبوت خيار الغبن للمغبون، ب ۱۷، ح ۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۳۲، من أبواب ثبوت خيار الغبن للمغبون، ب ۱۷، ح ۵، ط آل البيت.

اولین موردی که قرآن کلمه ضرر را به کار برده است، آیه ی جهاد است و آن عبارت است از:

۱: «لَمَّا يَشِي تَوَى الْقَاعِدُونَ مَنِ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أَوْلَى الضَّرْرِ وَالْمَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (۱).

(هرگز) افراد باایمانی که بدون بیماری و ناراحتی، از جهاد بازنشستند، با مجاهدانی که در راه خدا با مال و جان خود جهاد کردند، یکسان نیستند! خداوند، مجاهدانی را که با مال و جان خود جهاد نمودند، بر قاعدان [= ترک کنندگان جهاد] برتری مهمی بخشیده؛ و به هر یک از این دو گروه (به نسبت اعمال نیکشان)، خداوند وعده پاداش نیک داده، و مجاهدان را بر قاعدان، با پاداش عظیمی برتری بخشیده است.

این آیه مبارکه می فرماید قاعده و قائم حکم شان مساوی و برابر نیست، کسانی که واقعاً جان بر کف در جبهات جنگ

حضور دارند، با کسانی که در خانه نشسته و تماشاچی اند، مساوی و برابر نیستند، منتها آیه مبارکه یک تعداد را استثنا می کند و می فرماید: قاعدی که ضرر و نقص عضوی ندارد، ضرر را در نقص عضوی به کار برده، مثل اینکه اعمی و یا فلج است، «لَا يَشِيْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»، کدام قاعدین، قاعدینی که نقص عضوی ندارند «غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ»، چنین قاعدینی با مجاهدین یکسان نیستند، مراد از ضرر در این آیه مبارکه نقص عضوی است.

نکته: دیگر این است که مفسرین اهل سنت در تفسیر این آیه مبارکه یک لغزش بزرگ و عجیبی دارند و می گویند قرآن چین نازل شده بود:

ص: ۹۰۰

---

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۹۵.

«لَمَّا يَسْتَوِي الْقَاعِ دُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ» وقتی این آیه نازل شد در محضر پیامبر اکرم ص ابن ابی مکتوم بود که مؤذن حضرت بود و اعمی، ایشان عرض کرد یا رسول الله پس تکلیف من چیست چون من قاعد هستم پس معلوم شد که فضیلت مجاهد را ندارم، این جمله را که ابن ابی مکتوم گفت، پیغمبر اکرم ص غش کرد و در عالم بالا رفت، آیه عوض شد و کلمه ی «غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ» اضافه شد، یعنی کسانی که دارای نقص عضوی بودند استثنا شدند، این حدیث را کتب اهل سنت دارند، ولی این حدیث و این تفسیر کاملاً بی اساس و باطل است، قرآن با غش کردن پیامبر اکرم و اعتراض ابن ابی مکتوم عوض نمی شود، بلکه این آیه مبارکه از اول چنین نازل شده است.

این اولین آیه ای است که در قرآن کلمه ضرر به کار رفته است و ضرر هم در این آیه مبارکه به معنای نقص است.

۲: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِيَنَّ كُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَيَّرَهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَمَّا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادُّكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۱).

و هنگامی که زنان را طلاق دادید، و به آخرین روزهای «عده» رسیدند، یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید (و آشتی کنید)، و یا به طرز پسندیده ای آنها را رها سازید! و هیچ گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آنها را نگاه ندارید! و کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است. (و با این اعمال، و سوء استفاده از قوانین الهی)، آیات خدا را به استهزا نگیرید! و به یاد بیاورید نعمت خدا را بر خود، و کتاب آسمانی و علم و دانشی که بر شما نازل کرده، و شما را با آن، پند می دهد! و از خدا پرهیزید! و بدانید خداوند از هر چیزی آگاه است (و از نیات کسانی که از قوانین او، سوء استفاده می کنند، با خبر است)!

ص: ۹۰۱

آیه مبارکه می گوید اگر زنی را طلاق دادید: «فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ» کلمه «بَلَّغْنَ» در اینجا به معنای قرب است، بلغن، ای قرب أجلهن، نزدیک است که از عده بیرون برود و الا- اگر به کلی از عده بیرون برود قابل رجوع نیست، «بَلَّغْنَ» یعنی در آستانه بیرون رفتن است یک روز یا دو روز یا سه روز مانده که عده این زن تمام بشود، در اینجا تکلیف مرد چیست؟ تکلیف مرد این است که یا او را خوب امساک کند و زندگی معروف داشته باشد یا خوب رها کند تا با شخص دیگر ازدواج کند: «فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا»، این آیه می خوانم برای ما قرینه خواهد بود در فهم حدیث لا ضرر و لا ضرار، «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا»، یعنی زن توپ فوتبال نیست تا همین که نزدیک بود عده اش تمام بشود رجوع کنی، بیچاره زن دو مرتبه بماند و زجر بکشد، دو مرتبه طلاقش بدهد و باز هم رجوع کند و هکذا، تا سه مرتبه، «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» ضرار در اینجا به معنای ایجاد ضیق است، حضرت امام خمینی (ره) هم نظرش این بود که ضرار به معنای ضیق است و فشار، «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا...» پس معلوم شد که کلمه ضرار در این آیه به معنای ضیق است و فشار.

كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته و يتركها، و عندما يقرب انقضاء عدتها، يراجعها لا عن حاجه و رغبه و لكن ليطول العده عليها إيذاءً و ضرراً بها، فنهى الله سبحانه عن هذا الأسلوب التعسفي، كما قد حدّد الطلاق بعد أن لم يكن له و لا للرجوع حدّ و حصر، بما يلي:

۳: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (۱).

طلاق، (طلاقى که رجوع و بازگشت دارد)، دو مرتبه است؛ (و در هر مرتبه)، باید به طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند (و آشتی نماید)، یا با نیکی او را رها سازد (و از او جدا شود). و برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده اید، پس بگیرید؛ مگر اینکه دو همسر، بترسند که حدود الهی را برپا ندارند. اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیة و عوضی پردازد (و طلاق بگیرد). اینها حدود و مرزهای الهی است؛ از آن، تجاوز نکنید! و هر کس از آن تجاوز کند، ستمگر است.

حق دارید که زن را دو بار طلاق بدهید، بار سوم یا بگیرید یا طلاق بدهید و دیگر حق رجوع ندارید مگر اینکه محلی بیاید، پس هم عده را محدود کرد و هم طلاق را، «وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»، حالا که طلاق سوم را دادید، حق ندارید که مهریه را از آنها بگیرید، تا اینجا معنای آیه آسان است، اما از این به بعدش مشکل است: «إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ» این بخشی از آیه مبارکه، طلاق خلعی را می گوید و می فرماید حق ندارید مبلغی را که به زن داده اید، از او پس بگیرید، مگر اینکه یکنوع بغضی بین زوج و زوجه باشد و اصولاً زن نمی خواهد با این مرد زندگی کند فلذا زن می گوید مهریه مال تو، منتها مرا طلاق بده، قرآن می گوید شوهر حق ندارد مهریه ای را که به زن داده پس بگیرد مگر اینکه زندگی آنها یک زندگی بدی باشد که زن نمی خواهد با این مرد زندگی کند و می خواهد با هر قیمتی که شده خودش را از چنگ او رها کند، در این صورت می تواند زن مهریه را به شوهر ببخشد و خود را از چنگ او رها کند «إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ»، مراد از «ما» در جمله «فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ» مهریه است.

ص: ۹۰۳

آیه سوم هر چند مربوط به بحث ما نبود، اما چون متصل به آیه موضوع بحث بود، از این رو خواستم معنای این آیه هم روشن بشود، تا اینجا توانستیم با دو آیه استدلال کنیم، یکی آیه جهاد، دیگری هم آیه ضرار که هر دو را بحث و بررسی کردیم.

و روی عن عائشه أنها قالت: كان الناس و الرجل يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها و هي امرأته إذا ارتجعها و هي في العده، و إن طلقها مائه مره أو أكثر حتى قال رجل لإمرأته:

و الله لا- أطلقك فتبيني و لا- آويك أبداً - یعنی نه طلاق می دهم و نه به خانه ام راه می دهم - قالت: و كيف ذلك؟ قال: أطلقك، فكلما شاهدت عدتك أن تنقضي راجعتك، فذهبت المرأة حتى دخلت على عائشه فأخبرتها. فسكتت حتى جاء النبي ص فأخبرته. فسكت النبي ص

حتى نزل القرآن: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ».

اهل سنت سه طلاق را یکجا جاری می کنند و اگر جاری کردند زن می شود سه طلاقه و نیاز به محلل دارد و اینهم برای مرد سنگین است که زن خود را در اختیار شخص دیگر قرار بدهد، تمام این بدبختی ها به سبب انحراف از آیه قرآن است، چون آیه می فرماید: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» یعنی مره بعد مره، آیه می فرماید اگر بنا باشد که زن را سه طلاق بدهید، باید مره بعد مره باشد، نه اینکه هر سه طلاق را در یک مجلس بدهید.

۴: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَيْثُ وُلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لِمَا تَضَارَّ وَالْإِمَّةُ بِوَلَدِهَا وَلِمَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَأَلْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (۱)

ص: ۹۰۴

مادران، فرزندان خود را دو سال تمام، شیر می دهند. (این) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند. و بر آن کس که فرزند برای او متولد شده [= پدر]، لازم است خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته (در مدت شیر دادن بپردازد؛ حتی اگر طلاق گرفته باشد). هیچ کس موظف به بیش از مقدار توانایی خود نیست! نه مادر (به خاطر اختلاف با پدر) حق ضرر زدن به کودک را دارد، و نه پدر. و بر وارث او نیز لازم است این کار را انجام دهد [= هزینه مادر را در دوران شیرخوارگی تأمین نماید]. و اگر آن دو، با رضایت یکدیگر و مشورت، بخواهند کودک را (زودتر) از شیر بازگیرند، گناهی بر آنها نیست. و اگر (با عدم توانایی، یا عدم موافقت مادر) خواستید دایه ای برای فرزندان خود بگیرید، گناهی بر شما نیست؛ به شرط اینکه حق گذشته مادر را به طور شایسته بپردازید. و از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید! و بدانید خدا، به آنچه انجام می دهید، بیناست!

«وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ» که پدر باشد، چرا قرآن یک چنین تعبیری را می کند و می فرماید: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ»؟ می خواهد تحریک عواطف کند و بفرماید که این بچه مال توست و به نفع تو متولد شده پس باید نفقه اش را هم بدهی «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» البته ضمیر «رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ» به «وَالْوَالِدَاتُ» بر می گردد نه به اولاد. «لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا» البته هر کس به اندازه توان خودش باید نفقه زن و بچه ی خودش را بدهد. «لَا تُضَارُّ وَالِدَةً بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» کلمه «لَا تُضَارُّ» از کلماتی است که معلوم و مجهول در آن یکسان است، فلذا ممکن است معلوم باشد و اصلش این گونه باشد: «لا تضارر، به کسر راء اول» و ممکن است مجهول باشد، یعنی اصلش این گونه باشد: «لا تضارر، به فتح راء اول» وقتی دوتا راء به همدیگر ادغام می شوند، مجهول و معلومش یکسان می شود. قهراً باید آیه مبارکه را دو جور معنی کنیم، یک مرتبه مجهول بخوانیم و گاهی معلوم بخوانیم، ما در این جلسه آیه را به صورت مجهول می خوانیم و معنی می کنیم. «لَا تُضَارُّ وَالِدَةً بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» مادر نباید به وسیله بچه تحت فشار باشد، مثلاً شوهر یک آدم بد جنسی است، بچه را از مادرش می گیرد و به دایه می دهد یا به زن دیگری می دهد، مادر علاقه دارد که بچه ی خودش را شیر بدهد، تازه از نفاس بیرون آمده و بستنش مملوء از شیر است. «لَا تُضَارُّ وَالِدَةً بِوَلَدِهَا» مادر به وسیله بچه ای خود مورد ضرر واقع نشود، «وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ» یعنی «وَلَا يُضَارُّ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ»، مادر هم حق ندارد شوهر را به وسیله بچه خود اذیت کند، مثلاً بچه را بر گرداند و بگوید من این بچه را شیر نمی دهم، اینجا شوهر مورد ضرر واقع می شود ففذا شوهر مجبور است که آنقدر این طرف و آنطرف بگردد تا کسی را پیدا کند که این بچه را شیر بدهد. در اینجا ضرر زن گاهی شوهر است علیه زن، و گاهی زن است علیه مرد، وسیله ضرر هم بچه است، بنابراین، من صورت مجهول آیه را خواندم، معلومش را خود شما بررسی کنید.



Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا ضرر و لا ضرار

همان گونه که قبلاً بیان گردید، نسبت به آیه مبارکه: «لَا تُضَارُّ وَالْإِمَّةَ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهَا بِوَلَدِهِ» (۱) دو احتمال وجود دارد، یعنی هم می شود آن را به صورت معلوم خواند و هم به صورت مجهول، غرض از خواندن این آیه مبارکه این است که ماده ضرار بین الاثنین نیست (چنانچه بین ادبا معروف می باشد که بین الاثنین است)، بلکه ممکن است بین الاثنین باشد و ممکن است فعل واحد باشد، اتفاقاً در اینجا فعل واحد است: «لَا تُضَارُّ وَالْإِمَّةَ بَوْلِدِهَا» ضرر بین یا مادر است یا پدر، (اگر مجهول بخوانیم) و اگر معلوم بخوانیم ضرر بین فرزند است، یعنی آنکس متحمل ضرر می شود، ضرر بین فرزند، ضرر زن یا مادر است یا پدر.

پس اینکه می گویند ضرار حتماً فعل الاثنین است با این آیه مبارکه نمی سازد. تمام این آیات را به این منظور می خوانیم که شاهد باشد برای تفسیر حدیث مبارک «لا ضرر و لا ضرار».

البته بعضی گفته اند ضرر یک طرف است و ضرار دو طرفی می باشد و حال آنکه در این آیه مبارکه ضرار دو طرفه نیست، من شینده ام که مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی قرآن را برای این منظور یکبار یا دوبار خوانده بود تا ببیند که آیا باب مفاعله یک طرفی است یا دو طرفی، بعد از مطالعه قرآن کریم به این نتیجه رسیده بود که گاهی ممکن است یک طرفی باشد و گاهی هم ممکن است بین الطرفين باشد کما اینکه این آیه مبارکه یک طرفی است، یعنی طرف واحد است نه دو طرفی.

ص: ۹۰۶

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۳۳.

۵: «وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (۱)

عین آن احتمالی که در آیه قبلی خواندیم در این آیه هم وجود دارد، یعنی ممکن است آن را به صورت مجهول بخوانیم و بگوییم: «وَلَمَّا يَضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» در اصل بوده لا یضارر، به فتح راء اول که مجهول بشود «آدمی که نویسنده یا شاهد دین است، نباید به آنها ضرر وارد کنیم، چطور به آنها ضرر وارد نکنیم؟ چون ممکن است کاتب یا شاهد کار لازمی داشته باشد، ما به آنها فشار بیاوریم و اصرار کنیم که کار لازم خود را رها کن و بیا دین ما را بنویس یا شاهد بر دین ما باش، حتماً فشار آوردن و اصرار کردن یکنوع ضرر بر آنهاست.

و ممکن است آیه مبارکه را معلوم بخوانیم: «وَلَمَّا يَضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» در اصل بوده لا یضارر، به کسر راء اول که معلوم بشود «اگر معلوم خواندیم معنایش این است که نویسنده ضرر نزند، یعنی بیشتر ننویسد، سابقاً طرفین سواد نداشتند و بستگی داشت به کاتب و نویسنده و می گوید ده تومان را صد تومان ننویسد، شهید و شاهد هم بیش از آنچه را که دیده شهادت

ندهد، باز در اینجا ماده ضرار در طرف واحد به کار رفته نه در طرفین، بنابراین، اگر ما در حدیث «لا ضرر و لا ضرار» گفتیم ضرار طرفینی نیست، شاهد ما همین آیاتی است که خواندیم.

ص: ۹۰۷

---

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۸۲.

۶: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يَوْصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يَوْصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّتِهِ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» (۱)

و برای شما، نصف میراث زنانان است، اگر آنها فرزندی نداشته باشند؛ و اگر فرزندی داشته باشند، یک چهارم از آن شماست؛ پس از انجام وصیتی که کرده اند، و ادای دین (آنها). و برای زنان شما، یک چهارم میراث شماست، اگر فرزندی نداشته باشید؛ و اگر برای شما فرزندی باشد، یک هشتم از آن. آنهاست؛ بعد از انجام وصیتی که کرده اید، و ادای دین. و اگر مردی بوده باشد که کلاله [=خواهر یا برادر] از او ارث می برد، یا زنی که برادر یا خواهری دارد، سهم هر کدام، یک ششم است (اگر برادران و خواهران مادری باشند)؛ و اگر بیش از یک نفر باشند، آنها در یک سوم شریکند؛ پس از انجام وصیتی که شده، و ادای دین؛ بشرط آنکه (از طریق وصیت و اقرار به دین)، به آنها ضرر نزنند. این سفارش خداست؛ و خدا دانا و بردبار است.

در باب ارث، زن اگر اولاد نداشته باشد چنانچه بمیرد، شوهرش از آن زن نصف می برد (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ)، اما اگر زن بچه داشته باشد و بمیرد، در اینجا مرد از این زن، فقط ربع را ارث می برد، اما اگر شوهر بچه نداشته باشد و چنانچه بمیرد، زن از او یک ربع ارث می برد (وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ) و اگر شوهر بچه داشته باشد و بمیرد، در این صورت زن فقط یک هشتم را ارث می برد نه بیشتر (فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ) شاهد ما در جمله بعد آیه است که می فرماید: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يَوْصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّتِهِ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» شاهد در کلمه «غَيْرِ مُضَارٍّ» می باشد که از باب مفاعله است، معنایش این است که وصیت بکنند البته باید ترکه را بعد از وصیت تقسیم کنند، اما آدم موصی نباید در وصیت ضرر کنند، پدرانی هستند که از بچه های خود راضی نیستند، از این رو همه مال خود را وصیت می کنند یا اقرار به دین باطل می کنند و می گویند من از فلان شخص یا فلان بقال این مقدار بدهکاری دارم، چرا وصیت به دین دروغین می کنند؟ برای اینکه مال به دست بچه های شان نرسد، کدام وصیت؟ «غَيْرِ مُضَارٍّ»، یعنی وصیتی که در آن واقع بینی باشد نه ضرر زدن به وارث، چون گاهی بعضی از وصیت ها از قبیل ضرر زدن به وارث است و لذا در اسلام آمده است که وصیت در ثلث نافذ است نه در بیشتر از ثلث، باز در اینجا باب مفاعله که کلمه «مُضَارٍّ» باشد در یک طرف به کار رفته است.

ص: ۹۰۸

۷: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْوَاجًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (۱)

گروهی دیگر از آنها) کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان (به مسلمانان)، و (تقویت) کفر، و تفرقه افکنی میان مؤمنان، و کمینگاه برای کسی که از پیش با خدا و پیامبرش مبارزه کرده بود؛ آنها سوگند یاد می کنند که: «جز نیکی (و خدمت)، نظری نداشته ایم!» اما خداوند گواهی می دهد که آنها دروغگو هستند!

پیامبر اکرم ص هنگامی که از مکه به سوی مدینه هجرت کرد، در دو فرسخی مدینه (محل مسجد قبا) که رسید متوقف شد و به مردم مدینه خبر نداد. چرا؟ چون منتظر علی ع بود و خواست که آن حضرت هم به پیامبر ملحق بشود، حضرت علی ع بعد از دوازده روز همراه فواطم ملحق شد، حضرت در همان مکان نماز خواند و در واقع شالوده مسجد قبا ریخته شد، اما مسجد ساخته نشد بعداً قبیله بنی عوف آنجا را مسجد ساختند و مسجد مال آنها شد، هشت سال یا نه تمام این مسجد به همان حالت بود، حضرت در سال نهم هجرت تصمیم گرفت به تبوک برود و همان گونه که می دانید بین مدینه و تبوک در حدود پانصد کیلومتر یا ششصد کیلومتر راه است، راهش هم جاده نا کوبیده است، حضرت می خواهد به تبوک برود، چون به حضرت خبر داده بودند که «روم» در صدد حمله به مدینه است، پیامبر اکرم پیش گیری کرد، البته همه اینها با علم غیب آن حضرت ندارد چون آن حضرت موظف به علم غیب نیست بلکه موظف به عوامل ظاهری می باشد، سی هزار نفر به آن حضرت لیبیک گفتند و در آن زمان سی هزار نفر آمده رفتن شدند، فقط خدا می داند که در این راه چه صدماتی دیده اند و چه بر آنان گذشته است، موقع رفتن رفتن آن حضرت به سوی تبوک، منافقین (که در مدینه ماندند) نزد پیامبر ص آمدند و گفتند ما یک مسجدی ساختیم شما تشریف بیاورید و آن را افتتاح کنید، حضرت به حسب ظاهر قبول کرد و فرمود فعلاً این قضیه برای بعد بماند چون من الآن عازم سفر هستم، وقتی که حضرت از تبوک برگشت و هنگامی که خواست مسجد را افتتاح کند، جبرئیل این آیه را آورد:

ص: ۹۰۹

«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْصِيَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»

یا رسول الله! اینجا به ظاهر مسجد است و در واقع و حقیقت خانه نفاق می باشد، علاوه بر این، «وَإِزْصِيَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ».

ابو عامر کسی بود که در ابتدا به پیامبر ص ایمان آورد و خودش یا از قبیله اوس است یا قبیله خزرج، قبل از آمدن پیامبر اکرم خدماتی داشت و از آمدن آن حضرت خبر می داد، پیامبر اکرم که در مدینه آمد، اطراف این آدم خلوت شد فلذا از ایمان خود برگشت و به مکه رفت، پیامبر که مکه را فتح کرد، او (ابوعامر) به شام فرار کرد و در آنجا رفت و لذا خداوند می فرماید: «وَإِزْصِيَادًا» یعنی اینجا کمین گاه است نه مسجد، برای چه کسی؟ «لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ»، یعنی برای ابو عامری که محارب با خدا و رسولش است، اولاً خانه نفاق است نه مسجد، ثانیاً کمین گاه است، تا مقدمات آمدن ابو عامر را فراهم بکنند و دست به نفاق بزنند.

نکته: در کشوری که دین رسمیت دارد از طریق آن دین بهتر می شود به آن دین ضربه زد، مردم ایران اکثر شان امامی مذهب اند و علاقمند به حضرت مهدی، باب بهاء از همین عاطفه مردم بدترین ضربه به مکتب زدند و همچنین کسانی که در دین ایجاد نفاق می کنند، قرآن و نهج البلاغه را عنوان می کنند تا از این طریق به دین ضربه بزنند، منافقین مدینه هم خواستند از همین راه (مسجد درست کردن و امثالش) به اسلام و پیامبرش ضربه بزنند، «مَسْجِدًا ضِرَارًا» کلمه ی ضرار در اینجا طرفینی نیست بلکه طرف واحد است. شرح آیه در جای دیگر بخوانید.

۸: « أَسِيكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَيَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزِضِعْ لَهُ أُخْرَى» (۱)

آنها [= زنان مطلقه] را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید؛ و به آنها زیان نرسانید تا کار را بر آنان تنگ کنید (و مجبور به ترک منزل شوند)؛ و اگر باردار باشند، نفقه آنها را پردازید تا وضع حمل کنند؛ و اگر برای شما (فرزند را) شیر می دهند، پاداش آنها را پردازید؛ و (درباره فرزندان، کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید؛ و اگر به توافق نرسیدید، آن دیگری شیردادن آن بچه را بر عهده می گیرد.

حضرت امام خمینی می فرمود: یکی از معجزات اسلام کثرت احکامش است، این کثرت احکام و قوت احکام معجزه اسلام است، پیامبر اکرم در مدت ده سالی که در مدینه بود، چه قدر به ریز کاری در احکام آورده، در این آیه هم می فرماید: « أَسِيكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَيَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ » آنها [= زنان مطلقه] را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید؛ و به آنها زیان نرسانید تا کار را بر آنان تنگ کنید (و مجبور به ترک منزل شوند) چون گاهی فشار می آوردند که مهریه خود را ببخشند، «وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزِضِعْ لَهُ أُخْرَى»

ص: ۹۱۱

المقصود هو المنع عن الضرر بالملقه في أيام عدتها بالتضييق في المسكن و المأكل، فهذه الآيات تثبت قاعده كلييه و هي حرمة الضرر و الضرار، أي حرمة أن يضرّ مكلف بفرد آخر، فالضارّ أو المضارّ هو المكلف و المتضرر إنسان آخر فليكن هذا على ذكر منك فإنّه سينفعك في تفسير القاعده.

باز ماده «ضرار» در اين آيه مبارکه در طرف واحد به کار رفته نه در طرفين، من از میان آيات، همين آيات هشتمگانه را انتخاب کردم و الا- آياتی که مربوط به ضرر است خیلی از اينها بيشتتر است، نکته ديگر اينکه در آيات، مراد از ضرر، ضرر انسان به انسان ديگر است.

القسم الثاني: الضّرر و الضرار في الروايات

الروايات الحاكبيه عن تحريم الضّر و الضرار على أقسام تأتي بما وقفنا عليه في كتب الفريقين:

اما روايات، رواياتی که در کتب ما نقل شده «لا ضرر و لا ضرار» است، ولی اين دو جور نقل شده:

گاهی داستان سمره با حديث «لا ضرر و لا ضرار» نقل شده، يعنى «لا ضرر و لا ضرر» همراه با داستان سمره بن جندب نقل شده، و گاهی داستان سمره بن جندب نقل شده، اما «لا ضرر و لا ضرار» در آنجا نيامده و نقل نشده است، يا لا ضرر و لا ضرار هست، اما داستان سمره بن جندب نيست، فعلاً ما بخش اول را می خوانيم:

القسم الأول: ما يعتمد في بيان الحكم على نقل قضيه سمره بن جندب

بخش اول مربوط است به لا ضرر و لا ضرار که تکیه کرده است به قضيه سمره بن جندب. البته ما زندگی سمره بن جندب را در مبحث قاعده:

« و علی الید ما أخذت حتی تؤدی » خواندیم، روایات سمره بن جندب را دو نفر از شیعه نقل کرده است، یکی زراره نقل کرده دیگری هم ابو عبیده حدّاء نقل کرده و همه از ابی جعفر (اما باقرع) نقل نموده اند، منتها راوی گاهی زراره است و گاهی ابو عبیده حدّاء، اما بین النقلین اختلاف است، اما در روایت ابو عبیده حدّاء یک زیادی است، یعنی کلمه «عَلَى مُؤْمِنٍ» را هم دارد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَيَّ مُؤْمِنٍ» (۱).

ابتدا روایت زراره را می خوانیم:

موثقه زراره عن ابی جعفرع

۱: «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدُوٌّ - نخل - فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ - وَ كَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِيَابِ الْبُسَيْتَانِ فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمْرَةَ - فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص - فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص - وَ خَبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِذَا أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ - چانه زنی و بگو مگو کردن - حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لِمَكَ بِهَا عِدُوٌّ يَمِيدُ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ازْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (۲)

ص: ۹۱۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۳۲، من أبواب ثبوت خیار الغبن للمغبون، ب ۱۷، ح ۵، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۴۲۸، من أبواب کتاب إحياء الموات، ب ۱۲، ح ۳، ط آل البيت.



٢: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فُقِّلَتْ (وَرُمِيَ) بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص انْطَلِقْ فَأَغْرَسَهَا حَيْثُ شِئْتَ» (١).

و علي بن بندار، لم يوثق في الكتب الأصولية الرجاليه، كما أنّ في السند ارسالاً، و الروايه مشتمله على بعض ما لا يوجد في الروايه المتقدمه مثل:

الف؛ إنك رجل مضار.

ب؛ لا ضرر ولا ضرار على مؤمن.

البتة از امام باقر دو نفر نقل روايت کرده، یکی زراره است و دیگری ابو عبیده حذاء،

٣: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْسِينَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِيِّ عَنِ أَبِي عُبَيْدَةَ الْجِدَاءِ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَانَ لِسَيِّمَرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ نَحْلَةٌ فِي حَائِطِ بَيْتِي فَلَمَّا كَانَ إِذَا جَاءَ إِلَى نَحْلَتِهِ يَنْظُرُ (٧) إِلَى شَيْءٍ مِنْ أَهْلِ الرَّجُلِ يَكْرَهُهُ الرَّجُلُ قَالَ فَذَهَبَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَيِّمَرَةَ يَدْخُلُ عَلَيَّ بِغَيْرِ إِذْنِي فَلَوْ أُرْسَلْتُ إِلَيْهِ فَأَمَرْتُهُ أَنْ يَسْتَأْذِنَ حَتَّى تَأْخُذَ أَهْلِي حِذْرَهَا مِنْهُ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص فَدَعَاهُ فَقَالَ يَا سَيِّمَرَةَ مَا شَأْنُ فُلَانٍ يَشْكُوكَ وَ يَقُولُ يَدْخُلُ بِغَيْرِ إِذْنِي فَتَرَى مِنْ أَهْلِهِ مَا يَكْرَهُ ذَلِكَ يَا سَمْرَةَ اسْتَأْذِنُ إِذَا أَنْتَ دَخَلْتَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص - يَسِيرُكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَدُوٌّ فِي الْجَنَّةِ بِنَحْلَتِكَ قَالَ لَا قَالَ لَكَ ثَلَاثَةٌ قَالَ لَا قَالَ مَا أَرَاكَ يَا سَمْرَةَ إِلَّا مُضَارًّا أَذْهَبَ يَا فُلَانٌ فَأَقْطَعَهَا وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ» (٢).

ص: ٩١٤

١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٢٥، ص ٤٢٩، من أبواب كتاب إحياء الموات، ب ١٢، ح ٤، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٢٥، ص ٤٢٧، من أبواب كتاب إحياء الموات، ب ١٢، ح ١، ط آل البيت.

و الظاهر أنّ أبا جعفر حدث بهذا و سمعه زراره و أبو عبيده الحداء فنقلاه بالزيادة و النقصان.

٤: ما نقله أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى عام ٢٧٥ هـ في سننه: عن و اصل مولى أبي عيينه قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي يحدث عن سمره بن جندب أنّه كانت له عضد ( الصواب (( عضيد)). قال ابن فارس في المقاييس: العضيد: النخلة تتناول ثمرها بيدك. و يمكن أن يسمّى بذلك لأجل أنّ العضد تطاولها فتناولها. من نخل في حائط رجل من الأنصار قال: و مع أهله قال: فكان سمره يدخل إلى نخله فيتأذى به ويشق عليه، فطلب إليه أن يبيعه، فأبى و طلب إليه أن يناقله، فأبى، فأتى النبي (ص) فذكر [ذلك] له، فطلب إليه النبي (ص) أن يبيعه، فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: (( فهبه له و لك كذا و كذا )) أمراً رغبه فيه، فأبى، فقال: (( أنت مضار )) . فقال رسول الله (ص) للأنصاري: (( إذهب فاقلع نخله )) . سنن أبي داود: ٣/٣١٥ في أبواب من القضاء.

٥: «قرب الإسناد ابن عيسى عن البرنطي قال سمعت الرضا ع يقول في تفسيره و الليل إذا يغشى قال إن رجلاً من الأنصار كان لرجل في حائطه نخلة و كان يضرب به فشكا ذلك إلى رسول الله ص فدعاه فقال أعطني نخلتك بنخله في الجنبه فأبى فبلغ ذلك رجلاً من الأنصار يكنى أبا الدخيداح جاء إلى صاحب النخلة فقال بعني نخلتك بحائطي فباعه فجاء إلى رسول الله ص فقال يا رسول الله قد اشتريت نخله فلما نبحائطي قال فقال له رسول الله ص فلك يدلها نخلة في الجنبه فأنزل الله تبارك و تعالی على نبيه ص و ما خلق الذكر و الأنثى إن سمعكم لشيئاً فأما من أعطى يعنى النخلة و اتقى و صدق بالحسيني بوعيد رسول الله ص فسيسره ليسرى ... و ما يعنى عنه ماله إذا تردى إن علينا للهدى فقلت له قول الله تبارك و تعالی إن علينا للهدى قال الله يهدى من يشاء و يضل من يشاء فقلت له أضحكك الله إن قوماً من أصحابنا يزعمون أنّ المعرفة مكتسبه و أنّهم إذا نظروا من وجه النظر أدركوا فأنكر ذلك و قال فما لهؤلاء القوم لا يكسبون الخير لأنفسهم ليس أحد من الناس إلّا و هو يحب أن يكون هو خيراً ممن هو منه هؤلاء بني هاشم مؤذيه عنهم مؤذيه عنهم و قرابتهم قرابتهم و هم أحق بهذا الأمر منكم أفتررون أنّهم لا ينظرون لأنفسهم و قد عرفتم و لم يعرفوا قال أبو جعفر ع لو استطاع الناس لأحبونا» (١).

ص: ٩١٥

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

تا کنون روایاتی را خواندیم که حدیث «لا ضرر و لا ضرار» با داستان سمره بن جندب همراه بود، اما در قسم دوم روایاتی را می خوانیم که حدیث «لا ضرر و لا ضرار» مجرد از داستان سمره بن جندب آمده است، آنگاه بحث در این است که آیا مستقلاً هم حدیث «لا ضرر و لا ضرار» وارد شده یا نه؟ الآن روایاتی را می خوانیم که لا ضرر و لا ضرار هست اما داستان سمره بن جندب در آنها نیست:

القسم الثانی: ما یشتمل علی لفظ «لا ضرر و لا ضرار» مجرداً عن قضیه سمره بن جندب و من دون دلالة صریحه علی مورد صدوره من النبیء ص.

و إليك بیانه:

۶: «روی الکلبینی بسنده عن عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (۱).

۷: «روی الکلبینی عن عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بَيْنَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِي مَشَارِبِ النَّخْلِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ وَ قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ وَ قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» (۲).

ص: ۹۱۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۴۲۹، من أبواب کتاب إحياء الموات، ب ۱۲، ح ۵، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۴۲۰، من أبواب کتاب إحياء الموات، ب ۷، ح ۲، ط آل البيت.

در بعضی از نسخه ها «لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ» است و ظاهراً دومی صحیح است، چون سر زمین عربستان، یک سر زمین کم آبی است، فلذا هر قبیله ای برای خودش یک چاهی را حفر می کردند که قبیله دیگر از آن استفاده نکنند، گاهی از اطراف می آمدند و گوسفند های خود را برای چرا در بیابان می آوردند و سپس برای آب دادن آنها در کنار همین چاه جمع می شدند تا از آب این چاه استفاده کنند، صاحبان چاه می گفتند این چاه مال ماست و شما حق ندارید که گوسفند ها و احشام خود را از این چاه آب بدهید، پیامبر اکرم ص می فرماید بعد از آنکه شما از این آب چاه استفاده کردید، حق ندارید که دیگران را منع کنید، باید دیگران هم از این آب چاه استفاده کنند هر چند مربوط به این سر زمین و این عشیره و قبیله نباشند «لَا يُمْنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ». نفع، به باقیمانده هر چیزی می گویند و در اینجا مراد باقیمانده آب چاه است. قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ وَ قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» می گفتند ما به شما آب نمی دهیم که حتی آن کلاه هم (که گیاه بیابان است) مال این قبیله باشد، پیامبر می فرماید: لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ وَ قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ».

در این حدیث داستان سمره بن جندب نیامده، ولی این دو تا یک روایت اند نه دو روایت، منتها صاحب وسائل تقطیع کرده، یک تکه را در باب هفتم آورده، تکه دیگر را در باب دوازدهم.

ص: ۹۱۷

«إِنَّمَا الْكَلَامُ» که آیا روایت «فَقَالَ» است یا «وَقَالَ» می باشد، آیا با «واو» است یا با «فاء»؟ در کافی «وَقَالَ» است یعنی با «واو» آمده، اما صاحب وسائل در یک باب گفته: «وَقَالَ»، در باب دیگر گفته: «فَقَالَ»؟

پرسش

ممکن است کسی بگوید این بین «وَقَالَ» و بین «فَقَالَ» چه فرق است؟

پاسخ

اگر «وَقَالَ» باشد، یک قضای مستقل است (قضاء مستقل)، یعنی خودش یک قضاوت مستقل است، اما اگر «فَقَالَ» باشد، علت ماقبل خود است، چرا «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ؟ فَقَالَ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»، شما که به اینها آب نمی دهید، قهراً نمی توانید برای چرا بیایند، گوسفندان، گاو، بز و شترش از بین می رود، اگر «فَقَالَ» باشد، تعلیل ما سبق است، اما اگر با «واو» باشد، یعنی «وَقَالَ»، این خودش یک جمله مستقل است.

مرحوم شیخ شریعت اصفهانی معتقد است که «وَقَالَ» است، یعنی با «واو» است و این خودش یک قضای مستقل می باشد. عقبه بن خالد جمع کرده و الا پیامبر اکرم ص چنین نفرموده، بلکه حضرت این گونه فرمود: «لَا يُمنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ»، ولی عقبه خالد که قضاوت های پیامبر ص را جمع کرده و به دنبال آن، جمله ی «وَقَالَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ» را هم آورده است.

ولی ما بر خلاف ایشان می اندیشیم و معتقدیم که مستقل نیست و ظاهراً «فَقَالَ» با «فاء» است نه با «واو». البته نسخه ای که الآن از کافی در اختیار ماست با «واو» است، یعنی «وَقَالَ» است نه «فَقَالَ»، ولی مرحوم صاحب وسائل دو نسخه در اختیارش بوده، در بعضی از نسخه ها «فاء» بوده (فَقَالَ) و در بعضی هم «واو» یعنی «وَقَالَ» بوده است، ظاهراً «فاء» بوده، یعنی «فَقَالَ» بوده و علت ما قبل است.

ص: ۹۱۸

بنابراین، لم یرد مستقلاً، بل إما ورد در ضمن سمره جندب و إما ورد در ضمن مسأله آب چاه، که نباید شما آب را مضایقه کنید تا آن اعراب بادیه نشین نتوانند در اینجا بیایند و احشام خود را بچرانند، چون بعد از چریدن آب می خواهد، آب اگر نباشد چریدن ممکن نیست، «فَقَالَ» علت آن است.

اما شریعت اصفهانی معتقد است که مستقلاً هم از پیامبر این حدیث صادر شده، که آن حضرت ابتدا فرموده: «لا ضرر و لا ضرار»، یعنی بدون اینکه در ضمن داستان سمره بن جندب یا داستان کلاء آمده باشد، ولی ما معقدیم که مستقلاً از حضرت صادر نشده، بلکه یا در ضمن داستان سمره جندب صادر شده یا در ضمن ماء الکلاء. چرا؟ از حدیث بعدی معلوم می شود، حدیث بعدی این است:

۸: «روى الكليني عن عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشَّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ وَ قَالَ إِذَا أُرْفِتِ الْأَرْفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ» (۱).

فرض کنید یک زمینی است مشاع، اگر شریک مشاع بخواهد حق خودش را به کسی بفروشد، شریک دیگر اولی است، مگر اینکه تحدید حدود شود، یعنی تقسیم شود و بگویند این طرف مال من، آنطرف هم مال تو باشد. اگر مستقل شدند حق شفعه از بین می رود.

مرحوم کلینی این روایت را تقطیع کرده و بخشی را در یک باب آورده و بخشی را هم در باب دیگر و حال آنکه حدیث واحد است با سند واحد، و ما می توانیم بگوییم «لا ضرر و لا ضرار» در اینجا بی جهت نیامده، معلوم می شود که وسط جزء مستقل نیست بلکه علت این است. چرا؟ چون مادامی که زمین مشاع است، حق ندارد طرف بفروشد چون شریک اولی است، اما بعد از آنکه تحدید حدود شد، خط کشی کردند یا دیوار کشیدند، تقسیم بندی کردند اشکال ندارد، این دلیل بر آن است که «لا ضرر و لا ضرار» مستقلاً نیامده و الا اگر مستقلاً بیاید، نسبت به ماقبل و ما بعد خودش بی ارتباط می شود، پس معلوم می شود که پیامبر ص این حدیث را سه جا به کار برده، یکی در داستان سمره بن جندب، دیگری هم در داستان «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مِيَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ»، سومی هم در مسأله شفعه به کار برده است و علی الظاهر این سبب می شود که ما بگوییم در حدیث قبلی هم «فَقَالَ» با (فاء) بوده نه «وَقَالَ»، با (واو).

ص: ۹۱۹

پس ما تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که «لا ضرر و لا ضرار» مستقلاً از زبان پیامبر ص صادر نشده، بلکه یا در ضمن داستان سمره بوده یا در ضمن «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ».

پس آنچه تا کنون در باره قاعده «لا ضرر و لا ضرار» بیان گردید، یکی این بود که در یکی از نقل‌ها آمده بود «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ عَلَيَّ مُؤْمِنٍ» (۱).

اما در بقیه نقل‌ها کلمه ی «عَلَيَّ مُؤْمِنٍ» را نداشت، البته بود و نبود این کلمه اثر دارد، چون اگر کلمه «عَلَيَّ مُؤْمِنٍ» باشد دایره را مضیق می‌کند و اگر نباشد دایره وسیع تر است، مطلب دیگری که باز بیان گردید این بود که این حدیث مستقلاً از پیامبر ص صادر نشده بلکه یا در ضمن داستان سمره بن جندب است یا در ضمن «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ».

#### مطلب سوم

مطلب سوم این است که آیا کلمه «فی الإسلام» را هم پیامبر ص فرموده یا نه؟ آنچه تا کنون خواندیم، در هیچکدام کلمه «فی الإسلام» نیامده بود، ولی در روایتی که صدوق آن را نقل کرده کلمه «فی الإسلام» هم آمده است و باید توجه داشت که بودن و نبودن اینها در استنباط اثر گذار است و آینده خواهیم خواند که چه اثری دارند.

۹: ما أرسله الصدوق عند الاستدلال على أن المسلم يرث الكافر فقال (العباره له) فأما المسلم فلائى جرم و عقوبه يحرم الميراث؟ و كيف صار الإسلام يزیده شراً - اگر پسر مسلمان است و پدر کافر، اهل سنت می‌گویند هیچکدام از دیگری ارث نمی‌برند، یعنی آنها معتقدند که اهل دو ملت هیچکدام از دیگری ارث نمی‌برد، یعنی نه مسلمان از کافر ارث می‌برد، و نه کافر از مسلمان، ولی ما معتقدیم که مسأله عکس است، یعنی کافر از مسلمان ارث نمی‌برد، اما مسلمان از کافر ارث می‌برد، صدوق می‌خواهد دومی را ثابت کند که چرا پدر کافر است و پسر مسلمان، چرا ارث نبرد، مگر اسلام از شأن این کاسته؟ فَأَمَّا الْمُسْلِمُ فَلَأَيِّ جُرْمٍ وَعُقُوبَةٍ يُحْرَمُ الْمِيرَاثَ وَ كَيْفَ صَارَ الْإِسْلَامُ يَزِيدُهُ شَرًّا مَعَ قَوْلِ النَّبِيِّ ص:

ص: ۹۲۰

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۳۲، من أبواب ثبوت خيار الغبن للمغبون، ب ۱۷، ح ۵، ط آل البيت.

الف؛ الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَ لَا يَنْقُصُ.

وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.

ب؛ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ.

فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا يَزِيدُهُ شَرًّا

ج؛ وَ مَعَ قَوْلِهِ ع: الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُغْلَى عَلَيْهِ (۱)

مسلماً مرحوم صدوق اینها را آورده و الا پیامبر ص چنین نفرموده، یعنی پیامبر ابتدا به ساکن و بدون مقدمه نفرمود: الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَ لَا يَنْقُصُ. لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ.

الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُغْلَى عَلَيْهِ.

بلکه این جمع جناب صدوق است، ولی مهم این است که ایشان کلمه «فی الإسلام» را آورده، مرحوم صدوق یک کتابی دارد بنام: معنای الاخبار، در آنجا هم کلمه: «فی الإسلام» را آورده، مرحوم شیخ طوسی هم در کتاب «الخلافة» کلمه ی «فی الإسلام» را آورده، جناب طریحی نیز در کتاب «مجمع البحرين» کلمه «فی الإسلام» آورده، جناب ابن اثیر نیز در کتاب «النهاية» کلمه «فی الإسلام» را آورده است.

بنابراین، بحث در این است که آیا واقعاً پیامبر اکرم ص کلمه «فی الإسلام» را فرموده یا اینکه پیامبر ص نفرموده، ولی کلمه «فی الاسلام» یک چیزی است که به زبان انسان می آید و معمولاً انسان هنگام بیان هر مسأله شرعی، می گوید در اسلام حکم این مسأله چنین است و چنان، من در سخنرانی های حضرت امام دقت کردم، من ندیدم که ایشان یک سخنرانی بکند و کلمه اسلام در سخنرانی اش نباشد، بلکه در تمام سخنرانی های خود یک کلمه از اسلام می گوید.

ص: ۹۲۱

---

۱- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۳۳۴، باب ميراث أهل الملل.



و لا شك أن الجمع بين الأحاديث الثلاثة، من فعل الصدوق، كما أن قوله: (( فالإسلام يزيد المسلم خيراً و لا يزيده شراً )) من كلامه، ذكره مقدمه للإستدلال به على أن المسلم يرث الكافر، و يدل على ذلك ما روى عن معاذ أنه احتج على أن المسلم يرث اليهودى بقوله: سمعت رسول الله (ص) يقول: (( الإسلام يزيد و لا ينقص )) . - بقيه را نیاورده، از این معلوم می شود كه بقيه را پیامبر ص نفرموده، بلکه بقيه كار صدوق است - و رواه فى الوسائل فى نفس الباب، الحديث الثامن.

و على كل تقدير، فالقاعده حسب هذا النقل مذيّله بلفظه (( فى الإسلام )) . و لا يخفى أن تذييل هذه الروايه بلفظه (( فى الإسلام )) لا ينحصر بما نقله الصدوق فى (( من لا يحضره الفقيه ))، إذ رواها أيضاً فى كتابه (( معانى الأخبار )) و نقلها الشيخ فى (( الخلايف ))، و العلّامة فى (( التّذكرة ))، و الطّريحي فى (( مجمع البحرين )) . و من العامه: ابن الأثير فى نهايته، و هؤلاء أرسلواها إرسال المسلّمات فى كتبهم، و إليك عباراتهم.

١٠: «و قَالَ ع: لَا تَعْضِيَهُ فِي مِيرَاثٍ وَ مَعْنَاهُ أَنْ يَمُوتَ الرَّجُلُ وَ يَدَعَ شَيْئًا إِنْ قُسِمَ بَيْنَ وَرَثَتِهِ إِذَا أَرَادَ بَعْضُهُمُ الْقِسْمَةَ كَانَ فِي ذَلِكَ ضَرَرٌ عَلَيْهِمْ أَوْ عَلَى بَعْضِهِمْ يَقُولُ فَلَا يُقَسَّمُ ذَلِكَ وَ تِلْكَ التَّعْضِيَةُ وَ هِيَ التَّفْرِيقُ وَ هِيَ مَا أُخُوذُ مِنَ الْأَعْضَاءِ يُقَالُ عَضَيْتُ اللَّحْمَ إِذَا فَرَّقْتَهُ وَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضًا بَيْنَ أَيْ آمَنُوا بِبَعْضِهِ وَ كَفَرُوا بِبَعْضِهِ وَ هَذَا مِنَ التَّعْضِيَةِ أَيْضًا أَنَّهُمْ فَرَّقُوهُ وَ الشَّيْءُ الَّذِي لَمَّا يَحْتَمِلُ الْقِسْمَةَ مِثْلُ الْحَبِّهِ مِنَ الْجَوْهَرِ لِأَنَّهَا إِنْ فُرِّقَتْ لَمْ يُتَّفَعْ بِهَا وَ كَذَلِكَ الْحَمَامُ إِذَا قُسِمَ وَ كَذَلِكَ الطَّيْلَسَانُ مِنَ الثِّيَابِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَ هَذَا بَابٌ جَسِيمٌ مِنَ الْحُكْمِ يَدْخُلُ فِيهِ الْحَدِيثُ الْأَخْرُ لَا ضَرَرَ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَرَادَ بَعْضُ الْوَرَثَةِ قِسْمَةَ ذَلِكَ لَمْ يُجِبْ إِلَيْهِ وَ لَكِنْ يُبَاعُ ثُمَّ يُقَسَّمُ ثُمَّ يَنْهَمُ» (١).

ص: ٩٢٢

١- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسى، ج ٧٣، ص ٣٤٥، ط بيروت. معنای الاخبار، شيخ صدوق، ص ٢٨١، تصحيح على اكبر غفارى، ط دار المعرفة- بيروت سنة ١٣٩٩.

۱۱: قال الشيخ الطوسي: «و أيضاً قول النبي صل الله عليه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام» يدل على ذلك . لأنه متى لم يرد عليه قيمه ما نقص دخل عليه في ذلك الضرر» (۱)

۱۲: قال العلامة: «الغبن سبب الخيار للمغبون عند علمائنا و به قال مالك و أحمد لقوله صل الله عليه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» (۲)

۱۳: قال الطريحي: «وقضى رسول الله صل الله عليه و آله و سلم باشفعه بين الشركاء في الارضين و المساكن و قال: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» (۳)

۱۴: قال ابن الأثير: «و انه صل الله عليه و آله و سلم قال: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» (۴)

هذا ما وجدناه مذيلاً بهذه الكلمه، و أما غير المذيل فكثير مرّ بعضه و إليك موارد آخر:  
در جلسه آینده خواهیم خواند.

### بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

ما تا کنون روایاتی را خواندیم که حدیث «لا ضرر و لا ضرار» مذیل به یک قصه است، یعنی تنها وارد نشده، بلکه یا در داستان سمره بن جندب است یا در کنار مسأله بئر و چاه است یا اینکه در کنار داستان شفعه می باشد، ولی الآن روایاتی را می خوانیم که مذیل به هیچ یک از داستانهای فوق ندارد.

ص: ۹۲۳

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۸۶، کتاب الشفعه، ط اسماعیلیان - قم.

۲- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج ۱، ص ۴۹۷، خیار الغبن، المسأله الأولى ط. قدیم.

۳- مجمع البحرین، طریحی، ماده ضرره.

۴- النهایه لابن الأثیر، ماده «ضرره».

البته این روایت هم در طرق شیعه وارد شده و هم در طرق اهل سنت، ابتدا طرق شیعه را می خوانیم و از کتاب دعائم الاسلام شروع می کنیم، نویسنده دعائم الاسلام اسماعیلی مذهب است یعنی در ظاهر اسماعیلی است اما در واقع امامی مذهب می باشد چون من برخی از کتابهای ایشان که من دیدم در آنها همه مذاهب را رد کرده به جز مذهب امامیه را که رد نکرده، در دوران فاطمی ها در مصر مقام عظیمی داشته است، دعائم الاسلام روایاتی است از امام صادق ع آنها منتهی می شود به امیر

المؤمنان ع، این کتاب هم مستقلاً چاپ شده و هم محدث نوری روایات دعائم الاسلام را در کتاب شریف مستدرک ذکر کرده است.

ما رواه القاضي النعمان بن محمد التميمي المغربي في دعائم الإسلام قال: «رُوينا عن أبي جعفر محمد عن أبيه عن آبائه عن علي ع أن رسول الله ص قال: لا ضررَ ولا إضرارَ»

ما رواه عن جعفر بن محمد أنه قيل له: «رُوينا عن جعفر بن محمد ع أنه سُئِلَ عن جِدَارٍ لِرَجُلٍ وَهُوَ سْتَرَهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ جَارِهِ سَقَطَ فَأَمْتَنَعَ عَنْ بِنَائِهِ قَالَ لَيْسَ يُجْبَرُ عَلَيَّ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَجِبَ ذَلِكَ لِصَاحِبِ الدَّارِ الأُخْرَى بِحَقِّ أَوْ بِشَرْطٍ فِي أَضَلِّ المِلْكِ وَ لَكِنْ يُقَالُ لِصَاحِبِ المَنْزِلِ اسْتَرْتُ عَلَيَّ نَفْسِكَ فِي حَقِّكَ إِنْ شِئْتِ قِيلَ لَهُ فَإِنْ كَانَ الجِدَارُ لَمْ يَسْتَقِطْ وَ لَكِنَّهُ هَدَمَهُ أَوْ أَرَادَ هَدْمَهُ إِضْرَاراً بِجَارِهِ لِغَيْرِ حَاجِهِ مِنْهُ إِلَى هَدْمِهِ قَالَ لَا يُتْرَكُ وَ ذَلِكَ أَنَّ رَسولَ اللّهِ ص قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فَإِنْ هَدَمَهُ كُلفَ أَنْ يَبْنِيَهُ»

ص: ۹۲۴

گاهی از اوقات یک دیوار مشترکی بین دو همسایه است، ولی یک همسایه لجبازی می کند و دیوار را خراب می کند. چرا؟ بخاطر اینکه ضرر به همسایه بغل دستی اش برسد، حضرت می فرماید اگر بدون عذر دیوار را خراب کند حتماً باید دیوار را بسازد، چرا؟ پیامبر فرموده: «لا ضرر و لا ضرار»، معلوم می شود که امام صادق ع از این گفتار پیامبر اکرم ص حکم واقعه را استنباط کرده است، اینکه گفتیم گاهی ائمه ع جنبه استنباطی و گاهی جنبه وحیی دارند، این مورد از موارد استنباط است.

و روی المحدث النوری كلا الحديثین الأخيریم فی مستدرکه (۱)

أما ما ورد من طرق العائمه سوی ما نقلناه عن نهاییه ابن اثیر فکما یلی:

۱: ما رواه مالک بن أنس المتوفی عام ۱۷۹ ه فی موطنه عن عمرو بن یحیی المازنی عن أبیه: أن رسول الله ص قال: ((لا ضرر و لا ضرار)).

۲: روی أحمد بن حنبل فی مسنده

البته احمد بن حنبل عراقی و بغدادی است اما متولد مرو(خراسان) می باشد، چون در زمان هارون الرشید و مامون الرشید، قسمت اعظمی از عرب ها به سوی خراسان و مرو آمدند، الآن هم در لهجه مشهدهای اصیل یکنوع لهجه عربی است، یعنی حرف «عین» را از مخرج ادا می کنند، احمد بن حنبل در سال: ۱۸۶ در مرو متولد شد و در سال: ۲۴۱ در بغداد در گذشت، قبرش در کنار دجله بود، ولی در حدود پنجاه سال قبل سیل آمد و قبرش را از بین برد، احمد بن حنبل الآن یک بتی است در نزد سنی ها و اهل حدیث، ایشان کتابی دارد بنام «مسند»، فرق مسند با سایر کتابها این است که سایر کتابها روایات را باب بندی می کند، اما مسند باب بندی نمی کند بلکه از هر راوی تمام روایاتش را ذکر می کند، خواه آن روایت مربوط به طهارت باشد یا مربوط به دیات، نوبت به عبادت بن صامت رسیده است که از اصحاب رسول اکرم ص است و از کسانی است که در عقبه به پیامبر بیعت کرده و خوشبختانه این مرد بعد از رحلت رسول خدا خطش را عوض نکرد و در خط امیر المؤمنین ع بود، در زمان خلفای ثلاثه هم در خط علی ع بود و در خط علی ع هم باقی ماند، عبادت بن صامت کسی است که تمام اقصیه رسول خدا را یکجا جمع کرده است و احمد بن حنبل هم همه این قضایا را نقل کرده است، بنابراین، اگر کتاب احمد بن حنبل می گویند مسند، علتش همین است که روایات را باب بندی نکرده بلکه روایت هر راوی را یکجا در یک باب نقل کرده است.

ص: ۹۲۵

احمد بن حنبل بیست و یک قضاوت به وسیله عبادہ بن صامت از پیامبر اکرم ص نقل می کند.

روی أحمد بن حنبل فی مسنده و قال: حدّثنا عبد الله: حدّثنا أبو كامل الجحدري: حدّثنا الفضيل بن سليمان: حدّثنا موسى بن عقبه عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادہ بن الصامت عن عبادہ، قال:

إنّ من قضاء رسول الله: «أنّ المعدن جبار، و البئر جبار، و العجماء جرحها جبار» و العجماء: البهيمه من الأنعام و غيرها، و الجبار: الهدر الذي لا يغرم.

«المعدن جبار»، فرض کنید کسی معدن را کنده، البته نه معادن زمان ما، بلکه معادن آن زمان را، کسی معدن را برای نمک و غیر نمک کنده، حال اگر این آدم در حال کندن معدن افتاد و مرد، خونش هدر است، البته به این اطلاق نمی شود به این روایت عمل کرد، لابد این «آدم» حسابی کرده است و الا اگر در مسیر بیاید، نمی توانیم بگوییم خونش هدر است، حتماً در یک گوشه ای بوده است و این آدم بی جهت آمده و توی معدن افتاده، «المعدن جبار» یعنی هر کس در این معدن بیاید و بمیرد، خونش هدر است. چرا؟ چون در مسیر نبوده، «البئر جبار» کسی برای آب چاه کنده، لابد در زمین خودش و در یک جای دور، این بی جهت افتاده و مرده فلذا خونش هدر است. «العجماء جرحها جبار» اسب کسی، شخصی را لگد زده و زخمی کرده، خونش هدر است. البته این اطلاق ندارد، لابد اسبش در یک طویله ای بوده و در یک جایی بوده، این شخص به سوی اسب این آدم رفته، اما اگر اسبش را رها کند که به هر طرف برود و هر کس را لگد بزند، اینجا جبار نیست و لذا این احادیث باید معنی بشود.

و قضی رسول الله (ص) فی الرکاز الخمس.

« رکاز » به معنای معدن است، یعنی در معدن خمس است، سابقاً گفتیم که اهل سنت به ما اعتراض می کردند که اینها خمس می گیرند و زندگی را اداره می کنند و حال آنکه طبق نقل امام آنها احمد بن حنبل پیامبر فرموده در «کاز» خمس است، رکاز از «رکز، یرکز» گرفته شده است، به معنای ثبت است که هم شامل معدن می شود و هم شامل گنج.

و قضی أنّ تمر النخل لمن أیّرها إلا أن یشرط المبتاع.

کسی نخلستانی دارد، نخل که ثمر نمی دهد، مگر اینکه تأییرش کنند (أیّر، یاأیر، تأییراً) یعنی تخم نر را وارد تخم ماده کنند، ثمر مال اوست مگر اینکه صاحب نخل شرط کند که یک مقدارش مال او باشد.

و قضی أنّ مال المملوک لمن باعه إلا أن یشرط المبتاع.

اگر کسی مملوکی را فروخت، چنانچه این مملوک کلاه یا قالیچه ای داشته باشد، کلاه و قالیچه اش مال فروشنده است نه مال مشتری مگر اینکه خریدار و مشتری شرط کند که هم خودش را می خرم و هم مالش را.

و قضی أنّ الولد للفراش و للعاهر الحجر.

اگر یک زنی با مردی غیر از شوهر خود زنا کند و از این راه بچه بیاورد، بچه مال فراش است نه مال زانی، زانی را رجم می کنند، البته اینهم برای خودش حد و حدودی دارد.

و قضی بالشفعه بین الشركاء فی الأرضین و الدور.

و قضی لحمل ابن مالک الهمذلی بمیراثه عن امرأته التي قتلها الأخری.

این در یک جریان خاصی است که برای ما روشن نیست.

و قضی فی الجنین المقتول بعرّه عبد أو أمه فورثها بعلها و بنها قال: و كان له من امرأته كلتها ولد. قال: فقال أبو القاتله المقضى عليه: يا رسول الله (ص) \* كيف أغرم من لأصاح له و لا- استهلّ و لا شرب و لا أكل. فمثل ذلك بطل. فقال رسول الله (ص): هذا من الكهّان.

اگر کسی، جنینی را بکشد، باید یک غزه عبدی را بدهد، غزه العبد، عبارت است از یک جوان روشن.

قال: و قضی فی الرحبه تكون بين الطريق ثم يرید أهلها البنیان فیها فقضى أن يترك للطريق فیها سبع أذرع قال: و كان تلك الطريق سمی المیتاء.

این مطلب روشن است که سابقاً طرق و راهها مانند زمان و عصر ما نبوده که خیابان کشی کنند، سابقاً راههای مال رو بود و مردم از آنجا عبور می کردند، ولی بعضی ها می آمدند در همین راه خانه می ساختند، پیامبر اکرم ص می فرماید هفت ذراع مال راه است، یعنی اگر کسی در کنار این راه خانه ساخت، باید به اندازه هفت ذراع از راه را باقی بگذارد و اگر برای عبور مردم و احشام آنها به اندازه هفت ذراع از راه را باقی بگذارند، بقیه را می توانند خانه بسازند، البته این حکم، حکم ولائی است و در آن زمان هفت ذراع کافی بوده است.

و قضی فی الرحبه تكون بين الطريق ثم يرید أهلها البنیان فیها فقضى أن يترك للطريق فیها سبع أذرع قال: و كان تلك الطريق سمی المیتاء

ص: ۹۲۸

کلمه «میتاء» به معنای طریق وسیع است (المیتاء، الطريق الواسع أو الطريق العامر)

و قضی فی النخله أو النخلتین أو الثلاث، فیختلفون فی حقوق ذلك فقضى أنّ لكل نخله من أولئك مبلغ جریدها حیز لها.

و قضی فی شرب النخل من السیل أن الأعلى یشرب قبل الأسفل و یشرب الماء إلى الکعبین، ثم یرسل الماء إلى الأسفل الذی یلیه فکذلك تنقضى حوائط أو یفنی الماء.

افرادى بودند که کار شان آبى و دیمه بوده، یعنی نخل داشتند، اما نخل شان دیمی بوده، حضرت می فرماید: اول باید آنکس از آب استفاده که به آن نزدیک تر است، سپس دومى که از سومى به آب نزدیک تر می باشد، خلاصه باید به ترتیب قرب و نزدیکی به آب رعایت شود.

و قضی أن المرأه لا تعطى من مالها شیئاً إلا بإذن زوجها.

اهل سنت به این فتوا داده اند و گفته اند زن حق ندارد در مال خودش تصرف کند مگر با اذن و اجازه شوهر و حال آنکه قرآن عکس این را می گوید و زن را مستقل در تصرف در اموالش می داند.

و قضی للجدّین من المیراث بالسدس بینهما بالسواء.

شخصی مرده در حالی که هم اولاد دارد و هم هردو جدش زنده اند، یعنی جدّ و جدّه، یک ششم به جدّین می رسد.

و قضی أن من أعتق مشرکاً فی مملوک فعليه جواز عتقه إن کان له مال.

و قضی أنّ لا ضرر و لا ضرار.

و قضی أنّه لیس لعرق ظالم حق.

آدمی که ظالم است، ریشه ی او ارزش ندارد، فرض کنید زمین مال زید است، عمرو آن را از زید غصب کرده و در آن درخت کاری نموده، زید می تواند همه درخت ها را که توسط عمرو غاصب در زمین او کاشته شده از بیخ بکند. چرا؟ آنه لیس لعرق ظالم حق.



و قضی بین اهل البادیه أنه لا یمنع فضل ماء لیمنع فضل الکلاء.

و قضی فی الدیه الکبری المغلظه ثلاثین ابنه لبون و ثلاثین حقه و أربعین خلفه.

و قضی فی الدیه الصغری ثلاثین ابنه لبون و ثلاثین حقه و عشرين ابنه مخاض و عشرين بنی مخاض ذکور.

ثم غلت الابل بعد وفاه رسول الله صل الله عليه و آله و سلم وهانت الداراهم فقوم عمر بن الخطاب إبل المدینه سته آلاف درهم حساب أوقیه لكل بعیر.

در باب دیه گفته اند که انسان یا صد شتر است، یا ده هزار درهم، یا هزار دینار، یا دویست لباس یمنی، و حال آنکه اینها با هم متعادل نبوده، یعنی ابل و شتر گران شده، ولی درهم و دینار قیمت شان پایین آمده، چه باید کرد؟ بخش را خودتان مطالعه کنید.

ثم غلّت الابل وهانت الورق فزاد عمر بن الخطاب ألفین حساب أو قیتین لكل بعیر.

ثم غلت الابل و هانت الداراهم فأتتها عمر اثني عشر ألفاً حساب ثلاث أواق لكل بعير قال: فزاد ثلث الدیه فی الشهر الحرام و ثلث آخر فی البلد الحرام. قال: فتمت دیه الحرمین عشرين ألفاً، قال: فكان یقال: يؤخذ من أهل البادیه من ماشیتهم لا یكلفون الورق و لا الذهب و يؤخذ من كل قوم مالهم قیمه العدل من أموالهم

و قد جمع عباده بن الصامت فی هذا الحدیث من أفضیه النبی ص ما یقارب العشرین قضاءً.

۳: و قال أحمد بن حنبل أيضاً: حدّثنا عبد الله - عبد الله پسر احمد بن حنبل است، یعنی کتابهای احمد بن حنبل را پرسش روایت می کند، شما اول کتاب کافی را نگاه کنید، می گوید: حدّثنا محمد بن یعقوب الكلینی، این جمله را کلینی نوشته، بلکه آنکس که از کلینی نقل کرده، در استنساخ آورده و گفته: حدّثنا محمد بن یعقوب بن الكلینی، کتابهای احمد بن حنبل را پرسش عبد الله نقل کرده، یعنی عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدّثنا عبد الله، حدّثنی أبی: حدّثنا عبدالرزاق: حدّثنا معمر عن جابر عن عكرمه عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: « لا ضرر و لا إضرار، و للرجل أن يجعل خشبه فی حائط جاره و الطريق المیتاء سبعة أذرع.»

گاهی برای اینکه دیوار محکم بشود، چوبی را بین این دیوار و دیوار دیگر قرار می دادند» و للرجل أن يجعل خشبه في حائط جاره» حضرت می فرماید این حق را دارد « و الطريق المیتاء سبعة أذرع.» راه عمومی باید کمتر از هفت ذراع نباشد.

۴: ما رواه ابن ماجه في سننه عن عباده بن الصامت أن رسول الله صل الله عليه و آله و سلم قضى أن « لا ضرر و لا ضرار» .

۵: ما رواه هو أيضاً عن ابن عباس قال: قال رسول الله صل الله عليه و آله و سلم: « لا ضرر و لا ضرار» .

ما تا اینجا ما دو قسم از روایات را نقل کردیم، یک قسمش یا مذیل به داستان سمره بن جندب بود یا به داستان بئر و چاه، و یا به کلمه «علی مؤمن» بود یا به کلمه «فی الإسلام» .

قسم دوم این روایات مجرد از همه اینها بود، یعنی مذیل به هیچکدام از آنها نبود.

هذا ما وقفنا عليه من هذا القسم و لعل هناك ما لم نقف عليه .

القسم الثالث: ما يشتمل على لفظه «الضرار» فقط.

قسم سوم از روایات، روایاتی است که در آنها فقط کلمه ی « ضرار» آمده، آن کدام است؟

شتری در حال موت و مردن بود، یکنفر آن را از صاحبش خرید، معلوم است که شتر مریض قیمتش ارزان است و هر چیز ارزان مشتری هم زیاد دارد فلذا یکنفر دیگر هم داوطلب شد و گفت مرا هم در این شتر شریک کن، مشتری اول گفت دو درهم به من بده، کله پاچه اش مال تو، بقیه مال من باشد، از قضا این شتر خوب شد و چاق گردید و قیمتش هم بالا رفت، آنکس که کله پاچه را خریده بود، گفت من حتماً کله پاچه را می خواهم، طرف دیگر گفت اگر من این شتر را بکشم و بخواهم کله پاچه اش را به تو بدهم، متضرر می شوم، چون من الآن نمی خواهم این شتر را بکشم، بلکه می خواهم از آن استفاده های دیگر ببرم، خدمت حضرت رسول ص آمدند، حضرت فرمود این آدم (کسی که کله پاچه را خریده بود) حق ندارد اصرار بر گرفتن کله پاچه کند، بلکه او باید قیمت را بگیرد، چرا؟ چون « هذا هو الضرار»، در اینجا ضرار به معنای لجبازی و ایجاد ضیق است.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ شَعْرٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمَزَةَ الْعَنْبُوتِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ شَهِدَ بَعِيرًا مَرِيضًا وَهُوَ يُبَاعُ فَاشْتَرَاهُ رَجُلٌ بَعَشْرَةَ دَرَاهِمَ وَ أَشْرَكَ فِيهِ رَجُلًا بِدَرْهَمَيْنِ بِالرَّأْسِ وَ الْجِلْدِ فَقُضِيَ أَنَّ الْبَعِيرَ بَرَأ فَبَلَغَ ثَمَنُهُ دَنَانِيرَ قَالَ فَقَالَ لِصَاحِبِ الدَّرْهَمَيْنِ خُمْسٌ مَا بَلَغَ فَإِنْ قَالَ أُرِيدُ الرَّأْسَ وَ الْجِلْدَ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ هَذَا الضَّرَرُ وَ قَدْ أُعْطِيَ حَقَّهُ إِذَا أُعْطِيَ الْخُمْسَ» (۱).

توضیح: آن البعیر بری (از مریضی خوب شد علت قیمته بسبب برئه (به سبب خوب شدن، قیمتش هم بالا رفت) فلو نحر يتضرر المشتري، و لأجل ذلك ليس للشريك الإصرار على النحر ليأخذ الرأس و الجلد، بل يباع و يكون للشريك الخمس، و الحديث يعطى قاعده في مورد الشركه و أنه ليس للطرف الآخر الإصرار على اعمال الحق إذا استلزم الإضرار بالغير، بل يجب أن يكون النيل به على وجه غير مضر بالآخر.

ما تا اینجا سه قسم را خواندیم، قسم چهارم از روایات را در جلسه آینده می خوانیم، یعنی در قسم چهارم، من روایاتی را جمع کردم که نهی از ضرر وارد شده و اصلاً کار به «لا ضرر و لا ضرر» ندارد، بلکه در آنها نهی از ضرر وارد شده یا مستقیماً و یا به دلالت التزامیه.

### بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

ص: ۹۳۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۸، ص ۲۷۵، من أبواب بیع الحيوان، ب ۲۲، ح ۱، ط آل البيت.

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

ما تا حال روایاتی را می خواندیم که در آنها یا کلمه «ضرار» وارد شده یا تنها کلمه «ضرر»، یعنی تمام روایاتی که خواندیم محورش «ضرر و ضرار» بود و حقیقت این بود که ما مسأله در همانجا مسأله تمام کنیم، ولی ما برای اینکه بتوانیم مسأله را خوب استقصا کنیم و نظر شارح را در اهمیت «ضرر و ضرار» به دست بیاوریم، من دو بخشی از روایات را هم افزودم، یک بخش مستقیماً نهی می کند، بخش دیگر مستقیماً نهی نمی کند بلکه به دلالت التزامیه دلالت بر حرمت ضرر دارد.

پس تا کنون روایات ما همه اش بر محور «ضرر و ضرار» می چرخید، خواه در ضمن داستان، خواه بدون داستان، ولی برای اینکه ما موقعیت اسلام را نسبت به «ضرر» درک کنیم، دو بخش دیگر هم از روایات در کتابهای ما آمده و در آنها پخش شده و من آنها را جمع کرده ام، اینها یا مستقیماً از ضرر نهی می کند یا به دلالت التزامیه. بخشی از این روایات در تفسیر آیه «لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بَوْلِدَهَا وَلَا مَوْلُودُهُ لَهُ بَوْلِدَهُ» (۱)، وارد شده است و بخشی هم راجع به مسائل دیگر است.

۱: روی فی مجمع البیان فی تفسیر قوله تعالی: « مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍّ » (۲) قَالَ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: « إِنَّ الضَّرَارَ فِي الْوَصِيَّةِ مِنَ الْكِبَائِرِ » (۳)، یعنی ضرار در وصیت از گناهان کبیره است، فرض کنید کسی از ورثه ی خود راضی نیست، از این رو می خواهد وارث خود را از ارث محروم کند، وصیت می کند یا وصیت کاذب یا وصیت صادق، وصیت صادق مثل اینکه بگوید همه اموال مرا در حق خودم صرف کنید، ولی گاهی بخاطر ضرر زدن به ورثه می گوید من به فلان آدم بدهکارم و حال آنکه بدهکار نیست.

ص: ۹۳۳

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۳۳.

۲- نساء/سوره ۴، آیه ۱۲.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۹، ص ۲۶۸، من أبواب عدم جواز الجور فی الوصیه، ب ۸، ح ۴، ط آل البیت.

۲: «مَحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِنَاهُ عَنِ الْبَزَنْطِيِّ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يُطَلِّقَ امْرَأَتَهُ ثُمَّ يَرَاغِبَهَا وَ لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَاجَةٌ ثُمَّ يُطَلِّقَهَا فَهَذَا الضَّرَارُ الَّذِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ إِلَّا أَنْ يُطَلِّقَ ثُمَّ يُرَاجِعَ وَ هُوَ يَنْوِي الْإِمْسَاكَ» (۱)

ضمناً کلمه ضرار را در این حدیث به کار برده، چون در آینده راجع به معنای ضرار اختلاف پیدا خواهیم کرد، ما معتقدیم که ضرار یا ضرر عمدی است یا فشار و ضیق است، حضرت امام خمینی (قدس سرّه) دومی را انتخاب کرده، ولی ما اولی را هم احتمال داده ایم.

۳: « وَ يَأْتِنَاهُ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَا تُنْسَبُ كُوهَنَّ ضَرَارًا

لِتَعْتِدُوا - قَالَ الرَّجُلُ يُطَلَّقُ حَتَّى إِذَا كَادَتْ أَنْ يَخْلُوَ أَجْلَهَا رَاجِعَهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا يَفْعَلُ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَنَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ ذَلِكَ» (٢).

٤: « وَعَنْ زُرَّارَةَ وَحُمَرَانَ ابْنَيْ أُعَيْنَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالُوا سَأَلْنَا هُمَا عَنْ قَوْلِهِ وَ لَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لَتَعْتِدُوا، - قَالَا هُوَ الرَّجُلُ يُطَلِّقُ الْمَرْأَةَ تَطْلِيقَهُ وَاحِدَةً ثُمَّ يَدْعُهَا حَتَّى إِذَا كَانَ آخِرُ عِدَّتِهَا رَاجِعَهَا ثُمَّ يُطَلِّقُهَا أُخْرَى فَيَتْرُكُهَا مِثْلَ ذَلِكَ فَنَهَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ» (٣).

ص: ٩٣٤

- 
- ١- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٢٢، ص ١٧١، من أبواب أقسام الطلاق، ب ٣٤، ح ١، ط آل البيت.
  - ٢- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٢٢، ص ١٧٢، من أبواب أقسام الطلاق، ب ٣٤، ح ٢، ط آل البيت.
  - ٣- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملي ج ٢٢، ص ١٧٢، من أبواب أقسام الطلاق، ب ٣٤، ح ٣، ط آل البيت.

تا حال روایات ما در باره مطلقه بود، ولی از این به بعد، روایات ما در باره زنی است که بچه دارد و آن را شیر می دهد، در اینجا گاهی زن سبب ضرر شوهر می شود و گاهی شوهر سبب ضرر به زن می گردد.

۵: «و یاسیناده عن علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر عن ابی عبید الله ع قال سَمِعْتُهُ یَقُولُ الْمُطَلَّقهَ الْحُبْلَى یُنْفِقُ عَلَیْهَا حَتَّى تَضَعِ حَمْلَهَا وَ هِیَ أَحَقُّ بِوَلَدِهَا أَنْ تُرَضَّعَ بِمَا تَقْبَلُهُ امْرَأَةٌ أُخْرَى یَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَا تُضَارُّ وَالِامَّةُ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِکَ - لَمَّا یُضَارُّ بِالصَّبِیِّ وَ لَا یُضَارُّ بِأُمِّهِ فِی رَضَاعِهِ وَ لَیْسَ لَهَا أَنْ تَأْخُذَ فِی رَضَاعِهِ فَوْقَ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ فَإِذَا أَرَادَا الْفِصَالَ عَنْ تَرَضُّصٍ مِنْهُمَا کَانَ حَسَنًا وَ الْفِصَالُ هُوَ الْفِطَامُ» (۱).

۶: «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ کَانَتْ لَهُ رَحَى عَلَی نَهْرِ قَرْیَهِ وَ الْقَرْیَهِ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْیَهِ أَنْ یَسُوقَ إِلَى قَرْیَتِهِ الْمَاءَ فِی غَیْرِ هَذَا النَّهْرِ وَ یُعْطَلُ هَذِهِ الرَّحَى أَلَهُ ذَلِکَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ یَتَّقِی اللَّهُ وَ یَعْمَلُ فِی ذَلِکَ بِالْمَعْرُوفِ (وَ لَا یُضَرُّ) أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ» (۲).

در عصر و زمان ما همه آسیاب ها برقی است و با برق کار می کنند، اما سابقاً همه آسیاب ها آبی بودند، آسیاب را در زیر می ساختند تا آب از بالا به سمت آن بیاید، آب از بالا با سرعت بسیار زیادی روی یک پره ای اصابت می کرد و با اصابت آب روی آن پره، پره به حرکت در می آمد و همزمان با حرکت پره، سنگ آسیاب هم به حرکت در می آمد و در اطراف خود می چرخید و گندم را تبدیل به آرد می کرد، آرد آسیاب آبی، بسیار مرغوب و با کیفیت بود و نان شب بهترین نان بود و همه ویتامین های گندم در آن باقی می ماند، بر خلاف آسیاب برقی که ویتامین های گندم را از بین می برد و نان شب هم کم کیفیت و کم خاصیت می شود، از حضرت سوال می کند: یا بن رسول الله! مردی، آبی دارد که این آب از مسیر آسیاب می گذرد و آسیاب هم مال شخص دیگری است و الآن صاحب آب می خواهد مسیر آب را تغییر بدهد و این سبب می شود که آسیاب آن شخص تعطیل بشود؟ حضرت می فرماید این کار حرام است و نباید مسیر آب را تغییر بدهد.

ص: ۹۳۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۱، ص ۴۵۵، من أبواب أحكام الأولاد، ب ۷۰، ح ۷، ط آل البيت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۴۳۱، من أبواب کتاب إحياء الموات، ب ۱۵، ح ۱، ط آل البيت.

٧: « وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِعَلِيِّ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَتَبَ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَمَنْ لَحِقَ بِهِمْ مِنْ أَهْلِ يَثْرِبَ - أَنْ كُمَلَّ غَازِيَهُ غَزَتْ بِمَا يُعَقَّبُ بَعْضُهَا بَعْضَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةُ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرِ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٍ وَ حُرْمَةُ الْجَارِ عَلَى الْجَارِ كَحُرْمَةِ أُمِّهِ وَأَبِيهِ لَا يُسَالِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا عَلَى عَدْلِ وَسَوَاءٍ» (١).

٨: « مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عِقَابِ الْأَعْمَالِ بِسِنْدٍ تَقَدَّمَ فِي عِيَادَةِ الْمَرِيضِ عَنِ النَّبِيِّ ص فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَمَنْ أَضَرَّ بِأَمْرَاهُ حَتَّى تَفْتِيدِي مِنْهُ نَفْسَهَا لَمْ يَرْضَ اللَّهُ لَهُ بِعُقُوبِهِ دُونَ النَّارِ لِأَنَّ اللَّهَ يَغْضِبُ لِلْمَرْأَةِ كَمَا يَغْضِبُ لِلْيَتِيمِ أَلَا وَمَنْ قَامَ لِخَادِمِهِ أَوْ لِمَمْلُوكِهِ أَوْ لِمَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ لِمَا لَبَّيْكَ وَ لَا سَعْدَيْكَ قَالَ اللَّهُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا لَبَّيْكَ وَ لَا سَعْدَيْكَ اتَّعَسَ فِي النَّارِ وَمَنْ ضَارَّ مُسْلِمًا فَلَيْسَ مِنَّا وَ لَسْنَا مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ أَيُّمَا امْرَأَةٍ اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا لَمْ تَزَلْ فِي لَعْنَةِ اللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ حَتَّى إِذَا نَزَلَ بِهَا مَلَكُ الْمَوْتِ قَالَ لَهَا أَبْشِرِي بِالنَّارِ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ أَلَا وَ إِنَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ بَرِيئَانِ مِنَ الْمُخْتَلَعَاتِ بِغَيْرِ حَقٍّ أَلَا وَ إِنَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ بَرِيئَانِ مِمَّنْ أَضَرَّ بِامْرَأَتِهِ حَتَّى تَخْتَلَعَ مِنْهُ» (٢).

ص: ٩٣٦

١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي ج ١٥، ص ٦٨، من أبواب جهاد العدو، ب ٢٠، ح ٥، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي ج ٢٢، ص ٢٨٢، من أبواب الخلع و المباراه، ب ٢، ح ١، ط آل البيت.

۹: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُضَارَّ بِالصَّبِيِّ أَوْ تُضَارَّ أُمُّهُ فِي رِضَاعِهِ وَ لَيْسَ لَهَا أَنْ تَأْخُذَ فِي رِضَاعِهِ فَوْقَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَإِنْ أَرَادَا فِضَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا قَبْلَ ذَلِكَ كَانَ حَسَنًا وَ الْفِضَالُ هُوَ الْفِطَامُ» (۱).

۱۰: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ جَمِيعًا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ، فَقَالَ كَانَتْ الْمَرَاضِعُ مِمَّا تَدْفَعُ إِحْدَاهُنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَرَادَ الْجَمَاعَ تَقُولُ لَا أَدْعُكَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أَحْبَلَ فَأَقْتَلَ وَ لَدَى هَذَا الَّذِي أَرْضَعُهُ وَ كَانَ الرَّجُلُ تَدْعُوهُ الْمَرْأَةُ فَيَقُولُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أُجَامِعَكَ فَأَقْتَلَ وَ لَدَى فَيَدْفَعُهَا فَلَا يُجَامِعُهَا فَتَنهى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ ذَلِكَ أَنْ يُضَارَّ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ وَ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ» (۲).

گاهی مرد به زنش پیشنهاد آمیزش و جماع می دهد، زن می گوید من از این می ترسم که ممکن است آبستن بشوم و شما بچه ای که به دنیا می آید بکشید و از بین ببرید، گاهی ممکن است عکس باشد، یعنی زن پیشنهاد جماع به مرد می کند و مرد بگوید می ترسم بچه دار بشوی و بعد از به دنیا آمدن بچه او را از بین ببری و بکشی.

ص: ۹۳۷

- 
- ۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۱، ص ۴۵۴، من أبواب أحكام الأولاد، ب ۷۰، ح ۳، ط آل البيت.
  - ۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۱، ص ۴۵۷، من أبواب أحكام الأولاد، ب ۷۲، ح ۱، ط آل البيت.



١١: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَتَّبِعِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَمْتَنِعَ مِنْ جَمَاعِ الْمَرْأَةِ فَيُضَارَّ بِهَا إِذَا كَانَ لَهَا وَلَدٌ مُرْضِعٌ وَيَقُولُ لَهَا لَا أَقْرُبُكَ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْحَبْلَ فَتُغِيلِي وَلَدِي وَكَذَلِكَ الْمَرْأَةُ لَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَمْتَنِعَ عَلَى الرَّجُلِ فَتَقُولَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ أَحْبِلَ فَأُغِيلَ وَلَدِي وَهَذِهِ الْمُضَارَّةُ فِي الْجَمَاعِ عَلَى الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ قَالَ لَا يُضَارُّ الْمَرْأَةُ الَّتِي يُوَلِّدُ لَهَا وَلَدٌ وَقَدْ تُوَفِّي زَوْجَهَا وَلَا يَحِلُّ لِلْوَارِثِ أَنْ يُضَارَّ أُمُّ الْوَلَدِ فِي النَّفَقَةِ فَيُضَيِّقَ عَلَيْهَا» (١)

١٢: «قال علي ع في خطبه له ع يصف فيها المتقين، و لا ينسى ما ذكر و لا يتأبز بالألقاب و لا يضار بالجار» (٢).

وأن قوله ع: «وَلَمَّا يُضَارُّ بِالْحِجَارِ» و إن كان جملة خبريه إلا أنها تتضمن نهياً عن الإضرار بالجار بنحو أبلغ مما لو قال: «لا تضار بالجار» بصوره جملة انشائية كما لا يخفى على أهل العلم.

١٣: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى الْكَاهِلِيِّ قَالَ: قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا نَدْخُلُ عَلَى أَخٍ لَنَا فِي بَيْتِ أَيْتَامٍ وَمَعَهُ خَادِمٌ لَهُمْ فَتَقْعُدُ عَلَى بَسَاطِهِمْ وَنَشْرَبُ مِنْ مَائِهِمْ وَيَخْدُمُنَا خَادِمُهُمْ وَرُبَّمَا طَعَمْنَا فِيهِ الطَّعَامَ مِنْ عِنْدِ صَاحِبِنَا وَفِيهِ مِنْ طَعَامِهِمْ فَمَا تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي دُخُولِكُمْ عَلَيْهِمْ مَنَفَعَةٌ لَهُمْ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ ضَرَرٌ فَلَا وَقَالَ ع بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ - فَأَنْتُمْ لَا يَخْفَى عَلَيْكُمْ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ» (٣).

ص: ٩٣٨

- ١- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي ج ٢١، ص ٤٥٨، من أبواب أحكام الأولاد، ب ٧٢، ح ٢، ط آل البيت.
- ٢- نهج البلاغه، دكتور صبحي صالح، ص ٣٠٦ خطبه ١٩٣.
- ٣- وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي ج ١٧، ص ٢٤٨، من أبواب ما يكتسب به، ب ٧١، ح ١، ط آل البيت.

در این روایت از حضرت سوال می کند که مردی فوت کرده و از او بچه های صغیری بجا مانده، ما ناچاریم که خانه آنها برویم و از غذای شان تناول نماییم و حال آنکه بچه ها صغیرند؟ حضرت در جواب می فرماید: **إِنْ كَانَ فِي دُخُولِكُمْ عَلَيْهِمْ مَنْفَعَةٌ لَهُمْ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَ فِيهِ ضَرَرٌ فَلَا**.

۱۴: « **مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ يُشْهِدُنِي هَؤُلَاءِ عَلِيٍّ إِخْوَانِي قَالَ نَعَمْ أَقِمِ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وَإِنْ خِفْتَ عَلَيَّ أَخِيكَ ضَرَرًا** » (۱).

### بررسی قاعده لا ضرر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر

همان گونه که معلوم شد، جهت اولی در باره روایات بود و ما روایات را شش دسته کردیم که از میان آنها فقط سه دسته را خواندیم، البته از دسته چهارمی هم مقداری را خواندیم، اما بقیه را به خود شما واگذار کردیم.

اینک نوبت آن رسیده که وارد بحث های استدلالی بشویم، مسلماً یکی از مبانی اجتهاد استدلال با روایات است به شرط اینکه روایت معرض عنه نباشد، اما اگر روایتی معرض عنه باشد، با چنین روایتی نمی شود استدلال کرد، جهت ثانی برای این است که آیا حدیث لا ضرر و لا ضرار مورد توجه فقها بوده یا نه، من مقداری از کلمات فقها را نقل کردم که آنان با حدیث: «لا ضرر و لا ضرار» استدلال کرده اند و از جمله کسانی که با این حدیث استدلال کرده، مرحوم شیخ طوسی است و بعد از ایشان دیگران هم استدلال نموده اند:

ص: ۹۳۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۷، ص ۳۴۰، من أبواب الشهادات، ب ۱۹، ح ۲، ط آل البیت.

الجهه الثانی: القاعده فی کلمات الفقهاء

وقد استدلل المشهور بالقاعده فی موارد کثیره نشیر إلى أقل القلیل منها:

۱: قال الشیخ فی الخلاف فی خیار الغبن فی المسأله السنتین:

یعنی اگر مشتری مغبون شد، حق فسخ دارد و حال آنکه ما در این زمینه روایت نداریم، فلذا برای مدعای خودشان از حدیث لا ضرر استفاده کرده و گفته:

دلیلنا ما روی عن النبی (ص) أنه قال: ((لا ضرر و لا ضرار)) و استدلل به أيضا فی کتاب الشفعه فی المسأله الرابعه عشره و فیه إضافه: ((فی الإسلام)) فی ذیل الحدیث، (۱)

چون اگر بگوییم معامله غبنی لازم است، لزوم حکم ضرری است و لذا می‌گوییم معامله غبنی جایز است نه لازم، و با نفی لزوم، ضرر از بین می‌رود و اختیار در دست طرف است و همچنین در شفعه، گفته‌اند اگر مشاع باشد و یک شریک سهم خودش را به اجنبی بفروشد، شریک دیگر حق شفعه دارد، چون اگر معامله لازم باشد، سبب می‌شود که شریک دیگر ضرر کند فلذا معامله لازم نیست بلکه جایز است.

۲: و قال ابن زهره فی خيار العيب: و یحتج علی المخالف بقوله: (( لا ضرر و لا ضرار )) (۲).

۳: و استدلل العلماء فی التذکره بالحديث فی باب خيار الغبن فی المسأله الأولى قال: الغبن سبب ثبوت الخيار للمغبون عند علمائنا و به قال مالک و أحمد، لقوله (ص): (( لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام )) (۳).

ص: ۹۴۰

---

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۹ فی خيار الغبن و ص ۸۶ فی کتاب الشفعه.

۲- الغنیه، ابن زهره (ضمن الجوامع الفقهیّه) ص ۵۸۸.

۳- تذکره القفقهاء، علامه حلّی، ج ۱، ص ۴۹۷، فی أحكام خيار الغبن.

۴: و قد اهتمّ بنقله شراح الأحاديث، ففي مجمع البحرين قال: و في حديث الشفعه: قضى رسول الله (ص) بالشفعه بين الشركاء في الأرضين و المساكين و قال: (( لا ضرر و لا ضرار في الإسلام )) (1)

۵: و قال ابن الأثير في النهاية: و في الحديث: (( لا ضرر و لا ضرار في الإسلام ))

هذا جملة ما وقفنا عليه من طرق الحديث و ما يؤيد مضمونه، و يقتدر الفقيه بها على استنباط قاعده كليّه و من حرمه الاضرار بالنفس و العرض و المال تكليفاً و وضعاً كما سيوافيك. و لعلّ في الكتب ما لم نقف عليه، فعليك بالتفحص التام.

۶: و من جملة ذلك ما جاء في الإيضاح: ۴/۱۰۱ عند قول العلماء: (( و لو نذر أثنان سنة ففي وجوب الصبر حتّى تخرج، إشكال، أقربه الوجوب إلّا مع الضرر )) قال ولده في توضيحه: (( أقول: وجه القرب أنّه مع عدم الضرر بالتأخير قادر على الإتيان بالتتابع من غير ضرر حقيقه... إلى أن قال: و أما الضرر فهو عذر لقوله (ع): (( لا ضرر و لا ضرار في الإسلام ))).

و جاء في الإيضاح أيضاً: ۴/۱۰۳ عند قول العلماء: (( و لو خاف المظاهر الضرر بترك الوطاء مده و وجوب التتابع لشده شبقة فالأقرب الانتقال إلى الاطعام )) قال ولده في توضيحه: (( أقول: وجه القرب استلزامه الضرر و قال (ع): (( لا ضرر و لا ضرار ))).

اگر بگوئیم معامله غبنی لازم است و این لزوم حکم ضرری است و لذا معامله غبنی جایز است نه لازم چون ضرر با نفی لزوم از بین می رود همچنین در شفعه، اگر یکی از دو شریک سهم خود را به اجنبی بفروشد، شریک دیگرش حق شفعه دارد، چون اگر معامله اول لازم باشد برای این ضرر دارد، پس معامله غبنی جایز است نه لازم،

ص: ۹۴۱

---

۱- مجمع البحرين، فخر الدین طریحی، ص ۲۶۳، تحت کلمه ((ضرر)).

دوم کسی که با این حدیث استدلال نموده ابن زهره است، آنجا دارد فی خیار العیب:

اگر این معامله لازم باشد حکم ضرری است و حکم ضرری در اسلام نیست «اثانین» جمع اثین است، بعضی از مقدس ها پیدا می شوند که نذر می کنند بر این هر دوشنبه را در تا یکسال روزه بگیرند و گاهی دوشنبه مصادف می شود با عید اضحی یا عید فطر، آیا این مشکل پیدا می شود؟ می گوید: نه خیر، چون اگر این آدم نذر کرده هر دوشنبه را روزه بگیرد، این در جایی است که محل برای روزه گرفتن باشد، حالا اگر آمدیم این مایه ضرر شد، یعنی اگر این آدم بخواهد تا یکسال هر دوشنبه را روزه بگیرد برایش ضرری است، با «لا ضرر» می توانیم مشکل را حل کنیم حتی می توانیم با لا ضرر مشکل نذر را حل کنیم،

یا اگر کسی با زنش ظهار کند و بگوید: «ظهرک کظهر أُمی»، این آدم باید دو ماه روزه بگیرد و سپس نزدیکی کند، اما این جوان است و اگر بخواهد دو ماه پشت سر هم روزه بگیرد قوه شهوانی او را اذیت می کند و ممکن است به گناه بیفتد، می گوید چون این حکم ضرری است فلذا «ینتقل الی الاطعام» با لا ضرر استدلال کرده است.

بنابراین، لا ضرر خیلی قدرت به گونه ای که نذر را می شکند و حکم ظهار را از روزه، به اطعام منتقل می کند، پس معلوم می شود که این روایات معرض عنه نیست.

الجهه الثالثه: فی ورود القاعده فی غیر حدیث سمره

ص: ۹۴۲

بحث در جهت سوم راجع به این مطلب است که آیا حدیث «لا ضرر و لا ضرار» فقط در داستان سمره جندب وارد شده یا در جای دیگر مانند شفعه و تقسیم آب چاه هم وارد شده است؟ بحث در این است که آیا پیامبر اکرم ص حدیث لا ضرر را فقط در باره سمره جندب گفته و بس، یا هم در سمره گفته و هم در مسأله شفعه گفته و هم در مسأله آب بئر؟

اولین کسی که این بحث را مطرح کرده، مرحوم شیخ الشریعه اصفهانی است، غالباً کتاب های این شیخ ابتکار دارد، هر چند کتابهایش کم است اما در هر کتابش ابتکار به خرج دارد، مثلاً یکی از ابتکاراتش در باره عصیر عنبی است، البته فقها بحث عصیر عنبی را علمی می کنند، اما ایشان آزمایشگاه رفته و آن را آزمایش کرده و دیده که عصیر عنبی اگر با آتش بجوشد مسکر نیست و اگر عصیر عنبی با خورشید بجوشد، مسکر است، ولذا فتوا داده که عصیر عنبی «لو غلی بنفسها نجس و حرام» یعنی هم نجس است و هم حرام، اما اگر به وسیله آتش غلیان پیدا کند، خوردنش حرام است اما نجس نیست.

خلاصه ایشان اولین کسی است که مسأله را در نجف به صورت آزمایشی مطرح کرده و بر آن فتوا داده است و گفته «لو غلی بنفسها» مسکر است اما «لو غلی بالنار» مسکر نیست ولذا فتوای آقایان فقها از آن به بعد عوض شده است و آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی فتوا داده که: «لو غلی بنفسها» نجس است و حرام، اما «لو غلی بالنار» حرام است ولی نجس نیست.

در هر صورت بحث در این است که آیا «لا ضرر» فقط همراه داستان سمره بن جندب آمده یا اینکه در جای دیگر هم آمده است؟ معلوم شد که در جاهای دیگر هم آمده مانند حدیث شفعه و حدیث منع الماء.

ولی ایشان (شیخ الشریعه اصفهانی) معتقد است که فقط در حدیث سمره بن جندب است، اما در حدیث شفعه و حدیث منع الماء از قبیل جمع الراوی است نه جمع المروی، یعنی راوی اینها را جمع کرده است، نه اینکه پیامبر اکرم اینها را جمع کرده باشد، اولی را می گوید جمع راوی، دومی را می گوید جمع مروی، راوی که مثلاً عقبه بن خالد بود، عقبه بن خالد اینها را جمع کرده است و الا پیغمبر اکرم ص «لا ضرر و لا ضرار» را فقط در داستان سمره بن جندب فرموده است، ایشان یک ادعایی کرده و از اینجا بحث را عمیق کرده که حضرت نائینی هم از ایشان پیروی کرده و گفته حدیث لا ضرر فقط در مورد سمره بن جندب وارد شده و بقیه از قبیل جمع راوی است و برای مدعای خود چند تا دلیل هم اقامه کرده است:

#### دلیل اول

دلیل اول ایشان این است که در کتاب احمد بن حنبل که عباد بن صامت که اقصیه پیامبر ص را نقل کرده است، در آنجا دارد: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن، أصلاً در کنارش نیست که «لا ضرر و لا- ضرار»، در آنجا دارد: «قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ». اصلاً در کنارش لا ضرر و لا ضرار نیست، چند قضی و قضی داشت، از اینکه ایشان نقل نکرده، معلوم می شود که حدیث شفعه و حدیث کلاً در لسان پیامبر مقرون به لا ضرر و لا ضرار نبوده (لم یکن مقروناً بلا ضرر و لا ضرار)، بعد می گوید عقبه بن خالد چطور، ایشان که اقصیه پیامبر ص را نقل کرده در روایت عقبه بن خالد که مقرون است؟ می گوید عقبه بن خالد هم اینها را جدا جدا نقل کرده، دیگران که بعد از او آمده اند، اجتهاد کرده اند، به این معنی که یک قضیه را به قضیه دیگر چسبانده اند، و الا عقبه بن خالد هم مانند عباد بن صامت جدا جدا نقل کرده، در کلام او نبوده ولی راویان بعدی آمده اینها را به همدیگر چسبانده اند و به عقبه بن خالد نسبت داده اند، این استدلال ایشان است.

الأول: ما ذكره شيخ الشريعة في رسالته و حاصله: إن إفضيه النبي صل الله عليه و آله و سلم، في طرق أهل السنه، كانت مجتمعه في روايه عباده بن الصامت و قد نقلها إمام الحنابله في مسنده و يناهز عددها العشرين قضاء و هي من طرقنا كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي عبدالله ع غير أن أئمه أهل الحديث فرّقوها في أبواب مختلفه و لما كان حديثا الشفعه و النهي عن منع الماء غير مذيّلين بحديث «لا ضرر» في روايه «عباده» صحّ أن يقال إن ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من طرقنا أيضاً كان غير مذيّل، لكن الراوى لما أراد الجمع بين الأفضيه في روايه واحده، ذيل حديث الشفعه و النهي عن منع الماء، بحديث «لا ضرر»، فهو من باب الجمع في الروايه لا الجمع في المروى.

و لا يصحّ العكس، و هو تذييل الحديثين بالقاعده في نفس الأمر، غير أنّ عباده بن الصامت روى جميع الفقرات مطابقه للواقع إلا الفقرتين.

اشكال استاد سبحانى به شيخ الشريعة اصفهاني

اگر کسی مسند احمد بن حنبل را مطالعه کند و سپس روايت عقبه بن خالد را هم مطالعه نمايد، متوجه خواهد شد که نقل اينها مختلف است، جناب احمد حنبل وقتي از عباده بن صامت نقل می کند، همه اش می گويد: پشت سر هم و مرتب کلمه «قضی» را به کار می برد، اين نشان می دهد که جداگانه است، اما وقتي روايت عقبه بن خالد را مطالعه می کنیم، آنجا دارد که: «قال: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ إِذَا أُرْفَتِ الْأُرْفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ» (۱). يعنى عقبه بن خالد مرتب و پشت سر هم نمی گويد: و قضی...، بلکه می گويد: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ص بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَ الْمَسَاكِينِ، نمی گويد و قضی لا ضرر، بلکه می گويد: وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ، معلوم می شود که دومی علت اولی است، بنابراین، ما نمی توانيم روايت عقبه بن خالد را با روايت احمد حنبل یکسان تلقی کنیم، چون روايت احمد حنبل در حدود نوزده بار می گويد و قضی رسول الله، اما کلمه «قال» را ندارد، اما جناب عقبه بن خالد که از امام صادق ع نقل می کند، در اولی می گويد: قضی، در دومی می گويد: و قال، بالأخص اگر بگويم نسخه و قال نیست بلکه فقال است، فلذا قياس روايت احمد بن حنبل با روايت عقبه بن خالد قياس محل الفارق است.

ص: ۹۴۵

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۴۰۰، من أبواب كتاب الشفعه، ب ۵، ح ۱، ط آل البيت.



يلاحظ عليه: إِنَّ الدَّقه في روايه عباده بن الصامت تقضى بوضوح أَنَّ الروای كان بصدد الجمع بين الأفضيه، و لأجل ذلك كثر لفظ «قضى» في تسعه عشر مورداً. و أما المنقول عن عقبه بن خالد فهو على خلاف ذاك الظهور، فعبر في الشفعه بلفظ «قضى» و في مورد لا ضرر ب«قال»، مشعراً بأنه لم يكن في هذا المورد قضاءً بل تعليلاً. و إليك نص الحديث:

«قضى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بالشفعه بين الشركاء في الأرضين و المساكن و قال: «لا ضرر و لا ضرار» و قال: إذا أرفت الأرف و حدت الحدود فلا شفعه».

### بررسی قاعده لا ضرر لا ضرار قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر لا ضرار

مرحوم شيخ شريعت اصفهانی این مبحث را مطرح کرده و معتقد است که «لا ضرر و لا ضرار» فقط در داستان سمره آمده است، اما در حدیث شفعه یا در حدیث «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ» راوی «لا ضرر» را به حکم پیامبر ص چسبانده است، و الا پیامبر «قضى بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن»، راوی از پیش خودش «لا ضرر و لا ضرار» را به آن افزوده است و الا پیامبر ص نگفته است، به بیان دیگر از قبیل جمع راوی است نه از قبیل جمع مروی.

ایشان (شریعت اصفهانی) برای این مطلب یک دلیل آورده که در جلسه گذشته تجزیه و تحلیل کردیم، حاصل دلیل ایشان این بود که احمد بن حنبل قریب بیست تا از قضاوت های پیامبر را نقل کرده «و قضی لا ضرر و لا ضرار»، شفعه را جداگانه گفته، منع کلاء را جداگانه گفته است، از این معلوم می شود که حدیث «لا ضرر و لا ضرار» به صورت جداگانه فقط در داستان سمره بن جندب است نه در شفعه و منع الماء، یعنی در شفعه و منع الماء نیست، به دلیل اینکه ایشان شفعه را نقل کرده، منع الماء را نقل کرده است بدون اینکه آنها را مدیّل به حدیث «لا ضرر و لا ضرار» کرده باشد.

ص: ۹۴۶

در جلسه گذشته گفتیم نقل احمد حنبل با نقل روایات ما فرق دارد، احمد حنبل پشت سرهم و مرتب همه اش دارد: «و قضی، قضی و...»، یعنی پشت سر هم و مرتب کلمه «قضی» را ذکر کرده، اما در روایات ما که عقبه بن خالد نقل کرده می گوید و قضی بالشفعه فى الأرضين و المساكن و قال: «لا ضرر و لا ضرار»، نگفته: «و قضی»، از این معلوم می شود که این کلام پیامبر اکرم ص است، همچنین در مسأله «لَمَا يُمنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ» و سپس گفته و قال: «لا ضرر و لا ضرار»، خصوصاً اگر «و قال» نباشد بلکه «فقال» با فاء باشد، معلوم می شود که کلام پیامبر است و از قبیل جمع مروی است نه جمع راوی.

بعد از شيخ شريعت اصفهانی، ديگران آمده اند و مطلب ایشان تاييد کرده اند و در واقع می خواهند مطلب ایشان را برسانند و دو تا دليل ديگر آورده اند.

دلیل دوم را مرحوم آیت الله خوئی در مصاحح الأُصول دارد، دلیل دوم شان این است که در حدیث شفعه مستقلاً بحث می کنند و می گویند اصل نمی شود پیامبر ص مدلل کند شفعه را با و قضی و قال، بگوید: «و قضی بالشفعه بالأرضین و المساکین و قال لا ضرر و لا ضرار، این «لا ضرار و لا ضرار» نمی تواند علت شفعه باشد. چرا؟ به دو دلیل: اولاً؛ بین لا ضرر و بین شفعه از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است، یعنی مساوی نیستند. چرا؟ چون گاهی از اوقات بین لا ضرر و بین شفعه عموم و خصوص من وجه است، زیرا گاهی ضرر هست، اما شفعه نیست. در کجا؟ در جایی که شریک سه نفر یا چهار نفر و یا بیشتر باشند، در اینجا شریک می تواند بفروشد و حال آنکه حق شفعه نیست، ضرر هست، اما حق شفعه نیست. چرا؟ چون آقایان می گویند شفعه در جایی است که زمین مال دو نفر باشد، دومی اگر بخواهد بفروشد، دیگری حق شفعه دارد، اما اگر زمین مال سه نفر یا چهار نفر و بیشتر باشد، در اینجا هر کس می تواند سهم خود را به اجنبی بفروشد و حال آنکه دیگران حق شفعه ندارند، پس در اینجا ضرر هست اما شفعه نیست، اما گاهی عکس است، یعنی شفعه هست، اما ضرر نیست، فرض کنید شریک من می خواهد سهم خود را به یک آدم مؤمن و متدین بفروشد، در اینجا ضرر نیست، اما در عین حال من حق شفعه دارم.

پس بین حق شفعه و بین لا ضرر عموم و خصوص من وجه است، گاهی یجتمعان، اگر بدون اجازه من بفروشد، من متضرر می شود، اما گاهی از اوقات ضرر هست اما شفعه نیست، کما اینکه شرکاء بیش از دو نفر باشند و گاهی عکس است، یعنی شفعه است اما ضرر نیست، مثل اینکه به یک مؤمنی می فروشد که به نفع من است ضرر نیست اما شفعه است، این حاصل دلیل آقایان است در این مسأله.

یلاحظ علیه: اصولاً ما باید علت را با خود حکم قیاس کنیم نه با مقارنات و لواحقش، علل الشرائعی که ما داریم، علت فقط با خود حکم سنجیده می شود نه با لواحق و مقارنات، علتش این است که اگر ما دو نفر هستیم و در این زمین شریک می باشیم، اگر شریک من مطلق العنان باشد و بخواهد به هر کسی که دلش خواست بفروشد، این به ضرر من است، ما باید «لا ضرر» را با اصل حکم بسنجیم، نه با مقارناتش مثل اینکه بگوییم شریک سه نفر هستند، یا می گوید شریک به یک آدم مومن و متدین می فروشد، احکام شرع اگر مدلل است طبیعه الحکم با طبیعه العله سنجیده می شود نه با مقارناتش و الا بسیاری از علل ناتوان می شوند، علل الشرائع از این قبیل است، آن این است که شرع می گوید اگر دو نفر با هم شریک اند، شریک دیگر مطلق العنان نیست که به هر کس که دلش خواست بفروشد، این طرف اگر ببیند مصلحتش نیست، حق دارد که ثمن را بفروشد و برای خودش تملک کند. چرا؟ چون مطلق العنان بودن به ضرر شریک است، دیگر مقارنات را حساب نمی کنند که گاهی از اوقات شریک یک نفر یا دو نفر است یا بگویند به یک آدم متدین می فروشد، اما در آنجا هم شریک متعدد و بیش از دو نفر است، مسأله چندان صاف و روشن نیست، زیرا بعضی ها گفته اند حتی اگر شریک سه نفر هم شدند باز هم حق شفعه دارند، بعضی ها گفته اند اگر شریک عبد باشد، حق شفعه نیست اما اگر غیر عبد باشد شفعه هست.

البته روایت داریم که شفعه در جایی است که شریک دو نفر باشند نه بیشتر از دو نفر، بنابراین، آن خرج بالدلیل و خرج استثنائاً، فلذا نمی توانند ماده نقض باشند.

پس ما در جواب دلیل اول دو مرحله را طی کردیم، مرحله اول علت را با نفس حکم می سنجدند نه با مقارنت و لواحق حکم، که احیاناً خریدار متدین است.

جواب دیگر اینکه در جایی که شریک بیش از دو نفر است، مسأله چندان مسلم و صاف نیست، بلکه اقوال ثلاثه داریم، البته آنجا خرج بالدلیل، لملاک هو أعلم، آسمان را آسمانی می داند که لعل در آنجا یک ملاک دیگری است این دلیل اول شان بود.

الثانی: إن بین موارد ثبوت حق الشفعه و تضرر الشریک بالبیع، عموم من وجه، فریباً یتضرر الشریک و لا یکون له (( حق الشفعه )) كما إذا كان الشركاء أكثر من اثنين. و قد یثبت حق الشفعه بلا ترتب ضرر علی الشریک، كما إذا كان البائع مؤذياً و المشتري محسناً. و قد یجتمعان، و عند ذاک لا یصح تعلیل الحکم بالشفعه بشيء یفارقه تاره و یجتمع معه أخرى.

أما أولهما: فإن تسلط الشریک علی ماله علی وجه الإطلاق بحیث كان له البیع ممن یشاء صالحاً كان أو طالحاً، حکم (خبر إن) ضرری حسب الطبع. و المقیاس فی الحکم بالضرر، ملاحظه نفس الحکم المجمعول، أي جواز بیع الشریک حصّته ممن یشاء، فهو بلاشکّ یوجب الاضطراب فی الحیاه و لا یرتفع ذلک إلا بإعطاء القدره للشریک الآخر علی أخذ السهم المباع برّد ثمن المثل حتّی یسدّ حاجه البائع، لاحتیاجه إلى الثمن. و بذلک یرتفع قلق الشریک. (قلق، به معنای اضطراب است)

و عدم ترتب الضرر فيما كان المشتري رجلاً باراً، لا يوجب عدم كون التسلّط ضررياً، لأنّ المقياس في كون الحكم ضررياً هو نفس الحكم مجرداً عن المقارنات و اللواحق، ككون المشتري صالحاً او طالحاً.

و أما انتفاء الشفعه إذا كان الشركاء أكثر من اثنين، فهو المشهور بين الفقهاء مع القول بثبوتها. قال المحقق: هل ثبت لما زاد عن شفيح واحد؟ فيه أقوال: أحدها: نعم ثبت مطلقاً على عدد الرؤوس - مثلاً ده نفر هستند، همه شان حق شفعه دارند- و الثاني: ثبت في الأرض مع الكثره و لا- ثبت في العبد إلماً للواحد و الثالث: و لا تثبت في شيء مع الزيادة على الواحد و هو أظهر. و أضاف صاحب الجواهر: و أشهر، بل المشهور شهره عظيمه كادت تكون إجماعاً، بل هي كذلك كما ستعرف.

و على كلّ تقدير فعدم الشفعه لوجود النصّ الصريح، أعني صحيح عبيد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال: « لا تكون الشفعه إللاً لشريكين ما لم يُقاسمًا فإذا صاروا ثلاثه فليس لواحدٍ منهم شفعه» (١). و مثله لا يكون نقضاً لوجود النصّ، غايه الأمر يلزم عدم الأخذ بالملاك في مورد لملاك أقوى، خفي علينا.

#### دليل سوم

دليل سوم اين است كه مي گويد: «لا ضرر» نمی تواند علت حق شفعه باشد، خلاصه اين آقايان می خواهند بگویند كه لا ضرر مختص به مسأله شفعه نیست، يك دليل شان عامين من وجه بود كه غير از دليل شيخ است، دليلی كه الآن می آورند می گویند: لا ضرر نمی تواند اثبات حق شفعه كند، «لا ضرر» حد اكثر می گوید يا معامله شما باطل است يا معامله شما جایز است، اما لا ضرر نمی تواند بگوید شما حق شفعه ندارید، لا ضرر این قدرت را ندارد كه برای شريك حق شفعه را ثابت كند، فقط می تواند جلوی ضرر را بگیرد و بگوید يا معامله شما باطل است يا جایز.

ص: ۹۵۰

---

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۴۰۲، من أبواب كتاب الغصب، ب ۷، ح ۱، ط آل البيت.

يلاحظ عليه: ما در جواب می گوئیم در هر مسأله ای با یک چشم نگاه نکن، بلکه با دو چشم نگاه کن، شما گفتید لا ضرر نمی تواند اثبات حق شفعه کند و ما هم از شما قبول کردیم، پس چه کند؟ می گوید معامله باطل است یا معامله جایز، ولی باید توجه داشت که اگر معامله باطل باشد، فروشنده ضرر می کند، شما فروشنده را هم در نظر بگیرید، اگر شرع مقدس بفرماید معامله طرف باطل است، این بنده خدا بلا تکلیف می ماند، از این طرف این نمی خرد چون حق شفعه نیست، از آن طرف هم معامله باطل است، این هم بالفرض زنش مریض است باید او را به بیمارستان ببرد، ناچار است که سهم خود را بفروشد و خرج بیمارستان کند، تا بفروشد، معامله می شود باطل. بنابراین، جمع بین الحقین همین است که اگر شما فروختید، شریک اگر توانست همان ثمن را به شما بدهد فنعلم المطلوب، اما اگر نتوانست به اجنبی بفروش، جمع بین الحقین در بطلان معامله نیست، جمع بین الحقین در اثبات حق شفعه است.

الثالث: إنَّ الضرر يأتي من قبل بيع الشريك حصّته، فلو كان ذلك مورداً لقاعده (( لا ضرر ))، للزم الحكم ببطلان البيع أو عدم لزومه. و أما جعل حقّ الشفعه لجبران الضرر و تداركها بالحكم بانتقال المبيع إلى ملك الشريك، فليس مستفاداً من أدلّه نفى الضرر، فإنّها لا تدلّ على جعل حكم يتدارك به الضرر، غايتها نفى الحكم الضرري، (1). (این استدلال بود)

ص: ۹۵۱

و أما ثانيهما: فالآن الحكم ببطالان البيع أو عدم لزومه، ضرر على البائع السهيم، لأنه ربما يكون محتاجاً إلى البيع فإبطال تصرفه من دون جبران، ضرر، فلا معنى لدفع الضرر بالضرر بل لا يتم دفع الضررين إلّا بتجوز الأخذ بالشفعة برّد مثل الثمن الذي باع حصته به.

و إن شئت قلت: إنّ مقتضى الجمع بين الحقّين أو دفع الضررين، أو جب تشريع الأخذ بالشفعة. و لعلّ قوله: ((لا ضرر)) إشارة إلى كلاً- ((الضررين)) المقصودين في المقام، أو أنّه إشارة إلى تجوز إبطال بيعه، و أما أخذه بمثل الثمن فلأجل الجمع بين الحقّين. هذا كلّه حول الشفعة.

ما تا اینجا ادله آقايان را در باره حق شفعه خوانديم، باقى ماند حديث دوم كه عبارت باشد از: «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ»، وقال: لا ضرر و لا ضرار، اینجا را هم اشكال کرده اند و گفته اند: «لا ضرر» نمی تواند علت نهی باشد كه در جلسه آینده در اطراف آن بحث خواهیم كرد.

### بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در این است كه آیا قاعده «لا ضرر و لا ضرار» فقط در داستان سمره بن جندب آمده یا علاوه بر آن در داستان شفعه و منع الماء نیز آمده است؟

شیخ الشریعه اصفهانی معتقد است كه فقط در داستان سمره بن جندب آمده، بقیه از قبیل جمع راوی است نه از قبیل جمع مروی، بیان ایشان را در حدیث شفعه با نظری كه خودمان داشتیم بررسی كردیم فلذا نیاز به تکرارش نداریم.

ص: ۹۵۲

اینك وارد نظر ایشان می شویم در روایت سوم كه عبارت است از: «لَا يُمنَعُ نَفْعُ الشَّيْءِ وَ قَضَى بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ وَ قَالَ: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (۱)

دیگران در اینجا ایشان را كمك کرده اند و گفته اند «لا ضرر» نمی تواند در اینجا علت حكم باشد، این اشتباه راوی است كه این (لا ضرر) را در کنار این (شفعه یا نفع الماء) گفته، خلاصه اینکه «لا ضرر» نمی تواند علت منع ماء باشد. چرا؟ اولاً؛ فرض كنید كه من چاهی دارم كه آبش مال خودم است و شما در اینجا از راه دور آمدید و گله گوسفند، شتر و گاو خود را برای چرا در اینجا (نزدیک چاه من) آوردید، من اگر به شما آب ندهم، ضرری به شما نرساند، بلکه عدم النفع است، یعنی نفعی به شما نرسانده ام، پس در اینجا «لا ضرر» نیست. چرا؟ چون طرف را از ملك خودم منع کرده ام نه از ملك دیگران و هر كس حق دارد كه دیگران را از ملك خودش منع كند فلذا اگر من بگویم آب مال من است، چاه نیز مال من می باشد، از این رو اضافه آبم را به شما نمی دهم، با این كارم در واقع خیری را به شما نرسانده ام، نه اینکه ضرری به شما نرسانده باشم، ظاهر لا

ضرر این است که اگر بقیه آب را به شما ندهم، ضرر به شما زده ام و حال آنکه من در اینجا ضرری به شما نزده ام، بلکه مسأله فقط مسأله عدم نفع است (این یک دلیل).

ص: ۹۵۳

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۴۲۰، من أبواب کتاب إحياء الموات، ب ۷، ح ۲، ط آل البيت.



دلیل دیگری که آورده اند این است که این نهی، نهی تنزیهی است نه نهی تحریمی، «لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمْنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ»، نهی تنزیهی است، به جهت اینکه: «وَقَالَ ص وَالنَّاسِ مُسَيِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (۱). به چه دلیل دیگران مرا وادار کنند که بقیه آب را به آنها بدهم، این نهی، نهی تنزیهی است با «لا ضرر و لا ضرار» سازگار نیست، چون «لا ضرر و لا ضرار» قدرتمند است و نهی تحریمی می باشد نه نهی تنزیهی، و حال آنکه این نهی، نهی تنزیهی است.

بنابراین، هر دو دلیل از نظر ما ضعیف است، اما دلیل اول که می گوید اگر من بقیه آب را ندهم، نفعی را به او نرسانده ام نه ضرر، این حرف درست نیست. چطور؟ چون معلوم می شود که این آدم زندگی بادیه نشینی را در نظر نگرفته، خیال می کند که همه جا سر سبز است و مملوء از آب، اما اگر خود را در محیط عربستان قرار بدهد و آنجا را مطالعه کند که به تمام معنی سر زمین خشک و بدون آب می باشد فلذا در چند فرسخی گاهی یک چاهی را حفر می کنند و یک آبی پیدا می کنند، در اینجا این بندگان خدا که از صد کیلومتر راه آمده، در اینجا اگر گوسفندها علف بخورند تشنه می شوند و نیاز به آب پیدا می کنند و اگر من به آنها آب ندهم، از تشنگی می میرند تا از اینجا به جای آب داری برسند و به یک چاه دیگر برسند، نصف گله از تشنگی تلف می شوند، با این وجود چگونه می گوید عدم نفع است نه ضرر؟!

ص: ۹۵۴

۱- عوالی الثلامی، ابن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۳۶۱، باب «نون». بحار، محمد باقر مجلسی، ج ۲، ۲۷۲، ب ۳۳، ح ۷، ط، بیروت.

خلاصه انسان همیشه باید محیط صدور روایت را در نظر بگیرد، این خودش یک قرینه ای است که ما باید در مطالعه روایات، محیط روایت را در نظر بگیریم.

اما اشکال دوم که می گوید نهی در این حدیث، نهی تنزیهی است، چرا؟ به جهت اینکه «النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ». به چه دلیل بیگانه از آب چاه من استفاده کند ولو پولش را هم بدهد؟!

ما در جواب می گوئیم نهی، اصل نهی تنزیهی نیست، البته برخی گفته اند که این نهی، نهی تنزیهی است، و الا شیخ طوسی و دیگران معتقدند که این نهی، نهی تحریمی است و حتی ممکن است ما این نهی را نهی ولائی بگیریم، حالا منهای نهی ولائی، خود این نهی ظاهراً نهی تحریمی است، اینکه می گوئید با «النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» سازگار نیست، با اطلاقش منافی است نه با اصلش، «النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» مگر در این مورد، که آب بدهد و پول هم بگیرد، آیا این مسأله برای خودش نظیر هم دارد؟ بله، نظیرش محتکر است، فرض کنید عام المجاعه است یک نفر گندم را انبار کرده و احتکار نموده و حاضر نیست حتی آن را به قیمت روز بفروشد، «حاکم شرع» او را وادار به فروش می کند، اولاً مجبور می کند تا خودش بفروشد و اگر خودش نفروخت، یک فروشنده ای معین می کند که قفل را بشکند و گندم را بفروشد و پولش را به صاحب گندم بدهد، شما در اینجا حق ندارد که بگوئید: «النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ»، چون «النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» در جایی است که ضرر اجتماعی نداشته باشد.

فرض کنید بیماری وبا آمده و همه باید واکسن وبا را بزنند، حالا اگر در اینجا چند نفر مقدسی پیدا بشوند و بگویند که ما خون خود را با این واکسن های خارجی مخلوط نمی کنیم، آیا این حرف درست است؟ چون اگر اینها را وبا بگیرد، وبای اینها به دیگران هم سرایت خواهد کرد، اینجا شرع مقدس اینها را مجبور می کند که باید از واکسن وبا استفاده کنند و حق ندارند که بگویند: « النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ »

بله! این حرف « النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ » در صورتی صحیح است که ضرر به دیگران نزنند.

الأول: أَنَّ الضَّرَرَ لَا يَنْطَبِقُ عَلَىٰ مَنَعَ الْمَالِكِ فَضْلَ مَائِهِ عَنِ الْغَيْرِ. إِذْ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَعْدُ ضَرَرًا عَلَىٰ الْغَيْرِ، غَايَتُهُ عَدَمُ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ.

الثاني: أَنَّ النَّهْيَ فِي هَذَا الْمَوْجِدِ تَنْزِيهِي قِطْعًا لِعَدَمِ حَرَمِهِ مَنَعَ فَضْلِ الْمَالِ عَنِ الْغَيْرِ بِالضَّرُورَةِ» (1)

و الوجهان من حيث الضعف كالسابقين:

أمَّا الأول: فَلأنَّ الحياه في الباديه - خصوصاً يوم ذاك - كانت مقرونه بالضيق و المشقه، و كانت الآبار قليله و التمكن من الماء أمراً غير سهل، فكان منع الغير من سقى المواشى ولو ببذل المال، موجباً لتعرض الأنعام و المواشى للهلاك و الدمار، و ذلك لأنَّ منع السقى كان ملازماً لترك الرعى و الانتقال من الباديه إلى باديه أخرى فيكون موجباً لضرر أقوى.

و بذلك يظهر ضعف الوجه الثاني - که می گویند: نهيش نهی تنزیهی است -، فإنَّ الظاهر لزوم البذل و حرمة المنع، رعايه لمصالح المسلمين إذا انحصر الماء في الباديه بماء واحد. و قد أفتى بهذا، الشيخ في المبسوط و ابن زهره في الغنيه، و نقله العلامة عن ابن الجنييد في المختلف. و القول بأنَّ النهي مخالف لقاعده السلطنه ضعيف، لأنَّه مخالف لإطلاقه في بعض الأحيان، و لا بعد فيه، كالإزام المحتكر على البيع في عام الضيق، و صاحب الدابّه على بذل العلوفه لها، و الرجل لعائلته.

ص: ۹۵۶

قال الشيخ في الخلاف: « إذا ملك البئر بالاحياء و خرج ماؤها فهو أحق بمائها من غيره بقدر حاجته و حاجه ماشيته، و ما يفضل عن ذلك يجب عليه بذله لغيره لحاجته إليه للشرب له و لما شيته. و لا يجب عليه بذله لسقى زرعه، بل يستحب له ذلك. ثم ذكر أقوال الفقهاء و استدلل على مختاره بالروايات» (۱)

دیدگاه حضرت امام خمینی (قدس سرّه)

حضرت امام قاعده «لا ضرر» را دوبار تدریس کرد و در نوبت دوم که تدریس می کرد، نظریه شیخ الشریعه را پذیرفت، اما نه از آن راهی که شیخ و دیگران وارد شده، بلکه ایشان از یک دید فلسفی وارد مسأله شده و گفته آیا «لا ضرر» نسبت به شفعه و یا نسبت به «نقع الماء» از قبیل علت است یا از قبیل حکمت، حکمت را گاهی می گویند: نکته؟

اگر بگویید از قبیل علت است، باید صغری و کبری درست شود، محمول در صغری، موضوع در کبری، «العالم متغیر»-محمول - و کلّ متغیر حادث، فالعالم حادث». ولی شما در اینجا نمی توانید شما صغری و کبری درست کنید. چه جور؟ این جور (مثلاً): اخذ مال الشریک شفعه جائز، منع فضول الماء حرام، در اینجا شما صغری و کبری درست نکردید، باید صغری و کبری درست کنید، یعنی «لا ضرر» را کبری قرار بدهید و «لا ضرر» هم در کبری محمول باشد، باید به گونه ای باشد که ضرر در صغری محمول و در کبری موضوع باشد، باید «لا ضرر» محمول بشود در صغری، موضوع بشود در کبری و حال آنکه چنین نیست.

ص: ۹۵۷

---

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۴ - ۲۲۵، کتاب إحياء اموات، المسأله ۱۳.

و لكن المحمول في المقام هو جائز أو حرام، كأن تقول: أخذ مال الشريك شفعه جائز، أو منع فضول الماء حرام، و ليس المحمول فيها موضوعاً في الكبرى أعني قوله: «لا ضرر و لا ضرار»، اصلاً لا ضرر نه در صغرى آمد و نه در كبرى.

و اگر بگوئید «لا ضرر» از قبیل علت و معلول نیست، یعنی از قبیل صغری و کبری نیست بلکه از قبیل نکته تشریح است (که نام دیگرش حکمت است)، گاهی می گویند نکته تشریح و گاهی می گویند حکمت.

مثال برای حکمت: از جمله زنانی که باید عده نگه دارند، زنان نازا و عقیم اند - منتها باید یائسه نباشند - هر چند عقیم و نازا هستند، ولی باز هم باید عده نگه دارند، یا زنانی که شوهر خود را مدت ها ندیده اند، باید عده نگه دارند، چرا؟ می گویند این از قبیل حکمت است چون غالباً زنها با مرد ها هستند ولذا باید عده نگه دارند، حالا اگر آمدیم ناز هستند یا دو سال است که شوهر را ندیده است، این از قبیل علت نیست بلکه از قبیل حکمت است، در غالب موارد اگر باشد، کافی است و لازم نیست که در همه موارد باشد، اگر این باشد، می گوید «لا ضرر» در اینجا نیست. چرا؟ اما در شفعه، چون من شریک ممکن است بگویم معامله تو جائز است، معامله تو باطل است نه اینکه من بردارم، یا در منع الماء هم نفع نرساندم نه اینکه ضرر وارد کرده باشم.

یلاحظ علیہ: اما وجہ اول را کہ اصلاً نباید صحبتش کرد، چون اینجا از قبیل علل نیست تا صغری و کبری درست کنیم کہ ضرر محمول بشود در صغری و موضوع بشود در کبری، بلکه از قبیل نکتہ تشریح است، نکتہ تشریح روشن است، اگر واقعاً این آدم بگوید حق شفیعہ ندارم، اما کار تو را لنگ می کنم، شما ضرر بہ دیگری زدید اگر معاملہ طرف را لنگ کنید و بگویید جایز است یا باطل است و حال آنکہ این آدم نیاز شدید بہ فروختن دارد چون می خواهد زنش را معالجه کند، شما می گوید من معاملہ تو را لنگ می کنم، این کہ مشکل را حل نمی کند. بہ قول شارع: علاجی بکن کز دلم خون نیاید\*\*\* سرشک از رخم پاک کردن چہ حاصل.

کار بندہ را لنگی کردی، این هنری نشد، بنابراین، راہ همان است کہ ہم آن طرف بہ نوا برسد و ہم این طرف مشکل پیدا نکند، بٹمن المثل بخرد، اما در دومی ہم جوابش عرض کردم کہ اگر آب بہ اینها ندهد نہ اینکہ عدم الانتفاع است بلکه ضرر است.

« تم الکلام : کہ قاعدہ لا ضرر در سہ مورد آمدہ، یکی در در داستان سمرہ بن جندب، دیگری ہم در شفیعہ و سومی ہم در نفع الماء.

ثمرہ بحث

ممکن است کی پرسد کہ ثمرہ این بحث چیست کہ بگوییم در سہ جا آمدہ یا در یکجا آمدہ ؟ اگر ہر سہ مورد، مذیل بہ « لا ضرر» باشد در معنی حدیث اثر می گذارد، چرا؟ چون شیخ الشریعہ نفی را بہ معنای نہی گرفتہ و گفتہ «لا ضرر» بہ معنای «لا- تضر» است، سیدنا الاستاذ (حضرت امام) ہم نفی را بہ معنای نہی گرفتہ و بہ معنای حکم حکومتی، معلوم می شود کہ ہر دو نظر غیر صحیح است. چرا؟ چون در اینجا خطابی نیست و مخاطبی نیست، تا بگوییم: لا- ضرر» یعنی «لا- تضر»، بہ کہ خطاب می کنی؟ بلہ؛ در داستان سمرہ بن جندب احتمالش هست کہ حضرت بگوید: «لا ضرر»، یعنی یا سمرہ! لا تضر، اما در این دو تا این احتمال نیست، کدام دو تا احتمال؟ اینکہ نفی بہ معنای نہی تشریحی باشد، کہ شیخ الشریعہ گفتہ یا نفی بہ معنای نہی ولائی باشد یعنی حکم حکومتی باشد، چون حضرت امام معتقد است کہ «لا ضرر» حکم حکومتی است، پس معلوم می شود کہ ہم نظر شیخ الشریعہ و ہم نظر حضرت امام با این دو روایت سازگار نیست چرا؟ لعدم المخاطب، مخاطبی نیست کہ حضرت بفرماید: لا ضرر، ای «لا تضر»، بہ کی بگوید و حال آنکہ مخاطبی نیست.

ص: ۹۵۹

پس معلوم می شود شیخ الشریعه که اصرار دارد که مذیل نیست، چون احساس کرده که با آن مبنایش سازگار نیست، چون ایشان می خواهد نفی را به معنی نهی بگیرد، خلافاً للشیخ الانصاری، حضرت امام هم نفی را به معنای نهی گرفته، منتها فرموده نهیش نهی ولایئ است، حکم حکومتی است ولذا می بینند که با مبنایش تطبیق نمی کند، از این سعی و تلاش می کنند بر اینکه این دو حدیث، مذیل به این ذیل نبوده و الا- اگر مذیل به این ذیل می بود، هم نظر شیخ الشریعه و هم نظر امام بعید خواهد بود، چرا؟ لعدم المخاطب.

تم الکلام فی هذا الموضوع.

الجهه الرابعه: هل الحدیث مذیل بعبارہ «فی الإسلام أو «علی مؤمن» أو لا؟

بحث دیگر این است که آیا حدیث ما قید «فی الإسلام» دارد یا ندارد، یا حدیث «علی مؤمن» دارد یا نه؟ در داستان سمره بن جندب اصلاً کلمه «فی الإسلام» نیست در شفعه هم نیست در نفع الماء هم نیست. بله؛ قید «فی الإسلام» فقط در حدیث مرحوم صدوق آمده، در آنجا که بحث می کند آیا مسلمان می تواند از کافر ارث ببرد یا نه؟ در آنجا کلمه «فی الإسلام» را آورده و گفته: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» الإسلام یزید و لا ینقص و روایتش هم مرسله است و باز ممکن است کسی بپرسد که چه فایده است که قید «فی الإسلام» در حدیث باشد یا نباشد، یا چه ثمره بر اینکه قید «علی مؤمن» باشد یا نباشد؟

ص: ۹۶۰

من فائده اش را می گویم، بحثش بماند برای جلسه آینده، فائده اش این است که اگر قید «فی الإسلام» باشد، از میان نظرات پنج گانه در باره «لا ضرر» نظریه شیخ انصاری بالا می رود، چون شیخ انصاری معتقد است که «لا ضرر» حکومت بر احکام واقعیه دارد، «لا- ضرر» یعنی لا- حکم ضرری، عیناً مثل «لا حرج فی الدین»، شیخ انصاری معتقد است که نفی به معنای نفی است و در حقیقت حاکم بر عناوین اولیه می باشد.

خلاصه مطلب اینکه اگر کلمه «فی الإسلام» باشد خیلی نظریه شیخ بالا- می رود، بر خلاف نظرات دیگر که نفی را به معنای نفی بگیریم، «لا ضرر» یعنی «لا تضر فی الإسلام»، این خیلی وجاهت ندارد.

### بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث در این است که آیا در حیث «لا ضرر» کلمه «فی الاسلام» هم هست یا نه؟ علاوه بر این، آیا کلمه ی «علی مؤمن» هست یا نیست؟

اما کلمه «فی الإسلام» در هیچ جا نیست، فقط در روایت صدوق است، مرحوم صدوق آنجا که بحث می کند آیا مسلم از کافر ارث می برد یا نه؟ اهل سنت معتقدند که مسلمان از کافر ارث نمی برد، حدیثی را در این باره نقل می کنند که دو ملت مختلف از همدیگر ارث نمی برند، بنابراین، مسلمان از پدر کافر ارث نمی برد، مرحوم صدوق در ردّ این فتوا این جمله ها را دارد، «مع قول النبی لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام، الإسلام یزید مسلماً خیراً و لا یزیده شرّاً» با این استدلال می کند که مسلم باید از کافر ارث ببرد و الا اگر ارث نبرد، معلوم می شود که اسلام مایه کاهش بوده و حال آنکه اسلام مسلم را بالاتر می برد نه اینکه او را پایین تر کند، کلمه ی «فی الإسلام» فقط در روایت صدوق آمده، در دو جای دیگر هم آمده یکی در مجمع البحرین است، ولی مجمع البحرین کتاب لغت است ولذا در این زمینه اعتبار ندارد، دیگری هم در کتاب نهاییه ابن اثیر است که از اهل سنت می باشد.

ص: ۹۶۱

قاعده کلی در علم درایه

ولی ما یک قاعده در علم درایه و حدیث داریم و آن این است که: «إذا دار الأمر بین النقیصه و الزیاده فالنقیصه أولى»، امر دایر است که آیا کلمه «فی الإسلام» در دیگر روایات بوده و از قلم افتاده یا جناب صدوق نا آگاهانه کلمه «فی الإسلام» را افزوده است؟ فرض کنید یک حدیث است که دو جور نقل شده، یکی اضافه دارد، ولی دیگری اضافه ندارد، می گویند: «إذا دار الأمر بین النقیصه و الزیاده فالنقیصه أولى» یعنی ب اگر بگوئیم از قلمش افتاده بهتر از این است که بگوئیم نا خود آگاه اضافه کرده است، امام خمینی (ره) می فرماید انسان معمولاً در موقع نوشتن یا در موقع استنساخ چیزی را جا می اندازد نه اینکه



چیزی را بیفزاید، خیلی کم اتفاق می افتد که چیزی را زیاد کند و این یک قاعده کلی است ولذا می گویند: «إذا دار الأمر بين الزيادة و النقيصة فالنقيصة أولى»، یعنی اگر بگوییم از قلمش افتاده بهتر از آن است که بگوییم اضافه کرده، پس باید در اینجا هم بگوییم کلمه «فی الإسلام» از آن روایات افتاده، چون این بهتر از آن است که بگوییم صدوق آن را افزوده است.

آیا در مورد بحث می شود از قاعده «إذا دار الأمر بين الزيادة و النقيصة فالنقيصة أولى» استفاده کرد؟

در عین حال که قاعده همان است که بیان شد، ولی در اینجا نمی توانیم به این قاعده عمل کنیم. چرا؟ به دو جهت:

ص: ۹۶۲

اولاً؛ کلمه «فی الإسلام» چیزی است که سر زبان همه مسلمان رایج است، یعنی معمولاً هر مسلمانی در گفتار خودش کلمه اسلام زیاد می کند، حضرت امام موقعی که سخنرانی می کرد، جایی دیده نشده که کلمه اسلام را در سخنرانی خود ذکر نکند، چون کلمه «فی الإسلام» تکیه کلام واعظ ها و سخنرانها و گویندگان مسلمان است، مرحوم صدوق هم ناخود آگاه آن را اضافه کرده است.

ثانیاً؛ یک بیان دیگر حضرت امام خمینی (ره) داشت، ایشان می فرماید: من فکر می کنم حدیث چنین بوده: «لا ضرر و لا ضرار» فالاسلام یزید، ناسخ کلمه «فالاسلام» را دو بار نوشته است، بعدی ها که آمده اند گفته اند چرا کلمه «فالاسلام» دو بار ذکر شده، به این نتیجه رسیده اند که فالاسلام اول، به معنی «فی الإسلام» است.

«علی ای حال» از دو نظر کلمه «فی الإسلام» در حدیث نبوده، بلکه مرحوم صدوق آن را اضافه کرده، یکی اینکه یک کلمه «فی الإسلام» یک کلمه رایج در میان مسلمانهاست، یا بیان حضرت امام خمینی (ره) که «فالاسلام» را ناسخ دو بار نوشته، دیگران که بعداً آمده اند، دیده اند که دو بار معنی ندارد فلذا اولی را «فی الإسلام» کرده اند.

پرسش

ممکن است کسی پرسد که بودن یا نبودن کلمه «فی الإسلام» چه ثمره و نتیجه ای دارد؟

پاسخ

نتیجه اش این است که اگر «فی الإسلام» باشد حرف شیخ انصاری درست است، یعنی «لا ضرر» به معنای نفی حکم ضرری است، شیخ معتقد است که «لا ضرر» حاکم بر عناوین اولیه است، یعنی دایره عناوین اولیه را مضیق می کند کما اینکه «لا حرج فی الدین» نیز چنین است، لا حرج فی الدین، کلمه «فی الدین» به منزله «فی الإسلام» است، اما اگر «فی الإسلام» باشد حرف شیخ شریعت اصفهانی درست نیست، چون شریعت اصفهانی می گفت نفی به معنای نفی است، بیان امام هم که می فرمود نفی به معنای نفی و لائی است درست نمی شود، نفی را به معنی نفی گرفتن با «فی الإسلام» نمی سازد، کلمه «فی الإسلام» بیشتر با نظر شیخ انصاری و آخوند هروی (افغانی، معروف در ایران به خراسانی و کلهم صحیح) می سازد.

ص: ۹۶۳

مطلب دیگر این است که بگوییم اصلاً مرسله ی مرحوم صدوق حجت نیست، مرسله های صدوق دو جور است گاهی می گوید: «روی»، گاهی می گوید: «و قال الصادق ع»، اگر بگوید: «روی» این بی ارزش است و حجت نیست، اما اگر بگوید: «و قال الصادق ع» معلوم می شود که جازم است، اینجا هم گفته: «مع قول النبی ص»، یعنی نگفته: «مع ما روی عن النبی ص»، بنابراین، این مرسله را نمی شود از ارزش انداخت، فرق است بین مرسله های صدوق، فلذا اگر بگوید: «روی» ارزش ندارد و اگر بگوید: «قال الصادق ع» حجت است و با ارزش.

حضرت امام خمینی (ره) می فرمود حد اکثر پیش صدوق معتبر است، اما اگر ایشان سند را ذکر می کرد، از کجا معلوم بود که پیش ما هم معتبر می شد؟

ولی این سخن درست نیست، چون اگر ما به این تشکیک ها اعتماد کنیم، سنگ روی سنگ بند نمی شود و باید فاتحه علم رجال را خواند. چرا؟ چون نجاشی می گوید ثقه، از کجا معلوم که اگر مدارکش را می گفت، پیش ما هم ثقه بود؟ آن وقت باید تمام علم رجال را شسته و به دریا انداخت. چرا؟ «لأنها أنظار شخصیه، و حال آنکه همه ما به قول رجالیون اعتماد می کنیم.

عمده همان است که بگوییم «فی الإسلام» یک چیز رایج بین مسلمانها بوده و بعید است که از قلم آنها افتاده باشد.

بحث ما در باره کلمه «فی الإسلام» تمام شد، حال باید کلمه «علی مؤمن» را بررسی کنیم که آیا جزء روایت بوده و از قلم افتاده یا اینکه جزء روایت نبوده و آن را افزوده اند؟

کلمه «علی مؤمن» فقط در بعضی از نقل ها آمده است ولذا قاعده ایجاب می کند که بگوییم «النقیصه أُولی» یعنی جزء حدیث بوده و کسی آن را نیفزوده است، ولی همان مشکلی که در «فی الإسلام» بود، در «علی مؤمن» هم است، یعنی «علی مؤمن» هم از کلمات رایج بین مسلمان هاست فلذا گاهی از اوقات راوی از پیش خود آن را اضافه می کند.

پرسش

ممکن است کسی بگوید اگر کلمه «علی مؤمن» جزء حدیث باشد چه ثمره ای دارد؟

پاسخ

ثمره اش این است که دایره «لا- ضرر» مضیق می شود، اولاً؛ ضرر زدن بر کافر اشکالی ندارد، بنابر اینکه قید دارای مفهوم باشد، اگر «علی مؤمن» باشد، دیگر در باب عبادات کار ساز نیست، وضوی ضرری، غسل ضرری و صلوات ضرری، «لا ضرر» در آنجا کار ساز نیست. چرا؟ چون «علی مؤمن» صادق نیست، باید دو نفر باشد تا «علی مؤمن» صادق باشد، انسان به یک مؤمن ضرر بزند، در حج ضرری دو نفر نیست، در وضوی ضرری دو نفر نیست و هکذا و هکذا. پس اگر کلمه «علی مؤمن» در حدیث باشد، کار سازی «لا ضرر» خیلی کم است، «علی مؤمن» می رساند که دو نفر باشد که یکی از آنها ضار است و دیگری ضرر رسیده و متضرر است.

الجهه الخامسة: فی بیان الفرق بین «الضرر» و «الضرار»

در جهت پنجم باید فرق بین چند کلمه روشن شود:

۱: الضّرّ، بفتح الفاء، أى فاء الفعل، أعنى الضاد و تشدید اللام، و هو مصدق هذا الباب و يقابل النفع، يقال: ضرّ، يضرّ، ضرّاً .

ص: ۹۶۵

پس ضَرَّ مصدر است به معنی ضرر زدن، اما ضرر، اسم مصدر می باشد نه مصدر.

۲: الضرر، هو اسم مصدر الباب، و سیوافیک أنّ الضرّ، بضمّ الفاء، أى فاء الفعل، أعنى الضاد، أيضاً مثل الضرر.

همه اهل لغت اتفاق نظر دارند که ضَرَّ، به فتح (ض) مصدر است و به معنی ضرر زدن، ضرر هم به اسم مصدر می باشد و به معنی ضرر دیدن.

۳: الضرّ، بضمّ الفاء، أى الضاد، به معنی «سوء الحال» است، یعنی اینکه حال انسان بد بشود خواه از نظر مالی، خواه از نظر مقامی و خواه از سایر جهات.

۴: الضرار، و هو مصدر باب المفاعله.

و علی ذلك، فالفرق بین الأولین هو الفرق الموجود بین المصدر و اسمه، فما ذكره اللغويون للمصدر من المعنى يرجع إلى اسمه أيضاً فنقول:

قال فى الصحاح: «الضرّ خلاف النفع، و قد ضرّه و ضارّه بمعنى، و الاسم الضرر... إلى أن قال: و ((الضرار المضارّه» (۱)

و قال فى معجم مقاييس اللغة: الضرّ ضد النفع»

و قال الراغب فى مفرداته: الضرّ سوء الحال، إما فى نفسه لقله العلم و الفضل و العفه، و إما فى بدنه لعدم جارحه و نقص، و إما فى حاله ظاهره من قلّه مال أو جاه. و قوله: (( فكشفنا ما به من ضر )) محتمل لثلاثها.

و قال فى القاموس: ((الضرّ)) بالضم ضد النفع أو بالفتح مصدر... إلى أن قال: و الضرّ سوء الحال... و النقصان يدخل فى الشىء... و الضيق» (۲)

ص: ۹۶۶

۱- الصحاح، ملا اسماعیل جوهری، ج ۲، ص ۷۱۹ - ۷۲۰، ماده ضرر..

۲- القاموس المحيط، فیروز آبادی، ج ۲، ص ۷۵.

وقال الفيومي: (( الضّر )) الفاقه و الفقر. بضم الضاد إسم و بفتحها مصدر (( ضرّه، و يضّرّه )) إذا فعل به مكروهاً. و قال الأزهرى: كل ما كان سوء حال و فقر و شدة في بدن فهو ضرّ بالضم. و ما كان ضد النفع فهو بفتحها. و فى التنزيل « مسنى الضرّ أى المرض، و الاسم الضرر. و قد أطلق على نقص يدخل الأعيان» (١).

و قال ابن الأثير: (( الضّر )) ضد النفع. فمعنى قوله: لا ضرر: أى لا يضّرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه، و الضرر فعال من الضّرّ أى لا يجازيه على اضراره بإدخال الضرر عليه» (٢).

و قال الطريحي: (( و الضّر )) بالضم: سوء الحال، و بالفتح ضد النفع» (٣).

هذه هى كلمات أعلام أهل اللغة و يظهر من الجميع: أنّ (( الضّر )) بضم الفاء هو سوء الحال فى النفس لأجل نزول المرض و العله، أو لحلول الفقر و الفاقه، بخلاف الضّرّ بفتح الفاء، و الضرر فإنّهما يقابلان النفع.

و المتحصّل من هذه النصوص أنّ الضرر عبارته عن النقص انازل بالنفس و البدن أو المال و الجاه، و ليس النقص بما هو هو، نفس الضرر، بل الهيئته الحاصله من هذا النقص هى الضرر.

و إن شئت قلت: إنّ النفع عبارته عن التزايد المطلوب كالعافيه فى البدن، و الوفرة فى المال، و حسن السمع فى الجاه. و يقابله الضرر فهو النقص الوارد على الشىء كإذهاب العافيه: من البدن، و رأس تالمال من المال و حسن السمع من العرض و الجاه.

ص: ٩٦٧

١- المصباح المنير، فيومي، ج ٢، ص ٦.

٢- النهايه، ابن اثير، ج ٣، ص ٨١.

٣- مجمع البحرين، طريحي، ص ٢٦٣، ط قديم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

در جلسه گذشته کلمات لغویین را در باره سه کلمه نقل کردیم و گفتیم همه اهل لغت اتفاق نظر دارند که کلمه «ضَرَّ» مصدر است، ضرر هم اسم مصدر است، فرق «ضَرَّ» را با ضرر هم بیان کردیم و گفتیم ضرر این است که انسان یک موقعیتی داشت و آن موقعیت را از دست بدهد یا ضرری در نفس باشد یا کاهش موقعیت در مقام باشد و یا در مال باشد.

البته در خود نقص ضرر نیست بلکه الهیته الحاصله من النقص ضرر است، اما «ضَرَّ» این است که شخص چیزی را از دست نداده، ولی وضع اولیه اش این است که بد مزاج است، مثلاً زنش بد اخلاق است یا بچه هایش سرکش و نافرمان هستند، «علی ای حال» حال بدی دارد، نه اینکه چیزی را از دست داده باشد، بلکه گرفتار سوء الحال شده، یا مثلاً فقیر است یا بی سواد است و از بی سواد رنج می برد یا چیز دیگری.

بنابراین، در ضرر کاهش است، مثلاً چیزهایی را داشته، آن داشته ها و دارایی را از دست می دهد یا نفس یا در مال یا در جاهای دیگر، اما «ضَرَّ» این است که چیزی را از دست نمی دهد، منتها یک سوء الحالی دارد یا از ناحیه زوجه یا از ناحیه فرزندان یا از ناحیه های دیگر.

خلاصه کلمات اهل لغت همان است که بیان شد.

اما بهتر این است که ما کلمات اهل لغت را با قرآن مقایسه کنیم، وقتی انسان قرآن را مطالعه می کند، ماده «ضَرَّ» تقریباً ده بار در قرآن آمده که نه بارش در مقابل نفع است، یکجا هم در مقابل رشد است:

ص: ۹۶۸

۱: «أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَّا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» (۱).

۲: «قُلْ إِنِّي لَّا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا» (۲).

بگو: «من مالک زیان و هدایتی برای شما نیستم!»

بگو: «(اگر من نیز بر خلاف فرمانش رفتار کنم) هیچ کس مرا در برابر او حمایت نمی کند و پناهگاهی جز او نمی یابم؛

اما کلمه «ضَرَّ» (به ضم ضاد) نوزده بار در قرآن آمده است و تمامی آنها در مقابل خیر است، یعنی کلمه «ضَرَّ» در مقابل خیر به کار رفته است، «ضَرَّ» (به فتح ضاد) در مقابل نفع است، اما «ضَرَّ» (به ضم ضاد) در مقابل خیر است.

۳: «وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (۳).

اگر خداوند زیانی به تو برساند، هیچ کس جز او نمی تواند آن را برطرف سازد! و اگر خیری به تو برساند، او بر همه چیز تواناست؛ (و از قدرت او، هر گونه نیکی ساخته است.

اولی به معنای سوء الحال است، اما عکس آن است، یعنی به معنای حسن الحال می باشد.

گاهی در مقابل نعمت است ولذا می فرماید:

۴: «وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ» (۴).

آنچه از نعمتها دارید، همه از سوی خداست! و هنگامی که ناراحتی به شما رسد، فقط او را می خوانید!

گاهی در مقابل نعمت است مانند:

۵: «وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَدَأَفَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةٌ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يَشْرِكُونَ» (۵). هنگامی که رنج و زیانی به مردم برسد، پروردگار خود را می خوانند و توبه کنان بسوی او بازمی گردند؛ اما همین که رحمتی از خودش به آنان بچشاند، بناگاه گروهی از آنان نسبت به پروردگارشان مشرک می شوند.

ص: ۹۶۹

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۷۶.

۲- جن/سوره ۷۲، آیه ۲۱.

۳- انعام/سوره ۶، آیه ۱۷.

۴- نحل/سوره ۱۶، آیه ۵۳.

۵- روم/سوره ۳۰، آیه ۳۳.



و المتحصّل من المجموع هو أنّه بمعنى سوء الحال، علی اختلاف منشه - چون سوء الحال گاه در بدن است، گاه در زوجه است، گاه در مال، و گاه در فرزندان است، خلاصه منشأ سوء الحال زیاد است - قال تعالی:

۶: «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا » (۱).

و هنگامی که در دریا ناراحتی به شما برسد، جز او، تمام کسانی را که (برای حل مشکلات خود) می خوانید، فراموش می کنید؛ اما هنگامی که شما را به خشکی نجات دهد، روی می گردانید؛ و انسان، بسیار ناسپاس است!

۷: « وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ » (۲).

و ایوب را (به یاد آور) هنگامی که پروردگارش را خواند (و عرضه داشت): «بدحالی و مشکلات به من روی آورده؛ و تو مهربانترین مهربانانی!».

من خیلی از مفسرین اهل سنت تعجب می کنم که وقتی به حضرت ایوب می رسند، یک بیماریهایی را برای او ذکر می کنند که تنفر آور است، مثلاً می گویند بدن حضرت ایوب در معرض کرم ها قرار گرفته بود، تمام اینها ساخته اسرائیلیات است و لذا در روایات اهل بیت وقتی به حضرت یوسف می رسند، می فرماید ابداً در بیماریهای او چیزی که تنفر آور باشد نبوده، منتها بیمار بوده و مدت بیماریش هم طول کشیده.

بنابراین، قرآن کریم هم با اهل لغت هماهنگ شد، زیرا ضَرَّ را در مقابل نفع و ضُرَّ را هم به معنای سوء احوال گرفته است، البته منشأ سوء الأحوال فرق می کند، در بیان سوء الأحوال به گونه ای است و در جاهای دیگر به گونه دیگر.

ص: ۹۷۰

۱- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۶۷.

۲- انبیاء/سوره ۲۱، آیه ۸۳.

در قرآن کریم کلمه «ضرر» فقط یکبار به کار رفته است، آنهم در همین آیه است که:

۸: «لَمَّا يَسْتَوْي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرِ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (۱).

(هرگز) افراد باایمانی که بدون بیماری و ناراحتی، از جهاد بازنشستند، با مجاهدانی که در راه خدا با مال و جان خود جهاد کردند، یکسان نیستند! خداوند، مجاهدانی را که با مال و جان خود جهاد نمودند، بر قاعدان [= ترک کنندگان جهاد] برتری مهمی بخشیده؛ و به هر یک از این دو گروه (به نسبت اعمال نیکشان)، خداوند وعده پاداش نیک داده، و مجاهدان را بر قاعدان، با پاداش عظیمی برتری بخشیده است.

دیدگاه مفسرین اهل سنت در باره آیه مبارکه

باید توجه داشت که مفسرین اهل سنت راجع به آیه مبارکه نظر دیگری دارند غیر از نظری که ما داریم، آنها (مفسرین اهل سنت) معتقدند که قرآن در اصل این گونه بوده است:

«لَمَّا يَسْتَوْي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» کلمه ی «غَيْرِ أُولَى الضَّرَرِ» را نداشت، ولی ابن ابی مکتوم به پیامبر ص عرض کرد که: یا رسول الله! پس من جزء قاعدین خواهم بود و رتبه من با مجاهدین یکسان نخواهد بود، آیه عوض شد و کلمه «غَيْرِ أُولَى الضَّرَرِ» به آن افزوده شد، استثنا کرد اصحاب ضرر را که نابینا بود، مسلماً این حدیث دروغ است، از اول قرآن مجید یکسان وارد شده، ضرر در اینجا نقص در عضو است، ابن ابی مکتوم بیمار بوده و اذان را هم زودتر می گفت، یعنی در ماه رمضان اذان را زود تر می گفت، فلذا پیامبر اکرم ص می فرمود شما به اذان ابن ابی مکتوم اعتنا نکنید، فقط به اذان بلال افطار نمایید.

ص: ۹۷۱

و أما الضرر فقط استعمل مرّه واحده، قال سبحانه: «لَا يَشِيئُ الْقَائِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ» و همه می گویند مراد نقص عضو است که ابن ابی مکتوم داشته، ما تا اینجا مسأله را تطبیق با قرآن کردیم و کلمات اهل لغت هم با قرآن مطابق شد.

#### بحث فلسفی

البته در اینجا یک بحث فلسفی وجود دارد و آن اینکه آقایان می گویند تقابل بین ضرر و نفع تقابل تضاد است و تقابل تضاد این است که: الأمران الوجودیان يتواردان علی محل واحد» يتواردان، یعنی اگر یکی آمد، دیگری از میدان بیرون می رود، در اینجا اشکال کرده اند که چطور می گویند که ضرر با نفع، تقابل شان تقابل تضاد است و حال آنکه نفع یک امر وجودی است، اما ضرر امر عدمی است.

ما در جواب گفتیم که ضرر هم امر عدمی نیست، «نقص» ضرر نیست، منتها از این نقص یک حالتی برای انسان رخ می دهد که به آن حالت می گویند ضرر، و آن هیأت امر وجودی است.

#### شاهد مطلب

ممکن است شما شاهد بخواهید، مثلاً شما مقولات عشره را در نظر بگیرید که یکی از مقولات عشره کلمه «این» است، «این» را وقتی که می خواهند معنی کنند می گویند: مکان، و حال آنکه «این» مکان نیست چون مکان جزء کم متصل است، این کدام است؟ الهیئه الحاصله من احاطه المحل بحال، اینکه من بالای منبر نشسته ام، «کف منبر» این نیست، منتها از این نشستن من بر بالای این منبر یک هیأتی حاصل می شود که به آن هیأت می گویند: این، همچنین زمانی داریم، به زمانی می گویند: متی، «متی» زمان نیست، زمان مقدار الحركه است، زمان کم متصل است، منتها از اینکه هیئه حاصله بین الزمان و الزمانی، به آن می گویند: متی، در مقولات عشره اشتباه است که متی را زمان معنی کنیم و این را مکان، بلکه این عبارت است از: الهیئه الحاصله من احاطه مکان للمکین، الهیئه الحاصله من احاطه الزمان للزمانی، در ما نحن فیه نیز قضیه از همین قبیل است، یعنی «ضرر» به معنای نقص نیست، ضرر عبارت است از: الهیئه الحاصله من النقص، انسان که بیمار شد و چشمش را از دست داد، یک هیئتی دارد غیر از هیئتی که آدم بینا دارد.

بحث ما در سه کلمه تمام شده و آن سه کلمه عبارتند از: الضَّرَّ، به فتح ضاد، الضَّرَّ، به ضم ضاد، و الضَّرَّ، به فتح ضاد و راء.

بررسی کلمه ضرار

برای ضرار شش معنی ذکر کرده اند:

أما الضرار، فقد فُزِقَ بينه و بين الضرر بوجه ذكر جمله منها ابن الأثير في نهايته:

١: الضَّرُّ: فعل الواحد. و الضُّرَّار: فعل الاثني.

٢: الضَّرُّ: ابتداء الفعل. و الضُّرَّار: الجزاء عليه. اینکه شخص به دیگری سیلی می زند، طرف مقابل بر می گردد و از خودش دفاع می کند به آن می گوید: ضرار.

٣: الضَّرُّ: ما تَضَرَّرَ به صاحبك و تنتفع به أنت. و الضُّرَّار: أن تَضَرَّرَ من غير أن تنتفع به.

٤: هما بمعنی واحد، و تکرار هما للتأكيد. نسبه في النهاية إلى القيل.

٥: الضَّرُّ: إيقاع الضرر على الغير عمداً كان أو غير عمد. و الضُّرَّار: القسم العمدي منه.

٦: الضرار: التضييق، و إيصال المكروه و الحرج و التكلّف، ذكره سيدنا الأستاذ.

ما تک تک این معانی را بررسی می کنیم تا معلوم شود که آیا صحیح است یا صحیح نیست؟

معروف بین اهل ادب این است که ضرار (باب مفاعله) طرفینی است، اما ضرر یک طرفی می باشد نه دو طرفی، خلاصه همه ادبا اتفاق نظر دارند که ضرار طرفینی است، اما ضرر یک طرفی است نه دو طرفی. پس همه می گفتند باب مفاعله طرفینی است.

ولی این نظر ادبا با قرآن تطبیق نمی کند، نخستین کسی که این حرف را زده، آیت الله شیخ محمد حسین اصفهانی است، حتی می گویند ایشان دوبار قرآن را به همین نیت خوانده که آیا باب مفاعله واقعاً طرفینی است یا اینکه معروف همین است بدون اینکه اساس داشته باشد.

ص: ۹۷۳

و الأول مبنی علی الکلام المعروف فی باب المفاعله من أن الأصل فيه أن يكون فعل الاثنين، لكنه ليس بتام كتفسيره بالجزاء عليه، لما عرفت من الآيات الناهيه عن الضرار، و لم يكن الفعل هناك إلّا من جانب واحد، قال سبحانه: « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ » (١). فكان الاضرار من جانب المنافقين فحسب، كما لم يكن هنا اضرار من باب الجزاء أصلاً.

در اینجا نه مسأله طرفینی است و نه مسأله جزا.

و قال سبحانه: « وَلَا تُمَسِّكُوهُمْ ضَرَارًا » (٢).، و المقصود رجوع الزوج إلى المعتده بقصد الضرار.

زن در مقابل مرد، در حقیقت مانند توپ فوتبال بود، به این معنی که هر چند وقت او را طلاق می داد و سپس رجوع می کرد، باز طلاق می داد و سپس رجوع می کرد.

آیه می خواهد بفرماید اگر رجوع کردید و رجعت گفتید، به قصد نگهداری رجعت بگویید نه اینکه رجعت بگویید و دو مرتبه او را طلاق بدهید، الطلاق مرتان إمساك بمعروف أو تسريح باحسان، در اینجا کلمه «ضراراً» طرفینی نیست، فقط زن طرف ضرر است، یعنی زن در اینجا متضرر می شود

و قال سبحانه: « وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ » (٣)، أي لا تضيقوا عليهن بالنفقة.

مرد به زن فشار می آورد تا اینکه زن از مهر خود بگذرد، از نفقه اش بگذرد، اینجا باز هم طرفه نیست.

ص: ٩٧٤

١- توبه/سوره ٩، آیه ١٠٧.

٢- بقره/سوره ٢، آیه ٢٣١.

٣- طلاق/سوره ٦٥، آیه ٦.

و قال عزّ من قائل: «وَلَا يَضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (۱). و لم يكن هناك إلّا اضرار من جانب واحد لامن الجانبين، كما أنّ الضرر الواقع لم يكن إلّا ابتدائياً لا مجازاه.

در اینجا قبلاً بحث کردیم که آیه را می شود دو جور قرائت کرده، یعنی هم می شود معلوم خواند و هم مجهول، به هر نحو که بخوانیم ضرر یک طرفه است نه دو طرفه، و حال آنکه ادبا می گویند باب مفاعله طرفینی است نه یک طرفی.

بیان آیت الله خوئی در مصباح الأصول

ایشان معتقد است که باب مفاعله طرفینی نیست، در رد این مدعا این بیان را دارد و می گوید باب مفاعله فقط عبارت است از: «قصد إيجاد الفعل على الطرف»، حتی ممکن است اصلاً فعل بر طرف واقع هم نشود، آنگاه برای مدعای خود این آیه را به عنوان شاهد می آورد:

«يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (۲).

می خواهند خدا و مؤمنان را فریب دهند؛ در حالی که جز خودشان را فریب نمی دهند؛ (اما) نمی فهمند.

آیا منافقین که با خدا از در حيله وارد می شوند، آیا حيله شان بر خدا واقع می شود یا نه؟ اصلاً حيله شان بر خدا وارد نمی شود، زیرا خدا اجل از این است که حيله منافقین بر او وارد بشود، آنکس که نا آگاه است تحت تاثیر واقع می شود و لذا می گوید: «يَخَادِعُونَ» قصدوا إيجاد الفعل، طرفینی نیست حتی ممکن است فعل واقع هم نشود، بعد یک کلمه دیگر دارد و می فرماید: نگاه کنید در باره خدا می فرماید: «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا».

ص: ۹۷۵

---

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۲۸۲.

۲- بقره/سوره ۲، آیه ۹.

اما آنجا که حيله بر خود شان واقع می شود از باب مفاعله استفاده نمی کنند، بلکه از باب ثلاثی مجرد استفاده می کند و می فرماید: « وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ » چرا در اولی می گوید: « يَخَادِعُونَ »، اما در دومی می گوید: « يَخْدَعُونَ »؟ در اولی چون فعل بر طرف واقع نمی شود، از این جهت می گوید: « يَخَادِعُونَ » اما در دومی چون فعل بر طرف واقع می شود از این جهت می گوید: « وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ »

خلاصه ایشان در مقام تایید کلام شیخ و استاد خود آیت الله شیخ محمد حسین اصفهانی است و می خواهد کلام او را تایید کند، ولی بحث در این است که آیا این آیه می تواند شاهد فرمایش ایشان باشد، آیه کدام است؟ «يَخَادِعُونَ اللَّهَ» می گوید قصد ایجاد الفعل، نه تنها طرفینی نیست، حتی بر طرف هم واقع نمی شود، اما در دومی فعل بر طرف واقع می شود، آیا این نظر صحیح است یا صحیح نیست؟ بحث آن را واگذار به جلسه آینده می کنیم

### بررسی قاعده لا ضرر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر

همان گونه که قبلاً بیان گردید، چند کلمه داریم که باید در اطراف آنها بحث کنیم، کلمه ضَرَّ (به فتح ضاد) را بحث نمودیم، و هکذا کلمه ضَمَّ (به ضم ضاد) را نیز بحث کردیم، ضرر را هم بحث کردیم، فقط کلمه ضرار باقی ماند که الآن بحث می کنیم.

آیا باب مفاعله چنانچه لغویین و ادبا می گویند، طرفینی است؟

ما با آیات کثیری ثابت کردیم که کلمه « ضرار » به معنای طرفینی نیست، یعنی معنایش این نیست که دو طرف به همدیگر ضرر برسانند.

ص: ۹۷۶

بر خلاف آنچه که نحوی ها و صرفی ها معتقدند و می گویند باب مفاعله طرفینی است، ولی ما عرض کردیم که این گفته ادبا کلیت ندارد. چرا؟ چون ما مواردی را از قرآن بیان کردیم که در آنجا با اینکه باب مفاعله به کار رفته است، ولی در عین حال طرفینی نیست.

سپس به فرمایش آیت الله خوئی رسیدیم و گفتیم ایشان هم با ما در مدعا شریک است، یعنی ایشان معتقد است لازم نیست که باب مفاعله طرفینی باشد، بلکه یک طرف هم کافی است.

دلیل آیت الله خوئی بر اینکه باب مفاعله طرفینی نیست

دلیلی که ایشان (آیت الله خوئی) اقامه نموده است مورد نظر ماست، ایشان می فرماید باب مفاعله این است که طرفین قصد

دارند که فعل را انجام بدهند و حتی ممکن است فعل را انجام ندهند، یعنی قصد فعل را دارند، اما ممکن است که فعل را انجام ندهد و شاهد مطلب این آیه شریفه است: «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (۱).

ایشان می فرماید: مگر می شود که منافقین بر خدا حيله کنند و حيله شان هم بر خدا وارد شود؟ امکان ندارد، فقط قصد ورود دارند، بدون اینکه حيله شان بر خدا وارد بشود، یعنی محال است که حيله منافقین بر خدا وارد بشود. چطور؟ زیرا خدا بالاتر از آن است که مورد حيله منافقین قرار بگیرد و حيله آنها بر خدا وارد بشود ولذا قرآن می فرماید: «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ» ولذا در ذیل آیه می فرماید: «وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ» کلمه «يَخْدَعُونَ» را به کار می برد.

ص: ۹۷۷



ما در جواب عرض می کنیم که خصوصیت مورد میزان قاعده نیست و اینجا از باب خصوصیت مورد، یعنی در این مورد چون خدا بالا و برتر است، نمی شود فعل (خدعه) منافقین بر خدا وارد بشود، خلاصه اینجا از قبیل خصوصیت مورد است و ما نباید خصوصیت مورد را دلیل بر ضابطه لغوی بگیریم، بحث ما در ضابطه لغوی است و اینکه از نظر لغت معنای باب مفاعله چیست؟ شما می گوئید قصد الفعل، لا نفس الفعل. چرا؟ چون در این مورد خدا مورد حيله آنها (منافقین) قرار نمی گیرد.

مثال

پس معلوم می شود که اینجا از قبیل خصوصیت مورد است و خصوصیت مورد دلیل بر وضع نمی شود، مثلاً می گوئید: «الله عالم و زید عالم»،

ما معتقدیم که عالم بر مرکب وضع شده، عالم یعنی دانا، ضارب یعنی زننده، ما معتقدیم مرکب است، منتها مرکب اجمالی است نه مرکب تفصیلی. «زید ضارب» غیر از زید ضارب است، «زید ضارب» یک مسأله است «زید ضارب» یک مسأله دیگر می باشد، یعنی مرکب است، البته نه مرکب تفصیلی، بلکه مرکب اجمالی، «عالم» به معنای کسی که «له العلم»، ولی در عین حال نسبت به خدا می گوئیم: «الله عالم»، علم خدا عین ذاتش است، این خصوصیت مورد است که در خدا نمی شود ترکب را فکر کرد، نباید خصوصیت مورد سبب بشود که ما در مورد عالم بگوئیم: «عالم» عین علم است، کما اینکه محقق دوانی گفته، یا بگوئیم: «ضارب» عین ضارب است، «مشتق» عین مصدر است، گفتن چیزی خنده آور است. چرا؟ چون «مشتق» عین مصدر نیست، بلکه مشتق یک چیز است و مصدر هم یک چیز دیگری.

البته در مورد خدا، قطعاً «علم» عین ذات است ولی مورد خاص، نباید سبب بشود که ما بگوییم «موضوع له» بسیط است نه مرکب، زیرا «موضوع له» بسیط نیست بلکه مرکب است، منتها مرکب اجمالی است نه مرکب تفصیلی، بنابراین، ما نباید این آیه مبارکه را دلیل بگیریم.

آیه دوم: آیه دوم می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعِدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (۱)

خداوند از مؤمنان، جانها و اموالشان را خریداری کرده، که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد؛ (به این گونه که:) در راه خدا بیکار می کنند، می کشند و کشته می شوند؛ این وعده حقی است بر او، که در تورات و انجیل و قرآن ذکر فرموده؛ و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟! اکنون بشارت باد بر شما، به داد و ستدی که با خدا کرده اید؛ و این است آن پیروزی بزرگ!

در این آیه شریفه نیز کلمه: «يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ» مال یک طرف است، چون کافر فی سبیل الله نیست، بلکه کافر فی سبیل الشیطان است، پس معلوم می شود که طرفین نیست.

جوابش این است که اینجا خصوصیت مورد است. چطور؟ چون کلمه «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» را آوردی قهراً یک طرفه خواهد بود.

بنابراین، ادله آیت الله خوئی بر مدعایش کافی نیست، البته مدعای ایشان (که می فرماید باب مفاعله طرفینی نیست) صحیح است، بلکه گاهی طرفینی است و گاهی طرفینی نیست، ولی ادله ای که ایشان برای مدعای خودش اقامه نموده درست نیست، زیرا در آیه مبارکه اول (خدعه)، خصوصیت مورد است که حق تعالی مورد خدعه و حيله قرار نمی گیرد، اصلاً قصد الخدعه و حيله است نه فعل الخدعه، در اینجا هم «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» قرینه است، و الا اگر قید «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» نبود، طرفین همدیگر را مقاتله می کردند.

ص: ۹۷۹

پس معلوم می شود که بهترین دلیل همان است که ما ارائه کردیم و بعضی از روایت هم گواهی می دهند که باب مفاعله طرفینی است و گاهی طرفینی نیست.

و اما معنی الثالث: برای ضرار چند معنی ذکر کرده اند که دو معنای آن را خواندیم، معنای سوم این است که ضرر در جایی است که انسان از آن نفع ببرد، اما ضرار در جایی است که از آن نفع نمی برد، اگر واقعاً کسی به دیگری تجاوز می کند، اگر از این تجاوز نفعی می برد، به این می گویند: ضرر. اما اگر از این تجاوز نفعی نمی برد، یعنی به طرف مقابل ضرر وارد می کند، ولی خودش از آن نفع و بهره ای نمی برد، به این می گویند: ضرار.

ممکن است کسی بگوید این معنی درست نیست. چرا؟ چون معنی ندارد که یک آدم عاقل به کسی ضرر بزند، اما در آن نفعی نداشته باشد، این آقا تصور کرده است که مراد از نفع، نفع مالی است، ممکن است نفع مالی نداشته باشد، اما نفع روحی و روانی داشته باشد، مثلاً نسبت به کسی عقده دارد و می خواهد عقده دارد.

بنابراین، اگر نظر این آدم این است که اصلاً نفعی ندارد، بله، چنین چیزی از آدم عاقل سر نمی زند، ولی اگر بگوید نفع مالی ندارد، بله! ممکن است نفع مالی نداشته باشد، اما نفع معنوی داشته باشد. چطور؟ مثلاً این آدم نسبت به کسی عقده و عداوت دارد، می خواهد عقده خودش را خالی کند و لذا به طرف ضرر وارد می کند:

و أما معنى الثالث: أعنى التفريق بالانتفاع فى الضرر، و عدم الانتفاع فى الضرر، فیرد علیه أنه إن أريد منه ما لا ینتفع به مطلقاً، لا روحياً و لا مالياً و لا غیره، فهو ممنوع إذ لا وجه لأن یقوم به العاقل و یدخل الضرر علی الغير و لا ینتفع به أصلاً.

و إن أريد خصوص عدم النفع المالى، ففیه أنّ النفع غیر منحصر بالمالى بل هو أمر أعم منه و من النفسى و البدنى و العرضى.

أضف إلى ذلك: أنه من المحتمل أن یكون المراد من الاعتداء فى قوله سبحانه: «وَلَمَّا تُمَسِّكُوهُنَّ ذِرَارًا لَّتَعْتَدُوا» (١)، هو الاعتداء المالى بتحليل مهور هن حتى یسترحن، فقد استعمل الضرر لأجل تحصیل النفع المالى. ممکن است «لَتَعْتَدُوا» تفسیر ضرر باشد، یعنی آنقدر به زن فشار بیاورد که بگوید مهرم را به تو بخشیدم، ولی مرا آزاد کنم، پس چطور می گوید در ضرر نفعی نیست و حال آنکه ممکن است «لَتَعْتَدُوا» تفسیر ضرر باشد، تعدی کدام است؟ تعدی آن است که آنقدر به زن فشار بیاورد که او مجبور شود برای آزادی خودش مهر را به شوهر ببخشد، بنابراین، این معنای سوم برای «ضرر» معنای صحیحی نیست.

و أما المعنى الرابع، أعنى كونهما بمعنى واحد، فبعید جداً. مع أنّ الإمام علیه السلام یرکز فى بعض الروایات علی الضرر، و یقول فى قصه الرأس و الجلد: «إنّ هذا هو الضرر»، و لا یقول: «هو الضرر»، و قد وصف القرآن الکریم عمل المنافقین بالضرر، و هذا یفید أنّ الضرر یشتمل علی ما لا یشتمل علیه الضرر.

ص: ۹۸۱

اما اینکه ضرار و ضرر را به یک معنی بگیریم، بسیار بعید است، چون حضرت ع راجع به قصه مردی که نسبت به سر شتر با دیگری شریک شده بود، کلمه ضرار را به کار می برد، دو نفر در یک شتری شریک شده بودند، یکی هشت درهم داده بود، دیگری هم دو درهم داده بود که کله پاچه شتر مال او باشد، اتفاقاً بعیر و شتر خوب شد و قیمتش بالا رفت، یعنی ده درهم شد، ده دینار، این طرف می گفت کله پاچه را می خواهم چون من بخاطر کله پاچه شریک شدم فلذا باید سر شتر را ببری و کله پاچه را به من بدهی، حضرت در آن مورد می فرماید: «إِنَّ هَذَا هُوَ الضَّرَّارُ»، نمی فرماید: إِنَّ هَذَا هُوَ الضرر، از این معلوم می شود که «ضرار» با «ضرر» فرق دارد والا چرا می فرماید: «إِنَّ هَذَا هُوَ الضَّرَّارُ».

علاوه بر این، قرآن کریم فعل منافقین را ضرار می شمارد و می فرماید: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا» (۱). و این دلیل بر این است که بین ضرار و ضرر یک تفاوت هایی وجود دارد.

مختار استاد سبحانی در معنای ضرار

من معتقدم که مراد از «ضرار» عبارت از این است که از شخص صادر می شود عناداً و لجاجه (الضرار، هو الفعل الصادر من الشخص عناداً و لجاجه) یک موقع انسانی، به کسی ضرر می زند بدون اینکه عناد و لجاجت داشته باشد، بلکه می خواهد چیزی گیرش بیاید.

ولی یک موقع فقط از روی عناد و لجاجت به طرف ضرر می زند بدون اینکه از ضرر زدن خودش قصد نفع داشته باشد، می خواهد واقعا بر او ضرر وارد کند، ضرار در جایی است که بر طرف ضرر وارد کند از باب لجاجت و از باب عناد، من فکر می کنم آیات با این معنای پنجم مناسب است.

ص: ۹۸۲

و أما المعنى الخامس، فهو الحق الذى لا ريب فيه. و إن شئت فعبر عن الضرار فيه: بالاضرار الصادر عن الشخص عناداً و لجاجة و يؤيده: قوله سبحانه: « وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَمَّا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ »

زن در نزد آنها مانند توپ فوتبال بود، او را طلاق می دادند، تا می خواست عده اش تمام بشود، می گفتند: رجعت، باز طلاق می دادند، تا می خواست عده اش تمام بشود رجوع می کردند، این کار را از روی لجاجت و عناد می کردند، در حقیقت می خواستند این زن را اذیت کنند.

فإن لفظه «لِتَعْتَدُوا» تفسیر للضرار.

و قوله سبحانه: « وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفْنَ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ »

در واقع نظر منافقین این بود که یک ضرری بر مسلمانان وارد کنند و برای این نقشه خود یک مسجدی در مقابل مسجد قبا بسازند، این قضیه باز بیشتر با معنای عناد و لجاجت می سازد چون مسلمانان عنادی داشتند، حتی روایت شتر هم با معنای عناد و لجاجت سازگار است، چون کله پاچه در عالم فراوان است، ولی او می خواهد به طرف ضرر بزند در حالی که این شتر را به ده دینار می خرند، ولی اگر او را بکشند، همان ده درهم بیشتر نخواهد بود، شاید اینها قرینه باشد که مراد لجاجت و عناد است، حتی آن آیه ای که می فرماید: «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّهُ يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّهُ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» (۱).

ص: ۹۸۳

بعضی پدرها هستند که از دست بچه‌های خود ناراحت‌اند، برای اینکه بچه را در ضیق قرار بدهند و یکنوع عنادی با بچه دارد، فلذا یکنوع اقرارهایی که می‌کند و می‌گوید: من مثلاً به فلان شخص این مقدار بدهکارم، از فلانی هم این مقدار بدهکار می‌باشم، این گونه اقرارها را می‌کند تا چیزی از ترکه باقی نماند، که جنبه، جنبه لجاجی داشته باشد، شاید اینها مناسب تر است.

بنابراین، ضرر همان ضرر رساندن به طرف از روی عناد و لجاجت است و اتفاقاً در داستان سمره بن جندب هم همین است، حضرت فرمود اجازه بگیر، تا زن و بچه این بنده خدا انصاری چادر بر سر کنند، او گفت من اجازه نمی‌گیرم باید همینطوری وارد بشوم، حضرت فرمود: آن را بفروش که من بخرم، گفت نمی‌فروشم، در بهشت این مقدار به تو می‌دهم، گفت نمی‌خواهم، معلوم می‌شود که این آدم، یک آدم لجوج است که نمی‌خواهد خیری را ببیند یا خیری برساند.

دیدگاه حضرت امام خمینی در معنای ضرر

و أما المعنى السادس، الذى هو مختار سيدنا الأستاذ، فقد قال فى توضيحه: «إن الضرر و الضر و الإضرار و ما يشتق منها، إنما يستعمل فى الضرر المالى و النفسى بخلاف الضرار، فإن الشائع من استعماله، هو استعماله فى التصيق و الحرج و إيراد المكروه و إيقاع الكلفه» (۱)

نظریه ششم نظریه حضرت امام خمینی (ره) است ایشان می‌فرماید ضرر به معنای ضیق است و فشار روحی، ضرر، یعنی ضیق و به معنای فشار روحی.

ص: ۹۸۴

---

۱- تهذیب الأصول، حضرت امام خمینی ره، ج ۲، ص ۴۶۱.

ولی نظر ایشان با بعضی از آیات تطبیق نمی کند، « وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا » اینکه مهر شان بیخشند، بعید نیست که ضرار در آنجا یا به معنای لجاجت باشد یا ضرر مالی، « وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا » تا مهریه را بیخشند، ضرار در آنجا به مهریه به کار رفته است. در داستان شتر هم نمی خواهد ایجاد ضیق بکند، بلکه می خواهد ضرر مالی وارد کند، حتی در باب وصیت هم نمی خواهد ایجاد ضیق بکند، بلکه می خواهد ضرر مالی وارد کند، مثلاً از بچه اش ناراحت است فلذا نمی خواهد او از پدر ارث ببرد، فلذا پشت سر هم می گوید به فلاں بقال بدهکارم و از فلاں بدهکارم. بنابراین، اینکه ایشان (امام ره) می فرماید: ضرار، به معنای ضرر نفسی و روحی است با این آیات نمی سازد، یعنی با آیه وصیت و امثالش نمی سازد چون وصیت می کردند که ورثه ارث نبرند، پس چه بگوییم؟ ما نچاریم که همان قول پنجم را انتخاب کنیم که ضرار اعم از ضرر مالی و نفسی و عرضی است، اما نظرش عناد و لجاجت است و می خواهد با این کار خودش طرف را اذیت کند.

### بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

عرض کردیم که در باره قاعده «لا ضرر» هم باید در مفردات بحث کرد و هم در هیأت ترکیبیه، مفردات را بحث کردیم، یعنی کلمه «ضَرٌّ، ضَرٌّ و ضرر» و هکذا ضرار را بحث نمودیم، الآن نوبت آن رسیده که در باره هیأت ترکیبیه سخن بگوییم که هیأت «لا ضرر و لا ضرار» است، در باره هیأت ترکیبیه که لای نفی جنس است، این حدیث را به صورت های مختلف تفسیر کرده اند و ریشه تفسیر هم این است که اگر «لا ضرر و لا ضرار» را بر معنای حقیقی حمل کنیم، یلزم الکذب، یعنی اگر بگوییم در محیط اسلامی ضرر و ضرار نیست، این کذب است چون از همان زمان پیامبر اکرم ص تا کنون در محیط اسلامی ضرر و ضرار بوده، این گونه نبوده که همه انسان ها انسان های وارسته باشند و همه شان عادل و پاکدامن باشند، فلذا برای اینکه در این حدیث کذب لازم نیاید ناچاریم که حدیث را به گونه دیگر معنی و تفسیر کنیم، پایه این تفاسیر این است که حمل بر معنای حقیقی ممکن نیست، و الا یلزم الکذب.

ص: ۹۸۵

تفسیر شیخ انصاری از هیأت ترکیبیه حدیث لا ضرر و لا ضرار

در اینجا مرحوم شیخ انصاری هم در فرائد و هم در رساله مستقلی که در «لا ضرر» دارد و در آخر مکاسب هم چاپ شده، ایشان در هردو مورد یک نظر دارد و آن این است که عنوان ضرر را که در حقیقت مسبب است، عنوان سبب گرفته، «ضرر» مسبب است، سبب آن را باید پیدا کنیم، در حقیقت عنوان ضرر که یک عنوان مسببی است و باید سببش را پیدا کنیم، می فرماید سببش حکم شرعی است، هر حکم شرعی که سبب برای ضرر بشود، آن حکم در اسلام منفی است، در واقع اگر می گوییم: «لا ضرر»، کلمه «ضرر» مسبب و عنوان است، نفی مسبب می کنیم به لحاظ نفی سبب، ضرر نیست، یعنی منشأ ضرر نیست، منشأ چیست؟ منشأ ضرر همان حکم شرعی است، و چون گوینده این کلام پیامبر اکرم ص است بما آنه شارع او بما آنه ناطق عن الشارع، ناچاریم آن را چنین معنی کنیم و بگوییم یا از قبیل مجاز در کلمه است، مجاز در کلمه این است که اسد می



گویند، حیوان مفترس اراده می کنند، این را می گویند مجاز در کلمه، در اینجا اگر ما کلمه ضرر گفتیم، از «ضرر» حکم را اراده کردیم، ذکر المسبب و اراده السبب، این را می گویند مجاز در کلمه.

ممکن است کسی آن را از قبیل تقدیر کلمه بگیرد و بگوید اضممار است، لا ضرر، یعنی لا حکم ضرری، یا مجاز در کلمه باشد یا از قبیل اضممار کلمه باشد، مانند: «فاسئل القریه» که در آن اهل در تقدیر است، بعداً ایشان مثال های فراوانی می زند که ما این مثال ها را یکی پس از دیگری نقل می کنیم:

ص: ۹۸۶

۱: شخص با دیگری معامله غبنی کرده، یعنی چیزی که قیمتش پنج تومان است، آن را به سی تومان خریده، در اینجا اگر شرع مقدس بفرماید معامله لازم است و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱)، اینجا را می‌گیرد، این لزوم ضرر زاست، حکم شد سبب، «ضرر» شد، مسبب. «لا ضرر» قرار شد ضرر عنوان حکم باشد یا مجاز در کلمه یا اضممار کلمه، «لا ضرر» یعنی لا حکم ضرری، در اینجا مسأله لزوم مرتفع است، فلذا طرف حق دارد که فسخ کند یا قبول کند.

۲: مثال دوم شفعه است، اگر شریک انسان در باب شفعه، یله و رها باشد و بتواند سهم خود را به هر بیگانه و دوستی بفروشد، این برای شریکش ضرر است، آزادی او در عمل، صحت معامله یا لزوم معامله او، مایه ضرر شریک است، شرع مقدس اگر در اینجا بفرماید: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» این برای من ضرری است، فلذا حدیث «لا ضرر» لزوم آن معامله را نفی می‌کند، قهراً من می‌توانم برای خودم انتخاب کنم.

۳: اگر سمره بن جندب بخواهد از «الناس مسلطون علی اموالهم» استفاده کند و به این بهانه هر وقت و نا وقت از درخت خرماي خود سر بزند، اگر اطلاق «الناس مسلطون علی اموالهم» اینجا را بگیرد، این ضرری است، مثل این است که چراغ سبز روشن کند و به دست سمره بدهد، این خودش ضرری است، «لا ضرر» ضرر عنوان است، عنوان منشأ خودش است، منشئش کدام است؟ حکم است، شرع اگر بفرماید: تو آزاد هستی و به کسی که می‌خواهی بفروشی، این ضرری است.

ص: ۹۸۷

۴: رجوع کردن به حکام جور حرام است، ولی اگر من به حکام جور مراجعه نکنم، حق من تلف و پایمال می شود، اگر اطلاق حرمت اینجا را بگیرد، ضرری است، یعنی در جایی که گرفتن حق منحصر است به مراجعه حکام جور، اگر اطلاق حرمت مراجعه به حکام جور، اینجا را بگیرد، این ضرری است، بنابراین، «لا ضرر» ریشه حکم را نمی زند، بلکه اطلاق حکم را قیچی می کند.

۵: فرض کنید کسی از روی خطا و اشتباه شیشه دیگری را شکسته، «رفع عن أمتی ما لا يعلمون و ما یخطئون» اگر اطلاقش اینجا را بگیرد، می گوید حالا که خطأً شکسته، جبران ضرر لازم نیست، این خودش ضرری است، اگر بگوید جبران ضرر لازم نیست، این ضرری است، اگر اطلاق «رفع ما یخطئون» اینجا را بگیرد، این ضرری است، بنابراین، «لا ضرر» یک شمشیری نیست که ریشه حکم را بزند، بلکه شمشیری است که اطلاق حکم را قیچی می کند، می گوید: «رفع عن أمتی الخطأ» یعنی مؤاخذه و عقاب برداشته شده است، اما ضرری که به دیگران وارد کردی، باید جبران کنی.

۶: من می خواهم وضو بگیرم، ولی در یک بیابانی هستم که قیمت آب بسیار زیاد است و می خواهد از من یک سکه بگیرد تا آب بدهد که من وضو بگیرم، اینجا ضرری است، اصل خرید آب (به قیمت مناسب) ضرری نیست، اما اینکه اطلاق داشته باشد که من به هر قیمتی باید بخرم، این ضرری است.

۷: دستم زخمی است و آب برایش ضرری است، اگر شرع مقدس بفرماید باید وضوی بگیرم، این ضرری است «ولا ضرر» آن را بر می دارد.

نظر مرحوم شیخ انصاری این است که «ضرر» مسبب است و ما از نفی مسبب، پی به نفی سبب می بریم و می گوئیم حکم نیست و چون گوینده شارع است، ناچاریم که چنین معنی کنیم و بگوئیم نفی مسبب، نماینده نفی سبب است.

و قال: فی الرساله المطبوعه فی ملحقات المكاسب: الثالث: أن یراد به نفی الحكم الشرعی الذی هو ضرر علی العباد، و أنه لیس فی الإسلام مجعول ضرری، و بعباره أخرى: حکم یلزم من العمل به، الضرر علی العباد مثلاً یقال: إن حکم الشرع بلزوم البیع مع الغبن ضرر علی المغبون فهو منفی فی الشریعه.

و علی ذلك فلو أريد من الهيئه التركيبه معناها الحقيقي، أعني عدم الضرر في الخارج، لزم الكذب. و إن أريد معناها المجازي، إما من باب المجاز في الكلمه، أعني إطلاق المسبب (الضرر) و اراده سببه (الحكم)، أو من باب المجاز في الاضمار، و التقدير: (لا حکم ضرری) فلا. و هو المطلوب.

و بالجملة: المراد من نفی الضرر في عالم التشريع، هو نفی الحكم الضرری. كما أن المراد من نفی الحرج، نفی الحكم الحرجي، فنفي الضرر عنوان لنفي الحكم الموجب له، فهو من قبيل نفی المعلول و إرادته نفی علتة، فتكون القاعده حاکمه علی جميع العمومات، الداله بعمومها علی تشريع الحكم الضرری، کلزوم العقود، و سلطنه الناس علی أموالهم و وجوب الوضوء علی واجد الماء»

ما باید در اینجا بینیم که فاعل ضرر کیست، یعنی ضرر زن کیست، باید ضرر زن را پیدا کنیم؟ ضرر زن گاهی شارع است، البته اطلاقش همان گونه که فرمود: اطلاق ادله، یعنی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» اگر اطلاقش داشته باشد، یا «الناس مسلطون علی أموالهم» اگر اطلاق داشته باشد، یا آیه وضو اگر اطلاق داشته باشد، ضرر زن حکم شارع است.

ولی گاهی از اوقات ضرر زن شارع نیست، بلکه خود مردم ضرر می زنند، جناب سمره عقلش نمی رسد که بگوید: «الناس مسلطون علی اموالهم»، او می گوید من یک آدم قلدر و زور گو هستم، منطق من، منطق القوه است، منطق القوه، ضرر زن مردم است، آیا شرع مقدس که می فرماید: «لا ضرر» ناظر به جایی است که ضرر زن حکم شارع است، در این صورت حرف شیخ انصاری درست است.

اما اگر بگوییم «لا- ضرر» ناظر به جایی است که ضرر از جانب مردم است، یعنی مردم می خواهند ضرر بزنند، قهراً در این صورت دایره «لا ضرر» وسعت ندارد.

توضیح مطلب: اگر در حدیث کلمه «فی الإسلام» است، حرف شیخ درست است، یعنی اگر حدیث این گونه باشد: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، این خود بهترین دلیل است که منشأ ضرر، شرع مقدس است.

ولی ما قبلاً گفتیم که کلمه «فی الاسلام» فقط در حدیث مرحوم صدوق آمده، بنابراین، ظاهراً روایت ناظر به جایی است که ضرر از ناحیه مردم بیاید، اگر مطلب این گونه شد، دیگر نمی توانیم با حدیث «لا ضرر» تمسک کنیم و بگوییم حتماً باید وضو بگیرد هر چند وضو گرفتن با قیمت زیاد یا وضو گرفتن با اینکه دستم زخم تمام بشود، چرا نمی توانیم به «لا ضرر» تمسک کنیم؟ چون مبدأ ضرر در آنجا شارع است و حال آنکه روایت در جایی است که مبدأ ضرر مردم باشد.

بنابراین، شما بر سر دو راهی هستید، آیا مبدأ ضرر شرع است کما اینکه شیخ انتخاب کرده ولذا دایره را بزرگ گرفته، هم در معاملات و هم در عبادات، اما اگر بگوییم مبدأ ضرر مردم است نه حکم شارع، فقط در باب معاملات جاری است نه در باب عبادات، و من برای مدعای خود دلایلی دارم که حدیث در جایی است که ریشه ضرر مردم است نه شرع مقدس، بنابراین، در شفعه مبدأ ضرر خود مردم است در آنجا که مردم سبب ضرر بشوند، شرع مقدس جلوی آن را گرفته، اما آنجا که حکم شارع، مبدأ ضرر باشد، این روایت آنجا را نمی گیرد و من دلایلی داریم که این روایت در جایی است که ریشه ضرر مردم است، قرائن را ملاحظه کنید:

۱: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ أَوْ مَا أُرَاكَ إِلَّا رَجُلًا مُضَارًّا» فإنه صغرى لقوله: «لا ضرر ولا ضرار» و على ذلك فالضار هو الرجل لا الشارع ولا حكمه (شارع) و القول بأنه اعتمد في اضراره على إطلاق دليل الشارع: سلطنه الناس على أموالهم، كما ترى، بل كان معتمداً على قوته و تجيره.

۲: إن الضرار، كما عرفت، بمعنى الاضرار العمدي الناشى عن لجاج و عناد و لا يحتمل أبداً أن يكون الشارع المقدس مبدئاً لهذا النوع من الضرر بأحكامه و انشاءاته، حتى يكون الحديث بصدده نفيه.

۳: قد عرفت أن حديث منع فضل الماء لمنع فضل الكلاء، كان معللاً بحديث «لا ضرر ولا ضرار» و هذا يوضح كون مبدأ الضرر هو الناس، و أن الحديث بصدده رد مثل هذا.

بنابراین، من با مرحوم شیخ انصارى موافقم و با حدیث «لا ضرر» استدلال می کنیم، اما به شرط اینکه ضرر زن خود مردم باشند و اطلاق حکم هم آنجا را بگیرد، شرع مقدس آنجا را قیچی کند، اما آنجا که ضرر زن مردم نیست، مانند: وضوی ضرری، صوم ضرری، حج ضرری و امثالش، آنجا را باید از راه دیگر حل کنیم نه با قاعده لا ضرر و لا ضرار.

پس من با شیخ موافقم و با حدیث «لا ضرر» استدلال می کنیم اما به شرط اینکه مقصر مردم باشند، یعنی مردم بخواهند ضرر بزنند، قهراً اطلاق حکم هم آنجا را بگیرد، البته آنجا را لا ضرر قیچی می کند، چون ریشه بر مردم بر می گردد، اطلاق حکم هم آنجا را بگیرد، شرع مقدس جلوش را می گیرد.

اما در آنجا که اصلاً خبری از مردم نیست، مانند: وضوی ضرری هست، غسل ضرری، صوم ضرری و حج ضرری، آنجا ها را باید از راه دیگر حل کنیم نه از راه حدیث «لا ضرار و لا ضرر».

با توجه با این قرائن، ما نمی توانیم مسأله را با آن گستردگی که شیخ در این مورد بیان فرموده قبول کنیم، یعنی در همه جا «لا ضرر» اطلاق را قیچی نمی کند، فقط در جاهایی اطلاق را قیچی می کند که مبدأ ضرر و اراده خود مردم باشند.

### بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

نظریه مرحوم شیخ انصاری را در باره «لا ضرر» خواندیم، ایشان معتقد است که در اینجا یا حکمی مقدر است بنام «لا حکم ضرری» که از قبیل اضرار باشد یا اینکه مسبب گفته شده و سبب اراده شده است، «ضرر» گفته شده و حکم اراده شده است.

پس مرحوم شیخ انصاری از دو راه توجیه می کند یا توجیهش از باب اضرار است مثل: «فاسئل القریه» یعنی «فاسئل أهل القریه»، یا از قبیل اطلاق المسبب و إرادة السبب، این نظریه مرحوم شیخ انصاری بود.

نظریه مرحوم آخوند خراسانی (هروی)

محقق خراسانی بیان شیخ را نمی پسندد، هر چند نتیجه تا حدی نظریه هردو یکی اند، آن این است که ما نه احتیاج به اضرار داریم تا بگوییم: «لا- حکم ضرری» و نه احتیاج داریم که اینجا را از قبیل مجاز مرسل بگیریم و بگوییم مسبب گفته شده و حکم اراده شده، بلکه باید جای دیگر برویم و آن این است که گاهی از اوقات موضوع حکم ندارد، انسان نفی حقیقت می کند «لا صلاه الا بطهور» نفی حقیقت می کند، یعنی چون نماز بدون طهارت به درد نمی خورد، از این رو می گوید: «لا صلاه إلا بطهور»، نفی حکم می کند به صورت نفی حقیقت، نماز که هست، اما چون به درد نمی خورد فلذا می گوید نماز نیست، در واقع حکم را نفی کند، یعنی نماز صحیح نیست.

ص: ۹۹۲

گاهی از اوقات نفی موضوع می کند به خاطر نفی صفت، امیر المؤمنین ع به مردم کوفه می فرماید: «یا أشباه الرجال و لا رجال»، و حال آنکه آنها مرد بودند، ولی چون صفت رجولیت را نداشتند که شجاعت و جهاد در راه خداست نداشتند، می فرماید: «یا اشباه الرجال و لا رجال».

پس ما در لغت عرب این دو بیان را داریم، گاهی بخاطر نفی حکم، نفی موضوع می کند، مانند: «لا صلاه إلا بطهور، لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» گاهی از اوقات برای نفی صفت، نفی موضوع می کند و در واقع نفی موضوع، جسر و پلی است بر دو چیز:

گاهی نفی موضوع می کند بخاطر نفی حکم، گاهی نفی موضوع می کند بخاطر نفی صفت، می فرماید که در شرع مقدس

داریم که: «لا رباء بین والد و الولد» ربا که هست، اما در عین حال می فرماید: «لا رباء بین الوالد و الولد» چرا می گوید: لا رباء؟ چون حکمش نیست که حرمت باشد، «لا- شک لکثیر الشک» و حال آنکه کثیر الشک قطعاً شک دارد، پس چرا نفی موضوع می کند؟ به لحاظ نفی حکم، حکم کدام است؟ «إذا شککت فابین علی الأكثر»، بعداً هم نماز احتیاط بخواند، این حکم نسبت به کثیر الشک نیست.

بنابراین، ما باید «لا ضرر» را از این راه درست کنیم و بگوییم نفی موضوع است، نفی حقیقت است به لحاظ نفی حکم، مثل: «لا صلاه إلا بطهور»، در واقع «لا ضرر» می خواهد بگوید مصداق ضرر (که همان وضو ضرری است) وجود ندارد، یعنی حرام است و واجب نیست یا معامله غبنی، کلمه ضرر که منطبق بر معامله غبنی هست، بگوییم: «لا ضرر» نفی حقیقت می کند به لحاظ نفی حکم، بگوییم معامله غبنی لازم نیست، و هکذا صوم ضرری، بگوییم: «لا ضرر» نفی حقیقت می کند و نفی لا ضرر به عنوان نفی حکم، نفی حکم کدام است؟ یعنی صوم واجب نیست.



تمام عنایت خراسانی این است که به همان نتیجه ای که شیخ رسیده، ایشان هم برسد، اما نه از آن بیانی که از قبیل نفی حکم و از قبیل اضمار در کلمه و یا از قبیل مجاز مرسل است، این بلاغت ندارد و حال آنکه «لا ضرر» صدر من انسان بلیغ، ما باید بلاغت را حفظ کنیم، اگر ما چیزی را مقدر کنیم بلاغت ندارد یا اگر بگوییم ضرر گفته و حکم اراده شده این بلاغت ندارد، ولذا حضرت امام در «فاسئل القریه» می فرمود اینک می گویند در اینجا کلمه «اهل» مقدر است، این کلام الهی را از آن مرحله بالایش پایین می آورد، چون این آیه می خواهد بفرماید که دزدی بچه تو آنقدر آشکار و روشن است که در و دیوار هم می تواند بر این مسأله گواهی بدهند، «قریه» به معنای شهر است.

خلاصه اینکه مرحوم آخوند نمی خواهد نتیجه را نفی کند -البته نتیجه غالباً همان است- بلکه می خواهد راه را نشان بدهد و بگوید راه این نیست که یا مجاز در کلمه یا اضمار، بلکه راه این است که بگوییم نفی موضوع شده به لحاظ نفی حکم، تعبیر بهتر این است که بگوییم نفی حقیقت شده به لحاظ نفی حکم، «لا- رباء بین الوالد و الولد، لا رباء بین الزوج و الزوجه» نفی موضوع و حقیقت شده به لحاظ نفی حکم، در اینجا هم بگوییم لا ضرر نیست، در واقع می خواهد موضوع حکم ضرری را قیچی کند سواء کانت المعامله غبنیه، چه چیز را قیچی می کند؟ لزوم را یا صحت را، فرض کنید مانند وضوع یا مانند صوم، این حاصل بیانش است.

البته یک فرقی در نتیجه دارند که من آن را در پاورقی گفتم فلذا تفاوت را خود شما مطالعه کند.

اشکال استاد سبحانی بر آخوند خراسانی

مرحوم آخوند با تمام عظمتی که دارد، در اینجا دچار مشکل می شود. چرا؟ چون میان ماه من تا ماه گردون، تفاوت از زمین تا آسمان است، میان لا ضرر و میان لا رباء از زمین تا آسمان فرق است اصلاً نمی شود این را بر آن قیاس کرد. چرا؟ چون در آنجا خود رباء دارای حکم است، «لا رباء» می گوید حرمت نیست و هکذا در «لا شک» شک خودش موضوع حکم است، می گوید: «لا شک لکثیر الشک، لا شک للإمام مع حفظ المأموم، أو بالعکس» در آنجا ها موضوع منفی دارای حکم است، اما در «لا ضرر» خود ضرر که حکم ندارد، خود ضرر حکمش حرمت است، این چه به درد می خورد، آن چیزی که حکم دارد، منطبق علیه ضرر است، منطبق علیه ضرر کدام است؟ صوم ضرری، وضوی ضرری، حج ضرری و معامله غبنی، اینکه شنیده اید که گاهی نفی حقیقت می کند، این در جایی است که خود حقیقت دارای حکم باشد مانند شک و ربا، اما در اینجا خود ضرر که حکم ندارد، بله، حکم دارد و حکمش حرمت ضرر است، و اگر حرمت ضرر را بردارد، خب! مسأله بدتر می شود، حرمت ضرر را برداریم بدتر می شود. چرا؟ چون جامعه اسلامی گرفتار هرج و مرج می شود، فلذا شما ناچارید که حرمت منطبق علیه ضرر را بردارید، مصداق ضرر کدام است؟ وضوی ضرری، صوم ضرری، غسل ضرری و معامله ضرری.

پس ما نمی توانیم آن قاعده را در اینجا تطبیق کنیم، آقای آخوند در کفایه زرنگی کرده و در عین حالی که می گوید حکم لا ضرر برداشته شده، می خواهد بگوید حکم مصادیق لا ضرر برداشته شده است، می گوییم این با بیان شما تصدیق نمی کند، باید حکم خود ضرر را بردارید، آن خلاف فرض است، نه اینکه منطبق علیه خود ضرر، که عبارت باشد از صوم آن را برداریم:

قال المحقق الخراسانی فی الکفایه: إنَّ الظاهر أن یكون «لا» لنفی الحقیقه، كما هو الأصل فی هذا التركيب، حقیقه— مثل اینکه بگوییم لا- رجل فی الدار و واقعاً هم رجل و مردی در دار نباشد - أو ادعاءً، کنایه عن نفی الآثار كما هو الظاهر من مثل « لا صلاه لجار المسجد إلا فی المسجد». و « یا أشباه الرجال و لا رجال» - فرق این دوتا در این است که در اولی حکم را برداشته و در دومی صفت را، رجل باید دارای شجاعت باشد و اینها فاقد شجاعت می باشند- فانّ قضیه البلاغه فی الکلام هو إرادة نفی الحقیقه ادعاءً لا- نفی الحکم أو الصفه، و نفی الحقیقه ادعاءً بلحاظ الحکم أو الصفه غیر نفی أحدهما ابتداءً مجازاً فی التقدير أو فی الكلمه- مرحوم شیخ انصاری ابتداءً یا نفی حکم می کند یا نفی صفت، ولی آخوند می گوید ابتداءً نفی نکن، در مرحله دوم نفی کن، در مرتبه اول بگو ضرر نیست در مرتبه دوم بگو حکمش نیست، مرحوم شیخ ابتداءً نفی می کند، ولی آخوند در مرحله دوم، «لا شک» ابتداءً حکم را نفی نمی کند، ابتداءً شک را نفی می کند، در مرحله دوم حکمش را نفی می کند... إلى أن قال: ثمَّ الحکم الذی أريد نفيه بنفی الضرر، هو الحکم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهم ثبوته بها كذلك فی حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح أنه العله للنفی، و لا یکاد یكون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یثبته و یقتضیه».

بنابراین، محقق خراسانی فرمود که من مثل شیخ انصاری نیستم که یک مرتبه نفی حکم کنم، چون این گونه نفی کردن ها دور از بلاغت است، بلکه من اول نفی حقیقت و موضوع می کنم و سپس نفی حکم می نمایم.

مرحوم شیخ ابتداءً یا نفی حکم می کند یا حکم را مقدر می کند یا می گوید مسبب را گفتیم، سبب را اراده کردیم، ولی آخوند می فرماید این بلاغت نیست، بلاغت این است که اول نفی حقیقت کنی، بعداً که دیدیم نفی حقیقت ممکن نیست، آنگاه می گوئیم حکم مراد است، چون نفی حقیقت معنی ندارد، «لا ضرر» و حال آنکه دنیا را ضرر فرا گرفته است، پس باید بگوئیم حکمش نیست، تفاوت بیان آخوند با شیخ انصاری در اسلوب است، اما هنگامی که این بیان شد، بجای اینکه بگوید حکم ضرر برداشته شده است ولو در مرتبه دوم، می گوید حکم منطبق علیه ضرر برداشته است که خروج از موضوع است.

یلاحظ علیه: أنه إنما یصحّ فیما إذا كان الموضوع المنفی ذا أثر شرعی كالشك و الربا. و أما المقام، أعنی الضرر، فلیس كذلك إذا لیس الضرر بما هو موضوعاً لحکم شرعی إلا الحرمة، و من المعلوم أنه لا یصح نفيه و طرحه. و ما ذكره فی ذیل كلامه من أنّ الحكم الذی أريد نفيه بنفی الضرر، هو الحكم الثابت للأفعال بعناوینها... خروج عن البحث لأنّ نفی الضرر یصحّ أن یكون کنایه عن نفی حکم نفسه، لا- عن حکم الوضوء و البیع فی حال الضرر كما هو المدّعی، لأنّ الضرر فی الموردین لیس موضوعاً بل یعدّ من أحوالهما و أطوارهما.

و بالجمله، فرق واضح بین «الشک» و نفس «الضرر»، لأن الأول موعو حکم، کالربا، فیصح نفيهما لغايه نفي حکمهما. بخلاف الضرر، فإنه موضوع لحکم واحد و هو الحرمة و لا يمكن نفيها بضروره الفقه و العقل. و نفي وجوب الوضوء أو لزوم البيع في حال الضرر، ليس نفيًا إلا لحکم الوضوء و البيع، و هما ليسا موضوعين في الحديث، بل الضرر من أطوارهما و أحوالهما، و لم يتعارف نفي الحالة و إرادته نفي حکم ذي الحالة كما لا يخفى.

نعم لو كان المنفي في لسان الشارع هو الفعل الضرري كان لما ذكره وجه.

اللهم إلا- أن يقال: إن الضرر كالخطأ و النسيان في حديث الرفع حيث إن الجميع عناوين لأفعال المكلف، فكما أن رفعهما فيه، بمعنى رفع الفعل الصادر عن خطأ و نسيان بما للفعل من الحكم بما هو هو فهكذا المقام، فرفع الضرر، كناية عن رفع الفعل الضرري بما للفعل من الحكم بما هو هو.

فكما أن رفع الخطأ و النسيان لا يرفع نفس الحكم المتعلق بنفسهما من الكفاره و سجدته السهو، فهكذا في المقام لا يرتفع حکم نفس الضرر، أعني الحرمة بل يرتفع حکم الفعل الثابت له بما هو هو في حال الضرر.

مگر اینکه بگوئیم دو جور می شود به عینک نگاه کرد، گاهی انسان به مغازه عینک فروشی می رود و به عینک دو جور نگاه می کند، گاهی می بیند که عینک جوری است، دسته اش چه جوری است، شیشه اش چه جور است.

ولی گاهی عینک را به چشم می زند که دیگران را ببیند، در اینجا عینک را نمی بیند، بلکه دیگران را می بیند، اولی را می گویند قطع موضوعی، دومی را می گویند قطع طریقی، مگر اینکه بگوئیم ضرر در اینجا جنبه موضوعی ندارد، جنبه طریقی دارد، یعنی طریقی إلى المصادیق، طریقی إلى الوضوء، طریقی إلى الصوم، طریقی إلى الغسل و ...، بگوئیم این عنوانی است که خودش عنوان استقلالی نیست بلکه عنوان طریقی است مانند حديث رفع: «رفع عن أمتی ما لا يعلمون الخطأ و النسيان» و حال آنکه حکم خطأ برداشته نشده است، چون اگر انسانی، دیگری را خطأ بکشد، باید ديه بدهد، نسياناً اگر قرضی را ترک کند باید آن را بدهد، و حال آنکه می گوئیم: «رفع عن أمتی الخطأ و النسيان» معلوم می شود که خطأ در اینجا عنوان طریقی است، یعنی طریقی است إلى المخطأ و المنسى، حکم مخطأ برداشته شده است، حکم منسى برداشته شده، اما حکم خود خطا و نسيان جای خودش هست، همانطور که آقایان این بیان را در حديث رفع می گویند، در حديث رفع می گویند این عناوین، عناوین موضوعی نیست، بلکه احکام این عناوین سر جایش است فلذا اگر کسی خطأ دیگری را بکشد ديه دارد، یا نسياناً اگر واجبی را ترک کند، قضا دارد، «ما اضطروا» اگر مضطر شد و مال مردم را خورد، باید پولش را بدهد، می گویند: بله! احکام این عناوین برداشته نشده است، این عناوین عناوین موضوعی نیست، عناوین طریقی است، ذو الطریق حکمش برداشته شده است نه خود طریقی، باید در اینجا هم بگوئیم خود ضرر عیناً مثل خطا، نسيان، ما اضطروا و ما استکروهوا است، بگوئیم هر چند می گوید حکم ضرر برداشته شده، ولی در واقع می گوید حکم مصداق ضرر را بگوید.

اشکال من مینی بر این بود که به ضرر به عنوان موضوعی نگاه می کردیم، ولذا می گفتیم حکم ضرری برداشته نشده است، اما اگر ما ضرر را به عنوان طریقی بدانیم، قهراً حکم ذو الطریق برداشته شده است، اما حکم ضرر سر جای خودش هست، مگر این گونه جواب بدهیم.

## بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در باره هیئت ترکیبیه «لا ضرر» است، در این هیئت ترکیبیه پنج قول است:

۱: قول اول مال مرحوم شیخ انصاری است که فرمود: «لا ضرر» یعنی لا حکم ضرری، حکم ضرری تشریح نشده یا از قبیل مجاز در کلمه است، یعنی ضرر گفتیم و حکم را اراده کردیم یا از قبیل اضمار است، یعنی حکم را مقدر می گیریم.

۲: قول دوم یا نظریه دوم، نظریه صاحب کفایه بود که گفت این از قبیل نفی موضوع به اراده نفی حکم است، یعنی ضرر را نفی کرده، حکم ضرر را برداشته، در جلسه گذشته عرض کردیم که این معنی با مورد تطبیق نمی کند، در «لا شک» و هکذا در امثال «لا رباء» درست است، اما اگر در اینجا نفی ضرر کنیم، حکم ضرر را بر نمی داریم، بلکه حکم مصداق ضرر را بر می داریم.

آنگاه از این اشکال عذر خواهی کردیم و گفتیم ضرر عنوان طریقی دارد نه عنوان موضوعی، عیناً مانند حدیث رفع است که می گوید: «رفع ما لا یعلمون و الخطأ» حکم خطا بر داشته نمی شود، حکم مورد و مصداق خطا برداشته می شود.

ص: ۹۹۹

۳: قول سوم و نظریه سوم را مرحوم شیخ انصاری در رسائل از بعضی فحول نقل می کند، معلوم می شود که این شخص، یک شخصیت عظیمی است که می گوید فحل است، فحل در حقیقت عبارت است از آن شتری که سبب می شود که دیگران دارای اولاد باشند، فحل در اصطلاح علمای ما عالم کبیری است که دارای فکر است و دارای مبنای، اما اینکه این فحل چه کسی است؟ مرحوم شیخ اسم نمی برد، علی الظاهر مرحوم شیخ محمد تقی صاحب حاشیه است، هدایه المسترشدین فی شرح معالم الدین، ظاهراً این نظر، مال ایشان است، ایشان می فرماید: «لا ضرر» یعنی لا ضرر متدارک، کلمه متدارک را مقدر می کند، شرع مقدس می فرماید: «لا ضرر» یعنی لا ضرر متدارک، ضرر هست، اما ضرر متدارک است، در حقیقت می گوید یا کلمه ضرر بگوییم متدارک را مقدر کنیم، مراد نفی ضرر غیر متدارک است.

مثال ۱

سپس ایشان دو مثال می زند که این مثالهایش جالب است مثال اول این است که اگر کسی معامله غبنی کرد، قهراً این آدم

متضرر است، شرع مقدس می فرماید من این ضرر را جبران کردم، با چه؟ با خیار فسخ للمغبون، پس ضرر نداریم، به این معنی است که ضرر ها متدارک است، از این نظر می گوییم ضرر نداریم، فرق نمی کند که انسان از اول ضرر نکند یا ضرر بکند، اما بعداً ضررش تدارک بشود، این هم مثل این است که از اول ضرر نکرده، ضرر مغبون چون متدارک است اما چون ضررش با جواز فسخ متدارک است کأنه اصلاً از اول ضرر نکرده است.

ص: ۱۰۰۰

مثال دیگرش این است اگر کسی مال دیگری را تلف کرد، شرع مقدس می گوید این ضرر است، اما من بر چنین کسی واجب کردم که تلف را تدارک کند یا به مثل یا به قیمت فکائنه لا ضرر، فرق نمی کند که انسان یا از اول ضرر نمی بیند یا ضرر ببیند، منتهی بعداً تدارک بشود.

پس حکم من (شارع) به جواز فسخ در مثال اول و حکم من به جواز دفع مثل یا قیمت، ضرر را تدارک می کند کائنه ضرر «لا ضرر» است چون تدارک است قهراً لا ضرر است.

اشکال شیخ انصاری بر قول سوم

مرحوم شیخ انصاری یک اشکال دقیقی به این نظر کرده است و حاصل اشکال این است که می گوید: اگر ضرر زن خارج باشد، کما اینکه حدیث لا ضرر ناظر به خارج است، اگر ضرر زن خارج است کما اینکه در سمره با گفتن شارع که تدارک کن، این ضرر جبران نمی شود، ضرر زن چون خارج است، عملاً باید تدارک کند تا بگویند ضرر تدارک شد و الا اگر من شارع در خانه خود بنشینم و بگویم شما باید ضرر را تدارک کنید، با گفتن شارع ضرر وارد شده تدارک نمی شود، مثل معروف است که حلوا حلوا گفتن دهن شیرین نمی شود، حتماً آرد و شکر لازم دارد، ایشان می گوید چون ضرر زن در خارج است سمره ضرر می زند، این ضرر را اگر بخواهد تدارک کند، باید تکویناً تدارک کند، ما اینکه من شارع بگویم تدارک کن، این به قول عرب ها یک مرکبی است روی کاغذ که بدون عمل فایده ای ندارد، تشریح شما خارج را عوض نمی کند، پدر طرف در آمده و به او ضرر زده اند و کلامه سرش گذاشته اند، ده تومان را به پنجاه فروخته است، در اینجا اگر شارع بگوید: ضرر را تدارک کن و شما حق فسخ دارید، ضرر او با این گفتن تدارک نمی شود، ضرر او در صورتی تدارک می شود که طرفین یا به ارش یا به فسخ راضی بشوند و الا گفتن شارع او (ضرر) را تدارک نمی کند، چون منشأ ضرر خارج است، باید خارج ضرر را تدارک کند، و الا وضع قانون و گفتن آن به تنهایی، ضرر را تدارک نمی کند.



مثلاً- اگر جناب زید، کاسه کسی را بشکند، مجتهد هم در رساله عملیه بنویسد که آنکس که تلف کرده باید مثل یا قیمت بدهد، با این کار و با این نوشتن، ضرر طرف جبران نمی شود، جبران به این است که مثل و یا قیمت را از خارج بخرد و به دست صاحب کاسه بدهد.

پس چون «ضرر» تکوینی است، باید تدارکش هم تکوینی باشد، و الا تشریح تنها و یا تنها در رساله عملیه نوشتن ضرر طرف را جبران و تدارک نمی کند.

حاصل فرمایش شیخ این است که چون ضرر یک ضرر تکوینی است، تدارک باید از سنخ خود ضرر باشد، تشریح چون از سنخ تشریح است نمی تواند آن را جبران کند، تدارک هم باید سنخش خارج باشد.

چیزی که من بر توضیح کلام شیخ اضافه می کنم این است که اگر ضرر زن خود قانون باشد، البته باید تدارکش هم باید با قانون باشد.

مثال ۱

شرع مقدس می گوید اگر مردی زنی را بکشد، ولی الدم می توانند مرد را در مقابل زن بکشند، این قانون ضرری است. چرا؟ به جهت اینکه دیه مرد هزار دینار است و حال آنکه دیه زن پانصد دینار می باشد نه هزار دینار، فلذا اگر مرد را که قاتل است در مقابل زن که مقتوله است بکشند، این قانون ضرری است، ولذا شرع مقدس آن را جبران کرده و گفته اگر ولی الدم اگر بخواهد مرد را بکشد، باید نیمی از دیه را به ورثه بپردازد، در اینجا ضرر زننده، قانون است و جبران هم با قانون است.

ص: ۱۰۰۲

اگر ده نفر به طور اشتراک یک انسانی را بکشند، شرع مقدس می گوید: ولی الدم می تواند در مقابل این یک نفر، ده نفر را بکشند و حال آنکه این خودش ضرر است، زیرا اگر ده نفر در مقابل یک نفر کشته بشود، قطعاً این خودش ضرر است، چون ضرر زن شرع است، قانون جبرانش کرده و گفته به شرط اینکه ورثه مقتول نه دیه کامل به ورثه آنها پردازد تا بتواند ده نفر را بکشد.

بنا بر این، اگر ضرر زن شرع مقدس است، جبرانش هم با قانون است، در این دو مثال هم چون ضرر زن خود شرع مقدس است، جبرانش هم با شرع است اما در مسأله غبن یا مسأله سمره و امثالش، با توضیح المسائل مشکل طرف حل نمی شود مگر اینکه تدارک خارجی صورت بگیرد.

پس ما کلام شیخ را توضیح دادیم و شما هم نگاه کنید، علاوه بر این، اگر معنای «لا ضرر» همین است، خیلی از جاها به درد نمی خورد و حال آنکه ما می خواهیم در وضو استفاده کنیم، در غسل ضرری استفاده کنیم و هکذا در صوم ضرری استفاده کنیم.

بنابراین، این قاعده می شود یک قاعده کم فایده که در ابواب فقه به درد ما نمی خورد.

بحث ما در نظریه سوم به پایان رسید و هکذا اشکال شیخ بر این نظریه و توضیح ما، منتها این سه نظریه یک قدر مشتری دارند و آن اینکه همگی کلمه «لا» را به معنای نفی گرفته اند نه نهی.

تحلیل هذه النظرية

ص: ۱۰۰۳

لما كانت القاعدة الناظره إلى الخارج بشهاده قضيه سمره، و كان الخارج مليئاً بالضرر، فلا يصح نفيه. فتدارك مثل هذا لا يكون بالجعل و التشريع بل بالعمل الخارجى فاتلاف مال الغير ضرر خارجى و تداركه بدفع المثل أو القيمه، لا الحكم بأنه يجب عليه دفع أحد الأمرين. و هذا ما أشار إليه الشيخ الأعظم فى رسالته بقوله: «إن الضرر الخارجى لا ينزل منزله العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه».

و الحاصل أنّ الضرر إن اتفق تداركه، يمكن تنزيله منزله ما لم يوجد، و أما إذا لم يتعقبه فلا وجه لتنزيله منزله العدم بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه.

و إن شئت قلت: الضرر المتدارك غير الضرر المحكوم بوجوبه (تدارك).

و الظاهر و جاهه الإشكال فإنّ الضرر لو كان فعلاً للشارع لصحّ الحكم بعدمه بحكم الشارع بجبره و تداركه. و أما إذا كان فعل المكلف، فلا يصحّ تداركه بحكم الشارع، فإنّ المتدارك به، يجب أن يكون من سنخ المتدارك. فلو حكم الشارع بجواز قتل الرجل إذا قتل امرأه، فإنّه يتدارك بإيجاب دفع أولياء المرأه نصف الدية إلى ورثه الرجل. أو حكم بقتل العشره المشترکين فى قتل واحد، فإنّه يتدارك مثله بإيجاب دفع تسعه أعمار الدية إلى ورثه كل واحد. و أما إذا كان الضرر من المكلف، فلا يتدارك مثله بحكم الشارع و إنشائه.

۴: مرحوم شيخ شریعت اصفهانی نو آور است، ایشان یک کتابی راجع به عصیر عنبی دارد، تا زمان ایشان فقهای ما می گفتند عصیر عنبی هم نجس است و هم حرام، ایشان که آمد، مسأله را مطالعه کرد و گفت اگر عصیر عنبی به وسیله خورشید جوش بیاید خمر است و مسکر و نجس است و حرام، اگر به وسیله آتش جوش بیاید خمر و مسکر نیست فلذا نجس نیست اما خوردنش حرام است در اولی اُفتی بالنجاسه و الحرمة، ولی در دومی اُفتی فقط بالحرمة لا بالنجاسه. این سبب شد که مراجع بعدی هم بر همین اساس فتوا بدهند که: «لو غلی بنفسه» مسکر است و نجس و حرام، اما «لو غلی بالنار» حرام است، اما نجس نیست، اتفاقاً ایشان رساله ای در لا ضرر هم دارد و در آنجا ایشان معتقد است که نفی در اینجا به معنای نهی است و دوتا آیه را هم شاهد می آورد: «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (۱)

ص: ۱۰۰۴

حج، در ماه های معینی است! و کسانی که (با بستن احرام، و شروع به مناسک حج)، حج را بر خود فرض کرده اند، (باید بدانند که) در حج، آمیزش جنسی با زنان، و گناه و جدال نیست! و آنچه از کارهای نیک انجام دهید، خدا آن را می داند. و زاد و توشه تهیه کنید، که بهترین زاد و توشه، پرهیزکاری است! و از من پرهیزید ای خردمندان!

کسانی که در حج هستند نباید جماع کنند « فَلَمَّا رَفَثَ » رفت به معنای جماع است، یعنی جماع نیست، یعنی لا تجمعوا، «وَلَا فُسُوقَ» دروغ نیست، یعنی نباید دروغ بگویند، «وَلَا جِدَالَ» با هم جدال نکنند و لذا می گویند از محرّمات احرام یکی جماع است و دیگری دروغ، «وَلَمَّا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»، با هم جدال نکنند، یعنی یکی محرّمات احرام جدال است، البته مباحثه علمی جدال شمرده نمی شود، جدال این است که بی خود، با همدیگر ور برونند و الا گر بحث علمی در حج بکنند اشکال ندارد، می گوید ببینید مفسیرین گفته اند نفی در اینجا به معنای نهی است، «فَلَمَّا رَفَثَ» نزدیکی با همسر نیست، معنایش این است که نزدیکی و جماع نکنید، یا جدال نیست، یعنی جدال نکنید، یا فسوق نیست یعنی دروغ نگویند، خبر می دهد از «عدم» لغایه النهی، خبر می دهد از واقع، اما نظر نهی است، می گوید: مثلاً رئیس یک مملکت می گوید در کشوری ما بی نظمی نیست، یعنی نظم را رعایت کنید در کشوری ما رشوه نیست، یعنی رشوه نگیرید، خبر از عدم می دهد، غرض و هدف این است که انجام ندهید، نفی است لأجل النهی، خدا می فرماید کسانی که لباس احرام بر تن کرده اند، وارد مشاهده شده اند و از تمام تعلقات دست کشیده اند فقط برای خدا آمده اند، در محضر خدا نباید مسائل مادی مطرح شود، «فَلَمَّا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»، اینها نیست، یعنی اینها را انجام ندهید.

آیه دومی که ایشان به عنوان مثال آورده، آیه سامری است: « قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا » (۱).

(موسی) گفت: «برو، که بهره تو در زندگی دنیا این است که (هر کس با تو نزدیک شود) بگوئی «با من تماس نگیر!» و تو میعاد (از عذاب خدا) داری، که هرگز تخلف نخواهد شد! (اکنون) بنگر به این معبودت که پیوسته آن را پرستش می کردی! و بین ما آن را نخست می سوزانیم؛ سپس ذرات آن را به دریا می پاشیم!

بعد از آنکه بنی اسرائیل از مصر عبور کردند و به سینا آمدند، بجای اینکه قدر دانی از حضرت موسی بکنند و خط توحید را حفظ کنند، موسی هم به میقات رفته است تا تورات را بگیرد، در این مدت چهل روز، سامری آمد طلاهای زنها و مرد ها را گرفت، یک گوساله ای درست کرد و این گوساله هم صدا داشت، گفت: « هذا الهکم و اله بنی اسرائیل » همه بنی اسرائیل یا دو قسمت از بنی اسرائیل از خط توحید برگشتند و بت پرست شدند، وقتی موسی برگشت و اوضاع را چنین دید، یخه برادر را گرفت و حال آنکه برادرش تقصیر نداشت، چرا حضرت موسی این کار را برادر کرد؟ خواست به دختر بگوید تا عروس بشنود، به در بگوید تا دیوار بشنود، فلذا یخه برادر را گرفت، برای اینکه عظمت گناه را به بنی اسرائیل ثابت کند که چه گناهی را مرتکب شدید که من این بی گناه را این گونه فشار می دهم، وای بر حال شما، چون بعضی معنای این آیه را خوب نمی فهمند و می گویند چرا جناب موسی، یخه هارون را گرفت و حال آنکه هارون گناهی نداشت، حتی هارون آنها را از بت پرستی نهی کرد، این برای این است که به طرف برساند این جریمه یک جریمه مهمی است، بعدا آمد یخه سامری را گرفت، سامری گفت بله! من طلاهای زن ها و مرد ها را گرفتم و این گوساله را درست کردم، جناب موسی برای تهدید او چنین گفت: « قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ »، مفسرین می گویند خداوند او را مبتلا به بیماری کرد که هر کس به او نزدیک می شد، می گفت طرف من نیاید، یعنی یک بیماری عجیب روانی گرفت که هر کس نزدیکش می آمد، می گفت: «لَمَا مِسَاسَ»، یعنی با من تماس نگیرید. ببیند در اینجا «لَا مِسَاسَ»، به معنای «لا تمسوا» آمده است. بیماری وحشت گرفته بود، هر کس طرفش می رفت، وحشت می کرد.

ص: ۱۰۰۶

«وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ وَانْظُرْ إِلَى إِلْهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْهَرَفَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا» مرحوم شیخ شریعت اصفهانی می فرماید نفی در این دو آیه به معنای نهی است.

## بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

نظریه چهارم، نظریه شیخ شریعت اصفهانی است، ایشان معتقد است که نفی در اینجا به معنای نهی است، «لا ضرر» به معنای «لا تضر» است، یا «الضرر حرام»، می فرماید دو راه دارد یا بگوییم ابتداء نفی در نهی به کار رفته که به این مجاز می گویند، نفی ابتداء در نهی به کار رفته که به این می گویند: مجاز، مثل اینکه اسد در رجل شجاع به کار رفته، یا اینکه کنایه بگیریم و بگوییم نفی گفته کنایه از نهی باشد، می گویم زید کثیر الرماد، کنایه از اینکه این آدم سخی است، می فرماید فرق نمی کند یا مجاز در کلمه بگیریم و بگوییم نفی در نهی به کار رفته، یا بگوییم نفی کنایه از نهی است، ایشان برای این مدعای خود دوتا هم شاهد می آورد، یکی «لا مساس» است و دیگری آیه حج است که در جلسه گذشته خواندیم، بعداً یک شاهدی هم دارد و می فرماید: نگاه کنید، روایت عبد الله بن مسکان، حضرت چنین فرمود: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرٌ وَ لَا ضَرَارٌ عَلَى مُؤْمِنٍ»، می گوید آن گونه که می گویم صغری کبری درست است، «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ» این صغری است، کبرایش عبارت است از: «و لا ضرر و لا ضرار» یعنی «الضرر حرام»، با فرض صغری و کبری درست است، البته اگر نفی به صورت جمله اسمیه باشد بهتر است، «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ»، الضرر حرام، اما آن گونه که شیخ انصاری می گوید، اصلاً کبری به صغری نمی خورد، «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ»، لا حکم ضرری فی الإسلام، این دوتا با همدیگر ارتباطی ندارند، یا عبارت مرحوم خراسانی را بگیریم و بگوییم از «ضرر» حکم را نفی می کنیم، مثل: «لا شک»، می گوید تعبیر آقایان به صغری نمی خورد، «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ»، و لا ضرر، یعنی الضرر حرام نفی به معنای جمله اسمیه است، اما آن گونه که آن دو بزرگوار (شیخ و آخوند) می گوید صغری به کبری نمی خورد، علاوه بر این، شراح حدیث نفی را به معنای نهی گرفته اند، این کل استدلال شریعت اصفهانی است. ابتدا عبارت آخوند در کفایه را بخوانم، ایشان می فرماید: «إِنَّ النَّفْيَ بِمَعْنَى النَّهْيِ وَ إِنْ كَانَ لَيْسَ بِعَزِيزٍ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَعْهَدْ فِي مِثْلِ هَذَا التَّرْكِيبِ» این عبارت آخوند است در کفایه الأصول، مرحوم شیخ شریعت اصفهانی این عبارت آخوند را نقل می کند و می گوید اینکه صاحب کفایه می گوید در این «تراکیب» دیده نشده که نفی به معنای نهی بیاید اشتباه می کند، من همه این مثال آوردم که در همه اینها نفی به معنای نهی آمده بود، شیخ شریعت آن را رد می کند و می گوید نفی به معنای نهی در همین تراکیب هم زیاد است مانند: لا طلاق إلا فی طهر،

ص: ۱۰۰۷

عبارت شریعت اصفهانی: «إِنَّ الْأَذْهَانَ الْفَارِغَةَ لَا تَسْبِقُ إِلَّا إِلَى هَذَا الْوَجْهِ ثُمَّ أُتِيَ رَحِمَهُ اللَّهُ مَقَالَهُ بِمَا وَرَدَ فِي رِوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْكَانٍ عَنْ زُرَّارِهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرٌ وَ لَا ضَرَارٌ عَلَى مُؤْمِنٍ» فَإِنَّ هَذَا الْكَلَامَ بِمَنْزِلَةِ صَغْرَى وَ كَبْرَى هُمَا إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، وَ الْمَضَارَّةُ حَرَامٌ، وَ الْكَبْرَى، كَمَا تَرَى مَنَاسِبَةً لِلصَّغْرَى بِخِلَافِ مَا لَوْ أُرِيدَ غَيْرُهُ مِنَ الْمَعَانِي الْأُخْرَى

فإنَّ المعنى يصير إنَّك رجل مضارٌّ، و الحكم الموجب للضرر منفيّ، أو الحكم المجعول منفي في صورة الضرر، و هذا ممَّا لا تستغيه الأذهان المستفيضة.

اشكال استاد سبحانی بر گفتار شیخ شریعت اصفهانی

ما نسبت به فرمایش ایشان دو نظر داریم:

اولاً؛ در همان دو آیه ای که ایشان می فرماید نفی به معنای نهی است، محل بحث است، « فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَيْحِ » اینها به معنای نهی نیست، چون اگر این نفی ها را به معنای نهی بگیریم، کلام بلیغ را از آسمان به زمین انداخته اید، بلاغت این است که بگوید در محیط حج مسائل جنسی نیست، مسائل دروغ و جدال نیست، خبر می دهد از خارج، یعنی در خارج چنین چیزی نیست، معنایش این است که تو انجام نده، آدم های بلیغ اگر بخواهند کسی را تهدید کنند این گونه تهدید می کنند و می گویند در محیط زندگی ما این سه تا نیست که معنایش این است که تو حق نداری اینها را انجام بدهی، کلام بلیغ این است که انسان از خبر از وجود خارجی بدهد تا از طرف بخواهد که این کار را انجام بدهد یا ندهد، حضرت امام خمینی (ره) می فرمود گاهی پدر می خواهد به پسر بگوید نماز بخوان، اگر مستقیماً به پسر بگوید نماز بخوان، خیلی مهم نیست، ولی اگر بگوید بچه من، بچه خوبی است نماز می خواند، خبر می دهد از خارج، یعنی به قدری به نماز خواندن بچه اش علاقمند است که خبر می دهد و می گوید می خواند، اینها بلاغت است که انسان یا از عدم خبر بدهد و یا از وجود، خبر دادن از خارج نشانه کمال علاقه انسان است به این کار، خیلی علاقه دارد به این کار یا نفیاً یا اثباتاً، بنابراین، اگر ما بخواهیم این آیه را از آن معنای نفی پایین بیاوریم و آن را به معنای نهی بگیریم، کلام را از آن مرتبه عالی بلاغت به حسیض کلام مبتذل آورده ایم، می شود کلام مبتذل.

ص: ۱۰۰۸

فرض کنید گاهی از اوقات بین زن و شوهر بگو مگوی اتفاق می افتد، اطرافیان طرفین آمده که بین آنها صلح بدهد، شوهر می گوید: آقایان! در محیط زندگی ما خیانت نیست، دروغ نیست، نفی می کند وجود را، و با طرز سخن گفتنش می خواهد بگوید این طرف من نباید این کار را انجام بدهد.

ولی اگر بگوید: ای زن دروغ نگو، خیانت نکن، چنین و چنان نکن، این یکنوع خدشه در عواطف زن است، در حقیقت عاطفه زن جریحه دار می شود، اما بر خلاف اینکه خبر می دهد و می گوید محیط زندگی ما درش غش نیست، دروغ نیست و خیانت نیست، خبر از وجود یا عدم می دهد.

بنابراین، ما بر خلاف شریعت اصفهانی تصور می کنیم که اگر این آیه را که نفی است به معنای نهی بگیریم از آن ذروه و کنکره بلاغت تنزل می کند و تبدیل به یک کلام مبتدل می شود، این اشکال اول ما بود به گفتار شریعت اصفهانی.

أما أولاً: أما أولاً: فإنَّ بعض الأمثلة التي ذكرها ليس النفي فيها بمعنى النهي، حتى قوله سبحانه: « فلا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحجّ » بل هو باق على معناه، و لم يرد منه النهي لا ابتداءً - که مجازی در اسناد باشد -، و لا انتهاءً - که کنایه باشد - بأن يستعمل في النفي ابتداءً لينتقل به إلى النهي. و إنما استعمل في هذه النماذج في النفي لا تتجاوز عنه و إن كان الغرض الأعلى منها هو النهي. و لكن كون النهي غايه عليا، غير كونه مستعملاً فيه ابتداءً - مجاز در اسناد - أو انتهاءً - کنایه -.



و بالجمله: أنّ شيخ الشريعة اختار كون النفي بمعنى النهى و أنّه إما استعمل فيه ابتداء على نحو المجاز، مثل قوله: (( زيد أسد )) أو استعمل في النفي ابتداءً لينتقل المخاطب منه إلى النهى على نحو الكنايه مثل قوله: (( زيد كثير الرماد )) حيث استعمل في معناه اللغوى للانتقال منه إلى لازمه و هو الجود.

هذا، مع أنّ مقتضى البلاغه التحفّظ على كون النفي بمعناه، لا- بمعنى النهى و إلما لنزل الكلام من ذروه البلاغه إلى حضيض الكلام العادى.

بيان ذلك فى قوله تعالى: « فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ »، أنّ شده علاقه الشارع بطهاره محيط الحجّ عن هذه الأمور الثلاثه دفعه إلى الاخبار عن خلوه منها. و هذا كثير فى المحاورات العرفيه. ألا- ترى أنّ الرجل يقول لزوجته أو صاحبه: (( لا كذب و لا- خيانه )) و ذاك أنّ رغبته بطهاره حياته العائليه أو الاجتماعيه من الكذب و الخيانه، ألجأه إلى الإخبار عن عدم وجودهما. كما أنّ رغبه الأب بصلاه ابنه يدفعه بدل الأمر بها، إلى الإخبار عنها فيقول فى محضره: (( ولدى يصلّى ))، مع أنّ الغايه فى جميع ذلك هو النهى أو الأمر. و هذا غير القول بأنّ النفي مستعمل فى الآيه و أمثالها فى النهى ابتداء، أو فى النفي لينتقل إلى إرادته النهى. و لأجل ذلك لو جعلنا مكان (( لا )) لفظه (( ليس )) و قلنا: ( ليس فى الحج رفث و لا فسوق و لا جدال )، كانت الجمله صحيحه و متّزنه.

و ثانياً: -اشكال دوم- إن استعمال الهيئه في النفى ليس بأقل من استعمالها في النهى بأحد الوجهين- ایشان معتقد است که این تراکیب همه اش نهی است یا ابتداءً یا کنایه، ما می گوئیم خیلی از اینها نفی است و پای شان را از نفی هم فراتر نمی گذارند، لاحظ الجمل التالیه: (( لا بیع إلا فی ملک ))، (( لا عتق إلا فی ملک ))، (( لا طلاق إلا علی طهر ))، (( لا یمین للولد مع والده ))، (( لا یمین للمملوک مع مولاه و لا للمراه مع زوجها ))، (( لا رضاع بعد فطام ))، (( لا نذر فی معصیه الله ))، (( لا یمین للمکره ))، و (( لا- رهبانیه فی الإسلام )) و غیر ذلك، تجد أنه لا یصحّ فیها إلّا إبقاء النفی علی معناه. در همه اینها نفی است و اصلاً کسی از اینها به نهی منتقل نمی شود، البته غایت و غرض بالای بالا نهی است، اما آن غرض غیر مستعمل فیه است، غرض مولا- که می گوید ولدی یصلی، غرضش این است که برو نماز بخوان، آن غرض علیاست نه اینکه جزء مستعمل فیه باشد، فرق ما با شریعت اصفهانی این است که ایشان غرض علیا را جزء مستعمل فیه گرفته است.

و لك أن تقول، إن ما يقع بعد النفی إذا كان مناسباً للحکم الوضعی - كما فی هذه الأمثله - فالصیغه متعینة فی النفی، و أما غیره فهو محتمل للوجهین.

اشكال سوم ما بر شریعت اصفهانی این است که فرمایش ایشان در شفعه درست نمی شود، قبلاً گفتیم که حدیث لا ضرر در شفعه هم آمده است، شیخ شریعت می گفت فقط در حدیث سمره بن جندب آمده، ولی ما ثابت کردیم که هم در داستان سمره بن جندب آمده و هم در حدیث شفعه آمده است.

و ثالثاً: - اشكال سوم بر شريعت اصفهانی - إنّ حمل الصيغه على النهي لا يصحّ في حديث الشفعه حيث إنّ القاعد جاءت عله لجعلها، حيث قال: (( فقضى بالشفعه بين الشركاء في الأرضين و المساكن )) . و قال: (( لا ضرر و لا ضرار )) . و قال: (( إذا أرفت الأرف و وحدت الحدود فلا شفعه )) فالقضاء بالشفعه من فعل الشارع و لا معنى لتعليه بحرمة اضرار الناس بعضهم ببعض بل يناسب نفى الضرر عن محيط التشريع.

و ما ذكره (ره) من أنّ أئمّه اللغه فسّروه بالنهي، فهو صحيح، لكن لم يعلم كونهم في مقام بيان المستعمل فيه. بل يحتمل أنّهم كانوا في مقام بيان مقاصد الحديث و مراميه، سواء كان النفي مستعملاً في النفي أو في النهي.

و على كلّ تقدير، فشكر الله مساعى المحقق شيخ الشريعه، فقد جاء في تحقيق مفاد الحديث و سنده و ما يرجع إليهما بأبحاث مفيده لا توجد في غير رسالته.

بنابراین، فرمایش شیخ شریعت اصفهانی از سه نظر مخدوش است، اولاً در آیه مبارکه به معنای نفی است، ثانیاً در بسیاری از این ترکیب ها نفی است، ثالثاً فرمایش ایشان در شفعه قابل تطبیق نیست، پیامبر برای فرمایش خودش علت می آورد، علت قضاست، لما ذا قضی؟ لانه لا ضرر و لا ضرار، تعلیل قضاست نه اینکه تعلیل برای این بشود که سمره به کسی ضرر نزنند، تمّ الکلام فی نظریه الرابعه.

النظریه الخامسه: أنّ النفي بمعنى المعنى النهي و النهي مولوی سلطانی لا مولوی إلهی

نظریه پنجم مال حضرت امام خمینی (ره) است، البته زندگی حضرت ایشان فراز و نشیب بسیاری داشت، یعنی مراتب و درجاتی داشت، ایشان در سال: یکهزار و سیصد و سی (۱۳۳۰ شمسی) کتاب اجتهاد و تقلید را برای ما تدریس کرد، در آن زمان مطالبی گفت که همه آنها در این انقلاب جوانه زد، این نظریه ای که ایشان دارد مبنی بر یک مقدمه ای است که من مقدمه را در این جلسه بیان می کنم و اصل نظریه را برای جلسه آینده موکول می کنم.

ایشان معتقد است که فقیه دارای درجاتی سه گانه است، البته پیامبر اکرم ص دارای درجات سه گانه است و خداوند این درجات سه گانه را در حال غیبت به فقیه داده، اولاً مال نبی ص است، بعد از نبی مال امام معصوم ع است بعداً هم مال ولی فقیه است.

اولی عبارت است از حاکمیت، پیغمبر اکرم ص حاکم و سلطان است، در حقیقت رئیس دولت اسلامی است، البته باید شاهدش را هم بیاوریم که از کجا ایشان می فرماید که رئیس دولت اسلامی است، این در حقیقت دنبال حاکم است.

ثانیاً پیامبر اکرم ص مقام قاضی را دارد، یعنی در میان مردم قضاوت می کند آیه ای را شاهد می رود که پیامبر ص دارای مقام قضاوت است و در رأس قوه قضائیه است.

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (۱)

ص: ۱۰۱۳

هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد؛ و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است!

ثالثاً؛ پیامبر اکرم ص مبین شریعت است، یعنی شریعت را برای مردم بیان می کند. البته ایشان شارع نیست، شارع فقط خداست، پیامبر اکرم ص مبین شریعت است و آیات و روایات بر همین مطلب دلالت دارد.

بنابراین، پیامبر اکرم «من جانب» حاکم است و «من جانب آخر» قاض و «من جانب ثالث» مبین للشریعه، احکام اسلامی را بیان می کند. ما نخست باید تمام آیات و روایات این مراتب سه گانه را بخوانیم و بعداً همه اینها منتقل می شود به امام معصوم ع، امیر المؤمنین ع هم حاکم و هم قاضی و هم مبین للشریعه است، در واقع می خواهد بفرماید هر سه قوه در پیامبر اکرم ص جمع است، هم قوه مجریه که همان حاکم است و هم قوه قضائیه و هم قوه مقننه.

البته امروز چنین می گویند، اما در گذشته آن گونه می گفتند، البته این تعبیرها در حق پیامبر اکرم ص و ائمه ع خیلی مصلحت نیست، باید در حق آنان بگوییم: اولاً، حاکم و سانس، و ثانیاً؛ قاض بین الأمم، و ثالثاً؛ مبین للشریعه، همه اینها بعد از غیبت منتقل می شود به ولی فقیه، اینها را که ثابت خواهیم کرد، باید ببینیم که لا ضرر را چگونه می خواهد معنی می کند.

ص: ۱۰۱۴

Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرار

همان گونه که قبلاً بیان شد، در هیئت ترکیبیه لا ضرر چند قول وجود دارد:

۱: قول مرحوم شیخ انصاری

۲: قول مرحوم آخوند خراسانی

۳: قول بعض الأعلام

۴: قول شریعت اصفهانی

سه قول اول، نفی را به معنای نفی گرفته بودند، اما مرحوم شریعت اصفهانی نفی را به معنای نفی گرفته که در جلسه گذشته ادله ایشان را بیان کردیم و اشکال خود را هم بر بیان ایشان عرض کردیم و گفتیم این نظر درست نیست.

۵: نظریه حضرت امام خمینی، ایشان هم تحت تاثیر شریعت اصفهانی قرار گرفته، منتها با یک تفاوت، شریعت معتقد است که «لا ضرر» نفی مولوی شرعی است، مثل اینکه بگوید: لا تزن، لا تغصب، ولی ایشان (حضرت امام خمینی ره) معتقد است که نفی به معنای نفی است، اما این نفی، ارتباطی با نفی تشریحی ندارد، بلکه نفی سلطانی است که از آن در زمان ما تعبیر به نفی ولائی می کنند، ایشان این مطلب را در سال یکهزار و سیصد و سی و یک در سال یکهزار و سیصد و بیست و نه مطرح کردند، فرمایش ایشان سه مقدمه دارد که این مقدمه می توانند برای مطلب ایشان پایه باشد.

ایشان معتقد است که پیغمبر اکرم و ائمه معصومین علیهم السلام دارای مقامات ثلاثه هستند:

الف؛ مقام نبوت و مقام امامت، مقام نبوت و مقام امامت این است که فقط آنچه را از خداوند می گیرند برای مردم بدون کم و زیاد بیان می کنند، در این موقعیت پیغمبر اکرم ص نه امری دارد و نه نهی، فقط آنچه را که از خلاق متعال از طریق وحی می گیرد، همان را برای مردم بیان می کند.

ص: ۱۰۱۵

حضرت آیت الله بروجردی می فرمود مقام پیامبر اکرم و ائمه ع در این مقام، حکم مسأله گو را دارد، مسأله گو از روی رساله عملیه، رأی و نظر مرجع تقلید را (بدون کم و زیاد) برای مردم بیان می کند.

حضرت امام خمینی (ره) هم می فرمود در این مقام و موقعیت، پیامبر اکرم و ائمه معصومین ع فقط گیرنده و دهنده و واسطه

در فیض هستند، دلیل بر این منصب آیه مبارکه ذیل است:

«الَّذِينَ يَبُلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (۱).

(پیامبران) پیشین کسانی بودند که تبلیغ رسالتهای الهی می کردند و (تنها) از او می ترسیدند، و از هیچ کس جز خدا بیم نداشتند؛ و همین بس که خداوند حسابگر (و پاداش دهنده اعمال آنها) است!

«رِسَالَاتِ اللَّهِ» یعنی پیامهای خدا، یعنی پیامهای خدا را برای مردم بیان می کنند بدون اینکه از خودشان نهی یا امری داشته باشند.

ب؛ الحکومه و السیاسه، یعنی مقام سیاست و مقام مدیریت، دارند، می خواهند کشور را اداره کنند و این مقامی است که خودش دارای امر و نهی است، این مقام، مقام خاص است و ربطی به مقام قضاوت ندارد، هنگام پیامبر اکرم سریه و گردانی را به جنگ بفرستد، مانند یک صاحب منصب که شمشیر به دستش است، کلاه خود بر سر می کند و به مردم می گوید به سوی جنگ بروید، منتها در جنگ پیران را نکشید، آب ها را آلوده نکنید، کسانی که پشت به جنگ نموده اند تعقیب نکنید و ... این گونه اوامر و نواهی، اوامر شرعی نیستند بلکه اوامر سلطانی و منصبی اند، اینجا پیامبر و امام ع بما آنه نبی او امام سخن نمی گویند، بلکه بما هو سائس و سلطان سخن می گویند، دلیل این مسأله هم این آیه مبارکه است:

ص: ۱۰۱۶

« وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا » (۱).

هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد؛ و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است!

کلمه «قضی» در این آیه مبارکه به معنای حکم کردن است نه به معنای قضاوت شرعی که با ایمان (قسم ها) و بیانات صورت می گیرد.

در اینجا عصیان را هم به خدا نسبت می دهد و هم به رسول، در اولی اگر کسی نماز نخواند، عصی الله، نسبت رسول عصیان نکرده چون رسول امری ندارد، یا اگر روزه نگیرد، عصی الله و لم یعص الرسول.

اما در اینجا اگر پیامبر اکرم ص بفرماید چنین و چنان بکنید اگر کسی خلاف فرمان او عمل کند، عصی الله و رسوله، اتفاقاً این آیه در این مورد نازل شده که پسر خوانده، پسر واقعی شما نیست و لذا اگر او زنش را طلاق داد، شما می توانید زن او را بگیرید و با او ازدواج کنید و خدا هم به پیامبر ص فرمود زید که الآن زینب را طلاق داده، تو با او ازدواج کن، در اینجا رسول خدا خودش دارای فرمان و دستور است که طبق مصالح روز فرمان می دهد، روزی فرمان جنگ می دهد و روزی هم فرمان صلح، مانند صلح حدیبیه.

ج: القضاء و فصل الخصومه.

ص: ۱۰۱۷



مقام سوم، مقام قضاوت است، البته پیامبر اکرم ص قاضی هم است در آنجا پیامبر امر و نهی بما آنه سلطان ندارد، بلکه طبق قوانین شرع قضاوت می کند و دستور می دهد، حتی خودش می فرماید: مردم! من طبق ظواهر عمل می کنم، اگر من دستور دادم و قضاوت کردم و شما بدانید که خلاف است خیال نکنید که قضاوت من سبب می شود که حرام خدا برای شما حلال می شود.

پس معلوم شد که مقام نبوت فقط واسطه است، مقام سیاست و اداره کشور، سلطان مملکت دارای امر و نهی است، ولذا اگر کسی در این مقام مخالفت کند عصی الله و رسوله، مقام سوم قضاوت است که باید طبق قوانین شرع قضاوت کند و دلیل سومی هم روشن است که قرآن می فرماید:

«فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (۱)

به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر اینکه در اختلافات خود، تو را به داوری طلبند؛ و سپس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند؛ و کاملاً تسلیم باشند.

حال که این مقامات ثلاثه روشن شد، متأسفانه فقط پیغمبر کرم ص این سه مقام را اظهار کرد و یک مقدار هم علی ع در دوران خلافت پنج ساله اش، اما بقیه اهل بیت که از خلافت محروم شدند، نتوانستند این مقامات را در جامعه اظهار کنند، بلکه به همان مقام اول و گاهی به مقام سوم اکتفا کردند، اما مقام دوم که مدیر، سلطان و سائنس باشند، بقیه ائمه به اینها موفق نشدند.

ص: ۱۰۱۸

ذهب سيدنا الأستاذ إلى أن النفي بمعنى النهي، لكن ليس النهي المستفاد منه حكماً شرعياً إلهياً كالنهي عن الغضب و الكذب، بل النهي حكم مولوى سلطاني ناجم عن كون النبي صل الله عليه و آله حكماً و سلطاناً على الأمة . و قد أوضح نظريته بترتيب مقدمات و بيان أمور نأتى بملخصها.

الأول: إنّ للنبي الأكرم صل الله عليه و آله و سلم مقامات ثلاث:

١. النبوه و الرساله، ٢. الحكومه و السياسه، ٣. القضاء و فصل الخصومه.

فبما أنه نبي و رسول، يبلغ أحكام الله سبحانه حقيرها و جليلها حتى أرش الخدش. و بما أنه حاكم، يسوس العباد في البلاد و يقوم بشؤون الحكومه في حفظ الثغور و بعث الجيوش، و جبايه الصدقات، و عقد الاتفاقيات (قرار ببندد با دول كفر) مع رؤوس القبائل و البلاد.

و بما أنّ له منصب القضاء، و يقوم بفصل الخصومات و القضاء بين المتداعيين على الضوابط الشرعيه، و لكلّ من هذه المناصب أحكام و شؤون معينه.

و إلى المنصب الأول يشير قوله سبحانه: «الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رَسُولَ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» و ليس للرسول الكريم في هذا الموقف أمر و لا نهى و إنما هو مذكّر، ليس عليهم بمسيطر، وظيفته الابلاغ و البيان.

و إلى المنصب الثاني يشير قوله سبحانه: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» و المراد من القضاء و الأمر و النهي اللان يناسبان مقام الاماره و السلطه الموهوب له من الله تعالى فبعد تنصيبه في هذا المقام يصدر أمره و نهيه حسب المصالح، و يجب على الأمة طاعته.

ص: ١٠١٩

و إلى المنصب الثالث يشير قوله سبحانه: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكَ فِيمَا سَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلُّوا تَسْلِيمًا»

در اوائل انقلاب اسلامی بحثهایی در کشور مطرح بود، خیلی ها قبول نداشتند که همه مقامات در یکنفر جمع بشود، من یک کتابی نوشته ام بنام: «معالم الحکومه الإسلامیه» ما در آنجا گفتیم که گاهی مصلحت ایجاب می کند که هر سه در یکنفر باشد مانند پیغمبر اکرم ص، ایشان هم مبین شریعت بود، هم سانس و سلطان بود و هم قاضی بود، ولی گاهی مصلحت ایجاب می کند که نبوت دست کسی باشد و سلطه دست کس دیگری که همان تفکیک قوی باشد، اتفاقاً در داستان حضرت داود چنین بود، بنی اسراستل سر زمین های خود را از دست داده بودند، امالقه آمده بودند و سر زمین های آنها را گرفته بودند، آنها از پیغمبر خود با اصرار می خواستند که ملکی برای آنها معین کند تا ما زیر سلطه ملک با آنها وارد جهاد بشویم: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (۱)

و پیامبرشان به آنها گفت: «خداوند (\*طالوت\*) را برای زمامداری شما مبعوث (و انتخاب) کرده است.» گفتند: «چگونه او بر ما حکومت کند، با اینکه ما از او شایسته تریم، و او ثروت زیادی ندارد؟!» گفت: «خدا او را بر شما برگزیده، و او را در علم و (قدرت) جسم، وسعت بخشیده است. خداوند، ملکش را به هر کس بخواهد، می بخشد؛ و احسان خداوند، وسیع است؛ و (از لیاقت افراد برای منصب ها) آگاه است.

ص: ۱۰۲۰

نبوت با نبی بوده، اما سطله با طالوت بوده، بنابراین، گاهی در یکنفر جمع می شود مانند پیغمبر اکرم ص، گاهی از اوقات ممکن است نبوت در کسی باشد اما سطله در شخص دیگری ولذا طالوت رفت جنگ کرد، البته طالوت فرمانده کل بود، جناب داود فرمانده زیر دستش بود.

پس اینکه اوائل انقلاب عده ای اصرار می کردند که حتما باید قوا از همدیگر تفکیک بشود، صحیح نیست بلکه این تابع مصلحت است گاهی جمع می شود و گاهی تفکیک، این هم نکته ای بود که عرض کردیم:

الثانی: تا حال مقدمه اول را خواندیم که انبیا و اولیا، دارای مقامات سه گانه هستند، مقدمه دوم این است که در روایات ما خیلی وارد شده که پیامبر اکرم ص: «أمر و قضی» ظاهر این روایات این است که مربوط به شق سوم نیست، شق سوم کدام است؟ قضاوت باشد، قضاوتی نبوده، بلکه پیامبر اکرم ابتداءً «أمر» ابتداءً «قضی» و ابتداءً «حکم»، اختلافی نبوده که پیامبر اکرم ص در آنجا قضاوت کند، در روایات این کلام فراوان است که: «أمر، حکم، قضی»، این هم مقدمه دوم بود که بیان شد.

مقدمه سوم: مقدمه سوم بیان مصداق مقدمه دوم است و می خواهد بگوید که بینید پیغمبر اکرم ص هنگامی که می خواست گردانی را بفرستد امر می کند.

الثالث: إنَّ السَّائِرَ فِي الرِّوَايَاتِ يَرِي نَمَازِجَ وَافِرَهُ مِنْ أَحْكَامِ الرِّسُولِ السُّلْطَانِيَّةِ وَ أَفْضِيهِ مَبْثُوثَةٌ فِي مَخْتَلَفِ الْأَبْوَابِ.

۱: «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالِ أَظُنُّهُ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَدِيٍّ اللَّهُ ع قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ سَرِيَّةً دَعَاهُمْ فَأَجْلَسَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَقُولُ سِيرُوا بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَلَيَّ مَلَهُ رَسُولِ اللَّهِ لَا تَغْلُوا وَ لَا تُمَثِّلُوا وَ لَمَّا تَغْدَرُوا وَ لَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًّا وَ لَا صَبِيًّا وَ لَا امْرَأَةً وَ لَا تَقْطَعُوا شَجْرًا إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا وَ أَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أَدْنَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ أَفْضَلِهِمْ نَظَرَ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَهُوَ حَيَارٌ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَاتِ اللَّهِ فَإِنْ تَبِعَكُمْ فَأَخُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ إِنْ أَبِي فَأَبِلْغُوهُ مَأْمَنَهُ وَ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ» (۱)

ص: ۱۰۲۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۵، ص ۵۸، من أبواب جهاد العدو و ما یناسبه، ب ۱۵، ح ۲، ط آل البیت.

تمام این اوامر، اوامر سلطانی است که بما آنه سانس صادر می کند.

۲: «مَحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ فِي حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُنْدَبٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ كَانَ يَأْمُرُ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ لَقِينَا فِيهِ عَدُوَّنَا فَيَقُولُ لَا تُقَاتِلُوا الْقَوْمَ حَتَّى يَبْدَأُوا بِكُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى حُجَّتِهِ وَ تَرْكُكُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّى يَبْدَأُوا بِكُمْ حُجَّتَهُ أُخْرَى لَكُمْ فَإِذَا هَزَمْتُمُوهُمْ فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِرًا وَلَا تُجِيزُوا عَلَى جَرِيحٍ - آدم مجروح و زخمی را نکشید و تیر خلاص به او نزنید - وَلَا تَكْشِفُوا عَوْرَةَ وَلَا تَمْتَلُوا بِقَتِيلٍ» (۱)

إلى غير ذلك من الروايات الحاكية عن الأحكام الصادر عن منصبى الحكم و القضاء و من أراد الإطلاع عليها فليرجع إلى أبواب القضاء و الجهاد و الإحياء.

حال که این مطالب دانسته شد، باید توجه داشت پیامبر اکرم ص که «لا ضرر» گفت و ما گفتیم به معنای نهی است، این نهی، نهی شرعی نیست که از آسمان آمده باشد، بلکه پیغمبر اکرم ص چون مدبر امر است و می خواهد فساد را ریشه کن کند، فلذا اول به جناب سمره پیشنهاد کرد، وقتی او زیر پیشنهاد نرفت، می فرماید: این شجره را از بیخ و بن بکن . چرا؟ چون «لا ضرر و لا- ضرار فی الإسلام» در واقع این نهی قضاوت نیست، چون اختلافی در آنجا نبود و حکم روشن بود، منتها جناب انصاری می گفت زن و بچه من گاهی لباس بر تن ندارند، سمره هم در اینجا یک درخت خرمايي دارد ولذا هم من حقی دارم و هم سمره حق دارد، ولی ایشان باید هنگام وارد شدن و دخول فقط یک یا الله بگویند تا ما متوجه بشویم، مسأله، مسأله اختلافی نبود تا بگوئیم قضاوت، قضاوت شرعی است، اینجا بما هو أنه ثالث آمد و فساد را ریشه کن کرد و فرمود: «لا ضرر و لا ضرار» و این نهی سلطانی و سیاسی است، ارتباطی با الحکومه العناوین الثانویه علی العناوین الأولیه ندارد، پیغمبر اکرم در مقام تشریع نیست، اگر در مقام تشریع باشد حق با شماست، اما پیغمبر اکرم در مقام مدیریت مملکت است فلذا اگر در آنجا یک نهی را صادر کند، امری را صادر کند، این جنبه سلطانی است و نمی تواند ناظر به عناوین اولیه باشد، بعد می فرماید شاهد عرض من این است که احمد بن حنبل در کتاب خودش بیست و یک قضاوت از پیامبر اکرم ص نقل کرده است که قبلاً خواندیم، همه آنها یا اکثر شان حکم سلطانی است و هیچ ارتباطی به مسائل شرعی ندارد:

ص: ۱۰۲۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۵، ص ۹۲، من أبواب جهاد العدو و ما یناسبه، ب ۳۳، ح ۱، ط آل البیت.

إذا عرفت ذلك: نقول: إن هنا ما يدلّ أنّ «لا ضرر ولا ضرار» صدر عنه ص لا بما أنّه حكم إلهي كسائر الواردة عنه - عليه الصلاة - بل حكم سلطاني صدر عنه بما أنّه سائس الأمم و حاكمها لأجل قطع دابر الفساد و قلع جذوره و إليك ما يدلّ عليه:

١: قد نقل ابن حنبل في مسنده قوله صل الله عليه و آله و سلم: « لا ضرر و لا ضرار» في ضمن أفضيته البالغه نيفاً و عشرين، رواها عن عباده بن الصامت حيث قال: « و قضى لا ضرر و لا ضرار». و بما أن المقام ليس من موارد القضاء، إذ لم يكن هناك جهل بالحكم و لا جهل بالموضوع، فلا يصحّ حمله على القضاء و فصل الخصومات و يتعين حمله على أنّه حكم سلطاني صدر عنه لأجل دفع الفساد. و مفاده أنّه حكم رسول الله صل الله عليه و آله و سلم بأن لا يضر أحد أحداً، و لا يجعله في ضيق و لا حرج و لا مشقه. فيجب على الأمة طاعه هذا النهي المولوي السلطاني لأنّه حكم السلطان المفروضه طاعته.

٢: إنّ الناظر في قضيه سمره و ما ورد فيها من الروايات يقف، على أنّ الأنصاري التجأ إلى النبي صل الله عليه و آله و سلم لما وقع في الضيق و الحرج، و استنجد - كمك خواست - به و استنصره، و لم يلجأ إليه إلا بما أنّه سلطان و رئيس، و حاكم و مقتدر، يقدر على دفع شر المعتدى و ضرره، فأحضره رسول الله صل الله عليه و آله و سلم و ذكر له شكوى الأنصاري، فلمّا تأبى عن الطاعه أمر بقلع الشجره و حكم بأنّه لا يضر أحد أخاه في حمى سلطانه و حوزه حكومته. فليس المقام مناسباً لبيان حكم الله، و ان الأحكام الواقعيه الضرريه ليست مجعوله، أو أنّ الموضوعات الضرريه مرفوعه الحكم، أو أن الحكم الإلهي هو أن لا يضرر أحد أحداً، فإنّ كلّ ذلك ليس مربوطاً بما دار بين الرسول و سمره.

ص: ١٠٢٣

فالصادر عن رسول الله في هذا المقام هو حكم سلطاني مفاده أنّ الرغبه ممنوعه عن الضرر و الضرار بعضها ببعض، دفاعاً عن المظلوم و حفظاً للنظام (1)

## بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی قاعده لا ضرر و لا ضرر

نظریه مرحوم حضرت استاد را در جلسه قبل بیان کردیم که ایشان هم با شریعت اصفهانی هماهنگ هستند که نفی به معنای نهی است، با این تفاوت که ایشان می گفت نهی، نهی شرعی است حضرت امام می فرمود که نهی، نهی ولائی و سلطانی است، دلایل ایشان را هم عرض کردیم، حالا می خواهیم ببینیم که این نظریه تا چه اندازه برای ما مورد قبول است؟

اشکالات استاد سبحانی بر نظریه حضرت امام خمینی (ره)

البته خود ایشان نیست که جواب بدهند، ولی ما اشکالات خود را مطرح می کنیم، در اسلام پیامبر اکرم ص دو نوع احکام داشت:

الف؛ احکام ولائی.

ب؛ احکام شرعی.

ولی قمی ها یک مثلی دارند و می گویند: «جا به جا کنبد، جا به جا کنستعین»، جایی که مسائل شخصی و جزئی باشد و به تعبیر دیگر قضیه فی واقعه باشد، مسلماً در آنجا امر و نهی و ولائی و سلطانی است مانند جریان سمره که حضرت فرمود درخت را از ریشه بیرون بیاور و بیرون بینداز، یا چنین و چنان کن، معلوم است که این نهی، نهی ولائی است. چرا؟ چون قضیه جزئی است و همچنین جاهای دیگر، مثلاً در جنگ تبوک، عده ای حاضر نشدند که با آن حضرت در تبوک بروند و بهانه آوردند که الآن میوه ها رسیده و موقع درو کردن گندم است فلذا ما نمی توانیم در این سفر با شما برویم، پیامبر اکرم ص بعد از برگشتن از تبوک فرمودند که با آنها معاشرت نکنید و رابطه خویشاوندی برقرار نکنید و... معلوم است که این امر و هکذا این نهی، نهی و امر ولائی و جزئی است، اوامر الهی در موارد جزئی است ولذا آن آیه که می فرماید:

ص: ۱۰۲۴

۱- تهذیب الأصول، حضرت امام خمینی، ج ۲، ص ۴۸۱ - ۴۸۹ مع تصرّف یسیر.

«وَعَلَى الثَّمَانَةِ الَّذِينَ خُلِقُوا حَتَّىٰ إِذَا صَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَصَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنَّهُ لَآ مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (۱). اشاره به همین است.

(همچنین) آن سه نفر که (از شرکت در جنگ تبوک) تخلف جستند، (و مسلمانان با آنان قطع رابطه نمودند)، تا آن حد که زمین با همه وسعتش بر آنها تنگ شد؛ (حتی) در وجود خویش، جایی برای خود نمی یافتند؛ (در آن هنگام) دانستند پناهگاهی از خدا جز بسوی او نیست؛ سپس خدا رحمتش را شامل حال آنها نمود، (و به آنان توفیق داد) تا توبه کنند؛ خداوند بسیار توبه پذیر و مهربان است!

تمام قضایای ولائی و سلطانی در موارد جزئی است یا به یکنفر تخلف می کند یا به یکنفر ماموریت می دهد و لذا آیه مبارکه فوق هم اشاره به همین است، تمام قضایای ولائی و سلطانی در موارد جزئی است، یا یک نفر تخلف می کند یا به یکنفر ماموریت می دهد، همان مواردی که در جنگ بود و می گفت در جنگ چنین و چنان نکنید، اما چیزهایی که جنبه کلی دارد که موطن دون موطن نیست بلکه جنبه قانون کلی دارد، در آنجا ها اصولاً امر ولائی و نهی ولائی خیلی بعید است و «لا ضرر و لا ضرار» از قبیل قسم دوم است، یعنی آن را به صورت یک قضیه کلی مطرح می کند، اگر واقعاً این یک قضیه ولائی بود، باید مختص به مورد خودش باشد، ما با ایشان هماهنگ هستیم که پیامبر اکرم ص امر ولائی و نهی ولائی دارد، اما امر و نهی الهی مواردش جزئی است، مثلاً فرمود که فلاینی را تبعید کنید، مروان بن حکم با حکم بن عاص، آنها را از مدینه به طائف تبعید کردند، این مسلماً امر جزئی و الهی بوده، یا حضرت ص در جریان فتح مکه فرمود چهار نفر را بکشید ولو اینها دست شان را در استار کعبه کرده باشند، اوامر الهی همه اش جزئی است و مشخصاتی دارد، اما «لا ضرر» عیناً مثل «لا حرج» است و «لا حرج» را کسی نگفته که نهی ولائی است، لا ضرر هم عیناً مثل لا حرج است که یک قاعده کلیه است، این اولین اشکالی است که ما به ایشان داریم.

ص: ۱۰۲۵



أَمْرًا أَوْلَى: فَإِنَّ مَنْصِبَ الْحَكْمِ وَإِنْ كَانَ لَا- يَنْفَكُ عَنْ نَصْبٍ وَعِزْلِ وَأَمْرٍ وَنَهْيٍ مَعَ وَجُوبِ طَاعَةِ النَّاسِ لِمَا يَصْدُرُ عَنْهُ، إِلَّا أَنْ الْأَوْامِرَ الْمُنَاسِبَةَ لِذَلِكَ الْمَنْصِبِ هِيَ الْأَوْامِرُ الَّتِي تَصْدُرُ بِصُورِهِ جِزْئِيَّةً وَلَا- تَدْخُلُ تَحْتَ ضَابِطِهِ، وَتَخْتَلِفُ صُورُهَا بِاخْتِلَافِ الظُّرُوفِ، كَعِزْلِ وَالِ وَنَصْبِ آخِرِ مَكَانِهِ، وَمَا يَرْجِعُ إِلَى كَيْفِيَّاتِ الْقِتَالِ، وَحِسِّ الْمَتَّهِمِ أَوْ إِطْلَاقِهِ، وَعَقْدِ اتِّفَاقِهِ مَعَ قَوْمٍ أَوْ نَقْضِهَا، وَكَتْقَسِيمِ أَرْضِي بَنِي النَّضِيرِ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَلْزِمُ تَنْفِيزُهَا حِفْظًا لِلْأَحْكَامِ الْكَلِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ وَصِيَانِهِ لَهَا. وَبِمَا أَنَّ تِلْكَ الْأَحْكَامَ الْمَزْبُورَةَ لَا تَدْخُلُ تَحْتَ ضَابِطِهِ خَاصَّةً، وَرَبَّمَا تَقْتَضِي الْمَصْلَحَةَ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ وَأُخْرَى النَّهْيَ عَنْهُ، وَقَدْ جَاءَ الْوَحْيُ الْإِلَهِيُّ مَلْزَمًا بِتَنْفِيزِ مَا أَتَى الرَّسُولَ بِهِ وَمَا نَهَى عَنْهُ قَائِلًا: « وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ » (١)، - این مربوط به احکام ولایئ است نه اینکه مربوط به احکام شرعیه باش - فالمولی سبحانه فَوْضَ حَكْمِ تِلْكَ الْمَوَارِدِ الْجِزْئِيَّةِ إِلَى وَلى الْأَمْرِ لَا بِصُورِهِ فَوْضِيَّةً- فَوْضِيَّةً، يَعْنِي مَلَكَ،- بَلْ فِي إِطَارِ مَصْلَحَةِ الْأُمَّةِ مَعَ عَدَمِ مَخَالَفَتِهِ مَا يَأْمُرُ وَيَنْهَى لِلْأَحْكَامِ الْكَلِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ. وَقَوْلُهُ سَبْحَانَهُ: « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا » (٢)، راجع إلى القضاء في هذه الموارد.

شأن نزول آیه مبارکه فوق این است که حق تعالی فرمود که پیغمبر اکرم ص حتماً باید زن زید را بگیرد، زید پسر خواننده رسول اکرم بود، زینش را بنام زینب طلاق داد، خلاق متعال امر می کند که یا رسول الله زن زید را بنام زینب بگیر. چرا؟ تا آن سنت جاهلی را باطل بشود که انسان نمی تواند همسر پسر خواننده را بعد از طلاق بگیرد.

ص: ۱۰۲۶

۱- حشر/سوره ۵۹، آیه ۷.

۲- احزاب/سوره ۳۳، آیه ۳۶.

و أما الأحكام الكليّة، كالنهي عن الضرر و الضرار، و الحرج و المشقه التي لا يختصّ بمكان دون مكان - مثل اوامر الهی نیست که تحت ضابطه نمی آید، اوامر تحت ضابطه نیست چون ضابطه جنبه شخصی دارد اما این ضابطه کلی دارد. - حیث إنّ الإضرار قبیح و الإيقاع فی الحرج لا یوافق الفطره، ففي مثلها یكون الحكم إلهياً ناشئاً من ملاحظه المصالح و المفاسد الكلیه دون الوقتیه و الزمینیه، لا حکماً سلطانیاً صادراً عن المنصب الموهوب للنبي ص.

و يؤید ذلك: أنّ فی قصه سمره أحكاماً سلطانیه لها طابع الجزئیة و الوقتیه، كأمره بالإستئذان و قلع النخله و رمیها فی جهه، صدرت لحفظ الحقوق أو لقلع جذور الفساد، و أمّا قوله: لا- ضرر» فهو حکم إلهی له طابع الكلیه و الدوام و هو المصحح للأوامر السلطانیه الجزئیه.

اشکال دوم استاد سبحانی بر نظریه حضرت امام خمینی (ره)

اشکال دوم این است که احکام ولائی در جایی است که موضوع حکم نداشته باشد، فلانی فرماندار است، یا فلان شخص باید حبس و زندانی بشود و یا فلان شخص آزاد بشود، یا فلان کس جبهه برود، احکام ولائی در جایی است که موضوع حکم قبلی ندارد، حکمش با همین احکام ولائی زاییده می شود، پیغمبر اکرم فرمود که چهار نفر را بکشید ولو در استار کعبه دست شان باشد، قبلاً حکمی نداشته اند، احکام ولائی مال موضوعاتی است که دارای حکم نیست و لذا حکمش با احکام ولائی زاییده می شود، اما ضرر و ضرار قبل از آنکه پیغمبر اکرم بفرماید در اسلام محکوم به حرمت است و چهل و چهار روایت و آیه خواندیم که ضرر در اسلام حرام است، یعنی حرام تکلیفی دارد و وضعی، چیزی که خودش محکوم به حکم شرعی است، معنی ندارد که دارای حکم ولائی باشد، این اشکال غیر از اشکال اول است، اشکال اول این بود که احکام ولائی غالبش جزئیات است، ما نحن فیه جنبه کلی دارد، اشکال دوم این است که احکام ولائی جایی است که موضوع سرش بی کلاه باشد، شرع مقدس می فرماید برو جبهه، برو زنت را طلاق بده، برو حبس، اما چیزی که در اسلام محکوم به حکم است، آیات قرآنی و حدیث قبلاً- حکم آن را بیان کرده، چیزی که قبلاً- محکوم به حکم است، دیگر معنی ندارد که دو مرتبه محکوم به حکم ولائی باشد چون تحصیل حاصل است.

ص: ۱۰۲۷

و ثانياً: إنّ الأوامر السلطانيه إنّما تتعلّق بموضوعات ليست لها أحكام شخصيه بسبب جزئيتها، و أمّا الموضوعات التي قد سبق من الشارع جعل الحكم لها و تحريمها فلا- معنى لجعل حكم سلطاني عليها، و هذا كالضرر، فقد عرفت تضافر آيات الكتاب و روايات السنّه على حرمتها و على ضوء هذا، ينسب إلى الذهن، أنّ الرسول الكريم كان بصدد الإشاره إلى الحكم المعلوم المتضافر.

اشكال استاد سبحانی بر نظريه حضرت امام خميني (ره)

اشكال سوم جنبه موردی دارد، آن کدام است؟ آن معنای که امام می فرماید در باره شفعه درست نیست، «قضی بالشفعه. در اینجا حکم ولائی چه معنی دارد؟ چون دعوائی نیست، موضوعی نیست، دو نفر در یک چیزی با هم شریک اند، می فرماید «قضی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بالشفعه بین الشركاء فی الأرضین و المساکن و قال: «لا ضرر و لا ضرار» و قال: إذا أرفت الأرف و وحدت الحدود فلا شفعه» حکم ولائی در اینجا معنی ندارد، در اینجا حکم شرعی است، می گویند چرا قضی؟ بخاطر اینکه «لا ضرر و لا ضرار»، در اسلام حکم ضرری جعل نشده و اگر بگوییم شفعه ندارد این حکم ضرری است.

و ثالثاً: إنّ ما ذكره لا يصح في حديث الشفعه، فإنّ الظاهر من توسط قوله «لا ضرر و لا ضرار» بين الكلامين أنّ هذه القاعده الإسلاميه صار سبباً لتشريع حق الشفعه للشريك، و لم يكن في البين أيه أرضيه صالحه لصدور حكم سلطاني، و إنّما قضی النبي صل الله علیه و آله و سلم بالشفعه بين الشركاء دفعاً للضرر و الضرار.

ص: ۱۰۲۸

نظر من همان نظر شیخ انصاری است، یعنی ما با شیخ انصاری هماهنگ هستیم در واقع لا ضرر می خواهد عیناً مثل «لا حرج» بگوید حکم ضرری مجعول نیست، اما یک تفاوت دارد و آن این است که منشأ ضرر باید مردم باشد نه قانون الهی. چرا؟ چون مورد سمره همین است، سمره می خواست تمسک کند به اطلاق «الناس مسلطون علی أموالهم» و بگوید: یا رسول الله! من برای نخله خودم اجازه بگیرم، ایشان (سمره) تمسک می کند به همان فطرت یا به همان قانون، جایی که «ضرر» از ناحیه مردم هست، در آنجا تمام قوانین الهی در حالت ضرر مرتفع است.

مثلاً؛ بالفرض ما معامله غبنی کردیم و شخصی جنس یک تومانی را به ده تومان به من فروخته، در اینجا لزوم معامله برای من ضرری است، مبدأ ضرر هم خود مردم است، «لا ضرر» اینجا را می گیرد، اگر در اینجا معامله لازم باشد این برای من ضرری است هر موردی که مبدأ ضرر خود مردم باشد در آنجا لا ضرر جاری است.

اما در جایی که لا ضرر خود شارع است و کاری به مردم ندارد، مثلاً شارع بفرماید: وضو بگیر در حالی که سرماست، روزه بگیر در حالی که ضعیف هستی، حج برو در حالی که خیلی نا توان هستی، این موارد را «لا ضرر» نمی گیرد در این موارد باید به لا حرج تمسک کنیم.

بنا بر این، تفاوتی که با مرحوم شیخ داریم در این است که «لا ضرر» یک نوع کنترل کننده احکام است، احکام شرع را کنترل می کند و می گوید تمام احکام من در جایی است که ضرر نباشد، اما به شرط اینکه مو دماغ انسان مردم باشد، این را از کجا می گوئیم؟ از موردش، چون «لا ضرر» در مورد سمره است، ولذا گفت: «إنک رجل مضار»، تو آدم بد جنسی هستی، ضرر می زنی و لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام.

بنابراین، در مورد معاملات لا ضرر است اما در جایی که پای مردم در کار نیست، بلکه اطلاق روایت سبب ضرر شده، اطلاق آیه سبب ضرر است، «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيَنبِتَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (۱).، این سبب ضرر است که در سرما یخ را بشکنیم و وضو بگیریم.

خلاصه در جایی که ضرر از ناحیه شارع است، اطلاق دلیل که می گوید که وضو بگیر، روزه بگیر، حج برو، در اینجا حدیث «لا ضرر و لا ضرار» شامل آن نیست. چرا؟ مورد، موردی است که قدر متیقن سبب ضرر مردم باشد مگر اینکه کسی ادعا کند الغای خصوصیت را، یا بگوید ولو لا ضرر موردش این است، اما چهل و چند روایت داشتیم که اطلاق داشتند، مگر اینکه کسی آنها را بگیرد، منهای آنها من معتقدم که در معاملات لا ضرر جاری کنیم، اما در عبادات سراغ «لا حرج» برویم.

إِنَّ الْمُخْتَارَ فِي تَفْسِيرِ الْقَاعِدَةِ هُوَ كَوْنُ النِّفْيِ بِمَعْنَاهُ لَا بِمَعْنَى النِّهْيِ، وَبِذَلِكَ يَفْتَرِقُ عَنِ النَّظَرِيَّتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ، وَإِنَّ مَصْدَرَ الضَّرَرِ وَفَاعِلَهُ هُوَ النَّاسُ، بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَا الشَّارِعَ وَ لَا تَكَالِيفَهُ. وَبِذَلِكَ يَفْتَرِقُ عَنِ النَّظَرِيَّاتِ الثَّلَاثِ الْأُولَى.

ص: ۱۰۳۰

أما الأول- یعنی اینکه نفی به معنای خودش است، این همان بود که قبلاً گفتیم که شرع مقدس در محیط تشریح می بیند که حکم ضرری نیست، اما خارج را می بیند که پر از ضرر است، برای اینکه مردم را باز دارد از ضرر زدن، می گوید: «لا ضرار و لا ضرر»، این به یک معنی صحیح نیست چطور می گوید لا ضرر و لا ضرار، و حال آنکه دنیا پر از ضرر و ضرار است، اما این به ملاک تشریح است، یعنی چون در تشریح در حقیقت ضرر و ضراری نیست، کأنه سبب می شود که بگوید: «لا ضرر و لا ضرار»، غایت این است که نباید شما مردم به همدیگر ضرر بزنید. گاهی زن و همسر اختلاف پیدا می کنند، همسر خیانت می کند، شوهر در جمع خانواده می گوید در زندگی ما خیانت نیست، غش نیست، غیبت نیست و هکذا، و حال آنکه خانه اش غرق در غیبت، خیانت و غش است، خبر می دهد از عدم در خارج بخاطر همان ملاک تشریح، چون در تشریح نیست و لذا خبر از خارج می دهد یعنی سبب این مبالغه این است که چون نفی ضرر در تشریح است، خبر می دهد از خارج.

اصولاً- گاهی از اوقات انسان مبالغه می کند، و الا خارج پر از ضرر است. چرا؟ چون در محیط قانونش نیست، این سبب می شود که از خارج خبر دهد. -و الغایه من قاعده نفی الضرر، الأخبار- بعد وجوده فی المجتمع وجداناً- عن عدم إضائه تکلیفاً و لا وضعاً. و معناه الابتدائی هو الاخبار عن عدم الضرر فی الخارج و لکنه لیس بمراد جداً بل هو کنایه عدم إضائه له وضعاً و تکلیفاً، غیر أن المصحح لهذا الاخبار (غیر\* المطابق للخارج) هو خلو صفحه التشریح عن الحكم الضرری تکلیفاً و وضعاً. فهو إما حرام شرعاً أو غیر جائز وضعاً. ولولا خلو صفحته عن مثل ذاک الحكم، لما جاز له الاخبار عن عدم الضرر فی الخارج.

أما الثاني: فتوضيحه: أنك قد عرفت أن المتبادر من هذه الصيغه هو نفى المتعلق، و أن استعماله في النهي يحتاج إلى قرينه. و بما أن مورد القاعده تجاوز سمره حقوق الأنصاري و عدوانه عليه، يكون الضرر المنفي هو الضرر الوارد من بعض الناس إلى بعضهم الآخر. و بما أن النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم خاطب سمره بقوله: «إنك رجل مضار» أو «ما أراك يا سمره إلا مضاراً» و قال: «لا ضرر و لا ضرار»، كون هذا قرينه على أن المنفي في لسان الشارع مثل هذا الضرر، لا الضرر الحاصل من حكم الشارع كما يجب الوضوء و الحج على المريض.

### تنبيهات لا ضرر و لا ضرار قواعد فقيهه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات لا ضرر و لا ضرار

از مفاد قاعده «لا ضرر» فارغ شدیم و در آنجا شش نظریه را بحث کردیم که آخرین نظریه، نظریه ما بود و معلوم شد که ما با شیخ انصاری موافق بودیم مگر در یک نقطه، الآن تنبیهات «لا ضرر» را می خوانیم و ما در اینجا دوازده تنبیه داریم و باید توجه داشت که این تنبیهات از نظر اهمیت کمتر از آنچه تا کنون خواندیم نیستند.

التنبه الأول: آیا لا ضرر هر نوع حکم ضرری را بر می دارد (سواء كان واجباً أو كان مباحاً)؟

شیخ انصاری می فرماید «لا ضرر» فقط آن حکم ضرری را رفع می کند و بر می دارد که شارع آن را واجب کند، اما اگر حکم شارع مباح باشد و طرف بخواهد از این اباحه سوء استفاده کند، در شخص اشکالی ندارد، اما اگر بخواهد به غیر ضرر بزند اشکال دارد، در حکم اباحه قائل به تفصیل است، یعنی اگر بخواهد از این اباحه ضرر به خویشان بزند مشکلی نیست، چون آقایان می گویند ضرر بر نفس حرام نیست، اما اگر بخواهد از این حکم اباحی سوء استفاده کند و بر دیگری ضرر بزند، حرام است.

ص: ۱۰۳۲

بیان آیت الله خوئی

مرحوم آیت الله خوئی قدم را بالات نهاده و می فرماید «لا ضرر» اصلاً شامل حکم اباحی نیست خواه وسیله ضرر بر نفس شود یا وسیله ضرر بر غیر و دیگران شود.

دلیل آیت الله خوئی

باید دید که دلیل ایشان و سایر آقایان که با حضرت ایشان همفکرند چیست؟ شیخ فرق می گذارد بین اینکه حکم اباحی سبب ضرر بر نفس شود، در اینجا می گوید «لا- ضرر» آن را بر نمی دارد، اما اگر سبب ضرر بر غیر شود بر می دارد، ولی مرحوم خوئی مطلقاً می گوید که لا- ضرر حکم ایجابی را بر می دارد، اما حکم اباحی را بر نمی دارد. چرا؟ می گوید «لا

ضرر» جایی را می گوید که ضرر از جانب شارع بیاید، در حکم اباحی ضرر از جانب شارع نیست، چون شرع مقدس دست طرف را باز گذاشته، این مکلف است که اباحه را در یک طرف مصرف می کند، که در واقع «المباشیر اقوی من السبب»، مباشر که همان مکلف باشد اقوی از سبب است که شارع باشد، می گوید در جایی که حکم اباحه هست، شرع مقدس ما را به سوی ضرر هل نداده، بلکه دست ما باز است، این مکلف است که خودش را وارد ضرر می کند و از اباحه جانب ضرر را می گیرد، در حقیقت قانون کلی است که: «المباشیر اقوی من السبب»، مباشر (که مکلف است) در اینجا اقوی از سبب است که شرع مقدس است، این حاصل فرمایش این دو بزرگوار (شیخ انصاری و آیت الله خوئی) است.

ص: ۱۰۳۳



ما می گوئیم بر مرحوم شیخ انصاری خیلی اشکال وارد نیست اما نسبت به آیت الله خوئی خیلی اشکال وارد است، در همان مسأله سمره بن جندب، ورود سمره به باغ جایز و مباح بود، چون برایش مباح بود که سراغ نخل خود برود و بدون اینکه از صاحب خانه اذن بگیرد وارد بشود، عیب ندارد استیدان، ولی چون مقارن بود با ایذاء طرف فلذا حضرت اجازه نداد که از این حکم اباحی استفاده کند و بدون اجازه وارد باغش بشود.

البته این اشکال ما متوجه شیخ انصاری نیست بلکه متوجه آیت الله خوئی است، چون شیخ فرق گذاشت بین جایی که ضرر متوجه نفس باشد، گفت در اینجا حکم اباحی را بر نمی دارد، اما اگر ضرر بر غیر باشد بر می دارد، ولی ما می گوئیم حتی در همین جا حکم اباحی سبب ضرر بر غیر بود، چطور مرحوم آیت الله خوئی می فرماید: اباحه را بر نمی دارد و حال آنکه جاز لسمره آن یذهب إلی نخلته بلا استئذان، استیدان شرط نبود ولی چون مقرون بود با ایذاء همسایه فلذا حضرت نهی کرد.

بیان استاد سبحانی

ما در «لا ضرر» یک فرقی با شیخ داشتیم و گفتیم لا ضرر حکم ضرری را بر می دارد به شرط اینکه ضرر از جانب بشر به بشر باشد و از مکلف بر مکلف باشد و الا- گفتیم لا ضرر وضوی ضرری، غسل ضرری و صوم ضرری را بر نمی دارد و در این گونه موارد بهتر است که به لا- حرج تمسک کنیم، با توجه به عرض ما، می گوئیم لا- فرق لا ضرر حکم وجوبی را یا حکم اباحی و استبحابی را بر دارد. چرا؟ شما نگاه کنید یک آدمی که از واقع خبر می دهد و می گوید در خارج ضرری نیست، و حال آنکه خارج مملوء از ضرر است، مجوز این آدم برای این نفی چیست؟ او نگاه به صفحه تشریح نگاه می کند و می بیند که در آینه تشریح او اصلاً حکم ضرری نیست، مجوز او در این آدم بر این مبالغه این است که من به خارج نگاه می کنم و می بینم که در خارج ظلم فراوان است، ولی او به خارج نگاه نمی کند بلکه به آئین نامه و صفحه تشریح خودش نگاه می کند و می بیند از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات حکم ضرری نیست، یک چنین آدمی که می گوید «لا ضرر» نباید فرق بگذارد بین حکم ایجاب و بین حکم اباحی و الا نمی تواند یک چنین شعاری را بدهد که: «لا ضرر و لا ضرار»، شعاری با این عظمت، با اینکه مخالف واقع است، مجوزش این است که در آئینه تشریح ضرری نمی بیند، بنابراین، چه فرق می کند که حکم اباحه سبب ضرر بشود یا سبب ضرر نشود.

بنابراین، فرق نمی کند «لا ضرر» همان گونه وجوب معامله غیبی را بر می دارد، هکذا حکم اباحه را هم بر می دارد اگر سبب ضرر بر غیر باشد، اتفاقاً در همین جا چنین است، مرحوم خوئی از دو جا غفلت کرده است، آیت الله خوئی از دو جا غفلت کرده است، یکی در سمره، حکم سمره اباحه بود، گفت: «يجوز لی أن أدخل»، اتفاقاً در آن مسأله منع الماء، من چاهی داشتم آب اضافی دارم فلذا مختارم که آن را بفروشم یا نفروشم، فروش من، فروش مباح است، ولی چون از این اباحه ضرر بر دیگری می آید، کسانی که از نقطه دوری آمده اند و اغنام خود را در آنجا آورده اند، اگر آب ندهم اینها نمی توانند برای چرا در اینجا بیایند، حضرت می فرماید حق نداری که از این حکم اباحی استفاده کنید.

بنابراین، اتفاقاً در هردو مورد حکم اباحی، سبب ضرر شده بود، هم سمره و هم مسأله منع الماء.

التنبیه الأول: شمول الحکم لعامه الأحکام

لو قلنا بأن المقصود من نفي الضرر، هو نفي الحکم الشرعی الضرری علی ما علیه الشیخ الأنصاری و من تبعه أو تقدّم علیه، فلا محیص عن القول بشموله لكلّ حکم شرعی ضرریّ سواء أكان إلزامیاً أم ترخیصیاً، وذلك لأنّ (( لا )) النافیة للجنس تفید الاستغراق من غیر فرق بین حکم دون حکم و معه لا یصحّ تشریح حکم یسوغ الإضرار بالنفس أو بالغير.

غیر آنکه یظهر من الشیخ الأنصاری و المحقق الخوئی - قدس سرهما - اختصاص النفی بالحکم الإلزامی - علی فرق جزئی بین کلامهما - فإنّ المتبادر من کلام الشیخ الأنصاری هو عدم شمول القاعده للحکم الإباحیّ إذا انتهى إلى الإضرار بالنفس، لا ما إذا انتهى إلى الإضرار بالغير فإنّها تعمّ القاعده، و لكن صریح کلام الثانی، هو عدم شمولها لمطلق الحکم الإباحیّ، سواء أكان موجبا للضرر علی نفس المکلّف أم غیره، و سیوافیک نصّ کلامهما فی (( خاتمه المطاف )) بعد الفراغ من التنبیّات الاثنی عشر فانتظر.

ص: ۱۰۳۵

و حاصل دلیلهما علی عدم الشمول: أنّ المنفی عبارہ عمّا یکون حکم الشارع سبباً للإضرار لا اختیار المکلف و هو لا یصدق إلّا إذا کان الإضرار واجباً دون ما یکون جائزاً موكولاً إلى اختیار المکلف فانّ سبب الإضرار هو المکلف

یلاحظ علیہ أوّلاً: أنّ ما ذکره دقّه فلسفیه لا تقاوم ظهور الحدیث فی نفی أيّ حکم ضرری، إيجاباً أو ترخیصاً خصوصاً إذا کان الترخیص سبباً للإضرار بالغير، کیف و الحکم الضرری المنفی فی واقعه «سمره» هو الحکم الترخیصی، أعنی جواز دخول سمره فی البستان بلا استئذان من الأنصاری.

اگر می بینید حضرت نهی نکرد، به عنوان ثانوی نهی کرد و فرمود سبب می شود که همسایه ضرر ببیند.

هذا کله علی تفسیر الشیخ و من تبعه من المتأخرین، و أمّا علی المختار فهو یعمّ کلّ حکم ضرری سواء کان إيجاباً أم ترخیصاً یکون ذریعہ لإضرار بعض الناس ببعض، و ذلك بالبیان التالی:

بیان تالی، همان بیان من بود که گفتم وقتی به خارج نگاه می کنم، می بینم که ضرر هست، شرع مقدس به صحیفه و قانون خودش نگاه می کند، می بیند ضرر نیست ولذا می گوید لا ضرر و لا ضرار، در زندگی من ضرر و ضرار نیست، این آدم اگر بخواهد به این کلیت سخن بگوید، نباید هیچ حکمش سبب ضرر بشود که مردم آن را دست آویز کنند و به این بهانه برخی بر برخی ضرر بزنند، اگر حکم اباحی روزی دست آویز شد که کسی به دیگری بزند درست نیست، سمره از این قبیل است، مسأله منع الماء نیز از همین قبیل است ولذا شارع می گوید از این اباحه حق استفاده را نداری.

التنبیه الثانی: ما در تنبیه دوم، می خواهیم یک قاعده را مخدوش کنیم، آقایان می گویند: «المیزان فی العبادات هو الضرر الشخصی، و فی المعاملات هو الضرر النوعی»، می گویند میزان در «عبادات» ضرر شخصی است، اما میزان در معاملات ضرر نوعی است، روزه برای من ضرر دارد پس نباید روزه بگیرم، اما برای دیگری که ضرر ندارد، لازم است که روزه بگیرد، حج برای من ضرری است پس بر من واجب نیست که به حج بروم، اما برای دیگری ضرر نیست پس باید به حج برود.

بنابراین؛ می گویند در عبادات میزان ضرر شخصی است، اما در معاملات میزان ضرر نوعی می باشد نه ضرر شخصی، هر چند شخصاً ضرر نباشد، برای این مطلب سه مثال هم ارائه می کنند:

۱: فرض کنید مشتری جنسی که ده تومان قیمتش است به سی تومان خریده که سه برابر می شود، اتفاقاً بازار ترقی کرده است فلذا همین خانه ای که من سی تومان خریده ام، الآن از من به چهل تومان می خرند، می می گویند باز هم ضرر کرده ام. چرا؟ چون میزان شخص نیست بلکه میزان نوع است، چیزی که قیمتش ده تومان است اگر آن را به سی تومان بخری، این خودش ضرر و غبن است هر چند در اثر ترقی بازار قیمتش بشود چهل تومان، باز هم من خیاردارم. چرا؟ ولو من شخصاً ضرر نمی بینم، اما شخصاً ضرر است.

۲: گاهی بایع مغبون است، مثلاً جناب بایع، جنسی که قیمتش به سی تومان بود، آن را به ده تومان فروخته بود، اما در اثر افت بازار قیمت این خانه پنج تومان شده، من در اینجا اگر اعمال غبن کنم بیشتر ضرر می کنم چون به آن قیمتی که فروخته ام الآن کسی آن را نمی خرد و لذا اگر اعمال خیار کنم بیشتر ضرر می کنم، چون به آن قیمتی که فروختم بادم کسی از من نمی خرد، در اینجا کسی شخصاً ضرر نمی بیند، اما نوعاً ضرر است، چون چیزی که قیمتش سی تومان بود، من آن را به ده تومان فروخته بادم، این ضرری است.

پس دو مثال فرق کرد، در اولی مشتری مغبون شده بود، چون جنس قیمتش بالا- رفته بود، اما در دومی بایع مغبون شده بود، چون قیمت جنس فروخته شده پایین پایین آمده بود.

۳: باب شفعه، فرض کنید من با یک همسایه بدی در یک مالی شریک بودم، او حق خودش را بدون اجازه من، به یک آدم مومن نماز شب خوانی فروخت، باز می گویند من در اینجا حق شفعه دارم، و حال آنکه شخصاً متضرر نیستم بلکه نوعاً متضرر هستم، اینها بیان آقایان است که می گویند میزان در عبادات ضرر شخصی است، اما میزان در معاملات هو الضرر النوعی. چرا؟ بخاطر این سه مثال، در این سه مثال شخصاً ضرری نیست اما نوعاً ضرری است.

مرحوم آیت الله خوئی می گوید همه جا میزان شخصی است و ایشان از این مثال ها جواب می دهد و می گوید: اما اولی که غبن باشد که مشتری جنسی را به سی تومان خریده و حال آنکه قیمتش در آن روز ده تومان بود و الآن در بازار می خرنند به چهل تومان، می فرماید: علت اینکه این آقا خیار غبن دارد بخاطر این است که شرطی کرده است، شرط ارتکازی و آن این است که هر کس که معامله می کند ارتکازاً شرط می کند که قیمت مطابق بازار روز باشد و این آدم مطابق قیمت بازار روز نخریده، بلکه به سی تومان خریده و حال آنکه قیمتش ده تومان بوده است، بنابراین، خیارش ربطی به لا ضرر ندارد، خیارش مال تخلف شرط است.

ص: ۱۰۳۸

پس ایشان (آیت الله خوئی) از اولی و دومی جواب داد و گفت در اولی و دومی اگر می بینید که خیار است، خیار مستند به لا ضرر نیست، خیار مستند به تخلف شرط است، الشرط ارتکازی است، هر کس هر معامله ای می کند ارتکازاً شرط می کند که قیمت باید مساوی با قیمت روز باشد نه کمتر و نه بیشتر چشم گیر.

اما مسأله شفعه، می گوید پیغمبر اکرم ص نفرموده، بلکه آن جمع راوی است نه جمع مروی، راوی آمده آن را چسبانده، حضرت هم فرموده فی المساکن و الأراضی، راوی هم گفته: «لا ضرر و لا ضرار»، این جمع راوی است نه جمع مروی، این بیان ایشان است.

ما با مدعای ایشان موافق هستیم که در همه جا میزان شخصی است، ولی راه ما فرق می کند، اما در اولی چشم ما روشن، پس شما خیار غبن را فراموش کردید، خیار غبن را بر گردانید به خیار تخلف شرط و حال آنکه فقها می گویند خیار غبن، غیر از خیار تخلف شرط است، و حال آنکه فقها می گویند خیار غبن غیر از خیار تخلف شرط است و شما خیار غبن را منکر شدید، چون خیار غبن را خیار تخلف شرط کردید.

اما دومی را جواب دادیم و گفتیم جمع راوی است نه جمع مروی، در خود روایت است ولذا دلیلش را خواندیم، پس دلیل مرحوم خوئی پیش ما درست نیست، اما مدعای ایشان درست است .

يلاحظ عليه: مضافاً إلى أن لازم ذلك إرجاع خيار الغبن إلى خيار الشرط، أنه لا مانع من استناد إلى الشرط الارتكازی أولاً، و قاعده لا ضرر ثانياً.

أضف إلى ذلك ما عرفت من ثبوت التذليل في رواية الشفعه فلا نعيد.

با اینکه دلیل ایشان از نظر ما دلیل متقنی نیست، اما مدعای ایشان خوب است، یعنی در همه جا میزان در ضرر شخصی است، به چه بیان؟ جنسی که مغبون شده بود الآن به چهل تومان می خرند، یا در اولی جنسی که به سی تومان خریده بود، الآن شده پنج تومان، چطور من بگویم میزان شخصی است؟

چون من معتقدم که میزان ضرر شخصی است. چرا؟ چون معامله را خودش ملاحظه می کند نه با توابع و حواشی و ضمائمش را، شما اگر در همین سه مورد، خود معامله را ملاحظه کنید چیزی که قیمتش ده تومان بود، من به سی تومان خریدم به سی تومان، حالا اینکه زمان بر گشته و بازار ترقی کرده و قیمتش شده چهل تومان، این چه ارتباطی به معامله دارد، حواشی و لوازم و ضمائم ارتباطی به معامله ندارد، ضمائم را میزان نمی گیرند، خود معامله را مطالعه می کنند، این معامله ای که قیمتش ده تومان بود، یعنی دارویی بود که قیمتش ده تومان بود و من آن را به سی تومان از طرف خریدم ولو الآن بخاطر تحریم قیمتش در بازار سیاه چهل تومان شده، باز هم معامله غبنی است، شما ضمائم را نباید با اصل معامله قاطی کنید، اصل مسأله را مطالعه کنید، قیمتش ده تومان بوده و من آن را به سی تومان خریدم، ضرر شخصی است، اینکه وضع بازار یکدفعه دچار تحول شده و الآن قیمتش شده چهل تومان، این حساب نمی شود، همچنین چیزی که قیمتش سی تومان بود و من آن را به ده تومان فروختم، این غبنی است هر چند الآن بخاطر بعضی از پیش آمدها در بازار، قیمت این جنس شده بخاطر رفع تحریم پنج تومان، خودش را ملاحظه کن.

ص: ۱۰۴۰

اما سومی (شفعه) سابقاً شریک من یک آدم خوبی نبود، اما الآن به یک مؤمن مقدسی فروخته، باز هم در اینجا ضمائم را نیاورید، بدون اجازه من و بدون اطلاع من برای من شریک درست کرده است، این خودش ضرر است، حالا اینکه این شریک من یک آدم خوبی است، ارتباطی به اصل مسأله ندارد.

بنابراین، آقایان که قضاوت می کنند، ضائم را در نظر می گیرند و می گویند ضرر نوعی است، ولی ما ضمائم را قیچی می کنیم و خودش را در نظر می گیریم و می گوئیم ضرر شخصی است.

پس از مجموع بیانات ما کاملاً روشن شد که میزان در عبادات و معاملات ضرر شخصی است نه ضرر نوعی.

### تنبیها ت قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیها ت قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در تنبیها ت لا ضرر است و تا کنون دو تنبیه را خواندیم، اینک تنبیه سوم را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم، تنبیه سوم مشترک است بین تنبیه قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج و چون قبلاً لا حرج را خواندیم فلذا این قاعده تا حدی برای آقایان مانوس است، علی الظاهر این اشکال را مرحوم ملا احمد نراقی در کتاب عوائد الأیام مطرح کرده است و می گوید قاعده لا ضرر زیاد تخصیص خورده، به قدری تخصیص خورده که او را از حجیت انداخته است، آقایان می گویند اگر عامی زیاد تخصیص بخورد، در موارد شک نمی توانیم به یک چنین عامی که زیاد تخصیص خورده تمسک کنیم، چرا؟ چون به قدری افراد از تحتش بیرون رفته که این عام را مستهجن کرده، مثلاً بفرماید: اکرم العلماء، بعداً نحات را بیرون کند، فلاسفه را بیرون کند، متکلمین را هم بیرون کند، اطبا را بیرون کند، آنقدر بیرون کند که به جز صرفی ها کسی باقی نماند، اصلاً به چنین عامی در موارد شک عمل نمی کنند، کثرت تخصیص مایه استهجان است، لا ضرر نیز از همین قبیل است. چرا؟ مواردی را می شمارد که در این موارد تخصیص خورده:

ص: ۱۰۴۱

و الحاصل إذا فسرنا الضرر بمعین إدخال المکروه فلیس هو منفیاً فی الشرع، و یدلّ علیه الأمر بالخمس و الزکاه و لکفاره و الخراج و الجزیه و الودیات و الغرامات و الضمانات، و الأمر بإراقة الدهن النجس المذاب، و الشیرج الملاقی للنجس، و کذا إراقة الخمر أو اشتراء ماء الوضوء بثمان غال، و کذا کسر الأصنام و الصلبان و الملاهی الغالیه، إلی غیر ذلک ممّا یقف علیه السابر فی الفقه.

خمس ضرر است، زکات ضرر است و هكذا خراج، ضمانات، دیه دادن و ...، همه اینها ضرر است، با وجود این همه ضرر ها چگونه می گوئید: لا ضرر و لا ضرار؟ خواه ضرر را به معنای ضرر مالی بگیرید یا ضرر را به معنای مکروه بگیرید، منتها ما گفتیم ضرر همان ضرری است که جنبه مالی دارد، اما ضرر دارای دو احتمال است، امام می فرمود به معنای ضیق و مکروه



است، ما می گفتیم تأمل.

علی‌آئی حال این احکامی که در اسلام داریم که همه اش ضرر بر انسان است با وجود این همه ضرر، چطور شعار بدهیم که «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»، این اشکال را ملا احمد نراقی در کتاب عوائد الأيام مطرح کرده، مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل اجمالاً از این اشکال جواب داده حتی در آن رساله ای که در باره لا ضرر نوشته هم جواب داده است، ما در اینجا سه جواب را مطرح می‌کنیم، جواب اول مال خود ملا-احمد نراقی است، جواب دوم مال شیخ انصاری است، جواب سوم هم جواب ماست.

ص: ۱۰۴۲

ایشان از این راه جواب داده و گفته ضرر در جایی است که در مقابلش جبران نباشد، شما اگر این ضرر ها متحمل بشوید در روز قیامت و در آخرت پاداش عظیمی خواهید داشت، پس ضرر در جایی است که جبران نشود و الا اگر کسی شیشه شما را بشکند و بعداً برود شیشه بر بیاورد و شیشه شما را درست کند، شما در اینجا ضرری نکردید، خداوند منان هم در مقابل اینها ده بار عوض خواهد داد.

« مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضاعفه له أضعافًا كثيرة وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » (۱).

کیست که به خدا «قرض الحسنه ای» دهد، (و از اموالی که خدا به او بخشیده، انفاق کند)، تا آن را برای او، چندین برابر کند؟ و خداوند است (که روزی بندگان را) محدود یا گسترده می سازد؛ (و انفاق، هرگز باعث کمبود روزی آنها نمی شود). و به سوی او باز می گردید (و پاداش خود را خواهید گرفت).

البته قرض الحسنه خارج از بحث است، مراد از قرض الحسنه به معنای انفاق است نه به معنای قرض دادن. این جواب مرحوم نراقی است.

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النراقي، فقال: إن صدق الضرر عرفاً إنما هو إذا كان النقصان مما لم يثبت بإزائه عوض مقصود للعقلاء يساويه مطلقاً، و أما مع ثبوت ذلك بإزائه فلا يصدق الضرر أصلاً، لا سيما إذا كان ما بإزائه أضعافاً كثيرة، بل و خيراً منه بكثير، و لا شك أن كل ما أمر به من التكليف الموجه لنقص في المال من الخمس و الزكاه و الحج و الصدقه و إنفاق العيال و أمثالها مما يثبت بإزائها أضعاف كثيرة في الآخرة: « مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضاعفه له أضعافًا كثيرة وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ »

ص: ۱۰۴۳

البته این جواب، جواب حقیقی و خوبی نیست، عرفاً مشکل را حل نکردی، لا ضرر باید جوری باشد که در این دنیا ضرری نباشد نه اینکه در این دنیا ضرری باشد، اما در آخرت انسان جبران کند، البته ما قبول داریم که خلاق متعال در مقابل این اعمال که ضرر مالی بر ما متوجه می شود، در آخرت جبران می کند، اما جبران اخروی از سنخ ضرر دنیوی نیست، ضرر دنیوی هم باید جبران دنیوی باشد نه اخروی، مرحوم شیخ انصاری به این اشکال توجه دارد.

قد أورد عليه الشيخ الأنصاري يلي:

إنَّ المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي، و أمَّا النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فإِنَّمَا يوجب الأمر بالضرر لا خروجه عن كونه ضرراً، فدلّيل وجوب شراء ماء الوضوء بأضعاف قيمته الموجب للنفع الأخرى مخصّص لعموم نفي الضرر لا رافع لموضوعه.

بنابراین، جواب مرحوم نراقی ما را قانع نکرد، حال باید ببینیم که جواب مرحوم شیخ چیست؟ البته جواب شیخ هم جوابی نیست که مشکل را حل کند و ما را قانع نماید، شیخ می فرماید لا بد پیغمبر اکرم ص که فرموده: «لا ضرر»، موقع گفتن پیغمبر یا ائمه اهل بیت ع یک قرینه ای بوده که این نوع ضرر ها را نفی نکرده، هر چند الآن لا ضرر می گوید همه اینها ضرر است، ولی موقعی که این حدیث از پیامبر ص صادر شده لا بد یک قرینه ای متصله حالیه بوده که متبادر از لا ضرر، اینها نبوده و اینها را ضرر حساب نمی کرده، اما آن قرینه چه بوده؟ ما خبر نداریم، منتها امکان دارد که در زمانی که این حدیث از آن حضرت صادر شده، لا بد مقرون به یک قرینه ای بوده که آن قرینه دایره لا ضرر را تنگ کرده و شامل این نوع ضرر ها نیست، یعنی این نوع ضرر ها را حدیث «لا ضرر» در بر نمی گرفته، اما اینکه آن قرینه چه بوده است؟ بیان نمی کند که چه بوده است.

ص: ۱۰۴۴

ولی لا شك بر اینکه این جواب، جواب کافی نیست ما می دانیم که از پیامبر ص همین «لا ضرر» صادر شده، هیچ قرینه حالیه ای هم نبوده، اصحاب هم از روز اول لا- ضرر را گرفته اند، قدمای اصحاب هم قرینه ای (که ایشان مدعی آن است) چنین قرینه ای در اختیار آنان نبوده است.

الوجه الثانی: ما أجاب به، الشيخ الأعظم و قال ما هذا حاصله:

إن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير إرادة العموم، قرينه على إرادة معنى لا يلزم منه ذلك» (۱)

این ضرر ها را شامل نیست، اگر گفته لا ضرر، از این ضرر ها منصرف بوده است، یک ضرر هایی را گفته که ارتباطی به این ضرر ها ندارد مانند ضرر سمره.

و مراده أنّ القاعدة كانت مقرونة حين الصدور بقرينه متصله، حالیه أو مقالیه صارفه إياها من الإطلاق و العموم و قد عمل بها القدماء في ضوء هذه القرينه و لم يتجاوزوا عنها، و عند ذاك يكون مفاد القاعدة مجملاً، لعدم وصول القرينه المحدده لمفادها إلينا، و لا يعمل بها إلا إذا عمل بها الأصحاب، فإن عملهم جابر و كاشف عن القرينه الواصله إليهم، و إن لم يصل إلينا.

این جواب هم درد را دوا نکرد، ما «لا ضرر» را در مجمع جهانی و بین المللی مطرح می کنیم هنگامی که می خواهیم حقوق اسلامی را بگوییم، لا ضرر را در مجمع جهانی مطرح می کنیم که رسول گرامی اسلام چنین گفته، اما اینکه لا ضرر را گفته همراهش یک قرینه ای بوده که دست ما نیست بر سر این قاعده زدیم و این قاعده را از ارزش انداختیم.

ص: ۱۰۴۵

---

۱- فرائد الأصول، شیخ مرتضی انصاری، ص ۳۱۵، ط رحمه الله.

مرحوم نراقی و شیخ انصاری در یک زمانی زندگی می کردند که به احکام اسلامی از زاویه فردی نگاه می کردند، اما الآن که ما زندگی می کنیم کمی عالم و جهان روشن تر است فلذا باید به قوانین اسلام از زاویه جمعی و اجتماعی نگاه کنیم، اگر از دید فردی نگاه کنیم همه اینها ضرر است، اما اگر دید اجتماعی نگاه کنیم چنانچه دین اسلام هم دین اجتماعی است نه فردی، همه اینها را خواهیم دید که همه اینها ضرر نیست، یعنی عرف اینها را ضرر تلقی نمی کند، البته یک مورد یا دوم مورد مشکلی نیست، ولی معمولاً اینها را ضرر تلقی نمی کنند، بنابراین، خروج اینها تخصیصی نیست بلکه تخصیصی است چطور؟

وجه سوم را من نگفتم، وجه سوم هم مال شیخ است، ایشان می فرماید، ولو قاعده لا ضرر هشتاد درصد بیرون رفته، فقط بیست در صد مانده، اما چون همه هشتاد در صد به عنوان واحد خارج شده اند، این سبب استهجان نمی شود، بله اگر بگوید: «اکرم العلماء» و در شهر هم صد تا عالم داریم، اگر هشتاد نفر را به صورت جداگانه خارج کند و بگوید: «الا زیدا، الا بکراً، الا عمرو، الا فلاناً و...» این قبیح است.

اما اگر یک رمزی بگوید که با یک کلمه هر هشتاد نفر را یکجا بیرون کند، این قبیح نیست چون هشتاد نفر به صورت جداگانه بیرون نرفته، بلکه جمعاً بیرون رفته و بضره واحده بیرون رفته، این اشکال ندارد.

این جواب هم در شأن شیخ انصاری نیست. چرا؟ چون عقلاً فرق نمی گذارند که هشتاد نفر را دانه دانه بیرون کند یا یکجا بیرون کند، هر دو صورتش قبیح است و قبیح از مولا صادر نمی شود.

ولی بنده می گویم باید این موارد را با دیده اجتماعی نگاه کنیم، اگر با دیده اجتماعی نگاه کنیم، نود درصد اینها اصلاً ضرر نیست، یعنی عرف آنها را ضرر تلقی نمی کند، موارد عبارتند از: دیات و الغرامات، الجهاد فی سبیل الله، الحدود، ما اینها را یک یک مطالعه کنیم.

اما اولی که دیه باشد، ما از شما سوال می کنیم که دیه چه ضرری است، این آدم انسانی را کشت، ولو خطاء، اگر دیه ندهد ضرر است، دیه در اینجا جبران ضرر است، و من تعجب می کنم که چطور دیه را ماده نقض قرار داده اند.

اما دومی که غرامات است، جرائمی که انسان می دهد، جرائم جبران ضرر است، هکذا ضمانات، من از طرف کسی ضامن شدم باید پول طرف را بدهم، اصلاً عرف اینها را ضرر تلقی نمی کند، اگر اینها نباشند ضرر است و می گویند دین شما ناقص است چون برای قتل چیزی را تعیین نکرده اگر کسی شیشه دیگری را شکست، بگویم دست شما درد نکند، بنابراین، همه اینها ضرر نیست بلکه طرف جبران خطای خودش را می کند، «الضرائب الشرعیه»، ضرائب به معنای مالیات است، الضرائب الشرعیه، زکات و خمس را می گویند ضرائب شرعی، برادر اسلام را با جهان مقایسه کنید، آیا در کشور های شرقی و غربی که مردم مالیات به دولت خود شان می دهند، این را ضرر تلقی می کنند؟ هرگز ضرر تلقی نمی کند چون می گویند دولت برای ما امنیت آورده، برق آورده، جاده و خیابان درست می کند و خدمات دیگر انجام می دهد، باید در مقابل اینها پول بدهیم، اصلاً در دنیا ضرائب و مالیات را ضرر حساب نمی کنند بلکه یکنوع بده بستان است، یک چیزی ما می دهیم و در مقابل هم دولت یک کارها و خدماتی برای ما انجام می دهد، و الا دولت خودش چیزی ندارد، اگر ما ندهیم دولت از کجا گاز بیاورد، از کجا برق کشی کند و هکذا سایر خدماتی که دولت انجام می دهد، تعجب که شیخ و مرحوم نراقی اینها را ضرر تلقی کرده اند.

وهكذا جهاد في سبيل الله، جهاد في سبيل الله را هم بايد بينيم که دید اسلام چیست؟ دید اسلام به جهاد این است که: «فیه حیاة المجتمع»، قانونگذاری که می گوید جهاد حیات مجتمع است، فردی که نظرش این است که جهاد اگر باشد کشور استقلال دارد و اگر جهاد نباشد، اگر جهاد نباشد کشور مستعمره است، اگر جوانان ما نبود، صدام کشور ما را گرفته بود و بر همه ما حکومت می کرد، پس جهاد ضرر نیست، بلکه مایه حیات است، از دید اسلام اگر نگاه کنیم جهاد ضرر نیست.

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید! دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می خواند که شما را حیات می بخشد! و بدانید خداوند میان انسان و قلب او حایل می شود، و همه شما (در قیامت) نزد او گردآوری می شوید!

یا آیه دیگر می فرماید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ \*\*\* تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (۲).

ای کسانی که ایمان آورده اید! آیا شما را به تجارتي راهنمائی کنم که شما را از عذاب دردناک رهایی می بخشد؟!

خدا و رسولش ایمان بیاورید و با اموال و جانهایتان در راه خدا جهاد کنید؛ این برای شما (از هر چیز) بهتر است اگر بدانید!

ص: ۱۰۴۸

۱- انفال/سوره ۸، آیه ۲۴.

۲- صف/سوره ۶۱، آیه ۱۰.

اما چهارمی که حدود باشد، جای تعجب است که انسان حدود را ضرر تلقی کند، حدود امنیت کشور را حفظ می کند، اگر حدی در کار نباشد امنیتی در کار نیست، دست سارق ببرید، اگر نبرید و قطع نکنید، سرقت و دزدی همه جا را می گیرد، چرا الآن در کشور ما سرقت و دزدی زیاد است؟ چون ما از ترس غربی ها این قانون را اجرا نمی کنیم، اگر زانی را حد زنیم، تمام زنان مردم مورد تجاوز واقع می شوند، حدود الهی برای امنیت کشور، امنیت اموال، می گویند: ابو العلی معری به سید مرتضی اشکال کرد و گفت دیه دست چند است؟ فرمود پانصد دینار، گفت: اگر این دست ربع دینار بدزدد باز هم قطع می کنید؟ گفت: بله، گفت عجب، دستی که قیمتش پانصد دینار است برای ربع دینار قطع کنیم.

مرحوم سید مرتضی هم با شعر جواب او را داد و فرمود: دستی که امین است قیمت دارد، اما دست دزد و سارق قیمت ندارد.

و هكذا قصاص، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (۱)

و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید،

بنابراین، اگر از دیده اجتماعی به این مسائل بنگریم، تمام اینها خروج موضوعی دارد، اینها را در عرف مردم ضرر تلقی نمی کنند، بله! از نظر فردی ضرر است.

### تنبيهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات قاعده لا ضرر و لا ضرار

ص: ۱۰۴۹

۱- بقره/سوره ۲، آیه ۱۷۹.

بحث ما در تنبيه چهارم می باشد، معروف در میان فقها این است که عناوین ثانویه بر عناوین اولیه مقدم است، «لا ضرر» هم عنوان ثانوی است فلذا بر عنوان اولی مقدم است، عنوان اولی می گوید:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ » (۱). این عنوان اولی است که هم شامل جایی است که وضو ضرری باشد و هم شامل جایی است که وضو ضرری نباشد، اما لا ضرر (که عنوان اولی است) بر عنوان اولی مقدم می شود.

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ »

ای کسانی که ایمان آورده اید! به پیمانها (و قراردادها) وفا کنید! چهارپایان (و جنین آنها) برای شما حلال شده است؛ مگر



آنچه بر شما خوانده می شود (و استثنا خواهد شد). و به هنگام احرام، صید را حلال نشمرید! خداوند هر چه بخواهد (و مصلحت باشد) حکم می کند.

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می گوید وفا به عقد کنید هر چند آن عقد غبنی باشد، یعنی حتی شامل عقد غبنی هم می شود، اما قاعده «لا ضرر» - که عنوان ثانوی است - مقدم بر عنوان اولی است.

وجه تقدم عناوين ثانويه بر عناوين اوليه

پس در اینکه عناوين ثانويه بر عناوين اوليه مقدم است، جای هیچگونه بحث نیست و همگان آن را قبول دارند، منتها بحث در وجه تقدم است و الا در کبر کسی شک ندارد که عناوين ثانويه مانند لا حرج، حتی مانند نسيان و حتی مانند ما لا يعلمون مقدم بر عناوين اوليه اند، إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي وَجْهِ التَّقْدِمِ، یعنی بحث در این است که چرا عناوين ثانويه بر عناوين اوليه مقدم است؟ پنج تا وجه برای تقدم عناوين ثانويه بر عناوين اوليه بیان کرده اند:

ص: ۱۰۵۰

وجه اول این است که عناوین ثانویه تقدمش بر عناوین اولیه از باب حکومت است، مرحوم شیخ در بحث تعادل و تراجیح می فرماید حکومت این است که احد الدلیلین ناظر و مفسر دلیل اول باشد و آنهاهم بالدلاله اللفظیه، یعنی به صورت دلالت لفظی، أحد الدلیلین شارح دلیل اول باشد، آنهاهم به دلالت لفظی، عبارتی که مرحوم شیخ در رسائل دارد این است که می گوید: أحد الدلیلین بمدلوله اللفظی متعرضاً بحال دلیل آخر، حاکم آن است که مدلول لفظی اش دلالت کند بر حال دلیل اول.

اشکال استاد سبحانی بر تعریف انصاری از حکومت

این تعریفی که شیخ می فرماید خیلی نادر است چون کم حکومتی داریم که این حالت را دارد، کدام حالت را؟ متعرضاً بمدلوله اللفظی بحال دلیل آخر، لا- ضرر کی متعرض آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است، کی ناظر است به آیه وضو، آنهاهم بمدلوله اللفظی؟ ولذا این تعریفی که مرحوم شیخ برای حکومت کرده، خیلی مصداقش نادر است، فقط من یک مورد و دو مورد را دیده ام، مثلاً آیه می گوید «شهرین متتابعین»، کسی که ظاهر کرده باید دو ماه پشت سره هم روزه بگیرد، امام می فرماید: «من صام شهراً واحداً و يوماً أو یومین من شهر آخر فهذا هو التطابق»، این را می گوید حکومت، متعرضاً بأحد الدلیلین بمدلوله اللفظی بحال دلیل آخر، ما همین را می گوئیم، از این قبیل کم است.

بنابراین، تعریف شیخ نسبت به حکومت مورد را نمی گیرد، یعنی «لا ضرر و لا حرج و حتی رفع» را نمی گیرد، زیرا مدلول لفظی ندارد، بله! در این حدیث شریف مدلول لفظی است: «من صام شهراً واحداً و يوماً أو یومین من شهر آخر فهذا هو التطابق» اما لا ضرر این جور نیست، پس چه کنیم؟ برای اینکه کلام شیخ را اصلاح کنیم، باید بگوئیم: در حکومت این جور تفسیر کنیم و بگوئیم احد الدلیلین مفسر دلیل دیگر باشد، به گونه ای که اگر دلیل محکوم نبود، دلیل حاکم لغو بود، اگر پیغمبر و امام نفرموده بود: «إذا شککت فابن علی الأكثر» و امام ابتداءً بفرماید: «لا شک بین الإمام و المأموم، لا شک لکثیر الشک» حرف غیر صحیحی بود، پس ناچار باید قبلاً بفرماید: «إذا شککت فابن علی الأكثر» تا دومی درست بشود، دومی کدام است؟ «لا شک للإمام مع حفظ المأموم و بالعکس»، بگوئیم حکومت این است که آن یکنون أحد الدلیلین مفسراً لدلیل آخر، علی نحو لو لا المحکوم، لکان الحاکم لغواً، اتفاقاً ما نحن فیه از این قبیل است اگر شرع مقدس احکام نداشت، گفتن این که: «لا حکم ضرری» لغو بود، اگر شرع مقدس شریعت نداشت، «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» حرف لغوی بود، این در صورتی صحیح می شود که شرع مقدس حکم شرعی داشته باشد.

اگر این جور تعریف کنیم، البته «لا- ضرر» حاکم است، ولی اگر این جور تعریف کنیم، درست است که ابرویش را درست کردیم، ولی چشمش را خراب کردیم. چطور؟ چون بعضی از حکومت ها خارج شد. کدام؟ مثلاً- شارع فرموده: «صلّ فی الطاهر»، بعداً هم فرمود: «لا تنقض الیقین بالشک» یا گفت: «کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قدر»، مسلماً این دلیل اصل، حاکم بر آن است، یعنی او را توسعه می دهد و حال آنکه آن گونه نیست که: «لولا- المحکوم لکان الحاکم لغواً»، این گونه هم نیست، حتی اگر پیغمبر و امام ع هم نفرموده بود که: «صلّ فی الطاهر، کلّ شیء لک طاهر حتی تعلم أنّه قدر» حرف معقولی بود، ما این قید را زدیم، چون خواستیم کلام شیخ را توجیه کنیم، اما ابرو را می خواستیم درست کنیم، ولی چشمش خراب شد، چرا؟ چون زیرا بعضی از حکومت ها خارج شد. چطور؟ چون بعضی از حکومت ها دارای چنین شرطی نیست که: «لولا المحکوم لکان الحاکم لغواً»، کل شیء طاهر لغو نیست سواء بگوید: «صلّ فی الطاهر» أو لم یقل، این وجه اول بود که بیان شد.

## ۲: تقدیم القاعده من باب التوفیق العرفی

این قول مال محقق خراسانی است، محقق خراسانی به بعضی از این اشکالاتی که من گفتم، توجه داشته که در اینجا تعریف حکومت صادق نیست، چون حاکم متعرضاً بمدلوله اللفظی نیست، اینجا که مدلول لفظی نیست، فلذا آخوند فرموده اینکه عناوین ثانویه بر عناوین اولیه مقدم است، تقدّمش من باب توفیق العرفی است، توفیق عرفی یک چیزی مجمل است فلذا آن را شرح می دهد و می گوید بعضی از احکام داریم که مقتضی تام است، به این معنی که با هیچ عنوانی عوض نمی شود، مانند قتل المؤمن، قتل المؤمن با هیچ عنوانی عوض نمی شود هزار تا عنوان هم به او بدهیم، مقتضی اش تام است، حتی اگر کسی جهلاً هم مؤمن را بکشد، مولا ناراحت می شود، در جایی که مقتضی تام باشد، در آنجا عناوین ثانویه کارگر نیست، حضرت فرمود: «إنّ الشرع التقیه بصیانه الدم فإذا وصل الأمر إلى الدم فلا تقیه»، دم تقیه بردار نیست.

اما یک سلسله احکام داریم که گاهی مقتضی دارد، لولا المانع، اگر مانع بیاید عقب نشینی می کند، مانند وضو گرفتن، وضو گرفتن مقتضی دارد غایه ما فی الباب شرع مقدس می گوید در حال ضرر واجب نیست، مانع مقتضی را خنثی می کند، در اولی خنثی پذیر نیست و خیلی قاطع است و به هیچ نحو قابل عوض شدن نیست، اما مسأله وضو مسلماً مقتضی دارد، لولا المانع، مانع که آمد عقب نشینی می کند، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در عقد غبنی مقتضی دارد، مؤمن وقتی که قول دارد، باید به قولش عمل کند، مگر اینکه غبنی باشد، در اینجا مانع می آید و مقتضی را از بین می برد.

پس توفیق عرفی که محقق خراسانی آن را مطرح کرده، مرادش از توفیق عرفی این است: الأحكام علی قسمین: در یک قسم مقتضی موجود است، مانع مفقود است فلذا به هیچ نحو می شود عوض کرد، اما یک احکامی داریم که مقتضی اش متزلزل است، لولا المانع مقتضی است، در جایی که قسم دوم باشد، جناب «لا ضرر و لا حرج» در آنجا حاکم است.

یلاحظ علیه: در بعضی از موارد فرمایش ایشان درست است، واقعاً مقتضی را خنثی می کند، مثلاً در ربا، مانند: «لا رباء بین الزوج و الزوجه»، ربا اثر منفی در جامعه دارد، چون یک عده باید بیکار بنشینند و پول شان شب و روز بزیاید، یک عده باید تلاش کنند و عرق بریزند تا تفاوت پول را بپردازند، این مسلماً فساد دارد، اما اگر آمدیم ربا خوار و ربا ده، جیب شان یکی باشد، مانند زوج و زوجه یا والد و ولد، در آنجا اشکالی ندارد، چرا؟ از اینکه جیب شان واحد است، آن اثر منفی را خنثی می کند، در این مورد درست است، اما در وضو درست نیست. چطور؟ چون از کجا معلوم که وضوی ضرری مقتضی دارد، از کجا معلوم که معامله غبنی مقتضی دارد، همه جا این گونه نیست، بله! در اینجا درست است که: «لا رباء بین الوالد و الولد، لا رباء بین الزوج و الزوجه»، چون آن اثر منفی در ربایی که بین والد و ولد یا بین زوج و زوجه است، نیست، اثر منفی کدام بود؟ اینکه یک عده خودشان بیکار بنشینند و پول شان بزیاید، یک عده هم باید شب و روز تلاش کنند تا بتوانند تفاوت پول ربا دهنده را جبران کنند، ولی در اینجا چون جیب شان یکی است اثری ندارد.

ولی ما قبول نداریم که در وضوی ضرری مقتضی است یا در معامله غبنی مقتضی است، بنابراین، وجه دوم هم درست نیست.

### ۳: تقدیم القاعده لأجل أخصيتها

قاعده لا- ضرر نسبت به عناوین اولیه اخص و مطلقاً هستند، مسلماً وقتی اخص و مطلق شدند مقدم می شود، اما چطور می گویند اخص و مطلقاً هستند؟ اگر لا ضرر با تک تک بسنجیم، یعنی لا ضرر را با وضو بسنجیم، حق با شماست، اخص و مطلقاً هستند، چطور؟ چون آیه وضو می گوید وضو بگیر سواء كان الوضوء ضررئاً أم لا؟ اما «لا ضرر» به میدان می آید و آن را قیچی می کند، اگر «لا ضرر» را با تک بسنجیم اخص و مطلقاً هستند.

لا ضرر را اگر با «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بسنجیم، حق با شماست، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» سواء كان ضررئاً أم لا، می گوید لا ضرر، اما ما در مسأله تعارض ادله خواندیم که نباید یک دلیل را با یک دلیل بسنجیم، باید همه عناوین اولیه را کتله واحده کنیم، یعنی همه را یکجا جمع کنیم، از اول کتاب طهارت تا آخر کتاب دیات را در یک کاسه جمع کنیم، لا ضرر را هم با آنها قیاس کنیم، دیگر در اینجا اخص و مطلقاً نمی شود، بلکه اعم مطلقاً می شود، یعنی گاه از اوقات این احکام هست، اما ضرر نیست، گاهی ممکن است ضرر باشد، این احکام نباشد، گاهی هم با هم جمع بشوند، این آدم لا ضرر را با تک تک مقایسه می کند، می شود عامین مطلق، اما ما در مبحث تعادل و تراجیح گفتیم باید دلیل را با مجموع ادله بسنجیم، مثلاً مولا فرموده: «اگرم العلماء بعداً فرموده: «اكرم التجار»، بعداً فرموده: «لا تکرّم الفساق»، ما باید این «لا تکرّم الفساق» را با مجموع بسنجیم، یعنی با مجموع تجار و علما بسنجیم، نه اینکه اول با علما بسنجیم و سپس با تجار، بلکه مجموعاً می سنجم، اگر مجموعاً بسنجیم، مسأله می شود عامین من وجه.

گفته اند اگر لا ضرر را بر عناوین اولیه مقدم نکنیم، دیگر عناوین ثانویه سر شان بی کلاه می ماند، اگر آیه وضو هم ضرر را بگیرد و هم غیر ضرر را، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هم ضرر را بگیرد و هم غیر ضرر را، پس لا حرج و لا ضرر را در کجا جاری کنیم، فلذا لغویت لازم می آید.

ما می گوئیم این وجه صحیح است اگر وجه بهتری در میان نباشد، و الا- این وجه درست است، اگر بنا باشد عناوین احکام ثانویه مانند: «لا یعلمون، مانند خطا و مانند نسیان، اضطرار، مانند لا ضرر و لا حرج» اگر اینها مقدم بر احکام عناوین اولیه نشوند، اینها به درد نمی خورند، چون جایی برای آنها نمی ماند، این خیلی وجه خوبی است، اما اگر وجه بهتری در میان نباشد.

#### ۵: التقدیم لقوه دلالتها و کونها حدیث امتنان

اگر ما کمی در حدیث «لا- ضرر و لا- حرج» مطالعه کنیم، می فهمیم وجه تقدم این حرف های صناعتی نیست، به قول امام حرف های مدرسه ای نیست مانند: حاکم، التوفیق العرفی و مقتضی و مانع درست کنیم، اخص و مطلقاً، لغویت، اینها یک نوع اصطلاحات است، باید به خود روایت بر گردیم و ببینیم که خود روایت به ما می گوید، خود روایت به ما می گوید که چرا من مقدم هستم، آن کدام است؟ همیشه ادله امتنانه، مقدم است بر عناوین اولیه، حضرت لا ضرر را امتناناً للأئمه بیان کرده، رفع عن أمتی تسعه، امتناناً للأئمه، یا فرموده: «لا ضرر و لا ضرار»، امتناناً علی الأئمه، چیزی که جنبه امتنانی دارد، مسلماً مقدم است بر ادله اولیه، معنای امتنان، یعنی آغا بالا سر، امتنان یعنی مقام بالاتر، تحفه ای است که خدا داده است، مرحوم حجت می فرمود کسی نمازش قصر است، اگر چنانچه عمداً آن را تمام بخواند نمازش باطل است. چرا باطل است؟ می فرمود: بر اینکه روایت داریم خدا به امت اسلامی این دو رکعت را هدیه کرده است، هدیه من الله تعالی، بالنسبه إلى الأئمه الإسلامیه که در سفر کم بخواند، شما گر به جای دو رکعت، عمداً چهار رکعت بخوانی، چه کردی؟ هدیه خدا را رد کردی و این اهانت بر خداست، مثل این است که کسی بر در خانه ای شما یک ظرف آب گوشت یا غذای دیگری بیاورد، ولی شما بگوئید من نمی خواهم، مگر من گدا هستم، ببرید به کس دیگر بدهید، چقدر بر آن طرف بر می خورد، این نوع نکات را استاد ما آیت الله حجت بیشتر می گفت، تقدم عناوین ثانویه بر عناوین اولیه در گرو این اصطلاحات علمی نیست که گاهی بگوئیم حکومت، گاهی بگوئیم اخص، گاهی بگوئیم جمع عرفی و گاهی بگوئیم لغویت، بلکه باید بگوئیم این امتنان بر امت است، معنای امتنان، یعنی یک کار فوق العاده ای است که خدا ترخیص کرده، یعنی اجازه داده که شما از این ترخیص استفاده کنید، بنابراین، علت تقدم «کونه امتناناً» البته بعضی از وجوه با این قابل جمع است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیہات قاعدہ لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در تنبیہ پنجم است، روایت ما مشتمل بر برخی از احکامی است که با قواعد کلی ما تطبیق نمی کند، البته تصور نشود که من (نعوذ بالله) به رسول اکرم ص ایراد و اشکال می کنم، بلکه غرض این است که روایت را بفهمیم، مشکل را مطرح می کنیم، بعداً ببینیم که این مشکل چگونه حل می شود؟

حاصل مشکل این است که: «الضروریات تتقدّر بقدرها» چیزهایی که جنبه ضروری دارد، باید انسان به اندازه نیاز مرتکب آن شود، مثلاً اگر بناست اکل میته کند، باید به مقدار سد جوع اکل میته کند نه به مقدار سیر شدن، این یک قانون کلی است، ولی در این نقول (جمع نقل) این قاعده عملی نشده، روایت سه جور نقل شده، گاهی «لا ضرر» علت است و جلوتر آمده، گاهی «لا ضرر» علت است عقب تر آمده، «لا ضرر» علت این است که درخت را بکن و در مقابل طرف بپرداز (اقعلها و ارم علی وجهه) این معلول است. چرا؟ چون لا ضرر و لا ضرار. گاهی از اوقات درست نقل شده، یعنی اول معلول ذکر شده که: «إقطع و ارم» باشد، بعداً «لا ضرر و لا ضرار» نقل شده (در وجه ثانی).

اما وجه اول و سوم عکس است، یعنی اول «لا ضرر» آمده و سپس معلول آمده و حال آنکه طبق قاعده همان دومی است، اول معلول را بیان می کنند و می گویند: «إقطعها و ارم علی وجهه». چرا؟ لا ضرر و لا ضرار، ولی در نقل اول و نقل سوم عکس است، اول می گوید: «لا ضرر و لا ضرار». یا می گوید: «إنک رجل مضارّ فاقلعها و ارم علی وجهه»، سپس می گوید: «لا ضرر و لا ضرار».

ص: ۱۰۵۶

البته ممکن است راوی اختلاف داشته باشد، حضرت ممکن است به یکی از سه صورت گفته باشد، منتها راوی ها گاهی مقدم و گاهی موخر نقل کرده اند، البته این اشکال نیست بلکه زمینه اشکال است.

صور نقل

الف؛ « ما أراک یا سمره إلّا مضارّاً، اذهب یا فلان فاقطعها و اضرب بها و ارم بها وجهه».

علت اول آمده، معلول بعد آمده (فقدّم وصفه بکونه مضارّاً، ثمّ ربّ علیہ الأمر بالقطع).

ب؛ ما نقلها عبد الله بن بکیر عن زرارہ و هو: «إذهب فاقلعها و ارم بها إلیه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار»، علت عقب است و این انسب است، از نظر فصاحت و بلاغت، اول علت را می گویند و سپس مدعا را، (فقدّم الأمر بالقلع الذی هو بمنزله المعلول، و آخر بیان علته، أعنی قوله: و لا ضرار).

ج: ما رواها عبد الله بن مسكان عن زراه: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، وَلَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَيَّ مُؤْمِنٌ» ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فُقِّلَعَتْ وَرُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ.

## اشكال

علی ای حال می خواهد قبلاً معلول گفته بشود که قلع است و سپس علت، یا بالعکس، یعنی اول علت را بگویند و سپس معلول را، این زمینه بحث است، حال که زمینه بحث دانسته شد، ما عرض می کنیم: یا رسول الله! «لا ضرر» فقط می تواند یک حکم را ثابت کند و آن این است که جناب سمره اذن بگیرد و اما با «لا ضرار» شما نمی توانید بفرمایید: «اقلعها و ارم بها إليه». چرا؟ لَأَنَّ الضَّرُورِيَّاتِ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا «رفع ضرر با چه حاصل می شود؟ با استیذان، شما باید به همین اکتفا کنید، یعنی طرف را وادار کنید که استیذان کند، رفع ضرر وقتی با استیذان حاصل می شود، دیگر سراغ شدیدتر نمی روند، که درخت را بکن در مقابلش بیندازد، ولو طرف بگوید من قبول ندارم، او بگوید، ولی شما قاضی و حاکم هستی فلذا باید قانون را اجرا کنی و بفرمایید: یا سمره! حتما باید اذن بگیری، اگر چنانچه او (سمره) اذن نگرفت، شلاقش بزنی، اما اینکه درخت مردم را از بیخ بکنی، نوبت به آن نمی رسد. رفع ضرر با استیذان حاصل می شود، پس استیذان را اجرا کن نه اینکه سراغ شدید تر بروی، با وجود امکان استیذان، چرا سراغ شدیدتر می روی، و حال آنکه «لا ضرر» ایجاب نمی کند که درخت طرف را بکنی و آن را از حیز استفاده بیندازی، این حاصل اشکال است، بنابراین، صور ثلاثه را که گفتیم، آن زمینه بحث بود، حالا می خواهد علت قبل باشد یا علت بعد باشد، اشکال این است که علی ای حال لا ضرر، حضرت ص فقط باید به مقدار رفع ضرر اقدام کند، یعنی طرف را الزام کند به استیذان، نه اینکه بفرماید درخت را از بیخ بکند و در مقابل طرف بیندازد، این اشکالی است که گویا مرحوم شیخ انصاری مطرح کرده، اما من از شیخ جوابی را ندیدم، جواب مرحوم محقق نائینی است.



خلاصه اینکه: از این اشکال سه جواب گفته اند، باید ببینیم که کدام یکی از این جواب ها درست است؟

جواب اول محقق نائینی

ایشان می گوید حضرت که فرمود درخت را بکن، خواست ماده فساد را قلع و قمع کند تا برای آیند بگو مگو نباشد.

«إِنَّ الْقَلْعَ كَانِ مِنْ بَابِ قَطْعِ الْفَسَادِ، لَكُونَهُ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ». وقتی که پیامبر ص مقدم بر جان ماست، پس بر اموال ما هم مقدم است، پیغمبر اکرم بر جان ما مقدم است و لذا اگر بفرماید به جهاد بروید، به جهاد می رویم، اگر بفرماید کشته شوید، کلامش اطاعت می کنیم، پیغمبری که بر جان مقدم و اولی است، بر اموال ما به طریق اولی مقدم است، کلام محقق نائینی موجز است، ولی آیت الله خوئی آن را توضیح می دهد

أوضحه تلمیذه الجلیل (ره) بأنّ النبی حکم قضیه سمره بشیثن:

۱: أن لا یدخل الرجل بلا استئذان.

۲: أن تقلع الشجره و تقطع.

ایشان می خواهد بگوید استاد من می فرماید اولی زائیده لا ضرر است، دومی ربطی به لا ضرر ندارد، بلکه پیغمبر اکرم ص از مقام ولایت و مقام حکومت استفاده کرده است، اشکال در صورتی وارد بود که قلع شجره مستند به قاعده لا ضرر باشد، ولی مستند به قاعده لا ضرر نیست، قاعده لا ضرر همان اولی را می گوید، یعنی اینکه برو اذن بگیر، اما اینکه برو درخت را از بیخ بکن، این ارتباطی به لا- ضرر ندارد، بلکه حضرت این را از باب ولایت استفاده کرده «لأنّ النبی ص اولی بالمؤمنین من أنفسهم» وقتی پیغمبر اکرم اولی بالمؤمنین من أنفسهم بود، به طریق اولی، آنحضرت اولی من أموالهم می باشد، یعنی از راه ولایت است فلذا ربطی به لا ضرر ندارد.

ص: ۱۰۵۸

شاگرد که آیت الله خوئی باشد، کلام استاد (محقق نائینی) را توضیح داد و فرمود اولی از باب لا ضرر است، دومی هم از باب ولایت است که ربطی به لا ضرر ندارد.

یلاحظ علیه: ما به محقق نائینی عرض می کنیم که شما چشم بسته جواب دادید، حضرت در صورت دوم صاف و پوست کنده می گوید: «إقْلَعُهَا وَارْمِ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ»، نمی گوید: «فَإِنَّ النَّبِيَّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»، چطور شما می گوید که این من باب «لا ضرر» نبوده، بلکه من باب ولایت بوده است.

ما نقلها عبد الله بن بكير عن زراره و هو: «إِذْ هَبَ فَاقْلَعُهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ»، با این وجود، چطور شما می گوید این حکم ولایی است، این حکم لا ضرر است، اینکه می فرمایید ربطی به لا ضرر ندارد، پس معلوم شد که جواب اول محقق نائینی گره را باز نکرد، شاگردش هم که کوشید کلام استاد را توضیح بدهد، توضیح ایشان هم مشکل را حل نکرد.

جواب دوم محقق نائینی

محقق نائینی یک جواب دیگری هم گفته، البته من این جواب را از رساله «لا ضرر» مرحوم خوانساری گرفتم، شیخ موسی خوانساری (متولد ۱۳۰۳ هجری قمری، متوفای: ۱۳۶۵ قمری) شاگرد محقق نائینی بوده، هم عابد بوده و هم مجتهد و عالم، ایشان درس های نائینی را در بیع و خیارات نوشته، «لا ضرر» را هم نوشته، رساله «لا ضرر» را که درس محقق نائینی است ایشان نوشته است، جوابی که در آنجا گفته است، غیر از این جواب است و آن این است که آقای سمره دست آویز کرده بود که این درخت من است و من نباید برای سر زدن از درخت خود اجازه بگیرم، حضرت برای اینکه این حکم (عدم اذن) را قیچی کند، ریشه را زد و فرمود درخت را قلع کن، این جواب، غیر از جواب اول است، در جواب اول می گوید اصلاً لا ضرر همان استیذان است، دومی اصلاً ارتباطی به «لا ضرر» ندارد بلکه حکم ولایی است و ما گفتیم این جواب درست نیست.

ص: ۱۰۵۹

ولی جواب دومی که ایشان از استادش نقل کرده این است که استاد ما چنین می گوید: آقای سمره دست آویز کرده بود که من نباید برای سر زدن از درخت خود از کسی اجازه بگیرم، پیغمبر اکرم برای رفع این مشکل، چاره ای جز اینکه موضوع را از بین ببرد نداشت، تا بهانه را از دست سمره بگیرد.

إِنَّ الْحَكْمَ الضَّرْرِيَّ وَ إِن كَانَ عِبَارَةً عَنِ الدَّخُولِ بِلا اسْتِثْنَانٍ، وَ لَكِنْ لَمَّا كَانَ هَذَا الْحَكْمَ الضَّرْرِيَّ مَعْلُومًا لِاسْتِحْقَاقِ سَمْرَةَ لِإِبْقَاءِ الْعِذْقِ فِي الْأَرْضِ، لِأَنَّ جَوَازَ الدَّخُولِ بِلا- اسْتِثْنَانٍ مِنْ فُرُوعِ ذَاكَ الْاسْتِحْقَاقِ، صَحَّ رَفْعُ الْمَعْلُومِ بِرَفْعِ عِلَّتِهِ، أَعْنَى: اسْتِحْقَاقِ الْإِبْقَاءِ بِجَوَازِ قَلْعِ الشَّجَرَةِ» (۱)

کأنه مردی که اصرار بر یک گناه دارد، ناچاریم ریشه گناه را بزنیم تا آن گناه را انجام ندهد.

یلاحظ علیه: جناب عالی آن علت را در نظر بگیرید، این آدم استحقاق بقای درخت را دارد، و این چند اثر دارد، یک اثرش الدخول بلا استثناء است، استحقاق بقای شجره بر این زمین چند اثر دارد:

۱: الدخول بلا استثناء

۲: بیع شجره

۳: اجاره شجره

۴: رهن شجره

۵: هبه شجره.

بنابراین، استحقاق بقای این درخت در این زمین، اثرش منحصر به دخول بلا استثناء به این زمین نیست، بلکه آثار دیگری هم دارد که بیان گردید، شما نباید بخاطر یک اثر ضرری، ریشه را بزنید و حال آنکه این ریشه، یک اثر ضرری است، اما بقیه آثار ضرری نیست، مثلاً اگر آن درخت را بفروشد ضرری نیست، اجاره بدهد باز هم ضرری نیست، هبه کند یا وقف کند باز هم ضرری نیست، استحقاق البقاء فی الأرض، فقط یک اثر ضرری است که همان دخول بدون اجازه باشد، اما بقیه آثار ضرری نیست مانند: جواز بیع، جواز هبه، جواز وقف، به قول معروف نباید بخاطر یک بی نماز، در مسجد را ببندید، بخاطر یک اثر ضرری، نباید بقیه آثار را نادیده گرفت، در حالی که بقیه آثار ضرری نیست.

ص: ۱۰۶۰

يلاحظ عليه: أنه إنما يصح رفع العله - استحقاق بقاء الشجره في الأرض - لغايه كون معلوله ضرورياً إذا لم يكن له إلا معلول واحد، و أمياً إذا كان لها آثار و معاليل مختلفه غير ضروريه، فلا يصح عندئذ رفعها (علت) لأجل كون أثر واحد ضرورياً، مثلاً استحقاق سمره لإبقاء الشجره، عله له، آثار مختلفه، كبيعها، و إيجارها، و بيع ثمارها، و تأبيرها و وقفها و الدخول مع الاستئذان و الدخول بلا استئذان، و الكل غير ضروري إلا الأخير، فلا يسوغ رفع العله - بقای درخت - كنفی استحقاق إبقاء الشجره بحجه ان واحداً من آثاره ضروري.

مثلاً خداون می فرماید اطاعت والد بکنید، اطاعت والد صد دانه اثر دارد، یکجا هم امر به معصیت می کند، شما می گوید چون در یکجا امر به معصیت می کند، این سبب می شود از ریشه اطاعت والد را بزیند.

و هذا نظیر: لزوم طاعه الوالد، لكل ما يأمر به إلا إذا أمر بالمعصيه، فلو أمر بالثانيه، لا يصح رفع مطلق لزوم طاعته، بحجه انه أمر في مورد واحد بالمعصيه.

بنابراین، این دو جواب از نظر ما، جواب درستی نبود و ما آن را قبول نکردیم، چه جواب اول که می گوید حکم ولایی است و احتیاج به لا ضرر ندارد و چه این جواب، چون معلولش ضرری است، آمد ریشه را زد، مثل معروف است که بخاطر یک بی نماز، در مسجد را نمی بندند، بخاطر یک اثر، ریشه را نمی زنند در حالی که آثار کثیری دارد.

جواب استاد سبحانی

جوابی که ما می دهیم این است که باز ما به مسأله از دید فردی نگاه می کنیم، پیغمبر اکرم در مقام فتوا نبود، بلکه ایشان در مقام قضاوت است، قاضی باید گره را باز کند، آن حضرت ص اگر بخواهد گره را باز کند، باید چگونه باز کند؟ آقایان تصور می کنند که حضرت در مقام فتواست فلذا می گویند چطور فتوا داده که ریشه را بکن بخاطر یک اثر ضرری؟

ص: ۱۰۶۱

ولی ما می‌گوییم پیغمبر در مقام قضاوت است و می‌خواهد امنیت را ایجاد کند در طرف، پیغمبر اکرم ص اگر می‌خواست جلوی فساد را بگیرد، چند راه داشت:

۱؛ یکی اینکه بگوید: جناب سمره! اگر بخواهی داخل باغ خود بشوی، باید اذن بگیری، این یک راه، مسلماً این عملی نیست چون طرف گفت من قبول نمی‌کنم، یعنی من برای سر زدن از باغم اجازه نمی‌گیرم.

۲: پیغمبر اکرم ص یک ماموری بگذارد که هر وقت این آدم خواست وارد باغش بشود، جلوش را بگیرد، این هم یک راهی است.

۳: راه سوم این است که سمره را حبس کند.

۴: راه چهارم این است که درخت را که ریشه مشکل است قلع کند.

حال باید ببینیم در زمان پیغمبر اکرم راه عملی کدام بوده است؟

اما راه اول که بگوید اجازه بگیر، سمره این راه را رد نمود و قبول نکرد و گفت من اجازه نمی‌گیرم.

راه دوم اینکه پیغمبر اکرم ص مامور در باغ بگذارد و حکم را اجرا کند، این در زمان رسول اکرم قابل اجرا نبود، حکومت اسلامی یک حکومت جوانی بود، در آن زمان نه پاسداری بوده و نه ارتشی، و نه نهاد دیگری.

راه سوم که بخواهد سمره را زندانی و حبس کند، باز در زمان حضرت زندانی کردن افراد عملی نبود، هنوز حضرت در مدینه است که یک طرفش یهود است و طرف دیگرش منافقین، یک طرفش هم روم است، فلذا در زمان آنحضرت عملی نبود، فانهصر الوسيله به اینکه امر کند که درخت را قلع کنند.

ص: ۱۰۶۲

بنابراین، ما مشکل را از این راه حل کردیم و گفتیم: اولاً پیغمبر اکرم در مقام فتوا نیست، بلکه در مقام قضاوت است، در فتوا می نویسند خواه عملی بشود یا نشود، اما قاضی می خواهد مشکل را حل کند، راه حل مشکل همین چهار تا بود، اولی را طرف قبول نکرد، دومی که مامور بگذارد، یک چنین اداره ای نبوده، سوم اینکه طرف را زندانی کند، امکان نداشت، راه منحصر بود به قلع شجره که مسأله را تمام کند.

ما هو المختار فی الجواب؟

إن الظاهر ان كلا- الحكمين من ثمرات القاعده، ولكن إجراء القاعده و تجسيدها يوم ذاك كان رهن قطع الشجره فقط و لم يكن لتأديب الرجل طريق سواه، إذ كان أمام النبي لدفع الضرر أحد الأمور التاليه:

۱. أمره بالدخول مع الاستئذان .

۲. إجراء الحكم المزبور عن طيق القوه و السلطه بنصب مأمور على الباب حتى لا يدخل إلا باستئذان.

۳. حبسه و اعتقاله إلى أن يخضع لقانون، أعنى: الإذن مع الدخول.

۴. قطع الشجره و قلعها.

أما الأمر الأول، فلم يقبله سمره، و أما الثاني و الثالث فلم يكن إجراؤهما أمراً سهلاً يوم ذاك، إذ كانت الدوله الإسلاميه فتيه (جوان) فانحصر رفع الضرر في الأمر بالقلع.

و الحاصل إنَّ النبي ص لم يكن جالساً في منصفه الإفتاء، بل في منصفه القضاء- منصفه، به معنای کرسی است)، و من شؤونه إجراء الحكم حدّ لإمكان، و كانت جميع الطرق غير ناجحه إلّا الطريق الأخير.

**تنبيهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقيهه**

ص: ۱۰۶۳

موضوع: تنبیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در تنبیه ششم است، شکی نیست که قاعده «لا ضرر» احکام وجودیه را شامل است، مثلاً انسانی که مغبون است، لزوم معامله حکم وجودی است، «لا ضرر» لزوم معامله را بر می دارد، یا وجوب وضو حکم وجودی است- بنا بر اینکه عبادات را هم بگیرد- لا ضرر آن را بر می دادر، شکی نیست که قاعده «لا ضرر» احکام شرعیه ای را که جنبه وجودی دارد و شرع آنها را جعل کرده است، «لا ضرر» آنها را بر می دارد و قیچی می کند خواه ضرر از جانب مردم باشد که ما گفتیم یا از جانب شرع باشد.

اما اگر احکام ما عدمی باشد، شرع مقدس در آنجا حکمی ندارد چون عدم است، مثلاً زنی است که الآن شوهرش نفقه نمی دهد و او را مورد ایذاء و اذیت قرار می دهد، در اینجا قاعده «لا ضرر» را جاری کنیم و بگوییم این زن را حاکم شرع طلاق دهد، اما باید بینیم که حکم عدمی در اینجا چیست؟ آن این است شرع مقدس فرموده: «الطلاق بید من أخذ بالساق»، در اینجا «من أخذ بالساق» که شوهره باشد طلاق نمی دهد، آیا می توانیم با قاعده «لا ضرر» این نمی دهد را قیچی کنیم، شوهر لج کرده زنش را نفقه نمی دهد و او را آزار و اذیت هم می کند، شرع مقدس گفته: «الطلاق بید من أخذ بالساق»، ولی این آدم (شوهر) به این عمل نمی کند و طلاق نمی دهد آیا ما می توانیم بگوییم این طلاق نمی دهد ضرری است و آن را قیچی کنیم؟ اما اینکه چه کسی او را طلاق بدهد؟ آن یک مسأله دیگری است که باید رویش بحث شود.

ص: ۱۰۶۴

مثال دوم این است که عبدی است تحت الشده، مولای دارد لج باز و با این غلام خیلی رفتار غیر عاقلانه دارد، هر چه می گویند بر اینکه نفقه بده، نمی دهد، آزادش کن، آزادش هم نمی کند، بگوییم آزاد نکردن این حکم ضرری است و حکم عدمی است و ضرری، لا ضرر آن را قیچی کند، حالا که آزادش کند؟ آن یک مسأله دیگری است، آیا ما می توانیم در اینجا احکام عدمیه را با مقراض «لا ضرر» قیچی کنیم، عمده این است که حکم عدمی را در اینجا در یابیم، آن این است که طلاق نمی دهد، آزاد نمی کند، بگوییم این امر ضرری است و لا ضرر قیچی کند؟

البته این محل بحث است، شیخ انصاری معتقد است که «لا ضرر» فقط احکام وجودیه را بر می دارد، جایی که شرع مقدس در آنجا حکمی دارد مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱). یا وجوب وضو، ولی در اینجا شرع مقدس حکمی ندارد، چیزی که حکمی ندارد چه را قیچی کند؟

عرض می کنم این بحث ما در جایی است که تنها رفع اشکال منحصر به «لا ضرر» باشد، خیلی از جاها هست که احتیاج به لا ضرر نداریم، و ولو احکام عدمی است، بلکه قاعده اتلاف در آنجا کافی است.

۱: إذا فتح قفص طائر شخص فطار.

فرض کنید جناب زید پرنده ای در قفس داشت، شخصی در قفس را باز کرد و آن پرنده پرید، در اینجا عدم ضمان حکم ضرری است، ممکن است بگویید عدم ضمان امر عدمی است، شرع مقدس امر عدمی را بر نمی دارد، می گوییم آقا مرا به لقای تو احتیاجی نیست، در اینجا قاعده اتلاف کافی است، لازم نیست که سراغ این سنگلاخ برویم و بگوییم عدم ضمان امر عدمی است و لا ضرر امر عدمی را نمی گیرد.

ص: ۱۰۶۵

---

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۱.



۲: أو حبس شاه فمات ولدها.

حیوانی را حبس کردیم، بچه اش از بی شیری مرد، البته غنم، اینجا بگوییم قاعده اتلاف است، لازم نیست که سراغ قاعده لا ضرر برویم تا شما بگویید عدم ضمان حکم عدمی است.

۳: أمسك رجلاً فهربت دابته.

مردی را گرفتند و نگهداشتند، اسبش فرار کرد و گم شد، اینجا بگوییم عدم ضمان حکم عدمی است، می گوییم احتیاجی نیست چون اینجا اتلاف است.

۴: حبس حرّاً فقوت علیه منفعه.

شخصی بناست که هر چند روز می تواند چند هزار تومان کار کند، او را حبسش کردیم، ما معتقد به ضمان هستیم، اگر شما بگویید عدم ضمان حکم عدمی است، می گوییم احتیاجی به اینجا نیست چون همه اینجا قاعده اتلاف است.

بنابراین، در این گونه موارد عدم ضمان هر چند حکم عدمی است، اما در اثبات ضمان احتیاج به این مبحث سنگلاخ نداریم، احتیاج ما در آن دو صورت است، آن دو صورت کدام است؟

زنی است که شوهرش طلاق نمی دهد و او را اما اذیت می کند، مولایی است که غلامش را تحت شکنجه قرار می دهد، آزادش هم نمی کند، اینجا بگوییم عدم آزاد کردن، یا عدم طلاق حکم عدمی است و لا ضرر اینجا را نمی گیرد.

بیان شیخ انصاری

مرحوم شیخ در اینجا بیانی دارد و این بیان خیلی از شیخ بعید است، ایشان می فرماید «لا ضرر» در جایی است که شریک مقدس حکمی داشته باشد، اما در اینجا شریک مقدس اخبار به عدم کرده، یعنی خبر داده از عدم ضمان، ولی نگفته که ضامن نیست، خبر داده به عدم ضمان و اخبار به عدم ضمان، غیر از حکم به عدم ضمان است، آیا این حرف را کسی می پذیرد، به یک حقوقدان بگوییم شریک مقدس خبر داده که ضامن نیست، حکم نکرده است، «لا ضرر» در جایی است که شریک مقدس حکم کند، مانند: «فاغسلوا وجوهکم و لو کان ضرریاً»، در اینجا شریک مقدس خبر داده بر اینکه نمی شود این را آزاد کرد و نمی شود این زن را طلاق داد.

ص: ۱۰۶۶

من خدمت شیخ سه احتمال می دهم، ما در مقام جواب به شیخ عرض می کنیم که: جناب شیخ! این کلام شما سه احتمال دارد: آیا شرع مقدس نسبت به این زنی که تحت الشده است یا غلامی که تحت الشده است، یک چیزی گفته یا نگفته؟ اگر بگویید نگفته، این بر خلاف آن حدیثی است که پیغمبر اکرم فرموده: «ما من شیء یقرَّب إلى الجنة إلا وقد أمرتکم به و ما من شیء یبعِّد کم من النار الا وقد نهیتکم عنه»، این بر خلاف آن چیزی است که ائمه ع گفته اند که همه چیز در اسلام است حتی ارش الخدش.

اما اگر بگویید که در اینجا حکم نکرده اما خبر داده از عدم ضمان، این هم مثل اولی است، بالاخره خبر داده، حکم نکرده، این با جامعیت اسلام سازگار نیست. پس ناچاریم که بگوییم شرع مقدس در اینجا یک حکمی دراد، آن حکم را باید به دست بیاوریم، آن این است که با لا ضرر این قاعده: «الطلاق بید من أخذ بالساق» را در این مورد قیچی کنیم، اما اینکه چه گونه قیچی کنیم؟ بعداً بیان خواهیم کرد، بالاخره نمی شود که شرع مقدس در اینجا حکمی نداشته باشد، اگر حکمش به عدم طلاق است، این ضرری است، اگر حکمش به عدم آزادی عبد است این عین ضرری است.

«والعجب» که محقق نائینی هم همین را گفته است، محقق نائینی احیاگر مکتب شیخ انصاری است، یعنی غالباً مکتب شیخ را احیا کرده است، ولی او نمی گوید خبر داده، فقط می گوید شرع مقدس در اینجا حکمی ندارد، اگر حکمی ندارد، لا ضرر چه چیز را می خواهد قیچی کند، ایشان مثل شیخ نمی گوید که خبر داده، چون خیلی این حرف غیر صحیح است، بلکه می گوید اصلاً شرع در اینجا حکمی ندارد، جایی که حکم ندارد، لا ضرر چه چیز را قیچی کند.

ما عرض مى كنيم اين فرمايش شما هم با فرمايش شيخ يكى است، حكم ندارد، معنايش اين است كه شرع مقدس ناقص است، قطعاً در اينجا حكمى دارد.

فالحكم بعدم الضمان شرعاً فى هذه الموارد و إن كان مورثاً للضرر المنفى فى الشريعة، لكن لا حاجة إليها، لوجود الدليل الشرعى على الضمان، حيث إنهما داخله تحت قاعده الإلتلاف و إنما الحاجة إلى القاعده فيما إذا انحصرت التخلّص عن الضرر بالقاعده كما فى مورد الزوجه و العبد، و قد عرفت أنّ نسبه القاعده إلى الأحكام الوجوديه و العدميه سواء، و أنّ الكلّ من أقسام الحكم الشرعى.

و بذلك يظهر ان أقوى الوجهين على كلام الشيخ هو الوجه الثانى، دون الأول، قال:

إنه لا- إشكال - كما عرفت - فى أن القاعده المذكوره، تنفى الأحكام الوجوديه الضرريه، تكليفه كانت أو وضعيه، و أما الأحكام العدميه الضرريه- مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه- ففى نفيها بهذه القاعده، فيحكم عليه بالضمان، إشكال:

و أنّ القاعده ناظره إلى نفي ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيه فمعنى نفي الضرر فى الإسلام أنّ الأحكام المجعوله فى الإسلام ليس فيها حكم ضررى. و من المعلوم أنّ حكم الشرع فى نظائر المسأله المذكوره ليس من الأحكام المجعوله فى الإسلام، و حكمه بعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان، إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به، نظير حكمه بعدم الوجوب أو الحرمة أو غيرهما فأنه ليس إنشاء منه بل هو اخبار حقيقه.

و من أنّ المنفى ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به، و يعامل عليه فى شريعه الإسلام، وجودياً كان أم عدمياً، فكما أنّه يجب فى حكم الشارع نفي الأحكام الضرريه كذلك يجب جعل الأحكام التى يلزم من عدمها الضرر

يلاحظ عليه:- على قوله في تقدير الوجه الأول: «أن عدم حكم الشرع بالضمان ليس من الأحكام المجعوله في الإسلام...» - بأنه إن أراد أنه ليس للشارع في هذه الموارد حكم شرعي أبداً و أنه سكت عنها، فهو مخالف لما دلت عليه الروايات من أنه ما من موضوع إلا- و له فيها حكم شرعي مجعول. إذ كيف يمكن أن يقال إنه ليس للشارع فيما إذا كان بقاء علقه الزوجيه أو الرقيه مضرراً للزوجه أو العبد، حكم مجعول و أنه تركهما سدى؟

و إن أراد أن هناك حكماً شرعياً، لكن حكمه الشرعي بالعدم إخبار عن عدم حكمه بالضمان، لا الحكم بعدم الضمان، كما هو ظاهر كلامه، فيرد عليه أنه فرق واضح بين الحكم بعدم الضمان و عدم الحكم به، فأول من قبيل الحكم بخلاف الثاني، فإنه من قبيل السكوت عن إنشاء الحكم و قد عرفت عدم صحته عند الكلام في الشق الأول.

در بیان دیگر مرحوم شیخ می گوید لا ضرر آمده که مشکلات جامعه را حل کند، در اینجا حل نمی کند، چه مشکل جامعه از ناحیه حکم وجودی باشد یا از ناحیه حکم عدمی.

مرحوم نائینی چه می گوید؟ ایشان هم همان حرف های شیخ را گفته، ولی آن قسمت را نگفته که خبر داده که من حکم نمی کنم، فقط می گوید «لا- ضرر» احکام مجعوله را قیچی می کند، در اینجا حکمی نیست، در اینجا که بقای علقه زوجیت ضرری است، در اینجا حکمی نیست.

ما در جواب عرض کردیم که این سخن با خاتمیت دین اسلام نمی سازد، ما معتقدیم همه چیز در اسلام حکم دارد.

و بذلك ظهر ضعف ما أفاده المحقق النائینی تأييداً لكلام الشيخ: أن قاعده لا ضرر ناظره إلى نفی ما ثبت بالعموم فی الأحكام الشرعيه و مرجع مفادها إلى أن الأحكام المجعوله إذا نشأ منها الضرر فهي منفيه و عدم الحكم بالضمان ليس من الأحكام المجعوله.

و بعبارة أخرى: لو كان الحكم المجعول هو عدم الضمان فإذا نشأ منه الضرر لقلنا بارتفاعه، و أمّا إذا لم يكن هناك جعل أصلاً، فلا يمكن أن تكون قاعده لا ضرر حاكمه على ما ليس مجعولاً، فإنّ ما ليس مجعولاً لا يستند إلى الشارع.

شرع مقدس در اینجا دهانش را بسته، عدم الضمان، عدم جواز الطلاق، عدم جواز الإعطاء، دهانش را بسته و این حرف ها را نگفته است.

يلاحظ عليه: اگر شرع مقدس در اینجا هیچ فرمایشی نکرده، پس چرا پیغمبر اکرم فرمود: « ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا و قد أمرتكم به و ما من شيء يبعدكم من النار إلا و قد نهيتكم عنه؟ » یا امام صادق ع فرمود: «ما شيء قليل أو كثير» همه اش در کتاب و سنت است حتی ارش الخدش، این معنایش چیست؟ بالأخره شرع مقدس باید در اینجا حکمی داشته باشد و این حکم عدمی را قیچی کند، حکمی داشته باشد، این عدم ضمان را، عدم طلاق را، عدم اعتاق را قیچی کند.

بیان دوم محقق النائینی

ما تا اینجا کلام محقق النائینی را خواندیم، ایشان یک بیان دیگری هم دارد غیر از بیان دوم شیخ، بیان دوم محقق النائینی، در این بیان دوم ما را در مشکل قرار داده، از آن راه پیش نیامده که شرع مقدس حکم ندارد، می گوید ما نمی توانیم در اینجا قائل بشویم به حکم شرعی و بگوییم ضامن هست، در کجا؟ در جایی که بنا را حبس کند و نتواند کار کند. چرا؟ شما می گوید در اینجا حتماً باید ضرر برداشته شود، اگر آن کسی که حابس است در هفت آسمان یک ستاره ندارد، باید ضررش را چه کسی بدهد؟ بیت المال. چرا؟ چون «لا ضرر»، حابس که چیزی ندارد، پس باید بیت المال بدهد چون «لا ضرر و لا ضرار»، عدم الضمان باید بشکند، خود حابس اگر دارد، باید خودش بدهد و اگر ندارد باید از بیت المال بدهند و حال آنکه کسی این را نگفته است.

ص: ۱۰۷۰

در مسأله طلاق، پس باید بگوییم زن خودش طلاق بدهد. چرا طلاق را موقوف به حاکم شرع کنیم؟ اگر واقعاً می‌خواهیم رفع ضرر بکنیم، باید بگوییم: «أخذ بالساق» در اینجا قیچی می‌شود، خود زن باید طلاق بدهد، خود عبد خودش را آزاد کند، چرا حاکم شرعی؟ شما می‌گویید لا ضرر، لا ضرر همه اش باید درست حاکم شرع باشد، خودش طلاق بدهد، بگوییم: «الطلاق بید من أخذ بالساق إلّا إذا كان الزوج ظالماً».

یا بگوییم اصلاً طلاق نمی‌خواهد، زن خود بخود آزاد می‌شود و عبد هم خود بخود آزاد می‌شود، شما این فقه را نمی‌گویید، شما می‌گویید در اینجا زوجه باید به وسیله حاکم شرع، غلام باید به وسیله حاکم شرع آزاد بشود و حال آنکه «لا ضرر» این فقه شما را درست نمی‌کند، «لا ضرر» می‌گوید ضرر نباشد، اگر لا ضرر نباشد، پس خود زن خودش را طلاق بدهد، عبد خودش را آزاد کند، «لا ضرر» نباشد، اصلاً بگوییم طلاق نمی‌خواهد، چرا سراغ حاکم شرع برویم که او طلاق بدهد؟ و حال آنکه شما می‌گویید حاکم شرع جانشین طلاق شوهر می‌شود، آزاد کردن حاکم شرع جانشین آزاد کردن مولا می‌شود، این از لا-ضرر استفاده نمی‌شود، پس این مشکلات بخاطر این است که شعر گفتی و در قافیه اش گیر کردی، گفتی لا ضرر احکام عدمی را می‌گیرد، عدم الضمان، عدم جواز طلاق، عدم اعتاق، چون گفتی می‌گیرد، ناچارید که این همه گرفتار بشوید، اولاً بگویید اگر طرف ندارد، باید بیت المال بدهد و حال آنکه احدی این را نگفته، ثانیاً لا ضرر تنها این نیست که حاکم شرع طلاقش بدهد، خود زن خودش طلاقش را بدهد مگر ما نمی‌خواهیم بن بست را بشکنیم، شکستن بن بست این نیست که حاکم شرع بن بست را بشکند، خود زن و خود عبد بشکند. ثالثاً: مگر نمی‌خواهی بن بست را بشکنی، بگو اصلاً طلاق نمی‌خواهد، بلکه خود بخود رها و آزاد می‌شود، عتق هم نمی‌خواهد، از این راه پیش می‌آید، می‌گویید شما با لا ضرر می‌خواهید برای حاکم شرع یک جمال و جلالی را ثابت کنید و حال آنکه «لا ضرر» این جمال و جلال را ثابت نمی‌کند، لا ضرر می‌گوید بن بست را بشکن، شکستن بن بست گاهی با حاکم شرع است و گاهی به این است که خود زن طلاقش را بدهد یا اینکه بگوییم اصلاً طلاق و عتق هم لازم نیست.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در اینجاست که آیا قاعده «لا ضرر» فقط احکام وجودیه را بر می دارد یا احکام عدمیه را هم بر طرف می کند، مثال زدیم و گفتیم زنی تحت الشده قرار دارد، یعنی شوهرش نه هزینه می دهد و نه طلاق، در اینجا اگر بگوییم طلاق این زن جایز نیست، این خودش ضرری است، یا عبدی است تحت الشده، اگر بگوییم عتق این عبد جایز نیست، خودش ضرری است.

بیان محقق نائینی

مرحوم شیخ انصاری دو وجه گفتند، اما محقق نائینی در اینجا نظر اول شیخ را تایید می کند و می گوید اصلاً لا ضرر احکام عدمی را نمی گیرد و برای این مدعای خود سه دلیل داشتند:

دلیل محقق نائینی

دلیل اول ایشان این است که اگر بنا باشد ما هر ضرری را بر طرف کنیم، کسی ادعا می کند که باید شرع مقدس هر ضرری را بر طرف کند، ولذا اگر احکام عدمی هم ضرری شد، باید بر طرف کند، اگر این شعار را بدهید سنگ روی سنگ بند نمی شود، حالا اگر کسی بر کسی ضرر زد، اگر داشته باشد از خودش می گیریم، اما اگر ضرر از طرف انسان نیست بلکه آفتی آمده و همه باغات و مزارع دچار آفت کرده، باید بگوییم شرع مقدس می گوید باید دولت هزینه این ضرر کشاورزان را بدهد چرا؟ چون شعار ما این است که «لا ضرر و لا ضرار».

بنا بر این اگر لا ضرر عام است حتی احکام عدمیه را هم شامل است، پس باید شعار بدهیم که در دنیا نباید ضرری باشد، اگر آفتی آمد که از طرف انسانی نیست، باید بیت المال آن را بپردازد.

ص: ۱۰۷۲

دلیل دوم محقق نائینی

دلیل دوم در مورد مثال است، چرا طلاق به دست زن نباشد، چرا حاکم شرع از طرف شوهر طلاق بدهد؟ چون حل ضرر دو راه دارد یکی حاکم شرع و دیگری خود زن.

دلیل سوم محقق نائینی

دلیل سوم ایشان این است که بگوییم اصلاً طلاق لازم نیست، بلکه زن خود بخود یله و رها می شود، بنابراین، با این سه دلیل می گوید قاعده: «لا ضرر» احکام عدمی را نمی گیرد، دلیل اولش خیلی فراز و نشیب دارد، چون شعار می دهیم که لا ضرر

هست، پس در جایی هم که ضرر زننده انسانی نیست بلکه آفت آسمانی یا زمینی است، باید بیت المال ضرر آن را جبران کند.

این دلیل ایشان خیلی دلیل غیر صحیحی است، اما دلیل اول که گفتیم غیر صحیح است، چون بحث ما در ضرری است که قانون ضرر را وارد کند، نه آفت های آسمانی، تا بگوییم دایره لا ضرر تا این حد وسیع است، دایره لا ضرر وسیع است، منتها در جایی که قانون سببش بشود، به قول شیخ، و به قول من انسانی مایه ضرر باشد.

اما اگر تکویناً یک ضرری آمد و تمام سر درختی ها را زد، باید در اینجا هم دولت جبران کند، کی از «لا ضرر» استفاده می شود، اگر این حرف یک طلب می زد، ما از او نمی پذیرفتیم تا چه رسد از یک محققى مثل ایشان. «لا- ضرر» یک دایره خاصی دارد، دایره اش یا قانون است یا بشر، اما اینکه بگوییم در کون هم ضرری نباشد، لا ضرر این را نمی رساند.

ص: ۱۰۷۳



اما دوم ایشان، دومی کدام است؟ گفت چرا طلاق به دست زن نباشد، چرا می گویند حاکم شرع از طرف شوهر طلاق بدهد؟ کسانی که در مبحث ولایت فقیه ما بوده اند، موقعی که بیع را تدریس می کردیم، ولایت فقیه را که تدریس می کردیم، گفتیم در علم نحو یک مثالی می زنند و آن اینکه: «کل فعل لم یسم فاعله»، این را ما در ولایت فقیه گفتیم، افعال جامعه یا افعال فردی، اگر مسؤل فردی دارد، آن شخص باید انجام بدهد، اما اگر فعلی است که شارع می خواهد باشد یا نباشد مسؤل معین ندارد، «کل فعل لم یسم فاعله فهو للحاکم الشرعی» که همان ولایت فقیه باشد.

بنابراین، «لا ضرر» می گوید این زن یله و رها بشود، یعنی طلاق داده بشود، اما طلاقش دست چه کسی است؟ این جهتش از لا ضرر استفاده نمی شود، این از قانون کلی است، شیخ گفته هر چیزی که می دانیم شرع مقدس فرموده می خواهد، اما فعلاً او ترکاً، اگر این فاعل معین ندارد، فاعلش ولی فقیه است، «کل فعل لم یسم فاعله فی المجتمع او فی الفرد فهو للفقیه».

اما اشکال سوم، قاعده «لا ضرر» همین مقدار می گوید که طلاق داده بشود، «لا ضرر» فقط می گوید مطلقه بشود، این مرد باید آزاد بشود، اما اینکه چه کسی طلاق بدهد؟ از «لا ضرر» استفاده نمی شود، از قواعد دیگر استفاده می شود.

سومی هم مردود است، سومی این بود که اصلاً احتیاج به طلاق ندارد، خود بخود و بدون طلاق زن آزاد می شود، رفع اشکال این است که این زن رها بشود، طلاق ندهند، خود بخود رها بشود.

در جواب عرض می‌کنیم که این مسأله با قانون اسلام سازگار نیست، زن یا با مرگ شوهر آزاد می‌شود یا با ارتدادش یا با طلاق، حالا که این زن باید طلاق داده بشود، «لم یمس فاعله» یعنی حاکم شرع طلاق بدهد، این بهتر از آن است که بگوییم بدون طلاق یله و رها بشود.

پس تمام ادله ثلاثه محقق نائینی از نظر ما غیر صحیح است:

اولاً؛ اگر شعار می‌دهیم که لا ضرر، پس آفات سماوی را هم باید حاکم جبران کند.

ثانیاً؛ اگر بنا باشد زن طلاق داده شود، چرا زن طلاق ندهد.

ثالثاً؛ اگر بنا باشد که این زن آزاد بشود، اصلاً بدون طلاق آزاد بشود، همه اینها غیر صحیح است، اما اولی، چون بحث ما در تکوین نیست بلکه بحث ما در ضررهای ناشی از قانون است، دومی را هم عرض کردیم و گفتیم «لا ضرر» نمی‌گوید که چه کسی طلاق بدهد، «لا ضرر» فقط می‌گوید باید طلاق داده بشود، اما مطلق چه کسی باشد؟ به آن کاری ندارد.

سومی هم صحیح نیست، یعنی اینکه بگوییم بدون طلاق یله و رها بشود، این بر خلاف قانون اسلام است، زن از سه راه آزاد می‌شود، از راه طلاق، یا همسر و شوهرش بمیرد یا اینکه مرتد بشود، قهراً وقتی بنا باشد که طلاق داده بشود، قهراً این یک فعلی است که مطلوب است، فعل مطلوب لم یسم فاعله، فاعلش حاکم شرع است.

محاولات للتعمیم

آمده اند و گفته اند اگر لا ضرر احکام عدمی را نگیرد، مشکلاتی پیش می‌آید، فلذا زمینه سازی کرده اند، یعنی کاری کرده اند که لا ضرر احکام عدمی را هم بگیرد، ولی من یک مثالی بزنم، بجای اینکه این آقایان از در وارد بشوند، از پنجره وارد شده اند، ما از در وارد شدیم و گفتیم مسلماً شرع مقدس در اینجا یک حکمی دارد و آن حکم را لا ضرر بر می‌دارد، «لا یجوز طلاق المرأة» این ضرری است، «لا یجوز عتق العبد» این ضرری است، لا ضرر آن را بر می‌دارد.

ص: ۱۰۷۵

اما این آقایان بجای اینکه از در وارد بشوند، یک فکرهای کرده اند که از راه دیگر وارد بشوند، مرحوم شیخ انصاری دو وجه ذکر کرده است که لا ضرر احکام عدمی را بگیرد:

۱: می گوید در همان مسأله حبس حر، یعنی بنائی است که روز چند هزار پول می گیرد و ما او را حبس کردیم، یک کارگر فنی است که حقوق بالایی دارد و ما او را حبس کردیم، بنا شد که لا ضرر این موارد را نگیرد، ولی اگر بگوییم این آدم ضامن نیست، حابس ضامن منافع این حر نیست، چند تا تالی فاسد دارد که همه اش احکام وجودیه است، اگر بگوییم حابس ضامن نیست، باید بگوییم «یحرم مطالبه الأجره»، فردا نمی تواند بگوید پول بنده را بده، «تحرم مقاصته»، «تحرم التعرض له»، پس از قول به عدم ضمان، این سه حکم وجودی تولید شد، از حکم عدمی که شما می گوید ضامن نیست، این سه حکم وجودی تولید شد، سه حکم وجودی عبارت است از: «تحرم مطالبته، تحرم مقاصته، تحرم التعرض» و این احکام وجودی است، لا ضرر می آید و این سه حکم وجودی را بر می دارد.

پس ما به همان نتیجه رسیدیم که شما رسیدید، ما ابتداءً گفتیم که لا ضرر این حکم عدمی را بر می دارد، حکم عدمی کدام بود؟ لا- يجوز طلاقه، لا- يجوز عتقه، این می گوید این را بر نمی دارد، بگوییم عدم ضمان، ولی توالی فاسد دارد که توالی فاسده اش احکام وجودیه است: تحرم مطالبه هذا الحابس، تحرم مقاصه مال الحابس، تحرم التعرض له، پس چون اینها ضرری است، قهراً بگوییم ضامن است.

یلاحظ علیہ: جناب شیخ! این احکام عدمیہ زاییدہ چه شد؟ زاییدہ حکم عدمی شد کہ گفتیم لا یجوز عتقہ، وقتی لا ضرر نتوانست علت را بر دارد، چطور آثار آن را بر می دارد، لا- ضرر علت را نتوانست بر دارد، علت کدام بود؟ لا یجوز طلاقہ، لا یجوز عتقہ، گفتیم لا ضرر این را بر نمی دارد، این عدم سر جای خودش است، اگر نمی تواند علت را از بین ببرد، مادر را از بین ببرد، چطور معلول ها را از بین می برد؟ این سه معلول زاییدہ حکم عدمی هستند، حکم عدمی کدام هستند؟ لا- یجوز طلاقہا، لا یجوز عتقہ، از این احکام عدمیہ سه تا حکم عدمی زاییدہ شد، جایی کہ لا ضرر نتوانست مادر را از بین ببرد، بہ طریق اولی نمی تواند اولاد را از بین ببرد، این معنایش این است کہ علت را حفظ می کنیم، معلول را سر می بریم، علت را حفظ می کنیم، علت کدام است؟ لا- یجوز طلاقہا، لا- یجوز عتقہ، علت را حفظ می کنیم اما علت را داعش وار سر می بریم، علت را حفظ می کنیم، علت کدام بود؟ لا- یجوز طلاقہا، لا- یجوز عتقہا، علت را حفظ می کنیم، اما معلول ها را داعش وار سر می بریم، این معنی ندارد کہ علت را حفظ کنیم، معلول را سر ببریم.

ثم إنَّ الشیخ الأعمش بعدما نفی أن تكون الأحکام العدمیہ مصباً للقاعده، حاول العدول عمّا ذکره و بالتالی حاول إخضاع القاعده للأحکام العدمیہ أيضا بالوجهین التالیین:

۱: إنَّ الحکم العدمی (أی لا یجوز طلاقہا و لا یجوز عتقہ) یستلزم أحکاماً وجودیہ، فإنَّ عدم ضمان ما یفوتہ من المنافع یستلزم حرمة مطالبته، و مقاصّته و التعرض له و جاوز دفعه عند التعرض له فتأمل

و لعلّ الشيخ يريد بذلك الاستدلال إلى أنّ الحكم العدمي يستلزم أحكاماً وجوديه ضرريه فتشملها القاعده لكونها وجوديه و إن لم يشمل المتبوع.

يلاحظ عليه: أنّ الفرع يتبع الأصل، فإذا كان الأصل غير خاضع للرفع و باقياً بحاله، فكيف يمكن أن يرفع ما يترتب عليه و هذا أشبه برفع المعلول مع إبقاء علته، و كون المعلول حكماً وجودياً خاضعاً للرفع، بخلاف العله فإنه عدمي غير خاضع له، لا يرفع الإشكال، فإنّ إبقاء العله اعتباراً بمنزله إبقاء المعلول كذلك و معه كيف يرفع المعلول في عالم الاعتبار، إن هو إلّا اعتبار التناقض في عالم التشريع.

#### المحاوله الثانيه

محاوله دوم می گوید نگاه کنید در روایت سمره، «لا ضرر» علت حکم عدمی است، آن کدام است؟ آن این است که جناب انصاری مسلط نیست بر قلع نخله، لم یسلط بر قلع نخله و این حکم عدمی است، شرع مقدس می آید و این حکم عدمی را بر می دارد و می گوید مسلط هستی. چرا؟ «لا ضرر و لا ضرار»، پس لا ضرر و لا ضرار، تعلیل حکم عدمی است، حکم عدمی کدام است؟ لا یجوز للأنصاری أن یقلع الشجره، این را قیچی می کند و می گوید: «یجوز». چرا؟ لأنه لا ضرر و لا ضرار.

۲: إن كان استفاده ذلك من مورد روايه سمره بن جندب حيث إنه ص سلط الأنصاری على قلع نخله سمره معللاً بنفي الضرر حيث عدم تسلطه عليه ضرر، كما أنّ سلطنه سمره على ماله و المرور عليه بغير الإذن ضرر، فتأمل. لا ضرر آمده و این حکم عدمی را برداشته است، مسلط نبودن انصاری بر قلع شجره، این ضرر است، لا ضرر و لا ضرار.

يلاحظ عليه: لا ضرر علت عدم تسلط انصاری بر نخله نیست، بلکه لا ضرر علت حکم وجودی است، آن کدام است؟ التصرف فی مال الغير حرام، جناب انصاری اگر بخواهد قلع شجره بکند، این تصرف در مال غیر است، این را قیچی می کند و می گوید اشکال ندارد، پس لا ضرر علت رفع حکم عدمی نیست، عدمی کدام است؟ عدم تصرف الأنصاری علی القلع، علت رفع این حکم عدمی نیست، بلکه علت رفع حکم وجودی است، آن کدام است؟ التصرف فی مال الغير حرام، حضرت می فرماید اشکال ندارد. چرا؟ چون لا ضرر و لا ضرار، «لا ضرر» حکم وجودی را بر می دارد، حکم وجودی کدام است؟ حرمة التصرف فی مال الغير.

بعضی از راه دیگر وارد شده اند و گفته اند در مورد شفعه و در مورد منع الماء، لا ضرر رفع حکم عدمی می کند، آن کدام است؟ عدم ثبوت حق للشريك، این ضرری است، «لا ضرر» آن را بر می دارد، عدم ثبوت حق لصاحب المواشى، این ضرری است، پس لا ضرر حکم عدمی را برداشت، آن دو حکم عدمی کدام بود؟ عدم ثبوت حق للشريك، عدم ثبوت حق لصاحب المواشى.

این استدلال هم اشتباه است، چون «لا- ضرر» علت حکم وجودی است، اما در شفعه، علت رفع وجودی است، حکم وجودی کدام است؟ لزوم المعامله، می گوید شريك که حق خود را فروخته، صحيح است اما لازم نیست، لا ضرر و لا ضررار، شما می توانید بهم بزیند، بنابراین، «لا ضرر» علت رفع حکم عدمی نیست که بگوییم عدم ثبوت حق للشريك، بلکه علت رفع حکم وجودی است و می خواهد بگوید معامله لازم نیست، همچنین در دومی، در دومی هم رفع حکم وجودی است، یعنی «سلطه صاحب البئر للماء» در این اوضاع برداشته شده است، که منع کند ماء را، این سلطنت برداشته شده است. چرا؟ لأنه لا ضرر و لا ضررار، بنابراین، «لا ضرر و لا ضررار» هم در اولی حکم وجودی را برداشته که لزوم معامله باشد، هم در دومی حکم وجودی را برداشته است بنام: «سلطه صاحب البئر علی الماء»، نه اینکه حکم عدمی را بر دارد، بگوییم عدم ثبوت حق للشريك یا عدم ثبوت حق لصاحب المواشى، تمام این محاوله ها محاوله های غیر درست است، راه صحيح این است که از اول بگوییم احکام عدمیه مثل احکام وجودیه است و قاعده «لا ضرر» همه را بر می دارد، بحث ما در تنبیه ششم تمام شد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات قاعده لا ضرر و لا ضرار

تنبیه هفتم راجع به این است که اگر ضرری است، من ضرر را برای اینکه از خود دفع کنم، کاری می‌کنم که متوجه شخص دیگر می‌شود، آیا من چنین حقی دارم جایی که ضرر متوجه من است، کاری انجام بدهم که این ضرر سراغ دیگران برود، در قدیم این مثال را برایش می‌زدند، دیوار خانه من در حال افتادن است، برای اینکه نیفتد، آن را به تیر خانه دیگری متصل می‌کنم. چطور؟ فرض کنید دیوار این طرف کوچه است، برای اینکه نیفتد، یک تیری در وسط قرار می‌دهم به قول بناها یک پلی میان این دیوار و آن دیوار، در واقع فشار دیوار من روی دیوار کس دیگری برود، البته این دیوار، فشار می‌آورد به این پل، این پل هم فشار می‌آورد به آن دیوار، البته وصل به تیر آن دیوار است، قهراً طرف هم صدمه می‌بیند، این مثال را می‌زنند.

مثال بهتر

ولی ما می‌توانیم مثال بهتری بزنیم، فرض کنید در یک شهرستان کوچکی هستیم، سیلی می‌آید که متوجه باغ من و خانه من می‌باشد، هرگز متوجه خانه و باغ شخص دیگری نیست، من سدی برای خانه خود قرار بدهم و سدی که آن طرف است، باز کنم، سیل برود طرف باغ و خانه او، از اول سیل متوجه من است، یعنی سیل می‌خواهد خانه و باغ مرا خراب کند، ولی من یک کاری انجام می‌دهم که سیل سراغ خانه و باغ دیگری برود، مسلماً این کار جایز نیست، بعضی از علما مثال اول را تجویز کرده‌اند، لابد باید حمل کنیم جایی که خوف نفس است، یعنی می‌ترسیم که این دیوار روی انسانی بیفتد و سبب قتل او شود، فعلاً هم زمستان است و موقع بنائی نیست، این کار موقت را انجام می‌دهیم که کسی زیر آوار نماند، البته در اینجا باید یک مبلغی را به همسایه داد. چرا؟ چون این پلی که شما می‌زنید، یکنوع فشاری بر ستون یا خانه او وارد می‌کند، لا اقل یک اجره المثلی به او بدهد و الا جایز نیست.

ص: ۱۰۸۰

اما مسأله عکس شد، یعنی ضرر متوجه باغ و خانه کس دیگر است، آیا بر من واجب است که تحمل ضرر کنم و کاری انجام بدهم که ضرر متوجه من بشود؟ به قرینه مسأله قبلی واجب نیست، در مسأله اول حرام است که من ضرری که متوجه من است، آن را متوجه دیگری کنم، در اینجا هم واجب نیست ضرر او را متحمل بشوم. بله! اگر مردانگی کنم، مسأله ای نیست، فرض کنید همسایه من یتیم است و چیزی ندارد، دلم به حال او می‌سوزد و لذا سیل را متوجه خانه خود می‌کنم تا به سمت خانه من بیاید، جواز مشکلی ندارد.

«إنما الکلام» در اینجا است که آیا بر من واجب است که ضرر را از دیگری دفع کنم و متوجه خودم کنم؟ مسلماً واجب نیست.

ممکن است کسی بگوید چه فرق است بین ضرر متقدم که «لا ضرر» جلوی آن را می گیرد و بین ضرر متاخر، من در صورت اول ضرر را متحمل می شوم، یا در صورت دوم همسایه متحمل می شود، چرا «لا ضرر» جلوی ضررهای قبلی را می گیرد، اما ضرر بعدی را نمی گیرد، بعداً من هم متضرر شدم، «لا ضرر» همسایه هم متضرر شد، لا ضرر، من الفرق بین الضرر الموجود قبل إجراء لا ضرر و بعد از آنکه من به «لا ضرر» تمسک کردم، خودم متضرر شدم یا او متضرر شد، بالاخره چرا «لا ضرر»، ضررهای قبلی را می گیرد، اما ضررهای بعدی را نمی گیرد، این سوال را می خوانیم تا ببینیم جواب شما چیست؟



أمّا السؤال فهو إذا كانت القاعده نافيه للجواز في الأوّل، و الوجوب في الثاني، لزم من جريانها ضرر متوجه إلى الشخص في الأوّل، و العار في الثاني، و أيّ فرق بين الضرر الموجود قبل جريان القاعده و الضرر الحادث بعد جريانها.

اولی را لا ضرر می گیرد، اما دومی را لا ضرر نمی گیرد. این سوال بود.

پاسخ

«لا- ضرر» نیامده که جلوی تکوین را بگیرد، این ضرر دوم مال شارع نیست، مال من هم نیست بلکه تکویناً باران آمده، آب جمع شده، سیل آمده یا در اولی خانه من یا در دومی خانه او، «لا ضرر» کار با تکوین ندارد، لا ضرر آن ضرری را می گیرد که از ناحیه شرع وارد بشود، به قول شیخ، یا به قول ما از جانب مردم وارد بشود، اینجا نه از جانب شرع است و نه از جانب مردم، بلکه یک پدیده آسمانی است که از باران آمده، مسیر صحیحی نداشته، یک مرتبه وارد شهر شد، خانه مرا یا خانه او را خراب کرد، لا ضرر از تکوین جلوگیری نمی کند، لا ضرر یا ضرری که از ناحیه شرع و تشریح وارد بشود یا از مردم، یعنی مردم به هم ضرر بزند، این جوابش است، اما محقق نائینی یک جواب دیگری دارد.

أمّا الجواب: فالظاهر أنّ الإشکال أشبه بالسالبه بانتفاء الموضوع، إذ لا يعدّ تحريم توجيه الضرر إلى الغير، إضراراً على النفس، و كما لا يعدّ عدم وجوب تحمل الضرر، إضراراً بالغير.

و بعباره أخرى: أن القاعده ترفع الضرر الناشئ من حکم الشارع و ليس الضرر ناشئاً من حکم الشارع بعدم جواز إضرار الغير، أو عدم وجوب تحمله، بل كان الضرر متوجهاً إليه تکویناً لكون الحائط مشرفاً على السقوط، أو السيل متوجهاً إلى دار الغير، نعم منع الشارع عن دفع ضرره بالإضرار بالغير، أو لم يوجب تحمل الضرر الوارد على الغير، و مثل هذا لا يعدّ من نتائج جريان القاعده.

ص: ۱۰۸۲

اصلاً در اینجا لا ضرر موضوعی نداشت، گفتیم شبهه به انتفاء موضوع است، چون باران آمده و سبب این گرفتاری شده است.

محقق نائینی می گوید لا ضرر، جایی است که ضرر موجود باشد، اگر ضرر موجود باشد، لا ضرر آن را می گیرد، اما اگر با جریان «لا ضرر»، ضرر دیگری متولد بشود، ایشان می فرماید دو نوع ضرر داریم، یک ضرر داریم که قبل از لا ضرر موجود است، سیل می آید و خانه من یا خانه همسایه را خراب می کند، یا همان مثال سمره را بزنیم، سمره می خواهد بدون اجازه داخل بشود، حضرت جلوش را گرفت، لا ضرر اینجا ها را می گیرد .

اما ضرری که پس از جریان لا ضرر متولد می شود، آنجا را لا ضرر نمی گیرد. چرا؟ باید موضوع قبل از حکم باشد، در اینجا موضوع جناب عالی بعد از حکم است، فرض کنید «لا ضرر» را جاری کردی، سیل آمد خانه شما، «لا ضرر» اجرا کردی، سیل رفت خانه او، این «ضرر» بعد از جریان لا ضرر است، همیشه باید موضوع قبل از حکم باشد، در حالی که در اینجا این ضرر متولد می شود از حکم پیشین، اگر حکم پیشین سبب موضوع جدید شد، «لا ضرر» آن را نمی گیرد، این حاصل جواب ایشان؟

آقایان عین این اشکال را در «صدق العادل» خوانده اند، در «صدق العادل» یکی از اشکالات اخبار مع الواسطه این است، می گویند جناب کلینی برای محسوس است، صدق العادل، اما علی بن ابراهیم خبرش برای محسوس نیست، صدق العادل فقط رأس خبر را می گیرد، رأس سند را می گیرد، اما دومی و سومی را نمی گیرد و الا یلزم که حکم موضوع خودش را ثابت کند، آنجا چه جواب دادیم؟ در آنجا گفتیم: بله! صدق العادل کلی است، از تصدیق کلینی موضوع جدیدی پیدا می شود که صدق العادل آن را می گیرد، صدق العادل فقط یک قضیه خارجی نیست که فقط منحصر به مصداق اول باشد، قضیه خارجی مانند: «قتل من فی العسکر و نهب ما فی الدار»، اما صدق العادل قضیه کلیه در عمود زمان همه عادل ها را گرفته، غایه ما فی الباب علی بن ابراهیم را صدق العادل ایجاد نمی کند، صدق العادل کلینی، علی بن ابراهیم را کشف می کند، «فکم فرق» بین اینکه حکم موضوع خود را ایجاد کند یا اینکه موضوع خود را کشف کند، صدق العادل کلینی، کشف کرد از یک عادل دیگری که علی بن ابراهیم باشد، صدق العادل که سورا آن شد، کشف کرد از موضوع سوم، یعنی پدرش ابراهیم بن هاشم، صدق العادل او کشف کرد از موضوع چهارم، صدق العادل قضیه خارجی نیست که فقط موضوع اول را بگیرد.

قضیه حقیقه مانند صدق العادل، صدق العادل، دومی و سومی و چهارمی را ایجاد نمی کند، بلکه دومی، سومی و چهارمی تحت پرده است، آن پرده را کنار می زند و آنها را کشف می کند.

ما به محقق نائینی عرض می کنیم که: جناب نائینی! اینجا هم جواب شما کافی نیست، ضرر اول که لا ضرر جاری شد، این کشف کرد از ضرر دوم، چرا لا ضرر، ضرر دوم را نگیرد، مگر لا ضرر قضیه خارجی است، این یک تشبیه عامی است مانند صدق العادل، در طول زمان هر ضرری که هست می گیرد، بنابراین، لا فرق بین لا ضرر اول و ضرر دوم.

«و الجواب هو ما قلنا»، جواب ما این بود که اصلاً این ضرر نیست، سیل می آید بنده را می گیرد این چه ربطی به شرع دارد، چه ربط دارد به مردم؟ یا اینکه اگر دومی متضرر می شود، من ضرر نزده ام، تکوین ضرر زده است، اصلاً در اینجا برای لا ضرر موضوعی نیست، لا ضرر در جایی است که موضوعش را شرع درست کند، شرع بفرماید: جناب سمره! «الناس مسلطون علی أموالهم» برو در خانه خود بدون اذن، این ضرر است، «لا ضرر» آن را قیچی کرد، یا ایها الناس! وضو بگیرید هر چند به هر جا که می رسد، این ضرر است، لا ضرر این را قیچی می کند، در اینجا شرع به قول عرب ها لا دور للشرع یا اینکه بگوییم نقشی ندارد، شرع در اینجا در کنار است، عوامل تکوینی باعث این ضرر ها شده و هیچ ربطی به شرع و مردم ندارد.

قد أجاب المحقق النائيني عن الإشكال بأنّ قاعده «لا ضرر» حاكمه على الأحكام فإذا نشأ ضرر من حكومه «لا ضرر» فلا يصحّ أن تكون القاعده ناظره إلى هذه النوع من الضرر، لأنّ المحكوم (موضوع) لا بدّ أن يكون مقدماً في الرتبة على الحاكم (حكم) حتى يكون الحاكم شارحاً و ناظراً إلى هذا الضرر، و المفروض أنّ هذا الضرر (ضرر دوم) متأخر في الرتبة على «قاعده لا ضرر» فلا يمكن أن يكون محكوماً بلا ضرر

مرحوم شيخ انصاری مسأله ولایت از جائر را از همین باب شمرده، فرض کنید یک جائری است و من هم سر شناس هستم، به من می گوید باید فرماندار باشی، و من می دانم اگر فرماندار بشوم باید به مردم ضرر بزنم، شیخ می فرماید مانحن فیه هم از این قبیل است، به من می گوید اگر ولایت را قبول کردی و این کارها را انجام داد «فبها»، و الا خودت را جریمه یا زندانی یا ضرر دیگری وارد می کنم، شیخ می فرماید این از قبیل مثال دوم است که سیل متوجه خانه دیگری است، بر من واجب نیست که آن را متحمل بشوم، این از این قبیل است، چون حاکم جائر می خواهد مردم را سر کیسه کند، از اول ضرر متوجه مردم است، من نباید ضرر مردم را قبول کنم، به جهت اینکه اگر قبول نکنم، جریمه می شوم، زندانی می شوم، بنا براین، در اینجا اگر ولایت از ناحیه جائر مستلزم ضرر به دیگران بشود، و الا ضرر بر من متوجه خود من می شود، از قبیل قسم دوم است و ما در قسم دوم گفتیم بر این آدم واجب نیست که متحمل ضرر دیگران بشود، البته شیخ این مطلب را از این قبیل قرار داده، مسلماً این مسأله محل بحث است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات قاعده لا ضرر و لا ضرر

مرحوم شیخ انصاری در باره یک فرد ظالمی که از فرد دیگری پولی می خواهد، می گوید علی قسمین:

۱: گاه این وجه را از خود این شخص می خواهد، ایشان در اینجا می فرماید حق ندارد این آدم مال دیگری را غارت کند و به این فرد (ظالم) بدهد. چرا؟ چون ضرر متوجه خود این شخص است، یا باید از مال خودش بدهد یا آن تهدید را متحمل بشود.

۲: اما اگر ظالم بگوید برو مال فلان شخص را غارت کن و برای من بیاور و اگر نکردی، من تو را زندان می کنم یا ضرر دیگری به تو وارد می کنم، شیخ در اینجا می فرماید اشکالی ندارد که مال دیگری را غارت کند و تحویل این ظالم بدهد. چرا؟ بخاطر اینکه ضرر از اول متوجه این شخص ثالث است، منتها مرا واسطه قرار داده، یعنی از مال من نمی خواهد بلکه از او می خواهد، من نباید بخاطر اینکه او ضرر نکند، زندان را متحمل بشوم.

در حقیقت شیخ انصاری مسأله را قیاس کرده به ضرر واحد مانند: سیل، سیل اگر متوجه خانه من باشد، من نمی توانم آن را متوجه خانه دیگری کنم، اما اگر از اول متوجه خانه ی دیگری باشد، بر من لازم نیست که آن را متوجه خانه خودم بکنم و متحمل ضرر بشوم، ایشان این مسأله را به آن مسأله قیاس کرده است.

این فرمایش شیخ اشکالاتی دارد و اولین اشکالش این است که این مسأله (که شیخ آن را عنوان کرده) داخل در ما نحن فیه نیست، چرا؟ چون در ما نحن فیه ضرر واحد که سیل باشد، یا خانه او یا خانه من، ولی این مثالی را که مطرح کرده، ضرر واحد نیست بلکه ضرران است، چون می گوید یا از او بگیر و الا- تو را زندانی می کنم یا از مال خودت می گیرم، بنابراین، نباید ایشان این مسأله را در اینجا مطرح کند، بلکه باید این مسأله را در تنبیه آینده (إذا دار الأمر بین الضررین) مطرح کند و بحث ما فعلاً در جایی است که ضرر، ضرر واحد است، مثلاً سیلی در حال آمدن است، اما در این مثال ایشان ضرر دوتاست، زیرا یا باید خانه او غارت بشود یا مال من غارت بشود و یا زندان بروم، این اولین اشکال است.

ص: ۱۰۸۶

اولاً شیخ انصاری چرا این مسأله در اینجا آورده، باید این را در مسأله آتیه و آینده بیاورد؟

اما کلام ایشان (شیخ) اشکالات جدی دارد. چرا؟ چون می گوید مباشر در اینجا عامل است، اما آن کسی که قهار است، همان ظالم است که این عامل را وادار کرده به این کار، این عامل است و مقهور اراده او (ظالم) می باشد.

یلاحظ علیه: ما در جواب ایشان عرض می کنیم که: جناب شیخ! این فرمایش شما بر خلاف کلام سایر علماست، همیشه می گویند المباشر اقوی من السبب، مگر اینکه بچه باشد و نا آگاه، چاقو دستش بدهند و بگویند سر فلانی را ببر، در اینجا مباشر

اقوی نیست، چون مباشر بچه است و چیزی را نمی فهمد، اما همیشه می گویند: «المباشر اقوی من السبب»، ظالم سبب است و این آقا مباشر.

پس جناب شیخ! اولاً جای این بحث اینجا نیست بلکه مسأله آینده است، ثانیاً این کلام شما که می فرمایید سبب اقوی است، درست نیست بلکه مسأله عکس است، یعنی مباشر اقوی است، اگر از این دو اشکال هم بگذریم. ثالثاً؛ میان این مسأله و مسأله سیل از زمین تا آسمان فرق است، اما در سیل مقتضی تام است، سیل غرش کنان وارد آبادی می شود، مقتضی تام است، من فقط می خواهم ایجاد مانع کنم، اما در اینجا مقتضی تام نیست، جناب ظالم در قصر خودش نشسته، به من تلفن می کند که برو از فلانی این مبلغ به زور بگیر و الا- حبس می شوی، اینجا سبب تام نیست فقط یک تلفنی می کند، آنکس که روغن داغش می کند، مباشر است، پس قیاس «ما نحن فیه» به او قیاس مع الفارق است، در آنجا سبب تام است، چون گاهی سیل که می آید همه چیز را با خودش می برد، مثلاً در سال ۱۳۱۳ در تبریز ما (که من در آن زمان بچه بودم) سیلی از شرق تبریز آمد، این خیابان امام خودش چهل و پنج متر است یا پنجاه متر، خیابان از اول تا آخرش مملوء از آب بود، این سیل سنگ هایی را با خودش آورده بود که دهها نفر نمی توانستند تکانش بدهند، در آنجا علت تامه است، به قول آقایان مقتضی است، من فقط می خواهم کاری کنم که ضرری به او نرسد. ولی در اینجا مقتضی تام نیست، او فقط یک تلفنی به من کرده، من یک آدم ضعیف النفس هستم فوراً به او جواب مثبت می دهم و الا- اگر آدم قوی النفس باشم، می گویم من زندان رفتن را قبول دارم اما ضرر رساندن به دیگران را قبول ندارم. بنابراین، این دو تا را با هم قیاس کردن، قیاس مع الفارق است.

به بیان دیگر در آنجا عامل، عامل طبیعی است، عامل طبیعی عقل و شعور ندارد، عامل طبیعی هر چه جلوش آمد با خودش می برد، ولی در اینجا عامل، عامل طبیعی نیست، بلکه عامل انسانی و عاقل است، انشاء است، بین انشاء و بین عامل طبیعی نمی شود عطف کرد، شما انشاء ظالم را عطف می کنید بر سیل تکوینی، سیل تکوینی را نمی شود کارش کرد مگر اینکه معجزه باشد، بر خلاف اینجا که کارش فقط انشاء است، پس حرف شیخ را ما پس گرفتیم.

و ما ذکره ممنوع صغری و کبری

أما الصغرى: و هو إن الإضرار لا ينسب إلى المباشر حقيقه - این درست نیست. چرا؟ - فلأن المعروف عندهم أن المباشر أقوى من السبب الذى هو الأمر و الضرر يسند إلى المباشر حقيقه، كما ينسب إلى الأمر كذلك.

و ما ذكره من أنه إذا كان الضرر متوجهاً إلى الغير أولاً و بالذات - به من می گوید برو مال فلانی را غارت کن. - لا يجب دفعه عن الغير بتحمّله عنه - این در سیل درست است - إنما يصحّ إذا كان المقتضى للإضرار تاماً، فعندئذ لا يجب دفعه عن الغير بتوجيهه إلى نفسه كالسيل الجارف، إذ لولا توجيهه إلى داره لهدم دار الجار، و هذا بخلاف إرادة المكره فإنه ليس مقتضياً تاماً بل هو داع و مرغّب للغير بالعمل و لولا قيام المكره بالإضرار بالغير - اگر من این کار را نکنم، او پشت میز نشسته و کاری از او ساخته نیست - لما كان لإرادته المكره تأثير.

و بعباره أخرى: فرق بين العلل الطبيعية و إرادة المكره (بالكسر) فإنّ الأوّل سبب تام لإدخال الضرر على الجار و ليس للشخص دور سوى أنه يمكن له دفع الضرر عنه إلى نفسه، و هذا بخلاف إرادة المكره فإنه ليس سبباً تاماً لإدخال الضرر، و إنما تكون سبباً تاماً إذا انضمّ إلى إرادته، انقياد المكره و إطاعته لأمره، فيكف يقاس هذا بهذا؟! فعدم وجوب الدفع فى الأوّل بتوجيهه إلى داره لا يكون دليلاً على جواز إضراره بالغير، و عدم وجوب دفعه عنه بتوجيهه إلى نفسه. تا اینجا بحث ما در صغری بود، حال سراغ کبری می رویم.

تازه اگر قبول کنیم که ما نحن فیه داخل است تحت «رفع عن أمتی ما استکرها علیہ» در آنجا باید ترازو آورد و مطلب را سبک و سنگین کرد، اگر به من گفت برو خانه فلانی را منفجر کن، آیا من می توانم بخاطر اینکه سیلی نخورم، خانه او را منفجر کنم؟! در مسائل مکره باید ترازو آورد و مسأله را سبک و سنگین کرد، اگر به من بگوید برو زندگی فلان شخص را از بین ببر و الا خودت را یکماه زندانی می کنم، من باید یکماه زندانی شدن را تحمل کنم اما این کار را نکنم، بله! اگر بگوید اگر این کار را نکنی، من خودت را می کشم و به قتل می رسانم، این یک مسأله ای است، اما مادامی که اهم و مهم نباشد، ما نمی توانیم به دستور مکره (به کسر) عمل کنیم.

و أمّا الکبری: فلا تاتوا نسلّم إن الإكراه و الإضطراب یسوّغان کلّ حرام سوی النفوس المحترقه، فلو أمر الوالی بهدم بیوت الناس و اعتقالهم و أوعد بالضرب و الشتم إذا ترک، فلا یجوز له الإقدام علی الهدم و الإعتقال و إن ترتّب علیہ ما ترتّب.

بحث ما در کلام شیخ انصاری تمام شد، بنابراین، اولاً باید کلام شیخ در تنبیه آتی (که مسأله ضررین است) برود و در آنجا بحث شود، ثانیاً اینکه می گوید مباشر در اینجا اضعف است، صحیح نیست بلکه مسأله عکس است، یعنی مباشر اقوی است چون کار به او منتسب است. ثالثاً قیاس ما نحن فیه به سیل، قیاس مع الفارق است، چون در آنجا مقتضی تام است، ولی در اینجا مقتضی تام نیست.



به بیان دیگر عامل طبیعی، غیر از عامل عقلانی است، آخرین مطلبی هم که در باره اکراه و اضطرار عرض کردیم، این بود که باید سنگ و ترازو آورد و هردو را با یکدیگر سنجید که کدام اقوی است و کدام غیر اقوی می باشد، مجرد اکراه مجوز همه اعمال نمی شود.

#### التنبیه الثامن: فی علاج تعارض الضررین

إذا دار الأمر بین الضررین، و این چند صورت دارد، همه صور را امروز نمی خوانیم، بخشی را امروز می خوانیم و بخشی را در جلسه آینده، امر دایر است بین دوتا ضرر، گاهی دو ضرر متوجه شخص واحد است، این هم خودش دو قسم است، گاهی یکی هردو مباح هستند، گاهی یکی مباح است و دیگری حرام، این در جایی است که هردو ضرر متوجه شخص واحد باشد.

#### مثال

فرض کنید دست من زخم است و از طرفی هم در کوره تب می سوزم، اگر بخواهم با آب سرد غسل کنم، هردو مباح است، دستم سیم می کشد، اما تبم پایین می آید، اینجا باید ببینیم که کدام یکی اقل ضرراً است، یا اکثر نفعاً است، هردو را باید حساب کنند، یک موقع دو ضرر هست و هردو هم متوجه شخص واحد می باشد، منتها یکی مباح است و دیگری حرام.

علی ای حال دوتا ضرر است، اگر با آب سرد وضو یا غسل کنم، دستم سیم می کشند، اما تبم پایین می آید، اینجا باید ببینیم که کدام شان اقل ضرراً است، یا اکثر نفعاً است، هردو را باید حساب کنند، ولی یک موقع دوتا ضرر است که متوجه شخص واحد است، یکی مباح است و دیگری حرام، مسلماً باید مباح را انتخاب کند.

پس ما مسأله دو ضرر را بالقیاس إلی شخص واحد خواندیم و گفتیم این خودش بر دو قسم است:

الف؛ هر دو مباح است.

ب؛ یکی مباح و دیگری حرام است.

اگر هر دو مباح است، باید اقل ضرراً را بگیریم، اگر یکی مباح است و دیگری حرام، در اینجا باید حرام را انجام ندهد مباح را انجام بدهد. این در جایی است که دو ضرر باشد و متوجه شخص واحد.

اما گاهی دو ضرر است، و این دو ضرر متوجه دو شخص است، عاملش هم عامل طبیعی است مثلاً گاوی داشتیم، شما هم خمره ای داشتید، گاو سر خود را در خمره شما کرد و هر کاری می کنیم سر گاو از خمره این آدم بیرون نمی آید، صاحب خمره می گوید من خمره خود را می خواهم، صاحب گاو می گوید من گاو خود را می خواهم، عامل هم عامل خارجی نیست بلکه عامل طبیعی است، یعنی گاو در حال گردش بود، اتفاقاً بر خورد کرد به خمره شما و سرش را داخل خمره برد، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا باید بینیم که اقل ضرراً کدام است، طرف می گوید من خمره خود را می خواهم و باید گاو را سر ببرید و حال آنکه قیمت گاو پنج دینار است و قیمت خمره شما یک دینار، بخاطر یک دینار سر گاو را ببریم؟!

تازه بریدن سر گاو هم در آن خمره خودش کار مشکلی است.

«علی ای حال» بحث در جایی است که دو تا ضرر است و این دو ضرر متوجه دو شخص است نه متوجه شخص واحد، عاملش هم عامل طبیعی است، اینجا نباید لجبازی کنیم، بلکه باید به قاعده عدل و انصاف عمل کنیم، عدل انصاف ایجاب می کند که خمره را بکشند، تا این گاو آزاد بشود و قهراً ضرر منقسم می شود بین دو نفر، فرض کنید قیمت خمره یا دیک، یک دینار است، اما قیمت گاو چهار دینار می باشد، قهراً باید قیمت یک پنجم خمره و دیک را صاحب دیک بپذیرد، چهار تایش را هم صاحب گاو پردازد، قاعده عدل و انصاف این را ایجاب می کند.

اما اگر دوتا ضرر داریم و این دو ضرر متوجه دو شخص است، اما عاملش یک انسان است نه عامل طبیعی.

مثال

فرض کنید سکه ای دارم که قیمتش یک میلیون تومان است، کسی این سکه مرا داخل یک دوات شخص ثالثی انداخته و الآن هر کاری می کنیم این سکه از دوات بیرون نمی آید، در اینجا چه باید کرد؟ مرحوم علامه این مثال را زده، البته این مسأله مثال های دیگری هم دارد.

و أما الثاني أعني ما إذا دار الأمر بين ضررين بالنسبة إلى شخصين فله صور:

۱: إذا كان السبب في توجه الضرر إلى الشخصين، أمراً خارجاً عن الاختيار، كما إذا أدخلت الدابة التي كانت ترعى في الصحراء رأسها في قدر الشخص الآخر، و دار الأمر بين ذبح الحيوان و كسر القدر، فلا شك أنه يختار أقلهما ضرراً، و يقسم الضرر عليهما بنسبة قيمته، فلو كانت قيمه القدر ديناراً، و الدابة أربعة دنائير، قسّمت الخساره (الدينار) بينهما أرباعاً، فعلى صاحب القدر ربع الدينار، و على الآخر، ثلثه أرباع أو تقسم الخساره أخماساً بنسبه الخساره إلى مجموع القيمتين.

و تدل على ذلك قاعده العدل و الإنصاف و ما ورد في أمر الودعي إذا ودع شخص عند شخص ديناراً و ودع آخر دينارين فضاء أحد الدنانير الثلاثة، فقد حكم الإمام بأن أحد الدينارين لصاحبهما و الدينار الآخر يقسم بينهما، حيث إن أحد الدينارين ملك لطلب لصاحبهما، إنما الكلام في الدينار الباقي، فهو بتمامه إما لصاحبهما أو لصاحب الدينار الواحد فتقسط الخساره حسب النسبه، (كما في حديث الدينار) أو حسب ماليتها كما في المقام.

ص: ۱۰۹۲

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در باره دو ضرر است، دو ضرر سه صورت دارد، صورت اول این است که عامل انسان نباشد، فرد غیر انسانی کاری انجام بدهد که امر دائر بین دو ضرر باشد، مثل اینکه حیوان کسی سرش را در قدر دیگری قرار دهد.

صورت دوم عامل، عامل انسانی است ولی ربطی به دوتا مالک ندارد، فرض کنید انسانی، دینار کسی را غصب کرده و آن را در دوات دیگری انداخته است، دینار مال زید است و دوات هم مال عمرو، بکر از خارج آمده و دینار زید را در دوات عمرو انداخته است، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا باید سنگ و ترازو آورد و دید که اقل ضرراً کدام است؟ اگر واقعاً دینار ارزان است و دوات قیمت بالاتری دارد، محوره را نمی شکندند، باید غاصب قیمت دینار را بدهد، اما اگر مسأله عکس است، یعنی دینار گران تر است، اما محوره قیمتش پایین است و کم، در اینجا محوره را می شکندند و دینار را به صاحبش بر می گردانند، البته در اینجا غاصب ضامن محوره است.

اما اگر قیمت دینار با قیمت محوره مساوی باشد، در اینجا مخیر هستند هر کدام را انتخاب کردند، انتخاب کنند.

پس در صورت اول، عامل، عامل طبیعی و خارج از انسان است، صورت دوم که الآن عرض کردیم که خودش فروع ثلاثه داشت، جایی که عامل انسان است، ولی ربطی به دو مالک ندارد، عرض کردیم در اینجا گاهی سنگ و ترازو می آورند و می بینند که کدام قیمتش بالاتر است و کدام قیمتش پایین تر، اکثر قیمتاً را حفظ می کنند، اقل قیمتاً را از بین می برند.

ص: ۱۰۹۳

اما اگر عامل، خود مالک ها هستند، عامل ها خود مالک ها هستند، مالک دینار به مالک محوره می گوید اشکال ندارد که دینار مرا در محور خود قرار بدهید- البته علامه این فرد را ذکر می کند، ولی بهتر این است که بگویند این کار باید غرض عقلایی داشته باشد، یعنی لابد یک غرض عقلایی است که مالک اجازه می دهد که دینارش در محوره دیگری قرار بگیرد، یک موقع بدون اذن مالک محبره است، می فرماید اگر با اذن و اجازه مالک است، همان حالت پیشین را دارد، هر دو را با همدیگر می سنجدند که کدام اقل ضرراً هست، یعنی آیا شکستن محبره اقل ضرراً است یا حفظ محبره اقل ضرراً می باشد؟ در اینجا اکثر ضرراً را حفظ می کنند و اقل ضرراً را از بین می برند.

اما اگر من بدون اذن و اجازه مالک دینار طرف را در محبره خودم قرار دادم، در اینجا می فرماید اگر مالک راضی شد بر اینکه من دینار او را بدهم بدون اینکه محبره ام را بشکنم، مسأله حکمش روشن است.

اما اگر مالک راضی نشد و گفت من فقط دینار خودم را می خواهم، اگر به او بگویند که محبره من از طلا است، شکستن آن برای من ضرر است، در جواب می گویند من این حرف ها سرم نمی شوم، حتماً من دینار خودم را می خواهم، در اینجا چه با

ید کرد؟

مرحوم شیخ می فرماید حتماً باید محبره (دوات) را شکست هر چند قیمتش ده برابر قیمت دینار باشد، بعد می فرماید فتأمل، مسلماً جای تامل است، چون اینجا پای عناد در میان است، چون این دینار با آن دینار فرقی نمی کند.

ص: ۱۰۹۴

بنابر این، همان قاعده اولیه پیش بیاید، سنگ و ترازو می آورند و ببینند کدام اقل ضرراً است، محبره را حفظ کنند و به طرف دینار بدهند یا محبره را بشکنند، دینار طرف را بدهند، اینجا همان صور را در نظر را بگیرند.

۲: إذا كان السبب شخصاً ثالثاً، وقد مثل العلامه في التذکره بالمثل التالي:

لو غصب دیناراً فوقه في محبره الغير - بفعل الغاصب أو بغير فعله - كسرت لردّه - إذا كان كسرهما أقل ضرراً - و على الغاصب ضمان المحبره، لأنه السبب في كسرهما، وإن كان كسرهما أكثر ضرراً من تبقية الواقع فيها - محبره را نشکنیم، دینار در داخل آن بماند، یک دینار دیگر به صاحب دینار بدهم - ضمنه الغاصب و لم تکسر، و لو تساویا من حيث القیمه فهو مختار بین أحد الأمرین.

تا اینجا دو شق را خواندیم، در شق اول عامل طبیعت است، در صورت دوم، عامل فرد خارجی است که شخصی دینار را در محبره و دوات دیگری قرار می دهد.

۳: إذا كان السبب أحد المالكین، كما إذا أدخل دینار الغير في محبرته فله فله صورتان.

الف؛ إذا كان الإدخال بإذنه - ما در اینجا یک قیدی آوردیم و گفتیم این در جایی است که یک غرض عقلانی بر آن مترتب باشد، فرض کنید دزدی آمده و دنبال دینار است، ما دینار را در محبره قرار می دهیم تا از شر دزد در امان بماند - یختر فی المقام الأداء أقل الضرر، فلو كانت المحبره أكثر قیمه یضمن الدینار، ولو انعكس تکسر المحبره.

ص: ۱۰۹۵

ب؛ إذا لم يكن بإذنه - بدون اذن مالک، دینار مالک را در دوات خودم کردم، می گوید اگر مالک حاضر است که دینار دیگر به او بدهیم، که خیلی خوب، اما اگر حاضر نیست و می گوید حتماً دینار خودم را می خواهم هر چند محبره توده برابر قیمت داشته باشد، باید این محبره را بشکنی، اینجاست که گفت «فتأمل» ولی این درست نیست چون این یکنوع لجاجت است - فالمتبع رضا مالک الدینار، و لو طلب نفس دیناره و لم یرض بالمثل تکسر المحبره بحکم الشارع بتسلط الناس علی أموالهم، و إن کان حکماً ضرریاً، كما إذا کانت المحبره أكثر قیمه، لكن السبب هو نفس الغاصب حیث أدخل دینار الغیر بلا إذنه فی محبرته، لا یمکن ردّه و إرجاع سلطته إلّا بکسره محبرته و إن کانت الخساره أكثر (فتأمل).

من در اینجا به یک فرع دیگر رسیدم و آن این است که آقایان در رساله های عملیه می نویسند که کسی با پول مشخصی که خمسش را نداده یک پارچه ای خریده، می گویند معامله، معامله فضولی است، اما اگر ذمه ای خریده و بعداً پولش را از جیب خودش داده، این معامله، معامله فضولی نیست، منتها ذمه اش به خمس مشغول است.

ما در اینجا یک حاشیه داریم و آن این است که ما در اینجا معتقدیم قسم اول معقول نیست، بگویند من با این اسکناس، این اسکناس با اسکناس های دیگر چه فرق می کند، لغو است، یک همچو قصد لغو است، حتماً در همه موارد ذمه ای می خرد، غایه ما فی الباب از جیش در می آورد و می دهد، اگر صد بار هم قصد کند که من با اسکناس می خرم، این قصد، قصد عقلائی نیست.

بنابراین، اینکه آقایان در رساله های عملیه می نویسند و می گویند در اولی معامله فضولی است و حق سادات در آنجا هست، اما در دومی این گونه نیست، از نظر ما هر دو حکم، حکم یکسان دارد، عیناً در اینجا هم این آدم دو پا را در یک کفش کرده و می گوید من فقط دینار خودم را می خواهم، این غلط است، اگر امکان دارد اشکال ندارد، اما اگر امکان ندارد هر چند من یک اشتباهی را مرتکب شده ام، اما این اشتباه من سبب نمی شود که این همه ضرر به من برسانی.

التنبیه التاسع: فیما إذا استلزم تصرف المالك، تضرر الجار

فرق این تنبیه با دو تنبیه قبلی چیست؟ در دو تنبیه قبلی، ضرر بالفعل است، یعنی ضرر موجود است و لذا بحث ما در این بود که چه کنیم، چه ضرر واحد باشد یا دو ضرر باشد، اما در اینجا می خواهیم ضرر را ایجاد کنیم، مثلاً من همسایه عمرو هستم و او هم همسایه من می باشد، او (عمرو) چاه دارد، من هم می خواهم در کنار خانه او چاه بزنم، منتها نه برای آب کشیدن، بلکه برای دستشوئی و مسائل دیگر، در اینجا دار الأمر بین الضررین و دار الأمر بین الحرجین، دار الأمر بین الضرر و الحرج، و لذا خیال نشود که این تکرار است، در تنبیه هفتم یک ضرر بود، در هشتم دو ضرر بود، ولی ضرر ها موجود بود، ولی در اینجا ضرری نیست، بلکه می خواهیم فعلاً ضرر را ایجاد کنیم:

الفرق بین هذا التنبیه و التنبیهین المتقدمین، هو أنّ الغرض فیما سبق معالجه الضرر المتحقق فی الخارج، سواء أكان ضرراً واحداً أم ضررین، تحقق باختيار المكلف أو لا، و أما المقام فمحور البحث تبیین حکم العمل الذی يلزم منه الإضرار بالغير (در آینده) بحيث لو لا العمل لما كان من الضرر عين و لا أثر.

ص: ۱۰۹۷



و المسأله معنونه فى كلمات القدماء و المتأخرين، و قد مثّلوا لذلك بالأمثله التالىه:

۱: حفر رجل بئراً فى داره، و أراد جاره أن يحفر بالوعه أو بئر كنيف، قرب هذه البئر، و أدّى ذلك إلى تعيّر ماء البئر.

۲: أعدّ داره المحفوفه بالمساكن، خاناً أو اصطبلاً أو طاحونه.

خانه من يك خانه مسكونى است، شما در کنار خانه مسكونى من، طويله درست مى كنيد يا خانى درست مى كنيد، «خان» عبارت است از مكان و جايى كه مسافر بيايد و در آنجا اثاث بگذارد و برود، يا طاحون و آسياب درست مى كند، آسيابى كه با اسب بچرخد، مسلماً اينها تناسب ندارد.

۳: صيّر حانوته فى صف العطارين، حانوت حدّاد أو قصّار.

فرض كنيد يك بازاری است برای عطر فروشان، من هم در آنجا يك مغازه ای دارم، حال می خواهم مغازه ام را آهنگری درست کنم یا رخت شوئی درست کنم كه مسلماً با بازار عطاران سازگار نيست.

۴: أضرم ناراً فى ملكه على نحو يتضرر به الجار

آتشی در خانه ام روشن می كنم كه همسايه از آن متضرر می شود

۵: أرسل ماء فى ملكه يتعدّى ضرره إلى الجار

من باغى دارم، آب وارد می كنم، همسايه من خانه مسكونى دارد، خانه اش نشست مى كند، اين مثال ها را آورده اند.

ديدگاه علمای گذشته

علمای در گذشته، همه اينها را تجویز کرده اند، چرا؟ يكدانه قاعده داشته اند و آن اينكه لا حریم فى الأملاك، می گویند ما حریم فقط در دو چاهى داریم كه می خواهند بكنند و حفر نمایند، آنهم برای آبیاری، گفته اند فاصله اين دو چاه بايد پانصد ذراع باشد اگر زمین صلبه و سفت است و اگر رخواه است، هزار ذراع فاصله باشد، در آنجا حریم است، اما در بقیه مسائل حریم نيست و لذا همه اينها را تجویز کرده اند.

ص: ۱۰۹۸

مرحوم شیخ انصاری می بیند که این فتاویٰ علما، با اصول اسلام هم تطبیق نمی کند، علاوه براین، با اصول عقلای امروز هم تطبیق نمی کند و لذا ایشان مسأله را از مثال خارج کرده و آن را تحت ضابطه آورده است.

خلاصه اینکه علمای قدیم فقط مثال را ذکر کرده اند، ولی شیخ دیده که این مثالها دچار اشکال هستند فلذا ضابطه را بیان کرده و گفته سه ضابطه دارم:

الف؛ إذا كان التصرف لدفع الضرر يتوجه إليه.

ضابطه اول این است که من وقتی چاه می کنم، می خواهم ضرری که متوجه من است از خودم دفع کنم.

ب؛ إذا كان لجلب المنفعة.

چاه می زنم تا منفعت ببرم.

در اولی چاه می زنم تا دفع ضرر از خودم کرده باشم، در دومی چاه می زنم تا منفعتی عایدم بشود

ج؛ إذا كان تصرفه تعمدًا عبثًا

چاه می کند تا همسایه را اذیت کند.

مرحوم شیخ اولی و دومی را تجویز کرده، یعنی حفر چاه برای دفع ضرر یا حفر چاه برای جلب منفعت را تجویز کرده، اما سومی را تجویز نکرده، منتها کاری که شیخ انجام داده این است که مسأله را از آن مثال های زننده در آورده و آنها را تحت ضابطه قرار داده، کار شیخ هم در واقع کمتر از کار قدما نیست.

ما به جناب شیخ انصاری عرض می کنیم که: جناب شیخ! صور منحصر به سه تا نیست، صور مسأله بیش از آن است که ایشان فرموده:

أقول: إنَّ صور المسأله أزيد ممَّا ذكره الشيخ، بل هي خمس:

۱: إذا كان الهدف من التصرف إيقاع الضرر و الحرج على الجار

۲: إذا دار الأمر بين انتفاع الشخص و ضرر الجار

۳: إذا دار الأمر بين الضررين.

۴: إذا دار الأمر بين الحرج و الضرر

۵: إذا دار الأمر بين الحرجين

الصورة الأولى: إذا كان الهدف إيقاع الضرر و الحرج على الجار- این مسلماً صحیح و جایز نیست، یا می خواهم به همسایه ضرر بزنم یا می خواهم او را در فشار قرار بدهم، این درست نیست. چرا؟ من کراً عرض کرده ام که فقه ما نباید فقه چکشی باشد و بگوئیم: «الناس مسلطون على أموالهم» من می خواهم چاهی حفر کنم هر چند ضرر به دیگری برسد- فلا شك في عدم الجواز و الضمان، فانّ المورد أشبه بعمل سمره حيث كان هدفه من أعمال السلطنة إيقاع الضرر على الأنصاري، و على ضوء ذلك فلو حفر بالوعدة أو كنيفاً، لغاية الإضرار بالجار، أو أضرماً ناراً زائداً على المتعارف لغاية إضراره، فقد عمل محرماً، و لو ترتب عليه ضرر، فعليه ضمانه.

جوابش این است که: «الناس مسلطون على أموالهم» یک قاعده عقلائیة است، عقلاً چنین سلطنتی را برای مالک قائل نیستند، عقلاً نمی خواهند افراد و حشیانه زندگی کنند، زندگی اجتماعی برای خودش یکنوع ضمانت ها و تعهدهای دارد.

بنابراین، در اولی، «الناس مسلطون على أموالهم» مانحن فیه را نمی گیرد، چرا؟ چون «الناس مسلطون على أموالهم» اطلاق ندارد، باید مردم با هم زندگی کنند، ولی این زندگی را بهم می زند.

صورت دوم

ص: ۱۱۰۰

صورت دوم این است که من می‌خواهم کاربری مغازه ام را بیشتر کنم تا نفع زیادتری ببرم، اما از آن طرف همسایه های من عطر فروش هستند، آنها از این کار من ضرر می‌کنند و متضرر می‌شوند، امر دایر است بین انتفاع من و ضرر همسایه، من دکانم درآمد دارد، ولی چون درآمد بیشتری می‌خواهم، کاربری را برای انتفاع خودم عوض می‌کنم، در حالی که عوض کردن کاربری، سبب ضرر همسایه می‌شود، آیا این جایز است؟

عده ای از جمله شیخ فرموده جایز است، ولی من قائم که این کار جایز نیست، من ابتدا ادله خودم را بیان می‌کنم و سپس ادله قائلین به جواز را.

ادله من این است که اگر این آدم می‌خواهد کاربری را برای نفع بیشتر عوض کند و حال آنکه همسایه متضرر می‌شود، باید مقتضی موجود و مانع مفقود باشد، اولاً در اینجا مقتضی نیست، چون بازار، بازار عطاران است، در یک چنین بازاری آهنگری کردن یا در اینجا مغازه دباغی درست کردن، مسلماً عطر فروشان را از بین می‌برد، شما در اینجا نمی‌توانید به اطلاق «الناس مسلطون علی أموالهم» تمسک کنید، این فقه شما فقه چکشی است، اطلاق باید در حد فهم عرف باشد.

بنابراین، اولاً در اینجا اصلاً مقتضی نیست. ثانیاً مانع در اینجا موجود است، مانع کدام است؟ «لا ضرر و لا ضرار»، اگر بگویید: من در اینجا نفع بیشتر نمی‌برم، جوابش این است ولو نفع بیشتری نبری، ما ضامن نفع بیشتر شما نیستیم، بله! اگر اصلاً این مغازه شما کاربری نداشت، یک مسأله ای بود، اما کاربری دارد، با این وجود اگر بخواهید عوض کنید و آن را مغازه دباغی یا چیز دیگر درست کنید، مسلماً دیگران ضرر می‌بینند، اصلاً در اینجا مقتضی نیست، علاوه بر اینکه مقتضی نیست، مانع هم موجود است.

الصورة الثانية: إذا دار الأمر بين انتفاعه، و ضرر الجار، كما إذا أراد أن يبدل داره، المحفوفه بالمساكن، بالفندق لينتفع به أكثر أو بناء المدبغه في الأحياء السكّتيه، أو في سوق العطارين ممّا يدور الأمر بين انتفاعه و ضرر الآخر فهل هو جائز أو لا؟ الظاهر هو الثاني لعدم المقتضى و وجود المانع.

أما الأول، فلنصور شمول قاعده السلطنه لهذا المورد، لأنها قاعده عقلايه أمضاها الشارع و ليس له فيها أى تأسيس، و على ذلك لا- يصحّ التمسك بإطلاقها إلّا إذا ساعده العرف و العقلاء، و من المعلوم أنّ لكلّ حرفه مكاناً خاصاً، يعدّ التجاوز عنه تجاوزاً على الحقوق، فبناء الحانوت و الفندق بين الأماكن السكّتيه، يعدّ تجاوزاً على حقوق الجيران و إيذاء لهم.

و أما الثاني: أى وجود المانع فلحكومه قاعده (( لا ضرر )) أو (( لا حرج )) على قاعده السلطنه فإنّ عمله هذا، يستلزم الضرر أو الحرج و كلاهما منفيان و دليلهما حاكم على أحكام العناوين الأولى و لا يعارض بتضرر المالك و حرمانه عن التصرف، إذ لا يلزم منه تضرر المالك، غايه الأمر يلزم حرمانه من النفع الكثير لا الحرمان المطلق.

و بذلك تقف على ضعف ما استدل به الشيخ الأعظم على الجواز، حيث استدل عليه بوجهين: و ما اين دو وجه را در جلسه آینده می خوانيم

### تنبيهات قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقيهه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبيهات قاعده لا ضرر و لا ضرار

مسائلی که آين می خوانيم برای ما مورد ابتلاي ماست، خصوصاً که در اين زمان امکانات بيشر شده و غالباً منافع افراد در تضاد با منافع ديگران است.

ص: ۱۱۰۲

صور مسأله

ما عرض کردیم که مسأله چند صورت دارد.

۱: صورت اول که جای بحث نیست، چون این آدم به دنبال منافع خودش نیست بلکه می خواهد با عملش لجبازی کند و با لجبازی خود به دیگری ضرر بزند فلذا این صورت خارج از بحث است.

۲: در صورت دوم امر دایر است بین منافع من و ضرر ديگران، فرض کنید من می خواهم در یک منطقه ای مسکونی مسافرخانه ای دایر کنم که مسلماً با آن منطقه مسکونی سازگار نیست، یا می خواهم در یک منطقه ای که مسکونی است دباغ خانه ای درست کنم، در همه اینها امر دایر است بین منفعت من و ضرر ديگران، آیا چنین کاری جایز است یا نه؟

ما معتقدیم که این کار جایز نیست (یعنی در جایی که امر دایر است بین منفعت کسی و ضرر دیگران). چرا جایز نیست؟

زیرا قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» یک قاعده عقلایی است، عقلاً یک چنین سلطنتی را برای افراد قائل نیستند، یک موقع زندگی ما، زندگی فردی است، آن یک مسأله دیگری است، ولی یک موقع زندگی ما زندگی اجتماعی است و در زندگی اجتماعی، «الناس مسلطون علی اموالهم» حد و حدودی دارد، شما در یک منطقه مسکونی دباغ خانه درست کنی یا هتلی را بسازی کنی که سبب رفت و آمد مردم است، این برای دیگران اسباب درد سر است.

پس امر دایر است بین نفع شما و بین ضرر دیگران، فلذا قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» در اینجا قاصر است.

علاوه بر این، مقتضی موجود نیست بلکه مانع هم موجود هست.

## اشکالات شیخ انصاری

مرحوم شیخ در اینجا دو اشکال دارد

۱: إِنَّ حَبْسَ الْمَالِكِ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ بِمَلِكِهِ وَجَعَلَ الْجَوَازَ تَابِعاً لِعَدَمِ تَضَرُّرِ الْجَارِ حَرَجٍ عَظِيمٍ، اِنْ هَرَّ حَرْجٌ ضَرَّرَ نَيْسْتِ، اَمَّا حَرَجٌ اِسْتِ، تَا حَالِ بَحْثِ مَا دَرَّ ضَرَّرَ بُوْد، شَيْخٌ اَز رَاةِ حَرَجِ پِيشِ مِي آيْدِ، اِگَر بَگُوِيْمِ اَز اِيْنِ زَمِيْنِ خُوْدِ بَهْ عَنَوَانِ هَتْلِ اِسْتِفَاةِ نَكْنِ، اِيْنِ حَرَجِ اِسْتِ، حَرَجِ اِيْنِ آدَمِ بَا ضَرَّرِ دِيْگَرِيْ دَر تَعَارُضِ اِسْتِ، اَنْظَرَفِ مَتَضَرَّرِ مِي شُوْدِ، اِيْنِ طَرَفِ هَمِ حَرَجِ وَ ضَيْقِ پِيْدَا مِي كَنْدِ كِهْ چَرَا مَن نَتَوَانِمِ اَز اِيْنِ زَمِيْنِ خُوْدِ هَتْلِ دَرَسْتِ كَنِمِ كِهْ دَر آمَدِ چَنْدِيْنِ بَرَابَرِ خَاَنِهِ مَسْكُوْنِيْ رَا دَارْدِ، پَسِ اَنْ طَرَفِ ضَرَّرِ اِسْتِ وَ اِيْنِ طَرَفِ حَرَجِ، يَعْني اِيْنِ آدَمِ تَحْتِ ضَيْقِ وَ فِشَارِ وَاَقْعِ مِي شُوْدِ كِهْ نَتَوَانْدِ اَز زَمِيْنِ خُوْدِشِ بَهْرَهْ كَافِيْ بِيْرْدِ.

جواب استاد سبحانی از اشکال شیخ انصاری

ما عرض می کنیم که حرج تابع سلطنت است، اصلاً این آدم یک چنین سلطنتی دارد که در بازار عطاران بیاید یک دباغ خانه درست کند، آیا این یک چنین سلطنتی دارد که یک چنین توقعی داشته باشد؟ توقع این آدم فرع سلطنت این آدم است و این آدم چنین سلطنتی ندارد، «الناس مسلطون علی أموالهم» یک قاعده عقلانی است، عقلاً یکنوع شرائطی با هم قائلند، زندگی جمعی یکنوع شرائط ضمنی دارد و آن این است که هر چیزی برای خودش جای مناسبی دارد.

«علی ای حال» این آدم یک چنین سلطنتی ندارد تا بگویند جلوی کار مرا گرفتی و من در حرج هستم، «حرج» فرع سلطنت است، حتی این آدمی که چنین نفعی را نمی برد، نمی گویند نفع نبرد.

يلاحظ عليه: أنّ الحرج المنفى عبارة عن الحرج الوارد على الإنسان إذا منع عن حقوقه الشرعيه القانونيه، و أمّا الحرج الوارد على الإنسان لأجل عدم الانتفاع بما لم يشرّع له فليس بمرتفع، بل يمكن أن يقال إنّ المنع عن الملك بما هو خارج عن السلطنه على المال في نظر العقلاء لا يعد ضرراً و لا حرجاً.

بيان دوم شيخ انصاری

۲: إنّ تضرر الجار في المقام معارض بما دلّ على عدم وجوب تحمّل الضرر عن الغير كما يدلّ عليه تجویز الإضرار مع الإكراه «

این بیان دوم شیخ انصاری است، ایشان در بیان اول می فرماید این طرف حرج دارد، آن طرف ضرر.

ما گفتیم «حرج» بی خود است، چون حرج در حدود قانون است، مثل اینکه کسی بگوید من دختر رئیس فلان قبیله را می خواهم و اگر این دختر را به من ندهد من در حرج واقع می شوم، این معنی ندارد تا بگوییم: جناب رئیس! دختری را به این کارگر بده. چرا؟ چون اگر ندهی این در حرج است، «حرج» در جایی است که این آدم قانون و حقی داشته باشد، ولی این آدم یک چنین حقی ندارد که در سوق و بازار عطاران دباغ خانه بسازد، در کوچه مسکونی هتل بسازد که صد ها نفر در روز رفت و آمد دارند.

اشکال دوم شيخ انصاری

اشکال دومی که شیخ انصاری دارد این است که ایشان می فرماید این مسأله از قبیل سیل است، گفتیم اگر سیل متوجه خانه دیگری است، لازم نیست که من جورش را بکشم و سیل را متوجه خانه خودم بسازم، من اگر هتل بسازم، همسایه ها ضرر می بینند، پس من هتل نسازم، ضرری که متوجه همسایه هست، من آن را متحمل بشوم و گفتیم این واجب نیست، گفتیم اگر ضرر متوجه خانه دیگری است، لازم نیست که شما آن را متحمل بشوید، من اگر هتل بسازم، همسایه ها ناراحتند و ضرر می بینند، پس آنها ضرر نبینند، جورش را من بکشم.

ص: ۱۱۰۵



ما به ایشان عرض می کنیم که جناب شیخ! میان ماه من تا ماه گردون، تفاوت از زمین تا آسمان است، در مسأله سیل ضرر عبا و قبا پوشیده و دارد می آید، لازم نیست اگر متوجه خانه یا آبادی دیگری هست، من راه را برای خودم باز کنم، ولی در اینجا هنوز ضرر موجود نیست، من خیال می کنم اگر بسازم او ضرر می بیند، پس ضرر او را من متحمل بشوم، ضرری در کار نیست.

بنابراین، قیاس این مسأله را به مسأله قبلی قیاس مع الفارق است، در آنجا ضرر عبا و قبا پوشیده و دارد می آید، لازم نیست که من آن را متوجه خود کنم، ولی در اینجا ضرری در کار نیست، تصور است که اگر من بسازم او ضرر می بیند، پس نسازم و ضرر او را متحمل بشوم، سالبه به انتفاء موضوع است.

#### صورت سوم

صورت اول این بود که طرف لجباز می کند و می خواست ضرر بزند، صورت دوم امر دایر بود که یک طرف ضرر می بیند و طرف دیگر دچار حرج می شود، اگر پول گیرش نیاید شب خوابش نمی برد و لذا می گوید من اینجا را اگر هتل بسازم این مقدار پول گیرم می آید، اگر جلوش را بگیریم این حرج است، آن طرف ضرر است و این طرف حرج.

صورت سوم این است که هر دو طرف ضرر است، اگر انجام بدهد او ضرر می بیند، اگر انجام ندهد این ضرر می بیند، امر دایر است بین الضررین، مثلاً من می خواهم خانه ام را بسازم، از این رو ناچارم که حفاری و گود برداری کنم، اگر گود برداری نکنم، نمی توانم خانه بسازم، و اگر حفر کنم، خانه همسایه ضرر می بیند، امر دایر است اگر من حفر کنم، همسایه متضرر می شود و اگر حفر نکنم، خودم متضرر می شوم.

صورت سوم دو حالت دارد، یک حالت این است که عمل در همان وقتی که عمل می‌کنم برای خودم و کلنگ می‌زنم، همسایه ضرر می‌بیند.

ولی یک موقع عمل من فوراً سبب ضرر همسایه نمی‌شود، بلکه یتهی إليه، الآن من چاه بالوعه می‌زنم، این روز اول اثری ندارد، ولی به مرور زمان اثرش به خانه های همسایه می‌رسد، من ناچارم که بالوعه داشته باشم، بالوعه من در نهایت به ضرر همسایه تمام می‌شود.

پس صورت سوم که امر دایر است بین الضررین، این خودش دو حالت پیدا کرد، گاهی همان عمل من در همان زمان موجب ضرر همسایه است، مثل گود برداشتن و حفاری کردن، یک موقع بالأخره یتهی إليه، یعنی در مرور زمان موجب ضرر به همسایه می‌شود.

ولی فعلاً بحث ما در صورت اولی است که در حین عمل، ضرر متوجه همسایه می‌شود، اگر من خانه نسازم، ضرر می‌بینم، چون ناچارم خانه بسازم، اگر خانه بسازم، همسایه ضرر می‌بیند، در اینجا ضررین با هم متعارض هستند، اگر از «الناس مسلطون علی أموالهم» استفاده کنیم، تسلط این معارض است با سلطنت طرف مقابل، چون او می‌گوید من نمی‌گذارم که کار تو سبب ضرر رسیدن به من بشود.

ضررها و سلطنت‌ها با هم متعارض است، در اینجا چه کنیم؟ چاره این است که اگر این آدم این کار را کرد، ضرری که متوجه اوست، باید آن را جبران کند، ما غیر از این چاره ای نداریم، اگر این آدم بدون اجازه یا با اجازه یک چنین کاری را کرد، باید ضرر طرف مقابل را جبران کند.

الصورة الثالثة: إذا دار الأمر بين الضررين فلو تصرف في ملكه يتضرر الجار، ولو ترك، يتضرر هو بنفسه، و لهذه الصورة حالتان:

١: أن يعدّ تصرفه في ملكه تصرفاً في ملك الغير، كما إذا كان حفر الأرض سبباً لحدوث صدع في بناء الغير أو كان الاغتسال في الحمام موجباً لسرايه الرطوبة و النداهه إليه، أو إيقاد النار عله لتسويد داره إلى غير ذلك من الأمثلة، فلا شك انه حرام موجب للضرر، لأنّ قاعدتي السلطنة و «لا ضرر» بالنسبه إلى الشخصين على السواء، فلو جاز للمالك أن يتصرف في ملكه بالحفر لجاز للآخر منع التصرف في ملكه، ولو كان منع المالك عن التصرف ضررياً، لكان التصرف في ملك الجار ولو بالتسبب ضررياً أيضاً، و الجمع بين الحقين يتحقق بتجوز التصرف مع ضمان ما يطرأ على الدار و غيرها من الضرر.

من توانستم در اینجا یکی را بر دیگری ترجیح بدهم، فقط عرض کردم اگر این کار بدون مجوز قانونی انجام بدهد، ضامن است، یعنی اگر خانه همسایه فرو بریزد باید از نو بسازد.

حالت دوم این است که تصرف من فوراً در ملک او نیست، بلکه من می خواهم یک چاهی حفر کنم، حفر این چاه چند روز طول می کشد، این چاه هم آبریز است، اما اگر بیشتر باشد مسلماً رطوبت در خانه مردم سرایت می کند ولذا من کلمه «ینتهی» را به کار بردم و گفتم « ینتهی» عمل من به ضرر خانه دیگران، در اینجا من کمی جرأت پیدا کردم که بگویم چنین حقی را دارد، چون تصرفش تصرف در ملک او نیست، چاه کندن کار به ملک او ندارد، یعنی مثل حفر زمین نیست، در اینجا بعید نیست که ما این کار را تجویز کنیم و منتها طرف مقابل هم باید کاری کند که ضرر به همسایه اش نرسد، علی ای حال نمی توانیم بگویم این کار را انجام نده.

فرض کنید من زمینی دارم که می‌خواهم آن را ده طبقه بسازم، طبقه ساختن تصرف در ملک دیگری نیست اما یکنوع ضرری در آینده برای این همسایه دارد، مشکلاتی دارد، خلاصه فرق این مثالهایی که عرض کردم این است که در قبلی در همان روز اول کار من تصرف در مال غیر بود، ولی در اینجا عمل من که چاه می‌کنم یا چند طبقه خانه می‌سازم، این تصرف در ملک او نیست، منتها در آینده به ضرر او تمام می‌شود، یتهی‌الی ضرره، در اینجا چه کنم؟ به عقیده من فرق است بین قبلی و اینجا، در گذشته قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» کوتاه بود و این مورد را نمی‌گرفت، عرض کردیم «الناس مسلطون علی اموالهم» جایی را می‌گیرد که عقلاً یک چنین سلطه‌ای را قائل بشوند، شما اگر بخواهید یک هتلی را در کنار خانه‌های مسکونی بسازید، «الناس مسلطون علی اموالهم» آنجا را نمی‌گیرد ولی در «ما نحن فیه» مقتضی موجود است، من مسلط هستم که در خانه خود چاه بکنم، من مسلط هستم که زمین خود را چند طبقه بسازم، اما اینکه این کار من در آینده منتهی به ضرر همسایه می‌شود، ربطی به من ندارد، چون اگر من چاه نکنم، پس کار بکنم، زمینی را با گران‌ترین قیمت خریده‌ام، اگر دو طبقه بسازم، خرجش هم در نمی‌آید، ظاهراً در اینجا ضررین تعارض می‌کنند و هردو تساقط می‌کنند، نوبت می‌رسد به: «الناس مسلطون علی اموالهم»، پس این آدم می‌تواند چاه بکند و خانه‌اش را چند طبقه بسازد، این مسأله‌ای که من گفتم یکنوع فقه چکشی است، فقه چکشی، یعنی طبق قواعد، البته در بالوعه یک مسأله‌ای است، اما از نظر قواعد که این آدم خانه‌اش را ده طبقه بسازد که بر همه همسایه‌ها مشرف است، این هر چند ممکن است که خلاف قواعد نباشد اما خلاف انسانیت و خلاف انسانیت و خلاف انصاف است.

بنابراین، در اینجا لا- ضرر ها تعارض کرد و نوبت رسید به دلیل فوقانی، دلیل فوقانی عبارت است از: «الناس مسلطون علی أموالهم».

ما با توضیحاتی که دادیم، حکم صور بعدی هم از اینجا معلوم می شود، یعنی وقتی انسان بر هردو شق صورت سوم مسلط بشود، که در شق اول ضرر فوراً هست، ولی در شق دوم ضرر در آینده است نه فوراً، بقیه صور را هم آقایان می توانند استنباط کنند و دیگر نیازی به عنوان کردن بقیه صور ها نداریم.

پس ما تا کنون به این نتیجه رسیدیم: صورت اول که طرف لجازی می کند، غلط است، صورت دوم که می خواهد نفع بیشتری ببرد، معارضه است بین حرج این طرف و ضرر آن طرف، گفتیم جایز نیست، صورت سوم دو حالت داشت، گفتیم اگر تصرف فوراً تصرف در ملک غیر است، جایز نیست. چرا؟ چون هم این آدم مسلط است و هم آن دیگری، او هم ضرر می بیند، این هم ضرر می بیند، ولذا اجازه ندادیم.

اما صورت چهارم اگر نکنم ضرر می بینم، اما ضرر فعلاً نیست، عمل من در آینده منتهی به ضرر دیگری می شود، در اینجا هردو ضرر با هم تعارض می کنند، طرف تمسک می کند به دلیل فوقانی که عبارت باشد از: «الناس مسلطون علی أموالهم». بقیه صور را خود شما مطالعه کنید.

### تنبیهات لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهات لا ضرر و لا ضرار

تنبیه دهم راجع به این است که اگر یکنفر تکلیف داشته باشد، به خود او ضرر نمی رسد، اما به دیگری ضرر می رسد، شرع مقدس اگر به مادر بگوید روزه بگیر، برای مادر مشکلی نیست، اما برای حملش یا بچه شیرخوارش ضرر دارد، آیا «لا ضرر» اینجا را هم می گیرد، آیا می توانیم بگوییم: «لا ضرر و لا ضرار»؟ می گوییم فرق نمی کند که ضرر متوجه خود طرف باشد یا از تکلیف او، دیگری ضرر ببیند، مثلاً اگر مادر مکلف به روزه گرفتن بشود، خودش ضرر نمی بیند، اما بچه اش ضرر می بیند.

ص: ۱۱۱۰

«علی ای حال» فرق نمی کند هم روی مبنای ما و هم روی مبنای شیخ انصاری، چون مبنای شیخ این است که لا حکم ضرری من الله سبحانه و تعالی، ما گفتیم باید پای مردم هم در میان باشد، فرق نمی کند در هردو صورت. چرا؟ به جهت اینکه اگر مادر روزه بگیرد، از این ناحیه ضرر به حمل یا به بچه شیر خوارش می رسد، شرع نمی تواند شعار بدهد که لا ضرر و لا ضرار و حال آنکه اگر مادر روزه بگیرد، بچه در رحم ضرر می بیند یا کودک بخاطر کمی شیر ضرر می بیند، «لا ضرر» در صورتی صدق می کند که از حکم شارع هیچ کس ضرر نمی بیند اعم از مکلف یا آن کس که وابسته به مکلف است.

دیدگاه صاحب عروه الوثقی و سایر فقها

اتفاقاً فتوای فقها نیز همین است، مثلاً مرحوم سید کاظم یزدی در کتاب عروه الوثقی آشکارا فتوا می دهد که اگر روزه گرفتن برای بچه شیر خوار مضر است، بر مادر روزه گرفتن واجب نیست یا به یک معنی حرام است، منتها اگر تا سال آینده همین حالت باقی است، فقط کفاره می دهد، اما اگر این حالت باقی نیست، قضا هم برای او هست.

قال السيد الطباطبائي: الحامل المقرب التي يضرها الصوم أو يضر حملها، فتفطر، و تصدق من مالها بالمد أو المدين و تقضى بعد ذلك.

و قال أيضاً: المرضعه القليله اللبن إذا أضر بها الصوم أو أضر بالولد، يجب عليها التصدق بالمد أو المدين من مالها، و القضاء بعد ذلك (۱)

ص: ۱۱۱۱

---

۱- العروه الوثقی، سید کاظم یزدی، ج ۲، ص ۳۹، ط مؤسسه نشر اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ الْحَامِلُ الْمُقْرَبُ وَالْمُرْضِعُ الْقَلِيلَةُ اللَّبَنِ لَمَّا حَرَجَ عَلَيْهِمَا أَنْ تُفْطِرَا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ - لِأَنَّهِنَّ لَا يُطِيقَانِ الصَّوْمَ وَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَصَدَّقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي كُلِّ يَوْمٍ يُفْطِرُ فِيهِ بِمُدٍّ مِنْ طَعَامٍ وَ عَلَيْهِمَا قِضَاءُ كُلِّ يَوْمٍ أَفْطَرْتَا فِيهِ تَقْضِيَانِهِ بَعْدُ» (۱).

البته اگر ادامه پیدا کند و اگر شیر خوارگی ادامه پیدا کرد، قضا هم ندارد، پس اگر تکلیف یکنفر سبب ضرر دیگری شد، در آنجا لا ضرر و لا ضرار جریان پیدا می کند.

التنبیه الحادی عشر: فیما إذا كان المكلف سبباً لتوجه حكم ضرری

تنبيه یازدهم در باره این است که مکلف خودش سبب ایجاد ضرر بشود، مثلاً با همسرش نزدیکی می کند در حالی که اگر بخواهد غسل بکند، غسل کردن برایش ضرر دارد، آیا در اینجا «لا ضرر» وجوب غسل را از این آدم بر می دارد یا نه در حالی که سببش خودش است؟

دیدگاه استاد سبحانی

در اینجا دو وجه وجود دارد، ولی من فکر می کنم در اینجا فرق نمی کند، شاعری که شعار می دهد لا ضرر، در اینجا بگوید برو غسل کن، و حال آنکه غسل ضرر دارد، درست است که خود این آدم سبب ایجاد ضرر شده، فو قش این است که گناه کرده، اما شارع نمی تواند بگوید برو غسل کن، چون غسل کردن برایش ضرر دارد فلذا فرق نمی کند که عامل ضرر یک عامل خارجی باشد یا خود طرف باشد، در هر دو صور قاعده لا ضرر و لا ضرار جاری است.

ص: ۱۱۱۲

به بیان دیگر جزء اخیر علت ضرر، ایجاب غسل است، پس باید «لا ضرر» جلوی ایجاب غسل را بگیرد. چرا؟ چون الجزء الأخير لعله التامه للضرر هو تكلیف الشارع، شارع که تکلیف می کند که برو غسل بکن، این جزء اخیر است برای ضرر، شما تنها به آن علت بعیده فکر کردید و گفتید این آدم عالماً و عامداً با همسرش نزدیکی کرده و حال آنکه می دانسته که غسل کردن برایش ضرر دارد، این حرف هر چند درست است، ولی این جزء بعید علت است، آن چیزی که در آخر این آدم را متضرر خواهد کرد، تکلیف شارع است به غسل کردن، این ایجاب الغسل جزء اخیر علت تامه است.

پس قرار شد که اگر کسی خودش مبدأ ضرر شد، لا ضرر حتی آنجا را هم بگیرد. چرا؟ چون این آدم هر چند کار غلطی کرده است، ولی کار او مایه ضرر نیست، تکلیف شارع مایه ضرر است.

نقوض مسأله

پس قرار شد که اگر خود شخص مبدأ ضرر برای خودش شد، «لا ضرر» حتی آنجا را هم می گیرد، البته بر این نظریه نقض هایی هم وارد شده که از قرار ذیل است:

۱: شخصی از روی عمد و علم، جنسی را که قیمتش ده تومان است، به سه تومان فروخته، آیا این آدم مغبون است یا نه؟ بله! مغبون است، پس باید «لا- ضرر» اینجا را هم بگیرد. چرا؟ چون ایجاب غبن برای این آدم ضرری است و حال آنکه فقها می گویند اگر عمداً و عالماً قیمت بالا را به کمتر بفروشد، در آنجا خیار نیست و حال آنکه شما گفتید «لا ضرر» اینجا را هم می گیرد، بنابراین، باید بگوییم لا ضرر ایجاب الوفاء را بر می دارد، دیگر اینجا واجب الوفاء نیست و حال آنکه آقایان می گویند واجب الوفاء است.

ص: ۱۱۱۳



۲: شخصی از ادوات و ابزار غضبی برای خودش کشتی ساخته، صاحب ادوات و ابزار می گوید من راضی نیستم، فقها می گویند غاصب حتماً باید کشتی را بشکند و الواح و تخته های غضبی را به صاحبش برگرداند و حال آنکه شما گفتید «لا ضرر» در اینجا هست، این آدم اگر بخواهد الواح و تخته ها را بر صاحبش برگرداند، میلیون ها تومان ضرر می بیند.

۳: «شخص» خانه ای را اجاره کرده و در آنجا درخت کاشته است، موقعی که می خواهد از آن خانه بیرون بیاید، صاحب خانه می گوید من این درخت ها را نمی خواهم، حتماً باید درخت ها را بکند و با خودش ببرد و حال آنکه این کار برای این آدم (مستأجر) ضرر دارد، باید بگوییم صاحب خانه قیمت درخت ها را بدهد نه اینکه مستأجر درخت را بکند و با خودش ببرد.

خلاصه براین قاعده ما، نقوضی را وارد کرده اند، چون قاعده این بود که اگر خود شخص مبدأ ضرر شد، قاعده «لا ضرر» آنجا را شامل است مثل غسل. ولی در این سه مورد می گویند لا ضرر جاری نیست.

یکی در جایی که شخص، جنسی را که قیمتش خیلی زیاد است، از روی عمد و علم به قیمت خیلی پایین بفروشد، می گویند «لا ضرر» در اینجا ایجاب وفاء را بر نمی دارد، این معامله کاملاً لازم است، دیگری اینکه اگر شخصی با چوب ها و تخته های غضبی کشتی بسازد و صاحبش راضی نباشد، باید هیئت ترکیه کشتی را بهم بزند هر چند ضرر کند. سوم اینکه اگر چنانچه در خانه استیجاری درخت بکارد، باید در موقع بیرون رفتن درخت را هم بکند و با خودش ببرد و حال آنکه این ضرر دارد، فقها می گویند در اینجا هم لا ضرر جاری نیست.

سوال این است که چه فرق است بین جنابتی که عمداً انجام می دهد که گفتیم لا ضرر وجوب غسل را بر می دارد و بین این سه موردی که «لا ضرر» در آنها جاری نیست؟

یلاحظ علیه: ما در جواب عرض می کنیم که شما فقط یک قاعده را در نظر گرفتید، اما از قاعده دیگر غفلت کردید، (حفظت شیئاً و غابت عنک أشیاء)، اگر می بینید که در این سه مورد قاعده لا ضرر جاری نیست، بخاطر این است که آنها هتک مالیت خود را کرده اند، در اینجا قاعده هتک جاری است و آن این است که اگر کسی مال خودش را هتک کرد و آن را در معرض ضرر قرار داد، یعنی قیمتش را پایین آورد، خودش سبب بشود که مالش بی ارزش بشود، در آنجا قاعده لا ضرر جاری نیست.

هتک مال، خودش یکی از اسباب عدم ضمان است، فلذا شرع مقدس در آنجا کاری به من ندارد و برای من دلسوزی نمی کند.

سؤال و إجابة

أما السؤال فهو أنّ المشهور قد أفتى في مسائل بما ربما يخالف ما ذكرنا في المسألة السابقة، حيث يظهر منهم عدم شمول القاعده للضرر الذي كان المكلف سبباً لحدوثه و ذلك في المسائل التالية:

١: لو أقدم عالماً و عامداً على المعامله الغيبه، فالعقد عندهم لازم دون أن يكون للقاعده فيها دور كأن يرتفع اللزوم أو الصحه.

٢: إذا غصب ألواحاً و صنع بها سفينه، يجب على الغاصب ردّ الألواح و إن استلزم خساره.

٣: إذا بنى بناء في الأرض المستأجره أو غرس فيها أشجاراً، يجب عليه تخلص الأرض من البناء و الأشجار و إن استلزم خساره.

ص: ١١١٥

فأى فرق بين هذه الأحكام و وجوب الغسل و الكلّ ضررى و المبدأ فعل المكلف.

أما الجواب: وجود الفارق بين المسألة و هذه الموارد و هو وجود قاعده أخرى فى هذه الموارد الموجه لرفع الضمان، دون المسألة، و هى قاعده (( الهتك )) فإنّ من هتك احترام ماله، فلا يضمّنه إلّا نفسه، و ذلك فى عامه الأمثله المتقدمه فإنّ من باع ما يسوى عشره دنانير، بثلاثه، فقد هتك احترام ماله، فلا يتحمّله إلّا نفسه.

و منه يظهر حال الأمثله الأخرى، فإنّ من يغصب ألواحاً، و يصنع بها سفينه، يعلم أنّه محكوم بالردّ فى تمام الحالات و إنّ ردّها بعد صنعها يلازم الضرر، فهو هاتك حرمه ماله، و مثله إذا بنى أو غرس فى الأرض المستأجره و هو يعلم بأنّه سيؤمر بتخليص الأرض منها و أنّ مثله يزامن الضرر(يزامن، يعنى همراه)، فيكون هو للضرر دون الشارع.

أمّا قاعده (( لا ضرر )) فهى منصرفه عن مثل هذه الموارد التى صار المكلف سبباً للضرر المالى، فكأنّ قاعده الهتك تصير مانعه عن الشمول أو سبباً للانصراف.

و إن شئت قلت: إنّ تسلط الغير على مال المالك بلا إذنه حكم ضررى تعمّه قاعده (( لا ضرر )) و تنفيه، و أما تسليط المالك غيره على ماله بنحو من الأنحاء فهو إمضاء لسلطنته. بل ربما يكون عدم إمضائه حرجاً على المالك إذ ربما يتعلّق الغرض بالمعامله على وجه المحاباه أو يكون غرس الشجر و إيجاد البناء فى الأرض المستأجره مؤقتاً مورد رغبه المستأجر فإنّ الحكم بعدم نفوذه، إبطال لسلطانه و هو ضرر أكثر.

ص: ١١١٦

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبيهات لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در این بود که اگر غاصب تخته ها و الواح مردم را غصب کند و با آن کشتی بسازد، بر او لازم است که تخته مردم را بر گرداند، مشکل اینجا بود که بر گرداندن اسباب ضرر است و با وجود ضرر، چگونه شارع می فرماید: «لا ضرر و لا ضرار» و حال آنکه در اینجا ضرر هست؟

ما در جواب عرض کردیم که «لا- ضرر» هست، ولی قبل از «لا ضرر» در اینجا یک مسأله دیگری است بنام هتك مال، یعنی این آدم می داند اگر با تخته مردم کشتی بسازد، باید آن را بر گرداند و بر گرداندن برایش اسباب زحمت می باشد، ولی این آدم خودش احترام مال خودش را حفظ نکرده است.

بیان محقق نائینی

محقق نائینی وجه دیگری ذکر می کند، هر چند هر دو در مدعا شریکیم، یعنی هر دو می گوئیم باید الواح و تخته های مردم را بر گرداند، ولی ما گفتیم: «لا ضرر» نیست. چرا؟ چون قاعده هتك مال حاکم است، ایشان می گوید این آدم با الواح، ادوات، ابزار و تخته های مردم کشتی ساخته است فلذا مالک هیئت ترکیبیه نیست، این کشتی یک موادی دارد بنام الواح و ابزار، و یک هیئت ترکیبیه دارد، یعنی همان هیئت خاصی که اتاق دارد، آشپزخانه دارد و جای خواب دارد و هکذا شکل و شمایل خاصی، الواح ملک مردم است پس هیئت ترکیبیه نیز مال این آدم نیست بلکه قائم به الواح مردم است.

ص: ۱۱۱۷

بنابر این، وقتی می گوئیم الواح و تخته های مردم را رد کن، ضرری به این آدم نزدیک. چطور؟ چون الواح و تخته ها مال دیگری است و هکذا هیئت ترکیبیه را هم این آدم مالک نیست. چرا؟ چون هیئت ترکیبیه قائم با الواح و مواد می باشد که مال دیگران است پس هیئت ترکیبیه هم مال دیگران و مردم است.

محقق نائینی راجع به کشتی با یک دید بسیار بسیطی نگاه کرده و خیال نموده کشتی مثل بلم است که هر دو طرفش چوب است و در وسط هم چوب می باشد و حال آنکه کشتی چنین نیست، یعنی تنها قائم با الواح نیست، بلکه صد ها ابزار و ادوات دیگر هم در آن به کار رفته است، درست است که این آدم الواح دیگری را غصب کرده و آن را در کشتی خود به کار برده، ولی در کشتی غیر از الواح و تخته ها، دهها ابزار و ادوات دیگر هم در آن به کار رفته، مثلاً میخ دارد، برق کشی دارد، هزاران تشکیلات دیگر دارد، چطور می گوئید الواحش مال دیگری است، هیئت ترکیبیه هم مال این آدم نیست، چون هیئت ترکیبیه هم مال دیگری است؟!!

معلوم می شود که ایشان (نائینی) سفر دریایی نکرده و اگر کسی سفر دریایی بکند، می فهمد که حتی کشتی های کوچک

هم هزاران ابزار لازم دارد تا آن را بسازد. (این یک جواب ایشان بود که بیان شد).

جواب دیگری که ایشان گفته اند این است که این آدم وقتی الواح مردم را رد کرد، کالأول، یعنی همانطور که اگر اول الواح مردم را رد می کرد ضرر نداشت، الآن هم که می خواهد الواح مردم را رد کند، «یکون کالأول»، این جواب ایشان هم خیلی بعید است، چون قبلاً اگر الواح مردم را نگرفته، ابزار و ادوات دیگری را هم روی اینها (روی الواح) کار نکرده بود، ولی الآن ابزار و ادوات دیگری را هم روی آنها کار کرده و لذا نمی توانیم بگوییم: «کالأول».

ص: ۱۱۱۸

بنابراین، جواب های ایشان، جواب های کافی نیست، جواب همان است که ما دادیم و آن این است که این آشی است که خود این آدم در کاسه خودش ریخته و باید بخورد.

إجابه المحقق نائینی عن السؤال

ثم إنَّ المحقق النائینی أجاب عن بعض الأمثله بوجه آخر، قال: (( إنَّ هدم البناء و كسر السفينه ليس ضرراً لأنَّه مع فرض كون اللوح أو الخشب مغصوبين لم يكن صاحب السفينه مالکاً لتركب السفينه و لا صاحب الدار مالکاً لبنائها، فهذه الهيئه الحاصله لها إذا لم تكن مملوکه له فرفعها ليس ضرراً، لأنَّ الضرر عباره عن نقص ما كان واجداً له.

يلاحظ عليه: أنَّ واقع السفينه لو كان مجرد ضمَّ اللوح إلى اللوح و الخشب إلى الخشب لكان لما ذكر وجه، لأنَّه إذا لم يكن مالکاً للألواح و الأخشاب لا يكون مالکاً للهيئه الحاصله منها، لكنَّه ليس كذلك بل تتركب (سفينه) و راء الألواح و الأخشاب من موادَّ مختلفه مملوکه لصاحبهما و تتعرض للدمار و الهلاك إذا حاول المالك ردَّهما إلى صاحبهما، و مثلها، البناء في الأرض المستأجره.

و بذلك يظهر ضعف ما أفاده ثانياً، حيث قال: إنَّ الغاصب لم يكن مالکاً من أول الأمر لإدخال الخشب في البناء، و نصب اللوح في السفينه فلا يكون مالکاً لإبقائهما فيهما، و كما لا ضرر عليه في ردَّهما إلى مالکهما قبل البناء و الغصب فكذا بعدهما. ( )

إذا توضأ وضواً ضرورياً مع الجهل بالضرر

از مسائلی که در اینجا مطرح می باشد این است که اگر انسانی جاهل است که آب برایش ضرر دارد، یا دستش زخم جاهل است که آب برای زخمش ضرر دارد، حال اگر این آدم در حال جهل وضو گرفت، آیا وضوی این آدم صحیح است یا صحیح نیست؟

ص: ۱۱۱۹

سید طباطبائی دو جور فتوا دارد، گاهی می گوید وضوی این آدم صحیح است و گاهی می گوید وضوی این آدم باطل است، ایشان یک عبارتتی دارد که باید معنی کنیم.

قال السيد الطباطبائي بعد ذكر هذا الشرط: «و لو توضأ و الحال هذه بطل، و لو كان جاهلاً بالضرر صحَّ و إن كان متحققاً في الواقع، و الأحوط الإعادة أو التيمم» (۱)

اگر ضرر بر طرف شده، باید وضو بگیرد و اعاده کند و اگر ضرر بر طرف نشده، تیمم کند و اعاده کند.

در اینجا می گوید وضویش صحیح است، ولی در جای دیگر بر خلاف این را می فرماید.

و قال في مكان آخر: «لو كان أصل الاستعمال مضرّاً و توضأ جهلاً أو نسياناً، فإنه يمكن الحكم ببطلانه، لأنه مأمور واقعاً بالتيمم» (۲)

در اینجا می فرماید باطل است، ما کدام را بگیریم، آیا اولی را بگیریم که می فرماید صحیح است یا دومی را بگیریم که می گوید باطل است؟

ما معتقدیم که همان فتوای دوم ایشان صحیح است که می گوید این وضو باطل است، ولو این آدم جاهل و یا ناسی است، در عین حال اگر وضو بگیرد، وضوی این آدم باطل است. چرا؟ کلمه «لا ضرر» وضع للضرر الواقعی، و بنا شد که ما «لا ضرر» را مثل شیخ معنی کنیم و بگوییم: «لا حکم ضرری»، ضرر برای حکم واقعی وضع شده، در علم اصول ثابت شده است که اسامی عبادات و معاملات «وضعت للماهیيات الواقعيه سواء كان معلوماً أو غير معلوم»، اگر واقعاً لا ضرر وضع شده است بر دفع ضرر واقعی، پس بفرمایید: «لا حکم ضرری»، ایجاب وضو حکم ضرری است، پس وضو مأمور به نیست، وقتی مأمور به نبود، با این وجود اگر وضو بگیرد، وضویش باطل است.

ص: ۱۱۲۰

۱- العروه الوثقی، سید کاظم یزدی، ج ۱، ص ۱۲۵، الشرط السابع، ط جامعه مدرسین.

۲- العروه الوثقی، سید کاظم یزدی، ج ۱، ص ۱۲۵.

پس من گفتم که ضرر «وضع للضرر الواقعی لا- للضرر المعلوم»، حدیث را هم مانند شیخ انصاری معنا کردیم و گفتیم: «لا حکم ضرری سواء أكان عالماً أم لم يكن عالماً» پس وجوب وضو نیست، این وضوی شما امر نداشته، پس قهراً باطل است و باید تیمم کند.

باز تکرار می کنم که: الفاظ «وضع للماهییات الواقعیه»، ضرر «لم یوضع للضرر المعلوم بل یوضع للضرر الواقعی» یعنی ضرر برای ضرر معلوم وضع نشده بلکه برای ضرر واقعی وضع شده اند، و بنا شد که حدیث را مثل شیخ معنی کنیم و بگوییم: «لا حکم ضرری»، من سوال می کنم آیا ایجاب وضو در حالتی که دستم سیخ می کشد، حکم ضرری است یا حکم ضرری نیست؟ حکم ضرری است، پس «لا ضرر» یعنی چنین حکمی نیست، پس وضوی شما امر نداشته، امر نداشته، وقتی امر نداشت پس می شود باطل فلذا نمازی را که خواندید باید اعاده کنید .

الظاهر قوه القول الثانی، أعنی: البطلان، لأنّ الألفاظ موضوعه للمصادیق الواقعیه و المنفی فی قوله: «لا- ضرر و لا ضرار» هو الحكم الضرری الواقعی (إیحاب الوضوء) سواء أكان المکلّف عالماً أو لا- و معه کیف یصح جعل الوجوب علی مثل ذلك الوضوء.

#### اشکال

در اینجا یک اشکالی وجود دارد و این است که اگر یک آدمی خودش را عالماً مغبون کند، آقایان می گویند «لا ضرر» آنجا را نمی گیرد، چطور شد که شما گفتید؟ سواء أكان عالماً أم لم يكن عالماً، پس آدمی که به غبن عالم است، باید لا ضرر بگیرد و حال آنکه می گیرد، سرش چیست که نمی گیرد؟

ص: ۱۱۲۱



إن قلت: إذا كان المنفى هو الحكم الضرري الواقعي، فلماذا قيّد الفقهاء خيار الغبن بما إذا جهل المغبون و أمّا مع العلم بها فلا يحكم بالخيار، فلو كان المنفى هو الحكم الضرري الواقعي، فلا بدّ أن يتفاوت بين علمه و جهله.

جواب

جوابش این است که این آدم خودش احترام مال خودش را از بین برده. به قول ناصر خسرو بلخی:

چون تو خود کنی اختر خویش را بد ++ مدار از فلک چشم نیک اختری را

این آدم هم مصداق این شعر ناصر خسرو بلخی است، چون خودش به دستخویش بد بخت کرده است.

نظریه محقق نائینی

مرحوم محقق نائینی و تلمیذش (آیت الله خوئی) هردو می گویند وضوی این آدم باطل است، ما به هردو اختلاف داریم، یعنی هم با استاد اختلاف داریم و هم با تلمیذش، مدرک من چه بود؟ گفتیم لا ضرر وضع للمصادیق الواقعيه، یعنی لا حکم ضرری، اگر بگوییم بر این آدم وضو واجب است، این ایجاب وضو ضرر واقعی است و شرع مقدس می فرماید: «لا ضرر»، پس ایجاب وضو نیست پس وضویش بی دلیل است، قهراً باطل است، باید ببینیم این آقایان که می گویند وضو صحیح است، مدرک شان چیست؟

اول نظریه شاگرد را (که مرحوم خوئی است) بیان می کنیم

آیت الله خوئی می فرماید وضوی این آدم که ضرر دارد، شارع مقدس با «لا ضرر» ضرری را بر می دارد که سبب حکم شرع باشد، اینجا که سبب حکم شرع نیست، بلکه سبب تکوین است، یعنی دستش زخم است و اگر آب سرد به آن برسد، سیخ می کشد، پس «لا ضرر» در جایی است که پیامد و گناهِش بر گردن شرع باشد، ولی اینجا پیامد و گناهِش بر گردن شرع نیست، اگر پیامدش مال شرع است، البته «لا ضرر» آن را می گیرد، ولی در اینجا پیامدش مال شرع نیست، بلکه پیامدش مال تکوین است، یعنی بداند یا نداند آب با این بدن سازگار نیست.

ص: ۱۱۲۲

بنابراین، نباید گناه را بر گردن شرع بگذاریم، بلکه گناه بر گردن تکوین است، «لا ضرر» در جایی جریان دارد که پیامد از جانب شرع باشد، اینجا این آدم بداند یا نداند، شرع بگوید یا نگوید، وضو برایش ضرری است، بنابراین، اینجا جای «لا ضرر» نیست، وضوی این آدم صحیح است.

ما در جواب ایشان (آیت الله خوئی) عرض می کنیم که شما شعار شارع را در نظر بگیرید و حکم واقعی را هم در نظر بگیرید، شعار شارع این است که: «لا- حکم ضرری»، از آن طرف هم می گوید: «يجب عليه الوضوء»، یعنی بر این آدم وضو گرفتن واجب است، ولو پیامد مال حکم شرع نیست، بلکه مال تکوین است، اما این شعار شارع که می فرماید: «لا حکم ضرری»، با این کلامش که می فرماید: «يجب عليه الوضوء» سازگار نیست، از این طرف بگوید: «لا حکم ضرری» یعنی من حکم ضرری جعل نکردم، از آن طرف هم بفرماید: «يجب عليه الوضوء»، ایجاب الوضوء با «لا- حکم ضرری» سازگار نیست، بنابراین، فرمایش آیت الله خوئی درست نیست.

يلا حظ عليه: أنّ مفاد الحديث هو نفي الحكم الضرري الواقعي، سواء أكان الشارع هو المبدأ للضرر أو كان الضرر ناشئاً عن غيره كالجهل في المقام، فنفي الحكم الضرري مطلقاً لا يجتمع مع كون الوضوء الضرري واجباً في حال الجهل كما لا يخفى و أمّا عدم شمولها للموارد السابقة فلاجل قاعده مانعه عن الشمول، أعنى: الإقدام بهتك ماله، و هي ليست موجوده في المقام.

پس ما فرمایش آیت الله خوئی را قبول نکردیم ایشان می فرمود شارع چه بفرماید و چه نفرماید، اگر این آدم وضو بگیرد ضرری است، ما می گوئیم درست است ولی باید مسأله را از زاویه دیگر هم مطالعه کنی، شارع از این طرف بگوید حکم ضرری جعل نکردم، ولی اینجا بفرماید: «يجب عليك الوضوء» این دو تا با هم سازگار نیست.

اما محقق نائینی فرموده که این وضو درست است. چرا؟ چون اگر بگوییم وضوی این آدم باطل است، این بر خلاف امتنان است و حدیث «لا ضرر» حکم امتنانی است و می خواهد یکنوع خوش خدمتی از خودش نشان بدهد و خوش خدمتی در این است که بگوید وضوی تو درست است، و الا اگر بگوید وضوی تو باطل است، غمی بر غم های این آدم افزوده می شود، باید بلند شود خاک بیاورد و تیمم کند.

جواب استاد سبحانی از بیان محقق نائینی

جواب این استدلال هم روشن است و آن اینکه امتنان من حیث المجموع است، «لا- فی کل واحد واحد»، یعنی مجموعاً «لا ضرر» امتنانی است، و الا ما «فی کل واحد واحد» دلیل نداریم، اصولاً اگر می گویند این قاعده، یک قاعده امتنانی است، یعنی مجموع من حیث المجموع، اما «فی کل واحد و فی کل مورد» ما یک چنین مسأله ای را نگفتیم.

علاوه بر این، شما وضو که می گیرید، این وضوی شما حرام است. چرا؟ بعد از آنکه تنبیهات «لا ضرر» تمام شد، ما یک بحثی داریم که: «هل يجوز الإضرار بالنفس أم لا؟» اینجاست که دیدگاه علمای قم با دیدگاه نجف فرق می کند، ما خواهیم گفت که اضرار به نفس نفیس حرام است، یک بحث ما در آنجا داریم که مفصل است، این آدم که وضو می گیرد، این وضو بر بدنش ضرر دارد، شما اگر قائل به اجتماع امر و نهی هستید، باید بگویید که این آدم کار حرامی را انجام می دهد، اما معلوم نیست که عملش درست باشد، چون قصد قربت متمشی نیست.

اما اگر امتناعی شدید و امتناعی هم امر را مقدم کرد، آن یک مسأله ای است، اما اگر نهی را مقدم کند، باز هم وضوی این آدم باطل است، بنابراین، اگر از بقیه عقبات هم رد بشویم، مسأله اضرار به نفس که امر حرام است، «حرام» نمی تواند واجب باشد، البته گناه و جرم ندارد، اما عملش حرام واقعی است، آیا چیزی که حرام واقعی است، می تواند واجب باشد؟ مگر اینکه کسی قائل بشود به اجتماع امر و نهی.

### تنبیات لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهیه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیات لا ضرر و لا ضرار

آخرین تنبیه از تنبیات «لا- ضرر» تنبیه دوازدهم است و آن این است که آیا رفع حکم ضرری، به صورت الزامی است یا به صورت رخصت؟

و به تعبیر آقایان حکم شرعی که در حالت ضرر برداشته شده است، از باب رخصت است که مکلف می تواند مخالفت کند یا از باب عزیمت است که مکلف نمی تواند مخالفت کند، آیا دست مکلف باز است که مخالفت کند یا اینکه دست مکلف بسته و حق مخالفت کردن را ندارد؟

مثال ۱

فرض کنید انسانی است که وضو و غسل برایش ضرر دارد، ولی مع الوصف حاضر بشود ضرر را تحمل کند، وضو بگیرد و غسل بکند، اگر بگوییم من باب رخصت است، وضوی این آدم صحیح است، اما اگر بگوییم از باب عزیمت است، وضوی این آدم باطل است، چون در اولی دست مکلف باز است، ولی در دومی دست مکلف بسته است.

ص: ۱۱۲۵

و به تعبیر دیگر اگر بگوییم رخصت است، حکم شرعی برداشته نشده، اما اگر بگوییم عزیمت است، حکم شرعی برداشته شده است.

مثال ۲

فرض کنید شیخ و شیخه هستند، با اینکه شرع مقدس می فرماید می توانند روزه خود را بشکنند، اینها روزه بگیرند در حالی شیخ و شیخه روزه برای آنها ضرری باشد، مایه ضعف بیشتری باشد، اگر بگوییم رخصت است، روزه آنها درست است فلذا دیگر کفاره نمی خواهد، اما اگر بگوییم روزه آنها باطل است، باید آن کفاره را بپردازد.

مثال ۳

مريضی است که نباید روزه بگیرد، اما مع الوصف روزه گرفت، اگر بگویم رخصت است، روزه اش صحیح است و قضا نمی خواهد، اما اگر بگویم عزیزت است حتماً باید بعد از بهبودی قضا کند.

مثال ۴

زنی است مقرب، یعنی بچه در شکم دارد و اگر روزه بگیرد، بر بچه اش ضرر دارد، حال اگر روزه گرفت، اگر بگویم رخصت است، روزه اش درست است، اما اگر بگویم عزیزت است، هم کار حرامی را مرتکب شده و در عین حال روزه اش هم باطل است، بعداً باید قضا کند.

مثال ۵

زنی است که بچه شیر خوار دارد و آن را شیر می دهد، اگر روزه بگیرد برای بچه اش ضرر دارد چون کم شیر می شود، اگر رخصت باشد صحیح است، اما اگر عزیزت باشد باطل است و باید بعداً قضا کند.

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

«و العجب» از سید طباطبائی، ایشان در «لا ضرر» می گوید من معتقدم به عزیزت، اما در لا حرج معتقد به رخصت است، اگر روزه ضرری باشد باطل است، اما اگر روزه حرجی باشد، روزه اش صحیح است، و حال آنکه اگر عکس می گفت بهتر بود، چون آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (۱).

ص: ۱۱۲۶

شرع مقدس حکم حرجی را جعل نکرده است، خیلی روشن تر از لا ضرر است، در «لا ضرر» ناچار بودیم که حرف شیخ را بزینم کما اینکه خواهیم گفت، «لا- ضرر» کمی آب می برد، اما «لا- حرج» خیلی روشن است «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ» .

بنابراین، اگر عکس می گفت بهتر بود، ولی حق این است که هر دو یکسان هستند، یعنی هم باطل است و هم خلاف شرع است و باید قضا هم بکند.

دلیل استاد سبحانی

من چند برای این مدعا چند دلیل دارم:

۱: نخست باید توجه کرد که بحث ما در «لا ضرر» است نه در «لا حرج».

۲: در ابتدای بحث گفتیم که شرع مقدس به صحیفه تشریح نگاه می کند و می بیند که حکم ضرری نیست، این سبب می شود که گروهی شرع را بگیرد و بگوید: «لا ضرر» یعنی اصلاً ضرری نیست و حال آنکه دنیا را ضرر پر کرده، و لی چون به صحیفه تشریح نگاه می کند و می بیند که در قرآن نورانی و حدیث نبوی اصلاً حکم ضرری نیست، این سبب می شود که خطاب کند و بگوید: «لا ضرر و لا ضرار» یعنی ضرر و ضراری ما نداریم و حال آنکه ضرر جهان خارج را پر کرده، سبب این نوع خطابهها، خلو صحیفه تشریح از ضرر است، آن سبب می شود که مجازاً شعار بدهد و بگوید: «لا ضرر و لا ضرار».

مثال ۱

یک مدیری است که می بیند یکی از کارمندانش خلاف کرده است، این مدیر همه کارمندان را جمع می کند و می گوید در تشکیلات ما هرج و مرج نیست و حال آنکه هرج و مرج نیست، ولی برای اینکه گوش مال بدهد، به صحیفه تشریح نگاه و آئین نامه نگاه می کند و می بیند که در نظام ما هرج و مرج نیست و حال آنکه در خارج هست، مجوز این نوع گفتارها همان صحیفه تشریح است.

ص: ۱۱۲۷

یا فرض کنید زن شخصی مرتکب عمل خلاف شده است، شوهر بچه‌ها را جمع می‌کند و می‌گوید در محیط زندگی ما خلاف نیست و حال آنکه خلاف جلوی چشمش است چون نگاه می‌کند به برنامه زنا شویی، این سبب می‌شود که از خارج خبر بدهد و بگوید در محیط زنا شویی خلافی نیست.

حال که این بیان روشن شد، معنای «لا ضرر» این است که حکم ضرری در صحیفه تشریح من نیست، وقتی که حکم نیست، چطور می‌گویید وضویش درست است، چطور می‌گویید: روزه هایش درست است، صحت وضو و صحت روزه بستگی دارد که شرع مقدس حکم ضرری را تشریح کرده باشد و حال آنکه شرع مقدس می‌فرماید از چنین تشریحی خبری نیست، چنین تشریحی نیست، اگر در واقع تشریح نیست، چگونه می‌تواند روزه اش درست باشد و وضویش صحیح؟

این بیان بنده بود که عرض شد و آقایان عین این بیان را می‌توانند در «لا حرج» هم پیاده کنند، البته «لا حرج» خیلی به این بیان چندان نیاز ندارد، چون لسانش لسان واضحی است.

۳: دلیل سوم ما یک مشت روایاتی است که از آن روایات استفاده می‌شود چیزی را که خداوند امتناناً برداشته است، مخالفت با آن حرام است، البته این در ابواب ضرر نیست بلکه در ابواب دیگر است، منتها ما می‌توانیم از ابواب دیگر هم یک قاعده را استفاده کنیم، چیزی که شرع مقدس به عنوان هدیه و امتنان بخشیده است، نباید انسان با آن مخالفت کند.

«عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَصَدَّقَ عَلَى مَرَضَى أُمَّتِي وَ مُسَافِرِيهَا بِالتَّقْصِيرِ وَ الْإِفْطَارِ أَيْسُرُ أَحَدِكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تُرَدَّ عَلَيْهِ» .

اگر کسی بگوید من این تصدق و هدیه را قبول نمی کنم، در حقیقت هدیه خدا را رد کرده و رد کردن هدیه خدا، اهانت به ساحت باری تعالی است.

بنابراین، اگر روزه برای کسی ضرر دارد، شرع مقدس آن را هدیه کرده است و نباید آن را رد کرد چون رد کردن آن، اهانت به مقام الهی است.

روایت سکونی

«عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَهْدَى إِلَيَّ وَ إِلَيَّ أُمَّتِي هِدْيَةً لَمْ يُهْدِهَا إِلَيَّ أَحَدٌ مِنَ الْأُمَّمِ كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا قَالُوا وَ مَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ - قَالَ الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ وَ التَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هِدْيَتَهُ» .

پس ما تا اینجا دو دلیل آوردیم، دلیل اول این بود که لا ضرر را معنی کردیم و گفتیم: «لا ضرر» یعنی لا حکم ضرری، دلیل دوم این روایات بود، دلیل سوم هم روایات خاصه است.

روایت صدوق

«قَالَ الصَّدُوقُ وَ قَالَ ع كَلَّمَا أَضْرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَأَلْفِطَارُ لَهُ وَاجِبٌ» .

خلاصه مطالب گذشته

ما از چند راه وارد شدیم که عزیمت است:



الف؛ لا ضرر را معنی کردیم و گفتیم نظر إلى التشریح و قال: «لا ضرر و لا ضرار» که بیان مفصلش گذشت.

ب؛ گفتیم این یکنوع هدیه است، اگر کسی عمل نکند، در حقیقت هدیه خدا را رد کرده و رد هدیه خدا، اهانت به خداست.

ج: روایت صدوق که: «كُلَّمَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَالْإِطَارُ لَهُ وَاجِبٌ»

د: چهارمی هم مربوط است به لا حرج که فعلاً محل بحث ما نیست.

تم الكلام في أدله على أن العمل بلا ضرر عزيمة.

دیدگاه محقق نائینی

ما در مدعا با محقق نائینی موافقیم، ولی دلیل ایشان غیر از دلیل ماست، ولی ایشان یک دلیل عقلی اقامه کرده ایشان می فرماید اگر بگوئیم وضوی این آدم صحیح است، روزه این آدم صحیح است، لازم می آید چیزی که در طول است، در عرض واقع شود، تیمم گرفتن مال کسی است که: «لم يجد ماءً لا تكوينا ولا تشریعا» یعنی شرعاً جایز نباشد، «لا تجدوا تكوينا» مثل اینکه در بیابان باشد، یا مریض است، اگر با آب وضو بگیرد ضرر دارد.

بنابراین، تیمم در طول وضو است، حالا- اگر بگوئید کسی که وظیفه اش تیمم است، می تواند وضو هم بگیرد، معنایش این است که چیزی که در طول بود، در عرض تیمم قرار بگیرد.

یلاحظ علیه: این بستگی دارد که شرع مقدس چه رقم بگوید اگر بفرماید: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (۱)، یعنی لم تجدوا تکویناً أو تشریعا حرم علیکم استعمال الماء، این گونه بگوید، اگر این گونه بفرماید و بگوید وضوی شما درست است، یلزم چیزی که در طول بوده در عرض قرار بگیرد.

ص: ۱۱۳۰

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (١)

اما اگر این گونه بفرماید: «لم تجدوا ماءً تكوينا و جاز لكم ترك استعمال الماء»، در اولی می گوید: «حرم استعمال الماء»، در دومی می گوید: «جاز ترك استعمال الماء»، اگر این گونه بگوید در عرض هم هستند. چرا؟ چون در همان حالتی که می گوید تیمم کن، وضو را هم ترخیص می کند.

بنابراین، بستگی دارد که آیه را چگونه تفسیر کنیم، «لم تجدوا ماءً» یعنی «حرم علیکم استعمال الماء»، آن موقع اگر بگوییم وضویش درست است، اشکال وارد است، اما اگر بگوییم: «جاز لكم ترك استعمال الماء»، در این صورت اگر وضو بگیرد در عرض هم هستند، در همان حالتی که تیمم جایز است، وضو نیز جایز است؟

نعم استدلال المحقق نائینی علی کون الرفع عزیمه لا رخصه بوجه، و هو أنه لو صحَّ الوضوء الضروري يلزم أن يكون ما فی طول الشیء فی عرضه، و هذا خلف، لأنَّ الاتکلیف لا ينتقل إلى التيمم إلا إذا امتنع استعمال الماء خارجاً أو شرعاً و إذا كان مرخصاً شرعاً فی الطهارة المائیه فلا یدخل فی من لا یجد الماء حتی یشمله قوله عز و جل « فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا »

ص: ۱۱۳۱

يلاحظ عليه: أنّ كون التيمم في طول الوضوء ليس كوقوع المعلول في طول العله حتى يستحيل تقارنهما، بل يتبع كيفية اعتباره عند فقد الماء فإن اعتبره عند امتناع استعماله خارجاً و شرعاً يتعين التيمم و إن اعتبره مع جواز استعماله (وضو) أيضاً، فلا يتعين (تيمم)، بأن يقول: إذا امتنع استعماله خارجاً أو لم يمتنع ولكن جاز ترك استعماله لأجل أن لا يضّر، فليتيمم. اگر این گونه بگوید، اشکال ندارد که انسان وضو هم بگیرد. چرا؟ چون نگفته یحرم، بلکه فرموده: جاز ترک استعماله.

یعنی بستگی دارد که جمله بندی چه رقم باشد، اگر بگوید: لم تجدوا ماءً تکویناً و حرم استعمال الماء، نمی تواند وضو بگیرد، اما اگر بگوید: «جاز ترک استعمال الماء» در این صورت می تواند وضو بگیرد.

و أما الآیه فالظاهر انها ناظره إلى الامتناع خارجاً و ليست ناظره إلى حاله التشریح حتى یفسر بالامتناع خارجاً أو شرعاً.

و علی فرض شمولها، فتفسیر الآیه تابع لکیفیه اعتبار جواز التيمم فإن فرعه علی الامتناع التکوینی و التشریحی فلا یجتمعان، و إن فرعه علی الامتناع التکوینی و جواز ترک استعمال الماء للضرر، فیجتمعان، و لیس جواز الجمع بین الجوازين ببدیع و قد ورد فی موارد: - من مواردی را آورده ام که شرع مقدس ما را مخیر کرده بین وضو و بین تيمم -

۱: فیمن دخل فراشه فَنَسِيَ أن يتوضأ فله أن يتيمم و هو فی الفراش، مع أنّ له أن يترك الفراش، و الذهاب إلى التوضؤ بالماء.

۲: إذا أراد أن يصلّي علی الميّت فيجوز له التيمم مع وجدان الماء كما يجوز له التوضؤ.

## أدله القائل بالصحة

کسانی که قائلند که اگر وضو ضرری است، باز هم وضو صحیح است، چند دلیل آورده اند:

الف؛ دلیل اول شان ملاک است و می گویند هر چند وضوی این آدم امر ندارد، روزه اش هم امر ندارد، اما ملاک دارد، ملاک یعنی چه؟ یعنی مصلحت دارد، چون این وضوی با وضوی زید فرق نمی کند، زید دستش سالم است، اما عمرو دستش زخم است اما وضو ملاکش یکی است، آن چیست؟ الوضوء نور، الوضوء علی الوضوء نور، یرید الله لیطهرکم.

بنابراین، ما در صحت به دنبال امر نیستیم، بلکه به دنبال ملاک هستیم، مرحوم آخوند را در کجا گفته است؟ در باب ترتب، در ترتب گفته اگر بگوییم نماز امر ندارد، اما ملاک دارد، وارد مسجد شدم، دیدم که مسجد آلوده به نجاست است، من باید اول نجاست را از مسجد زائل کنم، سپس نماز بخوانم، ولی من این کار را نکردم، بلکه اول نماز خواندم، ایشان می گوید این نماز امر ندارد، اما ملاک دارد. چرا؟ چون با نمازهای دیگر فرق نمی کند.

الجواب واضح، چطور جواب واضح و روشن است؟ ما ملاک را از کجا کشف می کنیم؟ از وجود امر، شما از کجا می گوید ملاک دارد، به قول حضرت امام این قید را شما از کجا می گوئید ملاک دارد؟ اما مسأله ترتب معلوم است، چون رفع امر بخاطر مزاحمت است و الا اگر تراحم نداشت، این نماز امر داشت، آنجا علم به ملاک داریم، مثل اینکه دو نفر در حال غرش شدن است و من فقط می توانم یکی را نجات بدهم، هر دو ملاک دارد، آن دیگری را که نجات نمی دهم، او امر ندارد، اما ملاک که دارد.

بنابراین، ما نمی توانیم ما نحن فيه را قیاس به مسأله ترتب کنیم.

یلاحظ علیه: أنّ اشتغال الموضوع علی الملاک إنّما یستکشف من خلال تعلق الأمر به، و مع افتراض عدمه، من أين یعلم باشتغاله علیه.

و إن شئت قلت: إذا أخبر الشارع من عدم تشریع حکم علی مثل ذلك الموضوع، فمن أين یعلم انه مشتمل علی نفس المصلحه التي یشتمل علیه الوضوء المأمور، و قیاسه بالمتزاحمین كالصلاه بانسبه إلى الإزاله قیاس مع الفارق یعلم بالتأمل.

دلیل دومش دلیل صاحب معالم است، صاحب معالم معتقد است که: «الوجوب مرکب من شیئین، جواز الفعل مع المنع من الترك»، وضو واجب است، جواز الفعل مع المنع من الترك، «لا ضرر» فصل را برداشته، فصل کدام است؟ مع المنع من الترك، اما جواز الفعلش سر جای خودش باقی است. لا ضرر فصل را قیچی کرده، مع المنع من الترك، اما جواز سر جایش باقی است.

یلاحظ علیه: ولی ما در کتاب «الموجز» نوشتیم وجوب مرکب نیست، وجوب حکم عقل است، عقل می گوید: مولا اگر امر کرد، باید امر مولا را اطاعت کرد، وجوب از مدالیل الفاظ نیست، بلکه از احکام عقلیه می باشد، یعنی عقل می گوید که اطاعت مولا واجب است، تمام اشتباهات چند قرن علما و اصولیین این بوده که تصور می کردند که وجوب مدلول امر است، و حال آنکه این گونه نیست، «امر» بعث إلى المأمور به است، وجوب درش نیست، وجوب را عقل می گوید، یعنی إذا أمر المولی، یجب أن یطاع.

۲: إنّ المرفوع بقاعده الضر هو الفصل أعنی: اللزوم، دون الجنس، أعنی: الجواز.

یلاحظ علیہ: ما جوابش را عرض کردیم که وجوب از احکام عقلیه است نه مدلول لفظ، در لغت عرب کلمه «افعل» وضع للبعث إلى المأمور به، عقل در دایره عبودیت و مولویت می گوید اطاعت واجب است.

دلیل سومی که آورده این است که ما نحن فیه را به باب ترتب قیاس کرده، ترتب کدام است؟ «أزل النجاسة فإن عصیت فصل».

ما در جواب عرض کردیم که در آنجا یقین داریم که هر دو ملاک دارد، منتها نماز بخاطر ازاله است که عقب افتاده و الا هر دو ملاک دارند، ولی ما در اینجا ملاک را کشف نکردیم، اگر وضو ضرری شد یا صوم ضرری شد، بگوییم ملاک دارد که شرع مقدس بفرماید: «فإن عصیت لا تصوم. و إن عصیت صم» این معنی ندارد.

### خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا ضرر قواعد فقهیه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا ضرر

بعد از آنکه قاعده لا ضرر را با تنبیهات دوازده گانه اش خواندیم، نوبت رسید به خاتمه که در باره ضرر به نفس و ضرر به مال است، آیا انسان می تواند بر نفس و مال خودش ضرر بزند یا نه؟

بہتر است کہ صور ضرر زدن را عرض کنیم:

۱: قتل نفس، یعنی اینکه انسان خود کشی کند.

۲: قتل اعضا، یعنی اینکه اعضای خودش را قطع کند.

۳: کاری کند کہ بعضی از قوای خود را از دست بدهد، یا دارو بخورد و خود را از مردی بیندازد.

۴: کاری انجام بدهد کہ در بدنش زمینه بیماری های مختلف پیدا شود، مانند مصرف مواد مخدر، تریاک و امثالش کہ بدن انسان را برای یک مشت بیماری ها آماده می کند.

ص: ۱۱۳۵

۵: به مال خودش ضرر بزند، منتها نہ در حد اسراف، ضرر به مال خودش می زند بدون اینکه نفعی از آن ببرد.

۶: خود را ذلیل و بیچاره کند، یعنی شخصیت خود را لگد مال نماید، باید نگاه کرد کہ از نظر اسلام چگونه است؟

ما همه این شش صورت را در این خاتمه مورد بررسی قرار می دهیم.

همه می دانیم که قتل نفس از نظر اسلام جایز نیست فلذا احدی از فقها فتوا نداده اند که قتل نفس جایز است، عملیات انتحاری یک امر قبیحی است و قطعاً حرام می باشد، اما اینکه کسی بگوید من برای یک هدف عالی عملیات انتحاری انجام می دهم، آن یک مسأله دیگری است و فعلاً محل بحث ما نیست.

ولی افرادی هستند که تحت فشار زندگی و امثالش به سر می برند یا ورشکست می شوند و دست به خود کشی می زنند، یا فرزند خود را از دست می دهند، از فرط ناراحتی و غصه دست به خود کشی می زنند، تمامی اینها از نظر شریعت اسلام حرام است و غیر جایز.

#### بررسی صورت دوم

قطع اعضا نیز از نظر اسلام جایز نیست، تغییر جنسیت هم به معنای واقعی غیر ممکن است، هر نوع قطع عضو از نظر شرعی حرام است.

بله، در خنثای مشکل تغییر جنسیت ممکن است، منتها خنثای مشکل ربطی به این مسأله ندارد، خنثای مشکل واقعاً یا مرد است یا زن؟ اگر در واقع مرد است، دستگاه زنانه زاید است یا در واقع زن است و دستگاه مردانه اش زاید است، آن را قطع می کنند که با این کار واقعیتش روشن می شود ولی بحث ما در خنثای مشکل نیست.

سومین چیزی که حرام می باشد این است که انسان در اثر مصرف دارو قوای خودش را از بین ببرد، متاستفانه ما در این هفده سال قبل مسأله را رسمی کردیم و تازه به ضررش واقف شدیم، برای اینکه کاهش جمعیت کنیم، تعدادی از مردان را به وسیله یک سلسله عملیات و جراحی ها، از انجاب انداختیم، عروقی که باید از آنها منی تولید شود، آنها را می بندند، یا نسبت به زنها یک کاری می کنند که زن از بچه دار شدن می ماند، همه اینها حرام است. خلاصه هر نوع عقیم کردن زن و مرد حرام است. چرا؟ چون قرآن می فرماید شیطان می گوید اینها در آفرینش تصرف می کنند.

#### بررسی صورت چهارم

گاهی انسان در اثر مواد مخدر، دچار افیون می شود، زمینه مرض در بدنش پیدا می شود، آدم هایی که دچار افیون هستند، اولین مرحله ای که ظاهر می شود، مشکلاتی در ریه های آنهاست، که مبتلا به سیل می شوند. همه اینها حرام است. بنابراین، کسانی که تریاک می کشند، اگر جنبه تفننی دارد حرام است و اما آنکس که دائمی است باید بکوشد تا سبب قطع شود.

باید توجه داشت که من در این مسأله تنها و متفرد نیستم، بلکه از زمان فقه الرضا- فقه الرضا یا مال ابن بابویه پدر صدوق است که در سال ۳۳۰ فوت کرده یا مال شلمغانی است که در سال ۲۷۰ خورده ای فوت نموده است - این مسأله مطرح بوده است، یعنی اگر کسی کتاب های فقهی را از آن زمان تا به امروز مطالعه کند، همه علمای ما فتوا داده اند که ضرر به نفس چه به صورت انتحار و چه به صورت قطع عضو یا به صورت از بین بردن قوای جنسی یا از طریق زمینه سازی برای بیماری، همه گفته اند حرام است، من کلمات اینها را در دوره قبل آورده ام، ولی در این دوره همه را نیاورده ام و فقط چند جمله از کلمات آنها را می خوانیم.



لا- شكّ أنّ الإضرار بالنفس إذا انتهى إلى قتل النفس أو قطع عضو من الأعضاء أو إخماد قوّه من القوى كالرجوليه و الانجاب فهو حرام، و يكفي في ذلك قوله سبحانه: «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (١)

و قال سبحانه: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (٢)

و أمّا قطع العضو أو إفساد القوى فهو أمر قبيح عند العقل و كفر للنعمه و تغيير لخلق الله سبحانه، فلا- أظنّ بفقيره بحليته، إنّما الكلام في سائر الأقسام.

بايد توجه داشت كه ما دو كفر داريم، كفر ملت و كفر نعمت، كفر ملي اين است كه انسان خدا يا نبى را منكر باشد، به اين مى گويند كفر ملي، يك كفر نعمت داريم، كه در حج هم داريم فمن كفر فإنّ الله غنىّ عن العالمين، هر كس حج نرود، كفر نعمت کرده، اين هم كفر نعمت است كه انسان اعضاى خودش را قطع كند.

الرأى المشهور بين الفقهاء

إنّ المشهور بين الفقهاء منذ عصر مؤلّف فقه الرضا إلى يومنا هذا هي الحرمة، و كفى في ذلك الفحص في أبواب مختلفه و قد ذكرنا كلمات الفقهاء في بحوثنا في الدوره السابقه، و من أراد فليرجع إلى «الرسائل الأربع، الرساله الثانيه بقلم الشيخ الفاضل محسن الحيدرى - حفظه الله - و لا نطيل البحث فيها، بل نقتصر بذكر عدّه كلمات:

قال الشيخ الأنصارى في الفرائد: «فكلّ إضرار بالنفس أو الغير محرّم غير ماض على من أضّره» (٣)

ص: ١١٣٨

١- بقره/سوره ٢، آيه ١٩٥.

٢- نساء/سوره ٤، آيه ٢٩.

٣- فرائد الأصول، شيخ مرتضى انصارى، ص ٤١٥، ط رحمه الله.

و قال في رسالته الخاصه التي عملها في تفسير قاعده « لا ضرر »: إن العلماء لم يفرّقوا بين الإضرار بالنفس و الإضرار بالغير

و قال: «نعم قد استفيد من الأدله العقلية و النقلية تحريم الإضرار بالنفس»

و يقول الإمام الخميني - رحمه الله - : «يحرم تناول كلّ ما يضرّ بالبدن سواء أكان موجّباً للهلاك كشرّب السموم القاتله و شرب الحامل ما يوجب سقوط الجنين أو سبباً لانحراف المزاج أو تعطيل بعض الحواس الظاهره أو الباطنه أو لفقد بعض القوى كشرّب ما يقطع به قوه الباه» (١)

و يقول السيد الخوئي رحمه الله: تحرم السموم القاتله، و كلّ ما يضرّ الإنسان ضرراً يعتدّ به، و منه الأفيون المعبّر عنه بالترياك سواء أكان من جهه المقدار الممتعمل منه أم من جهه المواظبه عليه» (٢)

هذه بعض كلمات الأعلام، غير أنّ السيد الخوئي خالف ما ذكره في منهاجه و جوّز في بحوثه الأصوليه الإضرار بالنفس.

در میان این آقایان، فقط دو نفر است که با مشهور مخالفت کرده اند، یکی ایشان است و دیگری محقق نائینی، ظاهراً ایشان هم در این جهت پیرو استادش نائینی است.

تاریخچه مسأله

سید محسن جبل عاملی فتوا داد که قمه زدن حرام است، البته این مسأله در افکار عراقی ها قابل هضم نیست ولذا علمای عراق دو دسته شدند، یک دسته مانند مرحوم آیت الله اصفهانی که دنبال سید محسن جبل عاملی را گرفتند و فتوا به جواز ندادند.

ص: ۱۱۳۹

۱- تحریر الوسيله، سید روح الله امام خمینی، ج ۲، ص ۱۶۳.

۲- نهج الصالحین، سید ابوالقاسم خوئی، ج ۲، ص ۳۳۷.

اما عده ديگر مانند محقق نائيني و شاگردان ايشان، اين مسأله را تجویز کردند، اين سبب شده است که اين مسأله (اضرار بالنفس) عنوان بشود و الا- اگر نبود مسأله قمه زدن، خیلی داعی نبود که مرحوم آيت الله خوئی اين مسأله را اين همه تحقق و عنوان کنند.

ايشان (آيت الله خوئی) می فرماید ما دليلی بر حرمت اضرار به نفس نداريم مگر اينکه به قطع عضو برسد يا قوی را از بين ببرد يا زمينه را برای پيدايش بيماری ایجاد کند، اگر از قبيل اين سه مورد نباشد، ضرر به نفس حرام نیست- منتها ايشان اين سه مورد را استثنا می کند و آنها را حرام می داند - عقلا کار شان ضرر به نفس است، اين عقلا هستند که برای تجارت صد ها خطر و ضرر را متحمل می شوند، همه اينها ضرر به نفس می باشد.

اشکال استاد سبحانی بر بيان آيت الله خوئی

ما خدمت ايشان عرض می کنيم، بحث ما در ضرری است که بازده نداشته باشد، سفر های تجاری تجار بازده دارد، در مقابلش اموال زيادی گير می آورند و به ديگران و جامعه سود می رسانند و اينها خارج از محل بحث ماست، ما هم قبول نداريم که انسان تن آسا باشد.

و قال السيد الخوئی: و لكن التحقيق عدم ثبوت ذلك على إطلاقه، أي في غير التهلكه، و ما هو مبغوض في الشريعة الإسلاميه المقدسه كقطع الأعضاء و نحوه، فإنّ العقل لا يرى أيّ مخذور في إضرار الإنسان بماله، بأن يصرفه كيف يشاء بدافع عقلائی ما لم يبلغ حدّ الإسراف و التبذير، و لا بنفسه بأن يتحمّل ما يضرّ ببدنه فيما إذا كاله غرض عقلائی، بل جرت سيره العقلاء على السفر غير الخالی من الضرر على البدن بمقدار لو كان الحكم الشرعی موجبا لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعده لا ضرر» (1)

ص: ۱۱۴۰

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که این فرمایش شما خارج از بحث است، بحث ما در جایی است که غرض عقلانی در کار نباشد.

الاستدلال علی التحريم بالكتاب و السنه

أما الكتاب فيكفي قوله سبحانه: «وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا»

کسی که کار بدی انجام دهد یا به خود ستم کند، سپس از خداوند طلب آمرزش نماید، خدا را آمرزنده و مهربان خواهد یافت.

اضرار به نفس، داخل تحت اثم است، از طرف دیگر آیه داریم که «اِثْمٌ حَرَامٌ» است. پس ظلم به نفس داخل است تحت عنوان اثم، از آن طرف آیه داریم که اثم حرام است.

مامون از امام هشتم ع سوال کرد دلیل بر حرمت خمر چیست؟ حضرت فرمود خمر اثم شمرده می شود، اِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا، و آیه دیگر هم اثم را حرام کرده است.

«وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (۱)

و کسی که گناهی مرتکب شود، به زیان خود مرتکب شده؛ خداوند، دانا و حکیم است.

وجه الاستدلال: أنه سبحانه عطف على عمل السوء، الظلم بالنفس و الفرق بينهما أن المراد من عمل السوء هو الظلم بالغير و يقابله الظلم بالنفس و كلاهما داخلان تحت الإثم المحرم، قال سبحانه: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (۲)

ص: ۱۱۴۱

۱- نساء/سوره ۴، آیه ۱۱۰.

۲- اعراف/سوره ۷، آیه ۳۳.

بگو: «خداوند، تنها اعمال زشت را، چه آشکار باشد چه پنهان، حرام کرده است؛ و (همچنین) گناه و ستم بناحق را؛ و اینکه چیزی را که خداوند دلیلی برای آن نازل نکرده، شریک او قرار دهید؛ و به خدا مطلبی نسبت دهید که نمی دانید.»

بنابراین، طبق آیه قبله، اضرار به نفس داخل شد تحت اثم، این آیه هم اثم را حرام کرده است.

فتكون النتيجة حرمه الظلم على الغير و النفس على الوجه الكلى، و هو لا ينحصر بالمعاصي و المحرمات الواردة في الكتاب و السنه بعناوينها، بل يعمه و غيره- همین که عقلاً بگویند ضرر به نفس است، این برای ما کافی است، لازم نیست که عنوانش هم در کتاب و سنت وارد شده باشد-، فلكل شيء عدّ ظمناً على النفس فهو محرم غير أنّ المعاصي من مصاديق الظلم على النفس لما يترتب عليه من العقوبات.

و بذلك يظهر أنّ تخصيص الظلم بالنفس على خصوص الجرائم و المعاصي لا وجه له، بل يعمّ كلّ ما حرّمه الشارع أو ما يعدّ في العرف إضراراً على النفس و أمراً قبيحاً، و تعيين مصداقه بيد العرف.

### خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا ضرار قواعد فقهيه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا ضرار

بحث ما در باره اضرار به نفس و مال است و گفتیم ضرر به نفس با اقسام و صورتی که بیان کردیم حرام است، نخستین دلیل ما آیات قرآنی بود که بررسی شد.

دلیل از حدیث

۱- حدیث لا ضرر

بیان اینکه حدیث «لا ضرر» اینجا را می گیرد، احتیاج به یک توجه خاصی دارد و آن این است که اگر شرع مقدس ضرر به نفس را تحریم کند، در این صورت می تواند بفرماید: «لا ضرر و لا ضرار».

ص: ۱۱۴۲

اما اگر ضرر به نفس را تحریم نکند بلکه بگوید جایز است، قهراً نمی تواند بفرماید: «لا ضرر و لا ضرار». چرا؟ شما می گوید لا حکم ضرری، ضرر به نفس از احکام خمسّه خارج نیست، اگر بگویید ضرر به نفس حرام است، می توانید بگویید: «لا ضرر و لا ضرار، لا حکم ضرری». چرا؟ چون ضرر به نفس را تحریم کرده است، اما بگویید ضرر به نفس مکروه یا مستحب یا مباح است، خلاصه اگر ضرر به نفس را تجویز نکنی، نمی توانی شعار بدهی و بگویی: «لا حکم ضرری»، چون خود این تجویز به هر نحوی که باشد، یکنوع حکم ضرری است.

بیان ما همین بود که عرض شد، اگر بیان ما را دقت کنید، جواب آیت الله خوئی و شیخ انصاری نیز روشن می شود. چطور؟ چون من از این راه پیش آمدم و گفتم ضرر به نفس در اسلام حرام است، خب! اگر حرام باشد، می توانیم به حدیث لا ضرر تمسک کنیم و بگوییم لا ضرر و لا ضرار.

اما اگر بگوییم ضرر به نفس حرام نیست، بلکه یکی از این احکام اربعه است ولو تجویز، در این صورت نمی توانیم بگوییم: «لا حکم ضرری» و حال آنکه تجویز ضرر به نفس، حکم ضرری است.

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری می گوید «لا ضرر» اینجا را نمی گیرد، چون شرع مقدس هر چند ضرر به نفس را تجویز کرده، اما آن علت تامه نیست، قول که نداده بلکه فقط تجویز کرده است، جزء اخیر از علت تامه اراده مکلف است، یعنی خود مکلف از این اباحه سوء استفاده کرده.

ص: ۱۱۴۳

بله! اگر من واجب کنم، حق با شماست، ولی من که واجب نکردم بلکه تجویز کردم، من بخشی هستم، بخش مهم اراده مکلف است، و الا- اگر مکلف اراده نکرده بود، ضرری متوجه نبود، شیخ این را در ضرر به نفس می گوید، ولی مرحوم آیت الله خوئی حتی در ضرر به غیر هم این حرف را می زند و می گوید شرع مقدس اگر ضرر به غیر را واجب کند مسأله ای است، واجب نکرده است بلکه تجویز کرده، تجویز شرع مقدس که علت تامه نیست بلکه اراده مکلف هم در اینجا مدخلیت دارد، این فرمایش علمین جلیلین است، منتها با این تفاوت که فرمایش آیت الله خوئی موسع است، یعنی هم ضرر به نفس را شامل است و هم ضرر به غیر را، و می فرماید اگر جایز باشد، لا ضرر شاملش نمی شود، اگر ضرر به نفس یا به غیر جایز باشد، لا ضرر شاملش نمی شود، شیخ فقط ضرر به نفس را می گوید، یعنی اگر ضرر به نفس جایز شد، لا ضرر آنجا را نمی گیرد. چرا؟ لأن حکم الشارع لیس علّه تامه، علت تامه نیست، چون بعد از حکم شارع اراده مکلف است.

یلاحظ علیه: ما می گوئیم جناب و آیت الله خوئی! در همه جا حکم شارع علت تامه نیست، حتی آنجا هم که واجب کند، حکم شارع علت تامه نیست، اراده مکلف هم هست، بنابراین، این فرمایش شما منحصر به صورت جواز ضرر نیست بلکه در همه جا که ضرر هست، حکم شارع علت تامه نیست، بلکه جزء العله است، اراده مکلف هم دخیل است، در مسأله سمره هم حکم شارع که می فرمود: «الناس مسلطون علی أموالهم» علت تامه نبود، بلکه جزء العله بود، اراده سمره هم جزء العله بود، پس چطور این مسأله از چشم شما مخفی مانده که می گوئید اگر شارع مقدس تجویز ضرر کند، حکم شارع علت تامه نیست، اما اگر واجب کند، علت تامه است و حال آنکه این گونه نیست، بلکه در هر دو مقتضی است، منتها بستگی دارد که مکلف چگونه با حکم شارع معامله کند. (این یک جواب بود که عرض شد).

جواب دوم که مکرراً بیان کردیم این بود: شرع مقدس که شعار می دهد و می گوید: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» این شعار با تجویز ضرر سازگار نیست، از آن طرف بفرماید لا ضرر و لا ضرار، از این طرف هم تجویز ضرر می کند، ولو واجب نمی کند بلکه فقط تجویز می کند، آن کجا و این کجا، از آن طرف شعار می دهد و می گوید صفحه تشریح من سفید است، لکه سیاهی درش نیست، از آن طرف هم می گوید ضرر به نفس جایز است، ضرر به غیر هم جایز است.

بنابراین، دلیل مرحوم شیخ انصاری و آیت الله خوئی از دو نظر مردود است:

اولاً؛ حکم شارع در همه جا علت تامه نیست بلکه مقتضی است.

ثانیاً؛ شعار «لا ضرر و لا ضرار» که راجع به صفحه تشریح است، این با تجویز ضرر نمی سازد، مگر اینکه ضررها را تحریم کنی و بگویی حرام، است، پس استدلال به این حدیث تمام است.

إذا كان مفاد قوله: «لا ضرر» هو نفي الحكم الضرري كما عليه المشهور في تفسير القاعدة فيشمل كل حكم ضرري سواء أكان وجوباً أم إباحة، فالإضرار بالنفس إذا كان واجباً فهو حكم ضرري، كما أنه إذا كان جائزاً أو مستحباً فهو أيضاً حكم ضرري يرتفع بعموم القاعدة.

و إن شئت قلت: ان الإضرار بالنفس لا يخلو من أحد أحكام خمسة، فلو كان حراماً فهو، - يعني فهو المطلوب - و إلا فلو كان جائزاً بالمعنى الأعم داخلاً تحت الأحكام الأربعة الباقية فهو حكم ضرري لا يجتمع مع نفي الحكم الضرري بصورة عامه.



و يظهر من الشيخ عدم شمول القاعده للضرر بالنفس بحجه أنّ المنفى عباره عما يكون حكم الشارع سبباً للإضرار لا اختيار المكلف و هو لا يصدق إلا إذا كان الإضرار واجباً دون ما يكون جائزاً موكولاً إلى اختيار المكلف، فإنّ سبب الإضرار عندئذ هو المكلف، يقول ما هذا نصّه: إن إباحه الإضرار بالنفس بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكماً ضرورياً و لا يلزم من جعله ضرر على المكلفين»

ما به مرحوم شيخ انصاری دو اشکال کردیم:

الف؛ همه جا اراده مکلف هست، حتی اگر شارع واجب هم بکند، باز هم اراده مکلف هست و وجوب شارع علت تامه نیست.

ب؛ شعار اینکه لا حکم ضرری در صفحه تشریح، این با تجویز ضرر سازگار نیست.

یلاحظ علیه: بما عرفت أنّ تشریح الإضرار على كلا الوجهين إيجاباً أو جوازاً ينافي عموم قوله: «لا ضرر في لوح التشريع، و لا حکم ضرری في نطق التقنين. فتجوز الإضرار بالنفس و إباحته أو استحبابه حکم شرعی مجعول ليس لصالح المكلف بل لضرره و هو يتنافي مع قوله: «لم أشرع حكماً ضرورياً بتاتاً».

و بذلك يظهر النظر فيما ذكره المحقق الخوئي تبعاً للشيخ حيث قال: إذا كان معنى قوله: «لا- ضرر» هو نفي تشریح الحكم الضرری فهو يختص بجعل حکم إلزامی من الوجوب و الحرمة، فانه الذي يكون العبد ملزماً بامثاله، فعلى تقدير كونه ضرورياً كان وقوع العبد في الضرر مستنداً إلى الشارع بجعل الحكم الضرری، الخ.

یلاحظ علیه أولاً: أنّ الضرر على كل تقدير يستند إلى نفس المكلف سواء كان الحكم إيجابياً أو إباحياً.

أما الثاني فواضح، - یعنی معلوم است که حکم شارع علت تامه نیست - و أما الأول فلإنَّ الحكم الشرعی الإیجابیّ لیس سبباً تاماً لإيقاع الضرر و إنّما تتوسط بین الحكم الضرری و نفس الإیقاع، إرادته المکلّف و اختیاره كما تتوسط أيضاً بین الحكم الإباحی و إیقاع الضرر و

نعم الفرق بینهما أنّ الشارع حتّ علی الإیقاع فی صورته الإیجاب دون غیره، و هذا الفرق لا یكون فارقاً فی أنّ الإضرار یعود إلى المباشر.

ثانياً: أنّ التشريع جواب الإضرار بالغير ینافی نفی جعل أی حکم ضرریّ، فلو أباح الشارع قتل النفس المحترمه و هتك الأعراس المصونه بلا إزام، لما كان له أن یهتف - شعار بدهد - و یقول لا حکم ضرریّ بحجّه أنّ العبد باختیاره و إرادته یوقع الضرر. و من المعلوم أنّ ترخیص الإضرار رخصه من الشارع و تجویزه له.

بحث ما در دلیل اول روائی تمام شد و گفتیم لا ضرر هم ضرر به نفس را می گیرد و هم ضرر به غیر را، اگر جایز باشد، اما اگر حرام باشد که جای بحث نیست، اما اگر حرام نباشد بلکه یکی از آن چهار حکم باشد، باز هم لا ضرر آنجا را می گیرد.

۲- حدیث وجوب الإفطار عند إضرار الصوم

دلیل روایاتی است که اگر صوم بر کسی ضرر کرد، نباید روزه بگیرد.

ثمّه روایات تدلّ علی وجوب الإفطار عند إضرار الصوم:

«قَالَ الصَّدُوقُ وَقَالَ عَ كُلَّمَا أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَأَلِإْفْطَارُ لَهُ وَاجِبٌ» (۱)

ص: ۱۱۴۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۰، ص ۲۱۹، من أبواب من یصحّ منه الصوم، ب ۲۰، ح ۲، ط آل البیت.

« عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ مَا يَجِبُ عَلَى الْمَرِيضِ تَرْكُ الصَّوْمِ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَرَضِ أَضَرَّ بِهِ الصَّوْمُ فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ » (۱).

پرسش

در اینجا ممکن است اشکال کند و بگوید حضرت فرمود: « فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ » نفرموده « يجب عليه ترك الصوم » استدلال ما در صورتی درست است که حضرت بفرماید: يجب عليه ترك الصوم؟

پاسخ

جوابش این است که حضرت در این مقام نیست، بلکه در مقام این است آیا بر این آدم جایز است که روزه نگیرد یا نه؟ جایز اعم از این است که واجب باشد یا واجب نباشد، مراد از کلمه « يَسَعُهُ » تنها اباحه خاصه را نمی گوید بلکه ممکن است واجب را بگیرد. حضرت می فرماید اگر صوم مضر به آن مرض باشد حرام است.

من در اینجا دو احتمال می دهم حرام کدام است، احتمال دارد که بگوییم حرام خود اضرار است، الإضرار بالنفس حرام است، منتها مصداقش صوم است، آنکه حرام است اضرار به نفس است، مصداقش صوم است.

یا ممکن است جور دیگر بگوییم و آن اینکه حرام خود صوم است، ملاکش اضرار است، البته در خیلی از جاها این دو احتمال می آید.

ما هو حرام، أو الحرام هو الإضرار، كما اینکه آقایان می فرمایند چیز هایی که جنبه عقلی دارد، آن مناطات احکام شرعیه است، بگوییم آنکه حرام است اضرار به نفس است، صوم مصداقش است.

ص: ۱۱۴۸

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۱۰، ص ۲۱۹، من أبواب من یصح منه الصوم، ب ۲۰، ح ۹، ط آل البیت.

یا ممکن است بگوئیم حرام صوم است، غایه ما فی الباب ملاکش اضرار است.

خلاصه حضرت که می فرماید « فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ » در مقام بیان اباحه نیست بلکه در مقام بیان این است که این آدم لازم نیست که روزه بگیرد، یعنی روزه بر او واجب نیست.

۲- إنَّ الحرام هو نفس الصوم في حال المرض و لكن بملاك الإضرار، و عندئذ فلا إضرار و إن لم يكن مصباً للحرمة، لكن يكون مبعوضاً عند الشارع، لأنه لا يمكن أن يكون الصوم حراماً بذلك الملاك و لا يكون ملاكاً و سببه مبعوضاً.

و ربما يقال بأنَّ وجوب الإفطار بملاك أن الصوم ردَّ هديَّه الله تبارك و تعالی و قد قالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ تَصَدَّقَ عَلَيَّ مَرْضَى أُمَّتِي وَ مُسَافِرِيهَا بِالتَّقْصِيرِ وَ الْإِفْطَارِ أَيْسُرُ أَحَدَكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تُرَدَّ عَلَيْهِ» (۱).

بعضی ها در این روایات ما خدشه کرده اند، یک خدشه و اشکال همان بود که عرض شد، عنی اشکال کردند که حضرت فرموده: « فَهُوَ يَسَعُهُ تَرْكُ الصَّوْمِ » فرموده « يجب عليه ترك الصوم»، ما در مقام جواب عرض کردیم که حضرت در مقام دفع وجوب است، اما اینکه آنطرف چیه، در مقام بیان آنطرف نیست، یعنی در مقام بیان جهتش نیست حالا که واجب نیست، آیا حرام است یا مستحب یا مباح یا مکروه، در مقام این جهتش نیست.

اشکال دومی که بر این روایت کرده اند (و گفته اند روزه این آدم باطل است) این است که اگر روزه بگیرد، در واقع هدیه الهی را رد کرده و رد کردن هدیه الهی، اهانت بر خداست.

ص: ۱۱۴۹

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۸، ص ۵۱۹، من أبواب صلاه المسافر، ب ۲۲، ح ۷، ط آل البیت.

جوابش این است که مانع ندارد که این عمل از دو نظر حرام باشد، هم از این نظر که اضرار به نفس است و هم از این نظر که رد هدیه الهی است، اینها با قابل جمع اند.

۳- حدیث لزوم التیمم إذا كان استعمال الماء مضرًا

آدمی است که وضو گرفتن با آب سرد برای او ضرر است، حضرت می فرماید باید این آدم تیمم کند.

اتفق الفقهاء على لزوم التيمم و ترك الاغتسال إذا كان استعمال الماء مضرًا، و يدل عليه ما رواه:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ مُوسَى بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ جَمِيعًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ عَنِ الرَّضَاعِ فِي الرَّجُلِ تَصَبَّأَهُ الْجَنَابَةُ وَ بِهِ قُرُوحٌ أَوْ جُرُوحٌ أَوْ يَكُونُ يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ الْبُرُودَ فَقَالَ لَا يَغْتَسِلُ يَتِيمًا» (۱)

نهی ظهور در تحریم دارد، چرا غسل در اینجا حرام است؟ یا ضرر دارد خوف ضرر دارد، ممکن است بگوییم ضرر حرام است یا بگوییم خوف ضرر هم حرام است. یا ممکن است بگوییم غسل کردن حرام است، منتها سببش ضرر است، یا بگوییم موضوع حرمت، ضرر است یا بگوییم موضوع حرمت، غسل کردن است، منتها سببش ضرر است.

**خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا اضرار قواعد فقهیه**

Your browser does not support the audio tag

موضوع: خاتمه و تتمه قاعده لا ضرر و لا اضرار

سخن در باره اضرار به نفس است و ما از جهات مختلف استدلال کردیم که اضرار به نفس حرام می باشد، گاهی تمسک کردیم به حدیث «لا ضرر»، سپس تمسک نمودیم به روایاتی که در باره وضو یا غسل ضرری بودند.

ص: ۱۱۵۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۳، ص ۳۴۸، من أبواب التیمم، ب ۵، ح ۷، ط آل البیت.

آنگاه تمسک کردیم به روایاتی که مورد صوم ضرری است.

۴- حدیث ما یضر من الأطعمه

الآن وارد می شویم به روایاتی که در باره اطعمه محرمه وارد شده اند و می گوید علت تحریم این گونه اطعمه این است که اینها مضر هستند، روایت مفصل است، مفضل بن عمر از امام صادق ع نقل می کند.

روایت مفضل بن عمر

«عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَالْمَيْتَةَ وَالِدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنْزِيرَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَأَحَلَّ لَهُمْ مَا سِوَاهُ مِنْ رَغْبَةٍ مِنْهُ فِيمَا (حَرَّمَ عَلَيْهِمْ) وَلَا زُهَيْدٍ فِيمَا (أَحَلَّ لَهُمْ) وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ (فَعَلِمَ) مَا تَقُومُ بِهِ أَيْدَانُهُمْ وَمَا يُصْرِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَأَبَاحَهُ تَفَضُّلاً مِنْهُ عَلَيْهِمْ بِهِ لِمَصْلَحَتِهِمْ وَعَلِمَ مَا يَصُرُّهُمْ فَنَهَاهُمْ عَنْهُ وَحَرَّمَهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ أَبَاحَهُ لِلْمُضْطَّرِّ وَأَحَلَّهُ لَهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي لَمَّا يَقُومُ بِيَدْنِهِ إِلَّا بِهِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَنَالَ مِنْهُ بِقَدْرِ الْبُلْغَةِ لَا غَيْرَ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ أَمَّا الْمَيْتَةُ فَإِنَّهُ لَا يُدْمِنُهَا أَحَدٌ إِلَّا ضَعُفَ بَدَنُهُ وَنَحَلَ جَسَدُهُ وَوَهَنَتْ قُوَّتُهُ وَانْقَطَعَ نَسِيلُهُ وَلَا يَمُوتُ أَكِلُ الْمَيْتَةِ إِلَّا فَجَاءَهُ وَأَمَّا الدَّمُ فَإِنَّهُ يُورِثُ أَكْلُهُ الْمَاءَ الْأَصْفَرَ (وَيُبْخِرُ الْفَمَ وَيَنْتِنُ الرَّيْحَ وَيَسِيءُ الْخَلْقَ) وَيُورِثُ الْكَلْبَ وَالْقَسْوَةَ فِي الْقَلْبِ وَقَلَّةَ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةَ حَتَّى لَا يُؤْمَنُ أَنْ يَقْتُلَ وَلَدَهُ وَالِدِيهِ وَلَا يُؤْمَنُ عَلَى حَمِيمِهِ وَلَا يُؤْمَنُ عَلَى مَنْ يَصِيحُّ بِهِ وَأَمَّا لَحْمُ الْخَنْزِيرِ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَسِيخٌ قَوْماً فِي صُورِ شَتَّى مِثْلِ الْخَنْزِيرِ وَالْقِرْدِ وَالذُّبِّ (وَمَا كَانَ مِنَ الْمُسُوخِ) ثُمَّ نَهَى عَنْ أَكْلِهِ لِلْمِثْلَةِ لِكَيْلَا يَنْتَفِعَ النَّاسُ (بِهِ) وَلَا يَسْتَخْفُوا بِعُقُوبَتِهِ»

وَأَمَّا الْخَمْرُ فَإِنَّهُ حَرَّمَهَا لِغَلِيظِهَا وَفَسَادِهَا وَقَالَ مُدْمِنُ الْخَمْرِ كَعَابِدِ وَثَنٍ يُورِثُهُ الْإِرْتِعَاشَ وَيَذْهَبُ بِنُورِهِ وَيَهْدِمُ مُرْوَعَتَهُ وَيَحْمِلُهُ عَلَى أَنْ يَجْسِرَ عَلَى الْمَحَارِمِ مِنْ سَفْكِ الدَّمَاءِ وَرُكُوبِ الزَّنَا وَ لَا يُؤْمَنُ إِذَا سَكِرَ أَنْ يَثْبَ عَلَى حَرَمِهِ وَ هُوَ لَا يَعْقِلُ ذَلِكَ وَ الْخَمْرُ لَا يَزِدَادُ شَارِبَهَا إِلَّا كُلَّ شَرٍّ» (۱)

محل شاهد در این روایت، این جمله است: « وَ عَلِمَ مَا يَضُرُّهُمْ فَنَهَاهُمْ عَنْهُ».

پس معلوم می شود هر چیزی که مضر است، خداوند از آن نهی کرده و نهی هم ظهور در حرمت دارد و بحث ما نیز در این است که اضرار به نفس حرام است، هر عملی که سبب اضرار به نفس باشد حرام می شود، از این تعلیل کلیت را استفاده می کنیم، معلوم می شود که: « کلّ مضر بالبدن فهو منهي و المنهي حرام ».

اشکالات آیت الله خوئی

مرحوم آیت الله خوئی در اینجا موضع گیری خاص دارد و طبق آن موضع گیری خاص، چهار اشکال بر این استدلال کرده است، من فکر می کنم اگر موضع گیری خاص نداشت، هر گز این اشکالات در ذهن شریف ایشان خطور نمی کرد.

ما عرض کردیم که این مسأله ظرحش بخاطر همان نزاعی بود که در دوران مرحوم سید محسن جبل عاملی مطرح شد، علمای نجف بر دو گروه تقسیم شدند، مرحوم نائینی و تلامیذش قائل به جواز شدند، اما مرحوم آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی قائل بر حرمت شدند، و ایشان (آیت الله خوئی) در اینجا چون با استادش همراه است و این روایت اگر باشد، در آن مسأله موثر است، فلذا در این روایت چهار اشکال کرده است.

ص: ۱۱۵۲

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲۴، ص ۹۹، من أبواب الأَطعمه المحرّمه، ب ۱، ح ۱، ط آل البیت.

اشکال اول ایشان این است که اگر بنا باشد حرمت میته بر ملاک اضرار باشد، اضرار هم در ادمان است، پس خوردن میته اگر یکبار - هر چند شکم سیر باشد - باید اشکالی نداشته باشد، چرا؟ چون ضررش در ادمان بود، اضرار دایر مدار ادمان است اگر ادمان نباشد اضرار هم نیست.

پس باید خوردن میته یکبار یا دو بار مشکلی نداشته باشد هر چند شکم سیر باشد.

#### جواب از اشکال اول

ما به ایشان عرض می کنیم که شما چطور یک نسخه را گرفتید و بر اساس آن قضاوت کردید، نسخه دیگر این است که: «لم ینل منها» لم ینل حتی یک قطره را هم شامل است تا چه رسد به اینکه شکم سیر بخورد، چطور شد که شما آن نسخه را گرفتید نه این نسخه را؟

علاوه بر این، چه مانع دارد که دو ملاک در کار باشد، یعنی هم ادمان حرام باشد و هم غیر ادمانش حرام باشد، ادمانش حرام است، یعنی پیوسته بخورد حرام است، یکبار هم بخورد حرام است اما نه به ملاک اضرار، بلکه به ملاک دیگر و آن اینکه همیشه گناه از جای کوچک شروع می شود، امروز که می خورد، فردا هم می خورد، پس فردا هم می خورد، کم کم می شود مدمن الخمر، و مدمن آکل المیته.

پس ادمانش حرام است، چون اضرار دارد، غیر ادمانش هم حرام است، اما نه بخاطر اضرار، بلکه دریچه ای است برای ادمان.

#### اشکال دوم آیت الله خوئی

اشکال دوم ایشان است که پس معلوم می شود حرمت میته دایر مدار ضرر است، اگر آمدیم ضرر نداشته باشد مثل اینکه کمی از آن بخورد، چرا حرام باشد و حال آنکه فقها فتوا می دهند اکل میته به طور کلی حرام است چه اقل باشد و چه اکثر، یعنی چه کم باشد و چه زیاد.



فرق اشکال اول با اشکال دوم چیست؟ اشکال اول روی ادمان تکیه می کرد و می گفت ادمان حرام است، اما اگر یک غذای کامل بخورد و مدمن نباشد اشکال ندارد، ما گفتیم آنهم حرام است چون دریچه ای است برای ادمان.

ولی در اشکال دوم تکیه روی کثرت نیست بلکه یک قاشق هم حرام است، اگر واقعاً میته حرام است بخاطر اضرار، پس قلیلش نباید حرام باشد، چون قلیلش مضر نیست؟

الجواب، الجواب: همانطور که گفتیم غیر ادمان، دریچه است برای ادمان، اینجا هم قلیل دریچه است برای کثیر، اگر شرع مقدس قلیلش را هم حرام کرده چون مقدمه است برای کثیر.

### اشکال سوم آیت الله خوئی

اشکال سوم ایشان است که شما می گوید میته ضرر دارد، از کجا می گوید که ضرر دارد، فرض کنید گوسفندی است که بدون تسمیه (بسم الله) سرش را بریده اند، از نظر شرعی میته است و خوردن گوشتش حرام و حال آنکه ضرر ندارد، چون با گوسفندی که در موقع سر بریدنش تسمیه گفته اند فرق نمی کند، چه کسی گفته که هر میته ضرر دارد؟

یلاحظ علیه: ایشان خلط کرده بین میته ای که در قرآن است و بین میته ای که در عرف فقها به کار می رود، میته در اصطلاح قرآن و اهل لغت، «ما مات عن حتف أنفه»، یعنی روحش از بینی بیرون می آید، عرب ها معتقد بودند انسان موقعی که می میرد، روحش از دماغش بیرون می آید. این ضرر دارد، اما حیوانی که تمام شرائط ذبح را داشته باشد فقط موقع سر بریدن یا تسمیه (بسم الله) نگفته یا رو به قبله نبوده، این میته فقهای است نه میته قرآنی ولذا ما معتقدیم هر گوسفندی که سر ببرند و موقع سر بریدن بسم الله نگویند یا رو به قبله نباشد اکل و خوردن گوشتش حرام است، اما نجس نیست ولذا گوشت هایی که از خارج وارد می کنند چنانچه بدانیم که مسیحی ذبح کرده و بسم الله نگفته، خوردن گوشتش حرام است، اما نجس نیست.

بنابراین، اگر گفتیم میته ضرر دارد، مراد میته قرآنی است نه میته فقہائی.

#### اشکال چهارم آیت الله خوئی

اشکال چهارم ایشان این است که چطور شما می گوئید هر چیزی که ضرر دارد حرام است و حال آنکه خیلی از چیزها داریم که ضرر دارد بدون اینکه حرام باشند، یعنی حرام نیستند مانند پنیر خوردن در روز، مدامن اکل سمک و ماهی، یعنی پیوسته ماهی بخورد، - که نرمی استخوان می آورد - یا خوردن سیب ترش، همه اینها ضرر دارد، اما احدی از فقها نگفته اند که خوردن اینها حرام است.

الرابع: ما ورد فی الروایات من ترتب الضرر علی أكل جملة من الأشياء کتناول الجبن فی النهار، و إدمان أكل السمک، و أكل التفاح الحامض إلی غیر ذلك مما ورد فی الأطحمة و الأشربه، فراجع أبواب الأطحمة و الأشربه من الوسائل مع أنه لا خلاف و لا إشکال فی جواز أكلها» (۱)

#### جواب از اشکال چهارم

جوابش این است که لعل شرع مقدس که اینها را حرام نکرده، چون حرمت اینها منجبر است به یک مصلحتی که دارند، شرع مقدس اگر سمک و ماهی را تحریم کند، کسانی که در لب دریا زندگی می کنند و غیر از ماهی چیزی ندارند که بخورند، پس کار کنند و با چه چیز تغذیه کنند. یا لا اقل ضرر اینها ضرر قلیل است نه ضرر کثیر.

یلاحظ علیه: أنّ تحلیل الشارح أكل ما ذکر کاشف عن انجبار الضرر بنفع عاجل و إلا فلو کان ضررها کضرر الميته و الدم لما أحلّها.

ص: ۱۱۵۵

و بالجمله هذه الإشكالات ليست بمثابه تسبب رفع اليد من الروايه.

بنابراین، اشکالات آیت الله خوئی صحیح نیست و ناشی از موضع گیری ایشان است و الا روایت، روایت خوبی است.

#### ۵- حدیث تحف العقول

«الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شُعْبَةَ فِي كِتَابِ تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: «وَأَمَّا مَا يَحِلُّ لِلْإِنْسَانِ أَكْلُهُ مِمَّا أُخْرِجَتِ الْمَارِضُ فَتَلَعَاتُهُ صُيُوفٍ مِنَ الْأَعْيِدِيهِ صَنُفَتْ مِنْهَا جَمِيعُ الْحَبِّ كُلُّهُ مِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْأُرْزِ وَالْحِمَّصِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ صُيُوفِ الْحَبِّ وَصُيُوفِ السَّمَّاسِمِ وَغَيْرِهِمَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ الْحَبِّ مِمَّا يَكُونُ فِيهِ عَذَاءُ الْإِنْسَانِ فِي يَدَيْهِ وَقُوَّتُهُ فَحَلَالٌ أَكْلُهُ وَكُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ الْمَضَرَّةُ عَلَى الْإِنْسَانِ فِي بَدَنِهِ فَحَرَامٌ أَكْلُهُ إِلَّا فِي حَالِ الضَّرُورَةِ» (۱)

هر چیزی که بر بدن ضرر دارد حرام است، حضرت مثالش بر اطعمه است، اما تعلیلش اعم است و العله تعمم و تخصص.

#### ۶- حدیث فقه الرضا

«اعْلَمْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُبَيْعْ أَكْلًا وَلَا شُرْبًا إِلَّا لِمَا فِيهِ الْمُنْفَعَةُ وَالصَّلَاحُ وَ لَمْ يُحَرِّمْ إِلَّا مَا فِيهِ الضَّرُّ وَالْتَلْفُ وَالْفَسَادُ فَكُلُّ نَافِعٍ مُقَوِّ لِلْجِسْمِ فِيهِ قُوَّةٌ لِلْيَدَنِ فَحَلَالٌ وَكُلُّ مُضَرٍّ يَذْهَبُ بِالقُوَّةِ أَوْ قَاتِلٍ فَحَرَامٌ مِثْلُ السُّمُومِ وَالْمَيْتَةِ وَالِدَّمِّ وَ لَحْمِ الْخِزْرِ إِلَى أَنْ قَالَ وَالْمَيْتَةُ تُورِثُ الْكَلْبَ وَ مَوْتُ الْفَجَاءِ وَالْأَكْلَةُ وَالِدَّمُّ يُقْسِي الْقَلْبَ وَ يُورِثُ الدَّاءَ الدَّبِيْلَةَ وَالسُّمُومُ فَقَاتِلُهُ وَ الْخَمْرُ تُورِثُ فَسَادَ الْقَلْبِ وَ يُسَوِّدُ الْأَسْنَانَ وَ يُبَخِّرُ الْفَمَ وَ يُبْعِدُ مِنَ اللَّهِ وَ يُقَرِّبُ مِنْ سَخَطِهِ وَ هُوَ مِنْ شَرَابِ إبْلِيسَ إِلَى آخِرِهِ» (۲).

ص: ۱۱۵۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی ج ۲۵، ص ۸۲، من أبواب الأطمعه المباحه، ب ۴۲، ح ۱، ط آل البيت.

۲- مستدرک الوسائل، شيخ ميرزا حسين نوري، ص ۱۶۵، من أبواب آداب الحمام، ب ۱، ح ۵.

فقه الرضا حتماً نوشته حضرت رضاع نیست، نوشته یکی از دو فقیه است یا نوشته پدر صدوق است، یعنی علی بن بابویه، یا نوشته مال شلمغانی است، حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف) می فرمود اگر کسی این کتاب را بخواند، می فهمد که نویسنده اش فقیه بسیار فوق العاده بوده است. چرا؟ چون کاملاً عام را تخصیص زده و مطلق را هم مقید کرده، مانند یک مجتهد متون روایات را آورده و در عین حال تصرّف در روایات می کند، یعنی عام را تخصیص می زند و مقید را هم مقید می نماید.

کیفیت استدلال این است که موضوع اطعمه است، اما تعلیل اعم است.

۷- حدیث ما یضرّ بالبدن

«عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنِ التَّدْلُوكِ بِالذَّقِيقِ بَعْدَ النُّورِ فَقَالَ لَا بَأْسَ قُلْتُ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ إِسْرَافٌ فَقَالَ لَيْسَ فِيهَا أَضْيَاحُ الْبِدَنِ إِسْرَافٌ وَإِنِّي رُبَّمَا أَمَرْتُ بِالنَّقْيِ» (۱) «فَقِيلَتْ لِي بِالزَّيْتِ فَاتَّدَلَّكَ بِهِ إِنَّمَا» (۲) «الْإِسْرَافُ فِيهَا أَتْلَفَ الْمَالَ وَ أَضَرَ بِالْبَدَنِ» (۱).

معلوم می شود که در سابق کسی اگر نوره مصرف می کرد بعداً با یک مشت آرد آن موضع تدلیک می کردند، یعنی آرد را در آنجا می مالانندند، از ماده دلک،

الاستدلال بالعقل

آخرین دلیل ما عقل است، عقل می گوید اگر انسان بدون جهت بر بدن خودش ضرر بزند، کار قبیح است، الحسن ما حسینه العقل و القبیح ما قبحه العقل، ما اشعری نیستیم که بگوییم حسن و قبح ما شرعی است نه عقلی.

ص: ۱۱۵۷

---

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی ج ۲، ص ۷۸، من أبواب أداب الحمام، ب ۳۸، ح ۴، ط آل البیت.

بنابراین، هر نوع ضرر بر بدن عقلاً قبیح است و مسلماً كلما حکم به العقل، حکم به الشرع.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹







مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

# گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

**[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

