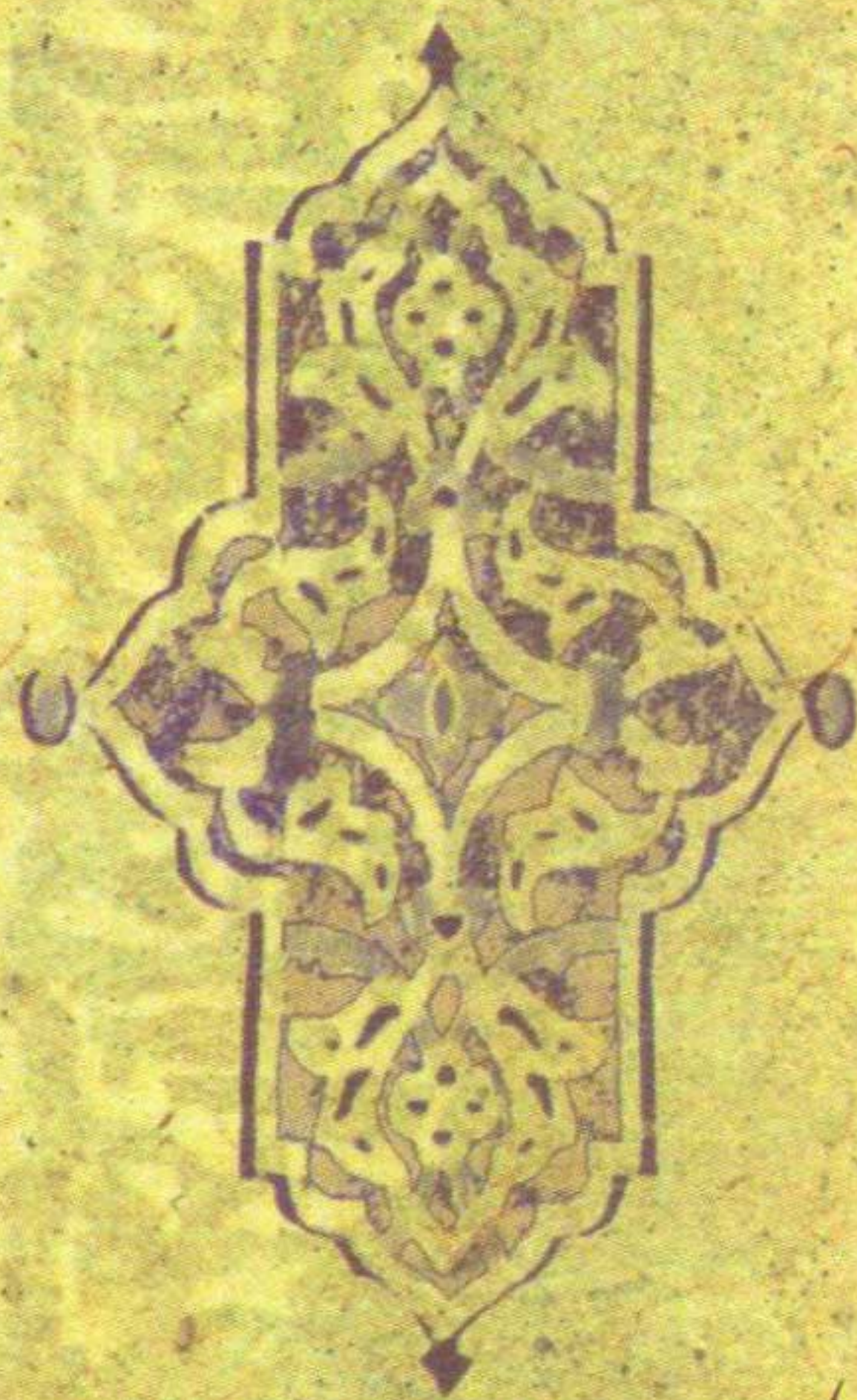


حاشیہ علی فتاویٰ

ترجمہ القواعد الفقہیۃ
آیۃ اللہ العظمیٰ مکارم شیرازی



ترجمہ و تحقیق :
سید محمد جواد بن سید گنجدی

مسند: وکالت فنا عمل

ترجمة القواعد الفقهيّة

آية الله العظمى مكارم شیرازی

ترجمہ و تحقیق :
سید محمد جواد بنی سعید گنرودی

فهرست نویسی پیش از انتشار: توسط انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

سرشناسه: مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۰۵-

عنوان و پدیدآور: قاعده صحت و لا حرج / تألیف ناصر مکارم شیرازی؛ مترجم سید محمدجواد بنی سعید لنگرودی.

مشخصات نشر: قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری: ۲۵۵ص.

ISBN: 978-964-533-178-6

شابک:

وضعیت فهرست نویسی: فیپا.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: قاعده صحت

موضوع: قاعده لا حرج

موضوع: فقه - قواعد

شناسه افزوده (شخص): بنی سعید لنگرودی، محمدجواد، مترجم.

رده بندی کنگره: ۷م ۳ص ۱۶۹/۵۲ BP

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۲۴

ناشر برتر

نوزدهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران

قاعده «صحت و لا حرج»

تألیف: حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی

مترجم: سید محمدجواد بنی سعید لنگرودی

تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول

صفحه و قطع: ۲۵۵ / رقعی

تاریخ انتشار: ۱۳۹۲

چاپخانه: سلیمانزاده

ناشر: انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع)

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۳-۱۷۸-۶



قم - ابتدای خیابان شهدا - کوی آمار (۲۲) - پلاک ۱۵

تلفن: ۳۷۷۳۲۴۷۸ - دورنگار: ۳۷۸۴۰۰۹۹

www.imamalipub.ir

قیمت: ۶۰۰۰ تومان



فهرست مطالب

مقدمه مترجم.....	۹
مقدمه.....	۱۱
جایگاه «قواعد فقهی» بین «فقه» و «اصول فقه».....	۱۱
قواعد فقهی چیست؟.....	۱۵
مسائل اصولی.....	۱۶
وجه تمایز مسائل اصولی.....	۱۹
مسائل فقهی.....	۲۱
فایده.....	۲۴
اقسام قواعد فقهیه.....	۲۷

قاعده صحت / ۲۹

مقام اول: مدرک قاعده.....	۳۳
مقدمه.....	۳۳
معانی سه گانه حمل فعل غیر بر صحت.....	۳۳
ادله چهارگانه در اثبات قاعده.....	۳۶
دلیل اول: کتاب.....	۳۶

- ۴۱ دلیل دوم: روایات
- ۴۵ دلیل سوم: اجماع
- ۴۹ منشأ سیرهٔ عقلا
- ۵۳ دلیل چهارم: عقل
- ۵۸ اشکال مرحوم نراقی
- ۶۰ پاسخ اشکال مرحوم نراقی
- ۶۱ مقام دوم: تنبیهات اصالت صحت
- تنبیه اوّل: مراد از صحت، صحت واقعی است یا صحت در نزد
- فاعل؟ ۶۱
- ۶۴ دلیل حمل بر صحت واقعی
- ۶۶ استثنا در حمل بر صحت واقعی
- ۶۸ تأیید حمل بر صحت واقعی با روایات
- ۷۲ تنبیه دوم: ضرورت احراز صورت عمل
- ۸۴ تنبیه سوم: صحت در هر مورد بر حسب همان مورد است ...
- تنبیه چهارم: لزوم احراز این که فاعل در صدد انجام دادن فعلی باشد
- که ترتیب آثار آن مراد است ۹۰
- ۹۳ تنبیه پنجم: تفکیک بین آثار حمل بر صحت
- تنبیه ششم: این قاعده از امارات است یا از اصول عملیه؟ ... ۱۰۲
- ۱۰۸ فایدهٔ این بحث
- تنبیه هفتم: مقدّم بودن قاعدهٔ صحت بر اصالة الفساد و بر اصول
- موضوعی ۱۱۶

تقدم بر اصالة الفساد	۱۱۶
تقدم بر اصول موضوعی	۱۱۸
تنبيه هشتم: موارد استثناء قاعدة صحت	۱۲۰
تنبيه نهم: آیا قاعدة صحت در اعمال خود شخص هم جاری است؟	۱۲۸
تنبيه دهم: اصالت صحت در اقوال و اعتقادات	۱۳۲

قاعدة لا حرج / ۱۳۷

انواع حرج	۱۴۰
مقام اول: مدارک قاعدة لا حرج	۱۴۴
کتاب	۱۴۵
سنت	۱۵۲
مقام دوم: مفاد قاعده	۱۷۹
منظور از «عسر»، «حرج» و «إصر»	۱۷۹
معنای حرج	۱۷۹
معنای حرج در قرآن	۱۸۱
معنای عسر	۱۸۵
معنای إصر	۱۸۵
وجه مقدم کردن قاعدة لا حرج بر سایر عمومات	۱۹۵
مقام سوم: تنبيهات	۲۰۱
تنبيه اول: آیا این قاعده به واسطه کثرت تخصیص، سست شده است؟	۲۰۱

- دفع این اشکال ۲۰۴
- اشکال بر سخن محقق نراقی ۲۱۴
- مختار ما در حل اشکال ۲۱۷
- تنبيه دوّم: منظور از حرج، حرج شخصی است یا نوعی؟ ... ۲۲۲
- تنبيه سوم: حکم تعارض دليل نفی حرج با نفی ضرر ۲۲۶
- تنبيه چهارم: آیا قاعدهٔ لاحرج عدمیات را دربر می‌گیرد؟ ۲۳۲
- تنبيه پنجم: نفی حرج رخصت است یا عزیمت ۲۳۳
- تنبيه ششم: اختلاف عسر و حرج نسبت به اختلاف شرایط . ۲۴۵
- فهرست منابع ۲۴۹

مقدمه مترجم

کتاب حاضر، ترجمه «قاعده صحت» و «قاعده لا حرج» از کتاب «القواعد الفقهیه» اثر استاد گرانمایه حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی (دام ظلّه) است که در ادامه ترجمه «قاعده لا ضرر» از همین کتاب به رشته تحریر در آمده، تا در اختیار طلاب و دانشجویان رشته‌های مرتبط با فقه و حقوق اسلامی قرار گرفته و بتوانند با سهولت بیشتری به مطالب این مباحث دسترسی پیدا کنند. زیرا صرف وقت و فکر در برگرداندن متن از عربی به فارسی، ذهن را از درگیری با اصل بحث منصرف کرده و چه بسیار اتفاق می‌افتد که همین بازگردانی را فهم مطلب تلقی کرده! و از اندیشیدن در اصل مطلب علمی باز می‌مانند.

در ترجمه این اثر نیز همچون گذشته سعی بر آن بوده تا علاوه بر انتقال مفهوم به صورت سلیس و روان، از چارچوپ عبارات نیز

خارج نشویم، تا قابل تطبیق بر متن عربی هم باشد. در کل متن علاوه بر آدرس روایات از مصدر اصلی و از کتاب وسائل الشیعه - چاپ اسلامیة و چاپ بیروت -، متن کامل آن روایت نیز آورده شده است. کلیه ارجاعات و شواهد و نقل قول‌های مستقیم و غیر مستقیم، از منابع اصلی آن استخراج شده، و علاوه بر آدرس، مقداری از متن کتاب مورد نظر نیز جهت سهولت مراجعه و بررسی متن اصلی، آورده شده است.

مقدمه معظم‌له بر کتاب «القواعد الفقهیه» به جهت اینکه در بردارنده مطالب سودمندی در کلیات مربوط به قواعد فقهی می‌باشد در ابتدای این کتاب نیز آورده شده است.

خداوند سبحان را بر این منت سپاس‌گزارم و از او توفیق روزافزون برای خود و همه دانش‌پژوهان جامعه اسلامی طلب می‌کنم و عاجزانه می‌خواهم که ما را در زمره سربازان به‌نام ولی اعظمش امام زمان حجة بن الحسن المهدی (ارواحنا فداه و عجل الله تعالی فرجه الشریف) قرار دهد.

علیه توکلت و الیه أنیب

سید محمدجواد بنی‌سعید لنگرودی

شهریور ماه ۱۳۹۱

مقدمه

جایگاه «قواعد فقهی» بین «فقه» و «اصول فقه»

از مهمترین مسائلی که تحقیق و بحث درباره آن بر فقیه لازم است، «قواعد فقهی» است که وسیله‌ای برای رسیدن به احکام فراوانی در تمام ابواب فقه بوده، و در مباحث و ابواب مختلف فقه، فروع مهمی بر آن مبتنی است.

ولی علی‌رغم این جایگاه مهم، آن‌گونه که شایسته آن است مورد بحث واقع نشده - نه در فقه و نه در اصول فقه - مگر بخش ناقصی از آن، مانند «قاعده لا ضرر»؛ و بعضی قواعد دیگر مانند «قاعده تجاوز» و «قاعده فراغ» که در کتب اصولیون متأخر به عنوان بحث تبعی و جنبی مطرح شده، و به‌طور مستقل از آن بحث نکرده‌اند.

در نتیجه این قواعد فقهی همانند آوارگانی شده‌اند که نه مسکنی می‌یابند و نه قراری می‌گیرند، چرا که نه در فقه جای دارند و نه در اصول. از یک طرف امکان ندارد این قواعد را به صورت کامل در

علم فقه مورد بحث قرار داد، زیرا هر یک از مسائل فقهی مربوط به بحث خاصی است؛ از طرف دیگر، بسیاری از این قواعد ربطی به مسائل اصولی ندارند تا بتوان از آنها در علم اصول فقه بحث کرد. و حق این است که برای آن علم مستقلى در نظر گرفته شود، چرا که در کتب فقهی به این قواعد نیاز مبرم داریم.

البته گروه اندکی از متأخرین، رسالاتی تألیف کرده‌اند که در بردارنده بعضی از این قواعد می‌باشد؛ مانند:

عالم فاضل، محمد باقر یزدی حائری (م ۱۳۰۰)؛ محمد جعفر استرآبادی (م ۱۲۶۳)، که نام کتاب خود را «مقالید جعفریه» گذارده؛ و سید محمد مهدی قزوینی (م ۱۳۰۰)؛ ولی متأسفانه هیچ یک از این کتب به دست ما نرسیده است.

اما کتاب «القواعد» که شهید اول (قدس الله نفسه) آن را تصنیف نموده، مختص به بیان قواعد فقهی نیست؛ بلکه هم مسائل مختلف فقهی از ابواب گوناگون آن را در بر دارد، و هم مسائل اصولی، و بعضاً برخی مسائل کلامی و لغوی نیز در آن مشاهده می‌شود؛ و در مجموع به کتاب فقهی شبیه‌تر است.

همچنین است کتاب «تمهید القواعد» شهید ثانی، که همانگونه که در مقدمه آن ذکر کرده است در بردارنده ۱۰۰ قاعده اصولی؛ و احکام متفرع بر آن؛ و صد قاعده ادبی؛ و احکام فرعی متناسب با آنها است.

اما کتاب «عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و امهات مسائل الحلال و الحرام» تألیف محقق نراقی؛ همانگونه که از نام آن پیدا است هر چند بعضی از قواعد فقهی را در بر دارد، ولی تمام قواعد را ذکر نکرده، و مختص به بیان قواعد فقهی هم نیست.

از تمام آنچه گفتیم نتیجه این می شود که در کتاب های ما، کتابی که در بردارنده تمام قواعد مهم فقهی باشد و بحث شایسته آن را در آنها مطرح کرده باشد وجود ندارد.

به همین خاطر شکی برای من باقی نماند که قیام به این امر مهم - با جمع آوری آن قواعد در مجموعه ای مستقل، و بحث شایسته در مورد آن - خدمتی است به علم و اهل علم؛ بنابراین با کمی بضاعت، اقدام به آن کرده و از خداوند توفیق و هدایت را خواهانم، و عاجزانه از او می خواهم که آن را به پایان برسانم، و آن را ذخیره ای برای من و مایه تذکری برای غیر من قرار دهد؛ اِنَّه خیر ناصر و معین.

هر چند قواعد فقهی که در ابواب مختلف فقه به آن استناد می شود بسیار زیاد است، ولی ما در کتاب «القواعد الفقهیه» از مهمترین آنها بحث خواهیم کرد، و آنها ۳۰ قاعده اند، که به ترتیب اهمیت به شرح ذیل خواهد بود:

۱. قاعده لا ضرر؛ ۲. قاعده لا حرج؛ ۳. قاعد صحت؛ ۴. قاعده

قرعه؛ ۵. قاعده تجاوز و فراغ؛ ۶. قاعده ید؛ ۷. قاعده میسور (المیسور لا یسقط بالمعسور)؛ ۸. قاعده لا تعاد (لا تعاد الصلاة الا من خمس إلخ)؛ ۹. قاعده جب (الإسلام یجب عما قبله)؛ ۱۰. قاعده إلزام (الإلزام المخالفین بما ألزموا به أنفسهم)؛ ۱۱. قاعده تقيه؛ ۱۲. قاعده حجیت قول ذی الید؛ ۱۳. قاعده حجیت قول عدل واحد در موضوعات؛ ۱۴. قاعده حجیت بینہ؛ ۱۵. قاعده خراج به ضمان؛ ۱۶. قاعده طہارت؛ ۱۷. قاعده تبعیة العقود للقصود؛ ۱۸. قاعده حیازت (من حاز ملک)؛ ۱۹. قاعده سبق (من سبق الى ما لم یسبق إلیه أحد فهو أحق به)؛ ۲۰. قاعده تسلط (الناس مسلطون علی أموالهم)؛ ۲۱. قاعده غرور (المغرور یرجع الى من غره)؛ ۲۲. قاعده اتلاف (من أتلّف مال الغير فهو له ضامن)؛ ۲۳. قاعده ضمان ید (علی الید ما أخذت حتی تؤدی)؛ ۲۴. قاعده اقرار (من ملک شیئا ملک الإقرار به)؛ ۲۵. قاعده عدم ضمان أمين؛ ۲۶. قاعده ثبوت بینہ بر مدعی و یمین بر منکر؛ ۲۷. قاعده ما یضمن وما لا یضمن (ما یضمن بصحیحة یضمن بفاسده؛ و بالعکس)؛ ۲۸. قاعده تلف در زمان خيار (التلف فی زمن الخيار ممن لا خيار له)؛ ۲۹. قاعده تلف قبل از قبض (کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه)؛ ۳۰. قاعده لزوم در معاملات (کل معاملة لازمة الا ما خرج بالدلیل).

در بیان مطالب و نقل اقوال، رعایت اختصار را نموده، و تنها در صورتی متعرض آنها شده‌ایم که در طی بحث به آن نیاز شده باشد، که در این صورت به اسامی آنها و اسامی کتب شان تصریح کرده‌ایم، و از اقوال و صاحبان آن به کنایه سخن به میان نیاورده‌ایم. آن‌گونه که این ایام متداول شده مگر در جایی که ضرورتی اقتضا کرده باشد، حال یا به جهت حفظ حقوق عظیمی که بر ما دارند، و یا به جهت اصرار بر درک حقیقت؛ شاید ناظر در این مطالب با مراجعه به کلمات آنها چیزی بفهمد غیر آنچه ما فهمیده‌ایم، و نظر صحیح‌تری را از آن کتاب دریابد.

قبل از شروع در بحث، مراد از «قاعده فقهی»، و وجه تمایز آن از «مسائل اصولی» و «مسائل فقهی» را بیان می‌کنیم.

قواعد فقهی چیست؟

در اصطلاح اصولیون متأخر، عنوان «قاعده فقهی» بر احکام عامی که به بسیاری از مسائل فقهی مرتبط باشد اطلاق می‌شود. و از آنجا که مقصود ایشان از ارائه این تعریف، تمایز قاعده فقهی از مسائل اصولی و مسائل فقهی است، لازم است قبلاً تعریف مسائل اصولی و مسائل فقهی را بدانیم؛ بنابراین در ابتدا به تعریف اجمالی این دو می‌پردازیم:

مسائل اصولی

علما تعریف‌های مختلفی از مسائل اصولی ارائه داده‌اند که ما به جهت اینکه از موضوع بحث خارج نشویم از نقل و ردّ و نقد آنها خودداری کرده، و تنها آنچه در نظر ما صحیح است را بیان می‌کنیم، و معیاری به دست می‌دهیم تا زمانی که در مصداقی شک کردیم، با آن معیار بتوان مسائل اصولی را از غیر آن تشخیص داد.

بدین منظور مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم و آن اینکه، علم اصول در زمان ما مسائل مختلفی را در خود جای داده است:

۱. مسائلی که در آن از کلیات مرتبط با دلالت الفاظ بکار رفته در کتاب و سنت، و موارد اجماع، بحث می‌شود و به آن «مباحث الفاظ» می‌گویند.

۲. مسائلی که در آن از حجیت ادله و جواز استناد به آنها در بدست آوردن احکام شرعی، بحث می‌شود و به آن «مباحث امارات و ادله اجتهادی» می‌گویند.

۳. مسائلی که در آن از وظیفه مکلف هنگام شک در حکم واقعی و نداشتن راهی برای بدست آوردن، آن بحث می‌شود و به آن «اصول عملیه» می‌گویند.

۴. مسائلی که در آن از حکم تعارض ادله شرعی و راه حل این تعارضات بحث می‌شود، و به آن بحث «تعادل و ترجیح» می‌گویند.

۵. مباحثی که حول «اجتهاد و تقلید»، و حجیت قول مجتهد بر مقلد، و حدود و شرایط آن، دور می‌زنند. این مبحث قسمتی از مباحث حجت‌های شرعی است، با این تفاوت که این مورد مخصوص مقلدین است؛ همانگونه که مبحث قبل (تعادل و ترجیح) نیز به مباحث حجیت بر می‌گردد؛ زیرا بازگشت آن به این است که بین دو دلیل متعارض کدام حجت است.

شک نیست که علم اصول از ابتدا تمام این مسائل را در بر نداشت، - و با مراجعه به کتب اصولیون متقدم این امر معلوم می‌شود - بلکه تدریجاً به آن اضافه شده تا به آنچه امروز می‌بینیم رسیده است؛ و شک نیست که بین این مسائل نوعی ارتباط وجود دارد، و طبع انسان ابا ندارد از اینکه همه را علم واحدی بداند؛ همانگونه که این مسائل اثر مشترکی دارند و آن اینکه قدرت کشف احکام شرعی از مدارک آن را به فقیه می‌دهد؛ و اشتراک آنها در این اثر نیز قابل انکار نیست. علاوه بر اینها، بین این مسائل و سایر علوم که در فقه به آن نیاز است، مانند: رجال و حدیث و لغت و...، فرق واضح وجود دارد به نحوی که اگر بعضی از این مسائل را به ما ارائه دهند شک نمی‌کنیم که از مسائل اصول است و ربطی به سایر مباحث ندارد.

این امور که عبارت شدند از: ارتباطی که بین این مسائل یافت

می‌شود؛ اثر خاصی که در آن اثر با یکدیگر متحداند؛ و تمایزشان از مسائل سایر علوم، حاکی از آنست که نوعی وحدت بین این مسائل وجود دارد که به گونه‌های مختلفی خود را نشان می‌دهد؛ و واضح است که جمع کردن بین این مسائل به این نحو و قرار دادن آن به عنوان یک علم واحد همانگونه که گروهی از محققین این کار را کرده و دیگران نیز آن را تأیید نموده‌اند به صورت اتفاقی و بی‌جهت نبوده، بلکه ربطی واقعی بین این مسائل منجر به این امر شده است. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم بعضی از این اباحت از مسائل اصولی نیست و آن را بحث جنبی تلقی کنیم همانگونه که بسیاری چنین کرده‌اند؛ حتی محقق قمی (قدس سرّه) اکثر این مباحث را خارج از علم اصول می‌داند و می‌گوید جزو مبادی علم اصول است، به این دلیل که این اباحت بحث از عوارض ادله اربعه نیست، بلکه بحث از خود ادله است.

و کاش می‌دانستیم اگر همه مباحث الفاظ، و تمامی مباحث ادله اجتهادیه، و همچنین اصول عملیه از علم اصول خارج باشند، پس علم به این مهمی که ندای آن همیشه به گوش رسیده و کتابها را پر کرده، چه علمی است؟ آیا علم اصول فقط بحث از تعارض دو دلیل است؟! و چه انگیزه‌ای وجود دارد که این مسائل مهم را از علم اصول خارج کنیم؟

قول ضعیف دیگر، قول کسی است که تمامی مباحث الفاظ را جزو مبادی علم اصول می‌داند، با اینکه تقریباً نیمی از مسائل علم اصول را شامل می‌شود، و از جهت هدفی که به آن توجه دارند، هیچ فرقی بین این مباحث با سایر مباحثی که در این علم دیده می‌شود وجود ندارد.

نتیجه اینکه: تصحیح تعریف‌هایی که از علم اصول ارائه داده‌اند آسانتر از جداسازی بین مسائل این علم است.

تعریف جامعی که تمام آن مسائل و مسائل شبیه به آن را در برگیرد، و حکایت از وحدت آنها کند این است که بگوییم: مسائل اصولی، قواعد عمومی است که فقیه در تشخیص وظایف کلی مکلفین به آنها نیاز دارد.

وجه تمایز مسائل اصولی

وجه تمایز مسائل اصولی از مسائل فقهی و قواعد فقهی و سایر علوم، امور زیر است:

۱. این مسائل به جهت نیاز فقیه در تشخیص وظایف کلی مکلفین آماده شده است؛ و با این وجه از علوم ادبی و امثال آن که فقیه بی‌نیاز از آنها نیست جدا می‌شود؛ چرا که این علوم برای نیاز فقیه آماده نشده‌اند. به همین وجه بحث از صیغه امر و ماده امر

و همچنین مشتق و امثال آن، جزو اباحت اصولی تلقی می‌گردند زیرا این مباحث به جهت نیاز فقیه آماده شده‌اند، هر چند شبیه مباحث لغوی و ادبی هستند.

۲. نتایج مباحث اصولی، احکام و وظایف کلی است. بنابراین بحث از حجیت استصحاب در شبهات موضوعیه، و همچنین براءت و احتیاط که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود، و امثال آن، از مباحث اصولی نیست، زیرا نتایج آن احکام و وظائف شخصی است.

۳. این مسائل اختصاص به باب و موضوع معینی ندارند، بلکه تمام موضوعات در تمام ابواب فقه - هر کجا مصداقی برای آن پیدا شود - را در بر می‌گیرند. پس بحث از هیئت امر، و ماده آن، و مباحث عموم و خصوص، و مباحث ادله اجتهادیه و اصول عملیه، و احکام تعارض، و غیر اینها، اختصاص به موضوع یا باب خاصی از فقه ندارند؛ و به این وجه از قواعد فقهی جدا می‌شوند. از آنچه گفتیم معلوم شد که شرط مسئله اصولی این نیست که در طریق استنباط حکم واقع شود - همانگونه که بسیاری از بزرگان بر این نظرند - زیرا در بسیاری از مسائل علم اصول، بحث از خود حکم شرعی است نه از آنچه در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد. مانند بحث از براءت شرعیه در شبهات حکمیه، که از قول

امام علیه السلام: «كل شيء لك حلال» استفاده شده است - بنابراین نظر که شبهات حکمیه راهم در بر بگیرد - این بحث، بحث از حکم شرعی عامی است که اباحه باشد؛ نهایت اینکه به باب یا موضوع خاصی اختصاص ندارد، برخلاف احکامی که در فقه از آن بحث می شود. همچنین است سخن از غیر برائت از سایر اصول عملیه - خواه عقلی باشند یا شرعی -، آنچه از این اصول عملیه در بر گیرنده حکم ظاهری شرعی است، بحث از آن بحث از خود حکم شرعی است.

مسائل فقهی

مسائل فقهی مسائلی است که از احکام و وظایف عملی شرعی، و آنچه به آن بازگشت دارد، و از موضوعات شرعی آن احکام بحث می کند.

بنابراین تعریف، مسائلی که از احکام پنجگانه مشهور، و از احکام وضعیه، و ماهیت عبادات بحث می کند، و همچنین بحث از طهارت و نجاست که بر موضوعات خاص خود ثابت می شود، آنها که به احکام تکلیفی یا وضعی متعلق به مکلفین بازگشت دارد، همگی داخل در مسائل فقهی می باشند. آنچنانکه بحث از عبادات صبی و سایر احکام مربوط به آن را نیز شامل می شود.

پس موضوع مسئله فقهی، صرف افعال، یا افعال مکلفین نیست؛

زیرا اگر این قول را بپذیریم، بسیاری از مسائل فقهی حالت جنبی پیدا می‌کند، مانند اباحت متعلق به عبادات صبی و سایر افعال او (زیرا صبی مکلف نیست)؛ و همچنین مسائلی که از احکام وضعیه متعلق به اعیان خارجی بحث می‌کند، مانند احکام آبها و مطهرات و نجاسات. و لزومی ندارد که همه این مسائل را از دایره فقه خارج کنیم، همانگونه که وجهی ندارد که مسائل فقهی را از ظاهر آن منصرف کرده و آن را با زحمت و تکلف صرفاً به بحث از افعال مکلفین باز گردانیم.

از اینجا معلوم شد که قواعد فقهی - که همان احکام عام فقهی است که در ابواب مختلف جاری است - و موضوعات آن هرچند اخص از مسائل اصولی است ولی نسبت به مسائل فقهی اعم است، و همانند برزخ بین اصول و فقه است؛ چرا که از جهتی مختص به بعضی از ابواب فقهی است نه همه ابواب، مثل «قاعده طهارت» که تنها در ابواب طهارت و نجاست جاری است؛ و «قاعده لا تعاد» که فقط در ابواب نماز جاری است؛ و «قاعده ما یضمن و ما لا یضمن» که در ابواب معاملات به معنی الاخص جاری است. و از جهتی مختص به موضوعات معین خارجی است، هر چند تمام ابواب فقه را در بر بگیرد، مثل دو قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» که این دو هر چند در تمام ابواب فقه جاری است، ولی به موضوعات خاص که

همان موضوعات ضرری و حرجی باشد مربوط می شوند. و این برخلاف مسائل اصولی است، چرا که آنها یا اساساً حکم شرعی در بر ندارند، بلکه تنها در طریق استنباط حکم شرعی واقع می شوند؛ و یا در بر دارنده حکم عامی مانند برائت شرعی هستند که در تمام آنچه نص ندارد جاری می شود و اختصاص به موضوع خاصی ندارد.

اگر گفته شود که در این صورت نیز مختص موضوع خاصی می شود، و آن موضوعی است که نص ندارد.

در پاسخ می گوئیم این خصوصیت خصوصیت خارجی که مربوط به ذات موضوع باشد نیست، بلکه خصوصیتی است که از ملاحظه حکم شرعی ناشی شده است.

هدف ما از ذکر تعریف برای مسأله اصولی و فقهی و قاعده فقهی این است که بعضی مسائل متشابه که مورد بحث واقع می شود و معلوم نیست که از مسائل اصولی است یا از قواعد فقه یا از مسائل فقه را تشخیص دهیم؛ و واضح است تشخیص اینکه فلان مسئله مربوط به چه علمی می شود، تأثیر تامی در نحوه ورود به بحث در مورد آن و چگونگی استفاده راه حل آن از مبادی خاص خود دارد؛ چرا که هر یک از این علوم روش بحث خود را دارد که در علم دیگر جاری نمی باشد.

فایده

بر زبان گروهی از اصولیون چنین مشهور شده که مسائل اصولی به درد مجتهد می خورد نه مقلد، به خلاف مسائل فقهی که مربوط به هر دو می شود، و همین را راهی برای جدا سازی مسائل فقهی از اصولی دانسته اند.

از نتایج این گفته - همانگونه که به آن تصریح نیز کرده اند - این می شود که تطبیق کبرای مسائل فقهی بر مصادیق جزئی آن شأن فقیه نیست، بلکه وظیفه او بیان احکام فرعی کلی است که دائرمدار موضوع است، و اما تشخیص مصداق آن حکم و تطبیق حکم بر موضوع خارجی در موارد حاجت، به عهده مقلد است، و فقیه به آن کاری ندارد، مگر در مورد عمل خودش. بنابراین اگر تشخیص مقلد در بعضی از موضوعات با تشخیص مجتهدش مخالف باشد، قول مجتهد در حق او حجت نیست، و هر کس به وظیفه خود عمل می کند.

در این قول اشکال واضحی است و آن اینکه مخالف با روش فقهاء در کتب فقهی است، چرا که بسیار مشاهده می شود که از تشخیص مصادیق خارجی و صدق و عدم صدق عناوین عرفی وارد در ادله احکام شرعی به مصادیق مشکوک آن بحث می کنند، سپس بر اساس نتیجه ای که می گیرند فتوا می دهند.

مثلاً از «تغییر»ی که موجب نجاست آب می شود، و اینکه آیا

«تغییر» بر تغیر تقدیری نیز صادق است تا اگر تغیر تقدیری ایجاد شد، حکم به نجاست کنیم یا نه، بحث می‌کند؛ یا آبی که اندکی از کر کمتر است، آیا اطلاق کر بر آن از باب مجاز و مسامحه است، یا در نظر عرف حقیقت است، تا احکام کر بر آن جاری شود؟؛ و همچنین امثال این امور از حدود مشخصی که در شریعت وارد شده. یا سنگهایی که از معدن به دست می‌آید، آیا عنوان «أرض» بر آن صدق می‌کند تا به عنوان مسجد سجده بر آن صحیح باشد؟ و اینکه آیا سجده بر پوست میوه‌ها به طور مطلق، یا پس از جدا شدن از میوه، جائز است یا نه؛ به این اعتبار که آیا عنوان «خوردنی» که در اخبار این باب آمده بر آن صدق می‌کند یا نه؟

تمام این موارد به تشخیص موضوعات عرفی خارجی باز گشت می‌کند. و اگر این تطبیقات به نظر فقیه وابسته نباشد لازم می‌آید که فقیه تنها فتوای به کلیات بدهد به اینکه بگوید آب اگر با نجاست تغیر کرد نجس است؛ گُر پاک و پاک کننده است؛ واجب است سجده بر زمین و آنچه از آن می‌روید باشد به جز خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها؛ و مقلد را در تشخیص مصادیق این کبراهای کلی رها کند.

سرّ اینکه سیره فقها در فقه اینگونه است که به موضوعات می‌پردازند، این است که ملاک تقلید - که همان لزوم رجوع جاهل

به عالم است اختصاص به احکام کلیه ندارد؛ بلکه تطبیق بسیاری از موضوعات عرفی بر مصادیق آن، احتیاج به دقت نظر و فکر عمیق دارد که از قدرت عوام خارج است.

پس لازم است که در این موارد نیز به نظر مجتهد و رأی او رجوع کنند؛ و مجتهد برای این تشخیص، به امور نهفته و پنهان در اذهان اهل عرف رجوع کرده و این ملاکات را استخراج نموده و بواسطه آن مطابقت این عناوین بر مصادیق مشکوک را بدست می آورد و بر طبق آن فتوا می دهد.

بله، در مفاهیم واضحی که فرق بین مجتهد و عامی نیست، مثل مفهوم آب، و خون، و امثال آن، هرکس به تشخیص خود رجوع می کند، و تشخیص هر یک در حق دیگری حجت نخواهد بود.

از این بیان وجه عدم جواز واگذاری امر در استصحاب و دیگر اصول عملیه در شبهات موضوعیه به مقلدین، ظاهر می شود؛ با اینکه این امر از مسائل اصولی نیست. وجه آن اینست که تشخیص مجاری اصول عملیه، و معارضات آن، و حاکم و محکوم آن، از اموری است که مقلد قادر بر آن نیست، و نسبت به آن جاهل است، و لازم است که به عالم رجوع کند.^۱

۱. به نظر می رسد در این بحث بین موضوع، مفهوم، و مصداق، خلط شده است؛ آن چه در

اقسام قواعد فقهیه

قواعد فقهی به اقسام مختلفی تقسیم می‌شود:

۱. قواعدی که اختصاص به باب خاصی از فقه ندارد، بلکه در تمامی ابواب فقهی جاری است، مگر مانعی در کار باشد؛ مثل قاعده لا ضرر، و قاعده لا حرج، و قواعد قرعه، و صحت، بنابر قولی؛ این گروه از قواعد فقهی را قواعد عامه می‌نامیم.
۲. قواعدی که مختص ابواب معاملات بالمعنی الأخص است، و در غیر این ابواب جاری نمی‌شود؛ مانند قاعده تلف در زمان خیار، و قاعده مایضمن و مالایضمن، و قاعده عدم ضمان امین، و امثال آن.
۳. قواعدی که مختص ابواب عبادات است، مثل قاعده لا تعدا، و قاعده تجاوز، و فراغ، بنابر قول معروف؛ و امثال آن.
۴. قواعدی که در ابواب معاملات بالمعنی الأعم جاری است؛ مانند قاعده طهارت، و امثال آن.

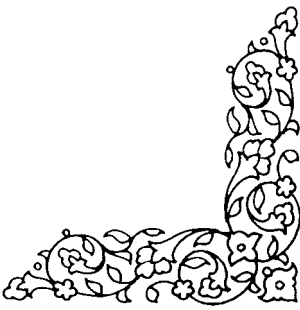
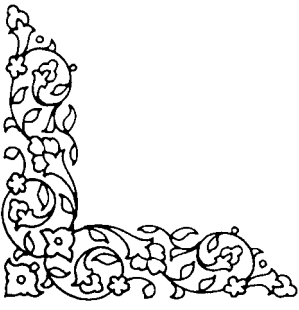
→ حیطة نظر فقیه نیست، مصادیق است نه موضوعات؛ هر موضوعی خود مفهومی دارد و مصداقی، تحلیل مفهوم موضوعات و تبیین حد و مرز آن با فقیه است و شکی در آن نیست؛ ولی بعد از آن که موضوع را فقیه مشخص کرد و حکم آن را بر آن حمل کرد و فتوا داد، این که در خارج کدام مورد خارجی مصداق این موضوع در این حکم هستند، کار فقیه نیست، و تشخیص آن با مکلف است. مگر این که بگوییم با این وجود نیز تشخیص بعضی از مصادیق موضوعات بر عهده فقیه است.

۵. قواعدی که برای کشف موضوعات خارجی که در ادله احکام واقع شده ایجاد شده‌اند؛ مثل حجیت بینه، و حجیت قول ذی‌الید، و کافی بودن یا نبودن قول یک عادل در موضوعات؛ این قواعد همانند اماراتی است که در باب احکام به آنها استناد می‌شود، و فرق بین این دو این است که آن امارات برای کشف احکام کلی ایجاد شده، و این قواعد فقهی برای کشف موضوعات. اقسام دیگری نیز در قواعد فقهی وجود دارد.

بهتر این است که در مورد هر قسم، بحث مستقلی مطرح کرده، و قواعدی که از هر قسم هستند را به خاطر قرابتی که به یکدیگر دارند یکجا بحث کنیم؛ زیرا این کار اثبات آن قواعد و درک حقیقت‌شان و حل مشکلاتش را آسان‌تر می‌کند.



قاعده صحت



قاعدهٔ صحت

این قاعده از قواعد مشهور و متداول بین فقهاست که در اکثر و بلکه تمامی ابواب فقه از آن بهره می‌گیرند. بسیاری از فقها، این قاعده را با عنوان «أصالة الصحة في فعل الغير»^۱ معرفی کرده‌اند؛ و از ظاهر این عنوان استفاده می‌شود که اگر مکلفی در فعل خودش شک داشته باشد برای اثبات صحت آن، نمی‌تواند به این قاعده استناد کند. و برخی همچون محقق نایینی^۲ تصریح کرده‌اند که این قاعده مختص به فعل غیر است و دربارهٔ شک در صحت فعل

۱. به این معنا که دربارهٔ کارهایی که دیگران انجام داده‌اند، اصل این است که حمل به صحت کنیم، یعنی بگوییم آن کار را به نحو صحیح انجام داده‌اند؛ مگر این که خلاف آن ثابت شود.

۲. قاعدة الید، الفراغ، التجاوز و الصحة (أجود التقريرات)؛ ج ۲، ص: ۴۸۲: «... انه لا ریب فی اختصاصها بفعل الغير، و اما بالنسبة إلى فعل نفس الشخص فالمتبع فيه هو قاعدة الفراغ...».

شخص مکلف، باید به سراغ «قاعدهٔ فراغ»^۱ رفت.

البته در «تنبيه نهم» خواهیم گفت که این سخن مرحوم نایینی، ادعای صحیحی نیست، و این قاعده افعال خود مکلف را نیز در بر می‌گیرد؛ هرچند بعضی از ادلهٔ اثبات این قاعده تنها قسم اول، یعنی افعال صادر از غیر را اثبات می‌کند. به همین جهت ما عنوان بحث را «اصالة الصحة فی الأفعال الصادرة من الغير أو من النفس» قرار داده‌ایم. علاوه بر این قید «افعال المسلم»، که بعضی از فقها^۲ عنوان بحث را به آن مقید کرده‌اند نیز وجهی ندارد، و به همین جهت ما این قید را حذف کرده‌ایم.

مباحث این قاعده را در دو مقام بیان می‌کنیم:

۱. قاعدهٔ فراغ و تجاوز، از قواعد مشهور فقهی است؛ به این معنا که اگر انسان پس از انجام دادن عملی - و فراغت از آن - در بعضی از اجزا یا شرایط آن شک کند که آیا صحیح به‌جا آورده یا نه، قاعدهٔ مزبور می‌گوید صحیح به‌جا آورده است.

۲. برخی فقها هنگام استناد به قاعدهٔ صحت، قید «افعال المسلم» را نیز ذکر می‌کنند، به این معنا که فعل مسلمان حمل به صحت می‌شود. ما در این‌جا به سه نمونهٔ آن اشاره می‌کنیم: عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۲۲۱: «عائدة (۲۳) فی بیان قاعدة حمل أفعال المسلمين و أقوالهم علی الصحة: من القواعد المشهورة بین كثير من الفقهاء: حمل أفعال المسلمين و أقوالهم علی الصحة و الصدق».

الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۴، ص ۴۴: «... عملاً بحمل أفعال المسلم علی الصحة...».

ریاض المسائل (ط - القدیمة)، ج ۲، ص ۶۶ (ط - الحدیثة)؛ ج ۱۰، ص ۳۸۷: «... بناءً علی أصالة حمل أفعال المسلم علی الصحة...».

مقام اوّل: مدرک قاعده

هرچند برای اثبات این قاعده به ادلّه اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) استدلال شده است؛ ولی دلیل اصلی آن، اجماع عملی و سیره مستمر و متداول میان عقلاست. و به جهت عدم دلالت کتاب و سنت بر این قاعده، بسیاری از بزرگان، ادلّه اثبات این قاعده از کتاب و سنت را ذکر نکرده‌اند. ولی ما بخاطر فوایدی که در بیان این ادلّه وجود دارد، اجمالاً آنها را بیان می‌کنیم.

قبل از ورود در بحث، مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم که در تحقیق ارزش این ادلّه کمک خواهد کرد.

مقدمه

معانی سه‌گانه حمل فعل غیر بر صحت

حمل فعل غیر بر صحت را به سه معنا می‌توان تصور کرد:

معنی اوّل: منظور این است که به او (غیر) خوش‌بین بوده

و سوء ظن نداشته باشد، یعنی نسبت به برادر مسلمان خود چیزی که باعث سبک دانستن و بدنامی او است به دل نداشته، و بر این عقیده باشد که او از سر آگاهی و عمد، مرتکب خلاف نمی‌شود، هرچند ممکن است از روی فراموشی یا اشتباه خطایی از او سر بزنند.

و این که گفته‌اند: «اعتقاد شخص، از اموری نیست که قابل امر و نهی تکلیفی باشد، چرا که از حیطة اختیار او خارج است»، حرف صحیحی نیست؛ زیرا ما در بسیاری از موارد، قدرت بر تغییر اعتقاد داریم و بسیار اتفاق می‌افتد که در حق کسی اعتقاد بدی داریم و بعداً دربارهٔ کارهای او فکر می‌کنیم و احتمالاتی را در آنچه از او دیده و شنیده‌ایم و باعث چنین اعتقادی در ما شده، در نظر می‌گیریم و می‌گوییم که شاید به فلان دلیل، فلان عمل را انجام داده و ما در ابتدای امر از این احتمال غافل بوده‌ایم، و همین امر ما را از اعتقاد سوئی که دربارهٔ او داشتیم منصرف می‌کند؛ و این تغییر اختیاری اعتقاد، امر ممکن است و بسیار اتفاق می‌افتد. بنابراین قابل امر و نهی تشریعی می‌باشد.

خلاصه این که، بسیاری از اعتقاداتی که در ما شکل می‌گیرد از ملاحظهٔ ابتدایی افعال دیگران و عدم توجه به احتمالاتی که ممکن است نظر انسان را تغییر دهد، حاصل می‌شود؛ و این گونه اعتقادات

با توجه پیدا کردن به آن احتمالات سریعاً از بین می‌رود. بنابراین، مانعی ندارد که شارع حکیم به تحصیل اعتقاد نیکو دربارهٔ مسلمانان امر نموده و از اعتقاد سوء نسبت به آنها نهی کند؛ زیرا این دستور، مصالح بی‌شماری در پی دارد، از جمله جلب اعتماد عمومی مسلمانان نسبت به یکدیگر، از بین بردن کینه‌ها، و دفع آثاری که سوءظن و سوء اعتقاد باعث آن می‌شود، مانند تفرقه، جدایی، اختلال نظام زندگی و برانگیختن فتنه بین مسلمانان؛ و سایر آثاری که با اندکی تأمل می‌توان به آنها پی برد.

معنی دوم: منظور از حمل بر صحت این است که آثار حُسن فاعلی را بر آن بار کند (هرچند معتقد به آن نباشد)، یعنی با فاعل آن عمل طوری رفتار کند که با فاعل افعال خوب رفتار می‌کند، نه آن‌گونه که با فاعل اعمال قبیح رفتار می‌کند؛ به‌خوبی رفت و آمد داشته باشد و در اموری که در آن‌ها به افرادی که از آنان عمل قبیحی ندیده، اعتماد می‌کند، به او نیز اعتماد کند.

فرق این معنا با معنای اول در این است که حمل بر صحت در این جا عملی خارجی است، بر خلاف معنای اول که صرفاً به معنی اعتقاد نیکو و ترک سوء اعتقاد بود؛ هرچند معنای اول مستلزم معنای دوم است، ولی به هر حال تفاوت معنایی بین این دو وجود دارد که احیاناً ممکن است در نتیجه نیز متفاوت شوند.

معنی سوم: منظور از حمل بر صحت این است که آثار فعل صحیح واقعی را بر فعل او مترتب کند. یعنی فرض کند عمل او واقعاً و در نفس الامر صحیح انجام شده، و آثار واقعی عمل را بر آن مترتب کند. نه این که صرفاً بر حسب اعتقاد فاعل، صحیح انجام شده باشد - آن گونه که در معنای دوم بود - . به عبارت دیگر، فرض کند فعل او واقعاً تمام اجزا و شرایط فعل صحیح را دارا بوده، و آنچه بر این گونه افعال مترتب می‌کند، بر فعل او نیز مترتب کند، به نحوی که عمل او منشأ آثار شرعی شود.

معنایی که ما در صدد اثبات آن در این قاعده هستیم، همین معناست.

باز می‌گردیم به بیان ادلهٔ چهارگانهٔ این قاعده:

ادلهٔ چهارگانه در اثبات قاعده

دلیل اول: کتاب

برای اثبات قاعدهٔ صحت به آیاتی از قرآن کریم استدلال شده است:

آیهٔ اوّل: قول خداوند خطاب به بنی اسرائیل: «... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...»؛ ... با مردم به نیکی سخن بگوید...»^۱

۱. سورة بقره (۲)، آیه ۸۳.

استدلال به این آیه متوقف بر دو امر است: یکی این که «قول» در این آیه به معنی اعتقاد باشد، و دیگر این که «اعتقاد» کنایه از ترتیب آثار آن باشد؛ با توجه به این که بعضی معتقدند اعتقاد، امری اختیاری نیست و قابل خطاب شرعی نمی باشد.

پس امر به قول حَسَن در حق مردم، بازگشت می کند به امر به ترتیب آثار حُسن بر افعال آنها (یعنی همان حمل بر صحت).

ولی هر دوی این امور محل اشکال است:

اما اشکال امر اول: حمل قول بر معنای اعتقاد، علاوه بر این که در این جا شاهی بر آن نداریم، با ظاهر بسیاری از اخباری که در تفسیر آیه وارد شده، مخالف است. که ما به سه نمونه از آنها در اینجا اشاره می کنیم:

۱. از تفسیر امام عسکری علیه السلام نقل شده که معنای آیه این است: «با اخلاق زیبا با مردم رفتار کنید».^۱ از این روایت استفاده می شود که قول حسن، کنایه از معاشرت نیکوست.

۲. جابر، از امام باقر علیه السلام درباره قول خداوند: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» نقل می کند که حضرت فرمود: با مردم به بهترین نحوی که دوست دارید با شما سخن گفته شود، سخن بگویید؛ به درستی که

۱. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۱۸۳: «... وَقُولُوا لِلنَّاسِ الَّذِينَ لَا مَوْنَةَ لَكُمْ عَلَيْهِمْ حُسْنًا عَامِلُوهُمْ بِخُلُقٍ جَمِيلٍ...».

خدا با لعن کننده دشنام‌گو دشمن است.^۱

۳. عبدالله بن سنان، از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» یعنی بیمارانشان را عبادت کنید، در تشییع جنازه‌هایشان حاضر شوید و در مساجدشان با آنها نماز گزارید....^۲ این حدیث نیز به معاشرت نیکو اشاره دارد.

و اما اشکال امر دوم: بنابر این نظر که قول را به معنی اعتقاد بگیریم، نهایت چیزی که از آیه استفاده می‌شود یکی از دو معنای اوّل و دوم - از معنای حمل فعل غیر بر صحت - است، و به هیچ وجه دلالت بر معنای سوم ندارد.

اشکال دیگری بر استدلال به این آیه وارد است، و آن این که امر به قول حسن، در کنار اوامر دیگری وارد شده که بعضی از آنها وجوبی و بعضی دیگر استحبابی هستند. مثلاً احسان به نزدیکان

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۸۲، ح ۱۳۵۷۳: «الْعَيَاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام فِي قَوْلِهِ «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» قَالَ: قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُجِبُونَ أَنْ يَقَالَ لَكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ يُغْنِي اللَّعَانَ السَّبَابَ الطَّعْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَفَحِّشِ السَّائِلِ الْمُلْجَفِ».

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۵، ص ۳۸۲، ح ۸، باب ۵، از ابواب صلاة الجماعة.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۸، ص ۳۰۱، ح ۱۰۷۲۴: «أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ، فِي الْمَخَاسِنِ، عَنِ ابْنِ مَخْبُوبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ: أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَا تَحْمِلُوا النَّاسَ عَلَى اكْتِفَاكُمْ فِتْدَلُوا؛ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»؛ ثُمَّ قَالَ: عُوذُوا مَرْضَاهُمْ، وَاشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، وَاشْهَدُوا لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ، وَصَلُّوا مَعَهُمْ فِي مَسَاجِدِهِمْ؛ الْحَدِيثُ».

و ایتم و مساکین (که در مقابل زکات واجب بیان شده) واجب نیست. پس این سیاق، دلالت امر به قول حسن بر وجوب را ضعیف می‌کند. اما این که خطاب آیه به بنی اسرائیل است موجب سستی دلالت آیه نمی‌شود.

علاوه بر تمام این‌ها، گفتیم که اعتقاد نیکو امری اختیاری و مقدور است و مورد خطاب امر و نهی واقع می‌شود و نیازی به این توجیهات نیست.

آیه دوم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾.^۱

نحوه استدلال به این آیه شریفه، آن‌گونه که در «فرائد»^۲ و غیر آن آمده، این است که خداوند سبحان از بعضی ظن‌ها نهی کرده، و قدر متیقن از آن، سوء ظن است. و معنای نهی از سوء ظن - به دلیل آنچه گذشت (ظن هم مانند اعتقاد، امری اختیاری نیست تا مورد خطاب امر و نهی واقع شود) - نهی از مترتب کردن آثار آن است؛ و لازمه آن مترتب کردن آثار حُسن ظن است (یعنی همان حمل بر صحت)، زیرا شقّ سوّمی ندارد.

۱. سورة حجرات (۴۹)، آیه ۱۲.

۲. قاعدة لاضرر و البید و الصحة و الفرقة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۱۷: «ومنها، قوله تعالى اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ، فَإِنَّ ظَنَ السُّوءِ إِثْمٌ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الظَّنِّ إِثْمًا».

پاسخ این استدلال از پاسخی که به استدلال آیهٔ اول دادیم، روشن می‌شود.

سوم: آیات «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^۱ و «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^۲ و امثال آن، که علامهٔ انصاری رحمته اللہ علیہ در «فرائد»^۳ به آنها استدلال کرده است.^۴ استدلال به این آیات، امر عجیبی است؛ زیرا مدلول این آیات، احکام کلی‌ای هستند که بر موضوعات واقعی خود حمل می‌شوند؛ و تمسک به عموم این ادلهٔ به‌هنگام شک در تحقق مصداق تجارتی که با رضایت طرفین انجام شده (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ)، یا شک در

۱. سورة مائده (۵)، آیه ۱: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! به پیمانها (و قراردادها) وفا کنید!...».

۲. سورة نساء (۴)، آیه ۲۹: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! اموال یکدیگر را در میان خود به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید؛ مگر این که تجارتی با رضایت طرفین شما انجام گیرد. و خودکشی نکنید. خداوند نسبت به شما مهربان است.».

۳. قاعدة لاضرر و الید و الصحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۱۷: «... ومنها، قوله تعالى «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناء على أن الخارج من عمومہ ليس إلا ما علم فسادہ، لأنه المتيقن. وكذا قوله تعالى «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ».

۴. گفتنی است که شیخ انصاری رحمته اللہ علیہ بعد از بیان استدلال به این آیات، همه را ضعیف شمرده است.

قاعدة لاضرر و الید و الصحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۱۷: «... لكن لا يخفى ما فيه من الضعف وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأوليين».

تحقق مصداق عقد عرفی (بِالْعُقُودِ) که مقید به قیود شرعی است، از قبیل تمسک به عام در شبهات مصداقیه است.^۱

دلیل دوم: روایات

برای اثبات این قاعده، به مجموعه روایاتی استدلال شده که دلالت دارند بر این که لازم است کار برادر مسلمان را به بهترین وجه توجیه کرد؛ و این گونه روایات فراوانند و ما نمونه‌هایی از آن را در اینجا ذکر می‌کنیم:

۱. روایاتی که به صورت مستفیض^۲ وارد شده و می‌گوید به

۱. تمسک به عام در شبهات مصداقیه، اصطلاحی اصولی است، و معنای آن این است: فرض کنیم حکم عامی از شارع صادر شده، تحت عنوان این که «علما را اکرام کنید» (حکم عام). حال هنگام عمل به این حکم، با شخصی (مصدق) مواجه می‌شویم که شک می‌کنیم آیا عالم است یا نه؟ (شبهه مصداقیه)؛ در این فرض مردد می‌شویم که آیا باید این شخص را اکرام کرد یا نه؟ تمسک به عام در شبهات مصداقیه، می‌گوید چون حکم «علما را اکرام کنید» عام است و همه را دربر می‌گیرد، پس این شخص را به استناد عموم این حکم اکرام می‌کنیم!!

چنین کاری معقول و صحیح نیست. به همین جهت اصولیون می‌گویند: تمسک به عام در شبهات مصداقیه جایز نیست.

در بحث ما نیز هنگامی که در صحت قراردادی که فلانی انجام داده، شک کردیم، اگر بخواهیم با استناد به عموم «أوفوا بالعقود» حمل بر صحت کنیم، تمسک به عام در شبهه مصداقیه کرده‌ایم. و همان گونه که گفتیم، این کار جایز نیست.

۲. روایت مستفیض روایتی است که از طریق افراد متعددی (بیش از سه نفر) نقل شده، ولی به حد تواتر نرسیده است.

این که مؤمن، برادرش را متهم نمی‌کند؛ و اگر برادر مؤمنش را متهم کند ایمان در قلبش از بین می‌رود^۱، همان‌گونه که نمک در آب حل می‌شود^۲؛ و این که کسی که برادرش را متهم کند، ملعون است.^۳

۲. روایتی که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده به این مضمون: امر برادرت را بر بهترین وجه قرار ده، تا زمانی که چیزی به تو برسد که تو را از آن بازدارد؛ و به کلمه‌ای که از برادرت صادر می‌شود، گمان بد مبر، مادام که راهی برای گمان خیر می‌یابی.^۴

۱. «انما» یعنی «ذاب»، يقال مثل الشيء في الماء، إذا أذبت، فانما هو فيه انميا (مجمع البحرين، ج ۲، ص ۲۶۵).

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۸، ص ۱۳، ح ۱، باب ۱۶۱، از ابواب احکام العشره. وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۲، ص ۳۰۲، ح ۱۶۳۵۹: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَرَ الْيَمَانِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا اتَّهَمَ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ أَنْمَاتُ الْإِيمَانُ فِي قَلْبِهِ كَمَا يَنْمَاتُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ».

۳. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۸، ص ۵۶۳، ح ۵، باب ۱۳۰، از ابواب احکام العشره. وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۲، ص ۲۳۱، ح ۱۶۱۶۵: «أَحْمَدُ بْنُ فَهْدٍ، فِي عُدَّةِ الدَّاعِي، عَنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ الْأَنْصَارِيِّ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ، مُلْعُونٌ مُلْعُونٌ مَنِ اتَّهَمَ أَخَاهُ...».

۴. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۸، ص ۱۴، ح ۳، باب ۱۶۱، از ابواب احکام العشره. وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۲، ص ۳۰۲، ح ۱۶۳۶۱: «وَعَنْهُمْ، عَنْ أَحْمَدَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَدَّثَهُ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي كَلَامٍ لَهُ: ضَعْ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ، وَلَا تَطْنَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سَوْءًا وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمِلًا».

۳. روایاتی که می‌گوید: گوش و چشم را زمانی که علیه برادر مؤمن چیزی می‌شنود یا می‌بیند، تکذیب کن، و اگر نزد تو ۵۰ نفر علیه او قسم خوردند، آنها را تکذیب کن و برادر مؤمن را تصدیق نما....^۱

به علاوه روایات فراوان دیگر.^۲

البته واضح است که این روایات بر مقصود ما دلالت ندارند؛ زیرا همه این‌ها ناظر بر یکی از دو معنی اول - از سه معنایی که برای

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۸، ص ۶۰۹، ح ۴، باب ۱۵۷، از ابواب احکام العشره.
وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۲، ص ۲۹۵، ح ۱۶۳۴۳: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ، فِي كِتَابِ عِقَابِ الْأَعْمَالِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَضِيلٍ، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، الرَّجُلُ مِنْ إِخْوَانِي يَتْلَعُنِي عَنْهُ الشَّيْءُ الَّذِي أَكْرَهُهُ، فَأَسْأَلُهُ عَنْهُ فَيَنْكِرُ ذَلِكَ، وَقَدْ أَحْبَبْتَنِي عَنْهُ قَوْمٌ ثِقَاتٌ؛ فَقَالَ لِي: يَا مُحَمَّدُ، كَذَّبَ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ، فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً، وَقَالَ لَكَ قَوْلًا، فَصَدَّقْهُ وَكَذَّبْهُمْ؛ وَلَا تُدَيِّعَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًا تَشْبِيهُ بِهِ وَتَهْدِمَ بِهِ مَرْوَتَهُ، فَتَكُونَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾.»

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۸، ص ۶۱۴، ح ۲، باب ۱۶۱، از ابواب احکام العشره.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۲، ص ۳۰۲، ح ۱۶۳۵۹.

وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۸، ص ۵۴۴، ح ۷، باب ۱۲۲، از ابواب احکام العشره.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۲، ص ۲۰۵، ح ۱۶۰۹۷.

وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۸، ص ۵۴۵، ح ۸، باب ۱۲۲، از ابواب احکام العشره.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۲، ص ۲۰۶، ح ۱۶۰۹۸.

حمل فعل غیر بر صحت ذکر کردیم - بوده؛ و معنای سوم را که مقصود ماست، اثبات نمی‌کند.

و مقصود از همهٔ این تأکیدها، تحکیم پایه‌های برادری بین مؤمنین، و وادار کردن آنها به معاشرت پسندیده و نیکوست، و در خود این روایات شواهد زیادی بر این معنا وجود دارد. علاوه بر این که ذکر کلمهٔ برادر، در بسیاری از این روایات دلیل بر این است که این حکم، حکمی عمومی نیست که در حق همه کس، اعم از مؤمنین و غیر مؤمنین صادق باشد (همان‌گونه که علامهٔ نراقی، در «عوائد»^۱ به آن اشاره کرده‌اند). و گویی همانند بسیاری از حقوقی است که در باب حق مؤمن بر برادرش وارد شده، که در حق همهٔ مسلمانان جاری نمی‌شود؛ و حتی در حق همهٔ مؤمنین نیز جاری نمی‌شود، بلکه مختص آنهایی است که پیوند دوستی و برادری بینشان مستحکم است، آنچنان که در باب حقوق مؤمن تبیین شده است.

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، ص ۲۲۵: «و فیها... أن بعد حمل الأخ فیها علی الأخ فی الإسلام أو الإیمان، و حمل الإیمان علی مطلق التشیع... فلا یجب حمل فعل کل مسلم أو مؤمن، أو قوله، علی الصحة و الصدق».

دلیل سوم: اجماع

اجماع قولی

اثبات اجماع قولی^۱ بر این مسئله به صورت کلی با عنوان «وجوب حمل افعال مسلمین یا افعال غیر - مسلمان و غیر مسلمان - بر صحت به طور مطلق» کار بسیار دشواری است. چراکه کلمات اکثر علما (آنچنان که محقق محمد باقر خراسانی در «کفایه» و غیر او، در آنچه از ایشان نقل شده^۲، و علامه نراقی در «عوائد»^۳، به آن اعتراف دارند) از چنین حکمی خالی است و تنها عده کمی از اصولیون متأخر، با عنوان مستقل به این قاعده پرداخته‌اند. و اگرچه از بعضی تعبیرها استفاده می‌شود که این قاعده از قواعدی است که به طور کلی مورد قبول است، ولی برای اثبات این قاعده به صورت عام، نمی‌توان به این مقدار اکتفا کرد. نتیجه این که ادعای اجماع قولی بر این قاعده (آن‌گونه که از

۱. اجماع قولی یعنی اتفاق فتاوی فقها بر حکمی (مقابل اجماع عملی). (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۲۵۵).

۲. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۲۳۱: «... ولکنه علی سبیل الکلیه - کما صرح به الفاضل المولی محمد باقر الخراسانی فی الکفایه وغیره - غیر ثابت».

۳. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۲۳۲: «... ثبوت الإجماع إما یکون بتصريح جماعة يحصل من اتفاقهم العلم بدخول المعصوم بهذه القاعدة الكلية، ونحن لم نعتز علی المصرح بها بحیث یوجب اشتهارها أيضا».

سوی برخی دیده می‌شود)^۱ قابل ردّ و انکار است. و بر فرض که چنین اجماعی ثابت باشد - که نیست - اعتماد به این اجماعات در امثال این مسائل، که مدارک فراوان دیگری دارد، بی‌ارزش است. بله، می‌توان در موارد خاصی، مانند ابواب ذبح حیوانات، ابواب نکاح، بعضی از ابواب معاملات و... ادعای اجماع کرد، ولی این مقدار برای اثبات کلیت این قاعده کافی نیست.

اجماع عملی

اجماع عملی علما، و بلکه همهٔ مسلمانان، که از آن به سیرهٔ مسلمین تعبیر می‌شود، در اکثر موارد این قاعده - یا تمام موارد آن - قابل انکار نیست، زیرا مسلمین همیشه افعالی را که از دیگران صادر می‌شود، حمل بر صحت می‌کنند، هم در ابواب عبادات مانند: نماز امام جماعت، اذان مؤذن، اقامه برای جماعت، نماز میّت، غسل میّت، حج نایب و امثال آن؛ و هم در ابواب معاملات مانند: معاملاتی که وکیل انجام می‌دهد؛ و هم در ابواب ذبح حیوانات، پوست‌ها - ی حیوانات که باید ذبح شرعی شده باشند -،

۱. ریاض المسائل (ط - القدیمة)، ج ۱، ص ۵۹۱؛ (ط - الحدیثة)، ج ۹، ص ۲۴۸: «... و مرجعه إلى حمل أفعال المسلمين على الصحة و هو شيء متفق عليه بين العلماء كافة من مستفاد النصوص المعتمدة و سيرة المسلمين في جميع الأمصار والأزمنة...».

لباس و ظروفی که توسط دیگری شسته شده، و امثال آن.
بدون شک مسلمانان در تمام زمان‌ها، با امثال این افعالی که از دیگران صادر می‌شده معامله صحت نموده و صرفاً به استناد شک در صحت، از مرتب کردن آثار صحت بر این اعمال دست برنداشته‌اند.

همچنین روش برخورد آنها درباره کارهایی که ولی صغیر و مجنون، وصی میّت، متولی اوقاف، و جمع‌آوری کنندگان صدقات، انجام می‌دهند نیز این‌گونه است که در تمام این‌ها حمل به صحت می‌کنند. و این امر بر هر کسی که با آنها - هرچند ایام کمی - معاشرت داشته باشد، معلوم می‌شود.

البته در بعضی از این موارد، قواعد و امارات دیگری نیز هست که اقتضای صحت فعل را دارد، مانند: «قاعدهٔ ید»^۱، یا «سوق مسلمین»^۲ و امثال این دو؛ ولی اگر هر کس به دیده انصاف نگاه کند، علم قطعی پیدا می‌کند که در این موارد، مستند صحت، این

۱. قاعدهٔ ید، از قواعد مشهور و معتبر فقهی است که در اکثر مسائل فقهی و حقوقی، به‌طور وسیع مورد استناد قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که تصرّف مالکانهٔ شخص در یک مال - با شرایطی -، نشانهٔ مالکیت تصرّف کننده بر آن مال است، مگر این‌که خلاف آن ثابت شود.
۲. قاعدهٔ سوق (بازار مسلمانان) نیز از قواعد مشهور و معتبر فقهی است، بدین معنا که آنچه از بازاری تهیه شود که همه یا بیشتر کاسبان آن مسلمان هستند محکوم به حلیّت و طهارت (حلال و پاک) است.

قواعد نیستند، بلکه مدرک در تمام آنها همان قاعدهٔ صحت است، هرچند با قواعد و امارات دیگر تأیید شده است. همان‌گونه که احتمال نمی‌رود مستند اجماع کنندگان بر صحت در تمام این موارد، نصوص خاص وارد در آن موارد باشد.

و تعجب از محقق نراقی رحمته الله است که در «عوائد»^۱، این اجماع عملی را انکار کرده؛ ولی (همان‌گونه که با مراجعه به کلامش ظاهر می‌شود)^۲ ظاهر این است که عمدهٔ اشکال ایشان از تعمیم این بحث و تعمیم عنوان آن بر اقوال و افعال، نشأت گرفته؛ در حالی که می‌دانیم محل بحث دربارهٔ اقوال صادر از غیر، جای دیگری است و ربطی به بحث ما ندارد.

حق این است که اجماع عملی در این مورد، منحصر به مسلمانان نیست، بلکه مدار امور تمام عقلا با تمام اختلافاتی که از نظر عقیده و مذهب و رأی و عادت داشته‌اند، در تمام زمان‌ها، در تجارت و سیاستشان این‌گونه بوده که تا زمانی که فساد عمل دیگری برایشان ثابت نشده، حکم به صحت می‌کرده‌اند. و از کسی

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۲۳۲: «ثبوت الإجماع... أو يكون بعمل الجميع في جميع الموارد الخاصة بمقتضاها، بحيث يحصل العلم بالإجماع بسببه، ولا شك أن العمل في بعض الموارد لأدلة خاصة، لا يفيد إجماعاً على الكلية».

۲. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۲۳۱: «كيف! و إنا لم نقف من غير بعضهم التصريح بكلية حمل جميع أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة والصدق...».

که دربارهٔ عمل دیگران - اعم از وکلا، اوصیا، خادمان، ارباب حرف و صنایع، و آحاد مردم - ادعای فساد می‌کرده، دلیل طلب می‌نموده‌اند؛ و در غیر این صورت در مترتب کردن آثار صحت بر افعال دیگران، تردیدی به خود راه نمی‌دادند؛ مگر در جایی که نشانه‌هایی از فساد و قرینه‌ای بر آن می‌یافتند یا این‌که فاعل عمل، شخص متهمی می‌بود؛ در این دو صورت، در حمل بر صحت توقف می‌کردند تا دربارهٔ آن تحقیق کنند.

و ان‌شاءالله در بیان تنبیهات بحث، خواهیم گفت که امکان دارد این دو مورد را از قاعدهٔ صحت - حتی در امور شرعی - استثنا کنیم. و از آن‌جا که افعال و سیرهٔ عقلا و آنچه به آن در کارهایشان استناد می‌کنند، مبتنی بر اصول عقلایی غیر تعبدی است؛ لازم است که بحث را به منشأ این سیرهٔ عقلایی و تحقیق دربارهٔ آن معطوف کنیم تا بینشی بیابیم که بتوانیم در پرتو آن، فروعی را که مورد شک واقع می‌شود تشخیص دهیم.

منشأ سیرهٔ عقلا

منشأ سیرهٔ عقلا در حمل افعال صادر شده از غیر بر صحت، می‌تواند یکی از احتمالات سه‌گانهٔ زیر باشد:

احتمال اول: «غلبه»؛ به این بیان که چون افعال صادر از غیر، غالباً

صحیح است، همین غلبهٔ صحت اقتضا می‌کند که در فرد مشکوک نیز ظن به صحت پیدا کنیم و آن مورد مشکوک را به اغلب موارد ملحق نماییم.^۱ و ظن ناشی از غلبه در این جا، نزد عقلا حجت است؛ و حجّیت ظن در این مورد ملازمتی با حجّیت آن در سایر موارد ندارد، زیرا در این جا انگیزه‌های دیگری نیز وجود دارد، مانند: شدت حاجت و عموم ابتلا و... که به ظن ضمیمه شده و موجب بناء عقلا بر عمل به این ظن می‌شود.

ولی این احتمال، احتمال ضعیفی است؛ زیرا مشاهده می‌کنیم که عقلا اعتنایی به این غلبه ندارند و در مواردی که صحت، غلبه ندارد نیز بنا را بر اصاله الصّحة می‌گذارند.

علاوه بر این که ممکن است اصل ادعای غلبهٔ صحت را نپذیریم، و اگر نگوییم که وجه غالب در افعال مردم فساد است! لا اقل این ادعا را که غالب افعال صادره از مردم صحیح است، منکر می‌شویم.

۱. قاعدهٔ «الظن يلحق الشيء بالأعمّ الاغلب»، بدین معنی است که ظن عقلایی حکم می‌کند که همواره شیء مشکوک را به آن طرف که بیشتر و عمومی‌تر است ملحق کنیم. مثلاً اگر بچه‌ای در مملکت اسلامی پیدا شود و ندانیم بچهٔ مسلمان است یا نه، چون عموم مردم و غالب افراد در این منطقه مسلمان هستند، حکم می‌کنیم که این بچه هم مسلمان است. (بحث دربارهٔ اعتبار یا عدم اعتبار این قاعده را به محل خود موکول می‌کنیم).

احتمال دوم: حفظ نظام و مصلحت جامعه، متوقف بر حمل افعال مردم بر صحت است، به جهت این که اگر در موارد شک در افعال صادر از غیر، بنا را بر صحت نگذاریم، عسر و حرج شدید لازم می آید و امر زندگی و نظام امور مردم مختل می شود. زیرا در این گونه موارد، باب علم عادی که بتوان از راه های متعارف به آن دست یافت، برای غالب مردم مسدود است، و همین امر منشأ بنا و اتفاق مردم بر حمل افعال غیر بر صحت - در جاهایی که دلیل خاصی علیه آن ندارند - شده است؛ بلکه از مدعی فساد می خواهند که برای ادعای خود دلیل بیاورد.

و اگر به لوازم عدم بناء بر صحت توجه کنیم که باعث فساد در مال و جان مردم شده و همیشه نزاع و دعوا در میان خواهد بود، آنچه گفتیم به ذهن نزدیک تر و وضوح آن بیشتر می شود.

احتمال سوم: هر کاری بر حسب طبیعت اولیه اش اقتضای صحت دارد. زیرا آثار و نتایجی که از انجام هر کاری انتظار می رود، در صورتی بر آن مترتب می شود که به صورت صحیح انجام شود. و اگر به صورت فاسد انجام گیرد، اثری بر آن مترتب نخواهد بود؛ یا لاقلاً آن اثری را که انتظار می رود، ندارد. و از آن جا که هدف عقلاً از انجام دادن هر کاری، آثار و نتایجی است که از آن به دست می آید، بنابراین، انگیزه های درونی و محرک های فکری، شخص را

به سمت انجام فعل صحیح وامی دارد. پس هر فاعلی - اگر خودش باشد و خودش - انجام افعال صحیح را قصد کرده و به سمت آن حرکت می کند، زیرا فعل صحیح است که آثار مطلوب و فواید مورد درخواست بر آن بار می شود.

پس هر فاعلی بر حسب طبع اولی، فعل صحیح را طلب می کند؛ و آن افعال فاسدی که از بعضی فاعل ها صادر می شود، یا از روی غفلت و اشتباه است و یا به سبب اغراض فاسدی که طبیعی نیست، انجام می پذیرد؛ و تمام این ها برخلاف طبع اولی است.

این امر با ملاحظهٔ حال عقلا در تمام امور خود، از حرفه ها، صنایع، ساختمان سازی، تجارت، سیاست و غیر آن خود را به وضوح نشان می دهد.

پس همان گونه که در خرید و فروش کالا - به مقتضای طبع اولی و سنت جاری خداوند در مخلوقاتش - اصل بر سالم بودن کالا است و خرید و فروش منصرف به فرد سالم است، بدون این که نیاز به تصریح به آن باشد، و کالای معیوب، مقصود طرفین معامله نیست، زیرا معیوب بودن مخالف طبیعت اولیه در خلقت است؛ همچنین است کارهایی که عقلا انجام می دهند، زیرا انگیزه هایی که آنها را به عمل وامی دارد، به سمت عمل صحیحی است که منشأ آثار باشد، نه عمل فاسدی که اثر دلخواه بر آن مترتب نشود. بنابراین، اصل

در اعمال صادر از مردم - خواه مسلمان باشند یا نباشند - صحت است؛ و فساد، یا از اغراض غیر طبیعی و یا از خطای فاعل و غفلت او نشأت می‌گیرد، که این خطا و غفلت نیز برخلاف اصل و طبع فاعل است.

این بود تمام آنچه ممکن است در توضیح منشأ این اعتبار عقلایی گفته شود؛ و بهترین این سه وجه که ذکر شد، همین وجه آخر، و بعد از آن وجه دوم است. به هر حال، این که سیره عقل بر این اصل استقرار یافته، انکار کردنی نیست؛ تفاوتی هم بین افراد متدین و غیر آنها نمی‌باشد و فرقی نمی‌کند که فاعل، مسلمان باشد یا غیر مسلمان، و تمام موارد خاصی که در شرع در این باب وارد شده، همه امضاء همین بناء عقل است و تأسیس اصل جدیدی نیست.

دلیل چهارم: عقل

برای دلالت عقل بر قاعده حمل بر صحت، به دو وجه استدلال شده است:

وجه اول: اگر در کارهایی که دیگران انجام می‌دهند بنا را بر صحت نگذاریم، نظام امور دنیوی و اخروی مردم مختل می‌شود؛ و معلوم است که این تالی فاسد (اختلال امر معاد و معاش) از نظر شرع و عقل باطل است؛ چراکه در این صورت، اقتدا به امام

جماعت امکان ندارد، مگر بعد از علم به صحت نماز او - از جهت قرائت و طهارت و غیر آن -، و دیگر به فعل نائب و اجیر، و به افعالی که واجب کفائی بوده و دیگران انجام داده‌اند، اعتمادی نخواهد بود؛ همچنین است عقود و ایقاعاتی که از دیگران صادر شده و مکلف در آن دخیل نبوده؛ همین گونه است تطهیر لباس، و ذبح حیوانات توسط دیگران و موارد فراوان دیگر که قابل شمارش نیست؛ در تمام این موارد باید علم به صحت پیدا کنیم. (و پیدا کردن علم در تمام این موارد، موجب مختل شدن امر معاش و معاد خواهد شد).

به این استدلال، دو اشکال - هم از ناحیهٔ صغرا و هم از ناحیهٔ کبرا - وارد شده است.

اشکال اول: اگر در حمل بر صحت، به مواردی که اطمینان درونی نسبت به عمل دیگری داریم، و مواردی که امارات شرعی دیگری - مانند امارات «ید» و «سوق» و غیر این دو از اماراتی که دلیل بر اعتبارشان اقامه شده - دلالت بر صحت عمل می‌کند اکتفا کنیم، ادعای اختلال نظام، ادعای درستی نخواهد بود. و آنچه را که محقق آشتیانی رحمته الله علیه در بعضی از کلماتش^۱ در این بحث ذکر کرده که «اگر هم

۱. القواعد الفقهية (بحر الفوائد)، ج ۳، ص ۲۰۳: «... فإِنَّه على تقدير تسليم عدم اختلال نظم المعاش من ترك العمل بها في غير مورد الیید، لاریب فی اختلال نظم المعاد منه...».

در امور دنیوی مردم اختلال ایجاد نشود حتماً در امور اخروی اختلال ایجاد خواهد شد زیرا لازمهٔ عدم بناء بر صحت این است که نماز جماعت تنها پشت سر پیامبر یا وصی او علیه السلام جایز باشد» را قبول نداریم، زیرا در این امور، اطمینانی که برای بسیاری از مردم در بسیاری از موارد حاصل می‌شود، کافی است.

اشکال دوم: این استدلال، اصالت صحت را فی الجمله اثبات می‌کند، و برای اثبات کلیت این اصل کافی نیست. زیرا لازمهٔ این استدلال این است که به مقداری به این اصل عمل کنیم که محذور اختلال نظام از بین برود، و دربارهٔ بیش از آن این اصل حجّیت نخواهد داشت. گذشته از این که باید توجه داشت رعایت مواردی که از آن اختلال نظام لازم می‌آید و مواردی که این‌گونه نیست و تفکیک بین این دو - هرچند تشخیص موارد آن را هم به وجدان مکلفین واگذار کنیم - خود امری است که موجب حرج شده و منشأ اختلال نظام خواهد بود!

گاهی برخی به تبع شیخ انصاری رحمته الله^۱ برای اثبات کبرا، به مفاد

۱. قاعدة لاضرر و الید و الصحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۲۰: «... مع أن الإمام عليه السلام قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن الید دليل الملك، و يجوز الشهادة بالملك بمجرد الید، أنه لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق؛ فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين...».

روایت «حفص بن غیاث»^۱ در باب قاعدهٔ ید، استناد کرده‌اند. در این روایت، حضرت بعد از آن‌که بر مترتب کردن آثار ملکیت بر آنچه در دست دیگری است حکم می‌کند، می‌فرماید: «اگر این نباشد، بازاری برای مسلمین باقی نمی‌ماند». این سخن حضرت دلالت دارد بر این‌که هر آنچه از نبود آن اختلال ایجاد می‌شود، حق است. و ممکن است این سخن را با روایتی^۲ که دلالت دارد بر

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱۸، ص ۲۱۵، ح ۲، باب ۲۵، از ابواب کیفیه الحکم و احکام الدعوی.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۲۷، ص ۲۹۳، ح ۳۳۷۸۰. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، وَعَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ، جَمِيعاً عَنِ (الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى)، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ، عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِذَا رَأَيْتُ شَيْئاً فِي يَدَي رَجُلٍ، يَجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ الرَّجُلُ: أَشْهَدُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ، وَلَا أَشْهَدُ أَنَّهُ لَهُ، فَلَعَلَّهُ لِعَافِيهِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَفَيَحِلُّ الشَّرَاءُ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: فَلَعَلَّهُ لِعَافِيهِ، فَمِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَيَصِيرَ مِلْكاً لَكَ، ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمِلْكِ هُوَ لِي، وَتَخْلِفَ عَلَيْهِ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَنْسِبُهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ مِنْ قَبْلِهِ إِلَيْكَ؟! ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لَوْ لَمْ يَجُزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ».

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۲، ص ۱۰۷۱، ح ۳، باب ۵۰، از ابواب النجاسات.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۳، ص ۴۹۱، ح ۴۲۶۲. «وَيُشَادِدُهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، يَغْنِي ابْنَ مَجْشُوبَ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَضْرٍ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي السُّوقَ، فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فَرَاءٍ، لَا يَذَرِي أَدْكِيَّةَ هِيَ أَمْ غَيْرَ ذِكِّيَّةٍ، أَيُصَلِّي فِيهَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، لَيْسَ عَلَيْكُمُ الْمَسْأَلَةُ؛ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ، إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ».

این که خرید لباس پوستی از بازار مسلمین با وجود شک در تذکیه آن جایز است - و این که واجب نیست درباره تذکیه یا عدم تذکیه آن سؤال کرد - تأیید نمود؛ چرا که در تعلیل این حکم آمده است که دین، راحت تر از این گونه دقت هاست؛ و خوارج را مذمت می کند که بر خود سخت می گیرند. همچنین غیر این روایت از روایاتی که دلالت بر توسعه در امور دین دارد.

ولی اشکالی به این استدلال وارد است و آن این که اگر برای اثبات کبرا به ادله نقلیه استناد شود، استدلال را از عقلی بودن خارج می کند، علاوه بر این که با توجه به امکان اعتماد به امارات و قرائن دیگر به هنگام شک در صحت، حمل بر صحت اولویتی پیدا نمی کند. ولی انصاف این است که این دلیل، صرف نظر از این که عقلی است یا نقلی، دلیل قابل اعتمادی است، و لا اقل این است که می تواند مؤید مدعا باشد.

وجه دوم: استقراء است. وقتی با دقت به احکام وارد شده در شرع - احکامی که نزد متشرعه بواسطه اجماع یا غیر آن ثابت شده است - می نگریم، می بینیم که احکام شارع مقدس، با موارد این اصل کاملاً مطابقت دارد، به نحوی که به ثبوت کلیت این اصل در شرع اطمینان پیدا می کنیم. چنانچه احکام مختلفی را که در ابواب طهارت و نجاست - آنهایی که به فعل غیر، مرتبط است - ابواب ذبح

حیوانات و پوست آنها، ابواب شهادات، ابواب دعوا و نزاع در صحت و فساد بعضی از عقود و ایقاعات، و ... وارد شده ملاحظه کنید، تمام آنها را گواه صادقی بر آنچه ذکر کردیم خواهید یافت.

اشکال مرحوم نراقی

محقق نراقی رحمته الله در کتاب «عوائد»^۱ به سخن مذکور این ایراد را وارد کرده که این استقراء به درد نمی خورد؛ زیرا استقراء تام که محقق نشده، و استقراء ناقص هم - اگر بپذیریم که مفید باشد - وقتی به درد می خورد که موارد خاصی که مخالف این استقراء است و با آن تعارض دارد، بیشتر از موارد موافق با آن نباشد. مثلاً در صحیحہ حلبی^۲ آمده است که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ شتربانی سؤال شد که از او شتری کرایه کرده و بار روغنی را با او به

۱. عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۲۳۲: «... وشیء منها لا یفید فی المقام، لأنّ تامّة لم یتحقّق، وناقصه لو سلّمنا کونه مفیداً، فإنما یفید لو لم یعارضه خلافه...».

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱۳، ص ۲۷۶، ح ۱، باب ۳۰، از ابواب احکام الاجاره.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۹، ص ۱۴۸، ح ۲۴۳۴۰: «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنِ الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ جَمَالَ اشْتَرَى مِنْهُ إِبِلًا وَبَعَثَ مَعَهُ بَرِئَتٍ إِلَى أَرْضٍ، فَرَزَعَ أَنْ بَعْضَ زَقَاقِ الزَّيْتِ انْخَرَقَ فَأَهْوَأَ مَا فِيهِ؛ فَقَالَ: إِنْ شَاءَ أَحَدُ الزَّيْتِ. وَقَالَ: إِنَّهُ انْخَرَقَ وَلَكِنَّهُ لَا يُصَدَّقُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ عَادِلَةٍ».

جایی فرستاده‌اند؛ و شتربان ادعا کرده که بعضی از خیک‌های^۱ روغن پاره شده و محتوای آن ریخته است. امام علیه السلام فرمود: صاحب مال اگر بخواهد، روغن را می‌گیرد؛ و فرمود: درست است که می‌گوید خود خیک پاره شده، ولی این ادعای او تصدیق نمی‌شود مگر شاهد عادل داشته باشد.

این روایت صراحت دارد در این‌که قول شتربان حمل بر صحت نشده است.

مثال دیگر، موثقه عمار بن موسی^۲ است که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال شد: مردی شرابی را آورده و می‌گوید که با پختن، ثلث آن باقی مانده است؛ امام علیه السلام فرمود: اگر آن مرد، مسلمان با ورع و امینی است مانعی ندارد که از آن بنوشند. و روایات دیگری که آنها را ذکر کرده است.

۱. خیک: ظرف چرمین برای حمل آب و دیگر مایعات. فرق خیک و مشک آن است که پشم خیک برجاست و پشم مشک سترده است.

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱۷، ص ۲۳۵، ح ۶، باب ۷، از ابواب الاشربة المحرمه. وسائل الشیعه (ببروت)، ج ۲۵، ص ۲۹۴، ح ۳۱۹۴۲. «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُصَدِّقٍ، عَنْ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بِالشَّرَابِ، فَيَقُولُ هَذَا مَطْبُوعٌ عَلَى الثَّلْثِ. قَالَ: إِنْ كَانَ مُسْلِمًا وَرِعًا مُؤْمِنًا، فَلَا بَأْسَ أَنْ يُشْرَبَ».

پاسخ اشکال مرحوم نراقی

اشکال سخن مرحوم نراقی رحمه الله این است که به نظر ما - همان‌گونه که در جای خود ذکر کرده‌ایم - هر آنچه موجب ظن اطمینانی و آرامش نفس باشد، حجت است؛ زیرا عقلاً در اکثر امورشان (مگر موارد خاص) به این امور اعتماد می‌کنند؛ و استقراء اغلب موارد، هرچند موجب علم نیست و به همین دلیل در اموری که به ادله قطعی نیاز دارد، به آن اعتماد نمی‌کنند، ولی برای اثبات احکام فرعی که با قرائن دیگری ضمیمه شده و موجب اطمینان می‌شود، کافی است. و اما روایاتی که به عنوان معارض ذکر کرده‌اند، یا دربارهٔ «اقوال غیر» است، نه افعال آنها، مثل روایت اول؛ و یا دربارهٔ افرادی است که متهم هستند، مثل روایت دوم.

از مجموع آنچه گفتیم این نتیجه به دست می‌آید که این قاعده از قواعدی است که سیره اهل شرع، بلکه سیره تمامی عقلا، بر اعتبار آن گواه است؛ و دلیل عمده اثبات آن هم، همین سیره است؛ هرچند ادله دیگر نیز فی الجمله مؤید آن یا دال بر آن می‌باشد.

مقام دوم: تنبیهات اصالت صحت

تنبیه اول

مراد از صحت، صحت واقعی است یا صحت در نزد فاعل^۱؟

گاهی از صحت واقعی، به صحت در نزد «حامل» (کسی که حمل بر صحت می‌کند) تعبیر می‌کنند، به اعتبار این که صحیح واقعی در نظر او، همان چیزی است که اجتهاداً یا تقلیداً بنا بر صحت آن می‌گذارد. و فرقی بین این دو تعبیر در آنچه ما در این جا به دنبال آن هستیم، نیست.

در هر حال آنچه از مشهور حکایت شده، منظور از حمل بر

۱. صحت واقعی یعنی آن عملی که انجام شده عمل صحیحی بوده، و تمام آثار عمل صحیح بر آن مترتب است.

صحت فاعلی یعنی این که فاعل به وظیفه‌اش عمل کرده و عمل او صحیح است و تکلیفی بر گردن او نیست. و این که بخواهیم بگوییم فاعل به وظیفه‌اش عمل کرده و عمل صحیح را انجام داده، فرع بر این است که فاعل بداند عمل صحیح کدام است و آن را از فاسد تشخیص دهد.

صحت، حمل بر صحت واقعی است؛ و از صاحب مدارک رحمته قول به صحت در نزد فاعل (کسی که فعل را انجام داده) حکایت شده است.

ولی در بیان اجماع اصحاب بر حجیت این قاعده، گفتیم که این قاعده به صورت قاعده‌ای کلی در کلمات مشهور عنوان نشده است؛ پس این که در این جا قول اول را به مشهور اسناد می‌دهند، چه معنایی دارد؟!

شاید اسناد این قول به مشهور به جهت این است که نظر مشهور در موارد خاص، ظهور در این قول دارد؛ مانند فروع مسئله نزاع در ابواب معاملات، که در آن جا به طور مطلق، قول مدعی صحت (حامل) را مقدم می‌کنند؛ و پذیرش قول او را مقید به این که باید عالم به صحت و فساد واقعی باشد نمی‌نمایند، تا حمل بر صحت نزد فاعل با حمل بر صحت واقعی برابر شود. در حالی که اگر مرادشان از صحت، صحت نزد فاعل بود، چاره‌ای جز مقید کردن آن به این قید نداشتند.

و بعید به نظر می‌رسد که بین ابواب مختلف فقه از این جهت

۱. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۷، ص ۳۱۵: «... وفي الوجهين نظر: أما الأول، فلأنه إنما يتم إذا كان المدعى لوقوع الفعل في حال الإحرام، عالماً بفساد ذلك، أما مع اعترافهما بالجهل، فلا وجه للحمل على الصحة».

تفاوتی باشد که در جایی حمل بر صحت واقعی کنند، و در جای دیگر حمل بر صحت فاعلی.

بنابراین، اسناد این قول به مشهور به این اعتبار، بعید به نظر نمی‌رسد.

اثر تفاوت بین دو قول در جایی ظاهر می‌شود که آنچه فاعل به آن معتقد است با اعتقاد حامل مخالف باشد؛ مثل این که فروشنده معتقد باشد عقد بیع به زبان فارسی یا اجرای عقد بیع با غیر صیغه ماضی یا مقدم کردن قبول بر ایجاب، جایز است؛ ولی حامل چنین اعتقادی نداشته باشد (یعنی اجرای عقد بیع به زبان فارسی - یا اجرای عقد بیع با غیر صیغه ماضی - را باطل بداند).

در این صورت اگر حامل، در صحت یا فساد بیع عامل شک کند، حمل فعل فروشنده بر صحت، بنابر قول اول، فایده‌ای برای او ندارد (زیرا می‌داند که در واقع عقد او باطل است، چون مثلاً به فارسی خوانده)؛ ولی بنابر قول دوم فایده دارد (زیرا به فارسی هم خوانده باشد به اعتقاد خودش درست است).

بنابراین، فایده این قاعده، بنابر قول اول (صحت واقعی)، منحصر می‌شود به مواردی که صحت نزد فاعل با صحت نزد حامل با هم مطابق باشند (مثلاً هر دو، عقد به زبان فارسی را جایز بدانند)؛ اما در غیر این صورت، تنها نسبت به آثاری که موضوع آن صحت

فاعلی است مفید خواهد بود؛ مانند امام جماعت (بنابر این قول که اگر امام جماعت، نمازش به عقیدهٔ خودش صحیح باشد، مأوم می‌تواند به او اقتدا کند).

دلیل حمل بر صحت واقعی

تنها مدرک برای اثبات این مسئله، همان دلیلی است که در اثبات اصل قاعدهٔ صحت به آن استناد کردیم؛ و از آن‌جا که عمدهٔ آن ادلهٔ همان سیرهٔ مستمر بین عقلا - از همهٔ ملت‌ها و در تمام قرون، با همهٔ اختلافشان در مذاهب و آراء - بود، حق این است که صحت را به معنای صحت واقعی بدانیم؛ زیرا از عقلا سراغ نداریم که هنگام حمل فعل افراد بر صحت، در مسائل مختلف، از اعتقاد فاعل آن سؤال کنند (که آیا خبر از صحیح و فاسد فعل خود دارد یا نه؟).

ملاحظهٔ حال مسلمانان در قرون مختلف، با وجود مذاهب مختلف و اختلافشان در مسائل فرعی، این امر را واضح‌تر می‌کند؛ مثلاً اگر کسی وکیل در خرید، یا وصی میّت، یا ولی صغیر و امثال آن باشد، از اعتقاد او سؤال نمی‌کنند؛ بلکه به‌هنگام شک، بدون این‌که دربارهٔ اعتقادش تحقیق کنند، فعل او را حمل بر فعل صحیح می‌نمایند.

اشکال دلیل مزبور

اشکالی که به این سخن وارد است این است که منشأ این سیره عقلایی - همان گونه که ذکر شد - یکی از این سه امر است: یا غلبه است یا اقتضاء طبیعت عمل و یا تعبّد عقلایی - به جهت دفع حرج و حفظ نظام جامعه - و شک نیست که هیچ کدام از این امور سه گانه، بیش از صحت فاعلی را اثبات نمی کند؛ به دلیل این که اولاً، غلبه بر موافقت عمل فاعل با آنچه نزد خودش صحیح است می باشد. ثانیاً، انگیزه هایی که موجب عمل می شود تنها به انجام دادن فعل صحیح در نظر فاعل و بر حسب اعتقاد او دعوت می کند. ثالثاً، حرج و اختلال نظام جامعه نیز با حمل بر صحت فاعلی دفع می شوند؛ زیرا صحت نزد فاعل و حامل در بسیاری از موارد بر هم منطبق اند و همین مقدار برای دفع محذور حرج و اختلال نظام کافی است.

پاسخ این اشکال

اولاً، ما این امور سه گانه را تنها به عنوان حکمت و انگیزه بناء عقلا بر این اصل، ذکر کردیم، نه به عنوان علتی که حکم متوقف بر آن باشد.

ثانیاً، گفتیم که آنچه ما از سیره عقلا مشاهده می کنیم، منحصر به مواردی که صحت فاعلی و صحت نزد حامل با هم مطابقت دارند،

نیست؛ بلکه عام‌تر از آن‌است؛ و استمرار سیرهٔ مسلمانان بر این قاعده‌ای که از سیرهٔ عقلاً اخذ شده، این معنا را تقویت می‌کند. زیرا سیرهٔ مسلمانان بر این جاری شده که آثار صحت واقعی را بر عقود و ایقاعاتی که توسط دیگران انجام شده، بر عبادات نیابتی آنها، بر واجبات کفائی انجام شده توسط آنها، و غیر آن، بار می‌کند، بدون این‌که دربارهٔ حال فاعل‌های آن و اعتقاداتشان تحقیق و تفحصی کنند؛ با این‌که در احکام عبادات و معاملات، بین آنها اختلافات شدیدی وجود دارد.

خصوصاً وقتی ملاحظه می‌کنیم که این قاعده، اهل سنت را نیز شامل می‌شود، و دلالت می‌کند بر حمل افعال آنها - در مواردی که ولایت در آن شرط نیست - بر صحت و ترتیب آثار صحت بر افعالشان، در حالی که مخالفت اهل سنت با ما در بسیاری از فروع فقهی، برای هر کسی روشن است. و ما سراغ نداریم که در این امور از مذهب فاعل سؤال شود، یا از راه دیگری دربارهٔ آن جستجو کنند.

استثنا در حمل بر صحت واقعی

این استثنا دو صورت دارد که قابل بحث است:

صورت اول: جایی که علم تفصیلی داریم که اعتقاد فاعل با

اعتقاد حامل به کلی مخالفت دارد، به نحوی که هیچ وجه جامعی بین شان نیست. مانند این که فاعل معتقد است بلند گفتن «بسم الله» در نمازهایی که باید آهسته خوانده شود، واجب است؛ در حالی که حامل معتقد است این کار حرام می باشد. در این جا حمل فعل او بر صحت از باب این که احتمال دارد با واقع مصادف شود، هر چند به صورت سهوی باشد، بسیار مشکل است؛ زیرا هیچ یک از دلیل های گذشته در این جا جاری نمی شود؛ و با نظر به اعتقاد فاعل، هیچ راهی جز حمل بر فساد وجود ندارد.

صورت دوم: در جایی که علم تفصیلی داریم به این که فاعل، جاهل به حکم یا موضوع یا هر دوی آنهاست؛ مثل کسی که ترتیب اجزاء وضو یا نماز یا غیر آن را نمی داند و بدون علم به احکام آن، آن را انجام می دهد؛ ولی احتمال دارد از باب تصادف و اتفاق، فعل او احياناً با واقع مطابق درآید. در این صورت نیز حمل بر صحت واقعی مشکل است، هر چند اشکالش از صورت اول کمتر می باشد؛ و به همین دلیل محقق اصفهانی رحمته الله در تعلیقاتش بر «کفایه»^۱ قائل به

۱. نهایة الدراية فی شرح الکفایة، ج ۳، ص ۳۱۲: «یبقی الکلام فی اعتبار علم الفاعل بالصحیح و الفاسد حتی یقال بانه عمل صحیحاً، ام یجری الاصل حتی مع جهله و لکن مع احتمال مصادفة للواقع، والظاهر قیام السیرة علی العموم، خصوصاً مع جهل غالب العوام بالاحکام».

حمل بر صحت در این صورت شده و ادعا کرده که سیرهٔ مسلمین بر این امر جاری است، خصوصاً بعد از این که می‌بینیم غالب مردم، جاهل به احکام هستند.

در پاسخ محقق اصفهانی می‌گوییم: در مواردی که علم تفصیلی به جهل فاعل در خصوص مسائل معینی داریم، چنین سیره‌ای ثابت نشده است. بله، در مواردی که علم اجمالی به جهل فاعل نسبت به بعضی مسائل یا بسیاری از مسائل داریم، بعید نیست چنین سیره‌ای جاری باشد؛ زیرا غالب مردم - خصوصاً روستائیان و امثال آنها - از همین افرادند، در حالی که کسی در حمل افعال آنها بر صحت واقعی و ترتیب آثار آن بر اعمال آنها اشکالی ندارد.

تأیید حمل بر صحت واقعی با روایات

امکان دارد که این نظر - یعنی لزوم حمل بر صحت واقعی، نه صحت در نظر فاعل - را با روایات وارد شده، در موارد خاص تقویت کنیم؛ مانند روایتی که مرحوم شیخ رحمه الله در «تهذیب»^۱

→ لازم به ذکر است که کتاب فوق حاشیهٔ مرحوم علامه محمد حسین غروی اصفهانی (م ۱۴۶۱ هـ) بر کفایه می‌باشد؛ که در انتهای جلد سوم این کتاب بحث مستقلی به چاپ رسیده که در آن چهار قاعدهٔ فقهی را بحث کرده‌اند (قاعدهٔ الفراغ و التجاوز، اصالة الصحة، و قاعده ید).

۱. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۷۱.

و «فقیه»^۱ به اسناد خودش از اسماعیل بن عیسی نقل کرده که گفت: از ابا الحسن امام رضا علیه السلام درباره پوست‌های خز که شخصی آن را از یکی از بازارها - ی منطقه جبل - می‌خرد، سؤال کردم: آیا اگر فروشنده، مسلمان سنی مذهب است، از ذبح شرعی شدن آن سؤال کند؟ حضرت فرمود: اگر می‌بینید که در این پوست‌ها نماز می‌خوانند، از آن سؤال نکنید.^۲

بنابر این که این روایت صورت علم به این که فاعل معتقد باشد نماز در هر پوستی که دباغی شده، جایز است، هر چند تذکیه نشده باشد - زیرا در آن زمان فتاوی ابوحنیفه در عراق شهرت داشت و فرض سؤال راوی هم، خرید از اهل سنت است - را در بر بگیرد؛ وجه عمل به این اماره - یعنی نماز خواندن در آن پوست - تنها حمل افعال مسلمین بر صحّت واقعی است؛ یعنی از نماز خواندن در آن پوست کشف می‌شود که آن پوست تذکیه شده است، زیرا در واقع تذکیه برای لباس نمازگزار شرط است.

۱. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۵۸.

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۲، ص ۱۰۷۲، ح ۷، باب ۵۰، از ابواب النجاسات.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۳، ص ۴۹۲، ح ۴۲۶۶: «وَعَنْهُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ أَبِيهِ، إِسْمَاعِيلَ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْجُلُودِ الْفَرَاءِ، يَشْتَرِيهَا الرَّجُلُ فِي سَوْقٍ مِنْ أَشْوَاقِ الْجَبَلِ، أَيْسَأَلُ عَنْ ذِكَايَتِهِ إِذَا كَانَ الْبَائِعُ مُسْلِمًا غَيْرَ عَارِفٍ؟ قَالَ: عَلَيْكُمْ أَنْتُمْ أَنْ تَسْأَلُوا عَنْهُ إِذَا رَأَيْتُمْ الْمُشْرِكِينَ يَبِيعُونَ ذَلِكَ؛ وَإِذَا رَأَيْتُمْ يُصَلُّونَ فِيهِ فَلَا تَسْأَلُوا عَنْهُ».

مگر این که بگوییم اصحاب به این روایت عمل نکرده‌اند، زیرا خرید از بازار مسلمین و گرفتن از دست مسلمان کفایت می‌کند، و شرط نماز خواندن در آن معتبر نیست؛ پس این حکم، حمل بر استحباب و نوعی احتیاط می‌شود. ولی می‌توان گفت حکم استحبابی هم که باشد برای اثبات ادعای ما کفایت می‌کند.

بله، از بعضی روایات، خلاف این نظر استفاده می‌شود و دلالت دارند بر این که حمل بر صحت، تنها در جایی جایز است که اعتقاد فاعل با اعتقاد حامل موافق باشد. مانند روایات فراوانی در باب حرام بودن عصاره در صورتی که به صورت پخته شده از کسی که آن را حلال می‌داند، گرفته شود. مثل آنچه کلینی^۱ به اسناد خودش از عمر بن یزید روایت کرده، که گفت: به امام صادق^{علیه السلام} عرض کردم: شخصی است که از طرف کسی - که شیعه نیست - برای او بُخْتِج^۲ هدیه آورده‌اند. حضرت فرمودند: «اگر او کسی است که مسکر را حلال می‌داند، آن را ننوش؛ و اگر کسی است که مسکر را حلال نمی‌داند، می‌توانی از آن بنوشی».^۳

۱. الکافی (ط - الاسلامیه)، ج ۶، ص ۴۲۰ و (ط - دارالحدیث)، ج ۱۲، ص ۷۴۶، باب الطلاء.

۲. البُخْتِجُ: العصیر المطبوخ، و أصله بالفارسیة میبختَه اَی عصیر مطبوخ (لسان العرب، ج ۱، ص ۲۱۱). دوشابی را گویند که بجوشانند تا به عمل آید. معرّب «پخته».

۳. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱۷، ص ۲۳۴، ح ۱، باب ۷ از ابواب الاشربة المحرمة.

حمل فعل مسلمان بر صحیح واقعی، اقتضاء داشت که در این جا حکم به حلیت شود. و این صورت جزو آن دو صورتی هم نیست که ما آنها را از این قاعده استثناء کردیم؛ زیرا جامع بین دو عقیده در این صورت وجود دارد و آن هم این است که هر دو طرف، مطبوع ثلثان شده را حلال می دانند.

ممکن است این اشکال را این گونه جواب بدهیم که مورد روایت از موارد اتهام است (یعنی شخصی که آن هدیه را فرستاده متهم به عدم رعایت موازین شرع بوده)، و در آینده خواهیم گفت که جریان قاعده صحت درباره افراد متهم اشکال دارد. و این توجیه به این جهت است که کسی که مسکر را حلال می داند غالباً انگیزه‌ای ندارد که عصاره را تا ثلثان شدن بپزد. پس قاعده در این مورد ساقط می شود و مرجع حکم، اصل استصحاب^۱ خواهد بود، و شک نیست که اصل استصحاب در این جا اقتضای حرمت دارد.

→ وسائل الشیعة (بیروت)، ج ۲۵، ص ۲۹۲، ح ۳۱۹۳۷: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَطِيَّةَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّجُلُ يُهْدِي إِلَيَّ الْبُخْتَجَ مِنْ غَيْرِ أَصْحَابِنَا، فَقَالَ: إِنْ كَانَ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمُسْكِرَ فَلَا تَشْرِبُهُ، وَإِنْ كَانَ مِمَّنْ لَا يَسْتَحِلُّ فَاشْرِبْهُ».

۱. اصل استصحاب از اصول عملی است، و معنای آن این است که هرگاه در حکم یا موضوعی که قبلاً وجودش یقینی بوده است شک کنیم که آیا به قوت خود باقی است یا نه؟ حکم می کنیم که به همان صورت باقی است و مطابق آن عمل می کنیم.

تنبیه دوم

ضرورت احراز صورت عمل

برای اجرای قاعدهٔ صحت، لازم است صورت عمل احراز شود. منظور از صورت عمل، قدر مشترک بین عمل صحیح و فاسد است، به نحوی که عنوان عام عمل مزبور بر آن صدق کند؛ مثلاً اگر شخصی را ببینیم که حرکاتی انجام می‌دهد و شک کنیم که اساساً این عمل او نماز است یا نه - هرچند نماز فاسد - نمی‌توانیم اصالة الصحه جاری کنیم. مثلاً شخصی خم شده و نمی‌دانیم برای رکوع خم شده یا برای این که چیزی را از روی زمین بردارد.

و تا زمانی که صورت خارجی عمل احراز نشود، صرف این که انجام دهندهٔ عمل، قصد نماز داشته باشد، کفایت نمی‌کند؛ زیرا واضح است که برای صدق هر عنوانی (مثلاً عنوان نماز) بر عملی خارجی، مجرد قصد، کافی نیست، تا آن که آن عمل به صورت خاص خودش (با اجزا و شرایط) انجام شود.

بله، اگر یک صورت خاص، بین دو عمل مشترک باشد، آن وقت وجه ممیز آن دو، قصد فاعل آن خواهد بود.

پس این شرط، غیر آن شرطی است که در آیندهٔ نزدیک خواهیم گفت که وقتی می‌خواهیم با حمل بر صحت، فعل فاعل را بر صحیح عنوان خاصی حمل کنیم، احراز این که فاعل در صدد انجام

آن عنوان باشد، شرط است.

در هر حال، اعتبار این شرط در تمام موارد جریان اصالة الصحة، امر واضحی است که ابهامی در آن نیست. و گویا آنچه محقق ثانی رحمته الله در «جامع المقاصد»^۱ گفته است نیز - که اصالة الصحة در عقود جاری نمی شود مگر بعد از کامل شدن ارکان عقد و تحقق وجود آن؛ اما قبل از آن، عقدی وجود ندارد - ناظر به همین معناست؛ و به همین دلیل برای این مورد این مثال ها را ذکر کرده است: اگر اختلاف کنند در این که آنچه بر آن عقد بسته شده، حرّ است یا عبد است ... یا این که ضامن و مضمون له اختلاف کنند، ضامن بگوید: ضامن شدم در حالی که صبی بودم؛ و مضمون له بگوید: در حال بلوغ ضامن شدی.^۲

و همچنین است آنچه از علامه رحمته الله حکایت شده که در جریان

۱. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۵، ص ۳۱۵: «فان قيل: له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال العاقد الآخر أنه لا يتصرف باطلا. قلنا: الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها، ليتحقق وجود العقد، أما قبله فلا وجود للعقد، فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحرّ أم العبد، حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر إنما يثبت مع الاستكمال المذكور لا مطلقا...»

۲. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۵، ص ۳۱۵: «فان اختلف الضامن والمضمون له في وقوع الضمان من الضامن حال الصبا أو حال الكمال - و يرشد إلى مرجع الضمير في (اختلفا)، والمحذوف الذي هو المختلف فيه المقام - قدّم قول الضامن في أنه كان صبيا وقت الضمان، لأن الأصل براءة الذمة، فيستصحب، وكذا الأصل عدم البلوغ.»

قاعدهٔ صحت در این مثال اشکال کرده‌اند.^۱

ظاهر این است که منشأ اشکال این دو بزرگوار در جریان قاعده صحت در این جا همان است که گفتیم عنوان عمل در این مثال‌ها احراز نشده است.

به هر حال، اگر منظور محقق ثانی رحمه الله از کامل شدن ارکان، همان است که گفتیم - آنچنان که از مثال‌هایش این گونه برمی‌آید - دیگر جای شکی در آن باقی نمی‌ماند. و اگر منظور ایشان چیز دیگری است، جای تأمل و بحث دارد.

و گمان نمی‌کنیم در عمل به قاعدهٔ صحت، کسی مخالف آنچه ما گفتیم باشد. آیا دربارهٔ فعلی خارجی، که اساساً معلوم نیست عنوان بیع یا نکاح - هرچند بیع و نکاح فاسد - بر آن صدق می‌کند یا نه، کسی حکم به صحت می‌کند؟ و آیا کسی وجود دارد که اگر فردی را ببیند خم شده و نداند برای رکوع نماز خم شده یا خم شده که شیئی را از زمین بردارد، فعل او را حمل بر رکوع صحیح کند؟!

بنابراین، تمام مواردی که شک در آن، مساوی با شک در صدق عنوان عمل و صورت عمل باشد، مجرای قاعدهٔ صحت نخواهد

۱. قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۱۵۶: «... فإن اختلفا قدم قول الضامن، لأصالة براءة الذمة و عدم البلوغ. و ليس لمذعی الأهلية أصل يستند اليه، و لا ظاهر يرجع اليه...».

بود. در نتیجه اگر در این که ثمن و مثن مالیت دارند یا نه، شک کند، عنوان بیع صدق نمی‌کند. زیرا بیع در جایی صادق است که قابلیت آن را داشته باشد، هرچند اجمالاً. پس اگر شک کند که مبیع حرّ است یا عبد، یا شک کند که مبیع خمر است یا مایع مباح دیگری - بنابر این که شارع در موضوع خمر تصرف کرده و آن را از مالیت انداخته است - در این موارد اساساً بیع صدق نمی‌کند. و این موارد همانند مواردی است که مبیع در نظر عرف و عقلاً مالیت ندارد، مانند بیع آب در کنار رودخانه؛ و عقلاً چنین بیعی را سفهی و شوخی می‌دانند، نه بیع حقیقی (هرچند بیع فاسد باشد).

همچنین است اگر در بلوغ ضامن شک داشته باشد؛ بنابر این نظر که ذمه غیر بالغ ساقط است و عهده او اعتباری ندارد، و در شرع، غیر بالغ مانند کسی است که ذمه و عهده او نزد عقلاً اعتبار ندارد (همانند افراد غیر ممیز و دیوانگان)؛ در این صورت، عنوان ضمان - هرچند ضمان فاسد - صدق نمی‌کند.

اگرچه بعضی از مثال‌هایی که ذکر شده، قابل نقد و بررسی است، ولی بر کلیت قضیه اشکالی وارد نیست، و آن این که هر آنچه عنوان عمل بر آن صادق نباشد - هرچند به معنای اعم از صحیح و فاسد - از مسئله اصالت صحت خارج است.

و معلوم است که از بین رفتن ارکان عمل، یا شک در تحقق

ارکان عمل، غالباً یا دائماً با شک در تحقق عنوان مساوی است؛ بلکه می‌توان گفت مراد از رکن، در این جا آن چیزی است که با عدم آن، عنوان منتفی شود.

بنابراین، قول محقق ثانی و موافقان با ایشان دربارهٔ لزوم احراز ارکان عقد برای اجرای اصالة الصحة، قول قوی‌ای است.

مطلب دیگر این‌که این بحث (لزوم احراز صورت عمل) مختص باب بیع نیست، بلکه تمام موارد جریان اصالت صحت را دربر می‌گیرد؛ چراکه دلیل یکی است و ما مخصّصی که آن را به باب خاصی اختصاص دهد نیافته‌ایم، زیرا برای این‌که هنگام شک در صحت عمل، بتوانیم به مقتضای قاعدهٔ صحت، حکم به صحت کنیم، لازم است اصل عنوان عمل، که بین صحیح و فاسد مشترک است، احراز شود. بنابراین در باب وضو، اگر مردی را از دور ببینیم که دستانش را می‌شوید و ندانیم که این شستن برای وضوست یا غیر آن، آیا کسی می‌گوید که باید فعل او را حمل بر وضوی صحیح کرد؟!^۱

ولی تعجب از محقق نایینی رحمته‌الله است که این بحث را تنها به باب عقود اختصاص داده است؛^۱ بلکه ظاهر بعضی از کلمات شیخ

۱. آنچه ما از کلام محقق نایینی رحمته‌الله یافتیم دلالتی بر اختصاص بحث به باب عقود ندارد؛

انصارى رحمه الله نیز همین معناست؛ و حال آنکه ریشه بحث و نتایج مترتب بر آن را توضیح دادیم و معلوم شد که اختصاص دادن آن به بابی خاص وجهی ندارد.

در این مسئله اقوال دیگری غیر از قول ما و قول محقق ثانی وجود دارد:

۱. آنچه علامه انصارى رحمه الله^۱ اختیار کرده؛ و آن این که لازم است تمام آنچه عرفاً در احراز صدق عنوان عقد صحیح، معتبر است؛ احراز شود. و این قاعده به مواردی اختصاص دارد که در غیر اینها - از شرایط شرعی دیگر - شک داشته باشیم، به این دلیل که تا عنوان صحیح عرفی احراز نشود جایی برای اجرای قاعده صحّت نیست. اشکال این قول این است که گفتیم اگر قدر مشترک بین صحیح

→ بلکه تأکید بیشتری است بر این باب. متن عبارت ایشان این گونه است:

قاعدة اليد، الفراغ، التجاوز و الصحة (أجود التقريرات)، ج ۲، ص ۴۸۳: «... بل هي الصحة الواقعية المشكوكة في موارد العبادات والمعاملات من العقود والإيقاعات و حيث ان المعاملات...».

شاید آنچه موهم این معنا شده این عبارت ایشان باشد:

قاعدة اليد، الفراغ، التجاوز و الصحة (أجود التقريرات)، ج ۲، ص ۴۸۳: «(و هذا الوجه) يبعد الالتزام به غايته فان الموضوع في كلمات المجمعين انما هو العقد فلا يشمل صورة الشك في تحقق ما يكون قوامه به».

۱. قاعدة لاضرر و اليد و الصحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۲۵: «أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتبرة شرعا في صحته...».

و فاسد نیز احراز شود کفایت می‌کند؛ زیرا این قاعده به اهل شرع اختصاص ندارد؛ بلکه اهل عرف نیز زمانی که در صحت اعمال صادر از غیر - از عقود و غیر آن - شک کنند، به این قاعده اعتماد کرده و حکم به صحت می‌کنند؛ و زمانی که صورت عمل را احراز کنند، از حمل بر صحت دست برنمی‌دارند. و هر فاعلی قصدش آن است که عمل صحیح را در خارج ایجاد کند، و اگر بنا باشد مجرای قاعدهٔ صحت، خصوص موارد شک در شرایط شرعی باشد، مجالی برای اهل عرف و عقلا برای اجرای این قاعده در احکام خودشان باقی نمی‌ماند.

۲. آنچه محقق توانمند، علامه اصفهانی رحمته الله^۱ آن را اختیار کرده؛ و آن این که احراز مجرد انشاء در عقود کافی است. و اگر مجرد انشاء بیع یا نکاح یا غیر این دو احراز شد، سپس در شرایطی که در این عقود - نزد عقلا یا نزد شرع - معتبر است، شک کردیم، حکم به صحت آن می‌کنیم.

۱. نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایة، ج ۳، ص ۳۱۳: «... فلا محالة من اختیار وجه الثالث، وعلیه فالموضوع اللازم احرازه فی مرحلة التعبد بصحة، هو انشاء البيع مثلاً، المتقوم بقصد ثبوت المعنی فقط، من دون دخل بشيء من شروط العقد و المتعاقدين و العوضین فی تحققها الانشائی فی مقام التسبیب الی اعتبار الملكية شرعاً او عرفاً، بمعنی انه احرز انه انشاء البيع و هو فی موقع التسبیب، لا ان تسبیه الجدی لازم الاحراز فی مورد اصالة الصحة حتی یتوهم...».

ایشان علیه السلام حتی احرار قصد جدّی در انشاء را نیز لازم نمی‌داند، بلکه می‌گوید همین که انشاء کننده عقد، در مقام جدّ باشد، کافی است؛ هرچند علم به قصد جدّی در این عقد نداشته باشیم. و دلیل تمام این نظرات ایشان، عموم ادله، که عمده آن سیره عقلاست، می‌باشد.

اشکال این قول این است که اگر مراد ایشان از انشاء، آن چیزی است که عنوان مشترک بین معامله صحیح و فاسد بر آن صدق می‌کند، شک نیست که مجرد انشاء برای احرار عنوان کفایت نمی‌کند، بلکه علاوه بر انشاء، سایر ارکان معامله نیز که عبارت است از صلاحیت دو عوض (کالا و بهای آن)^۱ و صلاحیت دو طرف عقد (خریدار و فروشنده)^۲ - هرچند به صورت اجمالی - معتبر است. پس اکتفا به انشاء صرف، وجهی نخواهد داشت.

و اگر مراد ایشان مجرد انشاء است، هرچند عنوان معامله بر آن صدق نکند، در بیان مختار ما معلوم شد که چنین حرفی با قول حق فاصله دارد.

۱. عبارت «عوضین» را به «دو عوض (کالا و بهای آن)» ترجمه کرده‌ایم، و در بعضی موارد هم به جهت تنوع در عبارت، به «مورد معامله» ترجمه شده است.

۲. عبارت «متعاقدين» را به «دو طرف عقد (خریدار و فروشنده)» ترجمه کرده‌ایم، و در بعضی موارد هم به جهت تنوع در عبارت، به «طرفین عقد» ترجمه شده است.

۳. آنچه محقق نایینی رحمته الله^۱ اختیار کرده که از غریب‌ترین اقوال در این مسئله است؛ و آن این‌که، لازم است تمام شرایط دو عوض (کالا و بهای آن) و شرایط دو طرف عقد (خریدار و فروشنده) احراز شود؛ و این قاعده تنها به موارد شک در شرایط خود عقد اختصاص دارد. دلیل ایشان این است که عمده دلیل در اثبات این قاعده اجماع است، و اجماع بر «شک در صحت عقد» قائم شده، و ظاهر این عنوان خصوص شرایط معتبر در صیغه عقد است، نه غیر آن - از شرایطی که در صحت عقد معتبر است - مانند صفات دو طرف عقد (خریدار و فروشنده) و صفات دو عوض (کالا و بهای آن).

اشکال این قول این است که:

اولاً، قبلاً معلوم شد که حمل عقد صادر از غیر بر صحت، یکی

۱. قاعدة اليد، الفراغ، التجاوز و الصحة (أجود التقريرات)، ج ۲، ص ۴۸۴: «(فتحصل) من جميع ما ذكرناه صحة الوجه الثالث، و هو اعتبار إحراز تمام ما يعتبر في العوضين والمتعاقدين، فيما لا يرجع اعتباره فيهما إلى الاعتبار في العقد بما هو، في الحكم بالصحة عند الشك...»

القواعد الفقهية (فوائد الأصول للنائيني)، ج ۴، ص ۶۵۷: «... فإنه لا دليل على أصالة الصحة في العقود سوى الإجماع، و ليس لمعقد الإجماع إطلاق يعم جميع موارد الشك في الصحة و الفساد، بل القدر المتيقن منه هو ما إذا كان الشك في الصحة و الفساد مسبباً عن الشك في تأثير العقد للنقل و الانتقال...»

از جزئیات مسأله حمل فعل غیر - به طور مطلق - بر صحّت است، و دلیل خاصی برای حمل بر صحّت در ابواب معاملات وارد نشده است. همچنین معلوم شد که ادعای اجماع قولی، در اصل مسأله مشکل است، چه رسد به این که دلیل را منحصر به آن بدانیم!

به علاوه، لازمه سخن ایشان این است که برای حمل فعل غیر بر صحّت، در ابواب عبادات و شبه آن باید در پی دلیل دیگری باشیم که در این صورت دو قاعده مستقل خواهیم داشت، یکی در ابواب معاملات، و دیگری در غیر آن؛ و چه بسا بعضی از کلمات ایشان در این جا التزام ایشان را به این قول می‌رساند، و این حرف عجیبی است؛ زیرا شک نیست که قاعده صحّت، قاعده واحدی است که مستند به دلیل یا دلیل‌های معلومی می‌باشد که در تمام ابواب فقه جاری است، و فرقی بین ابواب عقود و غیر آن نیست، و ما سراغ نداریم کسی - غیر از ایشان - احتمال تفکیک در این مسأله را داده باشد.

ثانیاً بر فرض، پذیرفتیم که مورد قاعده و محل اجماع در ابواب معاملات، منحصر به شک در «صحّت عقد» باشد، ولی انصاف این است که منظور از صحّت عقد - در ظاهر -، ترتیب جمیع آثار شرعی آن است که عبارت است از نقل و انتقال و غیر آن، نه فقط صحّت عقد انشائی؛ و واضح است که صحّت عقد به این معنا، متوقف است بر ضمیمه کردن سایر شرایط معتبر در «مورد

معامله»^۱ و شرایط معتبر در «دو طرف عقد»، به شرایط انشاء؛ و مجرد احراز شرایط صیغه کفایت نمی‌کند، پس مجالی برای این تفصیل باقی نمی‌ماند.

ثالثاً، گمان نمی‌رود که در ابواب مختلف معاملات در فقه، کسی در عمل ملتزم به این تفصیل باشد. حتی خود ایشان نیز نمی‌تواند در عمل طبق قول خود عمل کند.

زیرا در این صورت، مورد قاعده منحصر می‌شود به موارد شک در صحت انشاء، از جهت ماضی بودن، صراحت داشتن، منجز بودن و امثال این امور - بنابر این که این امور را در انشاء معتبر بدانیم - . و اما اگر شک در معلوم بودن دو عوض (کالا و بهای آن) یا زیاد بودن یکی نسبت به دیگری اگر از یک جنس باشند، و امثال این امور باشد، ممکن نیست بتوان برای اثبات صحت معامله مشکوک، به این قاعده تمسک کرد؛ و ارزش چنین سخنی هم ناگفته پیداست. و معنای آنچه را که از بعضی کلمات ایشان در این جا معلوم می‌شود، نمی‌فهمیم، که می‌فرماید: «معلوم بودن دو عوض یا زیادتر نبودن یکی از دیگری، در صحت عقد معتبر است»؛ اگر منظور این است که این امور در صحت عقد به معنای انشاء صیغه، معتبر

۱. عبارت «عوضین» را به «مورد معامله» ترجمه کرده‌ایم، و در بعضی موارد هم به جهت تنوع در عبارت و وضوح بیشتر معنا، به «دو عوض (کالا و بهای آن)» ترجمه شده است.

است، که حرف درستی نیست؛ و اگر منظور این است که این امور در عقد مسببی و آنچه بر نقل و انتقال مترتب می شود معتبر است، که همه شرایط این گونه اند و تفاوتی بین این موارد و سایر شرایط نیست.

خوب است در این جا به بعض مواردی اشاره کنیم که به جاری شدن قاعده صحت تصریح می کنند، با وجود این که شک از ناحیه شرایط دو طرف عقد یا شرایط مورد معامله است:

روایت مشهور «ابن اشیم»^۱ که درباره بندهای است که از طرف مولا اجازه تجارت داشته (مأذون)؛ شخصی مالی به او می دهد تا بندهای را بخرد و آزاد کند و از جانب پدر او حج به جا آورد؛ این بنده (مأذون) نیز پدر خودش را خرید و آزاد کرد؛ سپس مولای

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱۳، ص ۵۳، ح ۱، باب ۲۵، از ابواب بیع الحيوان.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۸، ص ۲۰۸، ح ۲۳۶۷۰: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ مَخْبُوبٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ رَزِينٍ، عَنِ ابْنِ أَشِيمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ عَبْدِ لَقَوْمٍ مَأْذُونٍ لَهُ فِي التَّجَارَةِ، دَفَعَ إِلَيْهِ رَجُلٌ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَقَالَ: اشْتَرِ بِهَا نَسَمَةً وَأَعْتِقْهَا عَنِّي وَحُجَّ عَنِّي بِالْبَاقِي. ثُمَّ مَاتَ صَاحِبُ الْأَلْفِ. فَأَنْطَلَقَ الْعَبْدُ فَاشْتَرَى أَبَاهُ فَأَعْتَقَهُ عَنِ الْمَيْتِ، وَدَفَعَ إِلَيْهِ الْبَاقِي يَحُجُّ عَنِ الْمَيْتِ، فَحَجَّ عَنْهُ. وَبَلَغَ ذَلِكَ مَوْلَى أَبِيهِ وَمَوْلَاهُ وَوَرَثَةُ الْمَيْتِ جَمِيعًا، فَأَخْتَصَمُوا جَمِيعًا فِي الْأَلْفِ، فَقَالَ مَوْلَى الْعَبْدِ الْمُعْتِقِ: إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ أَبَاكَ بِمَالِنَا؛ وَقَالَ الْوَرَثَةُ: إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ أَبَاكَ بِمَالِنَا؛ وَقَالَ مَوْلَى الْعَبْدِ: إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ أَبَاكَ بِمَالِنَا. فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: أَمَّا الْحُجَّةُ فَقَدْ مَضَتْ بِمَا فِيهَا، لَا تُرَدُّ؛ وَأَمَّا الْمُعْتَقُ فَهُوَ رَدٌّ فِي الرُّقِّ لِمَوْلَى أَبِيهِ؛ وَ أَيْ الْفَرِيقَيْنِ بَعْدَ أَقَامُوا الْبَيِّنَةَ عَلَى أَنَّهُ اشْتَرَى أَبَاهُ مِنْ أُمُوالِهِمْ كَانَ لَهُ رِقًا.

بنده، و مولای پدر این بنده، و ورثهٔ شخص پول دهنده، نزاع کردند و هر کدام مدعی شدند که این بنده پدرش را با مال او خریده است؛ امام باقر علیه السلام فرمود: آن بنده (پدر بندهٔ مأذون) به مولایش بازگردانده می‌شود؛ و هر کدام از دو طرف دیگر (مولای بندهٔ مأذون، و ورثهٔ پول دهنده)، بینه اقامه کرد که او را با مال خود خریده، بنده از آن او می‌شود.

به این روایت اشکال کرده‌اند که ظاهر حدیث با قواعد مخالف است، زیرا حکم به فساد عقد مذکور و درخواست بینه از مدعی صحت، مخالف قاعده است؛ چون قول مدعی صحت بواسطه اصالة الصحه و قسم، پذیرفته است.

و واضح است که منشأ شک در این جا از ناحیهٔ صحت انشاء و شرایط آن نیست؛ بلکه از ناحیهٔ یکی از دو عوض (کالا و بهای آن) است، و این که آیا بندهٔ مأذون، پدرش را با مال مولای پدر خریده، تا بیع باطل باشد؛ یا با مال مولای خودش، یا مال ورثهٔ پول دهنده خریده، تا عقد صحیح باشد؟

تنبیه سوم

صحت در هر مورد بر حسب همان مورد است

در این که با این قاعده، تنها آثار مترتب بر صحت مورد و مجرای

قاعده ثابت می‌شود، حرفی نیست؛ و معلوم است که صحت هر چیزی بر حسب همان چیز است؛ مثلاً اگر مورد قاعده صحت، عبادت یا عقدی با جمیع اجزا و شرایط آن باشد، صحت آن عبادت یا عقد، به معنی «فعلیت صحت» است و آثاری که از صحت آن انتظار می‌رود بر آن مترتب می‌شود.

اما اگر مورد قاعده صحت، جزئی از اجزاء آن عبادت یا عقد باشد، صحت آن به معنی «اهلیت صحت» است؛ یعنی آن جزء، این قابلیت را دارد که سایر اجزا و شرایط به آن ضمیمه شده و عبادت یا معامله کاملی را ایجاد کنند؛ و آثار آن عبادت یا معامله زمانی که سایر اجزا و شرایط به آن ملحق شد، بر آن مترتب می‌شود. این مطلب واضح است و جای تأمل ندارد. ولی سخن در بعضی از فروعاتی است که بر این مسئله مترتب کرده‌اند؛ از جمله آنها فروعی است که شیخ انصاری رحمته الله^۱ بر این مسئله مترتب نموده است: فرع اول: اگر در این شک کند که آیا در بیع فضولی، اجازه داده شده یا نه، جاری کردن اصالة الصحة درباره بیعی که از طرف فضول

۱. قاعدة لاضرر و الید و الصحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۲۵: «... فصحة كل شيء بحسبه... وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم... وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي... كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له... ومما يتفرع على ذلك أيضا أنه لو اختلف المرتب...».

صادر شده، الحاق اجازهٔ مالک به عقد را ثابت نمی‌کند؛ زیرا صحت عقد فضولی به معنای اهلیت صحت است، و تنها دلالت می‌کند بر این که انشاء صادر از فضولی صحیح بوده و شرایط صحت را داراست.

فرع دوم: اگر در معامله صرف^۱ یا سلم^۲، شک کند که آیا قبض صورت گرفته یا نه؟ جاری کردن اصالة الصحة در عقد، تحقق قبض را ثابت نمی‌کند.

فرع سوم: اگر فروشنده وقف ادعا کند که مجوز فروش وقف را داشته، اصالة الصحة وجود چنین مجوزی را ثابت نمی‌کند؛ خصوصاً که در بیع وقف، اصل بر فساد است.

فرع چهارم: اگر فروشنده عین مرهونه (مالی که به رهن گذاشته

۱. بیع صرف، بیع نقد به نقد. خرید و فروش طلا با طلا یا نقره، و خرید و فروش نقره با نقره یا طلا را بیع صرف می‌گویند. خواه به صورت سکه باشد یا نباشد. در این معامله شرط است که در مجلس معامله، قبض و اقباض انجام شود.

۲. بیع سلم [= بیع سلف]: معامله کالای مدّت دار به بهای نقد.

در بیع سلف برخلاف بیع نسیه، کالا، مدّت دار است (کلی در ذمه) لیکن بهای آن نقد پرداخت می‌شود، مانند این که کشاورزی یک تن گندم را - که یک ماه بعد تحویل می‌دهد - به صد هزار تومان نقد بفروشد. در معامله سلف، به خریدار «مسلم»، به بهای پرداختی «مسلم»، به کالا «مسلم فیه» و به فروشنده «مسلم له» گفته می‌شود. از این عنوان در باب تجارت سخن رفته است. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۱۸۱).

شده) ادعا کند که اجازه مرتهن (گیرنده رهن) را دارد، اصالة الصحة چنین اجازه‌ای را ثابت نمی‌کند.

ما می‌گوییم: در تنبیه گذشته معلوم شد که قاعده کلی در مجرای قاعده صحت این است که هرگاه ارکان عمل، به مقداری که عنوان عمل - خواه صحیح یا فاسد - بر آن صادق باشد حاصل شود، اگر در وجود بیش از این مقدار از چیزهایی که در صحت عمل معتبر است، شک کردیم اصالة الصحة را جاری می‌کنیم؛ با در نظر گرفتن این قاعده کلی، حال فروع فوق معلوم می‌شود:

اما فرع اول، معلوم است مادامی که قابلیت محل و آنچه قوام و اساس بیع یا نکاح به آن است ضمیمه نشود، صرف ایجاب و قبول برای تحقق عنوان بیع یا نکاح و امثال این دو، کفایت نمی‌کند؛ و به صرف این که انشاء عقد احراز شود، برای اجرای قاعده صحت در بیع و نکاح کافی نیست. نه به این دلیل که صحت هر چیزی بر حسب آن است، بلکه به این دلیل که عنوان بیع یا نکاح، به مجرد انشاء صدق نمی‌کند.

از این مطلب حال بیع فضولی معلوم می‌شود، زیرا بیع فضولی بدون اجازه مالک، بیع حقیقی نیست و عنوان بیع - هرچند به معنای اعم از صحیح و فاسد - بر آن صادق نیست؛ زیرا فضولی، اهلیت عقد بستن بر مال غیر را ندارد، و این کار او شبیه نوشتن سند

و تنظیم آن برای ارائه و امضاء صاحب سند است، یعنی درحقیقت جایگاه فضولی، جایگاه بایع نیست و بر انشاء او عنوان بیع صدق نمی‌کند.

بله، اگر ایجاب بیع و قبول آن، در جایی که قابلیت ایجاب و قبول را - هرچند فی الجمله - دارد محقق شود، سپس در حصول بعضی از شروطی که صحت بیع متوقف بر آن است شک کنیم، مانند شرط قبض در بیع صرف یا سلم، جایز است برای اثبات صحت آن بر این اصل اعتماد کنیم.

آیا ما در خود الزامی می‌بینیم که دربارهٔ چگونگی بیع صرف و سلمی که از وکیل مای صادر شده، جستجو و تحقیق کنیم تا ببینیم آیا مژمن را به قبض داده، یا ژمن را در مجلس معامله قبض کرده یا نه؟ پس آنچه شیخ انصاری رحمته الله علیه افاده کرده که هنگام شک در تحقق قبض در صرف و سلم، اعتماد بر این اصل برای اثبات صحت بیع و حصول نقل و انتقال، جایز نیست؛ حرف صحیحی نمی‌باشد و کاش می‌دانستیم چه فرقی بین این شرط و سایر شروط مقارن معتبر در عقود است؟

بله، اگر از خارج بدانیم که خریدار و فروشنده در حالی عقد را ایجاد کرده‌اند که دربارهٔ قبض و اقباض مردّد بوده‌اند؛ سپس شک کنیم که آیا تردیدشان برطرف شد یا نه؟ حرف شیخ انصاری رحمته الله علیه

صحیح است؛ اما اگر احراز کنیم در حالی که قصد نقل و انتقال و عزم بر قبض و اقباض داشته‌اند عقد را ایجاد کرده‌اند، سپس شک کنیم که آیا قبض و اقباض صورت گرفت یا نه؟ اشکالی نیست که قاعده صحت در این جا جاری می‌شود.

خلاصه این که بعد از احراز عنوان عقد، بین شروط مقارن با عقد و شروط متأخر از آن، هیچ فرقی نیافتیم؛ و اساساً فرقی بین این دو نیست. تا این جا تکلیف فرع دوم نیز معلوم شد.

و اما فرع سوم، مسئله شک در مجوزهای بیع وقف؛ ظاهر آن این است که - به همان دلیل که در مسئله سابق معلوم شد - اشکال بر این مسئله نیز صحیح نیست؛ بلکه اساساً از فروغ بحث ما نمی‌باشد؛ زیرا وجود مجوز از شرایط معتبر در صحت عقد به هنگام صدور عقد است، همانند مالیت و ملکیت و امثال این دو، و اگر بگوییم که ارکان بیع با شک در وجود مجوز حاصل نیست، اصالة الصحه در آن از این جهت ساقط می‌شود؛ نه از جهت این که صحت استفاده شده از این بیع، اهلیت صحت است، که محل بحث ماست.

بله، اشکال دیگری در این مسئله وجود دارد که شیخ انصاری رحمته الله ضمن سخنانش در این جا به آن اشاره کرده و آن این که، طبع معامله بر وقف و بناء آن، بر فساد است؛ و در آینده خواهیم گفت که

اصالةالصحة در امثال این مسائل اشکال دارد.

از آنچه ذکر کردیم حال فرع چهارم نیز روشن می شود و آن این که اگر در اجازهٔ مرتهن در بیع عین مرهونه شک کنیم، قول قوی این است که در این جا نیز اصالةالصحة جاری است؛ زیرا با وجود این شک، عنوان بیع صادق است، و هیچ فرقی بین این شرط (اجازهٔ مرتهن) و سایر شروط بیع وجود ندارد؛ مگر گفته شود که بناء بیع عین مرهونه نیز بر فساد است، همانند بیع عین موقوفه؛ که اشکال در امثال آن خواهد آمد.

تنبیه چهارم

لزوم احراز این که فاعل درصدد انجام دادن فعلی باشد که ترتیب آثار آن مراد است.

در اجرای قاعدهٔ صحت، زمانی که فعل، صلاحیت انطباق عناوین مختلفی را بر خود داشته باشد، و تنها راه امتیاز این عناوین از یکدیگر قصد فاعل باشد، احراز عنوان فعل مزبور و این که فاعل درصدد انجام آن است، معتبر می باشد. مثلاً شستن لباس گاهی به عنوان پاک کردن شرعی است و گاهی برای زائل کردن چرک عرفی؛ در اولی مطلق بودن و پاک بودن آب باید مراعات شود، ولی در دومی لازم نیست. همچنین است قرائت سورة حمد به عنوان

جزئی از نماز، و قرائت آن به عنوان قرائت قرآن.

شک نیست که حمل بر صحت از جهت عنوانی خاص، محتاج به این است که احراز شود فاعل در صدد انجام همان عنوان است. و در این بحث، اصل همان است که بارها گفته ایم که در اجرای قاعده صحت، صدق عنوان - اعم از صحیح و فاسد - لازم است؛ پس اگر عنوان از عناوین قصدیه باشد، عنوان صدق نخواهد کرد، مگر این که فاعل قصد آن را داشته باشد.

لکن در این جا مطلبی است که لازم است به آن توجه دهیم و آن این که علما در باب عناوین قصدیه افراط کرده اند؛ و ما در جای خود اثبات کرده ایم که «قصد» در بسیاری از مواردی که آن را عناوین قصدیه نامیده اند، در تحقق خارجی عنوان فعل اثری ندارد؛ و تنها اثر آن این است که این فعل با عنوان خاص «اختیاراً» مستند به فاعلش می باشد. به عنوان مثال، در بسیاری از موارد، وجود خارجی عنوان توهین - که از بارزترین عناوین قصدیه نزد ایشان است - متوقف بر قصد فاعلش نیست. مانند کسی که در مقابل چشم مردم مثلاً اقدام به آلوده کردن بیت الله و یا کتب مقدّس (العیاذ بالله) کند، در حالی که خودش در غفلت یا فراموشی است؛ در این صورت اهل عرف شک ندارند که این عمل او موجب وهن این مقدّسات در چشم مردم است؛ و به همین دلیل آن را بد

می‌شمارند و در تطهیر آن و ازالهٔ نجاست از آن شتاب می‌کنند؛ هرچند فاعل آن را - به جهت این‌که غفلت و نسیان داشته - معذور می‌دارند و مستحق مؤاخذه و سرزنش نمی‌شمارند؛ البته اگر در مقدمات آن مقصر نباشد.

بله، اگر عملی مشترک بین دو عنوان باشد، و هیچ وجه تمایزی در خارج نداشته باشد (اگر چنین عملی در خارج یافت شود)، در این موارد ممکن است بگوییم که صدق یکی از دو عنوان بر آن عمل، متوقف بر قصد فاعل است. بنابر این مبنا، دلیل بر اعتبار احراز قصد فاعل در این عناوین، این است که قاعدهٔ صحّت در غیر افعال اختیاری جاری نمی‌شود، زیرا بناء عقلا بر آن نیست؛ و معلوم شد که فعل در این موارد، اختیاری به حساب نمی‌آید مگر عنوانش قصد شود.

بله، بعید نیست بگوییم که واجب نیست احراز قصد فاعل، از راه‌های علمی باشد، بلکه ظن حاصل از ظاهر حال - به این‌که ظاهر حال طرف نشان دهد که درصدد فلان عنوان است - کافی است. چنین ظنی از آن ظن‌هایی است که بناء عقلا بر عمل به آن دربارهٔ صفات باطنی - مانند قصد، علم، و عدالت، از آن چیزهایی که غالباً راهی به سمت آن مگر از طریق ظواهر حالات نیست - مستقر شده است و در بسیاری از احتجاجاتشان به آن استناد می‌کنند، آنچنان که

این امر بر کسی که احوال ایشان را بررسی کند مخفی نمی ماند. البته در غیر این موارد از صفات ظاهری که غالباً امکان اثبات آن از راه های علمی وجود دارد، اعتباری برای ظن قائل نیستند؛ بلکه می توان گفت این ظاهر حال نزدشان معتبر است، حتی اگر شکی در صحت عمل - در فرضی که آن عمل را قصد کرده - وجود نداشته باشد. پس حجّیت ظهور حال فاعل در این مقامات ربطی به قاعده صحت ندارد، هرچند بعضی از ثمرات آن در اجرای قاعده ظاهر می شود. از این جا وجه اشکال در بعضی از آنچه محقق اصفهانی^۱ در این مقام افاده کرده، ظاهر می شود که ما از ذکر آن خودداری می کنیم. علاقه مندان می توانند به آن رجوع کرده و تأمل نمایند.

ما به جهت آثار خاصی که در اجرای قاعده در جاهای مختلفی ظاهر می شود، تنبیه جداگانه ای برای این بحث قرار دادیم؛ در حالی که شیخ انصاری و غیر ایشان این بحث را در تنبیه آینده درج کرده اند.

تنبیه پنجم

تفکیک بین آثار حمل بر صحت

از آنچه گذشت معلوم شد آن صحتی که فعل غیر را بر آن

۱. نهایة الدراية فی شرح الکفاية، ج ۳، ص ۳۱۸: «خامسها، يعتبر فی اجراء اصالة الصحة احراز العنوان الذي به يترتب عليه الاثر تكليفا او وضعاً...».

حمل می‌کنند همان صحت نزد حامل، و به عبارت دیگر، صحت واقعی است، نه صحت فاعلی؛ پس تمام آثاری که بر فعل صحیح واقعی مترتب می‌شود، بر این فعل نیز بار می‌شود بدون هیچ فرقی بین آن آثار. ولی گاهی از بعضی کلمات علما استفاده می‌شود که در بعضی از مقامات بین آن آثار تفکیک قائل شده‌اند.

مانند این حکم که به مشهور نسبت داده شده است: اکتفا به عمل نائب به هنگام شک، جایز نیست مگر این که عادل باشد؛ هر چند مستحق اجرت می‌باشد.

و مانند آنچه شیخ اعظم انصاری رحمته الله^۱ از برخی فقها حکایت کرده که: در کسی که شخص عاجز از وضو را وضو می‌دهد، عدالت شرط است. و این نظر را محقق همدانی رحمته الله در بعضی از تعلیقاتشان بر «فرائد» پسندیده‌اند.

ما می‌گوییم: این که مشهور قائل به اعتبار عدالت در نائب باشند، محل تأمل است و مورد قبول نیست. در «مدارک» در بحث نیابت، از کتاب الحج می‌فرماید: «مصنف، عدالت اجیر را جزء شرایط ذکر نکرده است، در حالی که علمای متأخر آن را در حج واجب معتبر

۱. قاعدة لاضرر و الید و الصّحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۲۷: «... و لهذا الاعتبار قد حکم بعضهم باشتراط العدالة فیمن توضأ العاجز عن الوضوء إذا لم یعلم العاجز لصدور الفعل عن المتوضئ صحیحاً...».

می‌دانند، نه به این دلیل که عبادت فاسق فاسد است، بلکه به این دلیل که علم به انجام حج صحیح بواسطه خبر دادن این شخص حاصل می‌شود، حال آن‌که خبر فاسق مورد قبول نیست.^۱

از کلام ایشان معلوم می‌شود که اگر شهرتی هم ثابت شود تنها شهرت نزد متأخرین است؛ علاوه بر این‌که امکان دارد کلام کسی که عدالت را معتبر می‌داند بر خصوص صورت شک در اصل تحقیق عمل حمل شود، نه شک در صحت عمل در حالی که علم به انجام عمل داریم.

کلام شیخ انصاری

در هر حال، شیخ رحمته الله آنچه به مشهور نسبت داده شده را - که اصالة الصحة در عمل نائب جاری نمی‌شود - وجیه دانسته و آن را این‌گونه توجیه نموده است که فعل نائب دو عنوان دارد:

۱. از این حیث که فعلی از افعال اوست و بواسطه آن مستحق اجرت شده، و غیر از استحقاق اجرت، آثار دیگر عمل نیز بر آن بار می‌شود.

۱. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۷، ص ۱۰۹: «ولم يذكر المصنف من الشرائط عدالة الأجير، وقد اعتبرها المتأخرون في الحج الواجب، لا لأن عبادة الفاسق تقع فاسدة، بل لأن الإتيان بالحج الصحيح إنما يعلم بخبره، والفاسق لا يقبل إخباره بذلك...».

۲. از این حیث که عملی تسبیبی برای منوب عنه است، زیرا منوب عنه به منزلهٔ فاعل بالتسبیب است، و گویا فعل نائب از او صادر شده و قائم به اوست؛ و از این جهت، آن فعل، فعل منوب عنه است.

اصالة الصحه در فعل نائب، تنها در ترتیب آثار عمل از جهت عنوان اول فایده دارد، نه از جهت عنوان دوم. پس در مواردی که شک در صحّت داریم، چاره‌ای جز تفکیک بین این دو عنوان نیست؛ یعنی به عنوان این که فعل نائب است، آثاری که بر آن مترتب می‌شود را بار کنیم؛ و به عنوان این که فعل منوب عنه است، آثاری که بر آن مترتب می‌شود را بار نکنیم. این‌گونه است که حکم به استحقاق اجرت می‌کنیم، ولی حکم به برائت ذمهٔ منوب عنه نمی‌کنیم. (این بود خلاصهٔ کلام شیخ).^۱

اشکال کلام شیخ انصاری

گروهی از علما به این سخن شیخ اعتراض کرده و گفته‌اند که قاعدهٔ صحّت، باب نیابت را نیز در بر می‌گیرد، و جایز است که

۱. قاعدة لاضرر و الید و الصحّة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۲۷: «و یمکن أن یقال فیما إذا کان الفعل الصادر من المسلم علی وجه النيابة عن الغير... إن لفعل النائب عنوانین: أحدهما من حیث إنه فعل من أفعال النائب...».

حکم به براءت ذمه منوب عنه و عدم لزوم گرفتن مجدد نائب از طرف او نمائیم؛ و برای دفع استدلالات شیخ رحمته الله مقالات متعددی نوشته‌اند که با مراجعه به کتب ایشان می‌توان از آن آگاه شد.

ولی آنچه برای ما ظاهر است این است که اشکال اصلی در کلام شیخ رحمته الله از این جا نشأت می‌گیرد که ایشان فعل نائب را فعل تسبیعی برای منوب عنه به حساب آورده‌اند، در حالی که شک نیست که نمی‌توان این فعل را به منوب عنه استناد داد مگر مجازاً؛ زیرا فرض این است که نائب، فاعلی مختار و مستقل در فعل خود است، هرچند منوب عنه، محرک و انگیزه او برای این کار باشد؛ و شک نیست که در این گونه موارد فعل را به فاعل مباشر نسبت می‌دهند؛ پس این فعل، فعل نائب است، نه دیگری.

و در این سخن، فرقی بین اقوال مختلف در بیان حقیقت نیابت نیست؛ گروهی می‌گویند: حقیقت نیابت عبارت است از این که نائب، خود را به منزله منوب عنه فرض می‌کند؛ و گروهی دیگر می‌گویند: حقیقت نیابت این است که نائب با عمل خود، قصد آزاد کردن ذمه غیر را دارد؛ و معنا ندارد که بگوییم نائب، خود را به منزله منوب عنه قرار داده یا فعل خود را به منزله فعل او قرار می‌دهد؛ زیرا این فعل حقیقتاً فعل نائب است و با اختیار و اراده او صادر شده، هرچند فایده‌اش برای دیگری است.

بله، گاهی فعل به سبب، اسناد داده می‌شود؛ و آن در جایی است که سبب، اقوای از مباشر باشد، و مباشر مجبور به عمل باشد و ارادهٔ مستقلى نداشته باشد؛ نه در مثل مثال ما که فرض بر این است که نائب در انجام عمل استقلال دارد.

پس در این هنگام، اگر اصالة الصحة در حق نائب و اجیر جاری شود، حکم به صحت فعل این دو کرده و جمیع آثاری که بر عمل صحیح مترتب می‌شود را بر آن بار می‌کنیم.

بنابراین اگر عمل نائب و اجیر، نماز باشد، به حکم این قاعده، نماز صحیحی خواهد بود و جمیع آثار نماز صحیح را بر آن مترتب می‌کنیم، که از جملهٔ آن آثار، برائت ذمهٔ منوب عنه، و عدم لزوم تجدید نیابت است.

ایراد محقق نایینی

محقق نایینی رحمته الله^۱ در این جا بر نظر شیخ انصاری رحمته الله ایرادی وارد کرده که حاصل آن این است: این که شیخ در کلام خود بین استحقاق اجرت، و برائت ذمهٔ منوب عنه، تفکیک قائل شده، حرف عجیبی

۱. قاعدة الیّد، الفراغ، التجاوز و الصّحة (أجود التقريرات)، ج ۲، ص ۴۸۷: «فما أفاده (قده) من التفکیک بین الآثار، و الحكم باستحقاق النائب للأجرة، و عدم فراغ ذمة المنوب عنه، عند الشک فی صحة العمل و فساد، من الغرائب؛ إذ مع إحراز قصد النيابة فی العمل...».

است. به جهت این که اگر قصد نیابت احراز شود، به مقتضای قاعده صحت، حکم به صحت فعل نیابی کرده و آثار استحقاق اجرت و برائت ذمه منوب عنه بر آن مترتب می شود؛ و اگر قصد نیابت احراز نشود، به هیچ یک از آن آثار حکم نمی شود.

زیرا آنچه استحقاق اجرت بر آن مترتب می شود، چیزی جز صدور فعل صحیح از نائب نیست، و دقیقاً همین امر موضوع اثر دیگر است که فراغ ذمه منوب عنه باشد؛ پس چگونه امکان دارد بین این دو تفکیک قائل شد؟! (پایان سخن محقق نایینی).

می توان تفکیک بین استحقاق اجرت، و برائت ذمه منوب عنه را این گونه توجیه کرد که هرچند بر حسب حکم واقعی، ملازمه بین این دو اثر ثابت است، همان گونه که اگر قاعده صحت جاری شود هر دو اثر را ثابت می کند، ولی بعد از آن که به خاطر بعضی از ادله ای که ذکر شد مانع جریان قاعده شدیم، باز هم ممکن است اجیر را مستحق اجرت - برای آن عملی که ادعای صحت آن را می کند - بدانیم، ولی نه به دلیل قاعده صحت؛ بلکه چون عادتاً برای اثبات صحت عمل اجیر راهی جز قول خود او نیست، به ناچار امر اجاره به خود او بازگشت می کند. بله، مستاجر می تواند مراقب اجیر باشد یا کسی را مأمور کند که مراقب کار او باشد، اما زمانی که مراقب او نبود و او را به خودش وا گذاشت و کار را به او سپرد، باید قولش را

بپذیرد، و این امر برای کسی که حال عقلا را در اجاره کردن هاشان بررسی کند، امر ظاهری است.

گاهی در این مقام بین مسئلهٔ نیابت، مسئلهٔ وضوی عاجز و امثال آن، تفصیل قائل شده‌اند به این‌که قاعدهٔ صحت در اولی جاری است، ولی در دومی جاری نیست؛ محقق همدانی^۱ این قول را در بعضی از تعلیقاتش بر «فرائد» اختیار کرده و برای آن این‌گونه استدلال نموده است که: تکلیف عاجز، ایجاد فعل با کمک غیر است، پس آنچه بر او واجب است، همان وضوست، هرچند به کمک دیگری باشد، بنابراین اجرای اصالة الصحة در فعل غیر - که همان وضو دادن باشد - صحت فعل خود او را، که همان وضو باشد، اثبات نمی‌کند. (این بود خلاصهٔ کلام ایشان).

اشکال این سخن این است که، هر فعل معینی اگر به مقتضای قاعدهٔ صحت، محکوم به صحت شود، جمیع آثار صحت بر آن مترتب می‌شود، حتی آن آثاری که بر لوازم عقلی آن فعل مترتب است؛ زیرا این قاعده از امارات معتبر است، نه از اصول عملی؛

۱. فوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه؛ ج ۲، ص: ۱۱۵: «وَأَمَّا لَوْ كَانَ تَكْلِيفُهُ إِيجَادَ الْفِعْلِ بِنَفْسِهِ أَوْ بِإِعَانَةِ الْغَيْرِ، كَمَا فِي تَوْضُؤِ الْعَاجِزِ، فَلَا يَجْدِيهِ أَصَالَةُ الصَّحَّةِ فِي فِعْلِ الْغَيْرِ، لِأَنَّ فِعْلَ الْغَيْرِ فِي مِثْلِ الْفَرَضِ هُوَ التَّوَضُّؤُ لَا الْوَضُوءَ، فَحَمْلُ التَّوَضُّؤِ عَلَى الصَّحِيحِ لَا يَثْبُتُ كَوْنِ الْوَضُوءِ الصَّادِرِ مِنَ الْعَاجِزِ بِإِعَانَةِ الْغَيْرِ صَحِيحاً...».

و معلوم است که صحت وضوی عاجز، از آثار صحت فعل غیر است؛ بلکه این دو یک چیزند که تفاوتشان از این ناحیه است که یک بار به عاجز نسبت داده شده و یک بار به کسی که به او کمک می کند.

پس آنچه محقق همدانی رحمته الله در عدم اثبات صحت وضو بیان کرده اند مورد پذیرش نیست؛ مگر این که از یک طرف، این قاعده را از اصول عملیه بدانند، که در این صورت لوازم عقلی آن ثابت نمی شود؛ و از طرف دیگر، این دو عنوان را - که به دو اعتبار منطبق بر فعل واحد هستند - از لوازم عقلی بدانند؛ که هر دو محل اشکال است.

بله، ممکن است از جهت دیگری به جریان قاعده در امثال این مقام ایراد وارد شود و آن این که سیره عقلا، که در اثبات کلیت این قاعده به آن استناد می شود، درباره افعالی که در حضور مکلف انجام می شود - و منشأ شک مکلف، عروض غفلت از فعل غیر است - جاری نمی شود. و انسداد باب علم - که حکمت حجیت امثال این طرق می باشد - در غیر افعالی است که جلوی چشم مکلف انجام می شود.

بله، اگر فاعل با وجود این که حاضر است، همانند شخص غایب باشد، مثل حجامت کننده، نسبت به شستن موضع حجامت در

پشت، در این موارد بعید نیست که اصالة الصحه را دربارهٔ فعل او جاری کنیم، و شاید آنچه در روایت وارد شده که «انَّ الحجام مؤتمن»^۱ اشاره به همین مطلب باشد.

تنبیه ششم

این قاعده از امارات است یا از اصول عملیه؟

بین بزرگان علما سخن بر سر این است که آیا قاعدهٔ صحت، از امارات^۲ معتبر است - آن‌گونه که از بیان تمام کسانی که در حجّیت

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۲، ص ۱۰۷۸، ح ۱، باب ۵۶، از ابواب النجاسات.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۳، ص ۴۹۹، ح ۴۲۸۲: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سِنَادِهِ (عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ الْهَاشِمِيِّ، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحِجَامَةِ أَفِيهَا وَضُوءٌ؟ قَالَ: لَا، وَلَا يَغْسِلُ مَكَانَهَا، لِأَنَّ الْحِجَامَ مُؤْتَمَنٌ إِذَا كَانَ يَنْظِفُهُ وَلَمْ يَكُنْ صَبِيئًا صَغِيرًا».

۲. اماره: دلیل ظنی معتبر. اماره، دلیلی است که به لحاظ حکایت و کاشفیت ظنی آن از واقع، معتبر دانسته شده است؛ بدین معنا که ظنّ نوعی برآمده از اماره، همچون علم، حجّت شمرده شده است؛ البته با این تفاوت که حجّیت علم، ذاتی است، لیکن حجّیت ظنّ، جعلی و اعتباری است. اماره با «اصل عملی» و «دلیل» نیز متفاوت است. اماره به لحاظ حکایت و کشف از واقع - هرچند به‌طور ناقص - حجّت است، در حالی که در حجّیت اصل، حیث کاشفیت آن از واقع لحاظ نشده است. دلیل نیز اعم از قطعی و ظنی است، در حالی که اماره، تنها، دلیل ظنی است. از این عنوان در اصول فقه، بخش مباحث حجّت، سخن رفته است. از اماره به دلیل اجتهادی، و از اصل عملی به دلیل فقهاتی نیز تعبیر شده است. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۶۴۱).

این قاعده، به ظهور حال مسلم استناد کرده‌اند ظاهر می‌شود - یا از اصول عملی^۱ است - آن‌گونه که محقق نایینی^۲ و بعضی متأخرین از ایشان اختیار کرده‌اند؟ - و از عبارت شیخ انصاری^۳ نیز این قول استفاده می‌شود، هرچند چنین استفاده‌ای محل تأمل و اشکال است.

یا این‌که قائل به تفصیل شویم، به این صورت که اگر منشأ شک در صحت، احتمال اخلال عمدی در اجزا و شرایط معتبر در عمل، یا احتمال عارض شدن غفلت و سهو - با وجود این‌که فاعل علم به حکم دارد - باشد، از امارات است؛ با توجه به این‌که احتمال تعمد

۱. اصل عملی [دلیل فقهاتی؛ قاعده اصولی] : قانون مقرّر در تعیین حکم شرعی مشکوک. اصل عملی، اصطلاحی است در اصول فقه به معنای قواعدی که در موارد بروز شک در تعیین حکم شرعی، وظیفه عملی مکلف را پس از آن‌که به دلیل و اماره‌ای دست نیافت روشن می‌کند. به اصل عملی، دلیل فقهاتی؛ و به اماره، دلیل اجتهادی نیز گفته می‌شود. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت^{علیهم‌السلام}، ج ۴۴، ص ۵۲۵).

۲. قاعده الید، الفراغ، التجاوز و الصّحة (أجود التقريرات)، ج ۲، ص ۴۸۷: «الجهة الخامسة في بيان أصالة الصّحة هل هي من الأمارات أو من الأصول... فتكون متمحضة في الأصلية...».

۳. قاعدة لاضرر و الید و الصّحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۷۲۸: «أن الثابت من القاعدة المذكورة، الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح؛ أما ما يلزم الصّحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح، فلا دليل على ترتبها عليه...».

در اخلال، خلاف ظاهر حال فاعل است؛ همان‌گونه که عارض شدن غفلت و سهو، با آنچه در باب «قاعدهٔ فراغ»^۱ وارد شده - که علت را اذکریّت^۲ هنگام انجام فعل قرار داده - منافات دارد؛ زیرا ورود این تعلیل در باب قاعدهٔ فراغ موجب نمی‌شود که مختص به آن باب باشد بعد از آن‌که دانستیم این تعلیل تعلیلی عام است که عامل و حامل را در بر می‌گیرد (عامل در قاعدهٔ فراغ، و حامل در این قاعده).

و اما اگر منشأ شک، احتمال جهل فاعل به حکم باشد - بنابر این‌که این قاعده شامل حال چنین فردی شود - پس به‌ناچار یک اصل تبعدی خواهد بود؛ زیرا ملاک اماره بودن در آن وجود ندارد. این نظر را محقق اصفهانی^۳ در تعلیقاتش بر «کفایه» اختیار کرده

۱. قاعدهٔ فراغ یکی از قواعد مشهور فقهی است که در تمامی ابواب فقه جاری بوده و در بسیاری از فروع فقهی تنها مدرک حکم است و به این معناست که اگر بعد از انجام عمل و فراغت از آن، در یکی از اجزا یا شرایط آن عمل شک کردیم که آیا درست به‌جا آورده‌ایم یا نه؟ به این شک توجه نکرده و به صحت آن عمل حکم کنیم.

۲. اشاره به روایتی است که امام صادق علیه السلام دربارهٔ کسی که بعد از وضو در درستی آن شک می‌کند فرمودند: «هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک» یعنی هنگامی که وضو می‌گرفت حواسش به اجزا و شرایط جمع‌تر بود نسبت به اکنون که شک کرده، پس به شک خود اعتنا نکند.

۳. نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۳، ص ۳۲۱: «و اما اذا کان منشأ الشک احتمال الجهل

و با آنچه گفتیم آن را تأیید کرده است.
 محقق نایینی رحمته الله^۱ در بعضی از کلماتش به ایشان ایراد وارد کرده است به این بیان که:

نهایت چیزی که از تعلیل به اذکریست استفاده می شود (همچنین است ظهور حال مسلم) حمل فعل او بر صحت در نزد فاعل است، نه صحت واقعی که ما در پی آن هستیم، بنابراین، مجالی برای شمردن این اصل در زمره امارات معتبر وجود ندارد، بلکه تنها از سنخ اصول عملی است.

به نظر ما برای تحقیق این که بدانیم این قاعده از امارات است یا اصلی از اصول عملی، راهی جز مراجعه به ادله حجّیت آن و روشن ساختن معنای آن نداریم. و از آن جا که عمده آن ادله سیره مستمر بین عقلاست، پس چاره‌ای نیست جز تحقیق در حال این سیره و مبدء آن؛ پس می‌گوییم:

→ بل العلم به احیاناً، فلا مجال للطریقیة، و لا ید من البناء عن کونه اصلاً تعبدیاً، بعد فرض شمول القاعدة لصورة الجهل بالحکم كما هو مقتضى اطلاق النصوص فی قاعدة الفراغ، ومقتضى السيرة العملية فی اصالة الصّحة».

۱. قاعدة الید، الفراغ، التجاوز و الصّحة (أجود التقريرات)، ج ۲، ص ۴۸۸: «و اما أصالة الصّحة فلیس فی موردها ما یوجب أماريتها إلا ظهور حال المسلم فی انه لا یأتی بالفساد (و من الواضح) ان غاية ما یترتب علی هذا الظهور هو إحراز الصّحة عند الفاعل دون الصّحة الواقعية التي هی محط البحث فی المقام فتکون متمحضة فی الأصلية».

اگر منشأ این سیره، غلبهٔ خارجی است، پس قاعده از ظنون معتبر و امارات عقلایی می‌شود.

و اگر وجه آن این است که طبع عمل اقتضای صحت دارد و فساد عمل برخلاف طبع عمل است، چراکه فاعل بر حسب انگیزه‌های خارجی‌اش عادتاً به سمت عمل صحیح توجه دارد، زیرا عمل صحیح منبع آثار است و رغبت عامل به سمت آن می‌باشد - همان‌گونه که هنگام ذکر ادله، این مطلب را به طور کافی بیان کردیم - در این صورت نیز قاعده از امارات خواهد بود.

مگر این که گفته شود اقتضای این دلیل، صحت فاعلی است، نه صحت واقعی؛ چراکه آنچه طبع عمل بر حسب انگیزه‌های عاملان آن اقتضا دارد، صحت عمل نزد خودشان است، نه صحت واقعی که ما بنای این قاعده را بر آن نهاده‌ایم. و این اشکال به اساس این وجه سرایت کرده و بناء این سیره بر این وجه را از اساس ساقط می‌کند.

ولی این اشکال را می‌توان دفع کرد به این که بگوییم مخالفت اعتقاد فاعل با حامل هرچند نادر نیست، اما در اغلب موارد ابتلاء، با هم اتفاق دارند؛ و این امر برای کسی که در پی بررسی موارد آن باشد ظاهر است. پس وجه استناد سیرهٔ عقلا به اقتضاء طبع عمل، ملاحظهٔ همین غلبه به این صورت است.

و نظیر آن از بعضی جهات، تعلیلی است که در باب قاعدهٔ فراغ آمده که می‌گوید: «حواس فاعل در زمانی که وضو می‌گیرد جمع‌تر از زمانی است که شک می‌کند». پس اگر فاعل در غالب موارد، زمان اشتغال به عمل حواسش جمع‌تر است، ظاهر حال او این است که بر وفق انگیزه‌هایش به سمت فعل صحیح می‌رود، زیرا فعل صحیح است که او را به اهدافش می‌رساند؛ و بعید است که اقدام به فعل فاسد کند؛ بنابراین، فاعل بر حسب طبع اولی خود به سمت عمل صحیح می‌رود؛ پس تعلیل ذکر شده در آن باب، مشابه تعلیلی است که ما در این جا ذکر کردیم که اقتضای طبع عمل، صحت است.

و اگر وجه استقرار سیره بر صحت، این باشد که اگر فعل غیر را بر صحت حمل نکنیم، حرج و اختلال نظام لازم می‌آید، در این صورت ظاهر این است که قاعده از اصول عملی تبعدی خواهد بود؛ زیرا فرض این است که بنابر این تقدیر، اماره بودن ملاک نیست، بلکه تنها بخاطر بعض مصالح جامعه، بنابر صحت گذاشته‌اند.

و چون قوی‌ترین وجه، همان وجه دوم است، پس اقوی این است که این قاعده از امارات می‌باشد.

بواسطهٔ آنچه ذکر کردیم نظر محقق نایینی رحمته‌الله نیز دفع می‌شود. ایشان در توجیه اماره نبودن این قاعده گفته بود: «ظاهر حال فاعل، اقدام به عمل صحیح به اعتقاد خودش است، نه صحیح واقعی که

مقصود ما در این جاست؛ و وجه دفع اشکال همان است که گفتیم این دو معنا در اغلب موارد ابتلاء با هم مطابق اند، اگرچه اختلافشان نیز فی نفسه نادر نیست. پس ملاک اماره بودن، که همان کشف ظنی از واقع است، در آن وجود دارد.

همان‌گونه که وجه دفع نظر محقق اصفهانی رحمته الله^۱ نیز معلوم می‌شود؛ ایشان قائل به تفصیل شده بودند که اگر منشأ شک، احتمال تعمد یا عارض شدن غفلت و سهو، با وجود علم به حکم باشد، از امارات است؛ و اگر منشأ شک، احتمال جهل به حکم باشد، از اصول عملیه است. به دلیل این‌که اگر بخواهد از امارات باشد، همین که موجب ظن نوعی بوده و بر حسب اغلب موارد کاشف ظنی باشد، کافی است؛ هرچند در بعض موارد بخاطر عوارض خاصی موجب ظن شخصی نشود. و ادعای غلبهٔ جهل فاعل نسبت به صحت و فساد افعال - که ایشان ذکر کرده - پذیرفته نیست.

فایدهٔ این بحث

گاهی گفته می‌شود که فایدهٔ این بحث که آیا این اصل از امارات

۱. نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۳، ص ۳۲۰: «... فنقول اما تقریب اصل الاماریة فهو ان الشک فی الصحّة اما لاحتمال تعمد الاخلال بشرط من شرائط الصحّة و اما لاحتمال الغفلة عنه و اما لاحتمال الجهل به...».

است یا از اصول عملی، به‌هنگام اثبات لوازم عقلی و عادی ظاهر می‌شود - همان‌گونه که در سایر موارد اختلاف بین امارات و اصول نیز مسئله همین است - . مثالی که برای آن زده‌اند این است که اگر در خریدی که از دیگری (که از دنیا رفته است) صادر شده، شک کند که این خرید با ثمنی بوده که به ملکیت در نمی‌آید، مانند شراب و خوک؛ یا ثمن معامله عین خاصی از اموالش بوده، در این صورت، اگر این اصل را از اصول تبعدی بدانیم، حکم می‌کنیم که این خرید صحیح است و در عین حال حکم می‌کنیم که هیچ چیزی از ترکه خریدار به فروشنده منتقل نشده (در مثال خرید شراب و خوک)، همچنین آن عین از ترکه خریدار خارج نشده (در مثال دوم)، چون اصل، عدم انتقال و عدم خروج است.^۱ اما اگر بگوییم که این اصل از امارات است، پس به مقتضای قاعده صحّت حکم می‌کنیم که چیزی از ترکه خریدار به فروشنده منتقل شده است.^۲

۱. مثال آن این است که فرض می‌کنیم زید کتابی از عمرو خریده است، سپس شک می‌کنیم که او ثمن این معامله را چیزی قرار داده باشد که به ملکیت در نمی‌آید، یا عین خاصی از اعیان اموالش را به عنوان ثمن قرار داده، مثلاً سجاده‌اش را؛ سپس زید می‌میرد. به مقتضی اصالة الصحّة حکم می‌کنیم که خرید او صحیح واقع شده، ولی حکم نمی‌کنیم که سجاده را از ترکه او خارج کرده و به فرسندۀ کتاب بدهند.

۲. یعنی لازمه حکم به صحّت بیع را بر آن بار می‌کنیم.

(این بود آنچه شیخ انصاری رحمته الله بیان کرده است^۱). و از علامه رحمته الله در «قواعد» حکایت کرده که فرموده‌اند: «در جایی که موجر و مستأجر اختلاف کنند، پس موجر بگوید: اجاره دادم به تو به ماهی یک درهم؛ و مستأجر بگوید: یک سال به یک دینار اجاره داده‌ای؛ یک نظر این است که قول مستأجر مقدم است؛ و اگر قول مالک را مقدم کنیم، اقوی این است که عقد اجاره در ماه اول صحیح است.

و همین اشکال در مقدم کردن قول مستأجر وجود دارد در جایی که وی ادعای اجرت مدت معلوم یا عوض معینی کند، و مالک معلوم بودن مدت و معین بودن عوض را انکار کند؛ و قول اقوی مقدم کردن قول مستأجر است در جایی که متضمن ادعایی نباشد»^۲. و شاهد مثال ما همین جمله اخیر ایشان است که مقدم کردن قول مستأجری که مدعی صحت اجاره است - در هر دو مثال - زمانی که ادعایی را دربر نداشته باشد، و قبول نکردن قول او در

۱. قاعدة لاضرر و الید و الصّحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۲۲۸: «فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء و عدم انتقال شيء من تركته إلى البائع لأصالة عدمه».

۲. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۳۱۰: «و لو قال: آجرتك كلّ شهر بدرهم من غير تعيين فقال: بل سنة بدینار ففي تقديم قول المستأجر نظر، فإن قدّمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول...».

جایی که دربردارنده ادعایی است، نشان می‌دهد که قاعده صحت، لوازم عقلی‌ای را که بر آن مترتب است اثبات نمی‌کند؛ یعنی حکم به صحت اجاره در مثال اول، اقتضا نمی‌کند که اجاره یک‌سال به یک دینار باشد، بلکه این از لوازم عقلی فرض مسئله است.

همان‌گونه که صحت اجاره در مثال دوم، اقتضا نمی‌کند که اجاره بر مدت معین یا عوض معین واقع شده باشد، بلکه لازمه آن این چنین است، به دلیل آنچه ما از خارج از چگونگی مورد اختلاف آنها می‌دانیم.

تحقیق مسئله - همان‌گونه که در جای خود ذکر کرده‌ایم - این است که آنچه معروف است به این که اماره معتبر بودن، موجب می‌شود که تمام آثار شرعی ثابت برای مورد آن، بر آن بار شود - هرچند با وسائط عقلی و عادی - پایه‌ای ندارد؛ اگرچه این حرف در زمان‌های اخیر بین اصولیون، مشهور شده است.

بلکه حق این است که این مسئله تابع دلیل حجّیت اماره است و بر حسب اختلاف مواردی که اماره برای آن قائم شده - و این موارد جداً مختلف است - متفاوت می‌شود؛ تا جایی که «بینه» با وجود این که بین اصولیون در اماره شرعی بودن آن اشکالی نیست، ولی نمی‌توان حکم به ترتّب تمامی لوازم عقلی آن نمود؛ هرچند بسیاری به آن تصریح کرده‌اند.

مثلاً اگر از خارج بدانیم که این مایع معلوم اگر نجس باشد شراب خواهد بود؛ سپس بینه اقامه شود بر نجاست آن، آیا کسی حکم می‌کند به این که این مایع شراب است و تمام آثار شراب بودن را بر آن بار کند؟ گمان نمی‌کنیم احدی در عمل، به چنین چیزی ملتزم باشد، اگرچه به‌هنگام بحث علمی ممکن است چنین سخنی بر زبان آورد؛ و این نیست مگر بخاطر این که اعتبار این لوازم تنها به مقدار آن چیزی است که از اطلاق ادلهٔ حجّیت آنها فهمیده می‌شود. مثلاً مفاد «قاعدهٔ ید»^۱ - اگر قائل به حجّیت آن از باب امارات باشیم - چیزی جز اثبات ملکیت و احکام و لوازم آن نیست؛ و ما نمی‌توانیم به ثبوت احکامی غیر از ملکیت که برای مورد قاعده ثابت می‌شود حکم کنیم؛ بنابراین اگر اجمالاً بدانیم که فلان مایع، یا شراب است یا آب مطلق، سپس قاعدهٔ «ید» دلالت کند بر این که آن مایع ملک شخص است، نمی‌توان به این واسطه حکم کرد که آن مایع آب مطلق است، به نحوی که احکام طهارت حدّثی (وضو گرفتن) و خبثی (پاک کردن) بر آن جاری شود. (یعنی چون به ملکیت درآمده، پس حتماً شراب نیست؛ زیرا اگر شراب بود مالیت نداشت و به ملک در نمی‌آمد).

نتیجه این که، مفاد قاعدهٔ «ید»، ثبوت ملکیت برای صاحب آن

۱. رجوع شود به پاورقی ۱، ص ۴۷.

است؛ و آن اثری که برای ملکیت وجود دارد، بر مورد قاعده «ید» هم مترتب می‌شود. البته بعید نیست که بعضی از لوازم آن نیز ثابت شود، مانند «شهادت دادن» که در بعضی اخبار^۱ وارد شده، و دلالت می‌کند بر جواز شهادت دادن بر ملک، به مجرد «ید». ولی این‌گونه نیست که همه لوازم و آثار عقلی و عادی آن، هرچند مرتبط با عنوان ملکیت نباشد، بر آن مترتب شود.

«قاعده فراغ»^۲ نیز - اگر قائل شویم که از امارات است - همین‌گونه است، نهایت چیزی که از این قاعده استفاده می‌شود، صحت عملی است که انجام آن پایان یافته، و بار شدن آثار آن، که عبارت باشد از

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱۸، ص ۲۴۶، ح ۲، باب ۱۷، از ابواب الشهادات.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۲۷، ص ۳۳۶، ح ۳۳۸۷۳: «وَعَنْهُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرْوَانَ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ يَكُونُ فِي دَارِهِ، ثُمَّ يَغِيبُ عَنْهَا ثَلَاثِينَ سَنَةً، وَيَدْعُ فِيهَا عِيَالَهُ؛ ثُمَّ يَأْتِيَنَا هَلَاكُهُ وَنَحْنُ لَا نَدْرِي مَا أَخَذَتْ فِي دَارِهِ وَلَا نَدْرِي (مَا أَخَذَتْ) لَهُ مِنَ الْوَلَدِ، إِلَّا أَنَّا لَا نَعْلَمُ أَنَّهُ أَخَذَتْ فِي دَارِهِ شَيْئًا، وَلَا حَدَّثَ لَهُ وَلَدٌ، وَلَا تَقْسَمُ هَذِهِ الدَّارُ عَلَى وَرَثَتِهِ الَّذِينَ تَرَكَ فِي الدَّارِ، حَتَّى تَشْهَدَ شَاهِدًا عَدْلٍ، أَنَّ هَذِهِ الدَّارَ دَارُ فُلَانٍ بْنِ فُلَانٍ، مَاتَ وَتَرَكَهَا مِيرَاثًا بَيْنَ فُلَانٍ وَفُلَانٍ، أَوْ تَشْهَدُ عَلَى هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ الْعَقْدُ وَالْأَمَةُ، فَيَقُولُ أَبْتُ غُلَامِي أَوْ ابْنَتِي أُمْتِي (فَيُؤْخَذُ بِالْبَيْدِ) فَيَكْلَفُهُ الْقَاضِي الْبَيِّنَةَ أَنَّ هَذَا غُلَامُ فُلَانٍ، لَمْ يَبْعُهُ وَلَمْ يَهْتَبْهُ، أَفَتَشْهَدُ عَلَى هَذَا إِذَا كَلَّفْنَاهُ، وَنَحْنُ لَمْ نَعْلَمُ أَنَّهُ أَخَذَتْ شَيْئًا؟ فَقَالَ: كُلَّمَا غَابَ مِنْ يَدِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ غُلَامُهُ أَوْ أُمْتُهُ، أَوْ غَابَ عَنْكَ، لَمْ تَشْهَدْ بِهِ».

۲. رجوع شود به پاورقی ۱، ص ۳۲.

فراغ ذمه^۱ و احکامی که بر فراغ ذمه مترتب می شود؛ ولی تمام آنچه لازمهٔ عقلی و عادی فراغ از عمل است بر آن بار نمی شود.

مثلاً اگر منشأ شک در صحت نمازی که از نمازگزار صادر شده، این باشد که آیا هنگام به جا آوردن نماز، وضو داشته یا نه؟ قاعدهٔ فراغ می گوید که نماز او صحیح است؛ ولی این را که نمازگزار اکنون نیز با وضو باشد، ثابت نمی کند. به همین جهت حکم کرده اند که برای اعمال آینده، واجب است وضو بگیرد.

همین گونه است اصالت صحت در فعل غیر، زیرا مفاد آن - هرچند بنابر قول به اماره بودن آن - این است که فعل صحیح است و تمام احکام صحت - هرچند با وسائط عقلی و عادی - بر آن مترتب می شود. اما آن احکامی که بر لوازم و ملزومات حکم به صحت مترتب می شود، و در موضوع آن صحت و فساد اخذ نشده، با این قاعده اثبات نمی شود.

بنابراین در فرع اول از دو فرع گذشته، صحت خرید، اگرچه در واقع مستلزم انتقال شی از ترکهٔ مشتری به بایع است، ولی این حکم از احکام خود صحت خرید نیست، بلکه از آثار صحت خرید،

۱. ذمه: عهد، پیمان. نتیجه ای که از تعهد حاصل شود. جایگاه معنوی دیون و تعهدات.

عهد، گردن. بر ذمهٔ توست: بر گردن توست.

بر ذمه گرفتن: تعهد دادن، انجام دادن، متقبل انجام امری شدن.

فراغ ذمه، به معنای انجام دادن تعهد و رهایی از وظیفه ای که بر گردن است.

انتقال ثمن به فروشنده است، هرچه که باشد؛ اما این که این ثمن خاص، عینی از اعیان مملوکه بوده و از اموالی است که برای ورثه به جا گذاشته، حرف دیگری است که از خارج آن را می دانیم، نه این که از آثار صحت باشد، هرچند با واسطه.

تا این جا درباره جریان اصالت صحت در این فرع بود؛ اما این که گفته می شود: چون ما اجمالاً می دانیم که یا مشتری مالک کالا (مثنی) نشده، و یا اگر مالک کالا شده پس حتماً چیزی از ترکه او به فروشنده منتقل شده است؛ پس این که از طرفی حکم به ملکیت مشتری بر کالا کنیم، و از طرف دیگر، حکم به انتقال همه ترکه او به وارث نماییم، قطعاً باطل است؛ حرف حقی است، ولی ربطی به قاعده صحت و احکام آن ندارد، هرچند در استنباط حکم این مسئله دخیل است.

از این جا حال فرع دوم نیز که از «قواعد» حکایت شد، معلوم می شود، و آن این که اگر مالک و مستأجر در مدت و عوض اختلاف کنند، مستأجر ادعای مدت معلوم یا عوض معین کند، و مالک انکار نماید؛ اصالت صحت اقتضا می کند که قول مستأجر مقدم شود، و قول مالک که مدعی فساد است قبول نیست مگر با بینه؛ و بر حکم صحت اجاره، احکام آن - هرچند احکامی که با واسطه عقلی یا عادی بر آن حمل می شود - مترتب می گردد.

و اما این که مدت اجاره و عوض آن چه خواهد شد؟ چیزی

است که به مجرد حکم به صحت نمی‌توان آن را اثبات کرد، حتی اگر از خارج هم بدانیم که اگر اجاره صحیح بود با چنین عوض معلوم، یا با این مدت معین، می‌بود. زیرا صحت اجاره به خودی خود متوقف بر مدت خاص یا عوض خاصی نیست، بلکه اعم از آن است. و بیان علامه در آخر کلامشان بیان خوبی است که فرمود: «قول مستأجر مقدم است در جایی که متضمن ادعایی نباشد».

اما حکم این مسئله از جهت صحت اجاره و عدم آن در ماه اول اگر اختلاف کنند و مؤجر بگوید: هر ماه به یک درهم اجاره داده‌ام، و مستأجر بگوید: بلکه یکسال به یک دینار اجاره داده‌ای، محل بحث آن جای دیگری است و به فروع اصالت صحت - که محل بحث ماست - مربوط نمی‌باشد. و بحث دربارهٔ آن را به کتاب الاجاره موکول می‌کنیم.

تنبیه هفتم

مقدم بودن قاعدهٔ صحت بر اصاله الفساد و بر اصول موضوعی

تقدم بر اصاله الفساد

در این‌که قاعدهٔ صحت بر «اصاله الفساد»^۱ در معاملات،

۱. اصالت فساد؛ یعنی هنگام شک در صحت معامله، بخاطر شک در تحقق شرطی از شرایط آن، اصل بر نافذ نبودن عقد و فساد آن است.

و «اصالة الاشتغال»^۱ در عبادات مقدم است، اشکالی نیست. اما بنابر نظر ما که حجّیت قاعده صحت را مانند حجّیت سایر امارات معتبر دانستیم، امر واضح است. و اما بنابر قول کسانی که قاعده صحت را اصل عملی می‌دانند، دلیل تقدّم آن این است که اگر اصالت صحت بر اصالة الفساد و اصالة الاشتغال مقدم نشود، قاعده لغو و بیهوده‌ای خواهد بود، زیرا در تمام مواردی که قاعده صحت در آن جاری می‌شود، اگر معامله باشد، اصالة الفساد؛ و اگر عبادت باشد، اصالة الاشتغال هم وجود دارد.

۱. قاعده اشتغال؛ اصل اشتغال: همان «احتیاط عقلی» است که عبارت است از حکم عقل به لزوم فارغ کردن ذمه از عهده تکلیف منجز در صورت امکان آن. احتیاط عقلی در سه مورد است:

یک. موارد شبهه حکمی بدوی، پیش از فحص از دلیل آن. هرگاه چیزی مشکوک باشد، قبل از فحص از دلیل آن نمی‌توان به اصل برائت تمسک جست، بلکه تا پیش از تمام شدن فحص، باید به حکم عقل احتیاط کرد.

دو. موارد علم تفصیلی به تکلیف، و شک در خروج از عهده آن. این مورد که از موارد شبهه موضوعی است، از بارزترین موارد احتیاط عقلی است؛ مانند آن که نمازگزار پس از بهجا آوردن نماز، در داشتن طهارت هنگام نماز شک کند. به حکم عقل باید نماز دیگری با طهارت بخواند؛ زیرا نماز باطهارت بر او واجب بوده است، و اشتغال یقینی، فراغ یقینی را می‌طلبد.

سه. موارد علم اجمالی به تکلیف الزامی. فراغت ذمه مکلف در موردی که به وجود تکلیف الزامی - اعم از وجوب و حرمت - علم اجمالی دارد، جز با انجام دادن همه احتمالات تکلیف یا ترک آنها در صورت امکان احتیاط، میسر نیست. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱۱، ص ۵۱۳).

علاوه بر دلیلی که می‌گوید: اصالت صحت نسبت به آن دو، از قبیل اصول سببی است؛ چراکه در اصاله الاشتغال، شک در بقاء اشتغال ذمه در عبادات، یا شک در حصول آثار معاملات - که عبارت باشد از نقل و انتقال و غیر آن -، مسبب از صحت عمل عبادی یا عقد صادر از عاقد است.

حال اصالت صحت نسبت به اصاله الفساد نیز همین‌گونه است.

تقدم بر اصول موضوعی

نسبت به اصول موضوعی^۱ که در موارد قاعدهٔ صحت جاری می‌شود نیز شک نیست که قاعدهٔ صحت بر آن مقدم است؛ اما بنابر این که اصالت صحت از امارات معتبر باشد، که معلوم است؛ و اما بنابر این که از اصول عملی باشد، به همان دلیل که در اصاله الفساد گفتیم لغویت لازم می‌آید؛ زیرا بسیار کم موردی پیدا می‌شود که اصالت صحت جاری شود و در آن مورد، اصول موضوعی برخلاف آن نباشد؛ مثلاً اگر در صحت عبادت شک کند، به جهت

۱. اصل موضوعی، در مقابل اصل حکمی که در حکم قضیه جاری می‌شود، به کار می‌رود؛ مانند این که در طهارت آبی که پیش از این می‌دانستیم کَر بوده، پس از ملاقات با نجس، شک کنیم، و منشأ شک نیز بقای آب بر کَریت باشد. در این جا دو اصل وجود دارد: استصحاب بقای کَریت آب، که اصل موضوعی است؛ و اصل طهارت آب، که اصل حکمی است. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۵۳۲).

این که در طهارت، یا رو به قبله بودن، یا غیر این ها شک دارد، اصالت عدم این امور (عدم طهارت، عدم استقبال قبله و...) دلالت بر فساد عبادت می کند. به همین نحو اگر در صحت عقدی از عقود شک کند، به جهت این که در معلوم بودن یکی از دو عوض (کالا و بهای آن)، یا انشاء صحیح، یا قدرت بر تسلیم، یا غیر این ها شک دارد، اصالت عدم این امور، اقتضای فساد معامله را دارد؛ زیرا علم طرفین عقد و قدرت آنها و صادر شدن انشاء صحیح از آنها، اموری است که حادث شده و مسبوق به عدم است؛ بنابراین، برای اصالت صحت، موردی باقی نمی ماند، مگر اندکی.

اگر اشکال کنند که شرایط طرفین عقد، یا شرایط مورد معامله، همیشه از امور وجودی مسبوق به عدم نیست؛ چرا که ممکن است منشأ شک به جهت زائل شدن قدرت طرفین عقد یا علم آن دو باشد، بعد از آن که قطع به وجود قدرت و علم داریم؛ و امثال این موارد فراوان است، بنابراین مجالی برای قول به لزوم لغویت، بر فرض تقدیم اصول موضوعی بر قاعده، باقی نمی ماند.

پاسخ می دهیم که آن شرایطی که مسبوق به عدم نیست، غالباً علم به وجودشان حاصل شده است، مثل این که در بقاء شرایط صحت در طرفین عقد، یا مورد معامله، شک کند؛ و معلوم است که در این مقامات، اعتبار اصالت صحت نیز لغو است؛ زیرا با وجود

اصول وجودی ای که جاری می‌شود، نیازی به آن نداریم. اما آن شرایطی که نه از وجود آن خبر داریم و نه از عدم آن، بسیار اندک است، به نحوی که نمی‌توان قاعده را بر پایهٔ آن قرار داد.

تنبیه هشتم

موارد استثناء قاعدهٔ صحت

از عموم قاعده صحت دو صورت استثنا شده است:

صورت اول:

موردی که عمل بر حسب طبیعت خود مبنی بر فساد است. به نحوی که صحت در آن عمل، امری استثنایی و برخلاف طبع آن عمل می‌باشد؛ مانند فروش وقف، که به مقتضای طبع وقف، چنین معامله‌ای فاسد است؛ زیرا وقف فروخته نمی‌شود و به ارث نمی‌رسد. و فروش آن تنها بخاطر امور خاصی که احياناً عارض می‌شود و اقتضای حرکت برخلاف مقتضای طبیعت وقف را دارد، جایز است؛ مانند اختلاف بین ارباب وقف که موجب از بین رفتن مورد وقف شود؛ به همان تفصیلی که در کتاب وقف به آن پرداخته‌اند. و همچنین است فروش مالی که به رهن گذاشته شده، که طبع اولی آن اقتضای فساد را دارد، و صحت آن تنها با اذن مرتهن (کسی که رهن می‌گیرد) می‌باشد. و مثال‌های این مورد در ابواب عبادات نیز

زیاد است، مانند نماز در لباسی که می‌دانیم نجس است، طبع چنین نمازی باطل است، مگر در موارد ضرورت که به خاطر سرما و امثال آن مجبور به پوشیدن آن باشد.

در این موارد و امثال آن اگر در صحت عقد یا عبادت صادر از غیر شک کند، جایز نیست به مقتضای قاعده صحت حکم به صحت آنها نماید، بلکه ناچار است دلیل دیگری بر صحت آن اقامه کند، به این جهت که مکرراً گفته‌ایم که دلیل اصلی اصالت صحت، سیره مستمر بین عقلاست و این سیره در چنین مواردی جاری نیست.

محقق یزدی رحمته‌الله در جلد اول از «ملحقات عروه» کلامی دارند که بیان آن خالی از فایده نیست، متن عبارت ایشان در مسئله ۶۳ در کتاب وقف این‌گونه است: «اگر موقوف علیه یا ناظر، عین موقوفه را بفروشد، و ندانیم که مجوز فروش آن را دارد یا نه؛ ظاهر آن است که قاعده حمل بر صحت در این جا جاری نمی‌شود. پس اگر وجود مجوز را اثبات نکند، نسل بعدی موقوف علیه می‌توانند عین موقوفه را از دست مشتری بگیرند. و این مثال مانند موردی است که شخصی مال دیگری را می‌فروشد در حالی که آن مال در دست (ید) او نیست، و نمی‌دانیم که آیا از صاحب مال وکالت دارد یا نه؛ در این جا آثار بیع را بر این معامله بار نمی‌کنیم. و ادعای موقوف علیه یا ناظر، بر وجود مجوز، برای حکم به صحت خرید کافی

نیست؛ و با عدم علم به مجوّز، خرید از این دو جایز نمی‌باشد. و ادعای کسی که بگوید همین که این دو (موقوف علیه یا ناظر) ذی‌الید هستند کافی است؛ زیرا قول ذی‌الید نسبت به آنچه در دست اوست پذیرفته است؛ و به همین دلیل اگر مالی را در دست دلّالی ببینیم که ادعا می‌کند از طرف صاحب مال وکالت در فروش دارد، جایز است که آن را از او بخریم؛ پذیرفتنی نیست. زیرا ید کسی که ادعای وکالت دارد، ید مستقل است، و اماره است بر سلطهٔ او بر تصرف در آن مال؛ برخلاف ید موقوف علیه با اعتراف به این که آنچه در دست اوست وقف است، زیرا ید موقوف علیه، ید مستقل نیست، و درحقیقت ید وقف است، که فرض بر این است که فروش آن جایز نیست. بنابراین، ید موقوف علیه و ناظر، تنها در چگونگی تصرفاتی که مقتضای وقف است فایده دارد، نه تصرفاتی مانند بیع که منافی وقف و باطل‌کنندهٔ آن است. و مانند ید ودعی (کسی که ودیعه قبول می‌کند) است که تنها فایدهٔ آن حفظ ودیعه است، نه فروش آن، پس اگر ودعی ادعای وکالت در فروش کند، باید اثبات کند، که در این صورت ید امانت تبدیل به ید وکالت می‌شود؛ وگرنه اصل آن است که باقی بر حالت قبلی است».^۱

۱. تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۷۰: «إذا باع الموقوف علیه أو الناظر العین الموقوفة،

اما این که ایشان فرموده‌اند: «قاعده صحّت در این جا جاری نمی‌شود»، حرف صحیح و متینی است و وجه آن همان است که گفتیم.

و اما این که فرمودند: «بر ادعای موقوف علیه یا ناظر نسبت به وجود مجوّز، از باب قبول ادعای صاحب ید، نمی‌توان اعتماد کرد»؛ اشکال آن این است که متصدی بیع وقف - طبق آنچه در کتاب بیع به آن تصریح شده - یا موقوف علیهم موجود به ضمیمه حاکم شرع - که ولایت بر نسل‌های بعدی موقوف علیهم دارد - است، یا خصوص ناظر بر وقف.

شیخ انصاری رحمته‌الله در «مکاسب» می‌نویسد: «متولّی بیع وقف، نسل موجود، به ضمیمه حاکم است که قیّم از طرف سایر نسل‌هاست؛ و احتمال دارد که این مطلب درباره ناظر هم باشد - اگر وجود داشته باشد - زیرا او برای کارهای مهمی که مربوط به وقف است منصوب شده؛ مگر این که گفته شود وظیفه‌ای که برای او از طرف واقف قرار داده شده، به تصرف در عین وقف بازگشت نمی‌کند».^۱

→ ولم يعلم أنّ بيعه كان مع وجود المسوغ أولاً، فالظاهر عدم جريان قاعدة الحمل على الصّحة...»

۱. کتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - القديمة)، ج ۲، ص ۱۴۰؛ (ط - الحديث)، ج ۲،

و در هر صورت، متولی بیع وقف، یا موقوف علیه به ضمیمهٔ حاکم است و یا ناظر، و ید هر دوی این‌ها قبل از عارض شدن مجوز بیع، ید تصرف در منافع وقف به منظور مصرف آن در مصارف وقف، و تصرف در عین وقف به منظور اصلاح و نگهداری آن است؛ ولی بعد از عارض شدن مجوز، ید آن دو، ید بیع و تبدیل عین موقوفه و مصرف قیمت آن در مصارف خاص می‌شود؛ با تفصیلی که در ابواب بیع وقف ذکر کرده‌اند.

نتیجه این که ید موقوف علیه و ناظر، به مناسبت اختلاف موقعیت‌ها مختلف می‌شود؛ در جایی که مجوز وجود ندارد، ید این دو ید مستقل نیست. اما در جایی که مجوز وجود دارد، ید مستقل است و فروش آن جایز می‌باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: در همه حال، ید آن دو ید مستقل است، ولی تصرفشان در عین موقوفه، به این نحو که آن را بفروشند، مشروط به شرایط معینی است. نظیر این مورد، ید ولی است که نسبت به اموال مولی علیه ید مستقل است، ولی تصرفات او در آن اموال منوط به وجود مصلحت یا عدم مفسده - بنابر اختلافی که در این مسئله وجود دارد - می‌باشد.

→ ص ۶۹: «... ثم إن المتولي للبيع هو البطن الموجود بضميمة الحاكم القيم من قبل سائر البطون ويحتمل أن يكون هذا إلى الناظر...».

و در این صورت بعید نیست که ادعای موقوف علیه یا ناظر بر وجود مجوّز، مورد پذیرش باشد؛ همان‌گونه که می‌توان به ادعای ولیّ در وجود مصلحت برای فروش مال مولی علیه اعتماد کرد. مگر این‌که گفته شود وجود مجوّز در بیع وقف، امر بسیار نادر و اتفاقی است، برخلاف وجود مصلحت در فروش مال مولی علیه که امر شایعی است؛ و این نکته وجه فارق بین این دو مثال است. بنابراین، متولیّ بیع وقف که ادعای وجود مجوّز دارد، در ادعایش متّهم است، هرچند نسبت به عین موقوفه صاحب ید باشد، پس ادعایش پذیرفته نیست، برخلاف ولیّ؛ و این حرف جداً حرف خوبی است، و همین امر سرّ عدم توجه به ادعای موقوف علیه یا ناظر نسبت به وجود مجوّز برای بیع عین موقوفه می‌باشد، نه آنچه ایشان رحمته‌الله ذکر کرده است.

اما بیان ایشان درباره عدم توجه به قول ودعی، در صورتی که ادعا کند وکالت در فروش ودیعه دارد، و این‌که وی باید اثبات کند که ید امانت او تبدیل به ید وکالت شده، حرف عجیبی است. زیرا شک نیست که ادعای او مورد قبول است، چراکه اگر مالی را در دست زید ببینیم، سپس آن مال را در دست عمرو ببینیم، و عمرو ادعا کند که از طرف زید وکالت در فروش آن مال را دارد، شک نیست که ادعای او مورد قبول است؛ آیا وضع ید ودعی بدتر از این

موردی است که اساساً بر مال، یدی ندارد؟!

خلاصه این که انقلاب ید، امر شایعی است که قول مدعی آن را - اگر متهم نباشد - قبول می کنند. مثلاً اگر کسی ادعای وکالت در فروش مال کس دیگری را کند، سپس روز بعد ادعا کند آن مال را خودش از مالک خریده، یا این که مالکش آن مال را به او بخشیده، شک نیست که قول او را می پذیرند، و ید وکالت تبدیل به ملک می شود. همچنین است اگر ببینیم کسی ساکن خانه ای است که ادعا می کند آن را اجاره کرده، سپس همو ادعا کند که آن خانه را از مالکش خریده، در حالی که شخص متهمی هم نیست، تردیدی نیست که قول او را می پذیریم، و ید اجاره تبدیل به ید ملک می شود.

صورت دوم:

اگر فاعل در کاری که می کند مورد اتهام باشد، در این صورت حمل فعل او بر فعل صحیح مشکل است؛ و منظور از اتهام، وجود قرینه های ظنی خارجی ای است که عادتاً هر کس از آن مطلع شود موجب ظن به فساد می گردد، نه هر ظن شخصی از هر راهی که حاصل شود.

مانند کسی که وکیل در خرید اموال فراوانی است که برای خرید آن نیاز به پیمانه کردن یا وزن کردن دارد؛ اگر چنین شخصی ادعا کند با مراعات تمام شرایط صحت در پیمانه و وزن و غیر آن، این

خریده‌ها را انجام داده، آن هم در زمان اندکی که عادتاً مراعات این امور در آن زمان اندک ممکن نباشد، در این صورت اگرچه مراعات این شروط در این زمان کم عقلاً امکان دارد، ولی چون عادتاً این امر محقق نمی‌شود، همین قرینه ظنی است که موجب سوءظن به ادعای او شده و در آنچه به غالب مردم می‌گوید متهم خواهد بود. همچنین کسی که برای انجام نماز اجبر شده و ادعا می‌کند نمازهای زیادی را با رعایت تمام اجزا و شرایط، از طهارت و موالات و غیر آن، انجام داده، آن هم در زمانی که عادتاً انجام دادن آن در چنین زمانی ممکن نیست.

اعتماد به قاعده صحت برای تصحیح امثال این افعال جداً مشکل است.

دلیل آن نیز همان است که در صورت اول گفتیم که ادله حجّیت این قاعده - که عمده آن سیره مستمر بین عقلاست - این موارد را دربر نمی‌گیرد.

و لا اقل این است که در شمول آن شک داریم و همین شک برای حکم به عدم در امثال این موارد کافی است.

ممکن است بگوییم که صورت اول نیز به این صورت باز می‌گردد، چرا که بیع وقف با ادعای وجود مجوّز و امثال آن، از مواردی است که غالباً محل اتهام بوده و مدعی چنین عملی در ادعایش متهم است.

تنبيه نهم

آیا قاعدهٔ صحت در اعمال خود شخص هم جاری است؟

ظاهر بسیاری از عناوین این قاعده در کلمات علما این است که اختصاص به افعال دیگران دارد، بلکه ظاهر بعضی از آنها این است که تنها اختصاص به افعال مسلمانان دارد.

ولی در ابتدای بحث دانستیم که در این قاعده بین مسلمان و غیر مسلمان فرقی نیست، بعد از آن که معلوم شد مدرک قاعده، بنای عقلا و سیرهٔ مستمر در امورشان است، و در این مسئله بین پیروان مذاهب مختلف و غیر آنها فرق نمی‌گذارند، و به همین صورت شارع مقدس آن را امضا نموده و منع نکرده است. همیشه مسلمانان معاملاتی را که از اهل ذمه^۱ صادر می‌شده حمل بر صحت می‌کرده‌اند، با وجود این که احتمال فساد - هرچند بر اساس مذهب خودشان - وجود داشته است؛ و این نیست مگر به این دلیل که این قاعده عام است و اختصاصی به مسلمانان ندارد.

۱. اهل ذمه: اهل کتاب متعهد به شرایط ذمه. توضیح این که کافران دو گروه‌اند: اهل کتاب و غیر اهل کتاب. غیر اهل کتاب، راهی جز پذیرش اسلام ندارند؛ لیکن اهل کتاب سه راه در پیش دارند: پذیرش اسلام، جنگ، و التزام به شرایط ذمه. به کسانی که راه سوم را انتخاب کنند، اهل ذمه یا ذمی گفته می‌شود، و دولت اسلامی در قبال تعهد ایشان به شرایط ذمه، متعهد است از آنان به عنوان شهروند حمایت کند و هیچ مسلمانی حق تعرض به آنان را ندارد. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۷۳۲).

بله، در مواردی که فعل صحیح از غیر مسلمان انتظار نمی‌رود، یا به علم تفصیلی می‌دانیم که عقیده آنها با عقیده مسلمانان در احکام اختلاف دارد و وجه جامعی بین آنها نیست، نمی‌توانیم فعلشان را حمل بر صحت کنیم. ولی در تنبیه اول معلوم شد که این امر درباره مسلمان هم جاری است، زمانی که در آراء فقهی اختلاف دارند و وجه جامعی در بین نیست با تفصیلی که بیان شد؛ پس این مسئله تنها مختص به غیر مسلمانان نیست.

اما این‌که قاعده را مختص افعال غیر دانسته‌اند، هرچند از ظاهر عناوین و سخنان ایشان در جاهای مختلفی پیداست و حتی ظاهر بسیاری از دلیل‌هاشان نیز (مثل آیات و اخباری که به آن استدلال کرده‌اند) این‌گونه است، و بلکه در کلمات بعضی، مانند محقق نایینی رحمته الله به آن تصریح شده و فرموده است: «شک نیست که این قاعده اختصاص به فعل غیر دارد؛ اما نسبت به فعل خود مکلف، قاعده‌ای که به کار می‌رود قاعده فراغ است، و اصل دیگری به نام اصالة الصحة غیر از آن نداریم»^۱؛ حق این است که اگر بپذیریم قاعده فراغ عموم و شمولی دارد که همه افعال را از عبادات و غیر

۱. قاعدة الید، الفراغ، التجاوز و الصحة (أجود التقريرات)، ج ۲، ص ۴۸۲: «... كما انه لا ريب في اختصاصها بفعل الغير و اما بالنسبة إلى فعل نفس الشخص فالمتبع فيه هو قاعدة الفراغ...».

آن، بدون فرقی بین نماز و روزه و خرید و فروش و نکاح و عتق و تطهیر لباس و دفن اموات و... از افعالی که صحت و فساد در آن تصور می‌شود، دربر می‌گیرد، جایی برای نزاع بر سر این که قاعدهٔ صحت، افعال خود مکلف را هم دربر می‌گیرد یا نه، باقی نمی‌ماند؛ زیرا با وجود قاعدهٔ فراغ از آن بی‌نیاز می‌شویم.

اما اگر بگوییم که قاعدهٔ فراغ مختص عبادات و آنچه مربوط به عبادات است می‌شود، ظاهر این است که در مواردی که در صحت افعال خود مکلف از نظر اخلال در بعضی از شرایط و اجزاء، یا وجود بعضی موانع شک کردیم، می‌توانیم به قاعدهٔ صحت استناد کنیم.

دلیل ما بر این که این قاعده، دربارهٔ افعال خود مکلف هم جاری است همان دلیلی است که دربارهٔ جریان قاعده در افعال غیر گفته شد، و دانستیم که عمده دلیل در آن جا همان سیرهٔ مستمر بین عقلا بود. وقتی حال عقلا را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که در افعال خودشان نیز به این قاعده عمل می‌کنند؛ آیا احدی از عقلا در حکم کردن به آثار عقود و ایقاعاتی که در زمان‌های گذشته از او سر زده و اکنون از بعضی جهات در صحت آن شک پیدا کرده و بر بطلان آن هم دلیلی ندارد، متوقف می‌شود؟ هرگز!

بلکه همیشه نسبت به آنچه در زمان‌های دور و نزدیک از ایشان

صادر شده معامله صحت می‌کند و آثار آن را بر آن مترتب می‌نمایند، و به مجرد شک، دست از آن نمی‌کشند، مگر بر فساد آن دلیلی بیابند.

سرّ آن هم این است که همان علتی که عقلا را وادار به این سیره درباره افعال غیر کرد، عیناً در این جا هم وجود دارد.

و تمام آنچه ملاک در عمل نسبت به افعال غیر بود، در افعال خود مکلف هم موجود است؛ به این دلیل که دانستیم علت این بناء عقلا یکی از سه امر است:

۱. غلبه خارجی، که موجب ظن است.
۲. اقتضاء طبع عمل برای صحت، به این اعتبار که فاعل بر حسب انگیزه‌های خارجی‌اش به سمت فعل صحیح حرکت می‌کند.
۳. عسر و حرج و اختلال نظام، که از ترک مراعات این قاعده ایجاد می‌شود.

و واضح است که این دلیل‌ها در افعال خود مکلف هم جاری است، بلکه در این جا با سهولت بیشتری جاری می‌شود؛ چراکه اشکالی که به واسطه اختلاف از جهت صحت در نزد فاعل و صحت در نزد حامل، در آن جا وجود داشت، در این جا وجود ندارد؛ زیرا در این جا حامل همان عامل است.

تنبیه دهم

اصالت صحت در اقوال و اعتقادات

آیا این قاعده مختص افعال صادر از غیر است، یا اقوال و اعتقادات او را نیز شامل می‌شود؟ حق این است که اگر منظور از صحت در اقوال، مطابقت مدلول اقوال با واقع باشد، حمل قول بر صحت، تعبیر دیگری از حجّیت آن قول است که متکفل بحث دربارهٔ آن، مبحث حجّیت خبر واحد است؛ و معلوم است که خبر هر مخبری حجّیت ندارد، بلکه مشروط به شرایطی است که در جای خود ذکر شده است (بنابر اختلافی که در آن وجود دارد). و اگر منظور از صحت در اقوال، صحت آن به عنوان فعلی باشد که از متکلم آن صادر شده و به این اعتبار آثار شرعی دارد، مانند این که در صحت قرائت و اذکار نماز که از امام یا اجیر صادر شده شک کند، این مورد هرچند از اقوال است و معانی معلوم خودش را هم دارد، ولی به اعتبار الفاظ آن که از مکلف صادر شده، جزئی از نماز است، و از این جهت فعلی از افعال مکلف است که آثاری بر صحیح آن مترتب می‌شود؛ و شک نیست که به این اعتبار، ادلهٔ حجّیت قاعده، آن را دربر می‌گیرد و قاعده در آن جاری می‌شود، و آثار آن هم بر آن مترتب می‌گردد. این بود خلاصهٔ سخن در اقوال. اما در اعتقادات، متعلق بحث گاه مربوط به اعتقاد به موضوعات خارجی است، گاه اعتقاد نسبت به احکام فرعی، و گاهی اعتقاد

نسبت به اصول دین.

اما اول: اعتقاد نسبت به موضوع خارجی؛ مانند این که شخصی معتقد است که این آب خاص به مقدار کرّ است، و ما در صحت این اعتقاد او شک می‌کنیم، به خاطر این که احتمال می‌دهیم هنگام اندازه‌گیری مقدار آن با وجب یا وزن، خطا کرده باشد؛ پس اگر این اعتقاد او آثار عملی خارجی داشته باشد، مثل این که لباسی را با آن آبی که کرّ بودنش نزد ما مشکوک است بشوید، اشکالی نیست که لازم است اعتقاد او را حمل بر صحت کرده و آثار طهارت را بر لباسی که با آن آب شسته بار کنیم؛ و درحقیقت، این مورد از مصادیق حمل فعل غیر بر صحت است، هرچند منشأ شک در صحت، احتمال خطا در اعتقاد اوست.

به این بیان که در این مثال، فعل غیر، همان شستن است که بر شستن صحیح حمل می‌شود، اگرچه منشأ شک در صحت، شک در صحت اعتقاد او در کرّ بودن آب است. و ادله حمل افعال غیر بر صحت، از جهت منشأ شک، مطلق است، و فرقی بین این که منشأ شک، احتمال غفلت یا سهو یا تعمد او بر عمل برخلاف آنچه اعتقاد دارد، یا اعتقاد فاسدی که در عمل بنا را بر آن گذاشته، نیست. و اما دوم: اعتقاد نسبت به احکام فرعی؛ اگر منظور از حمل بر صحت، حکم به مطابقت آن با واقع است، پس جایز است از آن تبعیت کرده و مطابق آن حکم کرد؛ چراکه این مسئله به مسئله

حجّیت رأی غیر، و جواز تقلید از دیگری در احکام فرعیه، بازگشت کرده، و از ادلهٔ حجّیت قول مجتهد برای عامی - با شرایط و قیود آن - پیروی می‌کند.

و اگر منظور، ترتیب آثار عملی بر آن است، اگر طبق احکامی که به آن اعتقاد دارد عمل کرده باشد؛ مثل این که شخصی امام جماعت است و شک در صحت نمازش کنیم، و منشأ شک، احتمال خطای او در بعضی احکام نماز و مخالفت آن با آنچه از راه اجتهاد یا تقلید به دست آورده است، باشد، شک نیست که در این جا نیز حمل بر صحت کرده و آثار صحت را بر آن بار می‌کنیم؛ پس اقتدا به او صحیح است، همان‌گونه که استیجار او (اجیر کردن او برای خواندن نماز قضای میت) صحیح است؛ و به اعمال او در واجبات کفایی نیز اکتفاء می‌کنیم؛ و این در واقع از باب حمل فعل غیر بر صحیح است، هرچند منشأ شک، خطای او در اعتقادش باشد.

و دلیل آن هم همان است که گفتیم در حجّیت این قاعده فرقی نیست بین این که منشأ شک در صحت فعل غیر، خطای او در تشخیص مصادیق خارجی باشد، یا خطای او در استنباط احکام از ادلهٔ شرعی، یا غیر آن از خطاهایی که به خطای او در اعتقاد بازگشت نمی‌کند.

اما سوم: یعنی اعتقاد نسبت به اصول دین؛ اگر موردی باشد که بر اعتقاد صحیح، اثر عملی مترتب است، مثل این که حیوانی باشد

که ما در ذبح شرعی آن شک داریم، به دلیل این که در صحت عقاید ذبح کننده آن شک داریم؛ اگر اجمالاً ادعای اسلام دارد، لازم است اعتقاد او را حمل بر صحت کنیم و تمام آثار اسلام را بر آن مترتب نماییم، هرچند در صحت عقایدش شک داشته باشیم؛ و واجب نیست که در ریز عقاید او از جهت مبدأ و معاد و غیر آن تفحص کنیم. دلیل آن هم همان است که در قسم قبلی گذشت که ادله حجّیت این قاعده اطلاق دارد و همه موارد شک در صحت فعل غیر را - از هر راهی حاصل شده باشد - دربر می گیرد.

و اگر شک در صحت فعل او از جهت شک در صحت اعتقاد فاعل در مواردی باشد که اعتقاد صحیح، در صحت عمل دخیل است؛ در این مورد نیز لازم است فعل او را حمل بر صحت کنیم، بعد از آن که صاحب عمل اجمالاً متظاهر به ایمان و مدعی اسلام باشد و علم به خطای او نداشته باشیم.

بلکه بعید نیست جایز باشد که درباره هر کسی که در کشور اسلامی زندگی می کند و شک در اسلامش داریم، حکم به اسلام نماییم، هرچند ادعای اسلام نکند.

دلیل آن هم استقرار سیره مسلمین بر اجرای احکام اسلام - در امر ازدواج و ذبح و طهارت و غیر آن - بر تمام کسانی است که در سرزمین های اسلامی زندگی می کنند، بدون این که از مذهب او تفحص کنند؛ تا زمانی که دلیل بر فسادش اقامه شود.

این بود آنچه ما در صدد بیان آن از تنبیهات این قاعده شریف و سودمند در جمیع ابواب فقهی بودیم، در حالی که بسیاری به اجمال از آن سخن گفته‌اند. این بحث را با سپاس الهی و درود بر پیامبر خدا ﷺ و اهل بیت گرامی اش ﷺ به پایان می‌بریم.

«اللهم ما بنا من نعمة فمك، فلا تسلبنا صالح ما أنعمت به علينا، و زدنا من فضلك و مواهبك».

این نوشتار در شب چهارشنبه، شش روز مانده به پایان رجب المرجب سال ۱۳۸۲ قمری پایان پذیرفت.

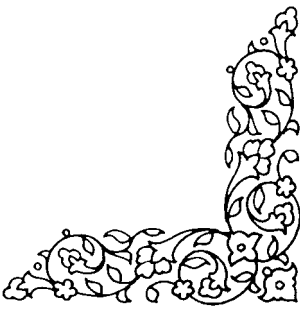
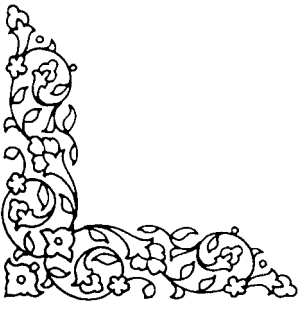
ترجمه این قاعده، روز جمعه، هجدهم جمادی الاولی، سال ۱۴۳۲ قمری، به پایان رسید.

سید محمد جواد بنی سعید لنگرودی

قم المقدسة - دوم اردیبهشت ۱۳۹۰



قاعده لاجرج



قاعده لا حرج

در میان علما - خصوصاً علمای متأخر - استدلال به قاعده لا حرج برای نفی بسیاری از تکالیفی که مستلزم عسر و حرج است شهرت یافته و آن را در بسیاری از ابواب عبادات، مانند ابواب وضو، غسل، تیمم، نماز، روزه و... مشاهده می‌کنیم، ولی با این وجود ندیده‌ایم کسی به‌طور مستقل به آن پرداخته باشد، مگر علامه نراقی رحمته الله در «عوائد»^۱ که یک بخش از کتابش را به این قاعده اختصاص داده و بحثی نسبتاً مفصل در مورد آن ارائه کرده است.

ولی جایگاه این قاعده در فقه و شدت ابتلاء فقیه به آن در بسیاری از ابواب فقه، موجب می‌شود که در باره قاعده لا حرج و مدارک و فروعات آن، در جمیع جوانب و نواحی بحث شود، تا

۱. عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۷۳: «عائدة (۱۹) فی بیان قاعدة نفی العسر والحرğ والمشقة...».

فقیه نسبت به فروع فراوانی که مبتنی بر این قاعده است، بصیرت و معرفتی کامل پیدا کند.

و این در حالی است که عدم اعتنا به شأن این قاعده به حدی رسیده که موجب تردید در اصل آن شده، چه رسد به فروع متفرع بر آن؛ حتی مشاهده می شود برخی منکر وجود مدرک درستی برای این قاعده شده اند! در حالی که مدارک فراوان و ادلهٔ زیادی دارد.

به همین دلیل و به دلیل مزایای دیگری که این قاعده دربر دارد، خصوصاً گسترهٔ وسیعی که این قاعده در اکثر ابواب فقه دربر می گیرد، لازم بود که بحث دربارهٔ این قاعده را بر سایر قواعد مقدم کنیم، پس با طلب توفیق و هدایت از خداوند، می گوییم:

بحث دربارهٔ قاعدهٔ لاجرج در ۳ مقام خواهد بود:

مقام اوّل: در مدارک قاعده.

مقام دوم: در مفاد و معنای قاعده و نسبت آن با ادلهٔ دیگر.

مقام سوم: تنبیهات مرتبط با این قاعده.

قبل از شروع بحث ناچاریم که محل بحث و آنچه را در پی اثبات آن هستیم روشن کنیم.

انواع حرج

عسر و حرج در افعال، اقسام مختلفی دارد:

۱. عسر و حرج به حدی برسد که مکلف طاقت تحمّل آن را نداشته باشد.

۲. شدت آن کمتر از حالت سابق باشد، ولی تحمل آن موجب اختلال در نظام زندگی فردی و اجتماعی شود.

۳. شدت آن کمتر از دو حالت سابق بوده ولی مستلزم ضرر به مال و جان و آبرو باشد.

۴. هیچ‌یک از موارد قبل را ندارد، بلکه تحمل آن صرفاً موجب مشقت و تنگی شود.

اما قسم اول: یعنی تکالیف حرجی که قابل تحمل نیست؛ شک نیست که این‌گونه موارد از محل بحث ما خارج است. و در کتب کلامی و بعضی از کتب اصولی در این‌باره بحث دیگری دارند و اختلافشان در اصل امکان یا استحالهٔ چنین تکلیفی است، و در این‌که در شریعت اسلام چنین تکالیفی وجود ندارد، اتفاق نظر دارند.

ظاهراً قول به جواز و امکان این‌گونه تکالیف، از نتایج فاسدی است که از شجرهٔ خبیثهٔ انکار حسن و قبح عقلی - که بین قدماء اشاعره معروف بوده - نشأت گرفته است. در هر حال این مورد از محل بحث ما خارج است.

از این بیان معلوم می‌شود که بسیاری از کلمات علامهٔ نراقی رحمته الله

در «عوائد»^۱ که در آن بسیاری از ادله نقلی و عقلی دلالت کننده بر بطلان تکلیف «ما لا یطاق»^۲ را جزء ادله این قاعده آورده، جای تأمل دارد. هرچند معترف است به این که آن ادله به قسم خاصی از حرج اختصاص دارد، و دلیل اخص از مدعا بوده و تمام مدعا را ثابت نمی کند؛ ولی انصاف این است که آن ادله اساساً از حیطة این قاعده معروف و متداول بین علما خارج است. یعنی علما تعبیر به حرج را تنها در مورد تکالیف ممکنه که دربردارنده تنگی و شدت است به کار می برند؛ اما از تکالیفی که اساساً مقدور و ممکن نیست، تعبیر به «ما لا یطاق» کرده، و هیچ یک از اصحاب اختلافی در باطل بودن چنین تکالیفی ندارند.

اما قسم دوم: این قسم نیز مانند قسم اول از محل بحث خارج است، به دلیل این که کلمات و عبارات علما از این قسم منصرف است؛ و قبیح بودن تکلیفی که موجب اختلال در نظام زندگی فردی و اجتماعی می شود از چیزهایی است که نیاز به استدلال نداشته و امر واضحی است؛ زیرا بدیهی است که شارع مقدس به واسطه

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۷۳: «... من الأدلة عليه: دليل العقل، وهو: قبح تحمیل ما فيه هذه الأمور، ولكنه مختص ببعض أفرادها، وهو ما كان متضمناً لتحمیل ما هو خارج عن الوسع والطاقة... ومنها: الإجماع، وهو أيضاً كالأول مخصوص بما لا يمكن تحمّله...».

۲. تکلیف به انجام دادن کاری که از عهده و توان شخص خارج است.

تشریع احکام دین و قوانین آن، قصد باطل کردن نظم اجتماع و تعطیل کردن زندگی مردم را ندارد؛ بلکه مقصد نهایی از اثبات بسیاری از تکالیف، چیزی نیست جز حفظ نظام اجتماعی به بهترین وجه، و تحکیم پایه‌های آن بر مسیری صحیح که مشتمل بر منافع دینی و دنیایی مردم باشد. مانند احکام دیات و قصاص - که مایه حیات اولی الألباب است - و بسیاری از احکام معاملات و غیر آن؛ پس چگونه ممکن است مردم را به اموری تکلیف کند که موجب اختلال در نظام زندگی آنها شود؟!

اما قسم سوم: این قسم داخل در «قاعده لا ضرر» بوده و از موارد اختصاصی قاعده لاجرح خارج است؛ هرچند این امکان وجود دارد که بتوان در بسیاری از موارد ضرر، به هر دوی این قواعد (لا ضرر و لاجرح) استدلال کرد - به واسطه بعضی از خصوصیات که بر هر یک از این دو مترتب است -.

نتیجه جمیع آنچه گفته شد، این می‌شود که مرکز بحث در قاعده لاجرح، قسم چهارم از اقسام گذشته است، که همان افعال حرجی است که به حدّ خارج از طاقت نرسیده، و موجب اختلال نظام هم نمی‌شود، و ضرر مالی و جانی نیز دربر ندارد. از این مطلب حال ادله‌ای که در اثبات قاعده به آن تکیه شده، و آنچه به محل بحث مرتبط است و آنچه مرتبط نیست، معلوم می‌شود.

اکنون به ذکر ادله‌ای که به آن دست یافته‌ایم می‌پردازیم:

مقام اوّل: مدارک قاعده لا حرج

برای اثبات این قاعده به ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع، و عقل) استدلال کرده‌اند؛ ولی انصاف این است که در این قاعده - بعد از آن که معلوم شد محل بحث، تکالیف حرجی است که از حدّ طاقت خارج نیست و موجب اختلال در نظام و ضرر بر مال و جان نمی‌شود - جایی برای ادله عقلی و اجماع وجود ندارد.

اما عقل: زیرا تشریع احکام حرجی و الزام به امور سخت و شدید، عقلاً مانعی ندارد؛ شاهد آن هم وجود چنین تکالیفی در احکام شرعی و عرفی است که با ادله آن ثابت شده است؛ و در تنبیهات آینده به آن اشاره خواهیم کرد، إن شاء الله.

همچنین موارد بسیار زیادی وجود دارد که موالی عرفی، بندگان خود را، و بلکه بسیاری از مردم خودشان را، به امور سخت حرجی، به خاطر منافع دنیوی، که در آن سراغ دارند، ملتزم می‌کنند. و خواهد آمد که امثال این تکالیف در امت‌های گذشته زیاد بوده،

هرچند در اُمّت مرحومه (امت اسلامی) کم شده است.

اما اجماع: زیرا ادعای اجماع بر قاعده از تمام جهات، جداً مشکل است، خصوصاً بعد از آن‌که بسیاری از علما از اساس با عنوان کلی و عام، به این قاعده نپرداخته‌اند، و هر که هم متعرض این قاعده شده در موارد خاصی به آن اشاره کرده است.

و اما ادعای اجماع در خصوص بعضی موارد، مثل وضو و غسل حرجی، اگرچه امکان دارد، ولی به درد اثبات قاعده نمی‌خورد. بلکه بر اساس مبانی فقهی علما، به درد اثبات قاعده حتی در خود این موارد خاص هم نمی‌خورد؛ زیرا مبنای ایشان این است که حجّیت اجماع، مختص مسائلی است که از کتاب و سنّت هیچ دلیلی - که استناد اجماع‌کنندگان بر آن صحیح باشد - برای اثبات آن وجود نداشته باشد. در حالی که بحث ما از این قبیل نیست و به زودی ادلهٔ نقلی زیادی را خواهیم آورد که دلالت بر این قاعده دارد و می‌دانیم یا ظن داریم که اجماع‌کنندگان در اثبات قاعده به همین ادله استناد کرده‌اند.

بنابراین، دلیل اصلی بر اثبات قاعده، کتاب و سنّت است.

کتاب

بر قاعدهٔ لاجرح به آیاتی از قرآن استدلال کرده‌اند:

آیه اول: قول خداوند: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ...»؛ و در راه خدا آن‌گونه که سزاوار اوست جهاد کنید، او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کارِ سنگین و سختی بر شما قرار نداد؛ از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید...»^۱

این آیه از قوی‌ترین ادله‌ای است که دلالت بر قاعده لاجرح دارد، و در بسیاری از روایات برای نفی تکالیف حرجی در شریعت مقدس اسلام، به این آیه استناد شده است، گاه به‌عنوان حکمت تشریع بعضی احکام، و گاه به‌عنوان علت تشریع. و با وجود این روایات، شکی در دلالت آیه بر مطلوب باقی نمی‌ماند. بلکه اگر این روایات نبود نیز شکی در دلالت آیه نداشتیم، چراکه دلالت آیه به خودی خود تمام و کامل است.

مراد از «مجاهده» در آیه شریفه، مجاهده در امثال واجبات و ترک محرمات است، آن‌گونه که اکثر مفسرین اختیار کرده‌اند. و حق جهاد، یا به‌معنی اخلاص در این مجاهده بزر است - آن‌گونه که از اکثر مفسرین نقل شده - یا اطاعت خالی از معصیت است - آن‌گونه که از بعضی مفسرین حکایت شده^۲ - و شاید همه

۱. سورة حج (۲۲)، آیه ۷۸.

۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۵۴.

این وجوه به یک معنا بازگشت می‌کند و آن هم مجاهده‌ای است که به حدِّ کمال رسیده و خالی از شوائب نقص باشد.

و معنی آیه - و الله اعلم - این است که - بعد از این که معلوم شد شریعت اسلام شریعتی است آسان و راحت، و در احکام دین امر حرجی که امثال آن مشکل باشد وجود ندارد - هیچ‌کس در ترک مجاهده برای انجام اوامر خدا و ترک نواهی او، معذور نیست. گویی خداوند می‌فرماید: چرا در راه خدا حقّ جهاد را ادا نمی‌کنید، در حالی که خدا شما را از میان امت‌ها برگزیده، و در شریعت و احکام آن، امر حرجی قرار نداده است؟

آیه دوم: قول خداوند: «... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که برای نماز برمی‌خیزید، صورت و دست‌ها را تا آرنج بشوید؛ و سر و پاها را تا برآمدگی روی 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 (و قضای حاجت کرده)، یا با زنان آمیزش جنسی داشته‌اید، و آب (برای غسل یا وضو) نیافتید، بر زمین پاکی تیمم کنید؛ (به این طریق که) صورت

[=پیشانی] و دست‌هایتان را با آن مسح کنید، خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا قرار دهد؛ بلکه می‌خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ شاید شکر به‌جا آورید.^۱

دلالت این آیه بر مقصود، جای تأمل دارد، چراکه از صدر و ذیل آیه این‌گونه برمی‌آید که امر به وضو و غسل هنگام بودن آب، و امر به تیمم هنگام فقدان آب، به خاطر مصلحت تطهیر نفوس یا تطهیر نفوس و ابدان، از پلیدی‌های باطنی و ظاهری است؛ و خداوند نخواسته که با تشریع این تکالیف، مردم را بی‌جهت به مشقت و تنگی بیندازد، بلکه می‌خواهد آن‌ها را به‌واسطهٔ این حکم، پاک گرداند. در این صورت، منظور از «حرج» در این‌جا مطلق مشقت نیست، بلکه منظور مشقت‌های بی‌فایده و بدون مصلحت‌های بلندی است که برای به‌دست آوردن آن رغبت وجود دارد.

شاهد این معنا کلمهٔ «لکن» استدراکی^۲ در این عبارت آیه است: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ که بعد از عبارت ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ

۱. سورهٔ مائده (۵)، آیه ۶.

۲. «لکن» از حروف ناسخه بوده و غالباً به‌معنی «استدراک» می‌آید. و استدراک، دور کردن معنای فرعی‌ای است که هنگام فهم معنای اصلی کلام، به ذهن می‌رسد. مثلاً اگر بگوییم: فلانی ثروتمند است (هو غنی)؛ به ذهن خطور می‌کند که در رفاه زندگی می‌نماید؛ و اگر چنین نباشد بلافاصله با کلمهٔ «لکن» این معنا را دفع می‌کنیم و می‌گوییم: لکن گداصفت است (لکنه لثیم).

حَرَجِ آمده است. مثل این که کسی می گوید: «برای من از فلان جای دور غذا تهیه کن، قصد ندارم با این دستور تو را به زحمت و مشقت بیاندازم، بلکه می خواهم غذای خوب تهیه کنی». پس منظور ما از حرج در این قاعده، مشقتهایی است که هیچ نفعی در تحمّل آن نیست و هیچ فایده مهمی که سختی آن را جبران کند، ندارد؛ بنابراین نمی توان به این آیه برای اثبات کلیّت این قاعده استدلال کرد.

به عبارت دیگر، مقصود ما اثبات قاعده ای کلی است که تکالیف حرجی را دفع کند و بتوان در مقابل عموماتی که تکالیف را حتی در موارد عسر و حرج ثابت می کند - مانند اطلاقات وجوب وضو و غسل که شامل موارد حرج نیز هست - به آن تمسک کرد. و واضح است که ادله احکام اولیه که به صورت مطلق بیان شده، همان گونه که دلالت بر ثبوت حکم حتی در موارد عسر و حرج دارد، - به ملازمه قطعی - دلالت بر وجود مصالحی در موارد عسر و حرج، یا در خود همان احکام نیز دارد. بنابراین نمی توان به واسطه این آیه، این تکالیف را در موارد حرج نفی کرد، چرا که معلوم شد ظاهر آیه مزبور، مشقتهایی را دفع می کند که از فایده جبران کننده آن خالی باشد.

آیه سوم: قول خداوند: «... وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...»؛ ...و آن کس که بیمار یا

در سفر است، باید روزهای دیگری را به همان مقدار، روزه بگیرد. خداوند، آسایش شما را می‌خواهد، نه زحمت شما را...»^۱

نهایت چیزی که در تقریب دلالت این آیه بر مدعای ما می‌توان گفت این است که ظاهر قول خداوند: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ که بعد از حکم نفی وجوب روزه از دو طائفهٔ مسافر و مریض وارد شده، به منزلهٔ تعلیلی برای این حکم است، بنابراین مانند سایر کبراهای کلی است که برای اثبات احکام خاص به آن استدلال می‌شود؛ ولی چون مفاد آن عام است - که هم مورد استدلال و هم غیر آن را دربر می‌گیرد - پس می‌توان گفت که این فقره از آیه بر نفی جمیع احکام دارای عسر و حرج دلالت می‌کند. آیهٔ چهارم: قول خداوند: «﴿... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ...﴾؛ ... پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن‌چنان که (بخاطر گناه و طغیان،) بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی...»^۲.

وجه استدلال به این آیه شریفه این‌گونه است که پیامبر اعظم ﷺ در شب معراج اموری را از خداوند درخواست نمود که خداوند در این آیه شریفه آن‌ها را حکایت کرده است، از جملهٔ آن امور، رفع

۱. سورهٔ بقره (۲)، آیه ۱۸۵.

۲. سورهٔ بقره (۲)، آیه ۲۸۶.

«إصر» از امتش می‌باشد. و بزرگواری پیامبر ﷺ و مقام او نزد خداوند اقتضا می‌کند که درخواست او مستجاب شده و این خواسته به ایشان اعطا گردد. شاهد اجابت این دعا، نقل آن در قرآن و توجه به آن است. چراکه اگر مستجاب نمی‌شد نقل آن در قرآن در مقام امتنان بر امت پیامبر خاتم، مناسبتی نداشت.

و از آن‌جا که «إصر» در لغت - آن‌چنان‌که در تحقیق معنای عسر و حرج و إصر خواهد آمد - یا به معنای ثقل است یا حبس و یا شدائد، این آیه دلیلی می‌شود بر نفی تکالیف حرجی از این امت. آنچه گفتیم، جدای از روایاتی است که در تفسیر آیه وارد شده است؛ اما با توجه به آن روایات، این معنا بسیار واضح‌تر است. چراکه در بسیاری از روایات تصریح شده به این‌که خداوند به پیامبرش پاسخ داد و خواسته او را اعطا کرد و إصرها را از امتش رفع نمود. و در بعضی از این روایات، موارد زیادی از إصرهایی که در امت‌های گذشته وجود داشته و خداوند آن را به سبب رحمت بر امت اسلام و اکرام پیامبرش، از این امت برداشته، ذکر شده است که نمونه‌هایی از آن را هنگام نقل روایات دلالت‌کننده بر این قاعده، ذکر خواهیم کرد.

از جمیع آنچه در بیان آیاتی که می‌توان در اثبات این قاعده به آن تمسک کرد، ذکر کردیم، روشن می‌شود که واضح‌ترین دلالت بر

مطلوب، مربوط به آیهٔ اوّل است، که در بسیاری از روایات وارد در این مسئله نیز به همان آیه استدلال شده؛ و از مجموع آن روایات استفاده می‌شود که این آیه خصوصیتی در این باب دارد. هرچند باقی آیات نیز خالی از دلالت بر مدعا یا تأیید آن نیست. بنابراین، مجموع این آیات برای اثبات مدعا کافی است و ما را بی‌نیاز می‌کند؛ اگرچه در ظهور و قوّت دلالت، به پای روایاتی که خواهیم آورد، نمی‌رسند.

سنت

روایاتی که به آن بر این قاعده می‌توان استدلال کرد، روایات فراوانی است که بعضی صراحتمان دلالت بر مدعا دارد، بعضی ظاهر در آن است، و برخی نیز قابل نقض و ابرام می‌باشد؛ اکنون روایاتی را که ما بر آن دست یافتیم ذکر کرده و وجه دلالت آن‌ها را نیز بیان می‌کنیم:

روایت اوّل:

ابی بصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: وقتی مسافرت می‌کنیم، بسیار اتفاق می‌افتد که در کنار روستا به آبگیری از آب باران می‌رسیم که در آن نجاست افتاده، و بچه‌ها در آن بول می‌کنند، و حیوانات نیز در آن بول می‌کنند و سرگین می‌اندازند، (آیا از این

آب می توان استفاده کرد؟) امام علیه السلام فرمود: اگر درباره آن آب دل چرکینی، پس این گونه عمل کن^۱ یعنی آب را با دست کنار بزن و وضو بگیر؛ چراکه دین در تنگنا قرار نمی دهد و خداوند می فرماید: «در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد».^۲

ظاهر این روایت این است که حکمت مُنْفَعِل (نجس) نشدن آب کُر (بنابر این که امثال این آبگیری که در سؤال آمده، غالباً کُر می باشد) گشایش بر امت و رفع تنگی و حرج از آنهاست؛ و از آن استفاده می شود که این حکم عام بوده و هرچه باعث حرج و تنگی بر مردم شود، از آنها برداشته شده است؛ و استدلال امام علیه السلام به قول خداوند «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» تأکیدی است بر تعمیم این حکم. و استناد به این قاعده، در اثبات حکم عدم انفعال آب کُر با وجود این که از قبیل حکمت حکم است، نه علت آن - همان طور

۱. متن روایت، کلمه «فَقُلْ» دارد که در این جا به معنای «افعل» ترجمه شده، چراکه «قول» گاهی به معنای «فعل» هم می آید.

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱، ص ۱۲۰، ح ۱۴، باب ۹، از ابواب الماء المطلق.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱، ص ۱۶۳، ح ۴۰۴: «وَعَنْهُ، عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّا نَسَافِرُ، فَرُبَّمَا لَيْلِنَا بِالْعَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ، يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ، فَتَكُونُ فِيهِ الْعَذِرَةُ، وَيَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ، وَيَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَتَرَوُثُ؛ فَقَالَ: إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ، فَقُلْ هَكَذَا، يَغْنِي أَفْرِجَ الْمَاءِ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ؛ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ. فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

که در بسیاری از روایات آینده نیز این گونه است - مشکلی ایجاد نمی کند زیرا مانعی ندارد که قضیهٔ واحدی در یک جا حکمت حکم باشد و در جایی دیگر، علت حکم.

تحقیق این مطلب را در بحث «قاعدهٔ لا ضرر»^۱ بیان کردیم، و ضعف آنچه را که از بعض کلمات مرحوم نایینی رحمته الله به نظر می رسید - که امکان ندارد قضیهٔ واحدی در یک جا حکمت حکم باشد و در جای دیگر علت حکم - اثبات نمودیم.

روایت دوم:

فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی که غسل جنابت می کند و ذراتی از آب غسل او درون ظرف می پاشد، سؤال کرد؛ حضرت فرمود: اشکالی ندارد؛ خداوند در دین کار سنگین و سختی بر شما قرار نداده است.^۲

در این که منظور راوی از این سؤال چه بوده دو احتمال وجود دارد:

۱. القواعد الفقهية (مکرم)، ج ۱، ص ۵۳: «و لقائل أن يقول: كيف يجعل حكم واحد...».

ترجمة قاعدة لا ضرر (بنی سعید)، ص ۱۰۲.

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱، ص ۱۵۳، ح ۵، باب ۹، از ابواب الماء المضاف.

وسائل الشیعه (ببیروت)، ج ۱، ص ۲۱۲، ح ۵۴۳: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ، عَنْ حمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: فِي الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَغْتَسِلُ، فَيَنْتَضِعُ مِنَ الْمَاءِ فِي الْإِنَاءِ؛ فَقَالَ: لَا بَأْسَ، مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

۱. منظور او این بوده که آیا غسل با غساله آبی که با آن حدث اکبر را برطرف کرده‌اند جایز است یا نه؟ چرا که وقتی با آب ظرف غسل می‌کند و از غساله آن درون ظرف می‌پاشد، آب ظرف با آن غساله مخلوط می‌شود؛ و امکان دارد این غساله به حدی باشد که در آب ظرف مستهلک نشده، و در این صورت بقیه غسل با غساله حدث اکبر انجام خواهد شد. در این فرض، روایت دلالت می‌کند بر جواز غسل با این آب به‌هنگام ضرورت؛ یا اگر از این مورد الغاء خصوصیت کنیم، دلالت می‌کند بر جواز غسل به‌طور مطلق، خواه ضرورت باشد یا نباشد.

۲. منظور راوی این بوده که آب قلیل داخل ظرف، نجس می‌شود، زیرا شخص جنب غالباً بدنش نجس است؛ در این فرض، این روایت از روایاتی خواهد بود که دلالت بر عدم انفعال (نجس شدن) آب قلیل دارد، و در زمره آن‌ها درمی‌آید؛ همان‌گونه که بعضی از علمایی که قائل به عدم انفعال آب قلیل هستند، به این روایت استدلال کرده‌اند.

با وجود این دو احتمال در معنا، روایت مجمل می‌شود، ولی اجمال روایت از این نظر، ضرری به دلالت روایت بر مقصود ما نمی‌زند؛ زیرا استناد امام علیه السلام به قاعده رفع حرج، در اثبات این حکم، دلالت دارد بر این که اعتبار این قاعده عام بوده و جمیع

مقامات را دربر می‌گیرد. و در این‌که استناد حضرت در این‌جا از قبیل استناد به حکمت حکم است یا به علت حکم، دو احتمال وجود دارد، که وجه هر دو برای اهل تدبیر معلوم است.

از جمله مطالبی که از این روایت استفاده می‌شود این است که آن حرجی که از اَمّت برداشته شده، امر گسترده‌ای است که امثال اجتناب از این ظروف را هم دربر می‌گیرد؛ و اجتناب از امثال این موارد در آن محافلی که آب کم بوده، هرچند موجب عسر است ولی در اجتناب از آن مشقّت زیادی نیست. این مطلب را به‌خاطر بسپارید.

روایت سوم:

ابی بصیر می‌گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: شخص جنب، جام یا کاسهٔ آبی به همراه دارد، و انگشتش را در آن وارد می‌کند (این آب چه حکمی دارد؟)؛ حضرت فرمودند: اگر دستش آلوده (به منی) است، پس آن ظرف را خالی کن؛ ولی اگر دستش آلوده نبوده می‌توانی با آب آن ظرف غسل کنی؛ این از مواردی است که خداوند می‌فرماید: «در دین (اسلام) کارِ سنگین و سختی بر شما قرار نداده است».^۱

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱، ص ۱۱۵، ح ۱۱، باب ۸، از ابواب الماء المطلق.
وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱، ص ۱۵۴، ح ۳۸۵: «عَنْهُ، عَنْ ابْنِ سَنَانٍ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ، عَنْ

ما می‌گوییم: شاید وجه این که امام علیه السلام برای جواز غسل با آب خیلی کمی که انگشت شخص جنب در آن داخل شده - هرچند انگشت آلوده نبوده - به قاعده نفی حرج استناد کرده‌اند، نفی نجاست آن بوده است؛ زیرا آن‌ها گمان می‌کرده‌اند که بدن جنب به صرف جنب بودن نجس است، هرچند نجاست عینی به آن نرسیده باشد؛ و اگر این‌گونه می‌بود شک نیست که عسر و حرج لازم می‌آمد.

و احتمال هم دارد که بیان حضرت، یا ناظر به نفی حکم استحبابی به اجتناب از پلیدی‌های عرفی است، که غالباً در دست وجود دارد، نه نجاست شرعی؛ و یا ناظر به نجاسات شرعی مشکوکی است که اجتناب از آن‌ها واجب نیست. به همین جهت در بسیاری از روایاتی که در باب کیفیت غسل جنب وارد شده، آمده است که دو دست را قبل از شروع غسل بشوید.^۱ پس استناد

→ أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنْبِ يَحْمِلُ الزُّكُوتَ أَوِ التَّوَرَّ، فَيُدْخِلُ إَصْبَعَهُ فِيهِ؛ قَالَ وَقَالَ: إِنْ كَانَتْ يَدُهُ قَدَرَةً، فَأَهْرَقَهُ؛ وَإِنْ كَانَ لَمْ يُصْبِغْهَا قَدَرًا، فَلْيَغْتَسِلْ مِنْهُ؛ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

علامه مجلسی رحمته الله در بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۴، باب (ما یمكن ان یستنبط من الآیات والَاخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه) این حدیث را ذکر کرده است.

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱، ص ۵۰۲، باب ۲۶، از ابواب الجنابة.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۲، ص ۲۲۹، باب کيفية غسل الجنابة ترتیباً وارتماشاً وجملة من أحكامه.

به آیه نفی حرج، به خاطر نفی این حکم استحبابی نسبت به امثال این شخص است. فتدبر.

ولی ابهام روایت از این جهت هم - بعد از آن که حضرت برای جواز غسل با آب داخل امثال این ظروف به این آیه استناد کرده اند - ضرری به استدلال به آن بر مقصود ما نمی زند.

این نکته نیز مخفی نماند که این روایت نیز از جهت این که احتمال دارد استناد به قاعده در آن، از قبیل استناد به علت حکم باشد یا حکمت حکم، مانند روایت سابق است.

روایت چهارم:

محمد بن میسر می گوید: از ابا عبدالله امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی سؤال کردم که جنب است و در راه به آب خیلی می رسد و می خواهد با آن آب غسل کند، و ظرفی هم ندارد که با آن آب بردارد، و هر دو دستش نیز آلوده است؛ چه کند؟ امام علیه السلام فرمودند: دستش را به آب بزنند، وضو بگیرد و غسل کند؛ این همان گفته خداوند است که فرموده: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.^۱

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱، ص ۱۱۳، ح ۵، باب ۸، از ابواب الماء المطلق.
وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱، ص ۱۵۲، ح ۳۷۹، «وَعَنْهُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَيْسَرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ

آلودگی در این روایت اگر به معنی نجاست باشد، این روایت از روایاتی می شود که دلالت بر عدم انفعال آب قلیل دارد - همان گونه که قائلین به این قول به آن استدلال کرده اند - و اگر منظور آلودگی عرفی باشد - که اگر قائل به انفعال آب قلیل باشیم همین معنا محتمل است - روایت ناظر بر نفی حکم استحبابی شستن دست، خارج از ظرف، قبل از دست زدن به آب ظرف می باشد؛ و این حکم استحبابی یا به جهت رعایت پرهیز از آلودگی های عرفی است، یا به جهت اجتناب از نجاسات شرعی احتمالی است که در صورت شک، اجتناب از آنها واجب نیست. در هر حال، این روایت از ادله این قاعده است، و ابهام مورد آن، ضرری به قاعده ای که به آن استدلال شده نمی زند.

روایت پنجم:

عبدالأعلى مولى آل سام می گوید: به ابی عبدالله امام صادق علیه السلام عرض کردم: لغزیدم (و زمین خوردم) و ناخنم کنده شد، روی انگشتم مرهم گذارده ام؛ برای وضو چه کنم؟ امام علیه السلام فرمودند: حکم این مورد و امثال آن از کتاب خدا (عز و جل) شناخته می شود،

→ الْجُبْنُ، يَنْتَهِي إِلَى الْمَاءِ الْقَلِيلِ فِي الطَّرِيقِ، وَيُرِيدُ أَنْ يَغْتَسِلَ مِنْهُ، وَلَيْسَ مَعَهُ إِنَاءٌ يَعْرِفُ بِهِ وَيَدَاهُ قَدِرَتَانِ؛ قَالَ: يَضَعُ يَدَهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ؛ هَذَا مِمَّا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

خداوند می فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». روی آن مسح کن.^۱

این روایت از ظاهرترین روایاتی است که دلالت بر مطلوب ما دارد، به دلیل این که در ارجاع حکم مسئله به کتاب خدا (عزوجل) تصریح داشته، و امام علیه السلام به استفاده از قول خداوند: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، در امثال این مورد امر نموده است. پس اگر در احادیث گذشته شائبه اشکال از این نظر وجود داشت که احتمال دارد نفی حرج در آن‌ها از قبیل حکمت باشد، نه علت - که البته گفتیم اشکال از این نظر نیز وجهی ندارد - این حدیث این اشکال را برطرف کرده است، چراکه تصریح دارد بر این که نفی حرج علت حکم بوده، به نحوی که حکم، متوقف بر آن است، و جایز است از این مورد به موارد دیگر نیز گسترش داده شود.

بله، اشکالات دیگری بر این روایت وارد است که آن‌ها را ذکر کرده و آنچه را می توان در حل این اشکالات بیان کرد ارائه می دهیم:

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱، ص ۳۲۷، ح ۵، باب ۳۹، از ابواب الوضوء.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱، ص ۴۶۴، ۱۲۳۱: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظَفْرِي، فَجَعَلْتُ عَلَى إصْبَعِي مَرَارَةً، فَكَيْفَ أَضَعُّ بِالْوُضُوءِ؟ قَالَ: يُعْرِفُ هَذَا أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ امْسَحْ عَلَيْهِ».

اشکال اول:

چگونه از قول خداوند: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وجوب مسح بر مرهم را استفاده کرده؟! در حالی که نفی حرج، اقتضا می‌کند که وجوب وضو به صورت معمولی را نفی کند؛ اما این که مسح بر جیره واجب شود را اثبات نمی‌کند.

پاسخ اشکال اول:

می‌توان از این اشکال به دو وجه پاسخ داد:

وجه اول: پاسخی که علامه انصاری رحمته الله^۱ ارائه کرده‌اند و حاصل آن این است که مسح واجب در وضو، دو عمل را شامل می‌شود: یکی کشیدن دست بر محل، دیگری مباشرت دست با پوست؛ آنچه در فرض سؤال راوی انجام دادن آن دشوار است، کار دوم، یعنی مباشرت دست با پوست است، نه کشیدن دست بر محل؛ پس ساقط شدن عمل دوم به واسطه حرج، موجب نمی‌شود وظیفه اول هم ساقط گردد.

ایرادی که به این پاسخ وارد است این است: این که حکم مسح را به این دو حکم بازگردانده و آن را به دو عمل تحلیل کرده، موافق فهم عرفی در امثال این امور نیست؛ در نظر عرف، کشیدن دست بر

۱. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۵۰۱: «و یمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه، برواية عبد الأعلى مولى آل سام...».

محل، چیزی جز مقدمه برای حصول مسح بر پوست نیست، نه این که کشیدن دست به خودی خود مطلوب باشد؛ پس وجوب کشیدن دست، از قبیل وجوب مقدمه است، و معلوم است که اگر وجوب ذی‌المقدمه از بین برود وجوب مقدمه نیز از بین می‌رود.

شاهد بر این سخن هم روایتی است که در باب حرمت مسح بر کفش، و مذمت قائلین به این قول، وارد شده که حضرت می‌فرماید: زمانی که روز قیامت فرا رسد و خدا هر چیزی را به خودش برگرداند، و (از جمله) پوست را به گوسفند بازگرداند، آنگاه کسانی که مسح بر کفش می‌کردند خواهند دانست که وضویشان به کجا رفته؟!^۱

ظاهر این روایت نشان می‌دهد که مسح بر روی کفش مثل این است که مسح نکرده باشد، نه این که جزئی از وظیفه مسح را انجام داده و جزء دیگرش را ترک کرده است. فتأمل.

وجه دوم: مراد امام علیه السلام از تمسک به آیه شریفه، نفی وجوب

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱، ص ۳۲۲، ح ۴، باب ۳۸، از ابواب الوضوء.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱، ص ۴۵۸، ح ۱۲۱۰: «وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنِ الْكَلْبِيِّ النَّسَائِيَّةِ، عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ؟ فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، وَرَدَّ اللَّهُ كُلَّ شَيْءٍ إِلَى شَيْئِهِ، وَرَدَّ الْجِلْدَ إِلَى الْعَظْمِ، فَتَرَى أَصْحَابَ الْمَسْحِ أَيْنَ يَذْهَبُ وَضُوهُهُمْ؟!!»

مسح واجب در وضوست؛ و اما این که مسح بر مرهم به جای آن انجام شود، امر دیگری است که از «قاعدة میسور»^۱ که در اذهان مردم خصوصاً در ابواب وضو و نماز وجود دارد، به دست آمده است.

و اگر در روایت، ابهامی از این جهت باقی بماند، ضرری به استدلال به آن بر مطلوب، وارد نمی کند.

اشکال دوم:

در این روایت، امام علیه السلام امر می کند که بر روی جبیره مسح کند، در حالی که ظاهر این است که تمام ناخن های او کنده نشده بوده، و بنابر این نظر که مسح بر یک انگشت یا کمتر از آن هم کافی است مسح بر ناخن های باقی مانده کفایت می کند.

پاسخ اشکال دوم:

می توان این اشکال را این گونه پاسخ داد که امر به مسح بر جبیره

۱. «الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ» مقدور، به سبب غیر مقدور ساقط نمی شود». مراد این است که در موارد سقوط بعض اجزا یا شرایط مرکب شرعی، مانند نماز و حج، بر اثر عدم قدرت بر انجام دادن آن، باقی اجزا و شرایط ساقط نمی شود، مثل آن که در نماز به جهت تنگی وقت نتواند سوره را بخواند، یا به دلیلی نتواند رو به قبله نماز بگذارد، یا ناگزیر از ارتکاب بعضی موانع - همچون نماز خواندن با لباس نجس - گردد. در همه موارد یاد شده وجوب باقی اجزا و شرایط نماز ساقط نمی شود؛ بلکه باید آن مقدار را که توان آن را دارد به جا آورد. (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۳، ص ۲۷۸).

به خاطر عمل به استحباب مسح با تمام کف دست بر تمام روی پا است. یا این که بگوییم ناخنی که افتاده از ناخن های دست بوده، چرا که بعد از زمین خوردن افتاده است؛ و معلوم است که آنچه در شستن دست واجب می باشد شستن تمام دست می باشد. این توجیه اگرچه از نحوه سؤال بعید به نظر می رسد، ولی چیزی هم که صریحاً منافای این معنا باشد وجود ندارد.

اشکال سوم:

سند روایت به واسطه وجود «عبدالأعلی مولی آل سام»، ضعیف است، زیرا او هرچند - از بعض قرائنی که در کتب رجالی آمده معلوم می شود که - شیعه امامی و مورد مدح بوده، ولی ثقه بودن او اثبات نشده است، و صرف امامی و ممدوح بودن، برای اعتماد به روایت او کافی نیست.

پاسخ اشکال سوم:

ممکن است اشکال ضعف سند را این گونه دفع کنیم که وجود شخصی مانند «ابن محبوب» در سلسله سند برای اعتماد به روایت کافی است؛ چرا که ابن محبوب آن را از «علی بن حسن بن رباط» نقل کرده - که در حق او گفته شده که بدون شک ثقه است - و او از عبدالأعلی، از امام صادق علیه السلام نقل کرده است؛ و ابن محبوب از اصحاب اجماع بوده و واجب است آنچه او صحیح دانسته صحیح بدانیم.

ولی به نظر ما این سخن - یعنی صحیح دانستن آنچه اصحاب اجماع صحیح می‌دانند، و اکتفا به صحّت سندی که به آن‌ها منتهی می‌شود، و ملاحظه نکردن باقی راویان آن - محل اشکال است، هرچند سخنی مشهور است؛ و چه بسیار سخن مشهوری که اصل و اساسی ندارد. ولی این جا محل بحث مفصل در این باره نیست؛ ان شاء الله در مباحث آینده به مناسبت به آن اشاره خواهیم کرد.

روایت ششم:

مرحوم صدوق، با سند خود از زراره، از ابی جعفر امام باقر علیه السلام در حدیثی در تفسیر آیه وضو^۱ نقل کرده که فرمود: پس چون

۱. سورة مائده (۵)، آیه ۶: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ، فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا، وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ، فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً، فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ، مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ، لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که برای نماز برمی‌خیزید، صورت و دست‌ها را تا آرنج بشوید؛ و سر و پاها را تا برآمدگی روی 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 (و قضای حاجت کرده)، یا با زنان آمیزش جنسی داشته‌اید، و آب (برای غسل یا وضو) نیافتید، بر زمین پاکی تیمّم کنید؛ (به این طریق که) صورت [=پیشانی] و دست‌هایتان را با آن مسح کنید، خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا قرار دهد؛ بلکه می‌خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ شاید شکر به جا آورید.

(خداوند) وضو را از کسی که آب در اختیار ندارد برداشت، مسح را برای بعض مواضع شستن واجب گردانید، به دلیل این که فرمود: «بُوجُوهِكُمْ»؛ و بعد از آن «وَأَيِّدِكُمْ مِنْهُ» را به آن متصل نمود، یعنی «و دستان شما از آن تیمم»، زیرا می دانست مسح بر تمام صورت واقع نمی شود؛ زیرا خاک به بعضی از قسمت های کف دست می رسد و به بعض دیگر نمی رسد؛ سپس فرمود: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»، و حرج به معنی تنگی است.^۱

انصاف این است که از این روایت، چیزی بیش از آنچه از آیه شریفه استفاده می شود، به دست نمی آید؛ و هنگام ذکر آیاتی که با آن ها بر این قاعده استدلال می کنند دانستی که در دلالت آن آیات بر این قاعده اشکال داشتیم؛ زیرا از قرار دادن نفی ارادهٔ حرج، در

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۲، ص ۹۸۰، ح ۱، باب ۱۳، از ابواب التیمم.

وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۳، ص ۳۶۴، ح ۳۸۷۸: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ، أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَلَا تُخْبِرُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَقُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِنِغْصِ الرَّأْسِ وَبِغْصِ الرَّجْلَيْنِ؟ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ إِلَى أَنْ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ الْكَلَامِ، فَقَالَ: «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ»؛ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: «بِرُؤُوسِكُمْ»، أَنَّ الْمَسْحَ بِنِغْصِ الرَّأْسِ، لِمَكَانِ الْبَاءِ؛ إِلَى أَنْ قَالَ: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِِكُمْ»، فَلَمَّا أَنْ وَضَعَ الْوُضُوءَ عَمَّنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ، أَثْبَتَ بِنِغْصِ الْعُغْصِ مَسْحًا؛ لِأَنَّهُ قَالَ: «بُوجُوهِكُمْ»؛ ثُمَّ وَصَلَ بِهَا «وَأَيِّدِكُمْ مِنْهُ» أَيَّ مِنْ ذَلِكَ التَّيَمُّمِ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ أَجْمَعُ لَمْ يَجِرْ عَلَى الْوُجْهِ؛ لِأَنَّهُ يَغْلُقُ مِنْ ذَلِكَ الصَّعِيدِ بِنِغْصِ الْكَفِّ -، وَلَا يَغْلُقُ بِبِغْصِهَا؛ ثُمَّ قَالَ: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»، وَالْحَرَجُ الضِّيقُ.

مقابل اراده تطهير در اين آيه - كه فرمود: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ - معلوم می شود كه مراد از حرج در اين جا عمل پرمشقت بدون فايده است؛ وگرنه اگر فعل به خودی خود پرمشقت و حرجی باشد، صرف اراده تطهير از وضو و غسل، و تیمم، كه بدلی از آن دو است، مشقت فعل را از بين نمی برد. پس نفی اراده حرج، و اثبات اراده تطهير معنایی ندارد، زیرا حال فعل از نظر سختی و تنگی و مشقت، با اين كه هدف طهارت از آن اراده شود یا نشود، تفاوتی نمی كند.

روایت هفتم:

روایتی كه عبدالله بن جعفر حمیری، در «قرب الاسناد»^۱ از مسعدة بن زیاد، نقل می كند كه: امام صادق عليه السلام از پدرش، از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت كرد كه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: از چیزهایی كه خدا به امت

۱. قرب الإسناد (ط - القدیمة)، ج ۱، ص ۴۱: «و عنه، عن مسعدة بن زیاد، قال: حدثني جعفر، عن أبيه، عن النبي صلی الله علیه و آله قال، مما أعطى الله أمتي وفضلهم به على سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم يعطها إلا نبي، وذلك أن الله تبارك وتعالى كان إذا بعث نبياً قال له اجتهد في دينك ولاحرج عليك، وإن الله تبارك وتعالى أعطى ذلك أمتي حيث يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج يقول من ضيق. وكان إذا بعث نبياً قال له إذا أحنك أمر تكرهه فادعني أستجب لك، وإن الله أعطى أمتي ذلك حيث يقول ادعوني أستجب لكم. - وكان إذا بعث نبياً جعله شهيدا على قومه، - وإن الله تبارك وتعالى جعل أمتي شهداء على الخلق حيث يقول ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس».

من عطا کرده و آن‌ها را بر سایر امت‌ها برتری داده، سه خصلت است که آن‌ها را تنها به انبیا داده است؛ به این بیان که خداوند تبارک و تعالی وقتی پیامبری را مبعوث می‌کند به او می‌گوید: در دین خود اجتهاد کن و حرجی بر تو نیست؛ و این خصلت را خداوند تبارک و تعالی به امت من داده، آن‌جا که فرموده است: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ می‌فرماید: (منظور از حرج) تنگی است.^۱

ظاهر این حدیث این است که رفع حرجی که خداوند با آن بر این امت مرحومه منت نهاده، در امت‌های پیشین مخصوص انبیا بوده، و خداوند به این امت چیزی را عطا کرده که در امت‌های گذشته فقط به انبیا (صلوات الله علیهم) عطا می‌کرده است. پس با آنچه دلالت بر اختصاص رفع حرج به این امت دارد، منافاتی ندارد.

روایت هشتم:

علامه مجلسی رحمته الله از کتاب عاصم بن حمید، از محمد بن مسلم، نقل می‌کند که گفت: از ابا جعفر امام باقر علیه السلام در باره قول خداوند:

۱. تفسیر البرهان، ج ۳، ص ۱۰۵، ح ۶

۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۷: «كِتَابُ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا سُجُودًا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ فَقَالَ: فِي الصَّلَاةِ الرَّكَاعَةِ وَالصَّيَامِ وَالْخَيْرِ أَنْ تَفْعَلُوهُ».

بیان: الظاهر أن الغرض تعميم نفی الحرج.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ازْكُوا وَاَسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»^۱ سؤال کردم. حضرت فرمودند: منظور قرار ندادن حرج در نماز و زکات و روزه و اعمال (خیر) است تا آن را انجام دهید.

علامه مجلسی این روایت را در باب «ما يمكن ان يستنبط من الآيات و الأخبار من متفرقات مسائل اصول الفقه» آورده، و در ذیل آن می‌گوید: ظاهر این روایت، عمومیت دادن به نفی حرج است. از این بیان ظاهر می‌شود مراد ایشان این است که نفی حرج اختصاص به عبادتی خاص ندارد، بلکه جمیع عبادات و طاعات و خیراتی را که انسان انجام می‌دهد دربر می‌گیرد، و شارع در این‌ها امر حرجی قرار نداده است؛ پس اگر اطلاق ادله عبادات شامل موارد حرج می‌شود، ناچار باید آن را با غیر آن تخصیص زد.

روایت نهم:

احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی می‌گوید: از امام رضا علیه السلام

۱. سورة حج (۲۲)، آیه ۷۷ و ۷۸: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رکوع کنید، و سجود به‌جا آورید، و پروردگارتان را عبادت کنید، و کار نیک انجام دهید، تا رستگار شوید. (۷۷) و در راه خدا آن‌گونه که سزاوار اوست جهاد کنید، او شما را برگزید، و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد...».

در مورد مردی سؤال کردم که به بازار می‌آید و لباس پوستی^۱ می‌خرد که نمی‌داند آیا ذبح شرعی شده یا نه؟ آیا می‌تواند با آن لباس نماز بخواند؟ حضرت فرمود: بله، لزومی ندارد که سؤال کنید؛ ابا جعفر امام باقر علیه السلام می‌فرمود: خوارج به واسطهٔ جهالتشان بر خود سخت می‌گرفتند، دین وسیع‌تر از این حرف‌هاست.^۲

این روایت دلالت دارد بر این که حکمت حلال بودن آنچه از بازار مسلمین خریده می‌شود، گشایش بر امت و رفع تنگی از آنهاست؛ و این که فرمود: «دین وسیع‌تر از این است»، دلیل بر این است که این حکم مختص به این مورد خاص نیست، بلکه دین در تمام نواحی آن وسیع بوده و در آن حکم حرجی وجود ندارد. و تنگ گرفتن در دین از جهالت سرچشمه می‌گیرد، آن‌گونه که برای خوارج خشکه مقدس و گمراه اتفاق افتاد.

۱. فراء: جمع فرو، و فروه بوده، و به لباسی که از پوست حیوانات تهیه شده باشد می‌گویند. گفته شده که اگر بر روی آن پوست، مو یا پشم نباشد به آن فروه نمی‌گویند. (لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۵۱).

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۲، ص ۱۰۷۱، ح ۳، باب ۵۰ از ابواب النجاسات. وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۳، ص ۴۹۱، ح ۴۲۶۲: «وَيَسْأَلُهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، يَغْنِي ابْنُ مَجْبُوبٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَضْرٍ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الشُّوقَ، فَيَشْتَرِي جُبَّةَ فَرَاءٍ، لَا يَدْرِي أَذْكِيَّةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ ذِكِّيَّةٍ، أَيُصَلِّي فِيهَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، لَيْسَ عَلَيْكُمْ الْمَسْأَلَةُ؛ إِنَّ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ، إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ».

این روایت هرچند از عموم «نفی حرج» با همین عنوان، خالی است، ولی دربر دارنده معنای نفی حرج می‌باشد، که همان نفی تنگی، و اثبات توسعه در احکام دین است. و به زودی شرح آن در باب معنای حرج از نظر لغت و عرف خواهد آمد.

روایت دهم:

مرحوم صدوق رحمته الله، به صورت مرسل نقل می‌کند: از علی علیه السلام سؤال شد که آیا از باقیمانده آب وضوی جماعت مسلمانان وضو بگیریم بهتر است، یا از ظرف آبی تمیز و سرپوشیده؟^۱ حضرت فرمودند: نه، (لزومی ندارد وضو از ظرف آبی با این خصوصیات باشد) از زیادی آب وضوی جماعت مسلمانان وضو بگیرید؛ بهترین دین نزد خدا، دین حنیفیه سمحه^۲ سهله^۳ است.

۱. رَكَوْ أَبْيَضَ مَخْمَرٍ: رکوه، ظرف چرمی کوچکی است که در آن آب می نوشند. و منظور از ابیض این است که ظرف مزبور آلوده نباشد؛ و مخمر، یعنی سرپوشیده. کنایه از غایت نظافت و پاکیزگی.

۲. حنیفیه یعنی دین مستقیمی که از باطل به حق گرایش دارد، و سمحه و سهله یعنی دارای گذشت و آسان‌گیری است.

۳. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۲، ص ۱۰۷۱، ح ۳، باب ۵۰ از ابواب النجاسات.

وسائل الشیعه (ببروت)، ج ۱، ص ۲۱۰، ح ۵۳۷: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: سُئِلَ عَلِيُّ عليه السلام أَيْتَوْضَأُ مِنْ فَضْلِ وَضُوءِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ، أَحَبُّ إِلَيْكَ أَوْ يَتَوَضَّأُ مِنْ رَكَوْ أَبْيَضَ مَخْمَرٍ؟ قَالَ: لَا، بَلْ مِنْ فَضْلِ وَضُوءِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ؛ فَإِنَّ أَحَبَّ دِينِكُمْ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ السَّهْلَةُ».

از جواب امام علیه السلام استفاده می شود که وضو گرفتن با باقیمانده آب وضوی جماعت مسلمانان^۱ را بر وضو با آب ظرف سرپوشیده برتری داده اند، و این که برای این حکم، به سهولت شریعت استناد کرده اند دلیل بر این است که احکامی که دارای عسر و حرج می باشد، جزء شریعت اسلام نیست. و لا اقل این است که این روایت مؤید سایر روایات این باب است.

روایت یازدهم:

مرحوم طبرسی در «احتجاج»^۲ به طور مرسل، از موسی بن

۱. منظور باقیمانده آب ظرفی است که دیگران از آن وضو گرفته اند.

۲. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۲۱. «... فقال عليه السلام: اللَّهُمَّ إِذَا أَعْطَيْتَنِي ذَلِكَ فَرِّدْنِي. قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَهُ: سَلْ. قَالَ: رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا؛ يُغْنِي بِالْإِصْرِ الشَّدَائِدَ الَّتِي كَانَتْ عَلَى مَنْ كَانَ مِنْ قَبْلِنَا؛ فَأَجَابَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى ذَلِكَ وَقَالَ تَبَارَكَ اسْمُهُ: قَدْ رَفَعْتُ عَنْ أُمَّتِكَ الْأَصَارَ الَّتِي كَانَتْ عَلَى الْأُمَمِ السَّالِفَةِ، كُنْتُ لَا أَقْبِلُ صَلَاتَهُمْ إِلَّا فِي بَقَاعٍ مَعْلُومَةٍ مِنَ الْأَرْضِ اخْتَرْتُهَا لَهُمْ وَإِنْ بَعُدَتْ، وَقَدْ جَعَلْتُ الْأَرْضَ كُلَّهَا لِأُمَّتِكَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَهَذِهِ مِنَ الْأَصَارِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى الْأُمَمِ قَبْلَكَ فَرَفَعْتُهَا عَنْ أُمَّتِكَ. وَكَانَتْ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ إِذَا أَصَابَهُمْ أَدَى مِنْ نَجَاسَةٍ قَرَضَوْهُ مِنْ أَحْسَادِهِمْ، وَقَدْ جَعَلْتُ الْمَاءَ لِأُمَّتِكَ طَهُورًا، فَهَذَا مِنَ الْأَصَارِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَرَفَعْتُهَا عَنْ أُمَّتِكَ. وَكَانَتْ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ تَحْمِلُ قَرَابِيبَهَا عَلَى أَعْنَاقِهَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ فَمَنْ قَبِلَتْ ذَلِكَ مِنْهُ أَرْسَلْتُ عَلَيْهِ نَارًا فَأَكَلَتْهُ فَرَجَعَ مَسْرُورًا وَمَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ رَجَعَ مَثْبُورًا؛ وَقَدْ جَعَلْتُ قُرْبَانَ أُمَّتِكَ فِي بَطُونِ قُرَائِهَا وَمَسَاكِينِهَا، فَمَنْ قَبِلَتْ ذَلِكَ مِنْهُ أَضَعْتُ ذَلِكَ لَهُ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً، وَمَنْ لَمْ يَقْبَلْ ذَلِكَ مِنْهُ رَفَعْتُ عَنْهُ عُقُوبَاتِ الدُّنْيَا، وَقَدْ رَفَعْتُ ذَلِكَ عَنْ أُمَّتِكَ وَهِيَ مِنَ الْأَصَارِ الَّتِي

جعفر علیه السلام از پدرش، از پدرانش، از علی علیه السلام در حدیث بلندی که در آن مناقب رسول اکرم صلی الله علیه و آله و درخواست های ایشان از خداوند در شب معراج ذکر شده، نقل می کند که حضرت فرمودند: خدایا اگر چنین چیزی به من عطا کرده ای (منظور رفع مؤاخذه برای خطا و نسیان است) پس آن را افزایش ده؛ آنگاه خداوند متعال فرمود: بخواه. حضرت عرض کردند: ﴿... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا...﴾^۱ و منظور ایشان از «إِصْر» شدائی است که بر امت های قبل از ما وجود داشت؛ پس خداوند این درخواست او را اجابت کرد و فرمود: إِصْرهایی را که بر امت های گذشته بود از امت تو برداشتم: نمازهایشان را نمی پذیرفتم مگر در مکان های مخصوصی از زمین که اختیار کرده ام، هرچند دور باشد؛ در حالی که برای امت تو تمام زمین را مسجد و طهور قرار داده ام؛ این یکی از إِصْرهایی است که بر امت های قبل از تو بود، و آن را از امت تو برداشتم. مورد دیگر این که امت های گذشته اگر نجاستی به آنها اصابت می کرد آن را از بدن هایشان می بریدند؛^۲ ولی برای امت تو

→ كَانَتْ عَلَى الْأُمَمِ مَنْ كَانَ مِنْ قَبْلِكَ. وَكَانَتِ الْأُمَمُ السَّالِفَةُ صَلَوَاتُهَا مَفْرُوضَةً عَلَيْهَا فِي ظُلَمِ اللَّيْلِ وَ أَنْصَافِ النَّهَارِ، وَ هِيَ مِنَ الشَّدَائِدِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ، فَرَفَعْتُهَا عَنْ أُمَّتِكَ وَفَرَضْتُ صَلَاتَهُمْ فِي أَطْرَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَ فِي أَوْقَاتِ تَشَاطُطِهِمْ...»

۱. سوره بقره (۲)، آیه ۲۸۶.

۲. ظاهر این است که ضمیر در «قرضوها» به نجاست باز می گردد، یعنی آن نجاست و آثار آن

آب را طهور قرار دادم، این نیز از اصرهایی است که بر آنها بود و از امت تو برداشتم - تا این که می‌گوید: - برای امت‌های پیشین، نماز در ظلمت شب و نیمهٔ روز واجب بود، که امر سختی بود؛ این را از امت تو برداشتم و نماز در اطراف شب و روز، و در اوقات نشاطشان را بر آنها واجب کردم

این روایت را مرحوم مجلسی رحمته الله در «بحار الأنوار»^۱ باب احتجاجات امیرالمؤمنین علیه السلام، و محدث کاردان سید هاشم بحرانی در «تفسیر برهان»^۲ ذیل آیه «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ...»^۳ روایت کرده‌اند.

→ را می‌بریدند، نه این که گوشت‌شان را قیچی کنند؛ و چیدن عین نجاست و آثار آن از بدن، همانند تراشیدن موی بدن بوده که مشقت زیادی داشته؛ و گرنه وجوب چیدن گوشت بدن بر آنها! جداً بعید به نظر می‌رسد. و آنچه در بعضی روایات آمده که «بنی اسرائیل وقتی قطره‌ای بول به بدنشان اصابت می‌کرد گوشت‌شان را با قیچی می‌بریدند»، احتمالاً از سهو راوی هنگام نقل به معنای اصل حدیث است، و اصل روایت طبق نقل علی بن ابراهیم، این‌گونه است: «وَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ شَيْئاً مِنْ بَذْيِهِ الْبَوْلُ، قَطَعُوهُ» (وسائل الشیعة (بیروت)، ج ۳، ص ۳۵۱) که راوی، ضمیر در «قطعوه» را به بدن نسبت داده و سپس آن را با عبارت خودش نقل به معنا کرده است! در حالی که ضمیر می‌تواند به بول بازگردد، که همان معنایی می‌شود که ما گفتیم، یعنی قطع نجاست و آثار آن؛ و یا به این معناست که اگر یکی از بنی اسرائیل بدنش به بول آلوده می‌شد دیگران از وی دوری می‌کردند.

۱. بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۴۲.

۲. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۶۷.

۳. سورة بقره (۲)، آیه ۲۸۵.

این حدیث به سبب مرسله بودن ضعیف است و بعضی از مطالب نامأنوس نیز در آن وجود دارد، خصوصاً در بخش هایی که آن را ذکر نکرده ایم، و هر که به آن مراجعه کند، خواهد دانست. ولی به عنوان مؤید روایات گذشته، می توان به آن استناد کرد.

حدیث دوازدهم:

علی بن ابراهیم، در تفسیر خود^۱، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از هشام، از امام صادق علیه السلام نقل کرده که در تفسیر قول خدای تعالی: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا...»^۲ فرمودند: این آیه گفتگوی خدا با پیامبرش در شبی است که او را به آسمان بالا برد، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: وقتی به محل سدرۃ المنتهی رسیدم... - تا این جا که می فرماید: - گفتیم: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» و خداوند فرمود: تو را مؤاخذه نخواهم کرد. گفتیم: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا»؛ خداوند فرمود: بر تو تحمیل نمی کنیم. گفتیم: «رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»؛ خداوند فرمود: این را به تو و به اُمّت تو اعطا کردم. امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ میهمانی گرامی تر از رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر خدای تعالی وارد نشد که برای اُمّت خود چنین

۱. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۹۵.

۲. سوره بقره (۲)، آیه ۲۸۶.

چیزهایی را خواسته باشد.^۱

به همین معنا و نزدیک به آن، روایات دیگری در تفسیر آیه مزبور وارد شده، که هر کسی بخواهد می تواند به آن مراجعه کند.

حدیث سیزدهم:

حمزة بن طیار نقل می کند که امام صادق علیه السلام به من فرمودند: بنویس؛ سپس این مطالب را به من املا فرمودند: از سخنان ما این است که خداوند با آنچه به بندگان داده و شناسانده، بر ایشان احتجاج می کند؛ پس رسولی برای ایشان فرستاده، و کتاب برایشان نازل کرده، و در آن امر و نهی نموده، و امر به نماز و روزه کرده است؛ پس رسول اکرم صلی الله علیه و آله برای نماز خواب ماند، خداوند فرمود: من تو را به خواب بردم و من تو را بیدار کردم، پس زمانی که برخاستی نماز بخوان، تا بدانند که اگر چنین اتفاقی برایشان افتاد، چه کنند؛ این گونه نیست که می گویند: اگر برای نماز خواب بماند هلاک می شود؛ روزه نیز این گونه است، من تو را مریض می کنم و سالم می گردانم، پس وقتی شفا گرفتی آن روزه را قضا کن. سپس امام صادق علیه السلام فرمود: اگر این گونه به تمام چیزها نگاه کنی، احدی را در تنگی نخواهی دید - تا این که فرمود: - امر نشده اند، مگر به

۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۷۰.

کمتر از توانشان، و هرچه که مردم به آن امر شده‌اند، توان آن را دارند، و هر آنچه توان آن را ندارند از آن‌ها برداشته شده است، ولی مردم قدر نمی‌دانند؛ سپس این آیه را تلاوت فرمودند: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ»^۱....^۲

هرچند ظاهر بعضی از عبارات انتهایی حدیث دلالت بر نفی تکلیف بما لایطاق دارد ولی با ملاحظه مجموع روایت خصوصاً سخن حضرت که فرمودند: «احدی را در تنگی نخواهی دید»،

۱. سورة توبه (۹)، آیه ۹۱.

۲. الکافی (ط - الإسلامیة)، ج ۱، ص ۱۶۴؛ (ط - دار الحدیث)، ج ۱، ص ۳۹۹. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبَانَ الْأَحْمَرِ، عَنْ حَمْرَةَ بْنِ الطَّيَّارِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لِي الْكَتَّابُ، فَأَمَّلِي عَلَيَّ: إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللَّهَ يَخْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَعَرَّفَهُمْ، ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ، فَأَمَرَ فِيهِ وَنَهَى، أَمَرَ فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ صلی اللہ علیہ وسلم عَنِ الصَّلَاةِ، فَقَالَ: أَنَا أُنِيمُكَ وَأَنَا أُوقِظُكَ، فَإِذَا قُمْتَ فَصَلِّ، لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ؛ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكٌ؛ وَكَذَلِكَ الصِّيَامُ، أَنَا أُمِرُصُّكَ وَأَنَا أُصْحُكَ، فَإِذَا شَفَقْتِكَ فَاقْضِهِ. ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَكَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَجِدْ أَحَدًا فِي صَبِيحٍ، وَلَمْ تَجِدْ أَحَدًا إِلَّا وَلِلَّهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ، وَلِلَّهِ فِيهِ الْمَشِيشَةُ؛ وَلَا أَقُولُ إِنَّهُمْ مَا شَاءُوا صَنَعُوا؛ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَيُضِلُّ؛ وَقَالَ وَمَا أَمُرُوا إِلَّا بِدُونِ سَعَتِهِمْ، وَكُلُّ شَيْءٍ أَمَرَ النَّاسَ بِهِ فَهُمْ يَسْعَوْنَ لَهُ، وَكُلُّ شَيْءٍ لَا يَسْعَوْنَ لَهُ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ، لَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ؛ ثُمَّ تَلَا عليه السلام «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ»، فَوَضِعَ عَنْهُمْ. «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ - وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ» قَالَ فَوَضِعَ عَنْهُمْ لِأَنَّهُمْ لَا يَجِدُونَ».

و استشهاد به آیه آخر، گواه بر این است که منظور، نفی تکالیف حرجی نیز می باشد.

حدیث چهاردهم:

روایت مشهور و معروف از پیامبر ﷺ که فرمودند:
 من بر دین حنیف راحت و آسان مبعوث شده‌ام.^۱
 این بود روایاتی که ما به آن دست یافتیم و بر این قاعده دلالت دارد، هرچند در دلالت برخی، و سند برخی دیگر تأمل و اشکال است، ولی در مجموع برای اثبات مدعا کافی به نظر می رسد.
 و ما اگرچه در دستیابی به این روایات تلاش خود را کرده‌ایم و در مظان روایات تتبع نموده‌ایم، ولی ممکن است کسانی روایات دیگری غیر از این‌ها نیز بیابند که موجب تأکید و تأیید این‌ها شود.
 و در روایات باب اول از جلد اول «وسائل الشیعه» (مقدمهٔ عبادات) روایاتی هست که به مطلوب ما اشاره دارد. بعضی روایات هم هست که در نظر ابتدایی دلالت بر مطلوب دارد، ولی با تأمل بیشتر معلوم می شود که ناظر بر نفی تکلیف بما لایطاق است که از موضوع بحث ما خارج است و باید مراقب آن بود.

۱. مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۲۶۶.

الکافی، ج ۵، ص ۴۹۴، باب کراهیه الرهبانیه...، ح ۱، با این عبارت: «بعثنی بالحنیفه...»
 وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۲۰، ص ۱۰۶، ح ۱، باب ۴۸، از أبواب مقدّمات النکاح.

مقام دوم: مفاد قاعده

منظور از «عسر»، «حرج» و «إصر»

معنای حرج

آنچه از بررسی کلمات اهل لغت، و موارد استعمال این کلمه و از بسیاری از روایات گذشته که آن را تفسیر کرده بودند، ظاهر می شود، این است که حرج در اصل به معنی «تنگی»^۱ است. «القاموس»^۲ می گوید: حرج به معنی مکان تنگ، محل پردرخت، و به معنی گناه، می آید.

«الصحاح»^۳ می گوید: مکان حرج، یعنی مکان تنگ؛ و به گناه نیز

۱. الضيق.

۲. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۳، ص ۳۲۱: «الْحَرْجُ، مُحَرَّكَةً: الْمَكَانُ الضَّيِّقُ وَقَالَ الرَّجَّاحُ: الْحَرْجُ: أَضْيَقُ الضَّيِّقِ وَمِثْلُهُ فِي التَّهْذِيبِ. وَالْحَرْجُ: الْمَوْضِعُ الْكَثِيرُ الشَّجَرِ الَّذِي لَا تَصِلُ إِلَيْهِ الرَّاعِيَةُ».

۳. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۱، ص ۳۰۵: «مَكَانٌ حَرْجٌ وَحَرْجٌ، أَي ضَيْقٌ كَثِيرُ الشَّجَرِ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ الرَّاعِيَةُ... وَالْحَرْجُ: الْإِثْمُ...».

تفسیر شده است.

«النهاية»^۱ می‌گوید: حرج در اصل به معنی تنگی است؛ برای گناه و حرام هم به کار رفته؛ و گفته شده که به معنی تنگ‌ترین تنگی است. «المجمع»^۲ می‌گوید: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» یعنی تنگی. - تا جایی که می‌گوید: - و در کلام شیخ علی بن ابراهیم آمده است: حرج آن‌است که راه ورودی ندارد، و ضیق آن‌است که راه ورودی تنگی دارد؛ و حرج به معنی گناه است.

در روایت زراره، از ابی جعفر امام باقر علیه السلام^۳، و در روایت «قرب الإسناد» از امام صادق علیه السلام^۴، حرج را به صراحت، به تنگی، تفسیر کرده است. و قول امام علیه السلام در روایت ابی بصیر^۵، که فرمود: دین تنگ نیست، پس خدا می‌گوید: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

۱. النهاية في غريب الحديث و الأثر، ج ۱، ص ۳۶۱: «الْحَرْجُ فِي الْأَصْلِ: الضِّيقُ؛ وَيُقَعُّ عَلَى الْأَثْمِ وَ الْحَرَامِ.

و قيل: الحرج أضيق الضيق.

۲. مجمع البحرين، ج ۲، ص ۲۸۸: «قوله تعالى: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أي من ضيق، بأن يكلفكم ما لا طاقة لكم به و ما تعجزون عنه، يقال حرج يخرج من من باب علم: أي ضاق. وفي كلام الشيخ علي بن إبراهيم: الحرج الذي لا مدخل له، والضيق ما يكون له مدخل الضيق. الحرج: الإثم...».

۳. روایت ششم از روایات گذشته.

۴. روایت هفتم از روایات گذشته.

۵. روایت اول از روایات گذشته.

«حرج»، نیز ظاهر در همین معناست. و از این سه روایت استفاده می‌شود که حرج به معنی تنگی است.

معنای حرج در قرآن

«حرج» در قرآن به سه معنا استعمال شده است:

معنی اول: «تنگی»؛ خداوند می‌فرماید: «﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾»؛ آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام، گشاده می‌سازد؛ و آن کس را که (بخاطر اعمال خلافش) بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را آنچنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود؛ این‌گونه خداوند، پلیدی را بر افرادی که ایمان نمی‌آورند قرار می‌دهد.^۱ و می‌فرماید: «﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ...﴾»؛ این کتابی است که بر تو نازل شده، پس نباید از (ناحیه) ابلاغ) آن، ناراحتی در سینه داشته باشی...»^۲.

و می‌گوید: «﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾»؛ به پروردگارت سوگند که آن‌ها ایمان نخواهند آورد، مگر این‌که در اختلافات

۱. سوره انعام (۶)، آیه ۱۲۵.

۲. سوره اعراف (۷)، آیه ۲.

خود، تو را به داوری بطلبند؛ و سپس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند؛ و کاملاً تسلیم باشند.^۱

ظاهر سیاق این آیات، شاهد است بر این که منظور از حرج، تنگی است.

معنی دوم: «گناه»^۲؛ مانند قول خداوند که می فرماید: «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ...»؛ نه بر افراد ناتوان و نه بر بیماران و نه بر کسانی که چیزی برای انفاق (در راه جهاد) ندارند، گناهی نیست (که در میدان جهاد شرکت نجویند)، به شرط این که برای خدا و پیامبرش خیرخواهی کنند...»^۳.

و قول خداوند: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ...»؛ بر نابینا و افراد لنگ و بیمار ایرادی نیست (که با شما هم غذا شوند)، و بر شما نیز ایرادی نیست»^۴.

و قول خداوند: «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ...»؛ هیچ گونه منعی بر پیامبر در آنچه خدا برای او مقرر داشته، نیست...»^۵.

۱. سوره نساء (۴)، آیه ۶۵.

۲. الاثم.

۳. سوره توبه (۹)، آیه ۹۱.

۴. سوره نور (۲۴)، آیه ۶۱.

۵. سوره احزاب (۳۳)، آیه ۳۸.

حرج در این آیات به معنی گناه استعمال شده است.

معنی سوم: «مشقت»^۱؛ قول خداوند: «﴿... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾»؛ و در دین (اسلام) کارِ سنگین و سختی بر شما قرار نداد.^۲
و قول خداوند: «﴿... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُثَبِّرَكُمْ...﴾»؛ ... خداوند نمی خواهد شما را در سختی قرار دهد؛ بلکه می خواهد شما را پاک سازد...».^۳

ولی انصاف این است که تمام این معانی به همان معنای اصلی (تنگی) (معنای در قاموس) باز می گردد؛ گناه، مشقت، و زیادی درخت همه از مصادیق تنگی هستند، چراکه گناه موجب تنگی گناهکار در آخرت، بلکه در همین دنیا است. و قول خداوند: «﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ...﴾» گویا به این معناست که این طوائف از جهت انجام دادن بعضی کارها در دنیا تنگنا و محدودیتی ندارند و به آنها در این موارد رخصت داده شده، بلکه در آخرت نیز از نظر عذاب و غیر آن در تنگنا نیستند. همچنین است زیادی درخت، که موجب تنگی در مکان می شود. پس آنچه ما ذکر کردیم - بعد از ملاحظه موارد استعمال این کلمه - با نظر دقیق، مورد تأیید است.

۱. الكلفة.

۲. سورة حج (۲۲)، آیه ۷۸.

۳. سورة مائده (۵)، آیه ۶.

ولی از آنچه ابن اثیر در کلام خود حکایت کرده که: «حرج تنگ‌ترین تنگی است»، و همچنین آنچه در «مجمع» از علی بن ابراهیم نقل کرده که: «حرج آن است که راه ورودی ندارد، و تنگی آن است که راه ورودی دارد»، ظاهر می‌شود که حرج به معنای مطلق تنگی نیست؛ بلکه منظور، تنگی خاصی است که در «نهایه» از آن به تنگ‌ترین تنگی، یعنی تنگی شدید، و در کلام علی بن ابراهیم به آنچه راه ورودی ندارد، تعبیر کرده‌اند؛ و شاید مراد ایشان نیز همان تنگی شدید باشد که به حدّی رسیده که راه فرار ندارد و چاره‌ای از آن نیست.

ولی حق این است که هیچ‌یک از این دو خصوصیت در معنای حرج اعتبار ندارد؛ زیرا در کلمات بزرگان اهل لغت چنین چیزی یافت نمی‌شود. حتی خود «ابن اثیر» نیز این قول را با عنوان «قیل» ذکر کرده که نشان از ضعف آن دارد. و احادیثی که از ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر حرج وارد شده نیز از این دو قید خالی است؛ علاوه بر این که این معنا بر بسیاری از روایات گذشته تطبیق نمی‌کند، چرا که برای مواردی به قول خداوند: «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال کرده‌اند که از موارد تنگ‌ترین تنگی، یا مواردی که هیچ راه ورودی برای آن نباشد، نیست. و اما آنچه در «مجمع» از علی بن ابراهیم نقل کرده، هیچ دلیلی ندارد.

معنای عسر

در «نهایه»^۱ آمده است که «عسر» ضد «یسر» است و به معنی تنگی، شدت، و دشواری می باشد.

و در «قاموس»^۲ آمده است که عسر با ضمه (عُسِر)، و با دو ضمه (عُسِر)، و با تحریک (عَسِر)، ضد یسر است. و وقتی می گویند: «تَعَسَّرَ عَلَيَّ الْأَمْرُ» یعنی کار بر من شدت گرفت و سنگین شد. و روز عسر و عسیر و اعسر، یعنی روز شدید یا شوم.

و غیر این دو منبع نیز منابع دیگری معانی نزدیک به همین مضامین ذکر کرده اند.

معنای إصر

در «قاموس»^۳ آمده که إصر، به معنی عهد، گناه، و سنگینی است. و از «نهایه»^۴ نقل شده که: إصر، به معنای گناه و عقوبت است؛

۱. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۳، ص ۲۳۵: «وَالْعُسْرُ: ضِدُّ الْيُسْرِ، وَهُوَ الضِّيقُ وَالشَّدَّةُ وَالصَّعُوبَةُ».

۲. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۵۶۴: «الْعُسْرُ، بِالضَّمِّ وَبِضْمَتَيْنِ وَبِالتَّحْرِيكِ: ضِدُّ الْيُسْرِ كَالْمَعْسُورِ... وَيَوْمٌ عَسِرٌ وَعَسِيرٌ وَأَعْسَرَ: شَدِيدٌ أَوْ شَوْمٌ... وَتَعَسَّرَ عَلَيَّ الْأَمْرُ وَتَعَسَّرَ وَاسْتَعَسَّرَ: اشْتَدَّ وَالتَّوَيَّ».

۳. القاموس المحيط، ج ۱، ص ۴۳۸: «الْأَصْرُ: الْكَثْرُ وَالْعَطْفُ وَالْحَبْسُ، وَأَنْ تَجْعَلَ لِلْبَيْتِ إِصْرًا، وَفِعْلُ الْكَلِّ: كَصَرَبَ. وَبِالْكَسْرِ: الْعَهْدُ وَالذَّنْبُ وَالثَّقْلُ».

۴. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۵۲: «الْإِصْرُ: الْإِثْمُ وَالْعُقُوبَةُ لِلْغُوهِ وَتَضْيِيعِهِ عَمَلُهُ، وَأَصْلُهُ مِنَ الضِّيقِ وَالْحَبْسِ. يُقَالُ أَصْرُهُ يَأْصِرُهُ إِذَا حَبَسَهُ وَضَيَّقَ عَلَيْهِ».

و اصل آن به معنی تنگی و حبس می باشد؛ و زمانی که کسی را حبس کرده و در تنگنا قرار داده باشند، گفته می شود: أَصْرُهُ، يَأْصِرُهُ.

از «صاح»^۱، نقل شده که: «أصره»، یعنی حبس کرد او را؛ و «أصرت الشيء إصرًا»، یعنی شکستم آن را؛ و إصر، به معنی عهد، و به معنی گناه و سنگینی است.

در «مفردات راغب»^۲ ذکر شده که: اصر، به معنای بستن چیزی و حبس کردن آن با زور است؛ و به محل بستن کشتی، «مَأْصِرٌ وَمَأْصِرٌ» می گویند. خداوند می فرماید: ﴿... وَ يَصْعُ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ...﴾^۳ یعنی اموری که ایشان را از خیرات و رسیدن به ثواب، باز می دارد. و به همین معناست آیه شریفه ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا﴾^۴؛ و گفته شده^۵ که «إِصْر» در این آیه به معنی «ثقل» می باشد. و تحقیق معنای آن همان است که گفتیم. و إصر، به معنی پیمان محکمی است که شکننده آن را از ثواب و خیرات باز می دارد؛ خداوند می فرماید: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ

۱. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ۲، ص ۵۷۹: «أَصْرُهُ يَأْصِرُهُ أَصْرًا: حَبْسَهُ... أَصْرَتِ الشَّيْءُ أَصْرًا: كَسَرَتْهُ... وَالْإِصْرُ: الْعَهْدُ. وَالْإِصْرُ: الذَّنْبُ وَ الثَّقَلُ.

۲. مفردات ألفاظ القرآن، ص ۷۸: «الْأَصْرُ: عَقْدُ الشَّيْءِ وَ حَبْسُهُ بِقَهْرِهِ، يُقَالُ: أَصْرَتْهُ فَهُوَ مَأْصُورٌ، وَ الْمَأْصَرُ وَ الْمَأْصِرُ: مَحْبِسُ السَّفِينَةِ...».

۳. سورة اعراف (۷)، آیه ۱۵۷.

۴. سورة بقره (۲)، آیه ۲۸۶.

۵. العين، ج ۷، ص ۱۴۷.

وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي^۱. «إِصَار»، به معنی طناب و میخ‌هایی است که با آن چادر بر پا می‌کنند... (پایان خلاصه کلام مفردات).
در «مجمع البحرین»^۲ آمده است که «إِصْر»، در اصل به معنی تنگی و حبس است؛ و زمانی که کسی را حبس کرده و در تنگنا قرار داده باشند، گفته می‌شود: أَصْرُهُ، يَأْصِرُهُ. و به سنگینی، «اِصْر» گفته می‌شود به دلیل این که به خاطر سنگینی، صاحبش را در حرکت به زحمت می‌اندازد. و قول خداوند در ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾، مثالی است برای سنگینی تکلیفشان.

از مجموع آنچه ذکر کردیم برمی‌آید که اِصْر، در اصل به معنی حبس و تنگی است؛ و در معانی عهد و گناه و سنگینی و عقوبت، به خاطر مناسبت‌هایی که با این معنا دارد، به کار می‌رود. و این که در بعضی از روایات گذشته (روایت ۱۱) به «شدائد» تفسیر شده نیز از همین معنا اخذ شده است. بنابراین «إِصْر» و «حرج» به یک معنی، و یا دارای معنایی نزدیک به یکدیگر هستند.

تنبیه:

از آنچه در معنای «عسر» و «حرج» گفتیم معلوم می‌شود که این دو، فرق جوهری با یکدیگر ندارند؛ اما این که هر دو به یک معنا

۱. سورة آل عمران (۳)، آیه ۸۱

۲. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۲۰۷: «... وقيل: أصل الإِصْر: الذنب والضيّق والحبس. يقال: أصره يأصره: إذا ضيّق عليه وحبسه، ويقال: للثقل إِصْرًا...».

هستند یا عسر اعم از حرج است؟ محقق نراقی رحمته الله در «عوائد»^۱ معتقد است که عسر اعم از حرج می باشد؛ ایشان می گوید:

«عسر - همان گونه که به آن اشاره کردیم - به طور مطلق اعم از تنگی است؛ هر تنگی ای عسر است، ولی هر عسری تنگی نیست. پس اگر کسی بنده اش را به نوشیدن داروی تلخی وادارد، می گویند: «انه یعسر علیه» (بر او سخت گرفت)؛ ولی نمی گویند: «انه فی ضیق» (او در تنگناست)، یا «ضیق علیه مولاه» (مولایش بر او تنگ گرفت). همچنین کسی که نهایت طاقت او حمل ۱۰۰ رطل آب است، اگر او را امر کند که ۹۰ رطل را به یک فرسخی ببرد، گفته می شود: «انه یعسر علیه»، ولی نمی گویند: «انه فی الضیق». بله، اگر امر کند که هر روز این کار را انجام دهد، گفته می شود: «انه ضیق علیه». و همچنین صحیح است که گفته شود: وضوی با آب سرد در روزی که سرمای شدیدی دارد «مما یعسر» (از امور سخت) است، ولی گفته نمی شود که مکلف برای این کار در تنگناست».

از کلام محقق نراقی معلوم می شود که حرج، تنها متوقف بر دشواری عمل به تنهایی نیست، هر چند دشواری آن زیاد باشد؛ بلکه علاوه بر دشواری، لازم است مکلف در تنگنای دیگری قرار

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۸۶: «ثم إنَّ المرتبة الثانية، و هو العسر - كما أشرنا إليه - أعم مطلقاً من الضيق، فإنَّ كلَّ ضيق عسر، و لا عكس...».

گیرد تا حرج صدق کند؛ مثلاً یک بار وضو گرفتن یا غسل کردن با آب سرد در سردترین روزهای زمستان، هرچند دشوار است، ولی حرجی نیست، زیرا مکلف از این حکم در تنگنا قرار نمی‌گیرد؛ بلکه، اگر این عمل را چندین روز تکرار کند، موجب تنگی و حرج است. ولی معلوم است که این معنای از عسر و حرج، هم مخالف فهم علماست، زیرا در مقامات فراوانی برای نفی تکالیفی که در آن مجرد سختی وجود دارد، به «نفی حرج» استدلال می‌کنند بدون این‌که امری زائد بر سختی - مانند تنگنای حاصل از تکرار عمل - را به آن ضمیمه کنند، و هم مخالف استدلالات ائمه علیهم‌السلام به آیات شریفه قرآن در مقاماتی است که بیش از سختی و مشقت و عسر، در آن‌ها نیست. و چنانچه به احادیث گذشته مراجعه کنید شواهد مختلفی بر این معنا می‌یابید.

حق این است که اگرچه حرج در اصل، به معنی تنگناست، ولی تنگنایی که در امور حرجی معتبر است، چیزی غیر از سختی عمل، و شدت و مشقت حاصل از آن نیست. عمل اگر دشوار و سخت باشد، مکلف با انجام دادن آن در تنگنا قرار می‌گیرد، برخلاف عملی که آسان و راحت است.

و آن مثال‌هایی که محقق نراقی رحمته‌الله برای مدعای خود، شاهد آورده، قابل رد و انکار است:

کسی که بنده اش را وادار به نوشیدن داروی تلخی (به شدت تلخ) می کند، هرچند برای یک بار، گفته می شود که این عمل برای او حرج است، و این نیست مگر به خاطر این که او با این کار در تنگنا قرار می گیرد، هرچند این تنگی در لحظه های خاصی است. همچنین است مثال های دیگر ایشان.

نتیجه این که آنچه در معنای حرج معتبر است، وجود نوعی تنگنا و محدودیت است، هرچند این تنگنا از دشواری عمل و سختی آن ایجاد شده باشد، و مداومت در یک روز یا روزهای متعدد، و تکرار عمل در آن معتبر نیست. با ملاحظه آنچه در معنای این کلمه گفتیم و ملاحظه موارد استعمال آن در کتاب و سنت، و غیر آن، این معنا واضح تر می شود.

اشکال:

اگر منظور از حرجی که در این قاعده نفی شده، مجرد تنگی و دشواری در مقابل گشایش و راحتی باشد - بنابر آنچه از معنای لغوی و عرفی آن ظاهر می شود - لازم می آید تمام تکالیفی که شامل کمترین مراتب دشواری و مشقت است، نفی شود، و این باعث می گردد که از بسیاری احکام شرعی، مانند روزه در ایام تابستان و وضو با آب سرد در شب های زمستان، و امثال آن، دست برداریم؛ بلکه همه تکالیف در بسیاری از اوقات و حالات دربردارنده نوعی

مشقت هستند؛ و چنین لازمه‌ای سخنی است که هیچ فقیهی زبان به آن نمی‌گشاید، و اگر بنا را بر نفی این‌گونه احکام بگذاریم فقه جدیدی ایجاد می‌شود.

و این امر نشان می‌دهد که اگرچه معنای لغوی و عرفی حرج به خودی خود وسیع است، ولی مراد از آن در این جا مرتبه خاصی از آن است، نه مطلق دشواری و مشقت و تنگی؛ ولی این‌که چه مرتبه‌ای؟ و حدّ آن چیست؟ و دلیل تعیین چنین حدی کدام است؟ سؤالاتی است که پاسخ آن برای بسیاری از بزرگان دشوار است، آن‌گونه که از کلماتشان در مقامات مختلف نمایان می‌شود.

به همین دلیل، شیخ حرّ عاملی رحمته الله در کتاب «الفصول المهمه»^۱ بعد از ذکر گروهی از روایات نفی حرج، می‌گوید: «نفی حرج مجمل است، و نمی‌توان به آن جزم پیدا کرد، مگر در تکلیف به «ما لا یطاق»؛ در غیر این صورت لازم می‌آید جمیع تکالیف برداشته شود». این‌که ایشان قائل به اجمال در ادله نفی حرج شده‌اند، از این جا نشأت گرفته است که قرینه مقامی دلالت دارد بر این‌که منظور مرتبه خاصی از حرج است، زیرا امکان ندارد جمیع مراتب حرج مراد باشد؛ ولی تعیین این مرتبه برای ایشان مشکل شده

۱. الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل، ج ۱، ص ۶۲۶: «أقول: نفی الحرج مجمل، لا یمكن الجزم به فیما عدا تکلیف ما لا یطاق، و إلاّ لزم رفع جمیع التکالیف».

چراکه دلیلی برای تعیین این حدّ نیافته‌اند.

ولی حق این است که با دقت نظر، می‌توان این مرتبه را تعیین کرد، و آن هم جایی است که از آن تکلیف، مشقت شدیدی لازم بیاید، که عادتاً مردم برای رسیدن به اهدافشان آن را تحمل نمی‌کنند. قدر مسلم از ادلهٔ نفی حرج این مرتبه است، حتی می‌توان گفت مقدار قدر مسلم کمتر از این مرتبه است، همان‌گونه که روایت عبد‌الأعلی مولی آل سام،^۱ که در حکم جبیره وارد شده، شاهد بر این معناست؛ همچنین سایر روایات باب.

ظاهر این است که فقهای اصحاب^{علیهم‌السلام} نیز از عمومات نفی حرج همین را فهمیده‌اند؛ به همین جهت بسیاری از ایشان در مسئلهٔ جواز تیمم به سبب ترس از خشکی شدید پوست در اعضای وضو، تصریح کرده‌اند به این که واجب است آن را به آنچه تحملش عادتاً ممکن نیست، یا به عیب شدید، یا فاحش، مقید کرد.

شیخ اجل، صاحب جواهر^{علیه‌السلام} هنگام پرداختن به این مسئله، بیانی دارد که حاصل آن این است: «در جواز تیمم هنگام ترس از خشکی شدید پوست، خلافتی بین اصحاب سراغ ندارم؛ و ظاهر اطلاق بسیاری از ایشان، عدم فرق بین خشکی شدید و ضعیف است، و این جداً مشکل است، زیرا دلیلی جز عمومات نفی عسر

۱. روایت پنجم از روایات گذشته.

و حرج برای این مسئله نیافته‌ایم؛ و احتمال دارد که داخل در مرض، یا داخل در اطلاق روایاتی باشد که دلالت بر تیمم در زمان خوف از سرما دارد؛ و معلوم است که در عیب ضعیف عسری وجود ندارد؛ و غالب مردم در زمان‌های سرما این مقدار از خشکی پوست را دارند، و اسم مرض هم بر آن صدق نمی‌کند، و ادله ترس از سرما هم ظهور در غیر این موارد دارد. سپس می‌فرماید: و شاید به همین سبب است که در جایی از «منتهی»^۱ آن را مقید به قید «فاحش» کرده است؛ و پس از ایشان گروهی مانند محقق ثانی در «جامع»^۲ آش، و شهید ثانی در «روض»^۳ آش، و فاضل هندی در «کشف»^۴ آن را اختیار کرده‌اند. به همین معنا بازگشت می‌کند قیدی که گروه دیگری آورده و گفته‌اند: «خشکی پوستی که عادتاً قابل تحمل نباشد»؛ پس اقوی این است که به خشکی شدیدی که عادتاً

۱. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۳، ص ۲۸: «مسألة: لا فرق فی الخوف بین خوف التلّف، أو زیادة المرض، أو تباطؤ البرء، أو الشّین الفاحش، أو الألم الّذی لا یحتمله».
۲. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱، ص ۴۷۳: «و قد أطلق الأصحاب جواز التیمّم لخوف الشّین، و هو: ما یعلو بشرة الوجه و غیره من الخسونة المشوّهة للخلقة، و ربّما بلغت تشقّق الجلد و خروج الدّم. و ینبغی تقييد المجوّز بكونه فاحشا، كما فعله فی المنتهی...».
۳. روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان (ط - القدیمة)، ص ۱۱۷: «أو تعذر استعماله للبرد المولم فی الحال الماء شديدا لا یتحمل مثله عادة مع أمن العافیة فإنه سوغ له التیمم...».
۴. كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۴۴۲: «... لا فرق بین شدّة قبح الشّین وضعفه، و قیّده فی موضع من المنتهی بالفاحش، و هو أولى...».

تحمل آن موجب عسر است اکتفا کنیم».^۱

و گویا ایشان حواششان به قرینهٔ مقامیه بر منصرف کردن اطلاعات ادلهٔ نفی حرج در این مقام - که ما ذکر کردیم - بوده، ولی معلوم است که آن قرائن مختص این مقام نیست.

ظاهر این است که به جز آن گروه از محققانی که اطلاق خشکی پوست را به شدید، یا فاحش، مقید کرده‌اند، منظور دیگران نیز همین معنا باشد؛ پس خلافتی در این مسئله نیست. همان‌گونه که ظاهراً تنها مدرک این مسئله نیز همان قاعدهٔ لاجرج است.

بسیاری از بزرگان متأخر نیز به این مسئله پرداخته‌اند، از جمله محقق یزدی رحمته الله در «عروه»^۲ که فرموده: «اگر از خشکی پوستی که تحمل آن شاق باشد بترسد، تیمم می‌کند». و بسیاری از کسانی که بر عروه حاشیه زده‌اند، آن را تأیید کرده و بعضی^۳ افزوده‌اند: «اگر مشقت به حدی باشد که عادتاً نمی‌توان تحمل کرد».

و البته بر کسی پوشیده نیست که حد عدم تحمل مشقت عادتاً،

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۵، ص ۱۱۳: «و کیف کان فمتی خشی المرض أو الشین باستعماله الماء جاز له التیمم كما تقدم الکلام فی الأول مفصلاً، و أما الثانی فلا أعرف فیہ خلافاً بین الأصحاب...».

۲. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص ۱۷۰: «... بل لو خاف من الشین الذی یکون تحمله شاقاً تیمم...».

۳. السید البروجردی.

بر اساس افعال مختلف و اهمیت آن‌ها، و بر حسب حالات گوناگون افراد، مختلف خواهد بود.

نتیجه: در قاعده نفی حرج، مطلق مشقت و عسری که در بسیاری از تکالیف شرعی یا اکثر آن‌ها وجود دارد، معیار نیست؛ بلکه منظور مشقت شدیدی است که عادتاً در مثل چنین فعلی قابل تحمل نباشد؛ و دلیل آن نیز قرینه مقامی خواهد بود.

بنابراین، قاعده نفی حرج، مجمل و مبهم نیست؛ همان‌گونه که از آن، تخصیص اکثر یا تخصیص تمام موارد، لازم نمی‌آید. و در تنبیه اول از تنبیهات آینده، توضیح تکمیلی خواهد آمد، إن شاء الله.

وجه مقدم کردن قاعده لاجرج بر سایر عمومات

عناوین عسر و حرج و إصر و امثال آن، اوصاف افعالی (مانند وضو) هستند که متعلق احکام (وجوب) واقع می‌شوند، نه اوصاف خود احکام؛ مثلاً وضویی که شخص مختار می‌گیرد، برای کسی که بر دستش جیره است امری حرجی و سخت است؛ پس آنچه به حرج و عسر متصف شده، خود این عمل وضو است، نه وجوبی که به آن تعلق گرفته؛ بنابراین نمی‌گویند که وجوب وضو برای چنین شخصی امری حرجی است و مکلف را در تنگنا قرار می‌دهد، مگر از باب وصف به حال متعلق؛ چرا که اگر در وجوب، تنگی ای باشد،

تنها از ناحیهٔ عملی است که آن وجوب به آن تعلق دارد. و شاهد بر آن، نفی «جعل» از حرج در قول خداوند: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۱ است؛ جعل بر مکلفین کنایه از تکلیف است، و مجعول همان عملی است که به آن تکلیف شده، و هم آن است که در این آیه متّصف به حرج شده است. گویی «مکلف به» امری است که شارع، آن را برگردن مکلفین قرار داده و سنگینی آن بر دوش آنهاست. همان‌گونه که گاهی این سنگینی را از دوش آنها برمی‌دارد «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»^۲؛ پس قول خداوند: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» به این معناست که او شما را مکلف به عمل حرجی سخت نکرده است.

واضح‌تر از این، قول پیامبر ﷺ در روایت «احتجاج» است - که قبلاً نقل کردیم -^۳ که فرمود: «منظور از إصر، شدائدی است که بر امت‌های گذشته ثابت شده بود - تا این که می‌فرماید: - این گونه بود که نمازشان را قبول نمی‌کردم مگر در مکان‌های معلومی از زمین که برایشان اختیار کرده بودم، هرچند دور باشد. ولی تمام زمین را برای امت تو مسجد و طهور قرار داده‌ام، این از إصرهایی است که

۱. سورهٔ حج (۲۲)، آیه ۷۸.

۲. سورهٔ اعراف (۷)، آیه ۱۵۷.

۳. روایت یازدهم از روایات گذشته.

بر اَمّت‌های گذشته بود و از اَمّت تو رفع کردم...».

همچنین است سایر فقرات این حدیث، که ظاهر بلکه صریح‌اند در این‌که خود این اعمال از اِصرهای ثابت در اَمّت‌های پیشین بوده، و از این اَمّت مرحومه رفع شده است.

پس آنچه برداشته می‌شود در درجهٔ اول، خود افعال حرجی است؛ و برداشتن (رفع) آن‌ها از دوش مکلفین، یا قرار ندادن آن‌ها بر دوش مکلفین، کنایه از واجب نکردن آن‌هاست؛ همان‌گونه که قرار دادن (وضع) آن‌ها نیز کنایه از واجب کردنشان می‌باشد. به عبارت دیگر، وضع و رفع در عالم تشریع، همان ایجاب و نفی است. و این تعبیر، از مشابهت الزام به چیزی و واجب کردن آن، با قرار دادن آن بر گردن مکلف، گرفته شده است؛ گویی وقتی شارع آن را بر مکلفین واجب کرده، در خارج، آن را بر دوش آن‌ها گذارده؛ و زمانی که واجب نکرده، آن را از دوش‌شان برداشته است. نتیجه این‌که «عسر» و «حرج» مثل «سهل» و «یسیر» از اوصاف افعال مکلفین است؛ و این افعال است که گاهی دشوار و موجب تنگی است و گاهی آسان و راحت.

با علم به این مطلب معلوم می‌شود که در مقدم کردن عمومات نفی حرج، بر عمومات اثبات‌کنندهٔ عناوین اولیهٔ احکام، و وجوب تخصیص این عمومات به عمومات نفی حرج، اشکالی وجود

ندارد؛ و شاهد آن، علاوه بر فهم فقها (رضوان الله تعالى عليهم) و استناد ایشان به این قاعده در فروع فقهی فراوان، استشهاد امام علیه السلام به این قاعده در مقابل ادله اثبات کننده احکام است.

حال ببینیم وجه این تقدیم چیست؟ آیا از باب حکومت^۱ است یا وجه دیگری دارد؟

بنابر آنچه گفتیم، که عسر و حرج و امثال آن از اوصاف افعال مکلفین است، نه از اوصاف احکام متعلق به افعال، صحیح نیست که وجه مقدم شدن عمومات قاعده لا حرج، بر ادله احکام را، حکومت بدانیم؛ زیرا حکومت عبارت است از این که یکی از دو دلیل، به مدلول لفظی خود، ناظر بر دلیل دیگر باشد، به نحوی که اگر نباشد دلیل اول لغو به حساب می آید؛ حال این ناظر بودن یا با تصرف در موضوع دلیل اول است، یا تصرف در حکم آن، یا متعلق حکم آن، و یا در انتساب متعلق حکم به موضوع آن؛ که توضیح آن را هنگام بیان نسبت «قاعده لا ضرر» با سایر ادله بیان کرده ایم.^۲

۱. «حکومت» آن است که یکی از دو دلیل، به دلالت لفظی مطابقی یا تضمینی یا التزامی، شارح و مفسر دلیل دیگر باشد. دلیل حاکم، گاه مفسر موضوع دلیل محکوم است، و گاه مفسر محمول آن؛ چنان که گاه دایره موضوع یا محمول دلیل محکوم را تنگ می کند، و گاه وسعت می بخشد. برای توضیح بیشتر به کتاب انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۰۲ مراجعه فرمایید.

۲. القواعد الفقهية (مکارم)، ج ۱، ص ۷۹: «التنبیه الثالث فی وجه تقدیم هذه القاعدة علی أدلة أحكام الأولیة...».

ترجمة قاعدة لا ضرر (بنی سعید)، ص ۱۶۵.

و معلوم است که دلیل نفی حرج، وجود و جعل حرج بر مکلفین در عالم تشریع را نفی می‌کند، بدون این‌که به ادله احکام شرعی نظر داشته باشد تا بخواهد به نحوی از انحاء چهارگانه فوق در آن‌ها تصرف کند. از این جهت، عمومات نفی حرج، با ادله احکام، در عرض هم هستند، و همانند متعارضین می‌باشند.

و درحقیقت، ادله نفی حرج، از سنخ آن ادله‌ای است که دلالت دارد بر این‌که «بر زنان، جمعه و جماعت و اذان و اقامه جعل نشده است»؛ حال اگر دلیلی وجود داشت که با عموم خود، دلالت بر جعل بعضی از این امور بر زنان کند، این دو دلیل، متعارض می‌شوند، نه این‌که اولی حاکم بر دومی باشد. پس در این جا ادله نفی حرج مقدم نمی‌شود مگر از باب تخصیص؛ و صرف این‌که لسان روایت، «نفی جعل» است، برای مقدم کردن آن بر غیر کافی نیست.

علاوه بر این، واضح است که نسبت بین ادله نفی حرج و ادله احکام، عموم من وجه است؛ یعنی همان‌گونه که امکان دارد ادله احکام را با ادله نفی حرج تخصیص بزنیم، تخصیص ادله نفی حرج با ادله احکام نیز ممکن است.

مگر این‌که بگوییم: این واقعیت که لاجرج از باب امتنان بر امت است، مانع تخصیص آن می‌شود. و این‌که ادله ثابت کننده احکام به واسطه ادله لاجرج تخصیص می‌خورد، به سبب این است که دلالت

آن نسبت به ادلهٔ احکام قوی‌تر است. و این ادعا با رجوع به عموماً گذشته روشن می‌شود. و با این بیان، وجه استشهاد امام علیه السلام به این ادله در مقابل بسیاری از عموماً اثبات‌کنندهٔ احکام، و همچنین وجه فهم فقها و استشهاد ایشان به این عموماً در ابواب مختلف نیز روشن می‌گردد.

بله، اگر بگوییم که عسر و حرج از اوصاف خود احکام شرعی است، و همین احکام هستند که گاهی باعث عسر و حرج‌اند و گاهی آسان و راحت‌اند، و قول خداوند: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» به این معناست که در احکام جعل شده‌ای که با ادلهٔ خود ثابت شده‌اند، حرج و تنگی بر مکلفین وجود ندارد؛ در این صورت صحیح است که بگوییم ادلهٔ لاجرح، حاکم بر ادلهٔ احکام هستند، زیرا ناظر بر آن و مفسر آن است، به همان ملاکی که در حکومت وجود دارد. ولی دانستیم که این مبنا ضعیف بوده، و حرج از اوصاف افعال مکلفین است؛ گذشته از این که به نظر ما قول به حکومت بر اساس همین مبنا نیز خالی از اشکال نیست.

مقام سوّم: تنبیهات

امور مهمی باقی ماند که آن‌ها را ضمن تنبیهاتی بیان می‌کنیم:

تنبیه اوّل:

آیا این قاعده به واسطه کثرت تخصیص، سست شده است؟

از اشکالات قوی‌ای که بر این قاعده وارد کرده‌اند این است که چگونه ممکن است به عموم این قاعده حکم کرده و تمام امور حرجی در شریعت را به واسطه آن رفع کنیم، در حالی که تکالیف پُرمشقت حرجی در ابواب عبادات و غیر آن فراوان است؟ مانند وضو با آب سرد در شب‌های زمستان، و روزه در ایام گرم تابستان، در حالی که مشقّت آن بر کسی پوشیده نیست. و مانند جهاد با مال و جان، جنگیدن در میدان نبرد، مقابله با شجاعان، فرار نکردن از یورش بر دشمن، تحمل سرزنش سرزنش کنندگان در اجرای احکام خدا، تسلیم کردن نفس برای اجرای حدود و قصاص،

هجرت از وطن برای تحصیل مسائل دینی و انتشار آن بین مسلمین که واجب کفایی است، و سخت‌تر از همه، جهاد اکبر با نفس و جنود شیطان.

این تخصیص‌های فراوان موجب سستی این قاعده شده، و مانع می‌شود که به عموم آن تمسک کنیم، زیرا قبیح بودن تخصیص اکثر، دلیلی است بر این‌که مراد از این قاعده غیر آن چیزی است که در ابتدای امر از آن فهمیده شده، پس معنای آن مجمل و مبهم می‌شود و دیگر قابل استدلال نیست. به عبارت دیگر، آن معنا که در ابتدا از آن ظاهر شده مراد نیست، و آنچه مراد است معلوم نیست. پس عمومات این قاعده، مانند عمومات قرعه و امثال آن، سست است، و عمل بر طبق آن جایز نیست مگر در مواردی که اصحاب به آن عمل کرده‌اند. و گویا محدث جلیل القدر شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله در کتاب «الفصول المهمة» به همین معنا اشاره دارد، آن‌جا که بعد از نقل گروهی از روایات نفی‌کننده حرج می‌فرماید: «نفی حرج، مجمل است و نمی‌توان جزم به آن پیدا کرد مگر در مورد تکلیف ما لا یطاق؛ در غیر این صورت لازم می‌آید که تمام تکالیف برداشته شود»^۱ و بعد از قول به اجمال و ابهام حرج، به جز در قدر متیقّن که همان

۱. الفصول المهمة فی أصول الأئمة، تكملة الوسائل، ج ۱، ص ۶۲۶: «أقول: نفی الحرج مجمل، لا یمكن الجزم به فیما عدا تكلیف ما لا یطاق، و إلاّ لزم رفع جمیع التكاليف».

تکلیف ما لا یطاق باشد، حکم به سقوط آن از حجّیت کرده است. ما می‌گوییم: اگر منظور ایشان از این که فرمود: «در غیر این صورت لازم می‌آید تمام تکالیف برداشته شود»، مبالغه در بیان فراوانی تخصیصات وارد بر این قاعده است، همان‌گونه که ما گفتیم و هنگام بیان معنای عسر و حرج نیز به آن اشاره کردیم - قطع نظر از آنچه خواهیم گفت - حرف بدی نیست.

و اگر منظور ایشان - همان‌گونه که در ابتدا به ذهن می‌رسد - نفی تمام تکالیف شرعی باشد، چرا که در همه آن‌ها مرتبه‌ای از عسر و حرج وجود دارد؛ چنین حرفی مبنی بر این است که منظور از حرج، مطلق سختی باشد، هر چند از امور ساده معمولی ایجاد شود، و این سخن، همان‌گونه که در تحقیق معنای کلمه حرج معلوم شد، به هیچ وجه قابل پذیرش نیست.

علاوه بر این که بسیاری از تکالیف شرعی، کمترین مشقّت و کلفتی را نیز دربر ندارند، زیرا با طبع بسیاری از مردم موافق‌اند؛ پس این را که عموم نفی حرج مستلزم نفی همه تکالیف باشد، قبول نداریم.

علاوه بر این که آنچه این محدث بزرگوار ذکر کرده‌اند، بنیان این قاعده را از اساس ویران می‌کند، زیرا باطل بودن تکلیف ما لا یطاق برای هر کسی معلوم است، بلکه بعید نیست که از ضروریات دین

محسوب شود؛ پس منحصر کردن مفاد این قاعده به خصوص تکلیف ما لا یطاق، مساوی با سقوط قاعده از حجّیت است؛ و این امر مخالف سیرهٔ فقهاست، چراکه در بسیاری از ابواب فقه برای نفی تکالیف حرجی که به حدّ ما لا یطاق نرسیده، به این قاعده استدلال کرده‌اند. و بلکه مخالف استدلال امام علیه السلام به این قاعده در بسیاری از مسائل، و تعلیم ایشان برای استنباط حکم از این قاعدهٔ عمومی است. اما این که گفته‌اند در عمل به این قاعده تنها به مواردی که اصحاب به آن عمل کرده‌اند اکتفا می‌کنیم - در حالی که می‌دانیم یا گمان داریم که اکثر علما یا همهٔ آن‌ها در این باب چیزی بیش از این آیات و اخباری که از ائمه علیهم السلام رسیده در اختیار نداشته‌اند - وجهی ندارد. و احتمال این که به آن‌ها مدارکی رسیده باشد که به ما نرسیده، یا این عمومات، قرائن متّصلی داشته که ابهام آن را رفع می‌کرده و منظور از آن را واضح می‌نموده، جداً احتمال ضعیفی است. و از قوی‌ترین شواهد بر بطلان این احتمال این است که ایشان در اثبات مسائل به همین آیات و روایات استناد می‌کنند، و برای اثبات اهدافشان به همین‌ها اعتماد می‌نمایند، نه به چیز دیگر.

دفع این اشکال

از این اشکال با وجوهی دفاع کرده‌اند که خالی از ایراد نیست.

این وجوه و نقاط ضعف آن را ذکر کرده و به دنبال آن نظر خود را در از بین بردن اصل اشکال بیان می‌کنیم.

وجه اول: آنچه محقق نراقی^۱ از یکی از اساتید بزرگوارش -ظاهراً سید سند علامه طباطبایی^۲ (قدس سرّه) باشد - نقل کرده که فرموده: اما آنچه در شریعت اسلام از تکالیف شدید، مثل حج، جهاد، زکات نسبت به بعضی مردم، دیه‌ای که بر عاقله واجب است، و امثال آن، وارد شده، هیچ‌کدام از این‌ها حرج نیست؛ زیرا عادتاً امثال این امور واقع می‌شود و مردم امثال این امور را بدون این‌که احساس تکلیفی کنند و بدون عوضی در مقابل آن - مانند کسی که از سر تعصّب می‌جنگد - یا در مقابل عوض کمی انجام می‌دهند. خلاصه این‌که آن افعالی که عادت بر انجام دادن آن است و با نظر مسامحه به آن نگاه می‌شود، هرچند به خودی خود امر بزرگی باشد، مانند بذل مال و جان، امر حرجی نیست. بله، مجازات نفس، حرام کردن مباحات، و منع از جمیع مشتهیات، یا بعض از آن‌ها به صورت مداوم، حرج و ضیق بوده، و امثال این‌گونه امور در

۱. عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۸۸: «و منها: ما ذكره بعض سادة مشايخنا - طاب ثراه - في فوائد، قال - قدس سره - بعد بیان نفی الحرج: و أما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة...».

۲. سید محمد مجاهد طباطبایی، القواعد و الفوائد و الاجتهاد و التقليد (مفاتیح الأصول)،

شرع نفی شده است. (پایان کلام سید طباطبایی).

این قول، همان‌گونه که مشاهده می‌شود، طرف افراط است؛ همان‌طور که آنچه شیخ حرّ عاملی رحمته الله ذکر کرده بود طرف تفریط است، و هر دو از حد اعتدال خارج است و موجب می‌شود این قاعده قابلیت استدلال در فقه را از دست بدهد.

اما قول شیخ حرّ عاملی، پاسخ آن گذشت؛ و اما این قول، لازمه‌اش این است که واجب باشد به تمام تکالیف وارد در شرع، از واجب و حرام، هرچند به عسر و حرج هم برسد، بدون استثنا عمل شود. و مفاد قاعدهٔ لاحرج منحصر می‌شود در خصوص مجازات نفس، و حرام کردن مباحات، و امثال آن؛ و چنین سخنی مورد قبول نیست. و تمام آن ایراداتی که بر قول قبلی وارد بود بر این قول نیز وارد است، به این بیان که مخالف استدلال ائمه علیهم السلام به آیهٔ نفی حرج در موارد متعدد، و مخالف فهم فقها و استناد به این قاعده در ابواب مختلف فقه می‌باشد.

علاوه بر این که با وجدان نیز مخالف است، زیرا به صرف این که مردم بعضی از امور شاقّ را به خاطر اجرتی که از آن انتظار دارند، یا به دلیل‌های دیگر، انجام می‌دهند موجب نمی‌شود که این امور از شاقّ بودن و حرجی بودن خارج شود. مگر این که منظور این قول چیزی باشد که در بیان وجه مختار خواهیم گفت.

وجه دوم: آنچه محقق نراقی رحمته الله علیه^۱ از یکی از فضایل عصر خود^۲ نقل کرده، و خلاصه آن این است که: بعد از آن که به ورود تکالیف شاق و ضررهای زیاد در شریعت قطع پیدا کردیم، به نظر می‌رسد منظور از نفی عسرو حرج و ضرر، نفی آن ضررهایی است که زائد بر لازمه طبع تکالیفی است که نسبت به طاقت مردم معمولی وضع شده، و این مقدار از ضرر، معیار مطلق تکالیف است. به عبارت دیگر، ضرر از اصل منتفی است مگر به مقداری که با دلیل ثابت شده باشد. نتیجه این که ما می‌گوییم: منظور از نفی حرج این است که خداوند نسبت به بندگان اراده عسر و حرج و ضرر نکرده، مگر به مقدار تکالیفی که بر حسب حال مردم متوسط جامعه، که اکثریت هستند، وضع شده است؛ و اضافه بر این تکالیف، نفی شده؛ خواه اصل تکلیف ثابت نشده باشد، یا اصل تکلیف ثابت شده ولی به نحوی است که بیش از مقدار متعارف، عسر و حرج و ضرر ندارد.

سپس فرمود: و نفی این ضرر زائد یا به دلیل این است که شارع به آن تصریح کرده، مانند بسیاری از ابواب فقه از عبادات و غیر آن، مثل نماز شکسته در سفر، نماز در زمان خوف، افطار در روزه،

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۸۹: «و منها: ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين - وقد مر ذكره في عائدة نفی الضرر - قال - سلمه الله تعالى - بعد ذكر الإشکالین:.....».

۲. محقق قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۴۹.

وامثال آن؛ و یا به دلیل تعمیم^۱ دادن است، مانند جواز عمل به اجتهاد در جزئیات، مانند وقت و قبله، برای کسی که در تشخیص کوتاهی نکرده؛ یا در کلیات، مانند احکام شرعی. (پایان سخن محقق قمی).

ما می‌گوییم: عبارتی که از ایشان علیه السلام نقل شده، هرچند از اجمال و ابهام خالی نیست، ولی ظاهراً منظور ایشان^۲ این است که اصل اولی در احکام، این است که حرجی و ضرری نیستند؛ و زمانی از این اصل خارج می‌شویم که تکلیف حرجی یا ضرری، - یا با دلیل عام و یا با دلیل خاص - ثابت شود، و در این مواردی که تکالیف حرجی یا ضرری ثابت شده، به همان موارد و به همان مقدار اکتفا می‌کنیم؛ اما بیش از آن را با این قاعده نفی می‌نماییم، نهایت این که تکالیف حرجی که به واسطه ادله آن ثابت شده است، منصرف است

۱. تعمیم: توسعه دادن و همه را شامل گردانیدن.

۲. به نظر می‌رسد منظور ایشان این است که اساساً هیچ تکلیفی بدون ضرر و حرج وجود ندارد؛ و اقتضای تکلیف بودن، وجود مقداری ضرر و حرج است؛ و آنچه قاعده نفی ضرر و حرج آن را نفی می‌کند، ضرر و حرجی است که زائد بر این مقداری است که لازمه تکلیف بودن تکلیف است.

حال این مقدار زائدگاهی به واسطه نص شارع به صورت خاص نفی می‌شود، مانند شکسته شدن نماز در سفر، و گاهی به واسطه نص شارع به صورت عام، مانند جواز عمل به اجتهاد در جزئیاتی همانند وقت و قبله.

به طاقت و توان مردم معمولی که سالم بوده و عذری ندارند؛ اما نسبت به بقیه افراد، چون دلیل بر اثبات حرج بر آنها نداریم، آن هم با همین قاعده نفی می شود.

و آنچه در پایان کلامشان فرمودند، ظاهراً ناظر بر این است که نفی حرج و ضرر گاهی به واسطه عمومات قاعده لاجرح است، گاهی به واسطه نص شارع به صورت خاص است، مانند نماز شکسته در سفر، افطار روزه در سفر و برای مریض و پیر مرد، و امثال آن؛ و گاهی به واسطه نص شارع به صورت عام است، مانند جواز عمل به ظن در موضوعات، برای همه مردم، در صورتی که کوتاهی نکرده باشند، مانند وقت و قبله؛ و در احکام شرعی کلی، برای مجتهدین. لازمه این سخن این است که نفی حرج و ضرر به مواردی اختصاص پیدا کند که هیچ دلیلی برخلاف آن وجود نداشته باشد، نه به نحو عموم و نه به نحو خصوص؛ و فساد این قول نیز ظاهر است، زیرا با آنچه گفتیم که ائمه علیهم السلام برای نفی بسیاری از احکام در مواردی که مستلزم عسر و حرج بوده، به عموم نفی حرج تمسک کرده، و ادله آن احکام را با عموم نفی حرج تخصیص زده اند؛ و با سیره بسیاری از فقها (رضوان الله علیهم)، منافات دارد.

علاوه بر این که نسبت بین عمومات نفی حرج، و ادله اثبات کننده احکام، عموم من وجه است؛ پس وجهی ندارد که آنها را بر

عمومات نفی حرج و ضرر مقدم کنیم.

و اما آن احتمالی که محقق نراقی رحمته الله^۱ از کلام ایشان استفاده کرده - که قاعده نفی حرج از باب اصل برائت است، و مقدم کردن آنچه با ادله احکام ثابت شده بر آن، از باب مقدم کردن ادله اجتهادی بر اصولی عملی است - علاوه بر این که احتمال بعیدی است، فساد آن نیز ظاهر است؛ زیرا اصول عملی، ناظر بر بیان وظیفه شاک است، و در ادله نفی حرج و ضرر اثری از شک وجود ندارد.

وجه سوم: عسر و حرج به واسطه اختلاف در عوارض خارجی آن، مختلف می شود.

گاه می شود که چیزی عسر و حرج است، ولی به اعتبار امری خارجی، آسان و راحت تلقی می شود؛ و از جمله اموری که موجب می شود هر سختی ای آسان شود، و هر تنگی ای وسعت یابد؛ مقابله آن با عوض فراوان و پاداش زیاد است. و شک نیست که خداوند سبحان در مقابل تمام تکالیفی که تکلیف کرده، پاداشی غیر قابل شمارش قرار داده است؛ خداوند می فرماید: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مِثَالِهَا»؛ هر کس کار نیکی به جا آورد، ده برابر آن پاداش دارد.^۲

۱. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۹۰: «... أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِمَّا ذَكَرَهُ أَنَّ قَاعِدَةَ نَفْيِ الْعُسْرِ وَالْحَرْجِ مِنْ بَابِ أَصْلِ الْبَرَاءَةِ...».

۲. سورة انعام (۶)، آیه ۱۰۶.

بر این اساس، هیچ‌یک از تکالیف، عسر و حرجی، نیستند، و مشقت تمام امور به‌ظاهر شاقی که خداوند تکلیف کرده، به واسطه پاداشی زبینه و ثوابی فراوان، که وعده داده، مرتفع می‌شود. (پایان کلام محقق نراقی).^۱

اشکال این وجه این است که لازمه آن قابل استدلال نبودن ادله نفی حرج خواهد بود چراکه - به دلیل ملازمه عقلی بین عمل و پاداش - در امثال تمام آنچه درمورد آن امر و نهی وارد شده، پاداشی از جانب خدا وجود دارد؛ پس نفی آن با ادله نفی حرج صحیح نبوده، بلکه ادله نفی حرج به کلی لغو خواهد شد؛ و برای قول خداوند: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ هیچ معنایی باقی نمی‌ماند، مگر این‌که بگوییم مراد، نفی تکالیف همراه با مشقت بدون اجر و ثواب است؛ که این هم توضیح و اضحات خواهد بود. ایراد دیگر بر این وجه، همان ایرادی است که بر وجوه گذشته نیز وارد بود، یعنی مخالف بودن با اخبار استدلال معصومین علیهم‌السلام به این عمومات برای نفی امور حرجی؛ و مخالف بودن با فهم فقها که در فروع فراوانی به آن‌ها استدلال کرده‌اند.

گذشته از این‌ها، خود استدلال نیز تام نیست، زیرا مجرد اعطای

۱. عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۹۰: «و منها: أن العسر و الحرج فی الأمور إنما

یختلف باختلاف العوارض الخارجیة...».

پاداشی زیبنده و ثوابی فراوان به چیزی، مانع از صدق عسر و حرج بر آن نمی‌شود؛ مثلاً انتقال صخره‌های بزرگ از ارتفاعات کوه‌ها، یا تحمل کردن منت افراد پست، از امور عسر و حرجی است، هرچند در مقابل آن پاداش‌های فراوانی داده شود. بله، این که اجر و ثواب دارد، انگیزه می‌شود که به انجام دادن آن اقدام کنیم، و ارتکاب چنین اعمالی نزد عقلا معقول جلوه کند، ولی مانع از صدق عنوان عسر و حرج بر آن‌ها نمی‌شود.

شاهد بر این سخن، ظهور بعضی از آیات و صراحت بعضی از اخبار گذشته، در ثبوت این‌گونه تکالیف عسر و حرجی در امت‌های پیشین است، با وجود این که شک نیست که پاداش‌هایی زیبنده بر طاعت و امتثال ایشان مترتب می‌شده؛ این امر دلیل آن است که بین صدق عنوان عسر و حرج بر چیزی، با اعطای پاداش در برابر آن، منافاتی نیست.

نتیجه این که عسر و حرج - همانند سایر عناوین - هرچند به اختلاف عوارض خارجی مختلف می‌شود، ولی این که بگوییم به مجرد ترتب پاداش و ثواب اخروی یا پاداش‌های دنیوی بر آن‌ها، این اختلاف به وجود می‌آید، مورد پذیرش نیست.

وجه چهارم: وجهی است که محقق نراقی رحمته‌الله اختیار کرده و آن را تنها راه حلّی دانسته که اشکال را به کلی برطرف می‌کند. عین عبارت ایشان این است:

«نیازی به ارائه این گونه تأویلات و توجیهات نیست، بلکه قاعده نفی عسر و حرج هم مانند سایر عموماتی است که در قرآن کریم و روایات وارد شده و تخصیص خورده‌اند؛ ادله نفی عسر و حرج دلالت دارد بر این که عسر و حرج به کلی منتفی است، زیرا «عسر» و «حرج» دو لفظ مطلق هستند که حرف نفی بر سر آنها درآمده، و چنین ترکیبی افاده عموم می‌کند؛ و این در حالی است که در شرع، بعضی کارهای دشوار و تکالیف سخت هم وارد شده است؛ ولی این امر اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ همان گونه که بعد از قول خداوند: «وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ»^۱، حرام اعلام شدن بسیاری از «ما وراء ذالکم»، اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ همچنین حرام شمرده شدن اشیاء زیادی بعد از قول خداوند: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ

۱. سورة نساء (۴)، آیه ۲۴: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ قَرِيبَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاثَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْقَرِيبَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛ و زنان شوهردار (بر شما حرام است)؛ مگر آن‌ها که (در جنگ با کفار اسیر کرده و) مالک شده‌اید؛ (زیرا اسارت آن‌ها در حکم طلاق است)؛ این‌ها احکامی است که خداوند بر شما مقرر داشته است. اما زنان دیگر غیر از این‌ها (که گفته شد)، برای شما حلال است که با اموال خود، آنان را اختیار کنید؛ در حالی که پاکدامن باشید و از زنا خودداری نمایید. و زانی را که متعه [ازدواج موقت] می‌کنید، واجب است مهر آن‌ها را بپردازید. و گناهی بر شما نیست در آنچه بعد از تعیین مهر، با یکدیگر توافق کرده‌اید. (بعداً می‌توانید با توافق، آن را کم یا زیاد کنید.) خداوند، دانا و حکیم است.»

مُحَرَّمًا»^۱؛ بلکه عموم این دلیل‌ها با ادلهٔ تحریم چیزهای دیگر، تخصیص می‌خورد. درمورد قاعدهٔ عسر و حرج هم همین‌گونه است. چراکه تخصیص زدن عمومات با مخصّص‌های فراوان کم نبوده، بلکه در ادلهٔ احکام، امر شایعی است، و فقها نیز به همین روش عمل می‌کرده‌اند؛ نتیجهٔ این‌که ادلهٔ نفی عسر و حرج از عموماتی است که واجب است در جاهایی که مخصّصی برای آن وجود ندارد، به آن عمل شود و بعد از پیدا شدن مخصّص، طبق قاعدهٔ تخصیص عمل می‌کنیم»^۲.

اشکال بر سخن محقق نراقی

بر این سخن محقق نراقی^{رحمه‌الله} سه ایراد وارد است:

۱. سورةٔ انعام (۶)، آیه ۱۴۵: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَتْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ بگو: «در آنچه بر من وحی شده، هیچ طعامی را برای خوردندگان، حرام نمی‌یابم؛ به‌جز این‌که مردار باشد، یا خونی که (از بدن حیوان) بیرون ریخته، یا گوشت خوک، که این‌ها همه پلیدند یا حیوانی که به‌گناه، (هنگام ذبح) نام غیر خدا [نام بت‌ها] بر آن برده شده است» اما کسی که ناچار (از خوردن این محرّمات) شود، در صورتی که ستمکار و متجاوز نباشد، (گناهی بر او نیست)؛ زیرا پروردگارت، آمرزنده و مهربان است».

۲. عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۱۹۲: «والتحقیق: أنه لا حاجة إلى ارتكاب أمثال هذه التأویلات و التوجيهات...».

اشکال اول: از یک طرف، قبیح بودن تخصیص اکثر - یا تخصیص کثیری که مستهجن باشد - امر واضحی است و ارتکاب آن جایز نیست، و این که بپذیریم در کلام شارع حکیم، تخصیص اکثر وجود دارد کار صحیحی نیست. از طرف دیگر، بعد از اطلاع از فراوانی تکالیف حرجی - از واجبات مالی متعدد گرفته تا جهاد اصغر و اکبر، و حج و روزه و قصاص و حدود و دیات و ... - که هنگام بیان اصل اشکال به آن‌ها اشاره کردیم، جای شک نیست که چنین تخصیصی در بحث ما وجود دارد.

و دو آیه ای هم که به عنوان شاهد برای جواز تخصیص کثیر، ذکر کرده اند، چنین دلالتی ندارد، زیرا ظاهر حصر در قول خداوند: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾، حصر اضافی^۱ است در مقابل آنچه اهل کتاب بر خودشان حرام کرده، و بدعت‌هایی که در باب ذبائح و غیر آن ایجاد کرده بودند. همان گونه که قول خداوند: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ نیز ظهور در حصر اضافی دارد، یا احتمال حصر

۱. در توضیح حصر اضافی می‌گوییم: گاهی از یک جعبه مداد رنگی، یک مداد (قرمز) دست من است، و من می‌گویم: «تنها مداد قرمز دست من است». (حصر حقیقی). ولی گاهی در دست من مدادهای متعددی است (مشکی، آبی، و قرمز) ولی چون مخاطب من گمان می‌کند دو مداد زرد و قرمز دست من است، در خطاب به او می‌گویم: «تنها مداد قرمز دست من است». یعنی نسبت به مجموعه‌ای که تو در نظر داری تنها یک مداد؛ نه نسبت به تمام مداد رنگی‌ها. (حصر اضافی).

اضافی در آن می‌رود. و تمام کلام در این دو آیه را به محل خودش وامی‌گذاریم.

اشکال دوم: عمومات نفی حرج، در مقام امتنان بر مسلمانان وارد شده است؛ و آن‌گونه که ظاهر روایات باب و بلکه تصریح برخی از آن‌هاست، نفی حرج از خصایص این امت است؛ پس چگونه جایز است چیزی که در مقام امتنان وارد شده، این همه تخصیص بخورد؟ و چگونه نفی حرج، از اختصاصات این امت می‌شود، در حالی که احکام حرجی فراوانی برای آن‌ها ثابت شده است؟ و این‌گونه احکام در تمام امت‌ها جاری است. مگر این‌که گفته شود امتیاز این امت به این است که احکام حرجی آن‌ها نسبت به امت‌های گذشته کمتر است، هرچند به خودی خود احکام حرجی این‌ها نیز زیاد می‌باشد.

ولی با این وجود نیز این اشکال - که عمومات وارد شده در مقام امتنان، از چنین تخصیص‌هایی ابا دارد - به حال خود باقی است.

اشکال سوم: اگر بپذیریم که تخصیص عمومات نفی حرج، با مخصّصات فراوان، جایز است، مانع از تمسّک به این عمومات می‌شود، زیرا قبلاً گفتیم که نسبت بین این عمومات و عمومات ادله اثبات‌کننده احکام، عموم من وجه است، پس وجهی ندارد که به‌هنگام تعارض، عمومات نفی حرج را بر این‌ها مقدم کنیم؛ مگر بگوییم که ابای از تخصیص دارند.

مختار ما در حل اشكال

وجه پنجم: وجهی است که به نظر ما اشكال را از ریشه حل می‌کند؛ و آن این است که می‌گوییم تکالیف حرجی که ادعا شده در شریعت اسلام وجود دارد، چهار قسم است:

قسم اول: تکالیفی است که هرچند ادعا کرده‌اند حرجی است، ولی حرجی در آن‌ها نیست؛ مانند حج خانه خدا، و پرداخت خمس و زکات (خصوصاً بعد از آن که دانستیم منظور از حرج در این جا مطلق مشقّت و تنگی نیست، بلکه منظور مشقّتی است که عادتاً قابل تحمل نباشد). پس خارج کردن خمس منفعت کسب، بعد از کنار گذاشتن مخارج سال، به هر شکل که باشد، همچنین خارج کردن خمس معادن و گنج‌ها، و خارج کردن زکات‌هایی که در شرع مقدّر شده و نسبت به اصل مال مقدار کمی است، از امور پرمشقّتی که عادتاً قابل تحمل نباشد، نیست. خصوصاً وقتی این اموال در مصارفی خرج می‌شود که سود آن غالباً به همه افراد جامعه، حتی خود دهندگان بازمی‌گردد، مثل خرج آن در اصلاح حال فقرا و مساکین، ساخت خیابان‌ها و پل‌ها، حفظ مرزهای اسلام و تقویت سپاه مسلمین، و حوادث غیر مترقبه؛ و درحقیقت، این نیز همانند سایر مصارفی است که در موارد احتیاج شخصی خود و اصلاح امور خاص خودشان خرج می‌کنند و هرگز آن‌ها را ضرر

و حرج به حساب نمی‌آورند، بلکه اصلاح و نفع می‌دانند. و این معنا هرچند ممکن است در نظر بعضی افراد از استحسانات به حساب آید، ولی امروزه برای افرادی که دربارهٔ وضع جوامع بشری و آنچه باعث پیشرفت و سعادت این جوامع می‌شود، اطلاع کامل دارند، معنایی روشن است.

و به همین دلیل عقلای تمام کشورها بر همین روش عمل کرده و افراد را به پرداخت واجبات مالی وادار می‌کنند تا به واسطهٔ آن، حال ضعیفان و محتاجان، و سایر امور عمومی که نفع آن به تمام افراد جامعه می‌رسد را اصلاح کنند. و این کار را عسر و حرج به حساب نمی‌آورند، بلکه همان‌گونه که گفتیم، این جا نیز از قبیل مصارف شخصی خودشان است.

اگر این معنا را نیز نپذیرید، قبلاً گفتیم که واجبات مالی به خودی خود و قطع نظر از این مصارف، جزء امور شاق حرجی که عادتاً تحمل آن ممکن نباشد، نیست و ملاک حرج در این باب نیز همین معناست.

علاوه بر این، اطلاق عسر و حرج بر امور مالی به صورت مطلق خالی از اشکال نیست، آن‌گونه که محقق نایینی^۱ در آخر رساله‌ای

۱. رساله فی قاعده نفی الضرر (للخوانساری)، ص ۲۲۶: «وثانیاً بناء علی ما عرفت من أنَّ

که درباره «قاعده لا ضرر» نوشته‌اند، به آن اشاره کرده است، زیرا عنوان حرج در مشقت‌های جسمانی ظهور دارد، نه مشقت‌های روحی. و معلوم است که در بذل اموال، مشقت جسمانی وجود ندارد، هرچند بذل مال زیاد باشد؛ مگر در مواردی که مشقت‌های روحی بر بدن تأثیر بگذارد، مانند کسی که اگر مال فراوانی را پرداخت کند شب تا صبح خوابش نبرد؛ که این مورد نیز جای تأمل دارد.

قسم دوم: تکالیفی است که از ناحیه عمل مکلف و سوء اختیار او ایجاد شده، مانند قصاص و حدود، و آنچه شبیه این دو است؛ که مکلف با سوء اختیار خودش در این امور حرجی گرفتار می‌شود؛ یعنی اگر انسانی را بی‌جهت به قتل نرساند، یا جنایتی بر او وارد نکند که موجب قصاص و حدّ باشد، یا به مال و آبروی دیگری تجاوز نکند؛ چنین عقابی گریبان‌گیر او نخواهد شد.

و واضح است که ادله نفی عسر و حرج، از مواردی که با سوء اختیار خود اقدام به آن کرده، منصرف است؛ خصوصاً در این مواردی که منت بودن نفی عسر و حرج، مستلزم ترک امتنان و بلکه ظلم فاحش در حق دیگری است. پس این موارد اساساً داخل در عمومات نفی حرج نیست تا بخواهد خروج آن تخصیص حساب شود.

→ الحرج هو المشقة فی الجوارح لا فی الرّوح فقد یكون الشّیء ضرریّاً کالتنقص فی المال ولا یكون حرجیاً...».

قسم سوم: تکالیفی است که اساساً قابل انکار است و می‌توان گفت چنین تکلیفی نداریم، مانند وضو با آب سرد در شب‌های زمستان، یا روزه در ایام گرم تابستان، اگر مشقت آن‌ها به حدی برسد که تحمل آن عادتاً ممکن نباشد؛ بعید نیست که بگوییم چنین عملی اساساً واجب نیست. ولی باید توجه داشت که برای اکثر مردم غالباً به این حد از مشقت نمی‌رسد.

قسم چهارم: بعضی از موارد نادر که می‌توان پذیرفت قاعدهٔ لاجرج به آن‌ها تخصیص بخورد - اگر دلیل آن اخص از ادلهٔ نفی حرج یا به منزلهٔ اخص باشد -، مانند تکلیف جهاد، که مشقت و حرج آن بر کسی پوشیده نیست؛ خداوند می‌فرماید: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ﴾.^۱ و در نقل واقعهٔ احزاب می‌فرماید: ﴿إِذْ جَاؤُكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ...﴾.^۲ و در قرآن ساعت‌های قبل از غزوهٔ تبوک را «سَاعَةِ الْعُسْرَةِ»^۳ نامیده

۱. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۱۶. «جهاد در راه خدا، بر شما مقرر شده؛ در حالی که برایتان ناخوشایند است».

۲. سورهٔ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۱۰. «(به خاطر بیاورید) زمانی را که آن‌ها از طرف بالا و پایین (شهر) بر شما هجوم آوردند (و مدینه را محاصره کردند) و زمانی را که چشم‌ها از شدت وحشت خیره شده و دل‌ها به گلوگاه رسیده بود...».

۳. سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۷. «به یقین، خداوند، رحمت خود را شامل حال پیامبر و مهاجران و انصار، که در زمان عسرت و شدت (در جنگ تبوک) از او پیروی کردند، نمود...».

است. پس در این مورد و موارد مشابه آن ملتزم می‌شویم که عموماً لایحه خرج تخصیص بخورد.

اگر بگویند: چگونه جایز است که عموماً نفی خرج با این موارد - هرچند نسبت به مواردی که تحت قاعده باقی می‌ماند، اندک باشند - تخصیص بخورد، در حالی که خودتان اعتراف دارید که این قاعده به جهت امتنان وارد شده و از تخصیص ابا دارد؟ می‌گوییم: عدم جواز تخصیص عموماً آن‌گاه که در مقام امتنان وارد شده، مخصوص مواردی است که تخصیص آن‌ها با امتنان منافات داشته باشد؛ اما اگر با امتنان موافق باشد، تخصیص اشکالی ندارد؛ و این مثال ما از همین قبیل است، چراکه وقتی منافع جهاد و مصالح آن - که عبارت است از غلبه مسلمانان بر دشمنان و حفظ مرزها، بقاء عزت مسلمانان و برتری آیین الهی، و شکست احزاب کفر، و پستی گفتار ایشان - برای هر کسی ظاهر و واضح است، همین امر، قرینه عرفی می‌شود بر جواز تخصیص، و با این مطلب نیز که عموماً لایحه خرج، در مقام امتنان وارد شده منافاتی ندارد؛ بلکه ترک تشریع چنین حکمی - که مصلحت آن آشکار است - منافی امتنان است. و هر حکمی که این چنین باشد، تخصیص عموماً لایحه خرج با آن بدون هیچ محذوری جایز است.

خلاصه این‌که حال عموماً آن‌گاه که در مقام امتنان وارد شده، نه

مانند حال سایر عموماًتی است که تخصیص آن با هر مخصّصی جایز است؛ و نه مانند حال بعضی عموماًتی است که علت‌های عقلی عام داشته و تخصیص آن با هیچ مخصّصی جایز نیست، بلکه حکم جواز یا عدم جواز تخصیص آن، وابسته به منافات داشتن یا نداشتن با امتنان است، اگر با امتنان منافات داشت جایز نیست، و اگر منافات نداشت جایز است.

تنبیه دوم:

منظور از حرج، حرج شخصی است یا نوعی؟

این بحث از بسیاری جهات نظیر بحثی است که در قاعدهٔ لا ضرر^۱ بیان کردیم، هرچند اختلافاتی نیز با هم دارند، که به آن اشاره خواهیم کرد.

خلاصهٔ بحث این است که آیا آنچه در رفع حکم به واسطهٔ لزوم عسر و حرج معتبر است، حرج شخصی است؟ به این معنا که لزوم حرج در هر مورد باعث رفع تکلیف در خصوص آن مورد می‌شود؟ یا حرج نوعی است؟ به نحوی که لزوم حرج بر نوع

۱. القواعد الفقهية (مکارم)، ج ۱، ص ۹۱: «التنبیه السابع هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصي أو النوعي؟...».

ترجمهٔ قاعدهٔ لا ضرر (بنی سعید)، ص ۱۹۷، تنبیه هفتم.

مكلفين باعث رفع تكليف از همه آنها می شود؟

حق، قول اوّل (حرج شخصی) است؛ زیرا تمام عناوینی که در ادله وارد شده، در مصادیق شخصی آن عناوین ظهور دارد؛ یعنی عنوان «ضرر» در خصوص موارد ضرر و اشخاص آن صدق می کند؛ و همچنین عنوان «حرج» و غیر این دو، از عناوینی که در ادله وارد شده. و این که بخواهیم از حرج و ضرر، حرج و ضرر نوعی را اراده کنیم، نیاز به قرینه دارد، که چنین قرینه ای نداریم.

بله، نهایت چیزی که می توان به آن برای قول دوم (حرج نوعی) شاهد آورد این است که از احادیث باب استفاده می شود امام علیه السلام در موارد مختلفی به عموم قول خداوند: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، برای نفی حکم از همه افراد استدلال کرده اند؛ در حالی که آن حکم برای همه حرجی نبوده است. مثل روایت ابی بصیر^۱ که برای حکم به عدم انفعال آب گُر، به عموم این آیه استناد می کند؛ در حالی که معلوم است از عدم چنین حکمی، بر تمام مکلفین، عسر و حرج لازم نمی آید.

ممکن است بتوان این استدلال را با آنچه هنگام ذکر روایات باب گفتیم پاسخ داد، و آن این که استناد ائمه علیهم السلام به این قطعه از آیه شریفه، دو وجه دارد:

۱. روایت اول از روایات گذشته.

گاهی به عنوان علت حکم و ضابطه‌ای کلی است که به دست مکلفین داده شده، و حکم متوقف بر آن است، آن‌گونه که در روایت عبدالاعلی مولى آل سام^۱ در مورد کسی که زمین خورده و ناخنش کنده شده، آمده است. شک نیست که حرج در امثال این موارد، حرج شخصی است.

و گاهی به عنوان حکمت حکم است؛ یعنی به عنوان انگیزهٔ تشریع حکم لحاظ شده، هرچند انگیزه‌های دیگری غیر از این آیه نیز برای این حکم وجود دارد که هر کدام مانند تعدد علل ناقصه عمل می‌کنند و واضح است که در چنین مواردی حکم متوقف بر علت نیست، بلکه گاهی از این علت به غیر آن تجاوز می‌کند؛ و گاهی هم همهٔ موارد آن را دربر نمی‌گیرد. و به همین خاطر استناد به علل تشریع که در ادلهٔ احکام وارد شده، جایز نبوده، و با این علل، معاملهٔ منصوص العلة نمی‌کنند؛ و این علل، جامع و مانع نیستند. بر این اساس، آنچه به نظر می‌رسد که حرج در آن، حرج نوعی باشد، درحقیقت از قبیل همین قسم اخیر است، یعنی قسمی که به عنوان حکمت حکم لحاظ می‌شود؛ بنابراین حرج در آن نیز شخصی است، ولی دایرهٔ تعلیل بر دایرهٔ حکم منطبق نیست؛ نه این که حرج در آن نوعی باشد.

۱. روایت پنجم از روایات گذشته.

نتیجه این که استدلال ائمه علیهم السلام به آیه نفی حرج، در بعض مواردی که حرج در آن نوعی است، دلیلی بر وجه دوم نبوده و جایز نیست از آن مورد به موارد دیگری که حرج در آنها نیز نوعی است تجاوز کرد؛ بلکه واجب است به خصوص همان مورد بسنده نمود، زیرا سیاق روایت سیاق بیان حکمت تشریع است، نه علت حکم.

همان گونه که ما از خارج می دانیم که حکمت تشریع بسیاری از احکام، توسعه دادن و رفع حرج از مکلفین است (هرچند در آنها به آیه نفی حرج و امثال آن استناد نشده باشد) مانند: شکسته شدن نماز و روزه، برداشته شدن روزه از بیماران و پیران، تبدیل وضو به تیمم در موارد متعدد، و بسیاری از موارد استثنا در باب نجاسات؛ و این دلیل نمی شود که حرج در قاعده نفی حرج را، نوعی بدانیم. علاوه بر همه این ها، حرج نوعی معنای مشخصی ندارد؛ این که آیا ملاک در آن، نوع مکلفین در تمام زمان ها و مکان ها است، یا ملاک، اهل زمان یا مکان واحدی است، یا صنف خاصی از این افراد منظور است؟ این ها احتمالاتی است که نوعی بودن حرج را مبهم می کند.

نتیجه تمام آنچه گفتیم این می شود که در این باب، معیار، حرج شخصی است، نه چیز دیگر.

تنبیه سوم:

حکم تعارض دلیل نفی حرج با نفی ضرر

اگر ضرر و حرج در مورد خاصی با هم تعارض کردند - مثل این که تصرف مالک در ملک خودش موجب ضرر زدن به همسایه اش شود، و ترک تصرف او موجب حرج برای خودش گردد، زیرا این که نگذارند مالک هر طور می خواهد در ملک خودش تصرف کند، امری حرجی است - آیا قاعدهٔ نفی حرج را مقدم کنیم یا قاعدهٔ نفی ضرر را، و یا این که هر دو ساقط می شوند و باید به ادلهٔ دیگر رجوع کنیم؟

شیخ انصاری رحمته الله در «فرائد»^۱ در بحث قاعدهٔ لا ضرر می گوید:

«اگر تصرف مالک در ملکش موجب ضرر همسایه اش شود، و ترک تصرف موجب ضرر خودش، به عموم «الناس مسلطون علی اموالهم»^۲ رجوع می کنیم. و اگر صرفاً منع مالک از تصرف در

۱. قاعده لا ضرر و البید و الصّحة و القرعة (فرائد الأصول)، ج ۲، ص ۵۳۸: «إذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره و تركه موجبا لتضرر نفسه...».

۲. یکی از قواعد مسلم فقهی، «قاعدهٔ سلطنت» است که گاهی از آن به «قاعدهٔ تسلط» یا «قاعدهٔ تسلیط»، نیز تعبیر می شود؛ این قاعده مستند به حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم» بوده و مفاد آن این است که هر مالکی، بر مال خود تسلط کامل دارد و می تواند در آن هرگونه تصرفی اعم از مادی و حقوقی، بکند و هیچ کس نمی تواند او را بدون مجوز شرعی از تصرفات منع کند.

ملکش ضرر به حساب بیاید، برای مقدم کردن مالک، همین مقدار ضرر کافی بوده، و ضرری بیش از ضرر ترک تصرف، لازم نداریم؛ پس به عموم قاعده تسلط رجوع می‌کنیم. و ممکن است به قاعده نفی حرج رجوع کنیم - زیرا منع مالک از تصرف در ملکش به خاطر دفع ضرر از دیگری، موجب حرج و تنگی برای مالک است - حال یا از باب این‌که نفی حرج بر نفی ضرر حکومت دارد، یا این‌که با هم تعارض کرده و به اصل رجوع می‌کنیم.

محقق نایینی^۱ در آخر رساله‌ای که درباره قاعده لا ضرر نوشته‌اند می‌فرماید:

حکومت لا حرج بر لا ضرر - آن‌گونه که شیخ اعظم احتمال آن را داده - متوقف بر دو امر است:

امر اول: لا حرج اثبات‌کننده حکم هم باشد، یعنی همان‌گونه که حاکم بر احکام وجودی است، حاکم بر احکام عدمی هم باشد؛ و گرنه تعارض آن با لا ضرر، و اجتماع آن با لا ضرر در یک مورد واحد، معقول نیست تا بخواهد حاکم بر آن باشد. به عبارت دیگر، این شرط بازگشت می‌کند به این‌که صغری^۲ را نپذیریم، و نتیجه‌اش

۱. رسالة فی قاعدة نفی الضرر (للخوانساری)، ص ۲۲۶: «أما مسألة حکومت لا حرج علی لا ضرر فهي تتوقف علی أمرین...».

۲. توضیح این‌که؛ مثلاً در مورد خاصی می‌گوییم: لا ضرر با لا حرج تعارض دارد (صغری)،

این می‌شود که امکان ندارد لاضرر و لاجرح با یکدیگر تعارض کنند. امر دوم: لاجرح، ناظر بر لا ضرر باشد، و معنی ناظر بودن این است که حکم در طرف محکوم، محقق و مفروض باشد، تا این که دلیل حاکم بتواند ناظر بر حکم ثابت در محکوم باشد. ولی اگر هر دو در عرض یکدیگر باشند و فرض تحقق یکی نسبت به دیگری اولویت نداشته باشد، حکومت معنا ندارد؛ و وجهی ندارد که لاجرح را حاکم بر لا ضرر بدانیم، و در نتیجه امکان ندارد تعارض مزبور را با حکومت از بین ببریم.

و این راه حل نیز صحیح نیست که بگوییم: به جهت این که مورد ضرر کمتر از حرج است - زیرا هر ضرری حرجی است، ولی عکس آن صادق نیست - لا ضرر بر لاجرح به طور مطلق مقدم است. زیرا اولاً کمتر بودن مورد، تنها زمانی موجب ترجیح می‌شود که متعارضان دائماً متضاد باشند، نه مثل مورد ما که غالباً با هم توافق دارند. و ثانیاً، منظور از حرج، مشقت در جوارح است، نه در روح؛ پس گاه می‌شود که چیزی ضرری است - مثل نقص در مال - ولی حرجی نیست؛ پس این که فرمودید: هر ضرری حرجی است، نه

→ هرگاه لاضرر و لاجرح تعارض کنند، لاجرح را مقدم می‌کنیم (کبری)، پس در این مورد لاجرح را مقدم می‌کنیم (نتیجه). عدم شرط فوق صغرای قیاس (لا ضرر با لاجرح تعارض دارد) را از بین می‌برد.

بالعکس؛ حرف صحیحی نیست (پایان کلام محقق نایینی).
ما می‌گوییم: این که ایشان فرمودند: «ملاک حکومت - یعنی نظر داشتن یکی از دو دلیل بر دیگری و تصرف در آن به یکی از انحاء تصرف، که شرح آن گذشت - در این جا وجود ندارد»، حرف خوبی است.

توضیح این که، ادله نفی ضرر و نفی حرج، نسبت به جاری شدن بر موضوعاتشان متساوی‌اند، و از آنچه در این جا و در بحث قاعده لا ضرر گفتیم، معلوم شد که لسان این دو واحد است و وجهی برای حکومت یکی بر دیگری وجود ندارد؛ بلکه اساساً هیچ یک از این دو بر ادله اثبات کننده احکام نیز حکومت ندارد؛ و وجه مقدم کردن این دو بر غیر، به جهت ورود آنها در مقام امتنان، و جهات دیگری بود که شرح آن گذشت.

پس مقدم کردن یکی از این دو بر دیگری و حکومت آن بر دیگری معنا ندارد. بلکه این دو متعارض و هم‌رتبه هستند و نسبت بین‌شان عموم من وجه است.

اما قول به این که نسبت بین این دو، عموم مطلق است، زیرا هر امر ضرری، حرجی است، نه بالعکس؛ همان‌گونه که محقق مذکور نیز آن را حکایت کرده‌اند، جداً حرف باطلی است. نه فقط به دلیلی که ایشان گفته‌اند، بلکه به این دلیل که تنها موردی که ضرر و حرج

می‌توانند با هم صدق کنند، مورد اضرار بر نفس است، نه اضرار به غیر؛ مثلاً داخل شدن سمرة بن جندب بر مرد انصاری بدون اجازه او، ضرر بر او بود، و به حکم قاعدهٔ نفی ضرر، این اجازه برداشته شد؛ در حالی که این کار فعلی حرجی نبود، نه برای سمرة - که حرجی نبودن آن برای او واضح است - و نه برای مرد انصاری، چراکه داخل شدن سمرة، عمل مرد انصاری نیست تا فعل حرجی او محسوب شود.

بله، داخل شدن بدون اجازه او بر مرد انصاری، موجب در تنگنا قرار گرفتن او بود، ولی واضح است که قاعدهٔ لاحرج هر تنگنایی که از هر ناحیه ایجاد شده باشد را نفی نمی‌کند؛ بلکه آن تنگی و حرجی را نفی می‌کند که از ناحیهٔ تکالیف شرعی ایجاد شده باشد. و قول خداوند: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، به قرینهٔ «علیکم» یعنی تکلیفی که مستلزم حرج و تنگی باشد بر شما جعل نکرده است.

به تعبیر دیگر: عمومات نفی حرج، تنها حرجی را نفی می‌کند که از ناحیهٔ تکالیف شرعی برای مکلفین به آن تکالیف، حاصل شده است، اما در مورد تنگی و حرجی که از ناحیهٔ افعال مردم برای دیگران حاصل شده هیچ دالالتی ندارد؛ و متکفل بیان آن، قاعدهٔ لاضرر است. و در این مورد فرقی بین این که قاعدهٔ نفی حرج،

عدمیات را نیز دربر بگیرد یا نگیرد نیست.

و چون ثابت شد که نسبت بین لاحرج و لاضرر، عموم من وجه است، حکم موارد تعارض شان، تساقط هر دو و رجوع به غیر آن دو می‌باشد؛ مگر در بعض مواردی که مرجّحات خاصی وجود داشته باشد، مثل اهتمام شارع به بعض امور، مانند حقوق الناس و امثال آن، که طبق آن مرجّحات عمل خواهد شد.

اما آنچه ایشان علیه السلام در عبارت «اولاً...» بیان داشت و خلاصه آن این بود که حکومت ادله لاحرج بر ادله نفی ضرر، متوقف بر این است که لاحرج عدمیات را هم دربر بگیرد؛ اشکال آن این است که موارد تعارض، منحصر به مورد سؤال نیست که دو طرف از قبیل نقیضین بوده، و یکی وجودی و دیگری عدمی باشد؛ بلکه گاهی دو طرف از قبیل ضدّین هستند، مثل این که ایستادن در جایی موجب ضرر به دیگری، و ایستادن در جایی دیگر موجب حرج بر خودش شود، و امر دایر باشد بر این که در یکی از این دو جا بایستد؛ در این مثال و امثال آن تعارض ثابت است، بدون این که متوقف بر شمول لاحرج بر عدمیات باشد.

بله، خصوص مثالی که شیخ اعظم علیه السلام در کلامشان آورده‌اند از قبیل متناقضین است، ولی آنچه محقق نایینی ادعا کرده ظاهر در این است که مورد تعارض این دو منحصر در متناقضین می‌باشد.

تنبیه چهارم:

آیا قاعده لاجرح عدمیات را دربر می گیرد؟

حق این است که در شمول قاعده لاجرح، فرقی بین احکام وجودی و عدمی نیست، آن گونه که نظیر آن در قاعده لاضرر گذشت.^۱ به این معنا که اگر از ترک بعضی افعال، تنگی و حرجی برای مکلف ایجاد شود - مانند ترک نوشیدن مایع نجس در بعضی مواقع - در این صورت نوشیدن آن جایز است، و حرمت آن به مقتضای قاعده نفی حرج برداشته می شود؛ و به صرف این که موضوع این حکم، ترک نوشیدن - که امری عدمی است - می باشد تأثیری بر این حکم ندارد؛ زیرا دانستیم که دلیل دال بر نفی حرج، شامل تمام موارد می شود، مثل قول خداوند: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ و قول امام علی (ع): «إِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضِيقٍ» و «الدِّينُ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» که مفاد همه این ها نفی احکام حرجی است، خواه به موضوعات وجودی تعلق گرفته باشند یا به موضوعات عدمی.

این سخن بنابر نظر ماست که حرج و سختی را از صفات فعل مکلف دانستیم، نه از صفات احکام؛ بنابراین عدمی و وجودی بودن، در ناحیه متعلق حکم - که فعل مکلف باشد - در نظر گرفته

۱. القواعد الفقهية (مکارم)، ج ۱، ص ۸۵: «التنبیه السادس هل القاعدة شاملة للعدمیات أم لا؟...».

ترجمه قاعده لاضرر (بنی سعید)، ص ۱۸۲، تنبیه ششم.

می‌شود، نه در ناحیه خود حکم.

اما بنابر این که حرج از اوصاف حکم باشد، ظاهر ادله نفی حرج - که بنابر این قول، منظور از آن ادله نفی احکام حرجی است - اگرچه خصوص احکام وجودی را دربر می‌گیرد، زیرا عدم حکم، حکم نیست، و بر آن صدق نمی‌کند که شارع آن را جعل کرده است، و بنابر این داخل در قول خداوند: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نمی‌شود؛ ولی در بحث قاعده‌لا ضرر دانستیم که عرف، حکم قطعی به الغاء خصوصیت می‌کند، و از نظر لزوم حرج، فرقی بین جعل وضو بر مکلفین، یا ترک جعل تسلط مردم بر اموالشان نمی‌گذارد، و وجهی نمی‌بیند که در ترک جعل اول، امتنان باشد، و در دومی نباشد. (برای توضیح بیشتر می‌توانید به آن مبحث مراجعه کنید).

تنبيه پنجم:

نفی حرج رخصت است یا عزیمت

اگر کسی حرج را تحمل کرد و عملی را انجام داد که در آن تنگی و شدتی که نفی شده است، وجود داشت، مانند وضو و غسل حرجی، آیا کفایت از تکلیف او می‌کند، به این دلیل که آنچه رفع شده وجوب فعل بوده، نه مشروعیت آن؟ یا کفایت از تکلیف او نمی‌کند، به این دلیل که چون این تکلیف امری نداشته، از اساس

باطل بوده و این کار تشریع حرام به حساب می‌آید؟
 این مسئله، مانند اصل قاعده، در کلمات علما مستقلاً عنوان نشده است. حتی محقق نراقی رحمته الله که تنها کسی است که این قاعده را در کتاب عوائدش ذکر کرده، متعرض این مسئله و بسیاری از تنبیهات دیگری که ذکر کرده‌ایم نشده است. ولی از بیان بسیاری از بزرگان متأخر - به‌هنگام صحبت دربارهٔ فروع فقهی‌ای که متفرع بر این قاعده است - ظاهر می‌شود که این قاعده از باب رخصت است، نه عزیمت.

اکنون بعضی از کلمات ایشان را در این جا ذکر کرده و سپس نظر خود را بیان می‌کنیم.

صاحب جواهر رحمته الله در ذیل مسئلهٔ ساقط شدن روزه از شیخ و شیخه و کسی که بیماری عطش دارد، می‌نویسد:

«مخفی نیست که حکم در این جا و نظایر آن، از عزائم است، نه از رخصت‌ها، به دلیل این که مدرک این حکم، قاعدهٔ نفی حرج و امثال آن می‌باشد که حکم به رفع تکلیف می‌کند - تا آن جا که می‌نویسد: - و هیچ یک از اصحاب در این مسئله اختلافی ندارند، مگر آنچه از کلام محدث بحرانی به نظر می‌رسد که حکم رفع شده را صرفاً وجوب این تکلیف دانسته‌اند، و برای این نظر به ظاهر قول خداوند: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ... وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ

لَكُمْ^۱ تمسک کرده‌اند.^۲

ظاهر کلام صاحب جواهر این است که دلالت عمومات نفی حرج بر برداشتن تکلیف به صورت کلی، و این که این رفع تکلیف از باب عزیمت است، امری است مفروغ عنه که کسی در آن حرفی ندارد. حتی این که محدث بحرانی در این مورد خاص قائل به رخصت شده‌اند به خاطر وجود دلیل خاص برای آن است و آن قول خداوند: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ می‌باشد.

محقق همدانی رحمته الله در «مصباح»^۳ در بعضی از تنبیهاتی که در بحث مجوزهای تیمم ذکر کرده، سخنی دارد که خلاصه آن این می‌شود: تیمم در مواردی که جواز آن به واسطه دلیل نفی حرج ثابت شده است، رخصت است، نه عزیمت؛ پس اگر مشقت شدیدی را که موجب رفع تکلیف شد تحمل کند و وضو بگیرد، طهارت او صحیح است؛ همان‌گونه که در حکم غسل کردن هنگام سرمای شدید گذشت؛ چرا که ادله نفی حرج به سبب این که در مقام

۱. سوره بقره (۲)، آیه ۱۸۴.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۷، ص ۱۵۰: «ثم لا يخفى عليك أن الحكم في المقام و نظائره من العزائم لا الرخص...».

۳. مصباح الفقيه، ج ۶، ص ۱۵۰: «الثالث: أنَّ التيمم في الموارد التي ثبت جوازه بدليل نفی الحرج رخصة لا عزيمة...».

امتنان و بیان توسعه در دین وارد شده، فقط صلاحیت نفی وجوب را دارد، نه رفع جواز.

سپس بر خود، این ایراد را وارد کرده که هرگاه در موارد حرج، وجوب طهارت منتفی شود، جواز آن هم باقی نمی ماند تا عبادت صحیح باشد، زیرا جنس با رفتن فصل از بین می رود. به عبارت دیگر، ادله نفی حرج، حاکم بر عمومات اثبات کننده تکالیف است و آن ها را برای غیر موارد حرج تخصیص می زند، پس انجام دادن آن تکالیف در موارد حرج به قصد امتثال، تشریع محرم خواهد بود. سپس به این اشکال این گونه پاسخ می دهند که: اگر منشأ تخصیص این باشد که تکلیف به وضو و غسل، حرجی است، بدون این که - جدای از مشقتی که رافع تکلیف است - مفسده دیگری داشته باشد که شرعاً اقدام به آن جایز نیست - مثل ضرر و امثال آن - پس این قاعده تنها مطلوبیت الزامی آن فعل را رفع می کند؛ ولی آنچه که اقتضای طلب و محبوبیت فعل را دارد رفع نمی کند.

و به هر حال از ادله نفی حرج عرفاً و عقلاً بیش از این فهمیده نمی شود (پایان کلام محقق همدانی).

محقق طباطبایی یزدی در «عروه»^۱ در مسئله ۱۸ از مسوغات

۱. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص ۱۷۱: «(مسئله ۱۸): إذا تحمّل الضرر و توضّأ أو

اغتسل فإن كان الضرر في المقدّمات من تحصيل الماء و نحوه...».

تیمم می فرماید: «اگر ضرر را تحمل کند و وضو بگیرد و غسل کند، پس اگر ضرر در مقدماتی مانند تحصیل آب و امثال آن باشد، وضو و غسل، واجب و صحیح است؛ و اگر ضرر در استعمال آب باشد، باطل است؛ و اما اگر استعمال آب ضرر ندارد، بلکه موجب حرج و مشقت می شود، مانند تحمل درد سرما یا خشکی پوست، بعید نیست که وضو صحیح باشد؛ هرچند با وجود چنین حرجی تیمم جایز است، زیرا نفی حرج از باب رخصت است نه عزیمت؛ لکن احوط آن است که استعمال آب را ترک کند؛ و اگر استعمال کرد، به آن اکتفا نکند و تیمم نیز انجام دهد».

بسیاری از محشین^۱ به ایشان اشکال کرده و یا تصریح نموده اند که در این مورد تیمم واجب است؛ و یا تصریح کرده اند به این که احتیاط مزبور ترک نشود.

ما می گوئیم: از آنچه در سابق ذکر کردیم معلوم شد که ادله نفی حرج هرچند حاکم بر عمومات احکام نیست، ولی بخاطر قوی

۱. العروة الوثقی (المحشی)، ج ۲، ص ۱۷۱: «...»

- محلّ إشکال، لا یتّرك الاحتیاط الآتی، بل كونه عزيمة علی الأقرب، و البطلان لا یخلو من وجه قوی. (الإمام الخمينی).

- لا یتّرك. (البروجردی، الكلیپایگانی).

- لا یتّرك. (الخوانساری).

- فیه إشکال، و الاحتیاط بالإعادة لا یتّرك. (الخوئی).

بودن دلالت آن نسبت به آن عمومات، بر آن‌ها مقدم است، و عمومات اثبات کنندهٔ احکام را تخصیص می‌زند.

و واضح است که عمومات احکام، دلالتی بر دو امر مجزا تحت عناوین «الزام» و «مطلوبیت» ندارد تا یکی برداشته شده و دیگری باقی بماند، بلکه آنچه از آن‌ها استفاده می‌شود یک حکم است که یا اثبات می‌شود یا نفی؛ که آن هم یا تخصیص می‌خورد و از اصل منتفی می‌شود، و یا به حال خود باقی می‌ماند؛ و ربطی هم به مسئلهٔ عدم جواز بقاء جنس بدون فصل ندارد، چراکه آن مسأله‌ای عقلی است، و سخن ما در این جا دربارهٔ دلالت لفظی بر حسب فهم عرفی است.

پس آنچه قاعدهٔ اولی در مورد حرج یا ضرر یا غیر این دو از مواردی که مستلزم تخصیص در ادلهٔ احکام می‌باشد اقتضا دارد، نفی اصل مشروعیت عمل است.

و وارد شدن ادلهٔ لاجرح در مقام امتنان - هرچند معلوم است و شکّی در آن نیست - اقتضا نمی‌کند که خصوص الزام را نفی کند؛ زیرا بنابر آنچه ما در بعض مباحث قاعدهٔ لا ضرر^۱ تبیین کرده‌ایم،

۱. القواعد الفقهية (مکارم)، ج ۱، ص ۸۲: «و لكن یرد علی الأول منهما ان المنة انما هی

بلحاظ نوع الحكم لا بلحاظ اشخاصه و افرادہ...».

ترجمة قاعدهٔ لا ضرر (بنی سعید)، ص ۱۷۵.

جایز است امتنان در اصل حکم باشد، و واجب نیست که ملاک امتنان در جزئیات موارد هم وجود داشته باشد. مثلاً، رفع اثر «اکراه» به واسطه حدیث رفع^۱، موجب بطلان بیعی که از روی اکراه صورت گرفته می‌شود، هرچند در بعضی موارد اکراه، منافع زیادی برای مکره وجود داشته باشد. مانند جایی که ثمن، چندین برابر بیش از ثمن المثل باشد، و بایع مکره از آن خبر نداشته باشد. بنابراین با وجود این که حدیث رفع از بارزترین مصادیق چیزهایی است که در مورد امتنان وارد شده، ولی امتنان در رفع آثار اکراه به

۱. از حدیث رفع در اصول فقه بحث شده است و فقها در فقه، در بسیاری از ابواب به آن استناد کرده‌اند.

حدیث رفع، حدیثی است که از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده، و مفاد آن برداشته شدن نه چیز از امت اسلامی به جهت رحمت و امتنان بر آنان است. این نه چیز عبارتند از: خطا، فراموشی، آنچه با اکراه انجام داده‌اند، آنچه نمی‌دانند، چیزهایی که تحمل آن را ندارند، آنچه بدان مضطر گردند، حسد (تا زمانی که آن را اظهار نکنند و به آن ترتیب اثر ندهند)، تفال به بد زدن، و وسوسه در تفکر در خلق.

وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۱۱، ص ۲۹۵، ح ۱، باب ۵۶، از ابواب جهاد النفس.
وسائل الشیعه (بیروت)، ج ۱۵، ص ۳۶۹، ح ۲۰۷۶۹: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ، فِي التَّوْحِيدِ، وَالْخِصَالِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَشْيَاءَ: الْخَطَا، وَالنَّسْيَانُ، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ، وَمَا لَا يُطِيقُونَ، وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَالْحَسَدُ، وَالطَّيْرَةُ، وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخُلُوةِ مَا لَمْ يَنْتَظِفُوا بِسَفَةِ».

نحو کلی است، نه در تک تک مصادیق و جزئیات.

پس اگر بعد از بیع مکره، معلوم شود که این بیع منافع فراوانی را برای مکره داشته، این امر موجب صحّت بیع مذکور نمی شود، - به این دلیل که بگوییم رفع اثر این اکراه خاص، با امتنان مخالف است، زیرا منافع مهمی در این اکراه وجود دارد -؛ بلکه صحّت بیع مذکور متوقّف بر اجازهٔ بعدی است.

پس معیار این است که حکم کلی - که همان رفع اثر اکراه به صورت عام و به عنوان وضع قانونی کلی است - موجب امتنان بر مکلف باشد، هرچند به ملاحظهٔ بعضی مصادیق نادر، مخالف امتنان باشد. و همچنین است وضع بقیهٔ موارد نه گانهٔ حدیث رفع. همانطور که وضع حجّیت بسیاری از امارات شرعی مانند بازار مسلمانان^۱، ید مسلمانان^۲، و غیر این دو - از مواردی که از ادلهٔ آنها یا از قرائن خارجی دانسته می شود که حجّیت آنها از باب توسعه

۱. قاعده سوق (بازار مسلمانان)، از قواعد مشهور و معتبر فقهی است، بدین معنا که آنچه از بازاری تهیه شود که همه یا بیشتر کاسبان آن مسلمان هستند محکوم به حلیّت و طهارت (حلال و پاک) است.

۲. قاعده ید، از قواعد مشهور و معتبر فقهی است که در اکثر مسائل فقهی و حقوقی، به طور وسیع مورد استناد قرار می گیرد؛ بدین معنا که تصرّف مالکانه شخص در یک مال - با شرایطی - نشانه مالکیت تصرّف کننده نسبت به آن مال است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود.

دادن بر مکلفین است و خداوند به واسطه آن بر مسلمانان منت نهاده - و این منافاتی ندارد با این که گاهی بعضی از تکالیف از ناحیه این امارات ثابت شود، به نحوی که اگر این امارات نباشد راهی برای اثبات آن وجود نخواهد داشت.

خلاصه این که امتنان در این موارد به اعتبار مجموع وقایعی است که آن‌ها را دربر می‌گیرد. و ورود عمومات نفی حرج در مورد امتنان باعث نمی‌شود که آن را از ظاهرش، که نفی احکام حرجی است، منصرف کنیم؛ خواه این احکام وجوبی باشد یا تحریمی یا غیر این دو. پس وجهی برای این قول باقی نمی‌ماند که بگوییم: نفی حرج در بعضی موارد، تنها الزام را برمی‌دارد، ولی اصل محبوبیت عمل باقی است.

و اما مطلبی که ایشان در پاسخ اشکال ذکر کرده‌اند، قرینه دیگری است بر این که منظور از عمومات لا حرج در احکام وجوبی حرجی، نفی جواز نبوده، بلکه صرفاً وجوب را نفی می‌کند.

و خلاصه این پاسخ به بیان دیگر این می‌شود که: ما از خارج می‌دانیم که بر وضو و غسل حرجی و امثال آن، مفسده‌ای که موجب نقص در ملاک محبوبیت آن‌ها شود وجود ندارد، اما با وجود این که ملاک وجوب در آن وجود دارد، ولی چون واجب بودن آن باعث تنگی و حرج بر مکلفین می‌شد، شارع از باب منت،

آن را از عهدهٔ آن‌ها برداشته است.

بنابراین عدم وجوب آن از باب عدم وجود مقتضی نیست، بلکه با مانعی برخورد کرده که آن مانع، ارادهٔ شارع مقدس در منت نهادن بر این امت است. و معلوم است که این مانع، مانع از امر الزامی است، نه غیر آن.

پس وجود ملاک مطلوبیت در آن، به همراه عدم مانع از امر غیر الزامی، کشف می‌کند که امر به آن تعلق گرفته است. حتی می‌توان گفت که در صحت فعل و صحت قصد قربت در انجام آن، وجود ملاک محبوبیت به تنهایی کافی است، هرچند تعلق امر به آن کشف نشود.

ایرادی که به این پاسخ وارد است: ادعای این که هیچ مفسده‌ای بر وضو و غسل حرجی وارد نیست، ادعایی بدون دلیل است، زیرا احتمال وجود بعضی مفسد برای آن وجود دارد؛ و حداقل این که وقتی تکلیفی حرجی شد و بر مکلفین سنگین بود، موجب می‌شود که مخالفت و عصیان در برابر آن زیاد شود، و این خود مفسدهٔ بزرگی است؛ و به همین دلیل بعضی قائل شده‌اند به این که نفی حرج بر خداوند حکیم از باب وجوب لطف، واجب است.

علاوه بر این که تحمل حرج و سختی فعل حرجی، بعد از آن که خداوند تعالی با نفی آن، بر عبادش منت نهاده، ردّ لطف و رد آن چیزی است که خدا به واسطهٔ آن بر مردم منت گذاشته، و امکان دارد

که در همین عمل، مفسده باشد؛ آن‌گونه که در باب باطل بودن تمام خواندن نماز در جاهایی که باید شکسته خوانده شود، این تعلیل وارد شده که این کار، رد کردن لطف خدا بر امت است.

مثل آنچه ابن ابی عمیر روایت کرده از بعضی اصحاب، از ابی عبدالله امام صادق علیه السلام، که گفت: شنیدم که امام علیه السلام می فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند بر مریضان و مسافران، افطار روزه وشکسته شدن نماز را لطف کرده است. آیا احدی از شما خوشحال می شود که اگر لطفی کند، به او بازگردانده شود؟^۱

به این معنا روایت دیگری نیز وجود دارد که مرحوم صدوق رحمته الله آن را در «خصال» از سکونی نقل کرده است.^۲

۱. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۵، ص ۵۳۹، ح ۷، باب ۲۲، از ابواب صلاة المسافرين. ووسائل الشیعه (بیروت)، ج ۸، ص ۵۱۹، ح ۱۱۳۳۲: «وَعَنْهُمْ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ تَصَدَّقَ عَلَى مَرَضَى أُمَّتِي وَمُسَافِرِيهَا بِالتَّقْصِيرِ وَالْإِفْطَارِ؛ أَيْسُرُ أَحَدَكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تَرُدَّ عَلَيْهِ؟».

۲. وسائل الشیعه (اسلامیه)، ج ۵، ص ۵۴۰، ح ۱۱، باب ۲۲، از ابواب صلاة المسافرين. ووسائل الشیعه (بیروت)، ج ۸، ص ۵۱۹، ح ۱۱۳۳۶: «وَفِي الْخُصَالِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ الثَّوَلِيِّ، عَنْ السَّكُونِيِّ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبَانٍ علیه السلام عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَهْدَى إِلَيَّ وَإِلَى أُمَّتِي هَدْيَةً، لَمْ يُهْدِهَا إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ، كَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَنَا؛ قَالُوا: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْإِفْطَارُ فِي السَّفَرِ، وَالتَّقْصِيرُ فِي الصَّلَاةِ؛ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَدْيَتَهُ».

و غرض از تمام آنچه گفتیم، آشکار کردن احتمال وجود مفسده در تحمل حرج و انجام تکالیف حرجی بود؛ و با وجود این، ادعای قطع به عدم وجود مفسده در فعل حرجی، و باقی بودن ملاک محبوبیت به حال خود، ادعای صحیحی نیست. و معلوم است که وجود مجرد احتمال مفسده، برای این نتیجه‌گیری ما کافی است. اما مسألهٔ جایز بودن تیمم در مواردی که انجام تیمم با دلیل نفی حرج ثابت شده است، علاوه بر اشکالی که در جمیع موارد ذکر کردیم، اشکال دیگری نیز دارد و آن این که آنچه از ادلهٔ تشریع تیمم استفاده می‌شود و در اذهان مشرعه وجود دارد این است که تیمم، بدل طولی برای وضو و غسل است، نه بدل عرضی، بنابراین در یک مورد با هم جمع نمی‌شوند.

و معلوم است که قول به رخصت بودن تیمم، مستلزم این است که تیمم و وضو - در مواردی که تیمم با ادلهٔ نفی حرج ثابت شده است - در عرض هم باشند؛ و بنابراین در آن واحد، هم تیمم و هم غسل، یا تیمم و وضو، جایز می‌شود؛ و ملتزم شدن به چنین لازمه‌ای جداً مشکل است.

حاصل تمام آنچه گفتیم این می‌شود که بر حسب آنچه از ظاهر ادلهٔ نفی حرج استفاده می‌شود، اقوی این است که نفی حرج از باب عزیمت است، نه رخصت. همان‌گونه که شیخ اجل، صاحب

جواهر[ؒ] فهمیده‌اند و آن را مفروغ عنه لحاظ کرده‌اند. بنابراین، تحمل حرج و انجام دادن فعل حرجی جایز نیست، و اگر این کار را کند مجزی نخواهد بود.

تنبيه ششم:

اختلاف عسر و حرج نسبت به اختلاف شرایط

مخفی نیست که عسر و حرج، به اختلاف اشخاص، حالات، مکان‌ها و زمان‌ها،... مختلف خواهد بود؛ و چه‌بسا چیزی نسبت شخصی حرجی است و نسبت به دیگری حرجی نیست، مثل جایی که شخص اوّل ضعیف است و دوّمی قوی.

و چه‌بسا چیزی به اختلاف حالات شخص واحد - از قوّت و ضعف، و صحت و مرض - مختلف می‌شود. و چه‌بسا چیزی در جایی حرجی است و در جای دیگر حرجی نیست؛ مثل تهیه آب در بیابان‌های بی آب و علف، در مقابل تهیه آب در کنار شط؛ یا در زمانی حرجی است، مانند انجام دادن حج در زمان‌های گذشته، و در زمانی حرجی نیست، مانند حج در زمان ما.

و از آن‌جا که در تنبیه دوم معلوم شد معیار در این باب، حرج شخصی است، نه حرج نوعی، لازم است که در حکم کردن به نفی تکلیف، تمام این امور مورد توجه قرار گیرد.

و اما اگر بگوییم که معیار، حرج نوعی است، این سؤال پیش می‌آید که آیا منظور، نوع مکلفین در تمام زمان‌ها و مکان‌ها - با وجود اختلاف در صنوف و حالات آن‌ها - است، یا منظور صنفی از آن‌هاست؟ و در این صورت، دلیل بر تعیین صنفی خاص و معیار در گسترش دایرهٔ این صنف چه خواهد بود؟

و قبلاً دانستیم که عدم وجود ضابطه‌ای خاص برای تشخیص این موارد، یکی از دلایلی است که این قول را تضعیف می‌کند.

این بود آنچه در بیان این قاعدهٔ مهم که - با وجود این‌که در ابواب مختلف فقه به آن استناد می‌کنند و فروع زیادی را بر آن متفرع می‌نمایند - در کلمات اصحاب مورد غفلت واقع شده، به رشته تحریر درآوردیم؛ و ممکن است بعضی نکات مخفی در گوشه و کنار وجود داشته باشد که انسان خبیر بر آن‌ها اطلاع خواهد یافت.

نگارش این قاعده در روز یکشنبه ۱۹ ماه شوال ۱۳۸۲ قمری پایان یافت، در حالی که در فتنهٔ بزرگ و حرج شدیدی به واسطهٔ فشار حکومت بر بزرگان علم و دین، که محافظان حوزهٔ اسلام اند هستیم، مخصوصاً فشار آن‌ها بر جویندگان علم و طلاب آن در حوزهٔ علمیّه قم، «وَمَا نَقْمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ».

اللَّهُمَّ اكشِفْ عَنْهَا هَذَا الْبَلَاءَ، وَاذْفَعْ عَنَّا الْأَعْدَاءَ، اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَنَا مِنْ

بعد العسر يسراً، ولا تحمل علينا اصراً، وصلّ على نبيك وآله الهادين». ترجمه این قاعده، در عصر روز دوشنبه، ۲۱ صفر سال ۱۴۳۳ قمری پایان پذیرفت. و خدا را شکرگزاریم که آن دعا به هدف اجابت رسیده، و ما اکنون در حوزه علمیه قم شاهد کمال امنیت و سلامت و رفاه و فراوانی امکانات علمی و پژوهشی بوده و این همه را مدیون انقلاب اسلامی ایران به رهبری آیت الله العظمی امام خمینی رحمته الله علیه و خون شهیدان عزیزمان هستیم.

خداوندا! ما را قدردان آنان و لایق برخورداری از این نعمت بزر قرار ده، و در فرج مولایمان، امام زمان، حجة ابن الحسن المهدی (ارواحنا له الفداء) تعجیل بفرما.

سید محمدجواد بنی سعید لنگرودی

قم المقدسة - ۲۶ دی ماه ۱۳۹۰

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرست منابع

۱. القرآن الكريم.
۲. قاعدة اليد، الفراغ، التجاوز و الصحة (أجود التقريرات)،
نائینی، میرزا محمد حسین غروی، در یک جلد، کتابفروشی
مصطفوی، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۳. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، نراقی، مولی احمد بن
محمد مهدی، در یک جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه
علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۷ ه.ق.
۴. الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۲۵ جلد،
بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، دفتر انتشارات
اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول،
۱۴۰۵ ه.ق.
۵. ریاض المسائل (ط - الحديثة)، ۱۶ جلد، حائری، سید علی

ابن محمد طباطبائی، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه.ق.

۶. رياض المسائل (ط - القديمة)، ۲ جلد، حائری، سيد علی ابن محمد طباطبائی، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم - ایران، اول، ه.ق.

۷. بحار الأنوار، ۳۳ جلد، اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر ابن محمد تقی، مؤسسة الطبع و النشر، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ ه.ق.

۸. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱۸ جلد، نوری، محدث، میرزا حسین، مؤسسه آل البيت عليه السلام، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۰۸ ه.ق.

۹. وسائل الشیعة، ۳۰ جلد، عاملی، حرّ، محمد بن حسن، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ ه.ق.

۱۰. قاعدة لا ضرر و الید و الصّحة و القرعة (فرائد الأصول)، در یک جلد، دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول.
۱۱. القواعد الفقهية (بحر الفوائد)، ۲ جلد، آشتیانی، میرزا محمد حسن بن جعفر، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی رحمته الله، قم - ایران، اول، ۱۴۰۳ ه.ق.

۱۲. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ۸ جلد،

عاملی، محمد بن علی موسوی، مؤسسه آل البيت علیه السلام، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۱ ه.ق.

۱۳. نه‌ایة الدراية، غروی، محمد حسین، انتشارات سید الشهدا علیه السلام، ۱۳۷۴ ه.ش.

۱۴. تهذیب الأحکام، ۱۰ جلد، طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ ه.ق.

۱۵. من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۳ ه.ق.

۱۶. الکافی (ط - دار الحديث)، ۱۵ جلد، کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، دار الحديث للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ ه.ق.

۱۷. الکافی (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ ه.ق.

۱۸. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ۱۳ جلد، عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۴ ه.ق.

۱۹. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ۳ جلد، حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، دفتر انتشارات اسلامی

وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ ه.ق.

۲۰. القواعد الفقهية (فوائد الأصول للنائینی)، در یک جلد، نائینی، میرزا محمد حسین غروی.

۲۱. فوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية، آقا رضا همدانی، کتابفروشی جعفری تبریزی، ۱۳۷۷ ه.ق.

۲۲. فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۳ جلد، جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه.ق.

۲۳. تکملة العروة الوثقى، ۲ جلد، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، کتابفروشی داورى، قم - ایران، اول، ۱۴۱۴ ه.ق.

۲۴. کتاب المکاسب (ط - الحديثة)، ۶ جلد، دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ ه.ق.

۲۵. کتاب المکاسب (ط - القديمة)، ۳ جلد، دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، منشورات دار الذخائر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۱ ه.ق.

۲۶. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، فضل بن حسن،

- انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ه. ش.
۲۷. القواعد الفقهية، ۲ جلد، مكارم شیرازی، ناصر، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم - ایران، سوم، ۱۴۱۱ ه. ق.
۲۸. قاعده لا ضرر (ترجمه)، بنی سعید لنگرودی، سید محمد جواد، انتشارات علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۳۹۰ ه. ش.
۲۹. فرائد الاصول، شیخ انصاری، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. قرب الإسناد (ط - القدیمة)، ۳ جلد، حمیری، عبدالله بن جعفر، کتابفروشی نینوا، تهران - ایران، اول، ه. ق.
۳۱. البرهان فی تفسیر القرآن، بحرانی، سید هاشم، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ه. ق.
۳۲. الاحتجاج، ۲ جلد، طبرسی، احمد بن علی، نشر مرتضی، مشهد - ایران، اول، ۱۴۰۳ ه. ق.
۳۳. تفسیر قمی، قمی، علی بن ابراهیم، دار الکتاب، ۱۳۶۷ ه. ش.
۳۴. مسند احمد، احمد بن حنبل.
۳۵. تاج العروس من جواهر القاموس، ۲۰ جلد، واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۴ ه. ق.
۳۶. تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶ جلد، جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - دارالعلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ ه. ق.

٣٧. النهاية في غريب الحديث و الأثر، ٥ جلد، جزرى، ابن اثير، مبارك بن محمد، مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، قم - ايران، اول.
٣٨. مجمع البحرين، ٦ جلد، طريحي، فخر الدين، كتابفروشى مرتضوى، تهران - ايران، سوم، ١٤١٦ هـ.ق.
٣٩. القاموس المحيط.
٤٠. مفردات ألفاظ القرآن، در يك جلد، اصفهانى، حسين بن محمد راغب، دارالعلم - الدار الشامية، لبنان - سوريه، اول، ١٤١٢ هـ.ق.
٤١. كتاب العين، ٨ جلد، فراهيدى، خليل بن احمد، نشر هجرت، قم - ايران، دوم، ١٤١٠ هـ.ق.
٤٢. الفصول المهمة فى أصول الأئمة - تكملة الوسائل، ٣ جلد، عاملى، حرّ، محمد بن حسن، مؤسسه معارف اسلامى امام رضا عليه السلام، قم - ايران، اول، ١٤١٨ هـ.ق.
٤٣. منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، ١٥ جلد، حلّى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد - ايران، اول، ١٤١٢ هـ.ق.
٤٤. روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان (ط - القديمة)، در يك جلد، عاملى، شهيد ثانى، زين الدين بن على، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم - ايران، اول، هـ.ق.

۴۵. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ۱۱ جلد، اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ ه.ق.

۴۶. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ ه.ق.

۴۷. العروة الوثقی (المحشی)، ۵ جلد، یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ۱۴۱۹ ه.ق.

۴۸. مفاتیح الاصول، طباطبایی، سید محمد مجاهد، مؤسسه آل البيت.

۴۹. قوانین الاصول، میرزای قمی، کتابفروشی علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ ه.ق.

۵۰. رسالة فی قاعدة نفی الضرر، خوانساری، موسی بن محمد نجفی، در یک جلد، المكتبة المحمدية، تهران - ایران، اول، ۱۳۷۳ ه.ق.

۵۱. مصباح الفقيه، ۱۴ جلد، همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مؤسسه الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ ه.ق.